



Sarah-Christina Glücks

Lebensführung und vergeschlechtlichte Körper

Wissenskonstruktionen in
spiritueller Ratgeberliteratur

BELTZ JUVENTA

Sarah-Christina Glücks
Lebensführung und vergeschlechtlichte Körper

Die Autorin

Sarah-Christina Glücks ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Arbeitsgruppe 8 Soziale Arbeit an der Fakultät für Erziehungswissenschaft der Universität Bielefeld.

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 körperlichem 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

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 (<i>weißen</i>) 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

Quellen- und Literaturverzeichnis

245

Abbildungsverzeichnis

257

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

Ein steigendes Interesse an Spiritualität¹ kann als eine Reaktion auf Herausforderungen an Subjekte der Postmoderne² 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 postmodernem Subjekt gesprochen.

deutung suchende Lebenseinstellung“ verstanden werden, wo die*der³ 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. 24f.).

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 Werken⁴ mit der Frage nach einer Ästhetik der Existenz oder einer Form der Kunst bei der Lebensgestaltung (auch Lebenskunst⁵ 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. Selbstsorge⁸ 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-Bildens¹¹ – 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.

Forschungsdiesiderat 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 Körpern¹² in ähnlicher Weise beobachtbar sind. Forschung zu Wissen und Körper hat jedoch auch die Auseinandersetzung mit Globalisierung und Wissen (u. a. Pofertl/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 eindrucklichste 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 All-gemeingültigkeit 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 Körper¹³ 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 Grundlagentext 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 (Körperperformance, Körperdiskurs, Körperumwelt, Körperrepräsentation und Leiberfahrung), nicht auf Körper als Produzent von Gesellschaft (Körper Routinen, Körperinszenierungen und Körperereignis) (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 „Bewusstseinsweiterung, 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 distanzieren 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 Ungleichverhältnissen 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 androzentristische¹⁶ 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.“ (Plößler 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 dekonstruktivistischen 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 anerkennt 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).

So kann festgehalten werden, dass ein Zeichen erst durch Wiederholung zu einem Zeichen wird, zum Beispiel im Fall der performativen Erzeugung von Geschlechtsidentität oder -körper. Die zentrale Frage ist, welche Voraussetzungen nötig sind, damit eine sprachliche Äußerung eine performative Kraft und damit eine Wirkmacht entfaltet.

„Performativität bezeichnet [...] ein Sprechen, das das herstellt, was es bezeichnet, so dass das Gesprochene zur sozialen Tatsache wird und Wirklichkeitserzeugend wirkt.“ (Plößler 2010, S. 219)

Nach dem Prinzip der Performativität kann der Akt des Benennens auch ein Akt der Erzeugung sein, das heißt, performative Sprechakte sind Handlungen. Hier ist von einer produktiven Macht die Rede. Ein Bezug auf Konventionen ist nötig, damit Worte zu Taten werden. Identitäten sind somit vorläufige Ergebnisse sprachlicher Anrufungen. Der Ausruf „es ist ein Mädchen“ ist ein Vorgang der Erzeugung einer Geschlechtsidentität. Mit diesem Ausspruch wird nicht festgestellt oder repräsentiert, sondern erst im Prozess initiiert. Die normative Anrufung ist eine Aufforderung an das Subjekt „werde ein Mädchen“. Eine Geschlechtsidentität wird also erst im Akt der Anrufung hergestellt, über Performanz als sich wiederholende beziehungsweise durch Worte zitierte Praxis (vgl. Plößler 2013, S. 201). Kein Subjekt existiert vor der Sprache oder Repräsentation, und Bedeutung ist nicht fixierbar, Wiederholungskontexte sind veränderbar und unbegrenzt. Anders ausgedrückt: In der Umwendung zum Subjekt werden bedeutet, durch die Annahme der Anrufung – die die Umwendung darstellt – wird dies erst zu einem Subjekt. Dies ist kein freiwilliger Akt, sondern ein notwendiger Vollzug. Umwendung und die Frage von Scheitern und Erfolg bei der Subjektwerdung fasst Villa wie folgt zusammen:

„Subjekte [...] schaffen (konstruieren) sich aktiv in der Auseinandersetzung mit normativen Konstitutionsverhältnissen eine Identität – und zwar andauernd, immer wieder (und wenn auch nur minimal) anders, eigensinnig. Wir scheitern – so betrachtet – bei dieser alltäglichen Konstruktionsarbeit an der Verkörperung von ‚Normen‘.“ (Villa 2011, S. 163)

Darüber hinaus betont Butler Wiederholung und Ausschlüsse. Diskurse sind machtvoll, weil sie durch Wiederholungen gesellschaftliche Normen sedimentieren. Gleichzeitig erzeugen sie nicht intelligible Positionen und Ausschlüsse. Diese beiden Aspekte werde ich im Folgenden näher erläutern.

2.1.2.1 Regulierung und Normierung

„Die in dem Prinzip der Performativität wirksam werdenden Regulierungen und Normierungen erweisen sich damit als die Bedingungen [sic!] durch die Individuen eine soziale Position erhalten.“ (Plößler 2010, S. 220)

Subjekte müssen sich auf Normen beziehen. Normen können bestätigt, in Frage gestellt oder verschoben werden. Eine intelligible Subjektposition beschreibt einen Zusammenhang von sex, gender und Begehren in einem passenden Sinne, das heißt im Fall von Geschlecht: orientiert an der heterosexuellen Matrix.

Subjekte müssen sich auf Normen beziehen. Butler versteht Subjektivierung als einen Prozess, im Zuge dessen sich Individuen vorgängigen Identitätsnormen unterwerfen (vgl. Butler 2002, S. 312 f.). In und durch Diskurse werden Normen und Wissensordnungen vermittelt und Identitätspositionen (innen und außen) produziert. Träger der Normen und damit machtvolleres Medium der Erzeugung von Identitäten sind Diskurse und Sprache. Normen wirken nach Butler als impliziter Standard der Normalisierung. Die Anrufung zieht ihre produktive Kraft, eine Identität hervorzubringen, erst aus einer Kette von Wiederholungen, die sich zu Normen verdichtet haben. Diese Normen sind dem Subjekt vorgängig und können bestätigt, in Frage gestellt oder verschoben werden. Identität ist ein Ergebnis von normativen Anrufungen, aber auch von Effekten aus Medien, Alltagshandeln oder wissenschaftlichen Diskursen (vorgängiger Bilder und Normen); diese werden aktiviert, wenn ein Individuum z. B. als Frau* angerufen wird.

Geschlechteridentität ist damit im dekonstruktiven Sinne weder natürlich noch Ausdrucksform eines autonomen Selbst. Die Geschlecht-Werdung und die Subjektivierung erweist sich als Praxis der ständigen Wiederholung und Zitation vorgängiger Normen. Die Norm kann vom Subjekt wiederholt, aber niemals vollständig verinnerlicht werden, da es sich um ein Ideal handelt. Das heißt, eine ständige Wiederholung ist unumgänglich. Um eine intelligible Subjektposition einnehmen zu können, muss ein Subjekt die Normen aufgreifen, annehmen und bearbeiten. Eine zentrale Norm ist Heterosexualität in Bezug auf sex, gender und Begehren. Alle drei sind diskursiv konstruiert und konstruieren sich gegenseitig. Dekonstruktion heißt nicht, ein Subjekt Frau* zu verneinen, sondern es in Frage zu stellen und Begriffe für einen Wieder-Einsatz zu öffnen (vgl. Butler 2021 [1995], S. 54). Nach Butler gilt ein Subjekt als durch vorgängige Normen und Differenzordnungen hervorgebracht. Die Anrufung von Subjekten kann als produktiv und machtvoll verstanden werden: produktiv, indem das Subjekt durch die Anrufung hervorgebracht wird, machtvoll, weil Normen zitiert und transportiert werden. Nach Butler sind Differenzkategorien Kategorien der Macht.

2.1.2.2 Ausschluss/ausgeschlossene „Andere“

„Neben der subjektkonstituierenden Normierung ist das Prinzip des Ausschlusses also die zweite machtvolle Bedingung der performativen Erzeugung von Differenz.“ (Plößler 2010, S. 221)

Subjektpositionen außerhalb der Norm gelten als nicht intelligible Subjektpositionen. Subjektivierungsweisen werden dann problematisch, wenn die Subjektpositionen als außerhalb der Norm konstituiert werden. Mit Butlers Subjektivierungsverständnis wird deutlich, dass durch die Subjektivierung entlang von Normen auch immer ein Bereich des nicht Normalen entworfen wird. Normen erzeugen Normalität und damit auch Ausschlüsse und nicht intelligible Subjektpositionen. Problematisch wird die Normalisierungsarbeit dann, wenn den Subjekten nicht ausreichend Ressourcen zur Verfügung stehen, um den je aktuellen Normen zu entsprechen. Dann werden Subjektivierungsweisen zum Beispiel auch zum Gegenstand sozialarbeiterischer Interventionen.

Mit der doppelten Geste (vgl. Derrida 1999, S. 350) ist eine Zerstörung und ein Aufbau (Destruktion und Konstruktion) gemeint, das heißt, Ziel der doppelten Geste ist es, blinde Flecken aufzudecken, zu unterwandern und Verdrängtes sichtbar zu machen. Das bedeutet in der Umsetzung Zerstörung als Phase des Umbruchs zu verstehen, begriffliche Gegensätze umzustürzen und Marginalisiertes an erste Stelle zu stellen (vgl. Derrida 1986, S. 87 ff.). Ein Aufbau ist nötig, da bei einem Umbruch die binäre Logik bestehen bleiben würde. Dies hat zum Ziel, Bedeutungen möglich zu machen, die in der Logik der Gegensätze nicht fassbar sind. Mit diesem Vorhaben wird Verdrängtes aufgespürt und sichtbar gemacht. Dekonstruktion und Konstruktion nehmen beide Konstruktionsprozesse in den Blick und gehen davon aus, dass es keine Position außerhalb der Geschlechtsidentität gibt. In der Regel schaut Konstruktion auf gesellschaftliche Machtverhältnisse mit einem Fokus auf Interaktionen. Dekonstruktion hingegen zeigt ein Interesse an hegemonialen gesellschaftlichen Verhältnissen und den dortigen Ein- und Ausschlusskriterien, über die sich Subjekte konstruieren.

Subjekte unterliegen einem gesellschaftlichen Zwang, sich einer kohärenten Geschlechtsidentität zuzuordnen, das heißt, die Konstitution des Subjekts findet über Ausschlüsse statt. Dies bedeutet eine Ambivalenz für Subjekte in dem Sinne, dass gleichzeitig Normen zitiert und reproduziert werden sowie neue Bedeutungen über Verschiebungen geschaffen werden. Im Sinne von performativen Sprechakten ergeben sich Bedeutungsverschiebungen über die Zeit von selbst. Wiederholungen sind Möglichkeiten zur kritischen Umdeutung und damit zur Handlungsfähigkeit (zum Beispiel die Entwicklung von queer vom Schimpfwort zur Selbstbezeichnung von Gruppen) (vgl. Perko 2005 S. 15 ff.).

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. 7f., 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 geknüpften 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-

breite von Körperkonzepten konstatieren, die von naturalisiertem bis zu diskursiv erzeugtem Körper reicht. Zeitlich gesehen wird in der wissenschaftlichen Literatur von einer Wende gesprochen, die von naturhaften und materiell geprägten Perspektiven auf Körper (Essentialismus/Substantialismus) zu der Annahme übergeht, dass Körper sozial konstruiert werden (topographical turn/spatial turn). Als Klassiker für eine Körpersoziologie können Erving Goffman, Michel Foucault und Pierre Bourdieu genannt werden (vgl. Schroer 2005, S. 8).

Verschiedene Gründe können für eine verstärkte Beachtung von Körper angeführt werden. Ein zentraler Aspekt wurde durch feministische und postfeministische Kritik an der Essentialisierung und Naturalisierung des weiblichen Körpers aufgeworfen. Diese Kritik trug primär dazu bei, den Körper in seiner Sozialität und Historizität zu begreifen.

„Die neue Hinwendung zu Raum und Körper erfolgt keineswegs als separates und kontextloses Einzelphänomen, sondern als Teil einer Entwicklung, die eine gewisse Abkehr von konstruktivistischen und eine Hinwendung zu materialistischen und naturalistischen Ansätzen mit sich bringt. Es hat den Anschein, als gäbe es durch die von Konstruktivismus, Dekonstruktivismus und Diskursivierung vertretenen Abstraktionen und die dadurch ausgelösten Verunsicherungen einen neuen Bedarf am Greifbaren, Materiellen und Konkreten, dem Evidenten, der durch den Verweis auf den Körper gegeben zu sein scheint. Der Körper gilt als ‚greifbarste[r] Beweis für das Reale (man ist schließlich da, mit Haut und Haaren, Gegenstand physischer Empfindungen)‘ (Kaufmann 1996, S. 31 ff.). Es entstehe der Eindruck, daß man nach der Beschäftigung mit der *Rede über* den Körper sich nun endlich *ihm selbst* zuzuwenden habe – in einer Art Neuaufgabe des Rufs ‚Zu den Sachen selbst!‘ Obwohl der ‚somatic turn‘ einerseits nicht zuletzt eine Folge des ‚cultural turn‘ in den Sozialwissenschaften ist, so scheint das neue Interesse am Körper doch andererseits auch mit einem ‚natural turn‘ einherzugehen: ‚Die Phänomene der Körperaufwertung zeigen [...], daß komplexe Gesellschaften einen gesteigerten Natürlichkeitsbedarf haben.‘ (Rittner 1983, S. 236) Der Natürlichkeitsbedarf entsteht gerade dort, wo die Einsicht sich längst verbreitet hat, daß es Natur nicht gibt: Gerade der Körper, gesellschaftlich produzierte und einzig sinnliche Manifestation der ‚Person‘, gilt gemeinhin als natürlichster Ausdruck der innersten Natur und doch gibt es an ihm kein einziges bloß ‚physisches Mal‘ (Bourdieu 1982, S. 310).“ (ebd., S. 23)

Schroer (2005) führt die Vernachlässigung des Gegenstandes Körper in der Soziologie noch genauer aus. Zum einen erklärt er sie als disziplinäre Abgrenzung: Indem in der Soziologie Sozialsysteme untersucht werden, wird mit der Annahme, dass sich gesellschaftliche Strukturen nicht auf die biologische Ausstattung der Spezies zurückführen lassen, die Thematisierung von Körper nicht ausgeschlossen, jedoch nachrangig behandelt. Zum anderen spricht Schroer von einer Do-

minanz des cartesianischen Denkens. Die Sozialität werde eher in den Köpfen der Mitglieder verortet, als von verkörperten Gesellschaften oder vergesellschafteten Körpern zu sprechen. Traditioneller sei demzufolge: Gesellschaft ist in unserem Bewusstsein, nicht in unseren Körpern. Als dritten Aspekt betont Schroer gesellschaftliche Veränderungsprozesse. Die Aussparung der körperlichen Dimension folge der realen Entwicklung einer zunehmend körperlos funktionierenden Gesellschaft. Technologische Fortschritte drängen den Körper zunehmend in den Hintergrund. Eine Veränderung der Arbeit hin zu weniger körperlicher Arbeit schafft Freiraum, um statt Arbeit mit dem Körper Arbeit am Körper zu betreiben. Abschließend beschreibt Schroer mit Rückzug auf die oben zitierten Ausführungen, dass die Vorstellungen von Körper und Raum als veränderbar in den Blick genommen werden konnten, als sie im theoretischen Mainstream nicht mehr als unveränderlich galten. Anschließend entwickelten sich in diesem Feld zunehmend wissenschaftliche Abhandlungen (vgl. ebd., S. 12).

Die Erklärung der disziplinären Abgrenzung wurde bereits durch Arbeiten von Foucault (u. a. 2015 [2007]) und Bourdieu (u. a. 1991) in diesem Bereich versucht. Die Veränderungsprozesse, die Schroer beschreibt, beziehen sich auf bestimmte gesellschaftliche Strukturen und führen somit einen industriestaatlichen Bias.

Durch konstruktivistische Ansätze und ihre Fokussierung auf die Herstellung von und die Fokussierung von Machbarkeit durch gesellschaftliche Normen und Herstellungspraktiken entstand zum einen Kritik an der Körperlosigkeit, zum anderen aber auch ein gesteigertes sozialwissenschaftliches Interesse, sich mehr dem Materiellen zu widmen, wie Körper und Raum (siehe Löw 2005, Schroer 2006).

Nach Gugutzer lassen sich für eine soziologische Auseinandersetzung mit Körper drei Ebenen ausmachen, auf denen sich der body turn beobachten lässt: die Ebene des empirischen und theoretischen Forschungsgegenstandes, die der soziologischen Theoriebildung und die der Epistemologie (vgl. Gugutzer 2006, S. 10f.). Körper als theoretischer und empirischer Forschungsgegenstand in der Soziologie schaut bereits auf eine längere und zugleich steigende Beschäftigung zurück. Hingegen ist der body turn auf der Ebene der soziologischen Theoriebildung noch nicht ganz vollzogen. „Wie der Körper als zentrale soziologische Kategorie zu denken ist, ist jedoch für einen body turn im umfassenden Sinne eine wesentliche Frage“ (ebd., S. 11) und damit auch die Frage, wie eine Theorie des Sozialen vom Körper ausgehend gefasst werden kann. Am wenigsten Einzug gehalten hat die Beschäftigung mit Körper in eine epistemologische Perspektive, d. h. in die Frage, „wie die Körperlichkeit und Leiblichkeit des/der Soziologen/in methodisch genutzt werden kann bzw. muss, um im Medium der eigenen Körperlichkeit und Leiblichkeit zu soziologischen Erkenntnissen zu gelangen“ (ebd.).

Grundsätzlich beschäftigt sich die „Soziologie des Körpers“ nicht mit dem menschlichen Körper, sondern mit Körper im Plural (vgl. ebd., S. 13). Bezogen auf den Gegenstand Körper in der Erziehungswissenschaft lässt sich historisch nachzeichnen, wie sehr die pädagogische Handlungspraxis auf den Körper zugeschnitten ist. Die Materialität des Körpers war ein Zugang zu Strafen, Disziplinieren und Abrichten; Erziehung wurde also von Anfang an als Körperdisziplinierung betrachtet. Die Frage, wie auf den Körper intendiert oder unintendiert eingewirkt wird, hängt vom historischen Kontext, vom Körperverständnis und von bestehenden Ideologien und Diskursen ab. Insgesamt kann von einer fehlenden Reflexion über den Körper und den Leib beziehungsweise über den erzieherischen Umgang mit Körpern im Rahmen pädagogischer Forschung und Theoriebildung gesprochen werden (vgl. Magyar-Haas 2013, S. 137) – der in der Handlungspraxis der Pädagogik anwesende Körper zeigte sich in der Reflexion, aber auch in der Forschung stets abwesend.

Eine Veränderung des Phänomens Körper beschreibt Schroer bereits 2005 mit Bezug auf Körpermodifizierungen wie folgt:

„Spätestens seit den 90iger Jahren des 20. Jahrhunderts berichten Zeitschriften und Magazine in regelmäßigen Abständen vom ‚Kult um den Körper‘, der an immer neuen Phänomenen und Praktiken sich ablesen lasse. Von Schönheitsoperationen über Tätowierungen bis hin zu radikalen Körpermodifizierungen wird immer wieder über die Möglichkeit körperlicher Veränderungen berichtet. Längst hat sich auch die Soziologie dieser Thematik angenommen [...] sodass von einer ‚defizitären Forschungslage‘ [...] eigentlich nicht länger gesprochen werden kann.“ (Schroer 2005, S. 10)

2.2.3 Analytische Blicke auf Körper

Für die weitere Arbeit mit dem Gegenstand Körper lehnt sich diese Studie an ein soziologisches Körperverständnis an, das Körper als Produkt von Gesellschaft fasst. Im Speziellen interessieren im Rahmen dieser Arbeit Körperdiskurse und Leiberfahrungen für die Bearbeitung des Forschungsvorhabens. Unter die Frage, wie der menschliche Körper als gesellschaftliches Konstrukt zu verstehen ist, können auch Körperformen, Körperumwelt oder Körperrepräsentationen fallen. Im analytischen Kontrast dazu steht eine Beschreibung von Körper als Produzent von Gesellschaft, welche die körperliche Konstruktion von Gesellschaft betont. Hierbei kann es um drei Varianten von Körperpraktiken gehen: Körper Routinen, Körperinszenierungen und Körper eigensinn. Diese stellen nach Gugutzer (2006) acht mögliche analytische Dimensionen und Fragestellungen der Soziologie dar, die in Abhängigkeit von Erkenntnisinteresse, Theorieperspektive und Fragestellung gewählt werden (vgl. Gugutzer 2006, S. 13).

Trotz der Fokussierung auf Körper als Produkt von Gesellschaft ist an dieser Stelle noch einmal zu betonen, dass dies eine analytische Trennung darstellt und der menschliche Körper und körperliches Handeln immer sowohl Produkt als auch Produzent gesellschaftlicher Strukturen ist.

„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.“ (ebd.)

Nun nimmt die Soziologie einen Bezug zu Körper auf (body turn), zugleich wirft Meuser (2004, S. 197) ihr eine „Leibvergessenheit“ vor bzw. beschreibt eine geringe disziplinäre Wertschätzung des Leibbegriffs.¹⁹

„Indem ich körperlich in der Welt bin, werde ich zu einem Teil der Welt und diese Welt zu einem Teil von mir“ (Alkemeyer, 2001, S. 161; siehe hierzu auch Gebauer/Wulf, 1998, S. 54). Aufgabe einer solchermaßen leibhaftigen Soziologie muss es also sein, die rationalistisch-kognitivistische Reduktion sozialer Wirklichkeitskonstruktionen zu umgehen, indem sie ihren Ausgangspunkt in der Verschränkung von Leib und Welt nimmt, in dem, was Bühl eine ‚leibhaftige Welt‘ (Bühl, 2002, S. 200) nennt.“ (Gugutzer 2012, S. 12)

Die soziologische Relevanz des Leibes bedarf nach Gugutzer (2012) noch einer Aufklärungsarbeit (vgl. ebd., S. 11).²⁰

2.2.3.1 Körper

Da Körper diskurstheoretisch als hergestellt betrachtet werden müssen, liegt in dieser Arbeit auch ein Schwerpunkt auf Körper als Produkt von Gesellschaft (Körperformung, Körperdiskurs, Körperumwelt, Körperrepräsentation und Leiberfahrung) und nicht nur auf Körper als Produzent von Gesellschaft (Körper-routinen, Körperinszenierungen und Körper eigensinn). Für eine Begriffsklärung in Bezug auf Körper und Leib wird U. Jäger (2014) herangezogen. Ihr Versuch, „Körper als sozial und damit nicht als natürlich (im Sinne von vorgesellschaftlich)

19 Nur um dies zu kontrastieren, kann hier u. a. Nietzsche und seine Relevantanzsetzung von Leib erwähnt werden. „Um Erkenntnis über Mensch und Welt zu erlangen, müsse der Leib zum Ausgangspunkt genommen werden und nicht, wie traditionell, der Geist oder das Bewusstsein. Die ‚große Vernunft‘, das nämlich sei der Leib, der Geist hingegen bloß die ‚kleine Vernunft‘, der Geist mithin lediglich ‚Werk- und Spielzeug‘ des Leibes (Nietzsche, 1994, S. 119). Nach Nietzsche aber solle die Welt gerade im Lichte der menschlichen Leiblichkeit erschlossen werden, und zwar die äußere Welt ebenso wie die innere Welt – diese sogar zuallererst (vgl. dazu auch Schipperges, 1975)“ (Gugutzer 2012, S. 10).

20 Im Englischen wird zwischen „having a body“ und „being a body“ unterschieden (Mellor/Shilling 1997, S. 49; Crossley 2001, S. 6 zit. n. Magyar-Haas 2013, S. 140).

zu begreifen, ohne seine Materialität und die an diese geknüpfte Erfahrungen des Selbst aus dem Blick zu verlieren“ (S. 15), bietet eine Weiterführung für den Aspekt der Naturalisierung von Geschlecht über Körper in dieser Arbeit. U. Jäger (2014), die mit der Theorie der Inkorporierung nach Bourdieu (1987) gearbeitet hat, betont mit dem Begriff des körperlichen Leibes den Konstruktions-Gedankens im Anschluss an Bourdieu.

Auch Gugutzer beschreibt diese weiterführende soziologische Fokussierung auf Körper und Leib:

„Dass es sich bei Leib und Körper um zwei Aspekte des Menschseins handelt, Leib und Körper also unterschiedliches bedeuten, sie gleichwohl keinen Dualismus darstellen, ist für diese Arbeit ebenso zentral wie die theoretische Vorrangigkeit des Leibbegriffs. [...] Für den Moment reicht es festzuhalten, dass mit *Leib* der in der Selbstwahrnehmung gegebene Leib, das Sich-Spüren, mit *Körper* der sicht- und tastbare, in der Fremdwahrnehmung gegebene Körper und mit *Verkörperung* die Verschränkung von Leib und Körper gemeint ist. [...] wie Leib und Körper sowohl an der Konstitution und Konstruktion als auch an der Repräsentation und Reproduktion gesellschaftlicher Wirklichkeit beteiligt sind. [...] Wie wird durch leiblich-körperliche Interaktionen soziale Ordnung hergestellt? Wie wird im Medium von Leib und Körper sozialer Wandel initiiert und gestaltet? Wie tragen leibliche Erfahrungen und körperliche Praktiken zur Formung individueller und kollektiver Identitäten bei? Wie wird soziale Ordnung durch Leib und Körper stabilisiert? Wie manifestieren sich Gesellschaft und Kultur in Leib und Körper? Wie werden soziale Strukturen im Medium körperlicher Darstellungen symbolisiert?“ (Gugutzer 2012, S. 17 ff.)

Mit den Aussagen Gugutzers können Mechanismen der Konstruktion von Geschlecht in den Blick genommen werden. Dies kann einen geschlechtertheoretischen Beitrag leisten, der nach dem „Preis“ im Prozess der Subjektivierung fragt. Auch in Diskursen von spirituellem Wissen zur Lebensführung bildet Geschlecht mit Fokus auf Körper einen „[...] Dreh- und Angelpunkt für die Verknüpfung von Diskursen und Materie, von kognitivem Wissen und leiblichen Gefühlen“ (Villa 2011, S. 307).

Was heißt dies aus erkenntnistheoretischer Perspektive für die Unterscheidung von Körper und Leib? Erkenntnistheoretische Zugänge beschreiben leibliche Wahrnehmung im Kontext von phänomenologischen Ansätzen, Körper als diskursiv geformt und konstruiert dagegen im Rahmen poststrukturalistischer Ansätze. Weitere Ansätze versuchen die scheinbar inkompatiblen theoretischen Richtungen der Phänomenologie und des Poststrukturalismus zu verbinden, zum Beispiel in Konzepten wie *doing a body*, *Verkörperung* (Gugutzer 2012) oder *Inkorporierung* (U. Jäger 2014). Das heißt: Nicht nur Vorstellungen von Körper und Leib sind historisch und unterliegen dem sozialen Wandel, sondern auch die analytische Unterscheidung von Körper und Leib als solche.

Gugutzer bearbeitet Fragen wie:

- Wie schreibt sich Gesellschaft in den Körper ein?
- Wie stellt sich über den Körper Sozialität überhaupt her?
- Wie dient der Körper als Gelenk zwischen Struktur und Handlung?
- Wie variiert der Körper historisch und kulturell?
- Worin besteht eigentlich eine körpersoziologische Perspektive?
- Was sind die leiblich-körperlichen Grundlagen sozialen Handelns?
- Diskursive Körper: Wie wird Körper konstruktivistisch gedacht? (vgl. Gugutzer 2015, S. 14)

Zusammenfassend kann Körper in Anlehnung an Gugutzer (2015) als gesellschaftliches Phänomen verstanden werden: als Produkt und als Produzent von Gesellschaft (vgl. ebd., S. 54). Körper ist *kulturell* und sozial geformt und verfügt über eigene Erfahrungsdimensionen. Es besteht eine Trennung von Körper und Leib. Seine diskursive Bestimmtheit macht Körper beschreibbar, ohne zu naturalisieren. Die Unterscheidung von Körper und Leib wird als eine relative und absolute Örtlichkeit verstanden.

2.2.3.2 Leib

Aus einer Kritik an der Dichotomisierung z. B. von Geist/Seele und Körper, Subjekt und Objekt, Kultur und Natur heraus wurden Anfang des 20sten Jahrhunderts verschiedene Ansätze entwickelt, um diese Dichotomisierung aufzubrechen. Als einer der zentralen Kritiker gilt Helmut Plessner (vgl. Magyar-Haas 2013, S. 140). „Er denkt das Verhältnis von Körper und Seele/Bewusstsein genuin verschränkt [...]“ (ebd.).

Gugutzer (2012) weist ähnlich wie U. Jäger bereits 2014 (siehe oben) darauf hin, dass innerhalb der Soziologie Aversionen gegen den Leibbegriff bestehen. In der Regel nehmen diese Bezug auf die Gefahr, dass der Leibbegriff einen „theologisch-religiöse[n] sowie [...] [einen] deutsch-nationale[n] bzw. nationalsozialistische[n] Beigeschmack“ (Gugutzer 2012, S. 8) hat. Mit dieser Verbindung geht ein „Substanzialismusverdacht“ einher und „der Vorwurf, die Leib-Körper-Unterscheidung“ reproduziere „den cartesianischen Dualismus“ (ebd.). Gugutzer spricht sich an dieser Stelle für die Aufstellung einer neuen phänomenologischen Perspektive nach Hermann Schmitz aus.

„Eine leibhaftige Soziologie hat, wie auch Bühl darlegt, sinnvollerweise ein phänomenologisches Fundament, da die Phänomenologie jene philosophische Disziplin ist, die sich am differenziertesten und systematischsten mit dem Leib befasst hat. Die wenigen soziologischen und sozialtheoretischen Ansätze, die im engen Sinne als leiblich fundiert bezeichnet werden können, stützen sich hierbei überwiegend auf Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und vor allem auf Maurice

Merleau-Ponty (vgl. z. B. Coenen, 1985; Crossley, 1996; Meyer-Drawe, 1984; O'Neill, 1990; Schütz, 1960; Williams/Bendelow, 1998).“ (ebd., S. 12)

Ziel ist es, erkennbar zu machen, „[...] was soziologisch in den Blick gerät, wenn Gesellschaft explizit durch die Leib-Körper-Brille analysiert wird“ (ebd., S. 8). Die Neuerungen, so Gugutzer, zeigen sich in einer neuen Phänomenologie in der Ausrichtung auf eine Leibphilosophie. In der sogenannten älteren Phänomenologie hingegen lag hauptsächlich eine Orientierung auf Bewusstseinsphilosophie. Da zurzeit keine Arbeiten „so umfassend, systematisch, methodisch diszipliniert und empirienah das weite Feld des leiblichen Spürens erforscht hat wie jene von Schmitz“ (ebd., S. 12), bezieht sich diese Arbeit im Folgenden auf diesen und legt in dieser Arbeit sein Leibverständnis zugrunde. „Leiblich sein heißt bei Schmitz verkürzt, von etwas oder jemandem spürbar betroffen zu sein. So rückt auch soziale Relevanz des passiven Erlebens und Erleidens in den Mittelpunkt“ (ebd.).

Am Beispiel von religiösen Erfahrungen beschreibt Gugutzer die Bedeutung von Leiblichkeit.

„Wie bedeutend die Leiblichkeit für das soziale und personale Leben ist, zeigt sich gerade in gesellschaftlichen Handlungsfeldern, in denen Leib und Körper vordergründig unwichtig zu sein scheinen. Deshalb soll am Beispiel katholischer Ordensangehöriger gezeigt werden, dass und wie sich ein sozialer Wirklichkeitsausschnitt wie die *Religion* in den leiblich-körperlichen Habitus seiner Akteure einschreibt und dadurch auf Dauer gestellt wird. Religiöse Wirklichkeit wird reproduziert und erweist sich als unhinterfragbar in Gestalt spürbarer religiöser Erfahrungen [...].“ (ebd., S. 19, Herv. i.O.)

Zusammenfassend geht es um zwei Aspekte des Menschen, die keinen Dualismus darstellen sollen: Leib – der in der Selbstwahrnehmung gegebene Leib, der das Sich-Spüren (Leib sein) bedeutet – und Körper – der den sicht- und tastbaren, in der Fremdwahrnehmung gegebenen Körper (Körper haben) darstellt. Einen dritten Aspekt bildet die Verkörperung,²¹ die Verschränkung von Leib und Körper, dem körperlichen Leib.

2.2.3.3 Körperlicher Leib

Im Folgenden wird auf die verschiedenen Begrifflichkeiten eingegangen, die eine Verschränkung von Körper und Leib theoretisch zu fassen versuchen und die Ent-

21 Eine weitere Diskussion der Verbindung von Körper und Leib beschreibt Gugutzer (2012) mit Rückgriff auf Bühl wie folgt: „Aufgabe einer solchermaßen leibhaftigen Soziologie muss es also sein, die rationalistisch-kognitivistische Reduktion sozialer Wirklichkeitskonstruktionen zu umgehen, indem sie ihren Ausgangspunkt in der Verschränkung von Leib und Welt nimmt, in dem, was Bühl eine ‚leibhaftige Welt‘ (Bühl, 2002, S. 200) nennt“ (Gugutzer 2012, S. 12).

scheidung begründen, mit der Theorie der Inkorporierung nach U. Jäger (2014) zu arbeiten.

Gugutzer stellt in seiner Veröffentlichung von 2012 „Verkörperung“ als einen neuen soziologischen Grundbegriff vor, und zwar aus der Perspektive einer neo-phänomenologischen Soziologie (vgl. Gugutzer 2012, S. 7 f.). In diesem Zusammenhang werden Leib und Körper als fundamentale Bedingungen für die Konstitution und Konstruktion, Repräsentation und Reproduktion von Sozialität gefasst.

„Gemeint ist damit eine Soziologie, die von der basalen Annahme ausgeht, dass Menschen körperliche Wesen sind, daher jedes menschliche Handeln ein körperliches Handeln ist, und somit auch soziales Handeln und die aus dem Zusammenspiel sozialer Handlungen resultierenden sozialen Ordnungen körperlich fundiert sind. Aus der Perspektive einer solchermaßen verkörperten Soziologie ist der Körper eine zentrale Bedingung des Sozialen [...]“ (ebd., S. 7)

Neben der Frage nach dem Sozialen erarbeitet U. Jäger eine Verbindung von diskurstheoretischen Überlegungen zu körper- und leibphänomenologischen Blickrichtungen mit Bezug auf Körper und Leib. Dieser wird sich in dieser Arbeit angeschlossen. In ihrer Forschungsarbeit versucht U. Jäger sonst eher nebeneinanderstehende Denkmöglichkeiten zu verbinden und eine Theorie der Inkorporation zwischen diskursiv geformten Körpern und spürbaren Leibern zu entwickeln. Diese Zusammenführung soll zugleich ausdrücklich keinen neuen Essentialismus hervorbringen. Ein Vorteil von U. Jägers Perspektive ist, dass sich der Körper als sozial und damit als nicht natürlich konzeptualisieren lässt, „ohne seine Materialität und die an diese geknüpfte Erfahrung des Selbst aus dem Blick zu verlieren“ (U. Jäger 2014, S. 15).

Fragen in dieser Diskussion beziehen sich häufig auf den Begriff der Materialität von Körpern und deren Existenz und Erzeugung. Welche theoretischen Überlegungen stehen in Verbindung mit Körper und Leib (Trennung und Zusammenführung)? Löst sich Körper im Diskurs auf? Was ist mit der Handlungsfähigkeit von Körpern?²² In der Debatte um eine mögliche Handlungsfähigkeit von Körpern ist zunächst das Verständnis von Subjekt und Objekt von Bedeutung. Körper ist nicht nur ein zeitliches, sondern auch ein räumliches Phänomen. U. Jäger (2014) bearbeitet in ihrer Auseinandersetzung mit einer Theorie der Inkorporierung Fragen wie diese:

„Wie ist der Körper überhaupt sozialwissenschaftlich zu erfassen? Wie kann ein Konzept von Körper aussehen, das die Trennung von Natur einerseits und Kultur sowie

22 Überlegungen zu New Materialism und der Agency von Materie sowie dessen Diskussion siehe Kapitel 5.3.

Gesellschaft andererseits und damit ein prinzipiell dualistisches Denken überschreitet? Was ist unter Materialität des Körpers zu verstehen?“ (U. Jäger 2014, S. 24)

Sowie die Frage, wenn Körper sich in gender auflöst, „wie [kann] dennoch weiterhin die Materialität von Körpern im Sinne der an diese geknüpften Erfahrungen berücksichtigt werden“ (ebd., S. 35)?

Im Anschluss an U. Jäger stellt sich die Frage, wie sich die Begriffe „Körper“ und „Leib“ (in der Lesart U. Jägers) im soziologischen Diskurs verorten lassen: Wo knüpfen sie an? Um welche diskursiven und phänomenologischen Fragen geht es? U. Jäger bezieht sich auf die Verbindung mit einer weiteren Perspektive auf Raum²³, einen Körper-Raum mit Bezug zum Selbst:

„Der Körper ist nicht nur ein zeitliches, sondern auch ein räumliches Phänomen. Der Aspekt der Räumlichkeit geht jedoch verloren, wenn man Wirklichkeit nur unter dem zeitlich-prozessualen Aspekt betrachtet. [...] Der Körper ist räumlich ausgedehnt, und dieser Raum des Körpers ist für das Selbst, um dessen Körper es sich handelt, ein eigener Erfahrungsraum, ein Raum des Spürens, des Empfindens, der Affektivität.“ (ebd., S. 36)

U. Jäger begegnet diesem Desiderat, indem sie die Ebene der Leiblichkeit als einen eigenen Erfahrungsraum neben dem Körper benennt und zugleich Körper in seiner Materialität erfasst und dies diskursiv untermauert. Dadurch wird besonders deutlich, dass es sich bei dieser sozialwissenschaftlichen Perspektive schwerpunktmäßig um ein Wechselspiel handelt. Das heißt, im Fokus steht nicht eine vorgelagerte Annahme oder Tatsache, sondern von Interesse ist der Zwischenraum, der Raum für die Verhandlung von Materialität und Diskursivität auf einem Kontinuum, dessen Pole nicht endgültig bestimmt werden können.

Butler versucht diese offensichtliche Gegebenheit des Körpers im Unterschied zur Form zu erfassen oder zu fixieren und benennt die als Verweigerung der Fixierung des Körpers: „[D]iese hartnäckige Gegenwehr, mit der sich der Gegenstand [Körper, Anm. SG] seiner Fixierung widersetzt, [könnte] für die Sache, um die es ging, wesentlich sein [...]“ (Butler 2021 [1995], S. 13). U. Jäger bestimme das Problem der Materialität des Körpers und der Verweigerung der Fixierung wie folgt:

„Der Körper ist einmal als Objekt vorhanden, das kulturell und sozial geformt wird, zugleich ist er aber als mein eigener Körper, mein Leib, existent, und die Ebene der Leiblichkeit stellt eine eigene Erfahrungsdimension dar. Die Differenzierung

23 Interessant ist, an dieser Stelle eine Verbindung zu raumsoziologischen Theorien wie der von Löw (2005) zu ziehen, in denen es ebenfalls um eine konstruktivistische Verhältnisbestimmung geht. Raum wird hier ähnlich wie Körper als Produkt und Produzent von Gesellschaft betrachtet. In diesem Sinne stehen körper- und raumsoziologische Arbeiten bezüglich des relativen Verständnisses von (sozialer) Wirklichkeit und Materialität inhaltlich nahe beieinander.

zwischen Körper und Leib stellt eine Möglichkeit dar, den Körper sowohl in seiner Materialität als auch in seiner diskursiven Bestimmtheit sozialwissenschaftlich beschreibbar zu machen.“ (U. Jäger 2014, S. 47)

Das heißt, der Körper wird als etwas Gesellschaftliches und Soziales, aber nicht Natürliches unter Einbezug von Materialität gefasst. Leib gilt als Ebene der gelebten Erfahrung (vgl. ebd., S. 43). In diesem Zitat greift U. Jäger die Aspekte auf, die sonst in der Unterscheidung von Körper und Leib gefasst werden.

Eine Theorie des Körpers fehlt laut U. Jäger (2014, S. 39). Dem geht voraus, dass der Begriff des Körpers wie auch der der Inkorporierung sozialwissenschaftlich nicht geklärt sind (S. 42). So lehnt sich U. Jäger bei ihrer Entwicklung einer Theorie der Inkorporierung an Merleau-Ponty an mit der Annahme, jede Erfahrung sei eine verkörperte Erfahrung (S. 43).²⁴ Dies, so U. Jäger, sei als eine Ergänzung zur poststrukturalistischen Annäherung an Körper zu begrüßen.

„Ich möchte im Unterschied dazu zeigen, dass anstelle der Wiedereinführung eines natürlichen Rests eine Öffnung gegenüber der Tradition der Phänomenologie in Verbindung mit einem Festhalten an bestimmten poststrukturalistischen Ideen über den Körper die Möglichkeit eröffnet, über den gelebten, materiellen Körper zu reden, ohne ihn zu renaturalisieren und damit als Gegenstand der Sozialwissenschaften gleich wieder auszuschließen. Dazu ist es wichtig, die gelebte Erfahrung und den Körper als biologischen Organismus nicht miteinander gleichzusetzen, da eine solche Gleichsetzung die gelebte Erfahrung als etwas Gegebenes, da biologisch Determiniertes betrachtet und damit der soziologischen Betrachtung nicht Zugängiges behandelt.“ (ebd., S. 46)

Nachdem deutlich geworden ist, wie sich U. Jäger auf Körper und Leib bezieht und dass sie sich sowohl phänomenologischen als auch poststrukturalistischen Perspektiven widmet, stellt sich nun die Frage, wie sie den „körperlichen Leib“ in Bezug auf eine Theorie der Inkorporierung verortet.

„Körperlicher Leib“ ist nach U. Jäger eine Möglichkeit, dem Dilemma von Körper oder Leib zu entkommen und die Kritik des Poststrukturalismus an der Phänomenologie zu entkräften (vgl. ebd., S. 215), zugleich aber den Körper nicht nur als Repräsentant von gesellschaftlichen Ordnungen zu begreifen, sondern auch die Erfahrungen theoretisch zu berücksichtigen und/oder im Forschungsprozess zu untersuchen. So können auf der Ebene von Erfahrungen – und nicht auf der Ebene von Materie – diese Erfahrungen berücksichtigt werden, ohne einen Restessentialismus oder eine biologische Perspektive einzubringen (vgl.

24 Neben Butlers (2021 [1995]) Arbeiten zu „Körper von Gewicht“ findet sich auch Abhandlungen zu organischen und unorganischen Körpern mit Bezug auf Marx und dessen Unterscheidung von Körper (unorganische Körper) und menschlichem Leib (organische Körper) wieder (vgl. Butler 2021, S. 14).

ebd., S. 44 ff.). U. Jägers Arbeit ist einerseits ein Ergebnis der bisher geführten Auseinandersetzung mit dem, was die Soziologie bereits zum Gegenstand Körper erarbeitet hat, andererseits ein Versuch, den Körper zu erforschen, ohne damit gleich eine Theorie aufzustellen. Daraus leitet sie ein Desiderat ab: Es gebe keine ausreichende theoretische Fassung von Körper, und eine Theorie der Inkorporierungen müsse Erfahrungen und das Selbst berücksichtigen. Es braucht die Verschränkungsthese²⁵ von U. Jäger für eine überarbeitete Form der Inkorporierung nach Bourdieu.

Warum erscheint es so schwierig, eine Theorie der Inkorporierung aufzustellen? Auf einer zeitlichen Achse ist anzuführen, dass soziologische Traditionen als Verlauf der Abgrenzung vom Biologismus galten, da Soziologie Aussagen über soziale Ordnungen trifft. So galt es in neuerer Zeit, sich der Herausforderung anzunehmen, die Kritik an einer Vergessenheit von Körper und Materialität aufzunehmen und daraus etwas Neues zu entwickeln, ohne (wieder) in einen Essentialismus zu geraten. Mit Bezug auf den Gegenstand kann der Versuch, eine Distanz zum Gegenstand aufzubauen, als Herausforderung beschrieben werden.

Was beschreibt nun aber eine Theorie der Inkorporierung? Eine solche bezieht sich zum einen auf Bourdieus Begriff des „Einübens“, der das gängige sozialisationstheoretische „Werden“ zu spezifizieren vermag und im Unterschied zum geläufigen Begriff des „Einschreibens“ das aktive Moment des Subjekts markiert. Doch während Bourdieu die Wiederholung der körperlichen Praxen veränderungsresistent entwirft, kann mit Butlers Gedanken der Reinszenierung auch das Neue in den Blick genommen werden:

„Das Einüben wiederholt etwas, ohne dass sie [die Reinszenierung; J.H.] das Vorgegebene bloß ausdrücken würde, es zeigt sich als Transformation des Bestehenden, das ein spezifisches Verhältnis von Ähnlichkeit und Differenz generiert.“ (Tervooren 2006, S. 23 zit. n. Hartmann 2015, S. 59 f.)

Inkorporierung bedeutet in einer Lesart von Bourdieu, eine manifeste soziale Ordnung zu haben, die sowohl objektiv als auch inkorporiert ist.

„Mit dem Habituskonzept wird der körperliche Leib von Bourdieu als Bindeglied zwischen Individuum und Gesellschaft verstanden. „Der Leib ist Teil der Sozialwelt – wie die Sozialwelt Teil des Leibes. Die in den Lernprozessen vollzogene Einverleibung des Sozialen bildet die Grundlage jener Präsenz in der Sozialwelt, die Voraussetzung

25 „Bei der Differenzierung des Körpers in Körper (Haben) und Leib (Sein) handelt es sich um eine analytische Unterscheidung, denn im realen Vollzug gelten Körper und Leib als ineinander verschränkt. Die Theorie der Verschränkung von Körper und Leib ist im Kontext der Frauen- und Geschlechterforschung zu verorten, deren zentralen Gegenstand mitunter der Geschlechterkörper ist. Die Differenz der Körper galt stets als Bezugspunkt der Essentialisierung und Ontologisierung von (sozial produzierter) Zweigeschlechtlichkeit, wodurch die soziale Konstruiertheit dieser wiederum naturalisiert und legitimiert wurde.“ (Burghard 2018, S. 559)

gelungenen sozialen Handelns wie der Alltagserfahrung von dieser Welt als fraglos gegebene ist' (Bourdieu 1985: 69). Gesellschaftliche Strukturen schlagen sich in zwei Formen nieder, zum einen als objektiviertes Feld, zum anderen als inkorporierter Habitus einer Person. Die Inkorporierung sozialer Ordnung im Habitus erklärt nach Bourdieu, warum auf der Handlungsebene soziale Ordnung anstelle von chaotischer Vielfalt reproduziert wird.“ (U. Jäger 2014, S. 172)

Struktur, Habitus und Praxis hängen zusammen, so U. Jägers Rezeption von Bourdieu. Habitus kann ihr zufolge aus etwas Gesellschaftlichem etwas Natürliches machen.

„Bourdieu's Habitus­theorie lässt sich auf die Grundformel ‚Struktur – Habitus – Praxis‘ reduzieren.[...] In dieser dialektischen Bewegung zwischen Struktur und Praxis findet durch den Habitus eine Art Transformation statt, die Gesellschaftliches in quasi Natürliches verwandelt, Schwingel fasst diesen Aspekt so zusammen: ‚Kulturell Willkürliches, d. h. kontingente soziokulturelle Verhältnisse werden im Zuge der habituellen Inkorporation zu etwas Selbstverständlichem, ja zu etwas vollkommen ›Natürlichem‹, dessen geschichtlicher Ursprung in Vergessenheit gerät‘ (Schwingel 1995: 62). Durch diese versteckte Aneignung gesellschaftlich vorbestimmter Positionen kommt es zu einer Anerkennung der herrschenden Ordnung. Diese stillschweigende Anerkennung ist maßgeblich durch den Aspekt der Verinnerlichung bzw. Einverleibung oder Inkorporierung bestimmt. Bourdieu selbst verwendet die Begriffe Verinnerlichung und Inkorporierung zum Teil synonym (Bourdieu 1987: 138, 189, 194).“ (ebd., S. 176)

Inkorporierung führt so zu einer Anerkennung der herrschenden Macht. Kulturelles Kapital setzt Inkorporierung voraus. Häufig kritisiert wurde bei Bourdieu sein statisches Verständnis vom körperlichen Leib. „Inkorporiertes Kapital ist ein Besitztum, das zu einem festen Bestandteil der ‚Person‘, zum Habitus geworden ist; aus ‚Haben‘ ist ‚Sein‘ geworden“ (Bourdieu 1997: 56)“ (ebd., S. 180).

U. Jäger klärt auch ihre Nutzung der Begriffe von Körper und körperlichem Leib in Abgrenzung zur Begriffsnutzung bei Bourdieu (vgl. ebd., S. 180 ff.).

„Die Inkorporierung der vergeschlechtlichten und vergeschlechtlichenden Dispositionen verstärkt die Effekte der Naturalisierung und sorgt dafür, dass sich die Reproduktion der gesellschaftlichen Ordnung auf einer vor allem unbewussten Ebene vollzieht. Bourdieu weist dabei dem Körper eine besondere Bedeutung zu. Denn es ist der Körper, der bestimmte Bewegungsmuster und Körperpraxen erlernt und reproduziert, ohne dass in der Anwendung dieser Muster und Praxen eine Überlegung stattfindet. Die Unterscheidung zwischen der Dimension des Körpers und der des Leibes erlaubt es, dieses unbewusste Funktionieren theoretisch zu fassen und empirisch zu untersuchen. Diese Unterscheidung nimmt Bourdieu selbst zwar nicht systematisch vor, er impliziert sie jedoch, wenn er sagt: ‚Was der Leib gelernt hat, das

besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man' (Bourdieu 1987, S. 135). Während die Dimension des Körpers dem Selbst als Gegenstand zugänglich ist, so wie andere Gegenstände auch, ist das besondere der Dimension des Leibes die ‚Selbststellung‘ (Plessner 1975): Es ist der eigene Körper, mein eigenes Selbst, was so spürbar wird. Das Selbst hat einen Körper, über den es als Objekt verfügt wie über andere Objekte auch, aber es ist sein Leib. Auf der Ebene des Leibes entfällt die Differenz zwischen dem wahrnehmenden Selbst und dem Wahrgenommenen, das, was leiblich gespürt wird, ist eine im Moment des Spürens unhintergehbare Wirklichkeit. Sozialisatorische Körperpraxen werden als leibliche Dispositionen für das Selbst spürbar und damit zugleich unhintergebar real; der Leib funktioniert als ‚Gedächtnisstütze‘ für die soziale Ordnung (Bourdieu 1979, S. 199).“ (Jäger / König / Maihofer 2012, S. 23)

Zusammenfassend kann von einer analytischen Trennung von Körper (Körper, Objekt, bewusst) und Leib (subjektive Wahrnehmung, unbewusst) gesprochen werden. Es wird aber auch vom körperlichen Leib nach Bourdieu gesprochen; dieser fasst Kontingenz und Materialität in einem ständigen Veränderungsprozess.

„Körper jedoch bloß als Objekt sozialer Formungsprozesse zu deuten erweist sich als perspektivische Verkürzung. Mit der Kritik, die sinnliche Dimension des Körpers nicht hinreichend einzubeziehen, sahen sich insbesondere poststrukturalistische Auslegungen konfrontiert. Denn die Tatsache ernst zu nehmen, dass Körperlichkeit und Leiblichkeit Ergebnisse sozialer Prozesse sind, bedeutet zu ergründen, welche Funktion dem körperlichen Leib beizumessen ist, wie es dazu kommt, dass Personen sich subjektiv einem Geschlecht zugehörig fühlen und der Körper als Realität erfahren wird.“ (Burghard 2018, S. 559)

Zentral für diese Arbeit ist die Inkorporierung, die einen Prozess des Einschreibens von sozialen Ordnungen in den Leib beschreibt. Das heißt, einem festen, nicht veränderbaren Prozess zum Habitus nach Bourdieu wird sich in dieser Arbeit weniger angeschlossen als vielmehr an Butler und U. Jäger mit ihren analytischen Perspektiven auf Körper und Leib, der Verschränkungsthese und der damit verbundenen Theorie der Inkorporierung.

Wichtig ist hier, dass es U. Jäger nicht darum geht, eine einheitliche Definition zu erstellen, sondern eine sozialwissenschaftliche Perspektive auf Körper zu ermöglichen, die nicht die Biologie als Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit Körper nimmt über eine Dekonstruktion mit den Begriffen Körper und Materialität (vgl. Butler 2021 [1995], S. 55 f.). Auf dieser Grundlage ist es für diese Arbeit zentral, eine analytische Trennung von Körper und Leib, aber auch von sex und gender vorzunehmen, sie kritisch zu betrachten und eine Verschränkung im vergeschlechtlichten Körper als Ausgangspunkt zu nehmen.

2.2.3.4 Vergeschlechtlichte Körper

Nach U. Jäger besteht in einer radikal-konstruktivistischen, feministischen Perspektive auf Geschlecht und damit auch auf vergeschlechtlichte Körper grundsätzlich ein Problem: Hier entsteht ihr zufolge ein Dilemma, wenn es um Materialität geht.

„Im Hinblick auf den Körper sind bei Butler die Begriffe der Performativität – als ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkung erzeugt, die er benennt (vgl. Butler 1991) – und Materialisierung zentral. Diese bezeichnet den Prozess, bei dem beispielsweise aus Diskursen zur Geschlechtsidentität (gender) vergeschlechtlichte Körper (sex) werden (vgl. Villa 2003).“ (Burghard 2018, S. 560)

Die Geschlechterordnung materialisiert sich nach Butler auf der Ebene des Körpers. „[D]ie Materialität [des Körpers, Anm. SG] wird als die Wirkung von Macht, als die produktivste Wirkung von Macht“ (Butler 2021 [1995], S. 22) verstanden. Es gibt so Butler (2021 [1991]) „[...] keinen ‚Rückgriff auf den Körper, der nicht bereits durch kulturelle Bedeutungen interpretiert ist. Daher kann das Geschlecht keine vordiskursive, anatomische Gegebenheit sein“ (S. 26). Die Möglichkeit, stärker auf die Geschlechterdifferenz einzugehen, zum Beispiel in Bezug auf soziale Ungleichheiten bezüglich Geschlecht, wird durch Butlers Verwerfung der Kategorie „sex“ im dekonstruktiven Sinne erschwert und nicht genommen, wie häufig kritisiert wird. Butler schlägt zum Beispiel für politische Handlungsfähigkeit eine temporäre Bezugnahme auf oder taktische Nutzung der Kategorie „Frau“ vor (vgl. Butler 2021 [1995], S. 54).

„Geschlecht bzw. der Geschlechterkörper ist nach Butler als materialisierter Diskurs zu deuten. [...] Körper geraten somit eben nicht als naturhafte Gegebenheit in den Blick, welche die Geschlechtszugehörigkeit einer Person bestimmt. Vielmehr werden anhand der Wahrnehmung und Deutung körperlicher Merkmale geschlechtliche Zuschreibungen festgemacht und Menschen – im symbolischen System der Zweigeschlechtlichkeit – als Frauen und Männer kategorisiert und somit Geschlechterkörper hergestellt. Bündeln lässt sich somit, dass Körper Produkte von (Geschlechter-)Konstruktionsprozessen sind.“ (Burghard 2018, S. 560)

Burghard beschreibt den Körper als „Klassifikationsmerkmal, an dem geschlechtliche Zuschreibungen festgemacht werden“ (ebd.), wohingegen die Ebene des Leibes weniger berücksichtigt wird.

Laut U. Jäger (2014) liegt die Herausforderung in dem Versuch zu klären, wie Materialität von Körper berücksichtigt werden kann, im Sinne der an diesen geknüpften Erfahrungen. Diese Aspekte bleiben bei Butler irrelevant, da sie vornehmlich schaut, wie Materialität in bestimmten Zusammenhängen für die Aufrechterhaltung der zweigeschlechtlichen Ordnung relevant gesetzt wird (vgl. U.

Jäger 2014, S. 35). U. Jäger schlägt vor, Materialität solle Aspekte der Erfahrung und des Selbst berücksichtigen.

„Die Materialität wird nicht verstanden als eine unveränderliche, vorgängige Materialität, sondern als etwas, das sich auf der Ebene des Leibes in der Erfahrung des Selbst bemerkbar macht. Das, was ich von mir selbst spüre, was sich mir als hier und jetzt aufdrängt, ist materiell – und zugleich Ergebnis eines sozial geprägten Prozesses der Materialisierung (wie bei Butler). Mit einer derart gestalteten Bezugnahme auf den Leib unterläuft die Verschränkungsthese die poststrukturalistische Kritik an der Tradition der Phänomenologie und am Begriff des Leibes, und es wird möglich, einen Mittelweg zwischen konstruktivistischen und essentialistischen bzw. naturalistischen Ansätzen einzuschlagen.“ (ebd., S. 212)

Aus einem anderen geschlechtertheoretischen Zugang, dem ethnomethodologischen Zugang über Garfinkels Agnes-Studie (1967) und Gildemeisters gegenwärtiger Auseinandersetzung damit (u. a. Gildemeister 2008), können weitere Überlegungen zu Körper und Geschlecht angeführt werden. Gildemeister setzt den Körper als Ort von Wissen im Konstruktionsprozess zentral.

„Dem Tun unterliegt ein Wissen, das, wie Garfinkel einmal sagte, ‚mehr in den Knochen als im Kopf steckt‘.

Für die interaktionstheoretische Soziologie in einem weiteren Sinne ist der Vorgang der Sinnstiftung bzw. der Herstellung sozialer Ordnung im alltäglichen Handeln nichts, was analytisch von diesem Handeln selbst getrennt und in die Köpfe bzw. in das Bewusstsein von Personen verlagert werden könnte.“ (Gildemeister 2008, S. 185)

Mit Bezug auf die Prozesse der Herstellung von Geschlecht (doing gender) grenzt sich Gildemeister von einer Reduktion auf „Bewusstseinsleistungen“ der handelnden Subjekte ab. Zentral ist im Verständnis des doing gender und der Herstellung von sozialer Ordnung, auf der Interaktionsebene zu berücksichtigen, dass sich Subjekte „in einem Netz von Bedeutungen, Interpretationen und Regeln“ befinden, die gleichzeitig in Veränderung begriffen sind.

„Wenn wir daher sagen, dass Geschlecht bzw. Geschlechtszugehörigkeit Voraussetzung und Ergebnis sozialer Interaktion ist, so geht die Unterstellung, es handle sich dabei lediglich um ‚Bewusstseinsinhalte‘, am Kern der Argumentation genau vorbei. In dieser Kritik wird die Analyse wiederum auf Individuen bezogen. Für die interaktionstheoretische und wissenssoziologische Perspektive aber ist es zentral, in der Interaktion eine eigenständige Analyseebene zu sehen, die sich auf Interaktion als solche bezieht und eben nicht auf ‚Bewusstsein‘ und ‚Bewusstseinsleistungen‘ handelnder Subjekte. Von einer permanenten reflexiven Distanznahme, einer bewusst-kognitiven Steuerung von Handlungen auszugehen, verfehlt gerade das Phänomen

der interaktiven Konstitution sozialer Ordnung. Akteure bewegen sich in einem Netz von Bedeutungen, Interpretationen und Regeln – dieses Netz wird von den Teilnehmenden tagtäglich weitergeknüpft.“ (ebd.)

Gildemeister spricht hier die Ebenen der Interaktion und Herstellung von Geschlecht und Körper als Träger von Wissen an, wobei sie in diesem Fall die körperliche Ebene anspricht und berücksichtigt – neben dem „Bewusstsein“, was eine Gegenüberstellung aufzeigt, die sich bei ihr als Grundstruktur von Wissensorganisation erweist. Auch bei Butler (2021 [1995]) finden sich Aspekte der Verschränkung von Norm, materieller Bedingtheit und Handlung (vgl. S. 259 ff.). Wie ist Wissen organisiert? Wie wird es hergestellt? Welche Funktion hat es? Welche Ebenen spricht Wissen an, und welche Formen von Wissen gibt es? Im folgenden Kapitel wird näher auf Wissens- und Wahrheitskonstruktionen eingegangen, um diese dann abschließend an die Kategorien Geschlecht und Körper zurückzubinden.

2.3 Wissens- und Wahrheitskonstruktionen in postmodernem Wissen zur Lebensführung

Zunächst wird sich in diesem Kapitel mit Fragen der Wissens- und Wahrheitskonstruktion allgemein befasst, um dann am Ende des Kapitels auf Verschränkungen von Wissen und vergeschlechtlichten Körpern einzugehen.

Begonnen wird mit einer gegenwartsbezogenen Beschreibung von Wissen in den verschiedenen Wissensformen und besonders seiner Verknüpfung mit Macht und der Frage nach wissenschaftlichem Wissen. Den folgenden Ausführungen von Kocyba wird sich in dieser Arbeit angeschlossen:

„Je größer indes die behauptete ökonomische Bedeutung von Wissen, desto mehr verschwimmt der Wissensbegriff. Immer ungreifbarer wird, was in all den Diskursen über Wissen als Wettbewerbsfaktor, über Wissensgesellschaft, Wissensökonomie und Wissensmanagement eigentlich unter Wissen verstanden wird (vgl. Fuller 2001).

Wenn wir Wissen noch im Sinne der philosophischen Tradition als ‚wahre, gerechtfertigte Überzeugung‘ verstehen wollten, dann wäre ein Gutteil dessen, womit moderne Wissensökonomien handeln, gar kein Wissen. [...] Beruhte der Herrschaftsanspruch der Wissenselite bei Platon noch auf der Gegenüberstellung von begründetem Wissen (*episteme*) und bloßer Meinung (*doxa*), so scheint die Differenz zwischen wissenschaftlichem Wissen und anderen Wissensformen heute weitgehend eingeebnet. Wissen, so hat es den Anschein, legitimiert sich in der Wissensgesellschaft nicht mehr über seine Wahrheit, sondern über seinen Nutzen, seinen Ressourcencharakter. [...] Uneinigkeit besteht insbesondere in der Frage, ob die vielbeschworene

Wissengesellschaft eine nachkapitalistische Gesellschaftsformation oder eine veränderte Gestalt des Kapitalismus verkörpert.“ (Kocyba 2019, S. 300, Herv. i.O.)

Im Weiteren setzt sich Kocyba mit den Debatten „über die mit der ‚postindustriellen Gesellschaft‘ einhergehende technokratische Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche“ mit Blick auf eine „verwissenschaftlichte Gesellschaft“ (ebd., S. 301) auseinander:

„Dass Wissen im Kern wissenschaftliches Expertenwissen sei, war die von allen Kontrahenten, von Jacques Ellul, Daniel Bell, Amitai Etzioni, Alain Touraine bis hin zu Jürgen Habermas unterstellte Ausgangsüberzeugung der Debatte der 1960er Jahre. Damit einher ging die Vorstellung von Wissenschaft und Technologie als entscheidender neuer Mehrwertquelle. Nicht zuletzt an der szientistischen Vision eines sachzwanghaften technischen Fortschritts entzündete sich in der Folge der Protest sozialer Bewegungen, die Einspruch gegen die Eindimensionalität und die Alternativlosigkeit des herrschenden Wissens erhoben. Der aktuelle Wissensbegriff hat diese Kritik integriert und umfasst nicht nur wissenschaftliches Wissen, sondern auch die Gegenexpertise der sozialen Bewegungen, das Erfahrungswissen der Praktiker und das Laienwissen der Betroffenen. Nicht nur sprechen die wissenschaftlichen Experten selbst mit verschiedenen Stimmen, Wissen ist in den Strudel gesellschaftlicher Auseinandersetzungen hineingezogen, es stellt keine übergeordnete Instanz zur Neutralisierung sozialer Konflikte dar, wie dies in den sechziger Jahren noch von Hermann Lübke und Helmut Schelsky begrüßt (und von Jürgen Habermas kritisiert) worden war. [...] Wissenschaftlich generiertes Wissen ist hier in externe Funktionszusammenhänge eingebunden und dient der Legitimation von Entscheidungen, der Unterhaltung des Publikums, der Bewertung von Risiken usw.“ (ebd., S. 301 f.)

In der Betrachtung gegenwärtiger Wissenskonstruktionen stellt Kocyba die Veränderung in Bezug auf Formen der Wissensherstellung und deren Verbreitung ins Zentrum ihrer Betrachtung. Sogenannte „Wissensingenieure“ oder, noch stärker in einem neoliberalen Duktus gesprochen, „Wissensmanager“ sind nach Kocyba die Organisator*innen von Wissen und damit Leiter*innen von Wissensherstellungsprozessen. Das Genre der Ratgeberliteratur kann als ein Wissensmanagement analysiert werden, wie in dieser Forschung.

„Während die neuzeitliche Wissenschaft in ihrer wechselvollen Geschichte Formen institutioneller Selbststeuerung wie das Prinzip des *peer review* hervorgebracht hatte, die sicherstellen sollten, dass nicht politische oder kirchliche Autoritäten darüber entscheiden, was als wissenschaftliches Wissen gelten soll, wer Wissenschaft betreiben darf und welche Ergebnisse veröffentlicht werden können, ist es heute gerade angesichts der wachsenden Bedeutung wissenschaftlichen Wissens nicht länger Sache der Forscher selbst, Wissensprozesse zu organisieren. Dies wird zur Aufgabe einer neuen Kategorie von Spezialisten, der Wissensingenieure und Wissensmanager.

Das Wissenschaftssystem hat damit nicht nur seine Monopolstellung in Bezug auf die Fabrikation gesellschaftlich gültigen Wissens verloren, es hat auch seine paradigmatische Vorbildfunktion für die Gestaltung gesellschaftlicher Lernprozesse eingebüßt. Unternehmen, Verbände, Enquetekommissionen, Medien, Bürgerinitiativen usw. produzieren nicht nur permanent Wissen, sie generieren neue Formen der Erzeugung und Verbreitung von Wissen.“ (ebd., S. 302 f., Herv. i.O.)

Die Relevanz, sich mit dieser Thematik genauer zu beschäftigen, liegt im konstruktivistischen Denken verankert, das heißt, Wissen bildet nicht nur Wirklichkeit ab, sondern ist auch an ihrer Herstellung beteiligt.

„Wissen wird an vielen Orten und von ganz unterschiedlichen Expertenkulturen produziert. Wissen bildet nicht nur, wie in der klassischen Erkenntnistheorie unterstellt, Wirklichkeit ab. Es ist performativ, schafft Wirklichkeit, eröffnet Handlungsfelder, definiert Vorgaben guter Praxis und richtiger Lebensführung.“ (ebd., S. 304)

In der Betrachtung von Wissen ist eine Unterscheidung von explizitem und implizitem Wissen zentral. So merkt Kocyba an, dass im Wissensmanagement nicht nur explizites Wissen (z. B. Daten, Nachrichten oder Informationen) zu sichern und zugänglich zu machen seien, sondern es bedürfe auch eines Umgangs mit implizitem Wissen, dem eine hohe Bedeutung in der gegenwärtigen Wissenskultur beigemessen werden könne.

„Wir können Rad fahren, Gesichter erkennen, ein Geräusch deuten, einer grammatischen Regel folgen, ohne genau angeben zu können, wie wir dies tun und ohne unser Tun präzise beschreiben zu können. Diese Art des Wissens, das Know-how ist auch und gerade unter den Bedingungen moderner Wissenskulturen von großer Bedeutung (Polanyi 1985).“ (ebd.)

Krisen und die dabei entstehenden Brüche in bisherigem Wissen machen sich Menschen in unterschiedlichen Positionen und Branchen zu Nutze mit der Idee, Veränderungsprozesse herbeizuführen.

„Im Falle lebensweltlichen Wissens ist uns häufig gar nicht bewusst, dass es sich um Wissen im Sinne prinzipiell fallibler Annahmen handelt. Die in unser Handeln eingelassenen stillschweigenden Hintergrundannahmen werden erst dann sichtbar, wenn die dieses Handeln tragenden Gewissheiten erschüttert werden. Insofern kommt krisenhaften Unterbrechungen von Handlungsroutinen besondere Bedeutung zu. Diesen Umstand machen sich moderne Managementkonzepte zu Nutze, die bewusst bei Problemen und Störungen ansetzen, um sie als Katalysatoren innovativer Veränderungsprozesse einzusetzen.“ (ebd., S. 304 f.)

Die Überlegungen zu einer Krise des Selbst, der Anrufung und der damit einhergehenden stetigen Veränderung des Subjektes, also der Zusammenhang von individueller Krise und Bezugnahme auf veränderte Wissensaspekte sind auch Gegenstand dieses Forschungsmaterials; so lautet ein metaphorischer Titel einer in dieser Arbeit untersuchten Monografie „Segeln im Sturm“.

Eine informierte Entscheidung als verantwortliches Handeln steht im Zusammenhang mit der Verpflichtung, sich zu informieren, anstatt sich mit dem eigenen Nichtwissen herauszureden.

„Der Zuwachs an Wissen eröffnet nicht nur Handlungsoptionen, sondern definiert mit dem Verlust legitimer Ignoranz gleichzeitig neue Ausschlusslinien und Entscheidungszwänge. Es wird schwieriger, sich der Zuschreibung von Verantwortung durch Berufung auf schlichtes Nichtwissen zu entziehen, da Wissen immer weniger eine Frage individueller Neugierde als vielmehr institutionalisierter Erwartungen ist.“ (ebd., S. 305)

Nichtwissen erscheint als die höchste Form von Wissen, indem sie die Grenze des bestehenden Wissens sichtbar macht und mit dem Wissen über diese Grenze zugleich das Wissen erweitert.

„Die Expansion des Wissens reproduziert dessen Grenzen und damit die Differenz von Wissen und Nichtwissen auf immer wieder neuer Stufe (vgl. Wehling 2003). Je exakter die Anforderungen an Wissen, je exakter die Grenzwerte, desto mehr Nichtwissen. Es handelt sich weder um radikales Nichtwissen im Sinne des Skeptizismus, noch um die Ignoranz des Ahnungslosen, sondern um das Ergebnis des jeweils fortgeschrittensten Wissens. Nichtwissen erweist sich als die avancierteste Gestalt des Wissens in der Wissensgesellschaft.“ (ebd.)

Im Anschluss an Kocybas historische und gegenwartsbezogene Beschreibung von Wissen werden im Folgenden verschiedene Formen von Wissen angesprochen, die für diese Arbeit relevant sind, zum Beispiel die im Zitat bereits angesprochenen Formen wissenschaftliches Wissen und Erfahrungswissen sowie die Frage, was an die Stelle des ehemals begründeten Wissens (episteme) getreten ist und wie der Umgang mit einer Meinung (doxa) zu beschreiben ist. Außerdem wird der Frage nachgegangen, wie Wissen neben wissenschaftlichem Wissen entsteht und wie es neuzeitlich zu „wahrem Wissen“ oder „Wahrheit“ wird, wenn wissenschaftliches Wissen keine Monopolstellung mehr hat. Zuvor wird jedoch in einem Exkurs auf das Nichtwissen eingegangen, das als Antagonist zum Wissen häufig nicht expliziert wird, aber zu der Frage, wie Wissen hergestellt wird, ebenso dazugehört, da es auch als ausgeschlossenes Wissen gelesen werden kann.

2.3.1 Exkurs zum Nichtwissen

In diesem Abschnitt wird sich dem Thema des Nichtwissens im erziehungswissenschaftlichen Kontext angenähert. Nichtwissen stellt eine entscheidende Kategorie im pädagogischen Handlungsfeld dar, der nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Es wird der Frage nachgegangen, ob eine Differenzierung von Nichtwissen möglich ist, um dieses greifbarer werden zu lassen. Um einen Eindruck von der momentan geführten Diskussion zu diesem Thema zu bekommen, findet eine theoretische Einbettung von Nichtwissen statt.

2.3.1.1 Erziehungswissenschaftliche Sicht auf Nichtwissen

Im Folgenden wird sich aus einer erziehungswissenschaftlichen Perspektive, also in einem geisteswissenschaftlichen Kontext, mit dem Thema Nichtwissen bzw. Unwissenheit auseinandergesetzt.

Aus der Forschungsliteratur ergeben sich zwei Aspekte von Nichtwissen innerhalb der Erziehungswissenschaft. Zum einen kann Nichtwissen verstanden werden als fehlendes Faktenwissen (das z. B. durch Lehrer*innen vermittelt wird). In diesem Fall könnte von Wissen versus Nichtwissen gesprochen werden. Zum anderen gibt es ein Verständnis von Nichtwissen, bei dem Erziehungswissenschaft mehr als geisteswissenschaftliche Disziplin in den Fokus rückt. Erziehungslehre impliziert sowohl die Vermittlung von Faktenwissen und entsprechendes Nichtwissen als auch ein Nichtwissen in Form von Ungewissheit (versus Gewissheit), zum Beispiel bezüglich der Erreichbarkeit des erziehenden Individuums.

Treml (1994) setzt sich bereits schwerpunktmäßig mit dem erstgenannten Nichtwissen auseinander. Er stellt fest, dass innerhalb der erziehungswissenschaftlichen Fachliteratur eine professionelle Ignoranz in Bezug auf Unwissenheit kultiviert wird, sprich Unwissenheit als Grundkategorie scheint im pädagogischen Diskurs bisher keine Geltung erlangt zu haben. Dies wird laut Treml zum Beispiel deutlich an fehlenden Lexikoneinträgen zum Begriff des Nichtwissens (vgl. Treml 1994, S. 529).

Eine Grundlage für pädagogisches Handeln ist die Differenzierung von Wissen in das genetische „Wissen“, auf dessen Basis der Lebenslauf jedes Menschen beginnt, und das kulturelle Wissen, das in der Phylogenese begründet liegt, der geschichtlichen Entwicklung der Menschen über die Generationen hinweg. Das heißt, das kulturelle Wissen der Weltzeit ist immer mehr Wissen als das, welches das Individuum in seiner Lebenszeit erwerben kann. Als Reaktion auf diese Differenz von individueller Unwissenheit (bzw. Nichtkönnen) und kulturellem Wissen entstehen Sozialisations- und Erziehungsmaßnahmen. Dieser Unterschied allein ist aber noch nicht ausreichend, um praktische Erziehungswissenschaft zu moti-

vieren. Es bedarf neben der dualen Annahme von Wissen und Nichtwissen auch einer Bewertung im Sinne von besser und schlechter. Dies soll heißen, eine Bevorzugung des Wissens geschieht erst durch die Abwertung des Nichtwissens. An diesem Punkt setzt die Erziehungswissenschaft zur Abhilfe von Unwissenheit an, das heißt, die praktische Pädagogik organisiert die Überführung der Unwissenheit in Wissen (vgl. ebd., S. 530).

Wird jedoch eine Erweiterung von Nichtwissen wie die oben bereits genannte vorgenommen, so ist an diesem Punkt zu bedenken, dass das pädagogische Handeln in sich von Unwissenheit und Ungewissheit geprägt ist (vgl. Helsper 2008, S. 163 ff.). Es besteht eine Ungewissheit hinsichtlich des pädagogischen Wissens, des zu vermittelnden Wissens und der Wirkung der Vermittlung (vgl. Kade/Seitter 2005, S. 52). Somit klingt es ein Stück weit paradox, Wissen aus der Position des Unwissens zu vermitteln (vgl. ebd., S. 50).

Neben diesen Formen des Wissens scheint sich inzwischen ein anderer Blick auf Wissen einzustellen. Es zeigt sich, dass das grenzenlose Wissen eine neue Form von Unsicherheit und Orientierungslosigkeit hervorruft, aber auch, dass die Anhäufung von Wissen nicht in einer Ordnung absoluten Wissens endet, sondern im Chaos des absoluten Nichtwissens (vgl. Tremml 1994, S. 534). Dies macht deutlich, dass Wissen bislang eine vermeintliche Sicherheit und Gewissheit lieferte, die sich zunehmend als eine Konstruktion erweist, da Wissen wiederum Ungewissheit produziert.

Eine mögliche Umorientierung im Umgang mit Wissen und Nichtwissen bietet Luhmann an: Nichtwissen nicht als Mangel, sondern als Produktivkraft zu befeuern. Das bedeutet eine Umdeutung von Wissen und Nichtwissen, die Nichtwissen als Ressource zur Gestaltung von Zukunft fasst (vgl. Kade/Seitter 2005, S. 68). Dies impliziert auch, dass neben dem faktischen Nichtwissen die Ungewissheit ein Teil der menschlichen Haltung ist.

Da sowohl Beratung als auch das Material dieser Studie, das der spirituellen Ratgeberliteratur, auf die Ansprache von Subjekten auf einer individuellen Ebene abzielt, bietet sich an dieser Stelle noch der Verweis auf pädagogische Beratung an. In Bezug auf diese wird, zum Beispiel bei Kleve (2011), ebenfalls der Begriff des Nichtwissens stark gemacht. Auch hier geht es um eine Haltung des Nichtwissens.

2.3.1.2 Philosophisch motivierte Sichtweise auf Nichtwissen

Nach der Einbettung von Nichtwissen im Kontext der Erziehungswissenschaft nach Tremml sowie Kade und Seitter findet im nächsten Schritt eine Differenzierung von Nichtwissen nach Sokrates (zitiert nach Tremml) statt. Sokrates nimmt eine Zweiteilung des Nichtwissens vor: Zum einen spricht er von Unwissen, das im Mangel an Wissen begründet ist. Das heißt, die sogenannte Lehrkunst nach

Sokrates kann das fehlende Sachwissen durch Vermittlung von Kenntnissen, Fertigkeiten und Fähigkeiten kompensieren, es findet eine Ausbildung statt.

Zum anderen nennt er Unbildung, die auf der Einbildung von Wissen beruht. In diesem Fall ist Abhilfe durch Bildung möglich (vgl. Tremml 1994, S. 534). „Bildung bedeutet folglich, gerade diese Einbildung zu durchschauen und das Wissen auf das Nichtwissen zurückzuführen“ (ebd.).

Anders gesagt: Mangelndes Sachwissen als Teil von Unwissenheit bezieht sich auf Faktenwissen, das in der Regel statistisch messbar oder abfragbar ist; Unbildung hingegen ist nur erfahrbar über einen Dialog mit Menschen, da diese Form des Wissens kein abfragbarer Gegenstand ist. Bezogen auf Tremml mit seinem oben beschriebenen Blick auf Wissen lässt sich die folgende Verbindung herstellen: die Folgerung, dass aus immer mehr angehäuften Wissen keine Ordnung absoluten Wissens entsteht, sondern ein Chaos des absoluten Nichtwissens (vgl. ebd.). Das soll heißen: Auch hier findet keine Minimierung des Nichtwissens im Kompetenzbereich statt, der sich in der Regel durch ein vermehrtes Wissen ausweisen sollte, sondern ein Mehrwissen schafft den Zugang zur Wahrnehmung neuen Nichtwissens. Im Sinne von Sokrates zeigt die Differenzierung des Nichtwissens so viel wie: *Ich weiß, dass ich nichts weiß*.

Im Folgenden werden die verschiedenen Wissensformen beschrieben, die zur Autorisierung von Wahrheitsansprüchen in Ratgeberliteratur genutzt werden und für die weiteren Analysen relevant sind.

2.3.2 Autorisierung von legitimen Sprechpositionen

Duttweiler (2007) mit Bezug auf Schütz unterscheidet zwischen Allgemeinwissen und Experten- oder Sonderwissen. Allgemeinwissen ist etwas, das „normalerweise und routinemäßig an alle weitergegeben wird und von dessen Erwerb niemand ausgeschlossen werden kann“ (Duttweiler 2007, S. 121). Hingegen stellt Sonderwissen eine „nicht allgemein zugänglich[e]“ (ebd.) Wissensform dar. Sonderwissen wird in diesem Verständnis als für „bestimmte Gesellschaftsgruppen und Inhaber bestimmter Rollen“ (ebd.) verfügbar dargestellt. Expertenwissen entsteht durch Qualifikation.

„In der Regel muss man sich, um die Autorität eines Experten beanspruchen zu können, eine besondere Qualifikation verschaffen, die für ein definiertes Gebiet durch langwierige Ausbildungen erworben und durch Zertifikate belegt wird – die Experten sprechen dann als Repräsentanten ihrer Profession (vgl. Kellner / Berger 1992, 2).“ (ebd., S. 122)

Expertenwissen kann aber auch durch eine wechselseitige Autorisierung der Sprechenden hergestellt werden. Voraussetzung hierfür ist eine Krise, deren Be-

wältigung mit Alltagswissen nicht möglich erscheint, sodass dafür dem Anschein nach ein*e Expert*in benötigt wird.

„Sonderwissen wird zu Expertenwissen dann und nur dann, wenn das zu bewältigende Problem bereits als Sonderproblem definiert und sozial durchgesetzt ist – und das herrschende Allgemeinwissen selbst kein Lösungs-, sondern lediglich Verweissungswissen zur Verfügung stellen kann. Es bezeichnet ein Wissen, auf das sich derjenige, der es nicht besitzt, ‚im Hinblick auf bestimmte (und symptomatischerweise: auf immer mehr) lebenspraktisch relevante Fragen ver- und angewiesen sieht (bzw. glaubt). Der Experte wird typischerweise konsultiert‘ (Hitzler 1994, 26). Aus dieser Nachfrage nach Expertenwissen erwächst eine spezifische Autorität.“ (ebd., S. 121)

Wie wird Wissen zu autorisiertem Wissen bzw. mit welchen diskursiven Formationen hebt sich das Individuum heraus und autorisiert sich zu*r Expert*in und formiert somit Expert*innenwissen?

Duttweiler (2007) stellt die Frage nach Autorisierung bei nicht vorhandener staatlicher Qualifikation im Kontext ihrer Forschung zu Glücksratgebern im Bereich der Lebensführung. Erst einmal kann davon ausgegangen werden, dass bei jedem Menschen ein Alltagswissen zur eigenen Lebensführung vorhanden sein könnte. So stellen sich hier besonders die Fragen, was diese Ratgeber an Wissen anbieten, wer oder was sie dazu legitimiert und inwiefern sich dieses Wissen von Allgemeinwissen unterscheidet. Es bedarf also bestimmter diskursiver Strategien, um ein „Expertenwissen“ (Duttweiler 2007, S. 121) im Bereich von Lebensführung zu beanspruchen. Duttweiler stellt fest:

„Für den Bereich der Lebensführung fehlt eine ausdifferenzierte Profession und somit die zweifelsfreie Anerkennung als Experte qua Qualifikation. Auch die Vielzahl der in den letzten Jahren entstandenen Aus-, Fort- und Weiterbildungen in diesem Bereich, die versprechen aus Laien Experten zu machen, hat nicht zu einer sozial durchgesetzten Professionalisierung geführt, die bestimmte Sprecher legitimiert und andere ausschließt. Autoren von Glücksratgebern müssen deshalb besondere diskursive Strategien anwenden, um als Experten der Lebensführung zu gelten. So trifft für sie in besonderem Maße zu, was Hitzler als generelles Charakteristikum ausmacht; den Experten versteht er ‚... nicht als jemand, der besondere Kompetenzen hat, sondern als jemand, der es versteht, sozial zu plausibilisieren, dass er über besondere Kompetenzen verfügt. Expertenwissen wäre demnach vor allem das Wissen, wie man sich als Experte, und mithin als ‚weisungsbefugt‘ für ein Wissensgebiet *darstellt* – und wie man Weisungsansprüche auf diesem Gebiet erfolgreich zurückweist‘ (Hitzler 1994, 27, H.i.O.).“ (ebd., S. 122)

Von diesem von Duttweiler beschriebenen Prozess der Plausibilisierung von Kompetenzen für ein Expert*innenwissen, der im Genre der Glücksratgeber zu verzeichnen ist, unterscheidet sich der im Material dieser Studie in dem Punkt,

dass bereits autorisierte Personen in einer Community („Buddhismus“) neue Personen autorisieren können, die dann dort auch als Autoritäten agieren können. In dem Fall kann ein*e Lehrer*in einer anderen Person eine Lehrerlaubnis erteilen. Wie später in den Analysen gezeigt wird, lassen sich dennoch diskursive Strategien rekonstruieren, die im Rahmen der Plausibilisierung von Duttweiler zu verorten sind, trotz der vorhandenen Erteilung sogenannter „Lehrerlaubnisse“. Bei diesem Vorgehen kann nicht von einer Professionalisierung im Sinne z. B. eines erziehungswissenschaftlichen Diskurses oder eines Diskurses im Kontext von Sozialer Arbeit und der Frage nach Profession (Medizin, Recht, Religion) gesprochen werden (vgl. Schmidt 2008, S. 835).

Mit dieser Beschreibung kann für das Datenmaterial festgehalten werden, dass die Autor*innen von Community-Autoritäten zu autorisierten Sprecher*innen im Diskurs gemacht worden sind und dass sie ihr Wissen für Problemlösungen zur Verfügung stellen.²⁶

„Wesentlich ist, die Kompetenz zu plausibilisieren, sich in besonderem, über das Allgemeinwissen hinausgehendem Maße der Vergegenwärtigung, Eingrenzung und Analyse von Problemen zu widmen. Expertenwissen meint dabei keine vollständige Repräsentation eines spezifischen Wissens, sondern das Geschick, ein Netz von Beziehungen, Verweisen und Übertragungen knüpfen zu können, also die Befähigung, Wissen aus seiner theoretischen, modellhaften, verallgemeinerten Form auf eine konkrete Praxis zu übertragen. Experten müssen Szenarien entwerfen, die aufzeigen, welche Folgen aus bestimmten Einstellungen und Handlungen zu erwarten sind: ‚professionals acquire the obligation to bring the future into the present and render it calculable‘ (Rose 1998, 95). Die Lösung wird dann direkt aus der eingehenden Problemanalyse und Folgenabschätzung abgeleitet.“ (Duttweiler 2007, S. 123)

In der Arbeit mit Expert*innenwissen werden, so Duttweiler, die verschiedenen Wissensformen aufgerufen, die angewendet werden und zwischen denen ein Übertrag stattfinden kann. Ein wesentliches Element auch für die Autorisierung als legitime Sprecher*in ist Erfahrungswissen. Ein Wissen aus der Vergangenheit wird herangezogen, um Zukünftiges einzuschätzen.

26 Duttweiler beschreibt dies für ihre Forschung eher als eine Autorisierung durch Bezüge zu bestehenden Wissenspositionen und nicht als Autorisierung durch eine autorisierte Person, wie sie in dieser Studie hinzukommt: „Einige Autoren berufen sich zwar auf eine akademische Ausbildung, generieren jedoch in der Regel eigene Modelle und Systeme und weisen ihre Anregungen aus der Fachliteratur selten aus. Es sind die psychologischen Grundannahmen, wie beispielsweise die des Unbewussten oder der Prägungen durch die Sozialisation, es sind die Haltungen und die Ziele, die von den Ratgeberautoren aufgegriffen und in konkrete Techniken überführt werden“ (Duttweiler 2007, S. 131 f.).

„Das Wissen des Experten, seine Handlungsorientierungen, Relevanzen usw. weisen zudem – und das ist entscheidend – die Chance auf, in der Praxis in einem bestimmten organisationalen Funktionskontext hegemonial zu werden, d. h. der Experte besitzt die Möglichkeit zur (zumindest partiellen) Durchsetzung seiner Orientierungen. Indem das Wissen des Experten praxiswirksam wird, strukturiert es die Handlungsbedingungen anderer Akteure in seinem Aktionsfeld in relevanter Weise mit.“ (Bogner/Menz 2002, S. 46 zit. n. Duttweiler 2007, S. 121)

Abschließend ist mit Duttweiler nochmals auf die machtvolle Position im Diskurs hinzuweisen, die eine wie auch immer hergestellte autorisierte Position innehat: die Macht, Perspektiven auf Wirklichkeit anzubieten und durchzusetzen.

Im Folgenden werden wie angekündigt die verschiedenen Wissensformen beschrieben, die zur Autorisierung von Wahrheitsansprüchen in Ratgeberliteratur genutzt werden und für die weiteren Analysen von Wissen zur Lebensführung relevant sind.

2.3.3 Wissensformen

2.3.3.1 Wissenschaftliches Wissen

Wissenschaftliches Wissen kann mit Bezug auf Weber verstanden werden als ein Zugang zur Wirklichkeit, der „die Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könnte“ (Weber 1973, S. 87 zit. n. Duttweiler 2007, S. 134). Duttweiler fasst dies weiter zusammen als eine Wissensform, die

„an standardisierte Bedingungen seiner Herstellung gebunden [ist] und [...] den Regeln der induktiven und deduktiven Logik [folgt]: [...] Wissenschaft ‚entzaubert‘ metaphysische Vorstellungen (vgl. Weber 1973, 87), befreit von Vorurteilen und Unwissen (vgl. Langenkamp 1998, 6), überführt vages in exaktes, prognostisches Wissen (vgl. ebd., 23). Durch Formalisierung zielt sie darauf, individuelle Verzerrungen und Irrtümer auszuschalten. Durch methodische Erkenntniskontrolle gelten ihre Erkenntnisse als intersubjektiv überprüfbar und im Prinzip allen zugänglich (vgl. Böhme 1981, 458). So (vermeintlich) von subjektiven Einflüssen und Werturteilen (vgl. Weber 1973, 87) gelöst, beansprucht Wissenschaft, objektives und wahres Wissen zu produzieren. Mit dieser Herangehensweise kann sie nicht nur unzählige Einzelprobleme lösen, sondern auch den Geltungsbereich ihrer Methoden auf alle erdenklichen Gegenstandsbereiche ausdehnen. Heilsgüter und Gnadengeschenke kann sie dagegen nicht anbieten (vgl. ebd., 105), ebenso wenig kann sie aus sich selbst symbolische Erfahrung hervorbringen oder letzte Zielsetzungen vermitteln (vgl. Langenkamp 1998, 7).“ (Duttweiler 2007, S. 128 f.)

In dieser Umschreibung nimmt Duttweiler Bezug auf ein partikulares Wissenschaftsverständnis.²⁷ Zentral für diese Studie ist die Aussage, dass wissenschaftliches Wissen die „traditionelle Allianz von Wissen und Heil aufgelöst [hat] (mochte sich darin nun ewiges Leben, Macht, Tugend oder Glück verbergen)“ (Assmann 1991, S. 27 zit. n. Duttweiler 2007, S. 129). Ähnlich wie bei Duttweiler wird auch im vorliegenden Analysematerial wissenschaftliches Wissen zum Einsatz gebracht.

Bei diesem Einsatz von wissenschaftlichem Wissen kann eine systemstabilisierende Funktion angenommen werden (sowohl in Glücksratgebern als auch in spirituellen Ratgebern). Durch die Anerkennung von wissenschaftlichem Wissen, zum Beispiel durch dessen Nutzung mit der Idee der Aufwertung und Einbettung von Wissen in eine gesellschaftlich etablierte Logik, positionieren sich z. B. die Glücksratgeber aber gleichzeitig auch außerhalb dieser Wissensform. Die Frage, die sich nun stellt, ist: Findet im butlerschen Sinne eine Dekonstruktion durch die Verknüpfung der verschiedenen Wissensformen statt oder bleibt es bei der bestehenden diskursiven Ordnung?

Wie und in welchen Situationen welche Wissensformen herangezogen werden, wird im weiteren Verlauf der Studie analysiert. Auffällig ist, dass naturwissenschaftliches Wissen häufig im Zusammenhang mit sozialen und gesellschaftlichen Themen oder Aspekten des Glaubens in Verbindung gebracht wird.

„Diese unhintergehbare ‚cognitive authority‘ (Gieryn 1995, 407) des wissenschaftlichen Wissens rufen die Autoren zur Legitimation ihres eigenen Systems auf. ‚Im Regelfall greifen nicht-wissenschaftliche Kontexte dann auf wissenschaftliche Wahrheit zu, ... wenn für bereits bestehende Anschlusspräferenzen Plausibilitäten benötigt werden‘ (Nassehi 2003, 319). Es wird als nicht-selbstverständliche Neuerung hervorgehoben, dass Glück und seine Herstellung Gegenstände wissenschaftlichen Wissens sind: [...] ...

Der Verweis auf wissenschaftliches Wissen profiliert das Glück in besonderer Weise: Glück erweist sich so weder als illusionäre Wunschvorstellung noch als philosophische Fiktion, es wird in das Rationalitätsmodell der Naturwissenschaft eingefügt. Damit wird seine philosophische Bestimmung als ‚Unverfügbar‘ durch wissenschaftsbasierte, methodische Gestaltung ersetzt [...]“ (Duttweiler 2007, S. 129 f.)

Neben dem Verweis auf bestimmte Wissensformen stellt sich dann in der zweiten Phase die Frage, wie dieses Wissen eingebunden wird. Duttweiler spricht von einer Popularisierung (vgl. ebd., S. 133). Ähnliches lässt sich finden, Inhalte werden

27 Das heißt, Duttweilers Verständnis von wissenschaftlichem Wissen teile ich nur zum Teil bzw. ich verstehe es als ein bisheriges Wissenschaftsverständnis, das es mit feministischen Wissenschaftskritikpunkten zu verändern gilt, z. B. die Frage von „subjektiven Einflüssen“. Diese stammen nicht ausschließlich aus feministischen Arbeiten, jedoch sind hier einige gesammelt zu fassen, wie der Othering-Prozess, Emergenz, care usw.

kurz, d. h. ausschnittshaft, manchmal auch nur mit bestimmten Wörtern angesprochen, was eher als ein Verweisungszusammenhang erscheint. Hierfür werden offenbar Leser*innen antizipiert, die über Vorwissen in den mit „Patriarchat“ oder „Luce Irigaray“ angesprochenen Themenfeldern verfügen, wenn sie sich dieser Ratgeberlektüre widmen. „Im Diskurs um die Herstellung des Glücks kann der Verweis auf Wissenschaft sozial gültiges Wissen präsentieren“ (ebd., S. 128).

Eine weitere Unterscheidung nimmt Sayer (2014) vor, die Duttweilers Ausführungen hinzuzufügen ist. Es ist relevant, Wertigkeiten zu explizieren; damit wird sich an Sayers Kritik an Foucault angelehnt, der mehr um das ‚Wie‘ in Bezug auf Machtanalysen fokussiert, als das ‚Warum‘ in den Blick zu nehmen (vgl. Sayer 2014, S. 330). Ähnlich wie Sayer und im Sinne des Emergenz-Gedankens ist eine Partikularisierung als ein Schritt im Prozess zum Verstehen zu sehen. Es bedarf in diesem Forschungsvorhaben aber ebenso der Frage nach der Emergenz der verwendeten Wissensformen. Zunächst wird sich mit diesem Verständnis von wissenschaftlichem Wissen und den damit einhergehenden Wissensformen dem Material angenähert. Im zweiten Schritt wird dann die Frage nach der Emergenz gestellt.

2.3.3.2 Erfahrungswissen

Diese Wissensform mit Bezug auf Erfahrungen findet sich im Genre der Ratgeberliteratur häufig. Es findet eine von den Autor*innen konstruierte Erzählung statt, die „[...] in eine Struktur mit Anfang und Ende gegossen“ (Duttweiler 2007, S. 142) ist. Innerhalb der Erzählung wird mit einem „nachvollziehbaren Handlungsablauf und personalisierten Positionen und Handlungsoptionen“ gearbeitet. Dies habe die Funktion, die Erzählung zu „veranschaulichen und [zu] plausibilisieren“ (ebd.). Duttweiler beschreibt diese Erzählungen als „explizit auf die Alltagswelt der Leser“ (ebd.) bezogen; darüber hinaus werde die „Komplexität der Realität“ (ebd.) inhaltlich verkürzt. Durch diese sprachlichen Mittel erhält die Darstellung des Erfahrungswissens die Funktion, „Orientierung anzubieten“ (ebd.), und entspricht so dem Genre der Ratgeberliteratur.

„Erfahrungen anzuführen bürgt so für ein Wissen, das sich bewährt hat [...] Da sich die Verunsicherungen der Lebensführung und die Reflexionszumutungen der Individualität gegenseitig steigern [...], steht das Individuum vor der paradoxen Situation, dass die Selbstführung zum Problem und zugleich zu dessen einzig möglicher Antwort geworden ist. Selbstgenerierte Erfahrung kann in dieser Situation die Funktion übernehmen, Handlungen und Wissen auf nicht kontingente und nicht widerlegbare, quasi letztinstanzliche Weise zu begründen.“ (ebd., S. 143)

Neben dem Bedienen der Funktionen des Orientierung-Anbietens und Ratgebens kann über die personalisierte und emotionalisierte Erzählung von Erfahrungen in

diesem Genre eine „Identifikation mit den Protagonisten“ (ebd., S. 142) hergestellt werden. So werden Erfahrungen der Autor*innen so aufbereitet, dass sich das Lesen der Ratgeberliteratur einem Erleben annähert, indem versucht wird, an Erfahrungen der Leser*innen anzuknüpfen. Es werden alltägliche Erfahrungen als Vergleiche genannt und metaphorisches Sprechen genutzt. Zum Ende des Zitates von Duttweiler wird nochmals deutlich, dass die gegenwärtigen Anforderungen an Subjekte, sich selbst Orientierung zu geben, in der selbstgesteuerten und optimierten Lebensführung ein Paradoxon darstellen und die Wissensform des Erfahrungswissens für das Subjekt eine leicht zugängliche Form darstellt. Dies wird noch einmal spezifischer in den Blick genommen, wenn es um die Frage nach dem vergeschlechtlichten Körper in der Herstellung von Wissen zur Lebensführung geht (siehe Kapitel 5).

Außerdem hat die bei Duttweiler (2007) angeführte Art von Erfahrungswissen wie im vorliegenden Material die Funktion einer zusätzlichen Legitimierungsgrundlage dafür, welche Autor*innen sprechen dürfen und welches Wissen als legitimes Wissen anerkannt und gehört wird. Eigene Erfahrungen, überstandene Krisen fungieren als Nachweise für eine Rolle als Lehrende. Wenn wie in diesem Material ein Verfahren („buddhistische Lehre“) besteht, in dem Lehrende andere zu Lehrenden berufen können, sprich ihnen eine Autorisierung zum Lehren aussprechen können, so wird dies für andere, für Nicht-„Insiderin“ (Wetzel 2010, S. 12) von „buddhistischer Lehre“, dadurch plausibilisiert, dass deutlich wird, dass die Lehrenden durch ihr Erfahrungswissen für diese Position kompetent sind.

„Glaubwürdig vermitteln zu können, Leid erfahren und Krisen überstanden zu haben, ist eine Legitimierungsfigur von großer Überzeugungskraft; diese Erzählungen in der ersten Person sind ‚narratives of privileged experience‘ (Hamer 2001, 505). Viele Autoren erzählen ihre Geschichte in Anlehnung an den Heldenmythos [...] und berichten von einer persönlichen Verwandlung (Keyes 2000, Carlson 1999, Carnegie 2000, Beck 2004). Doch auch wenn das Wissen nicht aus einer Krise erwächst, legitimieren viele Autoren ihre besondere Befähigung zur Wissensvermittlung durch den Verweis auf die eigene Erfahrung [...] Die Leser werden in den Lernprozess der Autoren eingebunden.“ (Duttweiler 2007, S. 141)

So stellt der Bezug auf Erfahrungswissen einen zusätzlichen Prozess der Autorisierung von Sprecher*innen dar. Außerdem kann durch den Einsatz dieser Wissensform in Ratgeberliteratur eine Nähe zu den Leser*innen hergestellt werden, indem von Erfahrungen berichtet wird, die die Leser*innen an eigene Erfahrungen aus ihrer Biografie erinnern können. Duttweiler schreibt dieser Wissensform auch eine Orientierungsfunktion für die Leser*innen von Ratgeberliteratur zu.

2.3.3.3 Weisheitswissen

Weisheitswissen als eine Wissensform in Ratgeberliteratur allgemein, aber besonders auch in spiritueller Ratgeberliteratur beschreibt Duttweiler für ihre Forschung wie folgt²⁸:

„Damit präsentieren die Autoren der Ratgeber ihr Wissen in der Wissensform der Weisheit: Weisheit behauptet ‚Wichtigkeitswissen‘ (Hahn 1991, 48), sucht Ursachen und letzte Prinzipien alles Seienden‘ und findet ‚im Veränderlichen und Kontingen- ten das Unveränderliche, Notwendige, Gesetzmäßige und Allgemeine‘ (Langenkamp 1998, 20). Weisheit unterstellt eine vorgelagerte Ordnung der Welt, in der sich Handeln und Erleben vor einem Hintergrund inhärenter Regelmäßigkeiten vollzieht, ohne auf Erklärungssysteme institutionalisierter Religionen zurückzugreifen. Sie interpretiert aktuelle Ereignisse im Lichte dieser Ordnung, bindet sie an diese zurück und ist demnach ein Wissen, das ‚Einblick ins Wesentliche, Konzentration aufs Wichtige, Einsicht ins Ganze‘ (Assmann 1991, 16) gewähren kann.“ (Duttweiler 2007, S. 125 f.)

Die hier vorliegenden Analysen beziehen sich auf Material, das einen expliziten Wissensbezug beinhaltet, nämlich auf das Wissen einer „buddhistischen Lehre“. Da im Analysematerial eine Veränderung („Modernisierung“) von „buddhistischer Lehre“ angesprochen wird und für diesen Prozess verschiedene Wissensformen hinzugezogen werden (siehe Kapitel 4), kann in dieser Studie nicht ausschließlich von Weisheitswissen gesprochen werden. Jedoch liegt auch diesem Analyse- material ein Wissen zugrunde, nämlich das von einer „vorgelagerte[n] Ordnung der Welt, in der sich Handeln und Erleben vor einem Hintergrund inhärenter Regelmäßigkeiten vollzieht“ (ebd., S. 125). Die Wissensformen in diesem Material können als Hybridisierung von Wissen beschrieben werden.

„Weisheit umfasst also keinen bestimmten Wissensbestand; Weisheit ist vielmehr ein Wissen darüber, wie man mit Wissen selbst umgeht, „es situativ und existenti- ell, individuell und kollektiv bewältigt, beherzigt und kontrolliert“ (Hahn 1991, 52). Sie erweist sich als eine bestimmte Methode der Reflexion und Deutung, ‚die durch ‚Um-Perspektivierung‘ eine neue Situation erzeugt oder kontrolliert‘ (Langenkamp 1998, 312, H. i. O.). Im Bemühen, Zusammenhänge herzustellen, strebt Weisheit Entwür- fe an, die über die individuelle Sinnstiftung hinaus, zumindest dem Anspruch nach, kollektive Verbindlichkeit anstreben (vgl. Maercker 1995, 51). Entscheidend ist dabei die Ausrichtung auf die Praxis. Als Wissen vom gelingenden Leben bezieht sich Weis- heit auf die konkrete Lebenserfahrung, diese ist ihr Ziel und ihr Ursprung, an ihr be-

28 U.a. schreibt Wulf (2018) z. B. über „Das Wissen der Weisheit“ und zeigt die Komplexität von Weisheit auf aber ohne diese zu definieren. Diesem Verständnis wird sich mit dieser Arbeit nicht angeschlossen.

weist sie sich. „Be-wahrung ist der spezielle Modus dieser Wahrheit“ (Assmann 1991, 17). Charakteristisch für die Wissensform der Weisheit ist ihre Orientierungsfunktion, Weisheitswissen ist in erster Linie Orientierungswissen. Ihm eignet ein „... *Prinzip der Richtungsgebung*, eingebettet in ein Ordnungs- und Orientierungsfeld, das vor allem auf die Übernahme oder den Erwerb von Wissens-Leitbildern, Werten, Überzeugungen, Einstellungen (Lebensführungs-kompetenz, Ethik) usw. ausgerichtet ist“ (Langekamp 1998, 312, H.i.O.).“ (ebd., S. 126, Herv. i.O.)

Weisheit ist nicht innovativ oder revolutionär, sondern bewahrend, so Duttweiler. Im Unterschied zum vorliegenden Analyse-material ist Weisheit als Wissensform in den spirituellen Ratgebern an eine Glaubenstradition gebunden.

„Auch wenn objektive Kriterien Richtlinien für richtige und falsche Lösungen nicht vorliegen (vgl. Maercker 1995, 37) und die Ordnung, auf die sich Weisheit bezieht, nicht in einen Sinnkosmos allgemein verbindlicher Werte eingebettet ist, lebt sie von der Hoffnung, dass eine solche Ordnung existiert. Mangels genauer Kenntnis lässt sich nicht über sie *verfügen*, man kann sich jedoch in sie *einfügen* (vgl. Assmann 1991, 19). Weisheit ist somit nicht revolutionär oder innovativ; Grenzen werden nicht überschritten, sondern anerkannt. Weisheit zielt dementsprechend vorwiegend auf Anpassung und Einpassung. Ihr eignet ein konservativer Zug: Sie will nicht umstürzen, sondern bewahren. So dient Weisheit der ‚Stabilisierung und Festigung eigener wie fremder Deutungs-Ordnung‘ (Langenkamp 1998, 174).“ (ebd., Herv. i.O.)

Auch in Duttweilers Material werden z. B. aus Religionen oder alten Schriften (wie Sagen, Überlieferungen, Märchen etc.) frei zusammengestellte Weisheiten eher patchworkmäßig nach Bedarf angeführt, ohne die Quellen oder die diskursiven Bezüge sichtbar zu machen. Durch die Hybridisierung von Wissensformen steht Weisheitswissen in einer inhaltlichen Nähe zum „Lebensführungswissen“ (ebd., S. 143).

2.3.3.4 Esoterisches Wissen

Duttweiler charakterisiert in Anlehnung an Zimmel esoterisches Wissen als „heterogen“, aber mit wiederkehrenden Grundprinzipien. Als erster Aspekt dieser Wissensform wird die „Analogie“ zwischen „Mikrokosmos“ und „Makrokosmos“ genannt. „Polarität“ wird als zweites Grundprinzip beschrieben, das alles umfasst, wie: „[...] positiv – negativ, hell – dunkel, oben – unten, männlich – weiblich; zwischen diesen Polen, die beide als gleichwertiger Bestandteil des Lebens gewertet werden, fließt kosmische Ur-Energie, die alles beseelt“ (Duttweiler 2007, S. 136). Als dritter Aspekt wird neben Analogie (oder Resonanz) und Polarität von Rhythmus als Grundprinzip von Wirklichkeit ausgegangen. Das heißt, dass sich Ordnungen „zyklisch und rhythmisch“ (ebd.) herstellen. Auch

hier wird der Körper u. a. als Beispiel für diesen Rhythmus angeführt (Atem oder Herzschlag). Als letzter Aspekt werden Begriffe wie Reinkarnation und Karma angeführt. Es wird die Annahme vertreten, dass es um Handlungen aus anderen Leben geht, das Ziel eine „Erlösung“ ist und dies einen „Lernprozess[] über viele Leben hinweg“ (ebd.) bedeutet.

Darüber hinaus beschreibt Duttweiler, in Anlehnung an Hamer, esoterisches Wissen mit dem Charakteristikum des „Antireduktionismus“, einem Anliegen von Ganzheitlichkeit, zugleich stellt sich aber gerade im vorliegenden Material an einigen Stellen ein Reduktionismus dar (siehe Kapitel 4). Auch findet sich im Material bezüglich der Hauptwissensquelle, des Buddhismus, eine ausschnittshafte und damit reduzierte Darstellung, was durch die Form (Buch) bedingt ist.

„Charakterisiert durch Antireduktionismus, verfolgt Esoterik die Idee der Einheit bzw. Ganzheitlichkeit in mehreren Bereichen: Der Holismus wendet sich gegen eine disziplinspezifische Spezialisierung der Wissenschaften sowie eine Trennung von Religion und Wissenschaft [...] Der Holismus des esoterischen Wissens und die Vielfalt esoterischer Praktiken wenden sich explizit gegen die funktionale Differenzierung: ‚Die Lösungen von Sinnfragen werden jenseits der auf die Religion spezialisierten Kirchen und Sekten gesucht, Wahrheit jenseits der Wissenschaft, Wirksamkeit jenseits der Technik und Gesundheit jenseits der Medizin. Und dieses Jenseits der spezialisierten Lösungen ist eben die Magie in der Moderne‘ (Knoblauch 1991, 280).“ (ebd.)

Esoterisches Wissen bietet eine Wissensform an, die zum einen nach Hamer und Duttweiler im Spannungsfeld von Polarität, aber nicht in dem sich ausschließender Dualität verortet wird. Zum anderen wird die Trennung zum Beispiel von Körper und Seele, Mensch und Welt als „illusorisch“ ausgewiesen. Es geht um ganzheitliche Perspektiven auf Wirklichkeit.

„Esoterisches Wissen behauptet seine Evidenz durch den Verweis auf eine universelle Tradition uralter Weisheit, auf subjektive (Gottes-)Erfahrung sowie durch die Behauptung einer angemesseneren, ganzheitlicheren Wissenschaft (vgl. Hamer 2001). [...] Esoterisches Wissen nimmt eine Brückenkopffunktion zwischen Glauben und Wissen ein, sie werden in einer höheren Einheit versöhnt (vgl. Gruber 1997, 19), denn ihm gelingt, wozu Wissenschaft nicht in der Lage ist: Es produziert dichte Netze von Sinn, die einer holistischen Weltsicht entwachsen [...], und wirkt so als Gegenteil zur Differenzierung. [...] Esoterisches Wissen behauptet Analogien zwischen Innen und Außen.“ (ebd.)

Neben den Ausführungen zum Konzept von Innen und Außen²⁹ wird die Generierung von Wissen über die Aspekte „Intuition“, „tiefere Intelligenz“ und „innere

29 Weitere Ausführungen Duttweilers (2007) zum Konstrukt „Innen und Außen“:

Weisheit“ charakterisiert und als „Gegenmodell rationaler Erkenntnis konzipiert“ (ebd., S. 138). Warum, so Knoblauch (siehe oben), braucht es esoterisches Wissen, wenn es doch wissenschaftliches Wissen als einen Zugang zur Wahrheit gibt?

„Esoterisches Wissen zieht eine Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz und konstruiert so ein Übersinnliches, das sowohl im Innenraum des Menschen als auch in seiner Außenwelt zu finden ist. Die Transzendenz nach ‚oben‘ (Rockett 1988) [...] ist durch eine ‚Transzendenz nach innen‘ (Eberlein 2000) erfahrbar. Das Übersinnliche wirkt auf den Menschen ein, wenn man gelernt hat, diese Zusammenhänge zu nutzen. Esoterisches Wissen lehrt, die Zeichen der Transzendenz zu verstehen, die gewusst werden müssen und dann in ihren spürbaren Auswirkungen erkannt werden können (vgl. Knoblauch 1991, 54).“ (ebd., S. 138 f.)

Mit diesen Überlegungen zum Prozess der Generierung von esoterischem Wissen wird ebenfalls eine vermeintlich ganzheitliche Wissensform angestrebt, die Innen und Außen, Spüren und Erkennen usw. in einer Wissensform zusammenführt. Das Ideal der Ganzheit ist die zentrale Erzählung im Konstrukt des esoterischen Wissens. Als problematisch an diesem Ideal beschreibt auch Duttweiler die Nachvollziehbarkeit der Wissensherstellung, wenn situative und subjektive Aspekte, z. B. Intuition, produktiver Bestandteil der Wissensform sind.

„Die spezifische Modi der Erkenntnis, namentlich Analogieschlüsse und unmittelbare Erfahrung der Zusammenhänge, generieren eine besondere Art der Autorität, die vorgibt, die Grenzen der Rationalität zu übersteigen und in Wissensbereiche vorzudringen, die – nicht zuletzt aufgrund ihrer Irrationalität – nicht angezweifelt werden können.“ (ebd., S. 139)

So stellt sich bei dieser Wissensform die Frage nach der Selbstreflexion, aber auch der Reflexion von Wissensherstellung, die z. B. in Bezug auf situiertes Wissen im Sinne Haraways (2007) bereits einer Herausforderung im Wissenschaftsdiskurs darstellt. So ist die Ebene von Intuition, Bauchgefühl etc. dem Sprachlichen nicht zugänglich, also auch nicht der zwischenmenschlichen Kommunikation und da-

„Verbindungen zwischen Innen und Außen werden nicht nur als Analogien beschrieben, sondern substanzialisiert. Sie werden als immaterielle Kraft gefasst, die sowohl Innen als auch Außen zu finden ist, und alles eint. Esoterisches Wissen behauptet eine Verbindung zwischen den Menschen und einer transzendenten Macht aufgrund derselben immateriellen Beschaffenheit. Schlüsselwörter, die auf diese Konzeption verweisen, sind: *Leben* [...] – ‚Tatsache ist, dass jedes Leben für jeden Menschen unzählige Chancen bereithält‘ (Lasar 1997, 7), *Energie* – ‚Natürliche Energie reagiert ganz eindeutig auf unsere aufrichtigen Wünsche. Wenn man mehr davon braucht, bekommt man mehr‘ (Gray 2001, 147), *Evolution* [...] – ‚Die evolutionäre Energie des Universums existiert in der Materie, in den Pflanzen schläft sie, in den Tieren träumt sie, und im Menschen erwacht sie zu sich selbst‘ (Müller 1994, 33) und *Bewusstsein* – ‚Es gibt überhaupt nur ein Bewusstsein ...‘“ (Duttweiler, 2007, S. 137 f., Herv. i.O.)

mit dem zwischenmenschlichen Korrektiv. Ein Nachvollzug, der eine Diskussion und Kritik ermöglicht, ist hier mehr als erschwert.

2.4 Vergeschlechtlichte Körper und Wissen zur Lebensführung

Die bisherigen Ausführungen lehnen sich besonders an die Überlegungen von Duttweiler an, da die vorliegende Arbeit an ihre bisherige Forschung zu Glücksratgebern anschließt. Inhaltlich kann an Duttweilers Auseinandersetzung angeknüpft werden. Die Auswahl der Wissensformen in den vorherigen Kapiteln liegt darin begründet, welche Wissensformen im Material prominent sind. So liefert das Material Wissen zur Lebensführung mit Bezügen zu esoterischem Wissen sowie zu sogenanntem wissenschaftlichen Wissen, das aber zugleich kein Weisheitswissen im Sinne von Duttweiler bildet, da es einen klaren Bezug zu einer der Weltreligionen – dem Buddhismus als Lehre – benennt und dies ein Unterschied zum Material von Duttweiler ist. Die Bearbeitung von Erfahrungswissen im Kontext von Wissen zur Lebensführung ist zentral für den weiteren Fokus in dieser Arbeit, der auf dem vergeschlechtlichten Körper und seiner Rolle bei der Herstellung von Wissen zur Lebensführung in spiritueller Ratgeberliteratur liegt.

„Charakteristisch für Lebenshilfewissen ist jedoch vor allem die Verknüpfung verschiedener Wissensformen. Zur Behauptung eines spezifischen Wissens über die Herstellung des Glücks gilt wissenschaftliches Wissen allein als unzureichend wie weisheitliches, esoterisches oder Erfahrungswissen, erst in ihrer Verknüpfung können die Einseitigkeiten der jeweiligen Beobachterposition kompensiert werden. Die spezifischen Mängel der verschiedenen Wissensformen werden so wechselseitig ausgeglichen und die Legitimationsgrundlagen multipliziert.“ (Duttweiler 2007, S. 144)

Um an die dargestellten Wissensformen und die theoretische Auseinandersetzung mit körperlichem Leib³⁰ und Geschlecht anzuschließen, wird zunächst auf die Verschränkung von Wissen und körperlichem Leib eingegangen, um dann im zweiten Schritt auf vergeschlechtlichte Körper und Wissen einzugehen.

30 Keller und Meuser führen die Frage von Körpermachbarkeiten aus und weisen auf die sozialwissenschaftliche Leerstelle hin: „Im letzten Jahrzehnt ist vor allem das sich diskursiv und dispositiv entfaltende Wissen über ‚wünschbare‘ Körperzustände und methodische Körperführungen (allseitige Fitness, ‚gesunde‘ Lebensweise, lebenslange Körpersorge) einschließlich des naturwissenschaftlich-medizinischen Wissens über Körper und ihre technische Gestaltbarkeit in der Öffentlichkeit in Erscheinung getreten. [...] Eine vergleichsweise geringere Rolle spielt wohl das geistes-, kultur- und sozialwissenschaftliche Wissen über die sozialen Differenzierungen und Transformationen menschlicher Körperlichkeit (z. B. unterschiedliche Lebenserwartungen, sozialstrukturell verteilte Krankheitsmuster, alternde Gesellschaft).“ (Keller/Meuser 2011, S. 9 f.)

Keller und Meuser (2011) fassen eine mögliche Zusammenführung von Körper und Wissen unter dem Begriff des „Körperwissens“ als Wissen über den Körper und als Wissen des Körpers zusammen und sprechen auch das Problem des Zugangs zum Wissen des Körpers an, das sich ihnen zufolge einer reflexiven Zuwendung entzieht. „Körperwissen“ kann nach Keller und Meuser „Körpertechniken, körperliche Routinen und Fertigkeiten des Handelns“ beinhalten. Anders ausgedrückt, „unterhalb und oberhalb der Schwelle“ der Reflexion von Wissen liegt ein bestimmtes Wissen im Körper:

„Während die bislang erwähnten Prozesse zwar ein komplexes Gebilde von *Körperwissensverhältnissen* ansprechen, in denen es um explizites, d. h. kognitiv repräsentierbares bzw. in Aussagegestalt manifestiertes Wissen geht, lässt sich doch zugleich eine ganz andere Akzentuierung des Begriffes vornehmen. Körperwissen ist nämlich nicht nur *Wissen vom Körper*, sondern auch ein *Wissen des Körpers*. Körpertechniken, körperliche Routinen und Fertigkeiten des Handelns können unterhalb und oberhalb der Schwelle reflexiver Zuwendung liegen. Körperwissen ist deswegen gerade auch in dem Maße von Bedeutung, wie es sich einer solchen reflexiven Zuwendung entzieht bzw. als Routinisierung und Habitualisierung ihrer nicht bedarf. Ja mehr noch: In gewissem Sinne lässt sich davon sprechen, dass Körper als eigenständige Träger von Wissen fungieren, das nicht in kognitive Prozesse übersetzt ist, ja nicht übersetzt werden kann.“ (Keller/Meuser 2011, S. 10, Herv. i.O.)

Zentral ist die Benennung von „Körper als eigenständiger Träger von Wissen“. Im Material dieser Studie wird zum Beispiel über Metaphern wie „mit den Augen einer Frau“ die „patriarchale Religion“ „kritisch betrachten“ (Wetzel 2010, S. 14) als „Wissen des Körpers“ vorgeschlagen (siehe Kapitel 4.3.3.1). Die im folgenden Zitat ausgeführte Arbeit des Körpers als Akteur mit einem „Bewegungs- und Empfindungsgedächtnis“, so Keller und Meuser, gilt es an dieser Stelle nicht so metaphorisch zu beschreiben, sondern eher als Abläufe oder Körper Routinen zu benennen, die durch Wiederholungen zu einem sogenannten „Körperwissen“ nach Keller und Meuser werden können. Es stellt sich im dekonstruktiven Sinne eine Wiederholung von Körperbewegungen ein, die sich in den Körper einschreiben können und sich so zu einem „Körperwissen“ materialisieren. Zunächst einmal handelt es sich, wie Keller und Meuser im Anschluss an Caysa konstatieren, um ein Wissen, das im Machen existiert und sich im Machen manifestiert.

„Auf diese Weise wird das kollektive Wissen der Gemeinschaft der Boxer, das selbst nur zu einem Teil reflexiv verfügbar ist, ‚somatisiert‘ (Wacquant 2003: 103).

Der Begriff des Körperwissens in seiner doppelten Bedeutung, als Wissen über den Körper und als Wissen des Körpers, setzt voraus, die Körper als ‚reale Akteure‘ (Bourdieu 2001: 171) zu begreifen, als verstehende, lernende und agierende Körper. Der Körper hat sein eigenes Gedächtnis (Hahn 2010), das vielleicht vor allem ein *Bewegungsgedächtnis* (Klein 2004), zusätzlich aber, so möchten wir ergänzen, auch ein

Empfindungsgedächtnis ist, welche beide über die (in Grenzfällen, etwa bei Gewalt/ Vergewaltigung auch einmaligen) Erfahrungen des Körperlichen und über eine Habitualisierung von ‚Weisen des Spürens‘ und ‚Weisen des Tuns‘ (Praktiken) entstehen. [...] Ist Körperwissen also ein Wissen, ‚das als Wissen nur im Machen existiert‘ (Caysa 2008: 73)? Sicherlich entsteht es und bleibt erhalten ‚durch unzählige Wiederholungen der Bewegungsabläufe‘ (ebd.: 73 f.).“ (Keller/ Meuser 2011, S. 13 f., Herv. i.O.)

Es lässt sich nicht beantworten, was vor dem anderen existiert. Existiert ein „Körperwissen“ im Tun vor einem reflexiven, rationalen Wissen oder besteht zuerst der Gedanke im rationalen Überlegen über etwas und ist dann auch im Körper zu erfahren, sprich ein „Körperwissen“ kommt hinzu? Es ist nicht wichtig zu klären, was zuerst war; die Frage ist vielmehr: Wie und warum wird welche Wissensform wann zum Einsatz gebracht und mit welcher Konnotation? Diese Frage kann auch auf die sozialwissenschaftlich geführten Diskurse um ein sogenanntes „Körperwissen“ angewandt werden. So kann zum Beispiel bei einer theoretischen Auseinandersetzung mit „Körperwissen“ der Frage nach einem am Außen orientierten „Körperwissen“ des Tuns und einem nach innen gerichteten „Körperwissen“ des Empfindens zu prüfen sein, ob mit der Beschreibung von Gahlings durch Duttweiler der Auslegung von „Körperwissen“ und dem unmittelbaren Spüren im und durch den Körper etwas Vorheriges anhaftet.

„Doch hat dies nicht einen allzu ‚aktivistischen Bias‘, und gehörte also zum Körperwissen nicht auch das Empfinden, also das, was die ‚Geschichte unter der Haut‘ (Duden 1987) ausmacht? Korrespondiert nicht dem nach außen orientierten Körperwissen des Tuns ein innengerichtetes Körperwissen des Empfindens, das etwa die zärtliche oder liebkosende Berührung von anderen Empfindungen (etwa sexueller Stimulierung) zu unterscheiden vermag? In diese Richtung weisen neuere Entwicklungen der Leibphänomenologie im Anschluss an Hermann Schmitz (2007 [1990], 2008 [1989]; vgl. insbes. auch Jäger 2004). So diskutiert Ute Gahlings (2006) in ihrer umfangreichen ‚Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrung‘ mit hoher Präzision die unterschiedlichen Erfahrungsweisen des Körperlichen bzw. der ‚Leibesinseln‘ von Frauen. [...] Solche Erfahrungen sind sicherlich – das hatte schon Barbara Duden deutlich gemacht – immer durch kulturelles (und also auch Experten-)Wissen vermittelt. Dennoch liegt ihnen eine Unmittelbarkeit des Spürens zugrunde, die nicht einfach im Rekurs auf kognitive Zugriffe aufgelöst werden kann.“ (ebd., S. 14)

In der Arbeit am und mit dem Körper besteht die Gefahr, in eine Dichotomie zu verfallen, das heißt, den Körper als Objekt im Forschungsprozess zu verstehen, den Körper als Antagonist zur Ratio zu verstehen, das „Körperwissen“ als eine andere Form des Wissens zu lesen als die, die im Geistigen verortet ist. Aus der Ausdifferenzierung eines „Körperwissens“ herauszutreten und nicht mit dieser Ausdifferenzierung zu arbeiten, die eine Hierarchisierung von Wissen in Raum und

Zeit bedeuten kann, könnte eine Strategie sein. Abraham beschreibt das Dilemma der Dichotomie wie folgt:

„Den Körper als (ein) ‚Objekt‘ zu behandeln hat gesellschaftlich wie auch im Hinblick auf die anthropologische und soziologische Theoriebildung Tradition. [...] Hierin spiegelt sich ein ‚aufgeklärter‘ gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Hang zur Objektbildung und Objektivierung (oder auch zu einer dichotomen Spaltung in Subjekt und Objekt) [...]“ (Abraham 2011, S. 31)

Der Austragungsort in Bezug auf die Kategorie Körper ist in dem vorliegenden Untersuchungsmaterial ein wesentlicher Aspekt. Der Körper wird als Ausgangsort von sozialem Handeln und das damit verbundene „Körperwissen“ als Wahrheit konstruiert, die in diesen Diskurssträngen eine Höherbewertung erfährt.

„Auf der Grundlage dieser menschlichen Konstitutionsbedingungen war und ist der *Körper* des Menschen zum einen der materiale (organismische) *Ausgangsort*, zugleich aber auch *Objekt*, Gegenstand und Verfügungsmasse sozialen Handelns.“ (ebd., Herv. i.O.)

Die letzten Überlegungen von Abraham sind für diese Forschung nur indirekt relevant, da sie den aktuellen Diskurs zu Körper und seinen Herausforderungen beschreiben. Für diese Arbeit braucht es nicht die Reflexion, ob es eine Eigenlogik „agens“ des Körpers und eventuell „Körperwissen“ gibt; im Fokus dieser Arbeit stehen vielmehr der Umgang mit dieser angenommenen Wissensform und die daraus abzuleitenden erziehungswissenschaftlichen Implikationen für Subjektivierungsprozesse. Dennoch findet der Aspekt der Eigenlogik der Vollständigkeit halber Erwähnung und wird in der Diskussion am Ende dieser Arbeit wieder aufgegriffen.

„Ein ‚Wissen über‘ macht den Körper zum Objekt, vom Wissen *des* Körpers zu sprechen, würde ihn zu einer eigenständigen und ‚handelnden‘ oder auch ‚agierenden‘ Entität machen (zum Körper als ‚agens‘ vgl. Meuser 2004: bes. 209–211). Nun könnte man einwenden: Auch Wissen über das Wissen *des* Körpers ist ein Wissen über den Körper, denn Körper sprechen bekanntlich nicht – zumindest nicht eine verbale, diskursive Sprache – und die Ausdruckszeichen, die Körper senden, müssen in Sprache übersetzt werden, um zu einer Mitteilung zu werden. Das deutende und verstehende Subjekt ist nicht der *Körper*, sondern ist immer der körperlich existierende *Mensch*, und nur er kann überhaupt ein Wissen erzeugen, vermitteln und verarbeiten. Mit anderen Worten: Sofern wir den Körper zum Gegenstand unseres Denkens und Sprechens machen – und nur dann kann er uns in einer wissenschaftlich gültigen und geteilten Weise ja überhaupt zugänglich und kommunizierbar werden – haben wir automatisch immer schon die Rede und das Wissen über den Körper eingesetzt. Aus

wissenssoziologischer und bewusstseinslogischer Perspektive gibt es aus dieser Crux kein Entrinnen.“ (ebd., Herv. i.O.)

Diesen Ausführungen Abrahams wird sich angeschlossen, da gerade die Frage des Zugangs zu Körper wie ausgeführt nicht ohne Denken und Sprechen möglich ist. Besonders Abraham spricht dann im Weiteren des Zitats den Versuch an, den Körper anders denken zu wollen denn als Objekt. Ihr Vorhaben, die „Eigenlogik des Körpers theoretisch einzufangen“, ist zum einen für diese Forschungsarbeit nicht relevant, da es sich in der Analyse auf der diskursiven Ebene der Ratgeberliteratur verorten lässt. Zum anderen erscheinen die Überlegungen nicht plausibel, da es eine erneute Aufteilung zwischen Körper und Ratio „Körper als eine eigenständige und mit einer zu respektierenden Eigenwürde versehene Entität (und im Sinne eines Subjekts) gedacht werden kann“ (ebd., S. 34). Auch ist aus sozialwissenschaftlicher Perspektive keine Zuständigkeit für die körperlich-organische Leerstelle in der Soziologie zu sehen, sondern eher eine Zuständigkeit in der Analyse der Diskurse über diese Phänomene und deren Relevantsetzungen.

„Damit könnte man sich abfinden – und schweigen. [...] Sozusagen ‚wider besseres Wissen‘ möchte ich hier dennoch den Versuch unternehmen, eine alternative Denkmöglichkeit zu eröffnen. Mein Frageinteresse ist: *Wie ist der Körper anders zu denken, denn als ein Objekt? Und: Was könnten wir gewinnen, wenn wir den Körper (auch) anders denken würden?*“ (ebd., S. 31, Herv. i.O.)

Langer (2008) macht in ihrer Studie die Verschränkung von Körperpraktiken und -diskursen deutlich. Im vorliegenden Material geht es nicht um Körperpraktiken und ihre zum Beispiel ethnografische Erforschung, sondern in erster Linie um ein Wissen zur Lebensführung, das im diskursiven Verständnis von vergeschlechtlichten Körperpraktiken oder Technologien des Selbst als Ort der Aktivierung einer spezifischen Wissensform zu begreifen ist, die immer auch diskursiv oder, wie Langer sagt, „nicht nicht-diskursiv ist“. Das heißt, in dieser Arbeit wird nicht mit dem Begriff des „Körperwissens“ gearbeitet, da hiermit analytische Unschärfen verbunden sind. Es gilt von einem Wechselverhältnis von Wissen im diskursiven Verständnis auszugehen, bei dem Handlungen, Routinen und/oder Empfindungen des körperlichen Leibes im Prozess der Konstruktion von Wissen und Wahrheit vom Subjekt wahrgenommen und aufgenommen werden können. In Abhängigkeit von den diskursiven Regeln bekommen Handlungen, Routinen oder Empfindungen eine unterschiedliche Gewichtung in der Wissenskonstruktion.

Wichtig ist an dieser Stelle, eine analytische Trennschärfe zu erhalten, die, auch wenn dies ein eurozentristisches Verständnis von Geist und Körper aufrechterhält, nicht hierarchisch zu verstehen ist. Aus Handlungen, Routinen und Empfindungen des körperlichen Leibes ist nicht auf Agency zu schließen, dies liegt auf einer anderen analytischen Ebene. Zudem wird durch eine zu-

geschriebene Agency eine erneute Trennung im Subjekt selbst vorgenommen. Subjektivierung stellt z. B. einen erziehungswissenschaftlich relevanten Prozess dar, in dem der körperliche Leib in Bezug auf seine Handlungen, Routinen und/oder Empfindungen interessant sein kann. Dies ist aber forschungspraktisch auf einer anderen Ebene anzusiedeln als die Konstruktion von Wissen; Wissen kann u. a. auf der Grundlage von Handlungen, Routinen und/oder Empfindungen diskursiv erzeugt werden. Das heißt, der körperliche Leib kann an Wissens- und Wahrheitskonstruktionen mehr oder weniger beteiligt sein, aber er kann nicht zu einer Wissensform wie „Körperwissen“ führen. Dies stellt eine Ebenenverwechslung dar, welche zudem die Gefahr einer Renaturalisierung des körperlichen Leibes und eine Verfestigung der Trennung von Geist und Körper birgt. Die diskursive Einführung eines sogenannten „Körperwissens“ kann als ein Versuch der Sichtbarmachung gesehen werden, aber auch der möglichen Aufwertung der Kategorie Körper, um das Desiderat des body turn zu erfüllen, indem es auf der Ebene von Wissen(sformen) verhandelt wird. Diesem sozialwissenschaftlichen Versuch, den Körper zu berücksichtigen, liegt auch eine Bewertung zugrunde. Die Berücksichtigung des Körpers in dieser Form und diese Zuschreibungen passen also nicht zusammen, denn damit werden Ebenen gleichgesetzt, die sozialwissenschaftlich nicht zusammengehören.

Aus einer dekonstruktiven Perspektive in Anlehnung an Butler sind die getätigten Ausführungen zum Verhältnis von Körper und Wissen auch zutreffend für einen vergeschlechtlichten Körper. An dieser Stelle sollen aber dennoch einige Ausführungen zu der Verschränkung von Geschlecht und Wissen folgen und dazu, welche Bedeutung Heteronormativität für Wissenskonstruktionen hat. Ähnlich wie zu „Körperwissen“ finden sich zum Beispiel mit Bezug auf Wetterer (2008) auch Diskurse zu „Geschlechterwissen“³¹. Wetterer arbeitet in Anlehnung an Schütz mit der Unterscheidung von alltagsweltlichem, Expert*innen- und wissenschaftlichem „Geschlechterwissen“. „Sie [,Idealtypen von Wissen“, wie „alltagsweltliches Geschlechterwissen, Gender-Expertenwissen und wissenschaftliches Geschlechterwissen“, Anm. SG] ermöglichen Handeln [...] und an ihnen hängt die Anerkennung der Handelnden als kompetentes Gesellschaftsmitglied, als Gender-Expertin oder als feministische Theoretikerin“ (Wetterer 2008, S. 57).

Ein einheitliches „Geschlechterwissen“ existiert laut Wetterer nicht. Jedoch werden auch hier mit Kategorien Unterscheidungen vorgenommen; so ist Expert*innenwissen „aus Sicht der ‚normalen‘ Gesellschaftsmitglieder oft alles andere als plausibel und keineswegs nur aus terminologischen Gründen ein Buch mit sieben Siegeln“ (Wetterer 2009, S. 46). Eine Anerkennung als Expert*in

31 Dölling führte den Begriff des Geschlechterwissens bereits 2003 ein.

für „Geschlechterwissen“ ist abhängig vom jeweiligen Geschlechterdiskurs zum Beispiel im Kontext von Medizin, Biologie, Politik oder Soziologie.

Als alltagsweltliches „Geschlechterwissen“ nach Scheunemann (2018) ist ein heteronormativ geprägtes Wissen zu benennen, das von zwei Geschlechtern (Frau und Mann, siehe auch Hagemann-White (1984) zur Kultur der Zweigeschlechtlichkeit) ausgeht, die natürlich und unveränderbar gegeben sind (Kultur der Zweigeschlechtlichkeit, Nullhypothese), sowie eine Ausdifferenzierung der Arbeiten von Hagemann-White zur Kultur der Zweigeschlechtlichkeit, dass die Feststellung des Geschlechts eine am Genital orientierte Entscheidung sei, eine nicht bestehende Frau- oder Mann-Eindeutigkeit sei als eine geschlechtliche Abweichung zu verstehen (Scheunemann 2018, S. 34 f.). Dieses „Geschlechterwissen“ wird in Interaktionen und der Herstellung von Geschlecht im *doing gender* (vgl. u. a. Gildemeister 2008) abgerufen.

So wird auch hier mit Bezug auf Wetterer von einem alltagsweltlichen „Geschlechterwissen“ gesprochen, das sich ähnlich wie in der Auseinandersetzung um Wissen vom Körper und Wissen des Körpers als eine Sammlung unbewusster Annahmen und Routinen beschreiben lässt. Dieses Spannungsverhältnis beschränkt sich nicht auf alltagsweltliches „Geschlechterwissen“, sondern bezieht sich wie in der Unterscheidung von Wetterer auch auf Expert*innenwissen.

Die Analysen in Kapitel vier widmen sich den Konstruktionen von Wissen mit einem Fokus auf vergeschlechtlichte Körper, um dortige Wissensformen zu rekonstruieren.

3. Diskursanalytische Überlegungen zur Auswertung von Ratgeberliteratur

3.1 Methodologische Prämissen für eine diskursanalytische Forschungsausrichtung

Diese Arbeit schließt an diskursanalytische Überlegungen an. Diese sind grundlegend orientiert an Foucault. Da Foucault nicht von einem bestimmten Verfahren der Diskursanalyse spricht, wird im Folgenden, angelehnt an die Arbeit von Fegter et al. (2015) in der erziehungswissenschaftlichen diskursanalytischen Forschungslandschaft sowie die Arbeiten von M. und S. Jäger (2007, 2004) zur Kritischen Diskursanalyse, eine Klärung diskursanalytischer Prämissen über die Bearbeitung zentraler Begrifflichkeiten nach Foucault vorgenommen. Dafür werden im Folgenden die Konzepte Diskurs, Subjekt und Macht (Fegter et al. 2015) besprochen, um dann angelehnt an die Kritische Diskursanalyse von S. Jäger (2004) den Zugang zum Material und den Umgang damit zu beschreiben.

Die Entscheidung für eine diskursanalytische Forschungsausrichtung knüpft an bestehende Orientierungen von erziehungswissenschaftlichen diskursanalytischen Studien an. Diese weisen ein Interesse auf, „widersprüchlichen (Re)Produktions- und Transformationsprozessen sozialer und pädagogischer Ordnungen und Praktiken sowie der Konstruktion pädagogisch relevanter Gegenstände in fachlich-professionellen, wissenschaftlichen, bildungspolitischen und medialen Debatten“ (Fegter et al. 2015, S. 9) nachzugehen. Daneben beziehen sich zentrale Erkenntnisinteressen dieser Arbeit auf kollektive Wissensbestände und Wissensordnungen und damit auf Wahrheitskonstruktionen sowie auf die Frage nach Machtverhältnissen.

Im diskursanalytischen Sinne gibt es keine Methode, sondern methodologische Überlegungen. Das heißt, Konzepte, Begriffe und theoretische Überlegungen sind dem empirischen, rekonstruktiven Arbeiten vorgelagert. Dies führt M. Jäger wie folgt aus:

„Die Kritische Diskursanalyse versteht sich als ein Konzept qualitativer Sozialforschung, das insbesondere von den Schriften Michel Foucaults inspiriert ist und Vorschläge enthält, wie sich Diskurse analysieren und interpretieren lassen. Dabei besteht ihr kritisches Potenzial vor allem darin, dass mit ihr besonders gesellschaftlich brisante Themen problematisiert und kritisiert werden können. Denn Kritische Diskursanalyse nimmt die Geschichtlichkeit der Diskurse, ihre Genealogie, in den Blick und berücksichtigt dabei den Umstand, dass die Deutung von Wirklichkeiten stets auf der Folie von Wissen stattfindet, das es zu hinterfragen gilt.“ (M. Jäger 2019, S. 61)

M. Jäger spricht sich für die Einbeziehung des Kontextes in die Deutung und Diskussion von Wissenskonstruktionen aus. Dies ermöglicht eine kritische Diskussion von Verhältnissen. In der vorliegenden Arbeit ist die Berücksichtigung der unterschiedlichen Wissens-Kontexte interessant da im Forschungsprozess unterschiedliche genutzte Wissensquellen des Analysematerials, in dieser bestimmten Wissenskonstruktion des Wissen zur Lebensführung in Ratgeberliteratur, deutlich gewordenen sind. Veränderungen, die in den zu untersuchenden Diskursen stattfinden, erfordern ein prozesshaftes diskursanalytisches Vorgehen. Es muss möglich sein, auf Veränderungen der Diskurse flexibel im diskursanalytischen Sinne zu reagieren.

„Weder ist die Synthese der fragmentarischen Überlegungen Foucaults also abgeschlossen, noch steht die Vorstellung im Raum, diese überhaupt abschließen zu können. Im Sinne der Objekte der Diskursanalyse, den sich ständig verändernden Diskursen, ist auch die Diskursanalyse in einem stetigen Wandel begriffen. [...] Sie verfügt über kein festgelegtes Instrumentarium, sondern über methodische und theoretische Vorzüge, die es dem entsprechenden Forschungsobjekt anzupassen gilt.“ (Goebel 2017, S. 102)

Eine kritische Perspektive in der Diskursforschung bedeutet, kritisch über gesellschaftliche Verhältnisse zu reflektieren.

„Dagegen ließe sich einwenden, dass Wissenschaften und ihre Forschungsergebnisse im Ausgangspunkt generell kritisch sind, weil und insofern es ihre Aufgabe ist, vorhandene Praktiken und Verfahrensweisen zu analysieren und damit immer auch zu hinterfragen. Von daher sei es nicht notwendig, den Kritik-Aspekt eigens zu betonen. Vielmehr gerate eine so verstandene Wissenschaft immer in den Verdacht, nicht objektiv zu sein. Das Konzept der Kritischen Diskursanalyse geht aber davon aus, dass alle Beschreibungen und Analysen vor dem Hintergrund eines bestimmten *Wissens* vorgenommen werden und gesellschaftliche Wirklichkeiten stets vor diesem Hintergrund gedeutet werden. Die *Geschichtlichkeit* dieses Wissens, seine Genealogie, will Kritische Diskursanalyse gleichfalls in den Blick nehmen. Insofern ergibt sich das *kritische* Potenzial einer solchen Diskursanalyse bereits aus dem Umstand, dass die Deutung von Wirklichkeiten auf der Folie von *Wissen* stattfindet, das gleichfalls zu hinterfragen ist.“ (M. Jäger 2019, S. 62, Herv. i.O.)

Bezogen auf das Präfix *kritisch* wird in dieser Forschung der Blick sowohl auf das situierte Wissen der Ratgeberliteratur gerichtet als auch auf die forschende Person. Was zum Beispiel Goebel (2017) in seiner Forschung zur Analyse von Polittalk-Sendungen herausgearbeitet hat, gilt auch für diese Untersuchung zu Wissen zur Lebensführung in spiritueller Ratgeberliteratur:

„Kritische Diskursanalyse erfordert die Einbeziehung kontextueller Bezüge, da Diskurse nur in Kontexten auftreten können. Bedeutungen werden genealogisch entwickelt; sie existieren nicht ohne ihre Beziehungen, die ‚zwischen Institutionen, ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen, Verhaltensformen, Normsystemen, Techniken, Klassifikationen und Charakterisierungsweisen‘ hergestellt werden (Schade/Wenk 2011, S. 53 f.).“ (Goebel 2017, S. 105)

Die Berücksichtigung von Kontexten bedeutet aus einer dekonstruktivistischen und kritischen Perspektive den Fokus auf Macht und Unterdrückungsverhältnisse zu richten (zum Verständnis von Macht siehe Kapitel 3.1.3) und dabei „die Analyse der Produktion von Wirklichkeit, die durch die Diskurse – vermittelt über die tätigen Menschen – geleistet wird“ (M. Jäger/S. Jäger 2007, S. 24), in den Blick zu nehmen; es geht „also nicht (nur) um Deutungen von etwas bereits Vorhandenem“ (ebd.). Im Sinne einer Kritischen Diskursanalyse wird die Beantwortung der Frage im Sinne Foucaults in den Blick genommen, welches Wissen die Diskurse bestimmen beziehungsweise auf welches sie referieren und es damit gleichzeitig hervorbringen „und wie und aus welchen Machtpositionen heraus dieses Wissen (re-)produziert wird“ (Goebel 2017, S. 105).

„Fest steht, dass die Äußerungen und Handlungen eines Diskurses analysiert werden müssen, um die darin enthaltenen Wirklichkeiten zu erkennen und möglicherweise dekonstruieren zu können.“ (ebd.)

Foucault geht davon aus, dass die Strategien der Macht, Wissen herstellen und zum Einsatz bringen müssen, um wirksam zu sein. Wissen und Macht hängen zusammen beziehungsweise Foucault betont die Produktivität von Macht, indem er auf „[...] die produktive Effizienz, den strategischen Reichtum und die Positivität der Macht [...]“ (Foucault 2020 [1983], S. 106) hinweist.

Ein wesentliches Ziel im Sinne von Foucault bleibt bestehen, nämlich die Annäherung an Vorbedingungen, etwa „die Freilegung und Analyse spezifischer Denk- und Diskursvoraussetzungen“ (Thomas 2009, S. 62), „[...] ihren Bedingungen, [...] ihren Spielregeln und ihren Wirkungen [...]“ (Foucault 2019 [1974], S. 33). Dies ist ein wesentlicher Baustein, um die Konstruktionen von Wahrheits- und Wissensvorräten aufzudecken.

Darüber hinaus wird, wie Goebel im Zitat anführt, im zweiten Teil dieses Kapitels (3.2) genauer beschrieben, welche methodischen Schritte im Material getätigt worden sind. Zunächst wird auf die Vor- und Strukturanalysen geschaut und auf erste Ergebnisse daraus, z. B. das Sprechen in Metaphern als wichtigstes sprachliches Mittel dieser Ratgeberliteratur. Im Weiteren werden die Erkenntnisse aus den Vor- und Strukturanalysen dann in Feinanalysen vertieft. Zunächst werden aber die diskursanalytischen Prämissen von Diskursen als Ordnungen, Subjektpositionen und Subjektivierung sowie Machtverhältnissen erläutert.

3.1.1 Diskurse als Ordnungen

Um eine kurze Verortung dieser Arbeit im Rahmen der Kritischen Diskursanalyse nach S. Jäger vorzunehmen, wird sich an dessen Unterscheidung angeschlossen, Diskurse als sprachliche/verbale/zeichenförmige Praxen zu fassen. Im Sinne M. Jägers bedeutet dies, dass nicht-sprachliche Praxen („Handeln auf der Grundlage von Wissen“) als nichtdiskursive Praxen gelten (vgl. S. Jäger 2001, S. 84). Da es in dieser Untersuchung darum geht, Wissens- und Wahrheitskonstruktionen in Büchern zur Lebensführung zu rekonstruieren, die auf Sprache und Zeichen basieren, steht der Zugang über die Kritische Diskursanalyse in dieser Studie nicht im Widerspruch zu erziehungswissenschaftlichen Auseinandersetzungen von Wissenskonstruktionen, zum Beispiel von Fegter et al. (2015) oder Wrana (2012)³². Für eine Rekonstruktion diskursiver Praktiken ist nach Fegter et al. (2015) nämlich eine entscheidende Voraussetzung,

„[...] den Terminus ‚diskursiv‘ nicht mit ‚sprachlich‘ kurzzuschließen, sondern als Konstitutionslogik von Bedeutung und Geltung zu fassen. Ebenso wichtig ist es, soziale, materielle und diskursive Praktiken nicht mit der Unterscheidung diskursiv/nicht-diskursiv als sich gegenseitig ausschließend zu begreifen [...] vielmehr ist in diesem Verständnis [...] alles Soziale auch diskursiv und umgekehrt [...]“ (Fegter et al. 2015, S. 10).

Fegter et al. (2015) stellen wesentliche Annahmen heraus, die Foucaults Diskursverständnis kennzeichnen. Das, was Wirklichkeit hervorbringt, ist nicht „die Sprache“, sondern „die Praxis des Sprechens“ (ebd., S. 14). Wirklichkeit konstituiert sich also erst in der Praxis des Sprechens. Fegter et al. (2015) betonen, dass in den weiteren Ausführungen zu Diskursen die Nähe zur Sprache zunehmend aufgegeben werde, das „Konzept Diskurs“ also nicht bei einer diskursiven Praxis des „Sprechens oder Schreibens“ verbleibe. Den Autor*innen zufolge lassen sich Diskurse als

„eine Praxis der Konstitution von ‚Wissen‘ und ‚Wahrheit‘ [fassen], d. h. sie [die Praxis, Anm. SG] produziert die Bedeutung von Dingen und Handlungen, von gesellschaftlichen und politischen Geschehnissen oder Zusammenhängen, von Existenz-

32 „Wrana setzt in seiner Lesart Foucaults den Fokus auf den Aspekt der diskursiven Praxis und entwickelt hierüber die Praktiken als Hauptgegenstand seiner Diskursanalyse. Dies geht aus einer radikalen Lesart der in der Archäologie des Wissens gestellten Forderung, die Diskursanalyse sei ‚eine Aufgabe, die darin besteht, (...) nicht mehr die Diskurse als Gesamtheit von Zeichen (...) sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen‘ (Foucault in Wrana 191) hervor. Damit erfolgt eine methodologische Abgrenzung von der kritischen und wissenssoziologischen Diskursanalyse, die Diskurse vorrangig als diskursive Formationen in den Blick nehmen (vgl. Wrana 191).“ (Reckwitz 2008, S. 201 f., Herv. i.O.)

und Lebensweisen u. ä.; sie produziert aber auch die Gültigkeit, die dieses Wissen in einem bestimmten Kontext hat“ (ebd., S. 14 f.).

Bezogen auf diese Forschung ist die Frage deshalb nicht, ob Aussagen der Ratgeberliteratur „wahr“ sind, sondern inwiefern diese Aussagen eine produktive Kraft entfalten, eine bestimmte Wirklichkeit hervorzubringen.

Die situative Bedingtheit von Aussagen kann mit Bezug auf eine Diskursanalyse rekonstruiert werden, indem historische Entstehungsprozesse von Wissen sichtbar gemacht werden. Fegter et al. (2015) sehen in diesem Vorgehen ein Moment von Dekonstruktion, da die „Bedingtheit erkennbar“ gemacht, gleichzeitig aber kein neues Wissen als wahrer Ersatz formuliert wird. Auch M. Jäger beschreibt diese Bedingtheit:

„Diskurs, so verstanden, meint somit Form und Inhalt von Äußerungen; seine Analyse beantwortet somit die Frage danach, was zu einem bestimmten Zeitpunkt von wem wie sagbar war bzw. sagbar ist.“ (M. Jäger 2019, S. 63)

Kruse (2011) fasst dies noch einmal anders zusammen: „Diskurse sind in Anlehnung an Foucault spezifische Ordnungen des Sagbaren in einem jeweiligen sozialhistorischen Kontext“ (S. 192). Die Ordnungen in den jeweiligen Diskursen bestimmen über deren Anschlussfähigkeit für weitere Kommunikationen und die Entstehung von gültigem Wissen. Insofern entstehen Machtverhältnisse. „Diskurse besitzen somit eine Scharnierfunktion im Macht-Wahrheits-Komplex von Foucault“ (Kruse 2011, S. 192). Im Rahmen von Diskursanalyse sollen kommunikative Anschlussregeln analysiert werden, die den Diskurs und die Diskursordnung bilden.

Die Frage nach Wahrheit und Wissensformen beschreibt Keller (2011) als temporäre Vorkommnisse in Form von Diskursen, die Bedeutungszuschreibungen und Ordnungen von Sinn aufzeigen. Diese temporären Bedeutungen weisen eine geteilte Wissensordnung für bestimmte gesellschaftliche Orte oder Gruppierungen auf (vgl. Keller 2011, S. 7 f.). Diskursanalytisches Arbeiten unterscheidet sich z. B. von einem inhaltsanalytischen Vorgehen insofern, als es auch den Kontext oder, wie Foucault es metaphorisch ausdrückt, den „Fluss“ des Diskurses aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft berücksichtigt. Somit wird zum Beispiel ein Diskursfragment als Baustein gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse verstanden (vgl. Waldschmidt 2004, S. 156 f.).

„Die Diskursanalyse ist keine Textanalyse von manifesten Texteigenschaften. Die Diskursforschung versucht nach und nach rekonstruierend (*abduktiv*) von einer (theoriegeleitet zusammengestellten) Materialmenge auf eine latente und soziohistorische, systematische Wissenspraxis zu schließen und eine Nacherzählung der Inhalte oder der Narrationen zu vermeiden.“ (Diaz-Bone 2006, S. 76 f., Herv. i.O.)

Diskurse schaffen die Bedingungen, damit Deutungen entstehen können; die Herstellung einer Beziehung zwischen Bedeutungen und Dingen schafft eine gesellschaftliche Wirklichkeit im diskursanalytischen Verständnis. Der in Diskursen stattfindende Prozess ist also eine Herstellung von sozialer Wirklichkeit und nicht eine Bezeichnung von Dingen.

„Eine Aufgabe, die darin besteht, nicht – nicht mehr – die Diskurse als Gesamtheiten von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte oder Repräsentationen verweisen), sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.“ (Foucault 2020 [1981], S. 74)

Laut Foucault bestehen gegenwärtige Wissens- und Wahrheitskonstruktionen aus historischen Kontexten. Der Aneignung von Wissen liegt eine symbolische Ordnung zugrunde, die in der Diskursanalyse herausgearbeitet werden soll. Diese symbolischen Ordnungen sind an bestimmte Epochen, soziale Kontexte und Aussagensysteme geknüpft und verändern sich qua Zeit, Ort usw.

„Die Entstehung eines Aussagensystems bzw. die Regeln, die ein Aussagensystem definieren, führt Foucault auf ‚anonyme und überindividuelle Prozesse‘ [...], Anm. SG Diaz-Bone 2005, S. 540] zurück. Diese Aussagensysteme sind in ihrer historischen Aktualität relativ stabil, können jedoch ebenso wieder verfallen oder verändert werden. Das heißt, dass die in den Aussagensystemen enthaltenen Wissensordnungen und Diskurspraxen aus einer Konstruktion hervorgehen.“ (Goebel 2017, S. 103)

Foucault beschreibt dies in der Archäologie des Wissens (2020 [1981]) bezüglich historischer Apriori, indem er sagt, dass Apriori „nicht Gültigkeitsbedingung für Urteile, sondern Realitätsbedingung für Aussagen“ (Foucault 2020 [1981], S. 184) seien. Für das vorliegende Forschungsvorhaben heißt dies im Sinne von Fegter et al. (2015), dass erziehungswissenschaftliche Diskursanalysen als Diskurs die Produktivität von Prozessen der Wissensformierung in einem erziehungswissenschaftlich relevanten Gegenstandsbereich bezüglich der Fragen untersuchen, „a) [...], was in diesen Prozessen wie konstruiert wird und (b) [...], wie diesen Wissenskonstruktionen Geltung verliehen wird“ (Fegter et al. 2015, S. 15).

Als weiteren Aspekt beschreiben Fegter et al. (2015) „diskursive Formationen (isolierbare, relativ homogene und stabile Plateaus, die eine diskursive Ordnung ausbilden; Foucault 1981: 48ff)“ (Fegter et al 2015, S. 15) sowie „diskursive Praktiken (performativ-produktiver Vollzug von Diskursivität; ebd.: 128ff)“ (ebd.). Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels angeführt, ist diskursive Praxis der Ort, an dem sich Sinnoperationen vollziehen. Ziel der Rekonstruktion ist die Herausarbeitung von Produktionsweisen, mit denen in der Formation als diskursive Praxis die Gegenstände konstruiert werden. „Eine Formation wird als Zusammenhang von Aussagen verstanden, in dem der Gegenstand der Aussagen in ihrem Vollzug hergestellt wird“ (ebd.).

Diskursive Formationen sind laut Foucault zusammengesetzt aus Objekten, Begriffen, Sprecher*innen und thematischen Wahlen (siehe Abbildung 1). Goebel (2017) mit Bezug auf Diaz-Bone unterscheidet hier zwischen Diskursen und den Entsprechungen in der Diskursanalyse.

Diskurs		Diskursanalyse	
Objekte	beinhalten	Regeln,	die es abzuleiten gilt.
Begriffe	beinhalten Wissen, welches gekennzeichnet ist durch	Spezifität,	die Dynamiken aufzeigt.
Sprecher	schaffen durch	diskursive Praktiken	die Objekte.
Thematische Wahlen	grenzen einen Diskurs ein. Die Diskursanalyse kann eine	Veränderung von Diskursen	vornehmen.

Abbildung 1: „Bezüge zwischen Diskurs und Diskursanalyse“ (Goebel 2017, S. 107)

Mit diesem Verständnis von diskursiven Formationen wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass Aussagen³³ in einer Regelmäßigkeit wiederholt werden, dass aber jede Wiederholung eine Verschiebung beinhalten kann, da Wiederholungen nicht immer identisch sind. An dieser Stelle schließt sich diese Arbeit in Bezug auf die Regelmäßigkeit von Formationen Wittgensteins Regelbegriff nach Fegter et al. (2015) an, „[...] gemäß dem Regeln nicht der Handlung als Norm vorausgehen, sondern im Vollzug ihres Gebrauchs konstituiert werden“ (S. 16, vgl. unter anderem auch Angermüller 2007, S. 61).

Diskursanalyse arbeitet also mit dem Ziel, Aussagen im Diskurs zusammenzutragen und Regeln, Begriffe und Beschaffenheit zu analysieren, um eine im Sinne der kritischen Diskursanalyse abschließende Kritik zu üben (vgl. M. Jäger 2019, S. 67 oder Foucault 2020 [1981], S. 124 f.).

Darüber hinaus ist für diese Arbeit die Konzeption der Performativität diskursiver Praktiken relevant, mit der eine Weiterführung der Diskurstheorie nach Butler (2006) angesprochen wird. Hier wird neben M. und S. Jäger erneut mit

33 Foucault unterscheidet zwischen Aussagen und Äußerungen. „Mit Foucault ist hier zwischen Äußerungen und Aussagen zu unterscheiden. Äußerungen beschreiben eine bestimmte Menge von Zeichen. Sie sind Ereignisse, die sich nicht wiederholen. Foucault hat sie auch schon einmal als ‚Geplapper‘ bezeichnet. Aussagen verweisen dagegen auf ein Wissen, welches bestimmte Äußerungen ermöglicht oder andere zurückweist (Jäger/Zimmermann 2010, S. 30).“ (M. Jäger 2019, S. 67)

der Perspektive von Fegter et al. (2015) gearbeitet, die sich auf Butler bezieht. Mit dem Konzept der Performativität und der darin enthaltenen Idee von Verschiebung oder Iteration lassen sich auch Aspekte von (politischer, pädagogischer etc.) Widerständigkeit analysieren. Dies bildet neben der Rekonstruktion von Normen und deren Formationen einen weiteren Analysefokus.

„Jeder Sprechakt hat demnach das Potential, performativ Wirklichkeit herzustellen, insofern er vorausgehende gültige Sprechakte zitiert und deren Sinn borgt. Allerdings weist Butler auch jedem Sprechakt die Unvermeidbarkeit zu, die so zitierte Praxis zu verkennen, woraus für jeden Akt das Potential erwächst, auf eine andere Weise anzuschließen. Diese Kraft der Differenz des Anschlusses erwächst bei Butler nicht aus einem außer-diskursiven Prinzip, sondern ist für Diskursivität selbst konstitutiv. Daher verschiebt jeder Äußerungsakt aus dieser Perspektive das Gefüge Diskurs und konstellierte die Gegenstände auf differente Weise. Diese nicht-identische Wiederholung bezeichnet Butler im Anschluss an Derrida als Iterabilität (ebd.: 12, 30).“ (Fegter et al. 2015, S. 18)

Das vorliegende Forschungsvorhaben schließt besonders an die Frage nach der Sprecher*innenposition und dessen Relevanz für Iterationen in diskursiven Praktiken an (vgl. ebd., S. 15 ff.). Die Frage nach Subjektpositionen und dem Prozess des Subjekt-Werdens, der Subjektivierung, wird im folgenden Abschnitt als zweiter Bereich der diskursanalytischen Prämissen ausgearbeitet.

3.1.2 Subjektpositionen und Subjektivierung

Aus einem eher poststrukturalistischen Diskursverständnis kann im Sinne Kollers (2001) von einer Dezentrierung des Subjekts gesprochen werden (vgl. S. 35). Mit diesem Begriff wird hier auf subjektorientierte Ansätze Bezug genommen, die Subjekte als Sinnzentren ihrer eigenen Lebenswelt verstehen. In dem Zuge wird den Subjekten auch eine Handlungsmacht zugewiesen. Diskurstheoretische Perspektiven betonen demgegenüber diskursive Regeln und Formationen, die als dem Handeln von Subjekten vorgängig angesehen werden. Bereits 1974 beschrieb Foucault,

„dass das Subjekt in der Moderne als eigenartige theoretische Dublette erscheint: Es wird einerseits als frei, handlungsfähig und Bedingung der Möglichkeit seines eigenen Wissens und seiner selbst betrachtet, erscheint aber gleichzeitig in zahlreichen Theorien und Forschungen als bloßer Effekt seiner Gene, seiner Sozialisation oder seiner Tiefenpsyche. Diese unvermittelte Dublette einer transzendentalen und einer empirischen Subjektivität kann nach Foucault (ebd.: 384) als grundlegend für die Struktur modernen Wissens gelten.“ (Fegter et al. 2015, S. 24)

Im Vollzug findet Subjektivierung durch Anrufung im Diskurs statt, mit Bezug auf eine im Diskurs formierte Normativität. „Wer eine Subjektposition einnimmt und aus dieser Position spricht, subjektiviert sich im Vollzug dieser Artikulation tendenziell anhand der im Diskurs gegebenen Subjektpositionen“ (ebd.). Indem die Adressat*innen einer Anrufung die Ordnung des Diskurses anerkennen, ist ihnen zugleich eine intelligible Subjektposition innerhalb der Ordnung zugänglich. Das heißt, im Rahmen einer Diskursanalyse kann Subjektivierung zum Beispiel als eine Dimension von Subjektpositionen thematisiert werden. Diskursanalytisch werden Mechanismen und Prozesse des Subjekt-Werdens analysiert. Relevant für diese Arbeit sind auch spätere Arbeiten Foucaults (ab den Bänden zu „Sexualität und Wahrheit“), in denen eine doppelte Bestimmung des Subjekts – als unterworfenen, möglicherweise aber zugleich auch widerständiges Subjekt – sichtbar gemacht wird. Außerdem wird im Anschluss an ein Subjektverständnis von Butler

„Subjektivierung nicht als Effekt, sondern als relationale Größe im Prozess der Herstellung von Diskursen [verstanden]. [...], dass Heteronomie und Differenz notwendige Momente von Diskursivität und Machtverhältnissen sind. Positionierungen vollziehen sich dann in dieser Differenz als Akte der Schließung von Sinn. Diese Akte produzieren aber notwendig wieder Differenz und Heterogenität [...]. Handlungsfähigkeit wird damit ohne Rückgriff auf ein eigenständiges Prinzip der Subjektivität aus der wiederholenden Praxis performativer Akte erklärt.“ (ebd., S. 26f.)

Das heißt, Subjekte werden aus einer diskurstheoretischen Perspektive als in Relation gesehen und über unterschiedliche Subjektpositionen in die Analysen dessen einbezogen, was von wem wann und wie sagbar ist.

„Diskurse werden somit von Subjekten konstituiert und gleichzeitig konstituieren Diskurse Subjekte. Insofern ist der Diskurs überindividuell vorstellbar: Alle ‚stricken‘ zwar am Diskurs mit, aber kein Einzelner und keine einzelne Gruppe bestimmt den Diskurs vollends oder hat genau das gewollt, was dabei herauskommt.“ (M. Jäger 2019, S. 66)

Neben der Subjektivierung und möglichen Subjektpositionen ist in der Rekonstruktion dieser Prozesse und des Zusammenspiels im Macht-Wissens-Komplex also die Frage nach Machtverhältnissen zentral für diese Arbeit und wird im folgenden Kapitel ausgeführt.

3.1.3 Machtverhältnisse

Um die Produktivität von Diskursen zu untersuchen, wird in der Diskursanalyse auf die Machttheorie bzw. -analytik Foucaults zurückgegriffen. Macht wird in diesem Zusammenhang nicht

„als repressiv, sondern als produktiv betrachtet; analysiert wird, wie in Machtverhältnissen ein Feld von Möglichkeiten eröffnet wird, das auf unterschiedliche Weise besetzt werden kann. Individuelle Freiheit gilt daher auch nicht als das der Macht per se entgegenstehende, sondern wird erst in Machtverhältnissen denkbar und lebbar.“ (Fegter et al. 2015, S. 20)

Neben dem Aspekt der Produktivität von Macht beschreibt Foucault drei Formen der Ausübung von Macht über Individuen: Ausbeutung, Herrschaft und Unterwerfung: „Ausbeutung ist dabei die Folge ökonomischer Macht, Herrschaft wird über politische und religiöse Ideologeme ausgeübt und Unterwerfung bezieht sich auf die Ablehnung spezifischer Identitäten“ (Goebel 2017, S. 78). Die für diese Studie interessanten Aspekte sind Herrschaft und Unterwerfung, da es zum einen um Wissen zur Lebensführung mit einer bestimmten inhaltlichen Ausrichtung („buddhistische Lehre“, siehe Kapitel 4.2.1) geht und zum anderen die Frage nach möglichen und nicht möglichen Subjektpositionen in dieser Wissenskonstruktion Teil der Analyse im Hinblick auf Unterwerfungsstrukturen ist.

Foucault (1992) betont in diesem Zusammenhang das Wechselverhältnis von Macht und Wissen (Macht-Wissens-Komplex). Er beschreibt damit nicht eine Existenz von Macht oder Wissen, sondern Macht und Wissen als „Analyseraster“ (vgl. S. 33).

„Und dieses Raster ist nicht aus zwei einander fremden Kategorien zusammengesetzt – dem Wissen einerseits und der Macht andererseits. [...] Es geht also nicht darum, zu beschreiben, was Wissen ist und was Macht ist und wie das eine das andere unterdrückt oder mißbraucht, sondern es geht darum, einen Nexus von Macht-Wissen zu charakterisieren, mit dem sich die Akzeptabilität eines Systems [...] erfassen läßt.“ (Foucault 1992, S. 33)

Zentral für diese Studie ist neben der Produktivität von Diskursen und damit einer machtsensiblen Perspektive die Verortung von Macht. Diese macht sich nicht allein an Institutionen fest oder beruht auf der Unterteilung in „Beherrscher und Beherrschte“, sondern Macht ist eine komplexe strategische Situation in einer Gesellschaft.

„Die Macht kommt von unten [...] Man muss eher davon ausgehen, daß die vielfältigen Kraftverhältnisse, die sich in den Produktionsapparaten, in den Familien, in den

einzelnen Gruppen und Institutionen ausbilden und auswirken, als Basis für weitreichende und den gesamten Gesellschaftskörper durchlaufende Spaltungen dienen.“ (Foucault 2020 [1983], S. 95)

Auch Macht und Diskurse stehen in einem Wechselverhältnis: Macht wird zum einen diskursiv hergestellt und durchgesetzt, zum anderen können Diskurse auch Macht untergraben. Im Butlerschen Sinne können über Verschiebungen machtvoll Diskurse umgangen oder neue Normen konstruiert werden, sodass mächtige Diskurse über eine Normverschiebung entkräftet werden können. Diskurse sind also sowohl Produzenten von Macht als auch eine Möglichkeit, dieser Widerstand zu leisten, oder im räumlichen Sinne die Orte für Widerstand. „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht“ (ebd., S. 96).

Diskursanalytische Arbeiten versuchen, dieses Zusammenspiel transparenter zu machen, sodass im dekonstruktiven Sinne durch das Aufdecken von unhinterfragten Strukturen, von Ein- und Ausschlüssen auch Veränderung und Widerständigkeiten ermöglicht werden. Das nicht der Norm Entsprechende wird sichtbar. So setzen Machtverhältnisse nicht an Individuen an, sondern sie werden von Akteur*innen in Praktiken (mit-)vollzogen. Fokussiert wird auf die „Produktivität des Wissens“, das sich zum Beispiel „in öffentlich zugänglichen Dokumenten“ wie dem Material dieser Studie „materialisiert“. So soll geklärt werden, wie sich in „Diskursen Machteffekte“ entfalten können beziehungsweise wie „diskursive Praktiken“, die in „Texten produktiv sind“, auch in einem weiteren Kontext Wirklichkeit konstituieren können (vgl. Fegter et al. 2015, S. 21).

Als Abschluss der Ausführungen zu den diskursanalytischen Prämissen lässt sich festhalten, dass sich über eine Relationierung zentraler theoretischer Begrifflichkeiten im Zuge von Diskursanalysen die forschungsmethodologische Herangehensweise dieser Studie ergibt, die sich in Anlehnung an Fegter et al. (2015) als theoretische Empirie beschreiben lässt.

“Eine gemeinsame Fragerichtung besteht darin, ausgehend von der Machtförmigkeit der diskursiven Praxis, die Effekte und die sich vollziehenden Subjektivierungen in den Blick zu nehmen. Diese Ausrichtung erfordert zunächst eine Weiterentwicklung und Spezifikation des Theorierahmens. [...] Diese Aufhebung der Trennung der Sphären Theorie und Empirie und ihre Relationierung hat Herbert Kalthoff (2008) als theoretische Empirie bezeichnet.“ (ebd., S. 27 f.)

Im folgenden Kapitel werden die methodologischen Ausführungen in Bezug auf diese Studie und deren Datenkorpus konkretisiert. Dabei wird sowohl das Datenkorpus vorgestellt als auch das Datenmaterial beschrieben. Außerdem werden die methodischen Schritte, die sich an S. Jägers Kritischer Diskursanalyse orientieren

ren, erweitert um die Analyse von Metaphern als einem Bezug auf Kollektivsymbole. Mit S. Jäger (2004) kann von einem Interdiskurs in dieser Studie gesprochen werden, dessen Analyse besonders auf Kollektivsymbole zielt. Interdiskurse sind eine bestimmte Form von Spezialdiskursen. Diese sind nach S. Jäger Diskurse, die nur von einer kleinen Gruppe verstanden und nachvollzogen werden können. Die sogenannten Interdiskurse hingegen sind alltagssprachlich und verständlich aufbereitet und können so von mehr oder sogar den meisten Menschen verstanden werden. So kann ein wissenschaftlicher oder politischer Spezialdiskurs über eine mediale Aufbereitung mehr Menschen zugänglich gemacht werden und wird somit zu einem Interdiskurs (vgl. S. 159).

„Diaz-Bone beschreibt Links Verständnis von Interdiskursen als ‚allgemeine, populäre Wissensregionen [...], die massenmedial verankert‘ sind. Von Bedeutung dabei seien ‚Kollektivsymbole‘, die zur Übersetzung von Spezialdiskursen verwendet werden. Je nach Diskursposition würden unterschiedliche Kollektivsymbole verwendet werden. [...] So kann eine Diskursanalyse, gerade wenn sie sich auf massenmediale Inhalte bezieht, [...] Kollektivsymbole ausfindig machen und die jeweiligen Positionierungen der Sprechenden untersuchen. Denn während der einzelne Text individuell produziert ist, ist der Diskurs überindividuell vielfach verschränkt.“ (Goebel 2017, S. 108)

In dieser Arbeit werden bezüglich der Kollektivsymbole besonders Metaphern als diskursives Mittel (siehe Kapitel 4.3.3) analysiert sowie die Texte, die nicht bezüglich der Autor*innenschaft interessant sind, sondern wie bei Goebel (2017) beschrieben als Texte, die individuell produziert sind, jedoch als Teil von Diskursen beteiligt sind und auf historische oder gesellschaftliche Diskurse verweisen.

3.2 Methodisches Vorgehen in Anlehnung an die Kritische Diskursanalyse

Im Folgenden geht es darum, das methodische Vorgehen im Rahmen dieser Studie zu konkretisieren. Bezüglich der diskursanalytischen Vorgehensweise in dieser Arbeit findet hauptsächlich eine Orientierung an S. Jägers (2004) Methoden der Kritischen Diskursanalyse statt. Dafür wird genauer auf das Analyseverfahren nach S. Jäger eingegangen, die Zusammenstellung des Datenkorpus dargelegt und anschließend die Schritte in dieser Studie vorgestellt. In diesem Abschnitt folgt zunächst ein Transfer der methodologischen Überlegungen auf die methodischen Schritte dieser Studie.

Da es sich bei dem Diskursbegriff um „ein Werkzeug der Analyse handelt“ und „nicht um den eigentlichen [...] zu untersuchenden Gegenstand“ (Kajetzke 2008, S. 30), ist eine Bestimmung notwendig.

„Der Diskurs wird behandelt als Ort, an dem Wissen zur Wirkung kommt: Wissen ist zu verstehen als Bedingung der Möglichkeit von Diskursen einerseits und als in Machtverhältnissen produziertes Phänomen andererseits. Die Diskursanalyse als Methode wiederum soll helfen, sowohl den Ort der Untersuchung klar zu umgrenzen als auch dem Gegenstand innerhalb einer theoretisch fundierten, aber methodisch offen angelegten Analyse genügend Raum zu bieten.“ (ebd., S. 30 f.)

Gegenstand der Analysen in der vorliegenden Studie sind diskursive Konstruktionen von spirituellem Wissen zur Lebensführung mit einem Fokus auf Geschlecht und Körper in Ratgeberliteratur. Das heißt, in dieser Arbeit werden gegenwärtige Selbstsorge von Subjekten und deren Selbsttechnologien (vgl. Foucault 1993, S. 35 f.) am Untersuchungsgegenstand von Wissen zur Lebensführung in den Blick genommen. Im Zuge einer Konkretisierung des Untersuchungsgegenstandes interessiert besonders, welche Wissenskonstruktionen mit Bezug auf den vergeschlechtlichten Körper in den Diskursfragmenten³⁴ als intelligibel erscheinen.

„Diskursanalyse will ein Themenfeld in seiner gesamten Aussagenbreite untersuchen. Es geht also nicht darum, nur bestimmte, zum Beispiel sexistische oder rassistische Aussagen zu untersuchen, sondern das Sagbarkeitsfeld insgesamt zu erfassen.

Ein Diskursstrang lässt sich in *Diskursfragmente* auffächern. Als solche werden ein Text oder ein Textteil bezeichnet, der ein bestimmtes *Thema* behandelt, zum Beispiel das Thema Ökologie (im weitesten Sinne). Diskursfragmente verbinden sich demgemäß zu Diskurssträngen. Ihre Erfassung und Analyse bildet die Grundlage für die Bestimmung von Aussagen.“ (M. Jäger 2019, S. 74, Herv. i.O.)

Häufig lehnen sich Gegenstandsbeschreibungen im Rahmen von Diskursanalyse an bestimmte Ereignisse an. Dies zeigt sich beispielsweise in der Arbeit von Fegter (2012) die im Anschluss an das Diskursereignis der Veröffentlichung der PISA-Studie eine diskursanalytische Studie zu Jungen* als Bildungsverlierern* vorgelegt hat. Im Unterschied dazu nimmt die vorliegende Arbeit ihren Ausgang in der Analyse nicht von einem Einzelereignis (Diskursereignis) und einer sich darauf

34 S. Jäger (2004) bezeichnet einzelne Texte als „Fragmente eines (überindividuellen) sozio-historischen Diskurses“ (S. 117). Diskursfragmente „[...] sind Bestandteile bzw. Fragmente von *Diskurssträngen* (= Abfolgen von Diskursfragmenten mit gleicher Thematik), die sich auf verschiedenen *Diskursebenen* (= Orte, von denen aus gesprochen wird, also Wissenschaft, Politik, Medien, Alltag etc.) bewegen und in ihrer Gesamtheit den *Gesamtdiskurs* einer Gesellschaft ausmachen, den man sich als ein großes wucherndes *diskursives Gewimmel* vorstellen kann; zugleich bilden die Diskurse (bzw. dieses gesamte diskursive Gewimmel) die jeweiligen Voraussetzungen für den weiteren Verlauf des gesamtgesellschaftlichen Diskurses“ (S. Jäger 2004, S. 117, Herv. i.O.).

beziehenden anschließenden Materialauswahl. Vielmehr ist diese Studie durch die Beobachtung begründet, dass eine grundsätzliche Anforderung an Subjekte der Postmoderne besteht, sich selbst zu um- und zu versorgen und zu optimieren, und damit verbunden in der Forschung eine gesteigerte Nutzung von Wissen zur Lebensführung herausgearbeitet wurde (vgl. Duttweiler 2007). Zudem geht aus dem Forschungsstand (Kapitel 1) hervor, dass nach wie vor ein Interesse an spirituellen Perspektiven in pädagogischen Diskussionen als eine mögliche Werteorientierung zu beobachten ist. Hieraus leitet sich ein grundsätzlich diskurstheoretisch motiviertes Interesse ab, bezogen auf die gesellschaftsstrukturierenden und für die Erziehungswissenschaft grundlegenden Kategorien Geschlecht und Körper diskursive Regeln und Formationen zu rekonstruieren. Ein diskurstheoretischer Blick auf den Gegenstand des spirituellen Wissens zur Lebensführung mit einem Fokus auf vergeschlechtlichte Körper bedeutet nicht nur bezüglich einer Macht-Wissens-Analyse und der damit verbundenen Wahrheitskonstruktionen, sondern auch gerade aus dem diskursanalytischen Ziel, einen Diskursstrang oder auch mehrere miteinander verschränkte Diskursstränge historisch und gegenwartsbezogen zu analysieren. Diese bestimmen die Gegenwart und können in der Zukunft in wie auch immer modifizierter Form weiterbestehen. Aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive ist auch aus den oben genannten Gründen die Frage nach der weiteren Entwicklung des Diskursstrangs relevant.

Insgesamt sollen mit diesem Vorgehen nach Foucault (u. a. 2020 [1981]) folgende Grundmomente von Diskursen für eine Analyse ihrer Formationsregeln (vgl. Foucault 2020 [1981], S. 48 ff.) berücksichtigt werden: Aussagen über Formationsregeln des Gegenstandes (spirituelles Wissen zur Lebensführung) in Ratgeberliteratur mit dem Fokus auf vergeschlechtlichte Körper, Aussagen über Formationen der Äußerungsmodalität sowie die Formation von Begriffen in diesem Genre anhand von in der Ratgeberliteratur angesprochenen Diskursen. Im Anschluss daran ist nach Foucault die Formation der Strategien zu beleuchten (vgl. Keller 2011, S. 47 f.). Diese Aspekte sind zielführend für eine Bearbeitung der in Kapitel eins genannten Hauptfragestellungen. Zum einen kann mit der Erforschung von spirituellem Wissen zur Lebensführung herausgearbeitet werden, welche Konstruktionen von vergeschlechtlichten Körpern darin als intelligibel erzeugt werden, und zum anderen können die Mechanismen von Wissen zur Lebensführung rekonstruiert werden. Relevant sind auch hegemoniale Positionen, die Einfluss darauf nehmen, was sagbar ist. Besondere Relevanz für den letzten Teil der Fragestellung stellt die Analyse der Strategien hinter bestimmten Formen von Subjektivierung und sozialen Ordnungen in Bezug auf vergeschlechtlichte Körper.

So lauten, wie in der Einleitung bereits angeführt, die Fragestellungen wie folgt: *Inwiefern wird in spiritueller Ratgeberliteratur der vergeschlechtlichte Körper als Produzent von Wissen und Wahrheit zur Lebensführung hergestellt?*

Aus der Forschungsfrage schließen sich für den Schritt ins Material folgende analseitenden Fragen an:

- *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?*

Mit der vorliegenden Studie wird das Ziel verfolgt zu klären, welche Subjektivierungsweisen und -ordnungen bei einer Bezugnahme auf spirituelles Wissen zur Lebensführung im Prozess des Subjekt-Werdens bezogen auf vergeschlechtlichte Körper entstehen und ob diese diskursiven Anrufungen Heteronormativität reproduzieren.

Das heißt, in dieser Arbeit wird nicht *über Spiritualität* oder *spirituelles Wissen zur Lebensführung*, sondern *über die Rede über spirituelles Wissen zur Lebensführung* geforscht. Es geht um öffentlich zugängliche Rede über spirituelles Wissen zur Lebensführung und dessen diskursive Konstruktionen und Wissensordnungen, da Diskurse die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen, und Menschen mit Sinnwelten, mit Interpretationsmöglichkeiten versorgen. In diesen diskursiven Rede-Mustern zeigt sich die Welt als selbstverständlich, indem Wahrheitskonstruktionen ablaufen. Diskurse sind daran beteiligt, die öffentliche Wahrnehmung gesellschaftlicher Problemlagen oder Anforderungen zu bestimmen und zu formen, weshalb sie besonders interessieren.

In Anlehnung an die Ziele (siehe oben) ist eine Motivationen zu dieser Forschungsperspektive zu klären, warum es (wiederkehrend) zu einer Essentialisierung der Kategorie Geschlecht kommt, obwohl verschiedene Forschungsperspektiven wie auch die Naturwissenschaft selbst (vgl. u. a. Palm 2003) ein essentialistisches Geschlechterverständnis in Frage stellen. Hinzu kommt die Frage, wie feministisch informierte Subjektpositionen an diesem Diskurs beteiligt sind und wie dies die Möglichkeit von performativen Verschiebungen aus dieser Sprecher*innen-Position beeinflusst. Dieses Forschungsinteresse ist losgelöst von der Überprüfung der Frage, ob Geschlecht essentialistisch oder dekonstruktivistisch zu verstehen ist, sondern das Diskursphänomen selbst steht im Zentrum dieser Forschung. In diskursanalytischer Perspektive interessiert nicht, ob ein Diskurs falsche oder richtige Aussagen enthält, sondern was er ermöglicht, wofür er mit dem, was er sagt und zeigt, produktiv ist, welche Sichtweise auf die Dinge er erzeugt und in welchen Kontexten dies stattfindet – oder, im Sinne Foucaults, welche Wissens- und Wahrheitskonstruktionen erzählt und wie diese zu Epistemen werden.

Der methodische Ansatz wird sich an den oben eingeführten Verständnissen von Diskurs, Subjektivierung und Machtverhältnissen sowie an Butlers Kon-

zeption der Performativität diskursiver Praktiken orientieren. Es ergeben sich als methodische Konsequenz für den Umgang mit dem Material folgende Fokiformationsregeln, Kollektivsymbole (besonders Metaphern), Subjektpositionen (z. B. Sprecher*innenposition) sowie Verschränkung mit anderen Diskursen (Interdiskurs). Dies leitet sich aus den oben genannten diskursanalytischen Positionen ab.

Die Schritte der Analyse hängen, so M. Jäger (2019), vom Untersuchungsgegenstand ab, können aber zu einigen Eckpunkten für die Analysen gebündelt werden. So besteht zunächst die Notwendigkeit der „Erschließung des diskursiven Kontextes, bei dem es um die Charakterisierung des historischen Verlaufs des Diskurses geht“ (S. 76), um „Bedeutung und Gehalt eines Diskursstrangs“ einschätzen zu können (M. Jäger 2004, S. 76). Daran schließt sich nach M. Jäger die Zusammenstellung des Datenkorpus an; dieses wird einer Strukturanalyse unterzogen, um grundsätzliche inhaltliche Themen im Überblick zu erfassen. „Die Strukturanalyse zielt auf die Ermittlung von Aussagen und ihrer Rekurrenz“ (M. Jäger 2019, S. 76). Die Erkenntnisse aus der Strukturanalyse ermöglichen es, zentrale typische Texte auszuwählen, die einer Feinanalyse unterzogen werden sollen. In der Feinanalyse geht es dann im Sinne M. Jägers darum, viele Aspekte sowohl an der Oberfläche als auch in der Tiefe der Texte herauszuarbeiten. „An dieser Stelle kommen hier im engeren Sinne linguistische Instrumente zur Anwendung und es werden unter anderem Pronominalstrukturen, Präsuppositionen, Anspielungen und (Kollektiv-)Symbole analysiert“ (M. Jäger 2004, S. 76). Abschließend werden die Ergebnisse aus den Analysen insgesamt zusammengestellt, und in eine reflektierte Gesamtaussage überführt (M. Jäger 2019, S. 75 f.). Wie die Schritte in dieser Forschungsarbeit ausgesehen haben und welche Foki gesetzt wurden, wird im Weiteren ausgeführt.

3.2.1 Zusammenstellung des Datenkorpus

Zur Gewinnung des Materialkorpus und der damit einhergehenden Zusammenstellung des gesamten Materials (auf einer oder mehreren Diskursebenen³⁵) bezogen auf den Untersuchungsgegenstand – Wissen zur Lebensführung in spiritueller Ratgeberliteratur mit Fokus auf vergeschlechtlichte Körper – orientiert sich diese Arbeit zum einen an einer soziologischen Prämisse zu Spiritualität von

35 Jäger erläutert Diskursebenen wie folgt: „Die jeweiligen Diskursstränge operieren auf verschiedenen *diskursiven Ebenen* (Wissenschaft(en), Politik, Medien, Literatur, Erziehung, Alltag, Geschäftsleben, Verwaltung etc.). Die Kritische Diskursanalyse fasst solche *Diskursebenen* auch als die *sozialen Kontexte* auf, aus denen jeweils ‚gesprochen‘ wird. Diese lassen sich manchmal nur schwer voneinander abgrenzen, weil sie sich aufeinander beziehen. So kann man etwa von einer medienpolitischen Diskursebene sprechen“ (M. Jäger 2019, S. 75, Herv. i.O.).

Knoblauch (2006, S. 109), wonach bei Spiritualität keine Zugehörigkeit zu einer organisierten Formen der Religion vorliegt³⁶, aber zum anderen im Sinne von Diskursen explizit auf „soziale Wissensvorräte“ (S. Jäger 2004, S. 132) aus der Vergangenheit des Diskurses hingewiesen wird. Als weiteres Kriterium zur Gewinnung des Materialkorpus wird eine geschlechtertheoretische Auseinandersetzung im Untersuchungsmaterial oder bei der „Lehrenden“ als Sprecher*in im Diskurs vorausgesetzt sowie eine von Foucault genannte Selbsttechnik, die angeboten wird³⁷, um damit einen Bezug auf den Gegenstand Körper zu ermöglichen. Anschlussfähig an diese Kriterien ist das gegenwärtige Interesse an Körpertechniken und Buddhismus, auf das z. B. Jung und Kaffer (2014, S. 257) verweisen, das aber auch Baader bereits 2006 ausführlich beschreibt:

„Dabei richtete sich das Interesse oft auch auf die Körpertechniken asiatischer Religionen wie Yoga, Atemübungen oder Meditation. Diese Körpertechniken sind in Verbindung mit dem Interesse der Lebensreform am Körper zu sehen (Bewegung, Sport, Gymnastik, Tanz), der zum Ort religiöser Praxis und zum Ort der Utopie in einer als zerstörerisch wahrgenommenen Moderne wird [...] Attraktiv an asiatischen Religionen sind zudem deren Vorstellungen von Selbsterlösung oder von Erleuchtung durch Arbeit an sich selbst, das heißt durch Selbstreform. Die Erlösung, so Key, hänge im Buddhismus nicht von einer anderen Instanz, sondern von einem selbst ab. Es ist also die Abwesenheit von Vermittlern und Institutionen, die den Buddhismus als Alternative zum Christentum erscheinen lässt. Der Buddhismus etwa kennt keine Trennung von profan und sakral, jede Alltagshandlung kann zum Vollzug religiöser Praxis werden. Auch ist Buddha kein Gott, sondern ein erleuchteter Mensch. Der Buddhismus sei gottlos, eine Religion ohne Gott, Buddha sei zunächst der weiseste Mensch gewesen (Durkheim 1994, S. 54 ff.). Diese Vorstellung trifft sich mit der Idee der Selbstreform in der Lebensreform und der Reformpädagogik. [...] Bei beiden Religionen [Buddhismus und Christentum, Anm. SG] handelt es sich um Erlösungsreligionen. Dabei zielt der Buddhismus jedoch auf Selbsterlösung. Dies könnte eine Erklärung dafür liefern, warum in modernen christlich geprägten Gesellschaften der Buddhismus attraktiv ist. Die christliche Vorstellung von der Erlösung durch Gott wird durch die buddhistische Idee von der Selbsterlösung abgelöst.“ (Baader 2006, S. 85 f.)

Mit der Wahl von Buddhismus, wird darüber hinaus, das Kriterium soziale Wissensvorräte zu berücksichtigen, erfüllt sowie eine erkennbare Bezugnahme auf den Gegenstand des vergeschlechtlichten Körpers ermöglicht. So wurde für die Analyse der weltweite Zusammenschluss buddhistischer Frauen* gewählt und vor

36 Knoblauch beschreibt für den deutschsprachigen Kontext Spiritualität als Orientierung an Erfahrungen, „Distanz zum Dogma“ und „Distanz zu organisierten Formen der Religion“ (Knoblauch 2006, S. 109).

37 Foucault nennt als eine konkrete Praktik der Selbstsorge z. B. die Meditationstechnik (vgl. Foucault 2004b, S. 26 f.).

allem buddhistischer Nonnen in der Bewegung „Sakyadhita“ („Töchter Buddhas“). Die Wahl eines buddhistischen Materials mit der Wissensform Einsicht („erkanntes Erleben“ (Kolk 2016, S. 23)) sollte über das Moment des Erlebens den Körper als weiteren Fokus der Analysen erforschbar machen. „Sakyadhita International“ wurde 1987 bei der ersten Nonnen-Konferenz in Bodhgaya in Nordindien von den Initiatorinnen und Teilnehmerinnen dieser Konferenz gegründet.

„Die Konferenz stand unter der Schirmherrschaft des 14. Dalai Lama, der seither die Mitglieder von Sakyadhita immer wieder ermuntert, aktiv zu bleiben und die Anliegen buddhistischer Frauen öffentlich zu machen und zur Diskussion zu stellen.“ (Sakyadhita o. J.)

Das Netzwerk gibt einen englischsprachigen Newsletter heraus und alle zwei Jahre finden internationale Konferenzen statt. King (2008) beschreibt die Bewegung der „Sakyadhita“ als eine weltweite buddhistische Frauen*bewegung, die unabhängig von einem „westlichen“, industriestaatlichen Feminismus agiert, jedoch sieht sie Parallelen zu dieser in der Forderung nach geistiger Befreiung und Selbstbestimmung (vgl. S. 36). Ziele der Bewegung sind, „ein globales Kommunikationsnetzwerk unter den buddhistischen Frauen der Welt zu schaffen, Frauen als Lehrerinnen des Buddhismus auszubilden, Forschungsuntersuchungen über Frauen im Buddhismus anzuregen, die *Bhikkhuni Sangha* oder den buddhistischen Frauenorden wieder aufzubauen“ (King 2008, S. 37, Herv. i.O.). Aus diesem internationalen Zusammenschluss wurde eine europäische Teilgruppe mit dem Namen „Netzwerk Buddhistischer Frauen in Europa“ gegründet. Dieses europäische Netzwerk arbeitet mit der 2009 eingerichteten Arbeitsgruppe „Frauen und Buddhismus“ beim deutschen Dachverband DBU³⁸ zusammen. Aus diesem Netzwerk wurden „Lehrerinnen“ – das ist eine dortige Selbstbezeichnung – für die Analysen ausgewählt.

Im Rahmen dieser Studie wurden dort spirituelle Grundlagentexte, das heißt, deutschsprachige Monografien in Literaturlisten, sowie Online-Präsentationen recherchiert und nach folgenden (Teil-)Schlagwörtern im Titel ausgewählt: Geschlecht³⁹, geschlechts*, Frau*, Mann*, weiblich*, männlich*, Körper und körperliche*. Die Werke sollten mindestens einen der beiden Aspekte Geschlecht und Körper benennen, wobei die Kategorie Geschlecht in der Auswahl vorrangig be-

38 „Der Dachverband der Buddhisten in Deutschland, die deutsche buddhistische Union (DBU), zählte im Frühjahr 1998 vierzig und im Herbst 2009 rund sechzig Gemeinschaften aller Traditionen zu seinen Mitgliedern. Darunter befinden sich eingetragene und nicht eingetragene Vereine, die Seminarhäuser auf dem Land und in Städten betreiben, offene Gemeinschaften, die einer Tradition, einer Lehrerin oder einem Lehrer folgen, mit lokalen Untergruppen von Südbayern bis Schleswig-Holstein, vom Saarland bis zur polnischen Grenze“ (Wetzels 2010, S. 264).

39 Wenn das Material es ermöglicht hätte, wäre hier eine Erweiterung des dualen Geschlechterverständnisses vorgenommen worden.

handelt wurde, um die zu analysierenden Diskursfragmente (vgl. S. Jäger 2004, S. 159 f.) zu bestimmen. Um die Diskurse in ihrer aktuellsten Form zu erfassen, konnte – nach einer ersten Materialsichtung – für den Zeitraum von 2009 bis 2016 sichergestellt werden, dass aus dieser Zeit Veröffentlichungen existieren. Da das Ziel, einen Diskursstrang historisch und gegenwartsbezogen zu analysieren, zu umfangreich ist, wird ein synchroner Schnitt durch einen Diskursstrang gezogen.

Hieraus entstand das Datenkorpus von 38 Kapiteln als Diskursfragmente, die aus drei Werken stammen. Der Fokus liegt auf Diskursfragmenten aus der Monografie von Sylvia Wetzel mit dem Titel „Das Herz des Lotos: Frauen und Buddhismus“ aus dem Jahr 2010⁴⁰, weil sie zum einen Geschlecht explizit zum Thema macht und zum anderen das Kriterium erfüllt, dass die Autor*in eine geschlechtertheoretische Auseinandersetzung aufweist (Wetzel 2003). Welche inhaltliche Ausrichtung diese hat, wird in den Analysen ausgeführt.

Nach Voranalysen zum Datenmaterial von Sylvia Wetzel und darin enthaltenen Hinweisen auf verschiedene Umgangsweisen mit der Kategorie Geschlecht in buddhistischen Settings erschien es folgerichtig, zur Kontrastierung Material hinzuzunehmen, das Geschlecht nicht explizit thematisiert, aber ebenfalls von einer „Lehrerin“ der buddhistischen Frauen*bewegung verfasst wurde, die einen ähnlichen biografischen Bezug zum Feminismus aufweist. Dies ist bei Sylvia Kolk der Fall, die folgende Werke verfasst hat, auf welche auch die oben genannten Kriterien zutreffen: „Segeln im Sturm. Mit Leidenschaft den spirituellen Alltag meistern“ (2009)⁴¹ und „Geh und sieh selbst – Die Buddha-Lehre auf den Punkt gebracht“ (2016)⁴². Allerdings lassen sich in diesen Veröffentlichungen nicht die herangezogenen Schlagwörter finden.

Im Grunde lehnt sich die Auswahl und Fokussierung auf das Medium Buch an die Annahme an, dass das jeweilige Medium, in diesem Falle das Buch, erst spezifische Ordnungen von Diskursen ermöglicht. Das heißt, Diskurse sind „auf Medien angewiesen, die in ihrer je spezifischen, materiellen und sozialen Eigenart Bedingungen des Aussagens darstellen und die Rezeption beeinflussen, noch lange bevor ein Autor etwas sagen wollte“ (Sarasin 2003, S. 37 zit. n. Duttweiler 2007, S. 32).

Neben den Monografien werden zusätzlich zwei biografische Artikel über die Autor*innen, die von diesen selbst verfasst wurden, als Teil des Datenkorpus und Gegenstand der Analysen hinzugenommen. Dies hat zum Ziel, im Sinne der Kontexte von Diskursen in der folgenden Rahmenanalyse besonders auf den biogra-

40 Wetzel, Sylvia (2010): *Das Herz des Lotos, Frauen und Buddhismus*. Berlin: Edition Steinrich.

41 Kolk, Sylvia (2009): *Segeln im Sturm. Mit Leidenschaft den spirituellen Alltag meistern*. Bielefeld: Theseus Verlag.

42 Kolk, Sylvia (2016): *Geh und sieh selbst. Die Buddha-Lehre auf den Punkt gebracht*. 2. Auflage. Uttenbühl: Jhana Verlag im Buddha-Haus.

fischen geschlechtertheoretischen Hintergrund der Sprecher*innen genauer eingehen zu können. Auch diese Textsorte wird als Diskursaussagen verstanden, als Teil der Analyse von Diskursfragmenten in der Feinanalyse und nicht als personengebundene Aussagen. Die biografischen Texte liefern zusätzliche und explizite Informationen über die Wissensnetzwerke der Diskursäußerungen. Da diese Texte publiziert sind, sind sie ebenfalls Teil eines öffentlich zugänglichen Diskurses.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass dieses Datenkorpus mit Diskursfragmenten von Sylvia Wetzel und Sylvia Kolk den oben genannten Kriterien entspricht, insofern ein feministisch-politischer Hintergrund der Autor*innen besteht⁴³, kein Bezug zu einer organisierten Formen der Religion im Sinne Knoblauchs (2006, S. 109) vorliegt und seit vielen Jahren eine Selbsttechnik im Sinne Foucaults (u. a. Meditation) angeboten wird. Dies steht nach Selbstaussagen von Wetzel und Kolk in einer buddhistischen Tradition und lässt somit mindestens einen expliziten Bezug zu einem sozialen Wissensvorrat erkennen.

3.2.2 (Spirituelle) Ratgeberliteratur und Wissen zur Lebensführung

3.2.2.1 Spiritualität – eine Begriffseinordnung

In der Literatur wird das Phänomen der Spiritualität zunächst als Aufschwung der Religion als Veränderung in der Moderne beschrieben.

43 Sylvia Kolk schreibt über sich selbst auf ihrer Website: „Mein politisches Engagement hatte bereits in meiner Lehrlingszeit begonnen. Es war nur konsequent, dass ich mich vielfältig in der damals sehr bunten Landschaft der Hochschulpolitik engagierte. Später kam meine aktive Beteiligung in der Frauenbewegung hinzu. [...] 1980 entschied ich mich, das Frauenbildungshaus Zülpich mit aufzubauen und im Leitungsteam mitzuwirken. Es sollte für 16 Jahre mein zentrales Arbeitsumfeld bleiben. In diesen Jahren war ich zudem als Dozentin in der Erwachsenen- und Frauenbildung tätig. Den Höhepunkt bildete die Entwicklung eines Bildungsansatzes zur Frauenbildung, den ich über 10 Jahre mit einer Kollegin in mehreren dreijährigen Fortbildungen weitergab“ (Kolk o. J.).

Sylvia Wetzel schreibt in ihrem biografischen Artikel Folgendes: „Inzwischen nährte die Frauenbewegung neue Hoffnungen. Meine Arbeit als freiberufliche Deutschlehrerin für Aussiedler aus Polen und dem übrigen Osteuropa ließ mir 1975 bis 1977 genügend freie Zeit, an der neuen Frauenzeitschrift ‚Courage‘ mitzuarbeiten. Gleichzeitig entstand in einem Kreuzberger Keller – dort übten auch die ‚Flying Lesbians‘ – die zweite deutsche Frauenrockband ‚Lysistrata‘, in der ich den Elektrobass spielte. Der Name war inspiriert von der griechischen Lysistrata. Sie hatte den ersten Bettenstreik der Frauen organisiert und die Männer damit ganz schnell vom Kriegführen abgebracht. Bei endlosen Jam-Sessions im Musikkeller erlebte ich ‚Momente, da gab es keine mehr, die spielte. Die Musik spielte sich von selbst.‘ Seltsame Eindrücke, die ich nicht einordnen konnte. Sie jagten mir aber keine Angst ein, sondern inspirierten eher dazu, noch mehr Musik zu machen. Unsere ‚Geige‘ fing damals im Herbst 1976 mit ‚Zen-Meditation‘ an und erzählte von ‚Sesshins‘ und Einzelgesprächen mit dem Meister. Seltsam aber ‚irgendwie‘ spannend“ (Wetzel 2003, S. 292 f.).

„[...] [D]er Grund für den weltweiten Aufschwung der Religionen liege vielmehr in der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Modernisierung. Die Menschen ‚brauchen neue Quellen der Identität, neue Formen einer stabilen Gemeinschaft und neue moralische Anhaltspunkte, die ihnen ein Gefühl von Sinn und Zweck vermitteln. Die Religion [...] befriedigt diese Bedürfnisse‘ (Huntington, *Kampf der Kulturen*, 1998, 146).“ (Knoblauch 2009, S. 33, Herv. i.O.)

In der Einleitung zu Luckmanns Buch „Die unsichtbare Religion“ (2014 [1991]) beschreibt Knoblauch mit Bezug auf die Soziologie und eine Beschreibung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft dieses gesellschaftliche Phänomen unter Rückgriff auf die erste Auflage des Buchs von 1991 bereits wie folgt:

„Dieses Verhältnis, so Luckmanns These, habe sich in der modernen Gesellschaft grundlegend gewandelt. Die religiöse Entwicklung ist das Exempel dafür, dass das Individuum aus sozialstrukturellen Determinanten gewissermaßen entlassen wird in die zwiespältige ‚Freiheit‘ der Privatsphäre und der ‚haltlosen‘ individuellen Autonomie.“ (Knoblauch 2014 [1991], S. 11)

Baader beschreibt zum einen mit Bezug auf Luhmann und Luckmann Religion als eine Transzendenzerfahrung, wobei sie sich von der „These von modernen Gesellschaften als säkulare Gesellschaften“ distanziert und sich Luhmanns Beschreibung von einer „Verschiebung der Gewichte“ anschließt, „wonach in der Moderne das System der Religion nicht mehr das dominierende sei, sondern eines neben anderen“; sie befürwortet somit keine „vollkommene Zurückweisung der Säkularisierungsthese“ (Baader 2006, S. 77). Knoblauch führt Luckmanns Überlegungen zur unsichtbaren Religion⁴⁴ unter Berücksichtigung gesellschaftlicher Verände-

44 Luckmanns Begriff der unsichtbaren Religion ist lediglich ein grober provisorischer Umriss und verfolgt drei grobe Themen: „Die Entwicklung einer Definition der Religion (...); das Schicksal der Religion in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften und schließlich die Aufkunft einer neuen Sozialform der Religion ...‘. [...] Die sicherlich prägnanteste und auch umstrittenste These Luckmanns ist seine funktionalistische, anthropologische Definition der Religion. In der Religion transzendiert der Mensch sein biologisches Wesen und wird so erst zum Menschen. Religion ist nicht nur ein Komplex von Jenseitsvorstellungen; das Religiöse zeitigt sich schon in der Vergesellschaftung des einzelnen, in der Objektivierung subjektiver Erfahrungen und in der Individuation zum einzelnen. Luckmanns funktionalistische Definition gilt als eine der breitesten Definitionen von Religion überhaupt.“ (Knoblauch 2014 [1991], S. 11 f.). Religion beruht, so Luckmann (2014 [1991]), in einer grundlegenden anthropologischen Tatsache, im Prozess des Transzendierens der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus. Diese Fähigkeit des Transzendierens des menschlichen Organismus hängt von Face-to-Face-Situationen und von der Dauerhaftigkeit sozialer Beziehungen ab. Sinnsysteme und Weltansicht sind „historisch‘ jedem konkreten menschlichen Organismus vorgegeben“ (ebd., S. 88). Ferner kann ein heiliger Kosmos entstehen und unter bestimmten Voraussetzungen eine institutionalisierte Spezialisierung von Religion erfolgen. Durch die Tatsache, „daß eine Weltansicht dem Individuum historisch vorausgeht“, ist nach Luckmann ein „erfolgreiches Transzendieren

rungen fort (Knoblauch 2009, S. 11), da diese Ausführungen „für die gegenwärtigen Verhältnisse nicht mehr ausreichen“ (ebd.). Um die gegenwärtigen gesellschaftlichen Phänomene begrifflich fassen zu können, wählt er den Begriff der „populären Religion“ bzw. den der Spiritualität. Mit beiden Begriffen knüpft er an Luckmanns religionssoziologische Überlegungen an. Knoblauch geht es nicht um eine „Darstellung des gesamten Spektrums der gegenwärtigen Religiosität, sondern um jene besonderen Aspekte der Religion, [...] die zu einem zentralen Merkmal gegenwärtiger Religiosität geworden sind“ (ebd., S. 11 f.). Die von ihm erarbeiteten Veränderungen oder Rekompositionen im Bereich der Religion be-

der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus“ gegeben (ebd., S. 89). Luckmann definiert „die Weltansicht als die soziale Grundform der Religion“ (ebd., S. 92), welche bereits einen Sinn beinhaltet. Warum ihm zufolge schon ein Sinnsystem in der Weltansicht integriert ist, bleibt offen.

Luckmann greift eine „irreführende allgemeine Definition von Religion“ auf, welche eher substantiell als funktional sei (ebd., S. 77 f.). Im Folgenden nimmt er Bezug auf ein funktionales religiöses Verständnis und begründet dieses wie folgt: „Eine funktionale Definition der Religion umgeht sowohl die übliche ideologische Befangenheit wie die ‚ethnozentrische‘ Enge der substantiellen Religionsdefinitionen“ (ebd., S. 78). Warum Luckmann sich vom substantiellen Religionsverständnis abkehrt und einen Mehrwert im Funktionalen sieht (Abkehr von Enge und Ethnozentrismus), bleibt erneut offen, zumal in seinem Text protestantischer Ethnozentrismus anzunehmen ist, wenn u. a. vom „Zeugen“ gesprochen wird (ebd., S. 85). Ebenso begründet er nicht ausführlicher, warum bzgl. der Unterscheidung von substantieller und funktionaler Religion nicht bei der historischen Form von Religion begonnen wird.

„Wir sagten vorhin, daß das Transzendieren der Natürlichkeit ein grundlegender religiöser Vorgang ist. Wir können nun hinzufügen, daß Sozialisation, als der Vorgang, in dem solches Transzendieren konkret stattfindet, grundsätzlich einen religiösen Charakter hat“ (ebd., S. 88). Zu konstatieren ist, dass bei Luckmanns Verständnis von Transzendieren Dualitäten eröffnet werden: natürlich vs. kulturell, präsent vs. aprezent – d. h. die Zeitdimension wird relevant –; im Gegensatz dazu spricht Knoblauch davon, dass Transzendenzen nicht binär aufgebaut sind. Die Frage ist, ob nach Luckmann alle Prozesse des Transzendierens automatisch religiös sind. Ist alles Soziale auch religiös? Ist Nachdenken über eine Erfahrung transzendierend und damit religiös, weil Distanz (ebd., S. 84) zur Erfahrung aufgebaut wird? Ist eine Verabredung unter Freund*innen durch die Dimension Zeit transzendierend und somit religiös?

Bedingungen für Transzendenz und damit für Religiöses können wir folgt gefasst werden: „Wie der Ausdruck ‚Stehenbleiben und Nachdenken‘ andeutet, setzen solche Akte voraus, daß sich der einzelne von der Gegenwärtigkeit und Unmittelbarkeit ablaufender Erfahrungen ablösen und sich – über die ‚kleinen‘ Transzendenzen von Raum und Zeit hinweg – vergangenen oder vorentworfenen Erfahrungen zuwenden kann“ (ebd., S. 82). Eine Weltansicht gilt als Bedingung und historischer Rahmen, der menschliche Organismen ihre biologische Natur transzendieren und eine Identität ausbilden lässt (vgl. ebd., S. 93). Eine Weltansicht als Ganzes, als einheitliche Sinnmatrix ist notwendig versus einzelne Deutungsschemata. Diese Bedingungen für Transzendenz und damit für Religiöses führen häufig zur Bewusstwerdung moralischen Dimensionen (vgl. ebd., S. 94 f.).

Sprache wird bei Luckmann als wichtigste Form der sozialen Objektivierung einer Weltansicht beschrieben (ebd., S. 90 f.). Sie kann aber noch mehr als Mischform von Objektivierung und Deutungsschemata gesehen werden. Institutionell spezialisierte Religion als soziale Form hat die Möglichkeit, einen Gegensatz von Religion und Gesellschaft aufzumachen (Trennung von heiligem Kosmos und profaner Welt) (vgl. ebd., S. 105 ff.).

schreibt er im Laufe seines Buches mit dem Begriff der Transzendenz⁴⁵. Das Subjekt, so Knoblauch, „bildet den inhaltlichen Kern dieser Rekomposition, die ich deshalb als Spiritualität bezeichne“ (ebd., S. 80).

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 Heiligem, die allgemeine Bezogenheit auf ein größeres Ganzes, ein umgreifendes Sein“ (ebd., S. 33). Knoblauch beschäftigt sich in verschiedenen Artikeln und Monografien mit dem Phänomen der Spiritualität (Knoblauch 2006, 2009, 2012a, 2012b) und stellt diese als eine Beschreibung von Erfahrungen der Akteur*innen selbst dar. „Spiritualität bezeichnet für sie eine persönliche Bezugnahme auf ‚Gott‘ oder göttähnliches Transzendentes“ (Knoblauch 2006, S. 91).

Anhand der Ausführungen von Streib (2011) zum Begriff der Spiritualität, kann dieser als ein Begriff, der eine eurozentristische Perspektive wiedergibt, interpretiert werden, da es diesen Begriff zum Beispiel im Hinduismus oder im Islam nicht gibt (vgl. Streib 2011, S. 1006). Da diese Analyse deutschsprachiges Material zum Gegenstand hat und Knoblauch diese Begrenzung auf den „westlichen Raum“ (Knoblauch 2009, S. 13) mitdenkt, bleibt diese Begriffswahl für diese Arbeit bestehen.

3.2.2.2 Das Genre der (spirituellen) Ratgeberliteratur

Das Genre der Ratgeberliteratur oder auch Selbsthilferatgeberliteratur hat eine längere Historie, weist aber besonders seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine gesteigerte Nachfrage auf, die sich u. a. auch in der Etablierung des Genres der Ratgeberliteratur in Abgrenzung zum Sachbuch finden lässt. Geschichtlich ist der Ratgeber seit der Erfindung des Buchdrucks im 15. Jahrhundert zu finden (vgl. Scholz/Lenz 2013, S. 49).

„Gehörten zunächst Kochbücher zu den ersten Ratgebern – 1485 erschien in Nürnberg ‚Die Küchermeistery‘ (ebd.: 33) –, so zählten rasch auch Fürstenspiegel und Hausväterliteratur dazu. Während sich die Fürstenspiegel noch an ein exklusives Publikum richteten, zeigt bereits die Hausväterliteratur die Hinwendung der Ratgeber an ein zunehmend größeres Auditorium an, das freilich die Fähigkeit zum Lesen ausgebildet haben musste (vgl. Höffer-Mehlmer 2003).“ (ebd., S. 51)

Waren es zunächst vor allem Erziehungsratgeber oder Lebenshilferatgeber, die sich vornehmlich um die Einfindung in gesellschaftliche Strukturen und

45 „Weil Spiritualität und populäre Religion die Grenzen des herkömmlichen Religiösen überschreiten und deswegen eine Erweiterung des Begriffs der Religion erfordern, werde ich den Begriff der Transzendenz an die Stelle der Religion setzen [...]“ (Knoblauch 2009, S. 12).

Verhaltensweisen drehten, verstärkte sich in den letzten Jahrzehnten in der Ratgeberliteratur der Fokus auf das Selbst und seine Veränderungsprozesse. Diese sind verbunden mit der Anforderung an Subjekte der Postmoderne, sich selbst zu optimieren und Verantwortung für ihr eigenes Handeln zu übernehmen, bei gleichzeitiger Zunahme der angebotenen Handlungsmöglichkeiten. Diese Anforderungen sollen mit die Kritik der Idee des unternehmerischen Selbst als ein gesellschaftliches Phänomen diskutiert werden (vgl. Bröckling 2002, S. 176).

Interessant ist, dass zugleich mit der Abnahme möglicher Orientierungsfolien, u. a. von religiösen Orientierungsorten „in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten die Nachfrage nach orientierender Beratung für alle Lebenslagen merklich zugenommen“ (Sarasin et al. 2010, S. 22) hat. Das Genre hat sich in dieser Zeit sehr verbreitet:

„Dieses Segment stellt nach Auskunft der Gesellschaft für Konsumforschung auf dem deutschsprachigen Buchmarkt seit 1996 nach der Belletristik den zweitgrößten Bereich dar – wenn auch mit deutlichem Abstand. Der Marktanteil der ‚praktischen Ratgeber‘ lag in den vergangenen zehn Jahren stets zwischen 16 und 20%.“ (Heimerdinger 2008, S. 98)

Trotz ihrer Popularität sind Ratgeber nach Scholz und Lenz (2013) ein „vernachlässigtes Untersuchungsmaterial“ (ebd., S. 50), was sich z. B. mit der Verortung der Textgattung im populärwissenschaftlichen Bereich und ihrer Distanz zur Hochkultur erklären ließe.

Heimerdinger beschreibt in seiner Arbeit von 2008 eine deutliche Veränderung im Genre der Ratgeberliteratur auf dem Buchmarkt. Aktuell ist auf der Seite des VLB (Verzeichnis Lieferbarer Bücher) die Ratgeberliteratur abgegrenzt zu Sachbüchern und Fachbüchern (VLB o. J.). Diese Trennung der Bereiche wurde im VLB 2007 eingeführt. Diese neue Einteilung ist nicht mehr an eine logistische Gesetzmäßigkeit geknüpft, sondern orientiert sich jetzt an „Marketing-Aspekten“ (ebd.). Die inhaltliche Abgrenzung, so das VLB, beschreibt die Ratgeber als „handlungs- oder nutzenorientiert für den privaten Bereich“; das Sachbuch hingegen wird aus einer Marketingperspektive beschrieben als „wissensorientiert mit primär privatem Nutzwert“ und das Fachbuch als „handlungs- bzw. wissensorientiert mit primär beruflichem oder akademischem Nutzwert“ (ebd.). Diese Trennung erschafft in der Einteilung in Hauptwarengruppen des VLB⁴⁶ eigenständige Rubriken für den Ratgeber und das Sachbuch. Diese Kategorisierung ist nicht immer eindeutig und besonders die Unterscheidung zum Sachbuch ist schwierig, da beide als ein Ort der Wissensvermittlung verstanden werden können.

46 Hauptwarengruppen im Sinne des VLB sind: Belletristik; Kinder- und Jugendbücher; Reise; Ratgeber; Geisteswissenschaften, Kunst, Musik; Naturwissenschaften, Medizin, Informatik, Technik; Sozialwissenschaften, Recht, Wirtschaft; Schule und Lernen; Sachbuch.

Was fällt nun alles unter das Genre der Ratgeberliteratur, wie könnte dieses definiert werden und was sind seine Besonderheiten? Heimerdinger nutzt für seinen Definitionsversuch die Selbst- bzw. die Szenebeschreibung der Quellen selbst.

„Für die Bestimmung seines Gegenstandes möchte ich mich aller definitiverischer Unbill insofern an dieser Stelle entziehen, als ich eine ganz schlicht-tautologische, man könnte auch sagen: pragmatisch-empirisch-induktive Fassung des Ratgeberbegriffs vorschlage. Ratgeberliteratur soll hier das sein, was sich selbst so bezeichnet bzw. als solche bezeichnet wird.“ (Heimerdinger 2008, S. 98)

An dieses (Hilfs-)Mittel der Kategorisierung kann sich die vorliegende Arbeit an dieser Stelle noch nicht anschließen. Zwar bezeichnen die Autor*innen ihre Arbeit selbst als spirituell, aber das Buch und damit dieses Format wird nicht ausdrücklich als Ratgeber klassifiziert. Im Rahmen der Analysen in Kapitel vier wird aber zu zeigen sein, dass das Material selbst sich durch die entsprechenden Eigenschaften und Besonderheiten als Ratgeberliteratur ausweist. Scholz und Lenz (2013) unterstreichen hier die diskursiven Deutungsangebote für eine „ideale“ Lebensform, ein Ideal als etwas nicht Erreichbares. Die Arbeit mit einem Ideal im alltäglichen Leben, die sich in Ratgeberliteratur rekonstruieren lässt, formuliert für

„[...] Ehe- und Beziehungsratgeber, aber auch Erziehungsratgeber diskursive Deutungsangebote für die ‚ideale‘ Lebensform, angemessene Geschlechterrollen und vor allem die ‚richtige‘ Vorstellung von Liebe und Erziehung. Sie sind Bestandteil des gesellschaftlichen Wissensvorrats und konstituieren im Sinne Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns ein ‚Jedermanns-Wissen‘ [...] über die modernen Formen des privaten Lebens, einschließlich ihrer zugrunde liegenden Leitideen.“ (Scholz / Lenz 2013, S. 50)

Ähnliches beschreibt Heimerdinger (2008) in Bezug auf die Frage, was sich eigentlich aus der Textsorte rekonstruieren lässt, welche Aussagen aus dem Material extrahiert werden können: Es geht um etwas Zukünftiges, Ideales, Gewünschtes, etwas nicht Gegenwärtiges, und somit um Transformationsprozesse. Das Gewünschte kann hier im Kontext von gesellschaftlichen Normen verstanden werden, da der Prozess des Wünschens eine Formulierungsfähigkeit und damit ein Bewusstsein über das zu Wünschende voraussetzt. Es geht hier also auch um Bedingungen für einen Transformationsprozess. Die Ratgeber

„[...] korrespondieren mit den gewünschten, erdachten und eben nicht gelebten Kulturmustern. Gerade die angeblich am stärksten nutzenorientierte Textform der Ratgeber speist sich in ihrem Erfolg ganz wesentlich aus ihrer lebensweltlichen Fiktional-

lität. Sie ist mit dem Versprechen verknüpft, das gewünschte Leben möglicherweise Realität werden lassen zu können“ (Heimerdinger 2008, S. 106).

Heimerdingers Begriff ist an dieser Stelle eher der der „lebensweltlichen Fiktionalität“ (ebd.), welche verbunden ist mit einem Versprechen der Ratgeber, den Wunsch möglicherweise zu realisieren, d. h. das Fiktionale real werden zu lassen.

Im Anschluss an diese Überlegungen stellt Duttweiler außerdem heraus, dass die Ratgeber Hinweise liefern, wie „[...] abstrakte Problematisierungsformeln in konkrete Praktiken der Selbstführung zu überführen [sind]. Dafür liefern sie systematische Verfahren, gezieltes Wissen und beziehen sich auf wahrheitsgestützte Autorität, die diese Praktiken plausibilisiert“ (Duttweiler 2007, S. 27).

Weitere Charakterisierungen des Genres der Ratgeberliteratur finden sich bei Scholz und Lenz (2013) mit Fokus auf die Buchform, in der auch das Untersuchungsmaterial der vorliegenden Arbeit vorliegt.

„Sie sind eine spezifische Form der ‚Aufbereitung von Wissensbeständen in pragmatischer Absicht, das heißt es geht ihnen nicht (wie der Wissenschaft) um Wahrheit oder Neuheit des Wissens, sondern um seine zweckmäßige Anwendung‘ – sie sind ‚Anleitung zur Praxis‘ (Helmstetter 2010: 58). Ratgeber sind generell auf Breitenwirksamkeit angelegt und definieren zeittypische Normalitätsentwürfe und Verhaltensstandards. Sie zeigen nicht die Wirklichkeit, sie haben eine ‚Verweisfunktion‘ (Mahlmann 2003: 31): Sie ‚verweisen‘ auf kulturhistorische Gegebenheiten, Zusammenhänge und normative Vorstellungen. Sie sind in pädagogischer Absicht geschrieben und legitimieren sich durch das Expertenwissen des Autors oder der Autorin, das sich wiederum aus unterschiedlichen Quellen speisen kann.“ (Scholz / Lenz 2013, S. 54)

Für den Bereich der Erziehungsratgeber konstatieren Scholz und Lenz in Anlehnung an Schmid (2010) und Höffer-Mehlmer (2003),

„[...] dass die jeweiligen Autor/innen eine ‚Ratgeber-eigene Theorie‘ (Höffer-Mehlmer 2003: 282; Schmid 2010: 30) konstruieren, welche als eine ‚Mischung von Alltagstheorien (persönliche Erfahrungen und Erkenntnisse), Wissenschaftswissen (in popularisierter Verkürzung und Auswahl) und Berufswissen‘ (ebd.) zusammengesetzt ist“ (Scholz / Lenz 2013, S. 54).

Duttweiler (2007) nennt solche Werke, die Wissensbereiche auf eine eigene Weise zusammenführen, „hybride Bücher“⁴⁷: Indem sich „de[r]en Autoren [...] der Geste

47 Duttweiler unterscheidet das Weisheitsbuch und das hybride Buch wie folgt: „Allgemein legitimieren die Autoren ihre Stellung im Diskurs also durch die Behauptung eines spezifischen Wissens; wie sie jedoch das Wissen arrangieren und auf welche Wissensformen sie sich stützen, ist in den einzelnen Ratgebern unterschiedlich. Idealtypisch sind zwei diskursive Strategien auszumachen, die sich verschiedener Gesten bedienen. Einige Autoren kleiden ihr Wissen

der Verweisung und der Verknüpfung bedienen, werden verschiedene Wissensformen kombiniert: Wissenschaftliches Wissen tritt neben Weisheit, Erfahrungs- und esoterisches Wissen“ (ebd., S. 123 f.). Die Ergebnisse der von Scholz und Lenz (2013) durchgeführten Analyse von Ehe- und Beziehungsratgebern zeigen dies ebenfalls auf. So werden auch in dieser Rubrik eigene „Theorien“ entwickelt, auf diese Bezug genommen und sie werden minimal verändert. Auch dies wird sich später im Material der spirituellen Ratgeberliteratur ebenfalls zeigen lassen.

„Trotz der ‚Ratgeber-eigene[n] Theorie‘ sind sie keine bloßen privaten Erfindungen der Verfasser/innen, sondern mit den öffentlichen Diskursen rückgekoppelt (s. u.). Ratgebern liegt immer eine Problemdefinition zugrunde und zugleich bietet jede/r Autor/in für die von ihm/ihr diagnostizierten Probleme auch Lösungen an. Diese Charakteristik von Problemdiagnose und Lösungsvorschlägen begründet die Nachfrage nach Ratgebern in einer pluralen Gesellschaft, in der sich traditionelle Gewissheiten auflösen.“ (Scholz/Lenz 2013, S. 54 f.)

Paradoxerweise soll in der pädagogischen Beratung auf das Erteilen von Ratschlägen und Handlungsanweisungen verzichtet werden (vgl. Gröning 2011, S. 173). Insofern ist an dieser Stelle der geschichtlichen Nachzeichnung zu widersprechen, dass die Ratgeberliteratur ein Lehr- und Lernort neben dem mündlichen Gespräch sei.

„Die Grundstruktur besteht darin, zwar Ratschläge zu erteilen, dem Ratsuchenden jedoch ein denkbar hohes Maß an Selbstverantwortung zuzuweisen und sich allzu strikter bzw. eindeutiger Handlungsanweisungen zu enthalten. Dass vor diesem Hintergrund die inhaltliche Substanz der fraglichen Texte bisweilen in Richtung Gemeinplatz oder Beliebigkeit driften kann, mag zwar stimmen und auch Anlass zu Ärger oder Spott geben, der lebensweltlichen Wirksamkeit der Texte tut dies indes keinen Abbruch.“ (Heimerdinger 2008, S. 105)

Duttweiler (2007) beschreibt das Wechselspiel von Konkretisierung und Abstraktion in der Ratgeberliteratur ähnlich und bezeichnet diese Form wie oben beschrieben als hybrides Wissen bzw. hybrides Buch.

hauptsächlich in die Wissensform der Weisheit und treten mit der Geste der Gewissheit auf – das ‚Weisheitsbuches‘ [sic!] gewinnt seine Autorität aus dieser Form. In der Variante des ‚hybriden Buches‘, dessen Autoren sich der Geste der Verweisung und der Verknüpfung bedienen, werden verschiedene Wissensformen kombiniert: Wissenschaftliches Wissen tritt neben Weisheit, Erfahrungs- und esoterisches Wissen. Im Folgenden werden diese Strategien vorgestellt, mit denen die Autoren ihr Glückskonzept und den Appell zur Arbeit an sich selbst autorisieren. Anschließend wird die Frage diskutiert, inwieweit Lebenshilferatgeber eine neue Produktion des Wissens betreiben und damit einen spezifischen Status als ‚weise Experten des Glücks‘ etablieren“ (Duttweiler 2007, S. 123 f.).

„In der abstrakten anonymen Buchform kann ein Lebenshilferatgeber die konkrete Lebenswirklichkeit der Leser genauso wenig einfangen wie die ‚szientistischen Netze‘ (vgl. Hahn 1991, 49). Auch wenn Ratgeberautoren durch den Verweis auf Erfahrungswissen und die Simulation einer persönlichen Beratungssituation eine Kenntnis dieser Lebenswirklichkeit behaupten, schützt diese Strategie nicht vor der grundlegenden Paradoxie verschriftlichter Weisheit: Durch die Verallgemeinerung und Generalisierung geht der spezifische Situationsbezug verloren, die Konkretion schlägt in ihrer verschriftlichten Form in Abstraktion um (vgl. ebd., 52).“ (Duttweiler 2007, S. 146)

Ein in Ratgeberliteratur häufig genutztes Stilmittel sind Metaphern. Scholz und Lenz (2013) begründen deren Einsatz mit dem Wechsel vom persönlichen Gespräch hin zum fiktiven oder auch simulierten Gespräch, in das nun ein Mittler zwischengeschaltet ist, nämlich das Buch. „Mit dieser Entwicklung waren ‚neue Lehr- und Lernprozesse‘ (Messerli 2010: 32) verbunden: Das persönliche Gespräch, die unmittelbare Interaktion, wurde durch eine mittelbare ersetzt, die personale wurde durch eine mediale Beziehung erneuert“ (Scholz/Lenz 2013, S. 51). Laut Scholz und Lenz soll der Einsatz von Metaphern das Wegfallen des direkten Gesprächs auffangen und durch die Zitation von traditionellen Bildern ein mündliches Gespräch simulieren.

„Um die kommunikativen Leistungen und das Potenzial von Büchern deutlich zu machen, griffen die Autor/innen auf Metaphern und Vergleiche zurück. Das Buch galt als ‚Mensch‘, ‚Lehrer‘ oder ‚Freund‘, es ‚spricht‘ oder ‚lehrt‘ (vgl. ebd.). Die Funktionsweise des neuen Mediums und seine Möglichkeiten wurden demnach mit Rekurs auf ‚traditionelle Bilder und Aktivitäten einer oralen Kommunikation [erläutert]‘ (ebd.: 38). Auf diese Weise wurde zugleich ein ‚Gespräch‘ simuliert, der Verlust der direkten Interaktion sollte durch eine ‚inszenierte Mündlichkeit‘ (ebd.: 39) kompensiert werden.“ (ebd., S. 51)

Eine weitere Besonderheit liegt laut Duttweiler (2007) in der Arbeit mit Metaphern in Lebenshilferatgebern unabhängig von ihrer Platzierung im oder zu Beginn des Textes. Ihre Funktion liegt in der Bildsprache bei der Beschreibung des Sachverhalts. Die Bildsprache in Form einer Metapher birgt einen (Interpretations-)Spielraum und damit auch Raum für „neue“ Sichtweisen: „[I]n Lebenshilferatgebern sind es jedoch seltener die Gedanken selbst, die Originalität beanspruchen, diese liegt eher in der Beschreibung, im ungewöhnlichen Bild, durch das bekannte Einsichten eine überraschende Unverbrauchtheit gewinnen“ (Duttweiler 2007, S. 140). Laut Duttweiler reduziert sich aber auch die Komplexität von Sachverhalten bei einer Zustimmung zur Aussage von Sinnsprüchen oder von Metaphern. Diese Reduktion und die damit verbundenen Aussage kann wiederum Orientierung ermöglichen.

„Stimmt man ihrem Deutungsangebot [dem der Sinnsprüche, Anm. SG] zu, reduzieren sie die Komplexität einer Situation und bieten Orientierung. Der pragmatische Gestus bei der Anwendung von Sprichwörtern hat etwas mit dem ‚... Akt der Schließung (cloture) zu tun. [...]‘ (Assmann 1991, 33).“ (ebd.)

Eine Besonderheit der Ratgeber ist die (im foucaultschen Sinne) Verlagerung der Verantwortung ins Individuum im Sinne der Gouvernementalität (Foucault 2000 [1978]). So geben Ratgeber zum Beispiel häufig den Hinweis, dass bei ernstesten Problemlagen zum Beispiel im medizinischen oder psychologischen Bereich Fachpersonal zu Rate gezogen werden sollte, sodass die Frage der Haftung immer geklärt ist bzw. an das Individuum delegiert wird, eine Beratung bleibt also ohne Folgen für das Buch bzw. die Autor*in und den Verlag. Dies liegt am fehlenden Dialog, dem Buch als Medium kann keine Rückfrage dazu gestellt werden, ob die jeweilige Situation als ernst zu klassifizieren ist. Heimerdinger bringt dies folgendermaßen auf den Punkt:

„Die Vermittlung von lebenspraktischem Wissen ist also das Programm der Ratgeber. In Bezug auf denkbar unterschiedliche thematische Zusammenhänge behauptet die Ratgeberliteratur per se, mediale Handreichung für gelebtes Leben sein zu können. Die Überwindung des Hiatus zwischen Text und Praxis, also den Brückenschlag zwischen Medialität des Lebens und Lebensvollzug, setzt sie als Konstitutivum ihrer selbst.“ (Heimerdinger 2008, S. 97)

Die vorliegende Studie schließt sich in diesem Punkt Heimerdinger an und versteht diesen Ort der Beratung als einen ganz eigenen – nicht als einen, der die mündliche oder persönliche Beratung in gleicher Absicht ergänzt, sondern einen, der eine ganz eigene Form von neoliberaler Steuerung der Subjekte anbietet bzw. diesen Prozess steuert und reproduziert. Dieses Format ist auch daran beteiligt, einen Beratungsbedarf hervorzubringen, vielleicht ermöglicht es sogar, Wünsche zu explizieren, die vorher nur diffus als „irgendein Interesse daran, Glück im Leben zu haben“ wahrgenommen wurden oder, wie im vorliegenden Material formuliert, ein irgendwie geartetes Interesse an „Freiheit“ oder „Erwachen“. In den folgenden Analysen wird also auch zu klären sein, ob das Material im Sinne der neoliberalen Steuerungstechnik auch eine sprachliche Fährfunktion⁴⁸ im diskursanalytischen Sinne hat.

48 Fährfunktionen im diskursanalytischen Sinne können sprachliche Elemente sein, die auf Vorwissen, Normen, Werte oder bestimmte Einstellungen der Leser*innen hinweisen, und diese Elemente können dann als „Fahren ins Bewusstsein für andere Inhalte“ fungieren, „indem diese anderen Inhalte an sie gleichsam angekoppelt werden und so mit ihnen zusammen ins vorhandene Hintergrundwissen [...] hineintransportiert werden“ (S. Jäger 2004, S. 181).

„Es ist die Vorgeschichte von Verlusten an Vorbildern, Ansprechpartnern und Institutionen zur Vermittlung von Verhaltenssicherheit [...]. Hieraus resultiert Ratlosigkeit und folglich Beratungsbedarf. Die Leserinnen und Leser suchen einerseits sachlich-inhaltliche Orientierung, doch sie suchen auch nach Lebensstilszenarien, die im Prozess der kulturellen Selbstverortung Orientierung verheißen. Ratgeber sind somit, ganz egal welches Thema sie zu behandeln vorgeben, immer auch Handreichungen in Fragen der Identitätsfindung. Und damit handeln sie immer nur zum Teil von Kindererziehung, Alternativmedizin oder Pastavariationen. Kulturanthropologisch gelesen handeln sie immer auch von ihren Lesern, die über die jeweiligen Inhalte noch nicht genug zu wissen glauben.“ (ebd., S. 107 f.)

Wenn diese Aussage weitergedacht wird, stellt sich also die Frage, für wen dann neben dem Gegenstand der Ratgeber (z. B. Beziehung oder Erziehung, bei Duttweiler ist es das Glück, in dieser Arbeit sind es spirituelle Ratgeber und dortiges Wissen zur Lebensführung) die identitätsstiftenden Aspekte⁴⁹ zutreffen. So ist zuerst zu klären, an wen sich das Genre der Ratgeber richtet. Der Verlag Gräfe und Unzer (GU-Verlag), einer der erfolgreichsten deutschen Ratgeberverlage, beschreibt die Zielgruppe als geschlechtlich, bildungs- und alterssegregiert: „Das gesamte Verlagsprogramm richtet sich konzeptionell ausschließlich an Frauen im Alter zwischen 25 und 45 Jahren, die sich dem Milieu der so genannten ‚bürgerlichen Mitte‘ zuordnen lassen“ (Heimerdinger 2008, S. 102). Der Verlag selbst schrieb in seiner Online-Präsenz 2020: „GU-Leser sind überwiegend feminin. Bei GU können Frauen sich inspirieren lassen, das Heute genießen, informiert, up to date und aktiv sein: Willkommen im Leben.“ 2022 ist dies bereits geschlechtsneutraler formuliert: „Bei GU lässt man sich inspirieren, das Heute genießen, informieren, up to date und aktiv sein: Willkommen im Leben.“

„[S]o sticht zunächst ins Auge, welche Schlüsselstellung darin jene Komposita einnehmen, die mit ‚Selbst-‘ beginnen: Selbstbewusstsein, Selbstachtung, Selbstvertrauen, Selbstverantwortung usw. – Eigenschaften, die zu entwickeln die Ratgeber-Autorinnen als oberstes Lernziel postulieren, die sie ihren Leserinnen aber erst einmal qua Geschlechtszugehörigkeit absprechen. [...] Häufig werden solche pauschalen Zuschreibungen noch verstärkt durch die ebenso pauschale These, bei Männern verhalte es sich gerade umgekehrt: ‚Männer betrachten Neues als Her-

49 Auch als eine Sozialisationsinstanz kann Ratgeberliteratur gelesen werden. Hierzu Duttweiler (2007): „Auch die Anglistin Brigitta Koch-Linde sieht im ‚Success-Mythos‘ das wesentliche Moment amerikanischer Selbsthilfeliteratur. In ihrer instruktiven soziohistorischen Studie kann sie zeigen, wie dieser Mythos (und seine Veränderung) die Ratschläge und Deutungsmuster der Ratgeber organisiert und eine allgegenwärtige Angst vor dem Scheitern sowohl aufgreift als auch weitertreibt. Als Reflektoren des kollektiven Wunschenkens (vgl. Koch-Linde 1984, 168) sieht sie ihre Wirkung vor allem in der Affirmation der existierenden Wertstruktur. Auch sie betont: Ratgeber sind wirkmächtige Sozialisationsangebote“ (S. 37).

ausforderung, und zumeist sind sie der Meinung, es gehöre zu ihrem Dasein als Mann, Herausforderungen anzunehmen. Frauen hingegen, die immer in weitaus stärkerem Maße ihr Umfeld im Blick haben als ihre männlichen Zeitgenossen (die sich vorwiegend auf sich selbst konzentrieren), fürchten, sich Kritik auszusetzen und sich lächerlich zu machen, wenn sie sich an etwas heranwagen, das sie (noch) nicht beherrschen. Das hat jedoch oft zur Folge, daß frau sich selbst im Wege steht' (Haen 2000, S. 94 f.).

Es fällt nicht schwer, in solchen Formulierungen die Wiederbelebung gerade jener dichotomischen Geschlechterstereotype zu erkennen, welche die Ratgeber überwinden wollen. Sie unterstellen den Frauen exakt jene Defizite, gegen die sie dann Abhilfe versprechen. Die Beschwörung weiblicher Kraft ist stets auch die ihres Mangels, Empowerment und Demütigung fallen zusammen. Auf diese Weise konstruieren sie nicht nur ein imaginäres ‚Wir‘, sondern legitimieren auch die eigene Autoritätsposition: Wer zur Unternehmerin ihrer selbst werden will, so die implizite Botschaft, hat zunächst die eigene Beratungsbedürftigkeit anzuerkennen und sich der Hilfe professioneller Wegweiserinnen zu vergewissern. Noch vor allen Rezepten verkaufen die Ratgeber-Autorinnen sich selbst.“ (Bröckling 2002, S. 185)

Bröckling bezieht dies auch noch einmal auf die Aneignung von Begriffen aus feministischen Kreisen oder der Frauen*bewegung und zeigt die Relevanz der Begriffe auf, die sich im eigenverantwortlichen Handeln der Subjekte und im Regiert-Werden zeigen.

„Was sie [amerikanische Politologin Barbara Cruikshank, Anm. SG] anhand feministischer Programmschriften sowie sozialpolitischer Kampagnen gegen Armut und Frauenbenachteiligung in den USA zeigt, erfährt in den Erfolgsratgebern reiche Bestätigung: Der Ruf nach Selbstachtung, Selbstvertrauen, Selbstsicherheit usw. – die Begriffe sind weitgehend austauschbar – konstituiert kein a-politisches Subjekt, das seine Befreiung in den imaginären Innenraum der Psyche verlegt. Minderwertigkeitsgefühle zu überwinden, seine eigenen Potenziale zu erkennen und sie zielstrebig zu verwirklichen, kurzum: in allen Lagen eigenverantwortlich und souverän zu handeln, wird vielmehr zur subjektiven Voraussetzung einer Ökonomie des Regierens, die auf rational kalkulierende Individuen angewiesen ist und deren Fähigkeit zur Selbststeuerung daher weniger beschneidet als stimuliert.“ (ebd., S. 186)

Die Reichweite von Ratgeberliteratur ist schwer zu bestimmen, ebenso die Frage, welche Menschen als Leser*innen antizipiert werden und welche Bedeutung die Ratgeber und darin enthaltene Normen und Wahrheitsverhandlungen für die Adressat*innen der Ratgeber ggf. haben.

„Ratgeber sind mithin, wie Medien im Allgemeinen, als ‚Bedingungen von Adressierung zu begreifen und daraufhin zu beobachten, welche Formen von Adressen sie ermöglichen‘ (Dotzler et al., 2001, 10). Medien und Adressen stehen dabei in einem

operativen Wechselverhältnis: ‚Medien sind als Bedingungen von Adressierung zu begreifen, und umgekehrt: Adressen als Bedingung von Medien‘ (ebd., 13). So entsteht ein zirkulärer Prozess: Die Adresse erlaubt es, für Kommunikation anrufbar zu sein und zugleich ist das Individuum, um als Adresse fungieren zu können, auf Kommunikation angewiesen (vgl. Fuchs 1998).

Glücksratgeber adressieren die Einzelnen auf spezifische Weise: Sie berufen sich auf ein handlungsfähiges Subjekt, zu dessen Konstruktion sie ihrerseits entscheidend beitragen. Dazu stellen sie nicht nur Theorien über den Menschen und sein Selbst- und Weltverhältnis vor, vielmehr bilden sie den Übergang zwischen sozialen Vorgaben und (Selbst-)Interventionen. Es sind Texte, die ‚den Raum ihrer Abstraktion verlassen, Vorschriften sind und sein wollen, kurz, ... [die] in einem wenig metaphorischen Sinn Menschen prozessieren, die Betriebsarten und Gebrauchsanleitungen dieses Menschen fernab irgendwelcher Literazitäten darstellen‘ (Rieger 2003, 21). Glücksratgeber sind Gebrauchsliteratur zur *privaten* Selbstoptimierung (vgl. Rieger 2002, 84), programmatische Texte, die Richtung, Ansatzpunkte und Mechanismen der intendierten Veränderung aufzeigen (vgl. Bröckling 2000, 135). Lebenshilferatgeber erweisen sich als performativ und produktiv, auch wenn sich für die je Einzelnen das Glück und die Selbsttransformation nicht unbedingt in der erhofften Weise einstellt – sie setzen Dinge in Beziehung, stellen Kausalitäten her, etablieren neue Denkweisen und Ordnungsvorstellungen und üben in ein neues Selbst- und Weltverhältnis ein.“ (Duttweiler 2007, S. 32, Herv. i.O.)

Gleichzeitig kann in Anlehnung an Heimerdinger (2008) auf das, was zur Lebensführung fehlt, hingewiesen werden, auf eine Lücke, die schon benannt, also ersichtlich ist und somit nicht im Unbewussten liegt, für die es aber noch Unterstützung in Form eines Rates braucht. Da sich auch empirisch gezeigt hat, dass es eine einheitliche Position der Autor*innen zum Beispiel im Diskurs von Erziehungsratgebern zu keinem Zeitpunkt gegeben hat⁵⁰, könnten wiederkehrende Themen aufgespürt werden und die gerade genannten Lücken und Brüche von Relevanz

50 „Nicht erst in der Gegenwart ist bei den in einem bestimmten Zeitraum publizierten Ratgebern von einer Bandbreite unterschiedlicher Positionen auszugehen. Weder die Ratgeber der 1950er Jahre noch die aktuellen Ratgeber stimmen darin überein, wie Ehen oder Beziehungen ‚richtig‘ zu führen und Kinder ‚richtig‘ zu erziehen sind. Unterschiedliche Konzepte stehen miteinander in Konkurrenz, dennoch ist es möglich, zu bestimmen, was dominierende Positionen sind. Bei einem Vergleich über einen längeren Zeitraum hinweg kann nicht von unilinearen Entwicklungslinien ausgegangen werden, deren Fortkommen eher unwahrscheinlich sind. Wie etwa Yvonne Schütze (1986) in ihrer Analyse über Mutterliebe als normatives Muster anhand von Ratgebern aufgezeigt hat, lassen sich keine kontinuierlichen Verläufe finden, sondern eher paradigmatische Sprünge. Dies schließt nicht aus, dass gängige Argumentationsmuster aus den Ratgebern verschwinden und neue Muster auftauchen. Ratgeber sind in gesellschaftliche Diskurse eingebunden, nehmen deren Positionen auf, tragen aber genauso dazu bei, neue Ansichten über Ehe, Beziehung und Erziehung zu etablieren.“ (Scholz/Lenz 2013, S. 55)

sein. An dieser Stelle ist nochmals auf die Fährfunktion im diskursanalytischen Verständnis hinzuweisen.

„Kulturwissenschaftlich-quellenkritisch gewendet bedeutet dies [die symbolische Aneignung lebensweltlicher Arrangements in Abhängigkeit vom jeweiligen sozio-kulturellen Standort, Anm. SG], dass das Studium von Ratgeberliteratur durchaus Zugang zu unserer Kultur verspricht. Aber nicht zu dem, was kulturell ist, sondern zu dem, was fehlt, was offenbar nicht ist. Ratgeber können so als Reflexe weit verbreiteter Bedürfnislagen gelesen werden. Ratgeber verweisen auf Bereiche der Ratlosigkeit und der Suche nach Orientierung.“ (Heimerdinger 2008, S. 106)

Duttweiler betont, dass das in Lebenshilferatgebern angebotene Wissen zur Lebensführung ein spezifisches Wissen ist, das sie als hybrides Wissen⁵¹ beschreibt (vgl. Duttweiler 2007, S. 145). Spirituelle Ratgeberliteratur kann ähnlich wie die Glücks-Ratgeber als Lebenshilferatgeber verstanden werden, da sich folgende Ähnlichkeiten finden lassen:

„Diese eindeutigen Setzungen bedienen sich einer geschlossenen Sprache im Sinne Marcuses: ‚Die geschlossene Sprache beweist nicht – sie teilt Entscheidung, Diktum und Kommando mit. Wo sie definiert, wird die Definition zur Trennung von Gut und Böse, sie stellt unbezweifelbares Recht und Unrecht her und den einen Wert zur Rechtfertigung des anderen‘ (Marcuse 1968, 120).“ (ebd., S. 124)

In dieser Arbeit wird nicht an institutionelle Formen von Religion angeknüpft, sondern auf spirituelle Diskurse fokussiert, die sich explizit in keinen institutionellen Rahmen verorten. Daneben bieten die hier untersuchten Diskurse auch Praktiken wie zum Beispiel die der Meditation an. Das Material äußert sich über die dort vertretene Form der Spiritualität wie folgt: „Der Buddhismus ist ein System von Lehren und Übungen, das Menschen dazu anleitet, ihren engen egozentrischen Standpunkt zu überschreiten und die großen Fragen von Leben und Tod zu bedenken“ (Wetzel 2010, S. 40).

51 Den Begriff der Hybridisierung rahmt Duttweiler (2007) wie folgt: „Das Konzept der Hybridität wurde historisch vor allem für Rassentheorien des 19. Jahrhunderts entscheidend und kreiste hauptsächlich um die Fragen von Reinheit und Begegnung, Ein- und Ausschluß, Evolution oder Degeneration (vgl. Young 1995). Das Konzept ist von den *postcolonial-studies* in kritischer Auseinandersetzung aufgegriffen worden, um Essenzialismus und Reinheitsforderungen zu demaskieren (vgl. einfürend neben Young 1995 die Beiträge in Werbner/Modooq 1997). Latour 1995 [sic!] spricht von Hybriden, wenn er Mischungen von Natur und Kultur untersucht“ (ebd., S. 145, Herv. i.O.).

3.2.3 Methodische Schritte in der Analyse

Bei der Übertragung der methodischen Vorgehensweise auf Monografien sind einige Anpassungen erforderlich. So lassen sich aus Monografien relativ einfach Aussagen entnehmen und strukturieren, wie S. Jäger (2004) es beschreibt, da das empirische Korpus einer Monografie begrenzt ist. Außerdem ist die Diskursposition immer diejenige der Autor*in. Hingegen können manche Vorschläge S. Jägers aus forschungspragmatischen Gründen nicht berücksichtigt werden. So ist beispielsweise die Sammlung aller Verben, Adjektive oder Adverbien, die S. Jäger als wichtig einstuft, um die sprachlichen Mittel zu analysieren, hier nicht praktikabel. Von besonderer Wichtigkeit sind dahingehend Pronomen und Substantive. Auch die dahinterstehende Idee S. Jägers, zu fragen, welche Implikationen Worte wie „wir“ in einem entsprechenden Kontext haben können, wird nicht vernachlässigt. Der Bezug zu Wissensvorräten und Kollektivsymbolen wird durch den Einbezug der Substantive in der Analyse berücksichtigt (vgl. S. Jäger 2004, S. 179 ff.).

Die Voranalysen der ausgewählten Diskursfragmente sind einerseits in Anlehnung an S. Jägers Vorgehen aufgebaut, andererseits wurden sie aber um Materialeigenheiten erweitert, die in der Arbeit mit den Analysetexten deutlich geworden sind. Im Folgenden werden die Zwischenschritte aus der Voranalyse zu Beginn der Studie, der sich daran anschließenden Überblicks- oder Strukturanalyse sowie der Feinanalyse, die um eine Rahmenanalyse (Goffman 1977) erweitert wurde, nachgezeichnet. Die Feinanalyse wurde mit methodischen Überlegungen zur Metaphernanalyse nach Schmitt (2003) ergänzt.

Aus den Voranalysen ergaben sich verschiedene Themen mit jeweiligen Unterthemen. Dies gibt einen ersten inhaltlichen Einblick in die Materialsorte. Darüber hinaus konnten auch Verschränkungen mit anderen Diskurssträngen festgestellt werden, sodass aus der Voranalyse erste Annahmen über den diskursiven Gegenstand abgeleitet werden konnten.

Diese Themen wurden im Rahmen der anschließenden Überblicksanalyse berücksichtigt, indem sie den analysierten Aspekten gegenübergestellt wurden und Lücken aufzeigen, aber auch Schwerpunkte im Material deutlich machen konnten. Die Überblicksanalyse lieferte die Auswahl typischer Texte bzw. Diskursfragmente für den anschließenden Schritt der Feinanalyse (Kapitel 4). Hierzu wurde pro Monografie eine tabellarische Aufstellung erarbeitet, welche im Sinne S. Jägers (2004) fokussiert auf Seitenumfang, Rubrik, Textsorte, Besonderheiten in der Textauswahl, Themen, sprich Schlagwörter der wichtigsten Themen im Text, Unterthemen, auffällige Kollektivsymbole⁵² – dies können auch Verben etc.

52 Link (1997) beschreibt dies wie folgt: „Unter ‚Kollektivsymbolik‘ verstehe ich die Gesamtheit der sogenannten ‚Bildlichkeit‘ einer Kultur, die Gesamtheit ihrer am weitesten verbreiteten Allegorien und Embleme, Metaphern, Exempelfälle, anschauliche Modelle und orientierenden [sic!] Topiken, Vergleiche und Analogien“ (S. 25).

sein –, ggf. Bebilderungen, Verschränkungen mit anderen Diskurssträngen sowie abschließend die Kernbotschaft des Artikels bzw. in diesem Fall des Kapitels im Buch.

Im Sinne S. Jägers (2004) wird die Auswahl von der Strukturanalyse oder Überblicksanalyse eines Diskursstranges zum typischen Artikel bzw. Diskursfragment nach Kriterien wie diesen auswählbar.

- „Diskursposition der Zeitung [oder dem entsprechenden Analysematerial, Anm. SG], die grob ‚bekannt‘ ist, die sich aber auch an Themenwahl, Art und Weise der Berichterstattung etc. ablesen läßt [sic!]
- Der thematische Schwerpunkt des betreffenden Diskursstranges in der betr. Zeitung
- Die tendenzielle (quantitative) Verteilung der Unter-Themen, die sich aus der Strukturanalyse des Corpus ergeben hat
- Art und Dichte der Verschränkung mit anderen Diskurssträngen
- Berichtsstil (etwas sensationsheischend, unterhaltend, erbaulich u. ä.)
- Formale Besonderheiten der Darstellung in den Diskursfragmenten der betreffenden Zeitung (viele Kollektivsymbole, bevorzugte Textsorte, bevorzugte Argumentationsstrategie für den betreffenden Diskursstrang in der jeweiligen Zeitung etc.)
- evtl. auch quantitativer Umfang, starke oder weniger starke Bebilderung etc.“ (S. 193).

Zentral für die Auswahl der 13 Kapitel für die Feinanalyse waren wiederkehrende Themenbereiche sowie die formalen Besonderheiten und Kollektivsymbole. Es fand eine Systematisierung anhand der tabellarischen Überblicksanalyse des Buchs von Wetzel statt, nach der die Kapitel für die Feinanalyse ausgewählt wurden. Im ersten Schritt der Studie, der Strukturanalyse des Datenkorpus, wurden zentrale Diskursfragmente ausfindig gemacht, das heißt, grundlegende inhaltliche Themen wurden überblicksartig erfasst. „Die Strukturanalyse zielt auf die Ermittlung von Aussagen und ihrer Rekurrenz“ (M. Jäger 2019, S. 76). Auf dieser Datengrundlage der zentralen Diskursfragmente oder Schlüsseltexte wurde nach für die Fragestellung relevanten und wiederkehrenden Themen gesucht und diese Themengruppen zugeordnet, sodass das komplette Material für die Feinanalyse kategorisiert war.

In der Feinanalyse geht es dann im Sinne S. Jägers darum, viele Aspekte sowohl an der Oberfläche als auch in der Tiefe der Texte herauszuarbeiten. „An dieser Stelle kommen hier im engeren Sinne linguistische Instrumente zur Anwendung und es werden unter anderem Pronominalstrukturen, Präsuppositionen, Anspielungen und (Kollektiv-)Symbole analysiert“ (ebd., S. 76). Die Feinanalysen sollen flankiert werden von einer Rahmenanalyse (vgl. Goffman 1977), um eine erweiterte Basis für eine abschließende Gesamtinterpretation zu erhalten. Da Wetzels Werk in diesem Forschungsvorhaben das Ausgangswerk der Analyse bildet,

ist neben einer theoretischen Kontextualisierung in Kapitel fünf an dieser Stelle eine Kontextualisierung, orientiert an den Überlegungen Goffmans zur Rahmenanalyse auf der Grundlage des Einleitungskapitels von Wetzels (siehe Kapitel 4.1) bzgl. möglicher Diskursverschränkungen, die dem Material inhärent sind, angelehnt. In diesem Prozess wurden unter Bezugnahme auf die Fragestellung Kategorien entwickelt, die im Rahmen der Feinanalyse erweitert wurden.

Dann wurden die Materialpassagen in einzelne Netzwerke geclustert. Im Laufe dieses Arbeitsprozesses fiel die Entscheidung auf die Konstruktion/Herstellung von Wissen/Diskurs. So entstand ein Netzwerk in Atlas.ti, das als technisches Tool hilfreich war, jedoch nicht als Bezug zur Auswertungsmethode der Grounded Theory verstanden werden sollte. Dieses Netzwerk erreichte eine Sättigung, indem Zitate aus dem Korpus der Feinanalyse anfangen, sich zu wiederholen, und bereits integriert waren in das bestehende Netzwerk, sodass auf diese verwiesen werden konnte. Die Kategorien aus der ersten Sortierrunde wurden ebenfalls verändert, das heißt, nicht alle finden sich in dem Netzwerk wieder.

Im Wechsel mit der Systematisierung wurden Feinanalysen (line-by-line) der Materialauschnitte angefertigt, die über erstellte Memos die Systematisierung verändert oder erweitert haben. In diesem Wechselspiel ist ein Themen-Netzwerk entstanden.

Ziel der Systematisierung im Anschluss war es, die erstellte Struktur der Kategorien in einem zweiten Durchlauf in einer nicht linearen Form ebenfalls mit Bezug zur Fragestellung zu sortieren und zu klären, welche Systematik und Struktur sich aus den Diskursfragmenten der Feinanalyse, sprich den zentralen und typischen Diskursfragmenten ergibt. Die Kategorisierung wurde über kommunikative Validierung (unter anderem Forschungswerkstätten und interdisziplinäre Interpretationsgruppen) versucht zu klären und zu festigen.

Abschließend findet eine Zusammenstellung der Ergebnisse aus der Analyse statt, die zu einer reflektierten Gesamtaussage führen sollen (M. Jäger 2019, S. 75 f.). Die Gesamtaussage orientiert sich ebenfalls an S. Jägers Fokus, dem institutionellen Rahmen, der Text-Oberfläche, den sprachlich-rhetorischen Mitteln, den inhaltlich-ideologischen Aussagen und der abrundenden Interpretation des Diskursfragmentes.

3.2.3.1 Metaphorisches Sprechen

Im Folgenden stehen Überlegungen zum metaphorischen Sprechen im Mittelpunkt der Ausführungen, da von Beginn der Arbeit an im Untersuchungsmaterial der Einsatz von metaphorischem Sprechen als eines der zentralsten sprachlichen Mittel im Wissen zur Lebensführung sichtbar wurde. Außerdem wird der Einsatz von Metaphern als ein sprachlicher Zugang zu Erfahrungen beschrieben und lie-

fert einen erweiterten empirischen Zugang zum Fokus des vergeschlechtlichten Körpers und Leibes dieser Arbeit.

Im diskursanalytischen Sinne kann davon ausgegangen werden, dass Begriffe und ihr Zusammenspiel Verhandlungen über gesellschaftliches Wissen und Wahrheit anzeigen. Dabei kann an Schmitts (2003) Überlegung angeschlossen werden, Metaphern nicht als zufällige Bilder in der Sprache zu verstehen, die sprachlich nicht Fassbares in bekannten Begriffen und Bildern transportieren. Aber was sind Metaphern dann anderes als in Bilder gefasste Aussagen? Nach Schmitt (2003) sind „[e]inzelne metaphorische Redewendungen [...] in aller Regel auf aufwendige gemeinsame Konzepte zurückzuführen“ (o.S.). Dies verweist darauf, dass über die Analyse von Metaphern ein Wissen rekonstruierbar ist, dessen Rekonstruktion Teil von qualitativer Forschung sein kann. So sind Metaphern zunächst nicht als einfache oder beliebige Alltagsäußerungen zu verstehen und zu rekonstruieren, sondern werden empirisch interessant, „wenn man nachweisen kann, dass es [das Konzept einer Metapher, Anm. SG] mit Wertungen verbunden ist“ (Schmitt 2003, o.S.).

Zunächst aber eine Bestimmung von Metaphern: Diese können nach Hoklas (2011) mit Bezug auf Schmitt grundsätzlich als ein sprachliches Arrangement verstanden werden, das eine Nicht-Wörtlichkeit aufweist.

„Bei der Identifikation von Metaphern wurde das Kriterium der strengen Nicht-Wörtlichkeit (vgl. Schmitt 2003: 14) angelegt, um für lexikalisierte und kreative Zeitmetaphorik gleichermaßen sensibel zu sein.“ (Hoklas 2011, S. 123)

Neben der Eigenschaft der Nicht-Wörtlichkeit können Metaphern auch beschrieben werden als ein sprachliches Mittel mit unterschiedlichem Quell- und Zielbereich. Die sprachliche Äußerung ist nicht im wörtlichen Sinne zu verstehen. Dabei dürfen Quell- und Zielbereich von Metaphern zwar nicht identisch sein, müssen aber nach Herzog (1994) dennoch eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen, damit die Metapher als sprachliches Mittel funktionieren kann.

„Die metaphorische Übertragung eines Begriffs setzt eine minimale Gleichheit, Ähnlichkeit oder sonstige Übereinstimmung [...] zwischen den beiden Bereichen der Übertragung voraus. Nennen wir den einen Bereich ‚Tenor‘ und den anderen ‚Vehikel‘ der Metapher, so ist im Beispiel ‚Der Mensch ist ein Wolf‘ Mensch Tenor und Wolf Vehikel (vgl. Richards 1983, p. 36 ff.). Eine Metapher kann nur zustandekommen, wenn Tenor und Vehikel wenigstens in einer Hinsicht übereinstimmen (im Beispiel: Mensch und Wolf sind beide Lebewesen bzw. Säugetiere).“ (Herzog 1994, S. 2)

Weiter führt Herzog aus, dass das Verhältnis zwischen Quell- und Zielbereich der Metapher eine Dynamik erzeugt, durch die Bezogenheit bei gleichzeitiger Unterschiedlichkeit. Das Verhältnis eröffnet sowohl einen undefinierten Zwischen-

raum als auch ein wechselseitiges Bedeutungsverhältnis von Quell- und Zielbereich.

„In ‚einer Hinsicht‘ heisst auch in ‚gewisser Hinsicht‘. Denn die ‚Hinsicht‘, in der Tenor und Vehikel übereinstimmen, ist in ihrem Ausmass oft nicht eindeutig oder bekannt. Daher entfalten Metaphern eine produktive Interaktion. ‚Allgemein können wir sagen‘, meint Scheffler, ‚dass die Metapher anzeigt, dass eine wichtige Analogie zwischen zwei Dingen besteht, ohne doch explizit zu sagen, worin diese Analogie besteht‘ (Scheffler 1971, p. 70). Insofern fordern Metaphern dazu auf, die Analogie oder Ähnlichkeit, die ihnen zugrunde liegt, aufzudecken. Dies führt unvermeidlich dazu, dass nicht nur die eine Seite im Lichte der anderen, sondern auch die andere im Lichte der einen gesehen wird (vgl. Black 1976).“ (ebd.)

Um ein Verstehen der Äußerungen zu ermöglichen, wird der undefinierte Zwischenraum zwischen Tenor oder Zielbereich, über den eine Aussage getroffen wird – in diesem Beispiel der Mensch – und Vehikel oder Quellbereich – in diesem Fall der Wolf – aufgefüllt. Diese Dynamik oder, wie Herzog es nennt, die „Produktivität von Metaphern“ (ebd.), führt dazu,

„[...] dass die Grenze dessen, was vom Vehikel auf den Tenor übertragen wird, genauer bestimmt werden muss. [...] In der Metapher vom Menschen als Wolf gehören zur negativen Analogie beispielsweise die Tatsache, dass ein Wolf im Gegensatz zu einem Menschen vier Beine, einen Schwanz und ein Fell hat. Über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Tenor und Vehikel hinaus gibt es bei jeder fruchtbaren Metapher einen Bereich des Ungewissen, in dem nicht klar ist, ob Übereinstimmung besteht oder nicht. Metaphern verdanken ihre Lebendigkeit im wesentlichen diesem offenen Bereich, der eine je nachdem enge oder weite Ausschöpfung ihres epistemischen Potentials zulässt.“ (ebd., S. 2 f.)

Jedes In-Wörter-Fassen bringt eine Interpretation mit sich, so Herzog. Dieses doppelte Moment des Auffüllens von Bedeutung in Richtung des Zielbereiches bzw. Tenors ist für das vorliegende Forschungsprojekt zentral. Dieser Prozess erreicht keine Vollständigkeit, steht jedoch nach Herzog für eine „Lebendigkeit“ von Metaphern.

„Metaphern haben also mit Neuem zu tun, mit Unbegriffenem, mit Zeit, und sie erschliessen das Neue mittels Übertragung von Kategorien oder Mustern vom Bekannten auf das Unbekannte.“ (ebd., S. 3)

So besteht die Unterscheidung nach Herzog zwischen bekannt (vorhanden) und noch nicht erkannt. Neben diesen Versuchen der grundsätzlichen Bestimmung von Metaphern als sprachliches Mittel ist die Konkretisierung von Metaphern in Verbindung mit Erfahrungen für diese Forschung relevant. Ein häufiger Einsatz-

bereich von Metaphern sind Situationen, in denen es um Erfahrungen geht, die noch nicht in Worte gefasst werden können; mithilfe einer Metapher erfolgt somit die „Strukturierung einer noch unbegriffenen Erfahrung“ (ebd., S. 2). Wichtig ist hier, dass dies nur mit Metaphern aus einem bekannten Erfahrungsbereich funktioniert. Anders ausgedrückt: Es findet ein holpriger Versuch statt, etwas in Worte zu fassen, das begrifflich (noch) nicht zu fassen ist, indem bereits bekannte Erfahrungsbeschreibungen herangezogen werden. Hier taucht erneut der Aspekt der Ähnlichkeit von Ziel- und Quellbereich auf, die die Voraussetzung für ein Funktionieren von Metaphern ist. In dem sprachlichen Versuch oder der Annäherung findet zwangsläufig eine inhaltliche Anreicherung und Interpretation/Lenkung der Erfahrung statt. Denn im Prozess der Herstellung einer Metapher wird über eine Ähnlichkeit entschieden und damit eine bekannte Erfahrung zu einer ‚neuen‘ Erfahrung in Beziehung gesetzt. Zugleich bleibt ein Aspekt des Ungewissen bestehen.

Mit einem weiteren Zitat von Herzog (1994), in dem dieser auf ein grundsätzliches Gewordensein von Sprache verweist, soll an dieser Stelle festgehalten werden, dass Sprache immer eine Metapher darstellen kann. Metaphorisches Sprechen im performativen Sinne kann zu einem Wörterbuch über einen Prozess des Verblassens beziehungsweise einen Prozess der Normalisierung werden. Oder, wie es im Sinne Butlers beschrieben wird, über Wiederholungen können sich Prozesse des Materialisierens vollziehen, denen dann ein Charakter von Natürlichkeit anhaftet, die das Gewordensein unsichtbar werden lässt.

„Sei es, dass sie etwas bisher Unvertrautes überhaupt begreifen lassen, sei es, dass sie etwas Altvertrautes neu sehen lassen. Hält man Metaphern nicht nur für rhetorisches Beiwerk von Sprache, sondern für ein Vehikel der Erkenntnisgewinnung, dann erscheint die Sprache im wesentlichen als metaphorisch. Der Prozess des Lebens, die Evolution der Lebewesen, lässt Neues entstehen und zwingt den Menschen, das sprechende Lebewesen, dazu, seinen Wortschatz ständig zu erweitern, um das Neue zu begreifen. Die Erweiterung der Sprache erfolgt vom Bekannten zum Unbekannten, vom Vertrauten zum Unvertrauten, vom Alten zum Neuen, das heißt sie erfolgt metaphorisch. Jean Paul hat die Sprache ein ‚Wörterbuch erblasster Metaphern‘ genannt. Ich halte es für wichtig, dass wir Metaphern nicht nur und nicht einmal in erster Linie in der synchronen Perspektive – als Übertragung von A (Vehikel) nach B (Tenor) – sehen, sondern auch, wenn nicht zuallerst, in der diachronen Perspektive. Metaphern verweisen auf Zeit, auf die Entstehung von Neuem und auf die Historizität unserer Erkenntnis.“ (Herzog 1994, S. 3)

Bezogen auf die vorliegende Forschung ist der Verweis Herzogs (1994) auf die zeitliche Dimension, auf die Metaphern verweisen, ein spannendes Moment, um etwas Neues sprachlich zu fassen. So stellen Metaphern eine Verbindung her zwischen Vergangenheit, Gegenwart und eventuell Zukünftigem – indem sie einen

Versuch der sprachlichen Annäherung u. a. an Erfahrungen darstellen, können sie ein Versuch sein, einen Werdens-Prozess sprachlich zu erfassen.

Ein Dilemma besteht im Gebrauch von Metaphern, wenn etwas noch nicht oder schwer Denkbares (wie z. B. Nondualität, wenn duales Denken das Gelernte darstellt) mit etwas Bekanntem formuliert wird. Es bleibt dann zum einen im bestehenden Denksystem, da als diskursiver Anschluss eine Ähnlichkeit gewählt werden muss, damit die Metapher funktioniert (autoplusibel). Zum anderen sehe ich eine Engführung bei der Auswahl des Ähnlichkeitsrahmens im Zuge der Konstruktion einer Metapher. Trotz der bestehenden Ungewissheit, die Herzog als Produktivität von Metaphern beschreibt, erfährt diese eine Engführung oder inhaltliche Festlegung durch die Auswahl des Ähnlichkeitsrahmens. Das heißt, es werden bestimmte Denkräume oder Assoziationen sprachlich eröffnet. Der Weg ins Ungewisse wird vorstrukturiert. Denn indem bestimmte Metaphern benutzt werden, wird die Denkbare, der Denkraum angebahnt, eröffnet und vorstrukturiert (siehe weiter unten zu highlighting und hiding). Das Wählen einer metaphorischen Sprache weist auf eine Schwierigkeit hin, den körperlichen Leib (U. Jäger 2014) und dessen Erfahrungsraum in Sprache zu fassen. Das heißt, Metaphern als Mittel, um noch nicht Sagbares zu formulieren, bieten nach Butler auch die Option der Verschiebung von entstehenden Bedeutungsordnungen. Zugleich ist mit Verweis auf feministische und körpersociologische Kritiken im Rahmen des body turn (siehe Kapitel 2) zentral zu analysieren, von welchen Quellbereichen bei Metaphern für Erfahrungen Gebrauch gemacht wird.

3.2.3.2 Analyse von Metaphern im Rahmen der Studie

Mit der Analyse von metaphorischem Sprechen wurde in der vorliegenden Arbeit auf ein erstes Ergebnis aus der Strukturanalyse reagiert, aus der ein Gebrauch von Metaphern als ein zentrales sprachliches Mittel in diesem Material deutlich geworden ist. Zur Diskussion steht daher nun, welche Schritte eine Metaphernanalyse umfasst. Der erste Schritt einer Metaphernanalyse nach Schmitt (2003) besteht in dem Identifizieren ihres Themas, was wie ausgeführt aus der Strukturanalyse heraus entstanden ist. Die weiteren Schritte lehnen sich an die Unterscheidungen und Analysen von Lakoff und Johnson (1999) an. Entsprechend dem Forschungsanliegen dieser Arbeit galt das Interesse insbesondere dem Einsatz von Metaphern im Kontext von vergeschlechtlichten Körpern. Hauptsächlich wurden systematische Analysen von Subgruppen vorgenommen mit dem Ziel, u. a. metaphorische Konzepte zu erkennen. Hier wurde sehr stark mit Quell- und Zielbereich gearbeitet. So wurden Metaphern, die sowohl den gleichen Quellbereich als auch den gleichen Zielbereich aufweisen, zusammengefasst.

„Alle metaphorischen Wendungen, die der gleichen Bildquelle entstammen und den gleichen Zielbereich beschreiben, werden zu metaphorischen Konzepten unter der

Überschrift ‚Ziel ist Quelle‘ geordnet. [...] Dieser Prozess des Zuordnens von metaphorischen Redewendungen zu metaphorischen Konzepten wird fortgesetzt, bis alle metaphorischen Formulierungen einem Konzept angehören.“ (Schmitt 2003, S. 7)

Es wurden Metaphern erarbeitet, die den gleichen Quellbereich wie auch den gleichen Zielbereich haben und somit zu Konzepten zusammengeführt werden können. Lakoff und Johnson erarbeiteten bereits 1980 ein erstes Grundlagenwerk zu Metaphern, das in der kognitiven Linguistik zu verorten ist. Darin wurden primäre oder sogenannte Basis-Metaphern aufgestellt, die auf körperliche Erfahrungen zurückgehen. Diese wurden dann 1987 in einem umfassenderen Werk von Lakoff und 1999 noch einmal von Lakoff und Johnson gemeinsam ausdifferenziert, um komplexe Metaphern auszuarbeiten, die auf den *primären Metaphern* aufbauen. Primäre Metaphern gehen auf körperliche Erfahrungen zurück, z. B. warm/kalt, hoch/tief, hungrig, durstig usw., und haben nach Lakoff (1987) die Eigenschaft, autoplausibel zu sein, d. h. sie bedürfen keiner Erklärung und werden von Rezipient*innen direkt verstanden. Dadurch werde diesen Metaphern auch eine gewisse Stabilität verliehen. Auf diesen primären Metaphern bauen *komplexe Metaphern* auf, z. B. die Metaphern Familie, Krieg, Pfad oder Reise. Ein Klassiker bei Lakoff ist, eine Liebesbeziehung als Reise zu beschreiben, was ihm zufolge auf primäre Erfahrungen von hoch und tief zurückzubeziehen ist. Alles Mögliche kann nach Lakoff z. B. über die Reise- oder Pfad-Metapher konzeptualisiert werden (siehe in diesem Material u. a. den „Weg zum Erwachen“). Zentrale und wiederkehrende Gruppierungen beschreiben Lakoff und Johnson als orientierende Metaphern, vergegenständlichende Metaphern sowie Struktur- und Konzept-Metaphern. Auf diese Systematisierung wird in der Analyse in Kapitel vier zurückgegriffen.

Zu den orientierenden Metaphern mit dem gleichen Quell- und Zielbereich zählt Schmitt (2003) in Anlehnung an Lakoff und Johnson solche, die über räumliche Anordnung eine geistige oder körperliche Erfahrung versprachlichen. Dazu zählen

„[...] alle sprachlichen Hinweise, die auf eine räumliche Strukturierung von Kognitionen und Emotionen schließen lassen (oft Präpositionen und Adjektive); auf der Basis der räumlichen Orientierung lässt sich meistens dann eine konzeptuelle Metapher [...] formulieren, d. h. die räumliche Konzeptualisierung geht der metaphorischen Konzeptualisierung voraus.“ (Schmitt 2003, S. 18); (siehe hierzu Kapitel 4.3.3.2).

Die räumliche Erfahrung wird als der zeitlichen Erfahrung vorgängig verstanden und vom Standpunkt der Sprechenden Person aus gesehen.

Daneben gibt es als zweite Gruppe die ontologischen (vergegenständlichenden) Metaphern. Hier finden Äußerungen über ein Vehikel, ein Ding statt. Die Liste der gewählten Dinge ist nach Lakoff und Johnson nicht im Vorfeld abgeschlossen. Jedoch werden durch ein abgeschlossenes Körperschema, das genutzt

wird, die Erfahrungen in der Übertragung auf eine Metapher in ihrer Komplexität reduziert.

„LAKOFF und JOHNSON verstehen darunter die Fähigkeit, komplexe Erfahrungen und Begriffe als Ding zu behandeln. Dabei projizieren wir die körperliche Grunderfahrung des abgeschlossenen Körperschemas auf diese Begriffe, um sie handhaben zu können, ohne dass diesen Begriffen eine solche Abgeschlossenheit zukäme (Behälter-Schema).“ (Schmitt 2003, S. 18, Herv. i.O.)

Die dritte Möglichkeit wird mit *Struktur-/Konzept-Metaphern* umschrieben. Diese dienen der Übertragung einer Strukturidee auf etwas (noch) nicht Strukturiertes. Es „sind sprachliche Bilder, die aus einem (meist sinnlich-konkreten) gemeinsamen Bereich von Erfahrung auf einen unscharfen und zu strukturierenden Bereich übertragen werden“ (ebd., S. 17); (siehe hierzu Kapitel 4.3.3).

Im Arbeitsprozess hat sich eine Interpretation und Diskussion angeschlossen, die folgende Aspekte fokussierte: einen Vergleich metaphorischer Konzepte, der unterschiedliche Handlungs- und Erlebensmöglichkeiten verdeutlicht; Aspekte bezogen auf die implizite Gliederung und Wertung von Metaphern; Stärken und Ressourcen eines metaphorischen Konzepts durch Rückübersetzung der metaphorischen Modelle in die Lebenswelt mit der Frage „Was ist der differenzierende, ausdruckerweiternde, für die TextproduzentInnen funktionale Gehalt einer Metaphorik?“ (ebd., S. 12); „highlighting“ und „hiding“ (ebd., S. 13), sprich ideologische und kognitive Defizite, mit der Frage, welche Zusammenhänge blendet diese Metaphorik aus oder betont diese, sprich Grenzen einer Metaphorik: „Was ist der ausdrucksverkürzende, erkenntnisverhindernde Gehalt einer rekonstruierten Metaphorik?“ (ebd.) und schließlich die Frage nach den Ausschlüssen von sprachlichen Mitteln in Diskursen.

Da das Material ein Sprechen über (neue oder (noch) unbekannte) Erfahrungen – häufig auch bezogen auf eine körperliche Dimension – über ein sprachliches Mittel im Material löst, stellt die Analyse von Metaphern ein erstes Forschungsergebnis dar. Im folgenden Kapitel vier werden daher die letztgenannten Perspektiven im Rahmen einer Analyse von Metaphern ausdifferenziert.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Autor*innen die Vorgehensweise des hybriden Buches nach Duttweiler (2007)⁵³ nutzen, sich aber deutlich positio-

53 Duttweiler (2007) äußert folgendes zum hybriden Buch: „Die meisten Bücher beziehen sich auf unterschiedliche Wissensformen, um ihre Unterweisungen zu plausibilisieren. Die Vielfalt der Formen, die zu einem Gesamtkonzept der ‚Lebenshilfe‘ verbunden werden, legt es nahe, diese Bücher als ‚hybrid‘ zu bezeichnen. Ihr Wissen ist nicht ausschließlich selbst generiert oder durch eigene Lebenserfahrung gehärtet, sondern entlehnt; es rekuriert auf wissenschaftliches, esoterisches oder verschriftliches Weisheitswissen oder ist der Erfahrung anderer entnommen. Indem sie dieses Wissen aufrufen, versichern sich die Autoren einer Instanz, die über ihre ei-

nieren und damit letztendlich immer wieder im Feld von Erklärungssystemen von sozialen Wissensbeständen („buddhistische Lehre“) zu verorten sind, auch wenn die Autor*innen keiner organisierten Formen der Religion zugehörig sind. Damit stehen sie nicht im Kontext eines Weisheitsbuches⁵⁴ im Sinne Duttweilers.

Unter Rückgriff auf die biografischen Texte erscheinen einige Aufgaben in den Diskursfragmenten z. B. bei Wetzell als eine Fortsetzung ihrer Lebensgeschichte. Das Thema Widersprüche beschreibt sie sowohl in ihrer eigenen Biografie, in Bezug auf Buddhismus und Feminismus, als auch in ihrem Vorwort, unter anderem bezüglich des Widerspruchs von heute und gestern, von Männer*wissen für Frauen* usw. Feministisch-kritisch den Buddhismus „gegen den Strich zu lesen“ beinhaltet eine Reflexion von Herrschaftsverhältnissen, die in der Beschreibung von „westlichem“ und „europäischem“ Buddhismus nicht enthalten ist.

Die Diskursebene entspricht dem printmedialen Sektor über spirituelles Wissen zur Lebensführung. Bei dieser Materialsorte ist weniger die Auflagenstärke der Grundlagentexte relevant als vielmehr die Diskursposition der Texte und ihrer Autor*innen, sprich deren Tätigkeit als „Lehrerin“ in Vorträgen und Seminaren. Zudem ist es ein diskursanalytisches Ziel, Texte, die von Individuen produziert worden sind, „als Bestandteil eines (sozialen) Diskurses“ zu betrachten (S. Jäger 2004, S. 173). Somit sind Texte bzw. Teiltexthe als Fragment eines Diskursstranges zu verstehen. Soll eine diskursive Wirkung offengelegt werden, ist eine Analyse vollständiger Diskursstränge notwendig. Jedoch ist die Analyse eines „Diskursfragments auch immer als eine Analyse eines Exemplars einer Gattung aufzufassen“ (S. Jäger 2004, S. 170), und dies immer unter Rückbezug auf den Kontext und die Sprechposition.

gene Autorität hinausweist: Jede dieser Wissensformen reklamiert eine eigene Legitimation und damit eine charakteristische Plausibilisierungswirkung. Indem sie das Wissen miteinander verbinden, stellen sich die Autoren als diejenigen vor, die mit vorhandenem Wissen souverän umgehen und es in eine neue Ordnung bringen können. Im Zusammenspiel der Geste der Verweisung mit der Geste der Verknüpfung ergibt sich eine Hybridisierung der Wissensformen, die eine besondere Art der Autorisierung des Wissens um das Glück hervorbringt. Im Folgenden werden die mit der Geste der Verweisung vorgetragenen Wissensformen vorgestellt und in einem zweiten Schritt die These der Hybridisierung entfaltet. Durch ihre Verknüpfung entsteht eine eigene Form des Wissens, die spezifisches Lebenshilfswissen produziert und charakteristisch ist für Lebenshilferatgeber sowie den Typ eines Experten für Lebenshilfe“ (S. 128).

54 Duttweiler (2007) äußert folgendes zum „Weisheitsbuch“: „Ein wesentliches Charakteristikum der Weisheitsbücher ist der Verzicht, die Herkunft ihres Wissens zu belegen. Die Wahrheit über das Glück und seine Herstellung werden als selbstevident behauptet und so gegen Kritik immunisiert. Die Klarheit und Konzentration, mit der die Gedanken vorgetragen werden, unterlegen dem Wissen eine Ordnung, sich schon auf formaler Ebene als vernünftig ausweist. Diese Konstruktion sekundiert die inhaltliche Ordnungsleistung der Ratgeber, die ‚Wesentliches‘ vom ‚Unwesentlichen‘ scheidet und so ein ‚Wesentliches‘ konstruiert, das Orientierung zu geben verspricht“ (S. 125).

„Moderne Theorien des Sprechens zwingen uns anzuerkennen, dass immer von einem Ort aus gesprochen wird. Das Sprechen muss einen Ort und eine Position haben und ist immer innerhalb eines Diskurses positioniert. Erst wenn ein Diskurs vergisst, dass er verortet ist, versucht er für alle zu sprechen. [...] In Wirklichkeit kommt er von einem Ort, einer spezifischen Geschichte und Anordnung von Machtbeziehungen. In diesem Sinne ist der Diskurs immer lokalisiert. Damit scheint das Moment der Wiederentdeckung eines Ortes, einer Vergangenheit, der eigenen Wurzeln und des Kontextes ein notwendiges Moment des Sprechens zu sein.“ (Hall 1994, S. 61 f.)

Die Bücher von Kolk und Wetzell werden als einzelne Diskursfragmente (Texte bzw. Textauszüge) zur Grundlage einer diskursiven Feinanalyse gemacht. Der nächste Schritt ist dann, von Einzel-Diskursfragmenten zu einer vollständigen Darstellung von Diskurssträngen zu gelangen. Ziel ist es, den Text, der von einem einzelnen Individuum produziert wurde, in den Kontext des Sozialen allgemein einzubetten. Ziel ist es auch herauszuarbeiten, wie ein Diskurs inhaltlich und formal gestaltet ist, welche Wirkungsmittel er enthält, welche Argumentationsstrategien verwendet werden und welche Widersprüche und Fluchtlinien für eine Wissens- und Wahrheitskonstruktion bestehen.

Festzuhalten ist, dass die veröffentlichten Texte einer breiten Gruppe von Leser*innen zugänglich sind. Der Diskurs ist allerdings nur in dem Sinne öffentlich, dass er der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich ist. Es kann davon ausgegangen werden, dass die dort vertretenen Deutungsangebote in die Gesellschaft ausströmen können und gleichzeitig im diskursiven Verständnis gesellschaftliche Verhältnisse im Material eingeschrieben sind.

Interessant ist an dieser Stelle, welche Kriterien sie heranziehen, um richtiges und falsches Wissen zu unterscheiden. Dies sind auf der einen Seite ihre Erklärungsmuster aus den sozialen Wissensvorräten in diesem Fall, und auf der anderen Seite sind es die (vergeschlechtlichte Körper- und Leib-)Erfahrungen. Im Folgenden interessiert also besonders das Zusammenspiel von Wissen der Religion Buddhismus und Erfahrungswissen, welche zusammengenommen die Kriterien für Entscheidungen und Ratschläge für die Lebenshilfe ergeben, die die Autor*innen mit ihren Texten anbieten. Was heißt diese Form des Wissens zur Lebensführung, die einen inhaltlichen, aber keinen organisatorischen Bezug zu Religion hat?

Dieses Kapitel begründet das methodische Vorgehen in dieser Studie. Im folgenden Kapitel findet eine Aufbereitung der Gesamtanalyse des Diskursstranges statt. Das heißt, alle bisherigen Analysen, wie die zum diskursiven Kontext, die Fein- und die Strukturanalyse, werden zusammengeführt zu einer Gesamtaussage zum Diskursstrang. Hier findet auch die Rahmenanalyse Berücksichtigung. Diese Erkenntnisse werden dann im Abschlusskapitel in einer Diskussion mit bestehenden Diskursen und theoretischen Überlegungen zusammengeführt, um eine abschließende Analyse zu ermöglichen.

4. Wissenskonstruktionen in spiritueller Ratgeberliteratur – eine Rekonstruktion

Um bzgl. der sprachlichen Aufbereitung (Metapher, Dualität usw.), der Themen und Zusammenhänge (Freiheit, Geist und Körper, Entwicklung, Modernisierung, Feminismus usw.) einen Einstieg in die Analysen zu bekommen, liefert der folgende Abschnitt einen vielschichtigen Überblick und damit auch einen Eindruck von der Textsorte.

„Eine Richtung der Meditation sieht vor, dass wir den Geist erst einmal sammeln und zur Ruhe bringen. Den meisten von uns fällt es jedoch schwer, den Geist zur Ruhe zu bringen, denn die geistigen Blockaden stehen im Vordergrund. Das weist uns darauf hin, dass wir zweifellos auf der Ebene des Geistes Heilung benötigen. Dazu passt, dass sich der Buddha selbst als *Arzt* und die Lehre mit ihren Methoden als *Medizin* bezeichnet hat. Diese Heilung des Geistes betrifft zwei Ebenen unserer Existenz: die persönliche und die spirituelle. Im asiatischen Kulturkreis zielte die Praxis vorwiegend auf die spirituelle Dimension. Wir, die wir in der westlichen Kultur im 21. Jahrhundert praktizieren, müssen zweigleisig fahren: Einerseits brauchen wir einen Zugang, der die Entwicklung der Persönlichkeit mit einbezieht. Und andererseits gilt es, die buddhistischen Methoden zu nutzen, um eben diese Persönlichkeit zu transzendieren und die Grundlage dafür zu schaffen, mit den universellen Wahrheiten eins zu werden. Bei der Entwicklung und Verwirklichung der Persönlichkeit geht es darum, ein ausgeglichener und authentischer Mensch zu werden. Beim Transzendieren der Persönlichkeit handelt es sich um das Erleben von reinem Gewahrsein, unendlichem Raum, bedingungsloser Zuneigung, grenzenlosem Mitgefühl und einer klaren Sicht auf die Dinge, wie sie in einem natürlichen Rhythmus entstehen und vergehen. Freiheit erfahren wir durch die Integration dieser beiden Dimensionen.“ (Kolk 2009, S. 97f., Herv. i.O.)

Ein wiederkehrendes Phänomen im Material ist die Nutzung von Begriffen aus verschiedenen Wissenskontexten oder Diskurssträngen und -ebenen. So findet sich z. B. der Begriff feministisch im Material selbst und dort auch mit Bezug auf Quellen z. B. von Simone de Beauvoir, die über ein Alltagstheoretisches Wissen hinausgehen. So ist der Begriff sowohl ein In-vivo-Code als auch eine analytische Perspektive in der Arbeit. Hingegen finden sich Begriffe wie Spiritualität, Religion oder Transzendenz weniger im Material. Zu Beginn der Forschung hätte vermutet werden können, dass dies als ein relevantes Themenfeld mit diesen Begriffen im Material zu finden sei. Dies stellt sich nicht so dar. Das bedeutet nicht, dass das analytische Verständnis des Begriffs Transzendenz im Material nicht verhan-

delt wird, jedoch verwendet das Material selbst diesen nicht als zentralen Begriff (siehe auch Kapitel 4.2.2). Dies erfordert eine Aufmerksamkeit im Umgang mit dem Material bzgl. In-vivo-Codes und damit des Sprachgebrauchs im Datenmaterial sowie eine analytische Distanzierung. Aus diesem Grund werden Begriffe aus dem Material in Anführungszeichen gesetzt, um an die Form der Zitation anzuschließen und eine Unterscheidung zur analytischen Perspektive sichtbar zu machen.

In dieser Arbeit bezieht sich das Subjektverständnis auf Überlegungen von Foucault und Butler mit einem Fokus auf Vergeschlechtlichungsprozesse von Subjekten. Des Weiteren geht es um eine Verhältnisbestimmung von Subjekt und Wirklichkeitskonstruktion über die Prozesse der Konstruktion von Wissen – gültigem Wissen im Sinne Foucaults – und damit von Wahrheit.

Zunächst wird in Kapitel 4.1 über die Charakterisierung der Textsorte Wissen zur Lebensführung im Genre der spirituellen Ratgeberliteratur eine Klärung des Untersuchungsmaterials vorgenommen. Im Anschluss wird in Kapitel 4.2 „Einsicht“ als hybride Wissensform vorgestellt und damit ein Konzept von Wirklichkeit als ein Rekonstrukt auf inhaltlicher Ebene, der des sogenannten „Was“. In Kapitel 4.3 werden dann diskursanalytische Ergebnisse auf der Ebene des „Wie“ dargestellt, also Mechanismen der Wissenskonstruktion. Zum Abschluss findet eine Zusammenfassung der Analyseergebnisse statt.

4.1 Charakterisierung des Materials

Das Ausgangswerk dieser Analyse stellt ein Buch von Wetzel dar. Es wird in diesem Kapitel zunächst inhaltlich vorgestellt, bevor es dann ab Kapitel 4.2 unter Einbezug weiterer Quellen der spirituellen Ratgeberliteratur analysiert wird.

In diesem Ausgangswerk von Wetzel ließen sich aus den Voranalysen (siehe Kapitel 3) zunächst einmal vier Schwerpunktthemen ausmachen. Deutlich wird bereits im ersten Themenfeld, dass es feldspezifische Begriffe (wie z. B. „bedingtes Entstehen“, „Grüne Tara“) sowie sprachliche Mittel wie Metaphern (z. B. „mittlerer Weg“) gibt und ein Verständnis der Inhalte nicht unmittelbar möglich ist.

Für die Charakterisierung der sogenannten *absoluten Ebene*⁵⁵ als erstes Schwerpunktthema wirft das Untersuchungsmaterial verschiedene Fragen und Aspekte auf und bietet so eine Wirklichkeitserzählung an. Diese wird auf verschiedenen Ebenen thematisiert und folgt zunächst keiner erkennbaren Systematik. Fragen lauten zum Beispiel: *Was ist relative und was ist absolute Wirklichkeit bzw. absolute und empirische Realität?*, oder es werden Themen aus dem buddhistischen Feld genannt, wie die *Lehre vom bedingten Entstehen* im Gegensatz zu

55 In diesem Kapitel weist die kursive Schreibweise auf die sprachliche Nähe zum Datenmaterial hin.

Leerheit. Auch wird eine Aufgabe formuliert, nämlich *den mittleren Weg zu finden*. Weitere angesprochene Themen sind *die Grüne Tara als weibliche Gottheit, Freiheit, Dankbarkeit, Lachen*, was für Erleuchtung steht, *Buddha Natur, an etwas hängen oder anhaften* sowie die Aussage *Existierendes ist abhängig von Ursachen, Wahrnehmung und Denken*.

Als zweites Schwerpunktthema ist in diesem Diskursstrang der *moderne Buddhismus im Westen* von Wetzell zu nennen. In diesem Themenkomplex wird eine Erweiterung der *absoluten Ebene* vorgenommen, indem neben der *absoluten Ebene* des Buddhismus das Thema *Geschlecht* eingebracht wird. So werden Fragen gestellt wie: *Welche Impulse kann der Buddhismus westlichen Frauen geben?*, oder das Thema *Leerheit* wird mit Aussagen wie *Geschlecht spielt keine Rolle in der Leerheit* angesprochen. Gleichzeitig wird verhandelt, dass die *relative und absolute Ebene für Frauen anders als für Männer sind*; Frauen* sollten *auf dem Weg ihr Frausein nicht ignorieren*, und grundsätzlich gehe es darum, *Extreme auszuloten und über menschliche Handlungen Beziehungen zu göttlichen Aspekten zu ziehen*.

Im Anschluss an das Schwerpunktthema, welches die Autor*in unter dem Label des *modernen Buddhismus im Westen* verhandelt, kann das Dritte mit der Überschrift *relative Ebene der Geschlechtergerechtigkeit* benannt werden. In diesem Themenkomplex wird von *Geschlechtsunterschieden auf der Ebene der Selbstbilder, emotionalen Strategien und Verhaltensweisen* gesprochen. Der Begriff der *Geschlechtsunterschiede* wird im Untersuchungsmaterial häufig gebraucht. Daneben wird auch von *Geschlechterdifferenz* und *Geschlechterrollen* sowie von der *Identität als Frau* oder gelegentlich auch von der *sozialen Identität als Frau* gesprochen, außerdem geht es um *Rollenmodelle, Verhältnisse* und *Phänomene*. Wenn es etwas konkreter um die sogenannte *relative Ebene der Geschlechtergerechtigkeit* geht, werden Themen und Aussagen wie *Dilemma der modernen Frau zwischen Frausein und Freiheit, die Identität heutiger Frauen und dessen widersprüchliche Einflüsse, weibliche Körper und Kinder kriegen bedeutet noch keine Arbeitsteilung* oder *Beziehungen zum anderen Geschlecht und zum eigenen Geschlecht brauchen beide Geschlechter* angeführt.

Der Gruppe der Frauen* wird auch ein eigener Bedarf zugeschrieben. *Frauen brauchen auch Beziehungen zu Frauen, die Aufgabe der Frau ist, die Verhältnisse zu ändern*. Aussagen zur Kategorie *Geschlecht* weisen eine inhaltliche Nähe zu Theorien der *Geschlechterdifferenz* auf, durch Aussagen wie *Gefühle unterscheiden sich, frauenfeindliche Aussagen, männliche Dominanz im Buddhismus, männliche Autoritäten, weibliche Genealogie/Mythologie und Geschichte* sowie die Aussage, dass *soziale Strukturen und Frauen und Männerbilder abhängig sind von biologischen und ökonomischen Bedingungen und kulturellen Werten*. Wiederkehrende Elemente sind in der Regel in der sprachlichen Figur der *Dualität* dargestellt, wie *Frau*/Mann**, *Ost*/West**, *Europa/Asien*, *individuell/kollektiv*, *geduldiges Nachdenken/experimentelles Ausloten der Extreme*, *Geist/Herz*.

Unter dem Titel *Weg der Einsicht* formuliert die Autor*in das vierte Hauptthema, eine *doppelte Aufklärung, feministisch und spirituell*. Diese kann, so das Unter-

suchungsmaterial, zum einen durch *Übungen* erzielt werden, zum anderen auch durch Handlungen auf unterschiedlichen Ebenen, die benannt werden, wie zum Beispiel *alte Wunden heilen*, eine Berücksichtigung von *Mutter-Tochter-Beziehungen auf dem Weg zur weiblichen Gottheit* oder die Überlegung, dass *Frauen weibliche Symbole der Transzendenz brauchen, um ganz Frau und ganz sie selbst sein zu können*. Etwas abstrakter gesagt, geht es um ein *weibliches Göttliches*, um *schwesterliche Beziehungen*, um einen Bezug zu einer *weiblichen Genealogie*, um eine *Ästhetik, die gefällt* und um *Nichtdualismus*, wenn im Material von *doppelter Aufklärung, feministisch und spirituell* gesprochen wird.

Als Bezüge zu anderen Diskursen lassen sich drei zentrale Diskursverschränkungen ausmachen. Die erste betrifft den Bereich der Geschlechterverhältnisse, hier finden sich Bezüge auf die *soziale Konstruktion*, welche überwunden werden soll. Außerdem wird im Untersuchungsmaterial auf das Konzept des *Affidamento* eingegangen sowie auf die Person *Luce Irigaray*. Ebenfalls häufig erwähnt werden das *Modell der Geschlechterdifferenz* sowie Begriffe wie *Geschlechterrollen* und *Geschlechtsunterschiede*, welche im Material besonders im Bereich von (vergeschlechtlichten) Gefühlen hervorgehoben werden. In diesem Zuge wird auch Bezug auf die *weibliche Genealogie* und die *Frauenbewegung* genommen. Gefordert wird ein *Umgang mit Verschiedenheit* und nicht eine *Angleichung der Frau an das Männliche*, es geht um *das Andere des Gleichen*.

Ein zweiter Bereich von Diskursbezügen betrifft transzendente Themen. Der hauptsächliche Bezug wird zum *Buddhismus* hergestellt. Dieser wird im Material, ebenfalls auf sehr unterschiedlichen Ebenen, umschrieben mit *Buddhismus als Auffassung vom bedingten Entstehen*; es wird eine Verbindung zu *buddhistischen Seminaren* hergestellt sowie zur *Mutter Indien, als vorpatriarchale Kulte* und zur *Grünen Tara*. Neben Verschränkungen mit dem Buddhismus werden in diesem Material auch Bezüge zum Christentum und zur *christlichen Trias* sowie zu *griechischen Göttinnen* wie z. B. *Demeter* hergestellt.

Die dritte Verschränkung bezieht sich auf zeitliche und gesellschaftliche Aspekte. Es geht um *Modernisierung*, um *patriarchale Strukturen*, um *Identität*, um *Konstruktivismus* und um *Freiheit*, um *Wahrnehmen, Reflektieren und Ansprechen*. Zeitlich in der Vergangenheit liegt ein Bezug zu der gesellschaftlichen Bewegung, die mit Stichwörtern wie *antiautoritäre Bewegung der 1960er und 1970er* sowie *Hierarchien als Ausdruck des Patriarchats der 1960er und 1970er* angesprochen wird und mit der Aussage *Frauenbewegung der 1970er kämpft für Gleichberechtigung mit den Männern*. Zeitlich unabhängig erscheint zunächst einmal das Stichwort *biografische, psychologische und kulturelle Ebene für Heilung (der Mutter-Tochter-Beziehung)*. Eine Veränderung von strukturellen und gesellschaftlichen Verhältnissen, so das Untersuchungsmaterial, gilt es durch Frauen* zu vollziehen.

Die Diskursposition der Autor*in des Ausgangswerkes dieser Analyse kann charakterisiert werden als eine differenztheoretische Perspektive auf die Kategorie Geschlecht, da durch den Verweis auf patriarchale Strukturen und einen his-

torischen Blick auf den Mann* als Norm auf das Modell der Geschlechterdifferenz Bezug genommen wird. Außerdem werden im Analysematerial Aussagen der Art getroffen, dass nur mit dem Modell der Geschlechterdifferenz eine Verbindung von Frau*sein und *Freiheit* postuliert werden kann oder dass mit der polaren Unterscheidung von *Frau* und *Mann* gearbeitet wird (siehe Kapitel 4.2).

In der Voranalyse wurde schon deutlich, dass ein Sprechen im *Wir*, sowohl bezogen auf die Leser*in als auch auf die Autor*in, charakteristisch für die Texte von Wetzell ist. Auch über diesen Kontext von Leser*in und Autor*in hinaus werden Gruppierungen vorgenommen, die im Alltagssprachgebrauch zum Einsatz kommen: *Wir* als eine Gruppierung von *westlicher Gesellschaft* oder *aufgeklärter, geistiger* Gruppierung. Dieser Gruppierung wohnt ein Othering-Prozess inne, der einen Antagonisten aufruft und manchmal auch explizit benennt, wie *Asien* bzgl. der räumlichen Gruppierung oder *Männer* versus eine *Wir*-Gruppierung von *Frauen*. Das zweite sprachliche Mittel, das bereits zu Beginn dieser Forschung deutlich wurde, sind Metaphern, auf die ebenfalls in Kapitel 4.3 ausführlicher eingegangen wird. Häufig werden Metaphern und besonders körperliche sowie naturbezogene Metaphern genutzt oder aber Metaphern der Zweierheit, wie zum Beispiel *Gratwanderung* oder *Zerreißprobe*. Zudem findet sich zum Beispiel fast durchgängig eine Weg-Metapher.

Auch das Verb *brauchen* ist zentral und wiederkehrend in der Darstellung, dass Frauen* etwas brauchen und auch etwas tun müssen. Der Aspekt, dass Frauen* etwas brauchen und etwas tun müssen, wird dadurch deutlich, dass das Verb *brauchen* häufig zum Einsatz kommt. So gibt es verschiedene Passagen, in denen Frauen* etwas zusätzlich brauchen, wie eine *Sangha*, eine *weibliche Göttin* oder eine Identität. Begründet wird das Brauchen durch das Fehlen von *weiblichen Göttinnen* und durch die eigenen Erfahrungen mit der Mutter* und das Transzendieren dieser Erfahrungen. Es wird versucht, dies mit konstruktivistischen Gedanken einzufangen, und davon ausgegangen, dass eine Frau* das ist, was eine Frau* lebt, zugleich aber Geschlechtsunterschiede auf der Ebene der Selbstbilder, der emotionalen Strategien und der Verhaltensweisen bestehen. Um diesem Dilemma zu entkommen, führt Wetzell eine zentrale Abfolge von *Begegnung – Experiment – Integration* an.

In der Darstellung innerhalb der jeweiligen Kapitel ist auffällig, dass der erste Absatz den gesamten Inhalt des Kapitels, sprich dessen Hauptaussage darstellt und die weiteren Absätze im Kapitel lediglich ihrer Illustration dienen. In manchen Kapiteln findet sich dieses Vorgehen noch komprimierter: Da liefert der erste Satz des ersten Absatzes eine zentrale Aussage, welche dann im weiteren Verlauf des Kapitels ausgeführt oder begründet wird. Ebenso fällt auf, dass die Kapitel teilweise dieselben Überschriften tragen, ihnen jedoch nicht dieselben Inhalte folgen. Außerdem entsteht auf der inhaltlichen Ebene manchmal ein Widerspruch dadurch, dass die gewählten Überschriften nicht zum Inhalt des Kapiteltextes

passen, zum Beispiel wenn die Frage der Überschrift im nachfolgenden Text gar nicht behandelt wird.

Zusammenfassend konnte aus der Voranalyse und der Charakterisierung des Ausgangswerkes dieser Forschung ein ausgeprägter thematischer Aspekt der Transformation, der im Sinne Foucaults mit der Selbstsorge und den Selbsttechnologien bearbeitet wird, festgehalten werden. Dieser hat eine bestimmte Richtung: Es geht um *Heilung*, um *besser werden*, um *ganz werden*, um *Verbundenheit* und *Dualität* in Bezug auf sich selbst und andere. Schließlich steht am Ende *Freiheit* und *Einsicht*, so die Aussage des Analysematerials.

Aus den Voranalysen und der Charakterisierung des Ausgangstextes von Wetzel konnten Diskursfragmente extrahiert werden (siehe Kapitel 3), die typische Fragmente des Diskursstranges bilden und somit eine erweiterte und genauere Analyse ermöglichten. Dieses Material ist die textuelle Basis für die Rekonstruktion diskursiver Regelmäßigkeiten in den Feinanalysen im folgenden Kapitel 4.2, die sich zunächst auf die Ebene des „Was“ beziehen (Kapitel 4.2) und dann auf die Ebene des „Wie“ (Kapitel 4.3).

4.2 „Einsicht“ als hybride Wissensform und damit ein Konzept von Wirklichkeit

Die Wissensform „Einsicht“ im hier untersuchten Material kann sowohl als ein „buddhistischer“ als auch als ein „westlicher“ Zugang (dies sind In-vivo-Codes und keine analytischen Kategorien) zur Wirklichkeit rekonstruiert werden. „Einsicht“ beschreibt das Material als „erkanntes Erleben“. Der hier vorgestellte „Weg“ als Prozess zur „Einsicht“ wird im Material verknüpft mit dem Begriff der „Integrati-on“. Es geht nicht darum, viel zu wissen oder mehr Wissen anzuhäufen, sondern um „Freiheit“ als Ziel neben der „Einsicht“ (vgl. Kolk 2009, S. 27 ff.). Um dieses Ziel zu erreichen, wird ein Weg der „Achtsamkeit“ und des „Gewahrseins“ vorgeschlagen. Gleichzeitig sollen weitere Perspektiven und Orte des Wissens im analytischen Sinne hinzugenommen werden, wie „Psychotherapie“ oder „Literatur“ als Wissensquelle.

Insgesamt formuliert das Material „Einsicht“ als Wissensform mit einer Zielorientierung. Ähnlich wie Duttweiler (2007) es ausführt (siehe Kapitel 2 und 5), setzt sich die in diesem Material angebotene Wissensform aus verschiedenen Wissensbereichen zusammen und führt ein weiteres Angebot ein: „Einsicht“ als „erkanntes Erleben“. Im Rahmen der Aushandlung von Wissensverhältnissen werden Bezüge zu Buddhismus, Feminismus und Körper als Produzent von Wissen hergestellt. Mit dem Bezug auf „erkanntes Erleben“ wird zunächst die Frage nach den Wissensbezügen und damit der Grundlage der Hybridisierungen (siehe Duttwei-

ler (2007) in Kapitel 2 und 5) gestellt, um dann im Weiteren auf den Aspekt des Erlebens als Bestandteil dieser Wissens- und Weisheitsform einzugehen. Das folgende Zitat führt Einsicht, in diesem Falle als „erkanntes Erleben“, noch einmal aus.

„Er [erkanntes Erleben, Anm. SG] macht deutlich, um was es geht, nämlich, unmittelbar zu erleben und gleichzeitig zu erkennen. Weisheit kommt nicht durch diskursives Denken zustande, sondern gerade durch Abwesenheit dieser allgemein verbreiteten Erkenntnispraxis. Einsicht geschieht durch ein Erleben, das auf der Wahrnehmung unserer Körperempfindungen beruht, einschließlich eines unmittelbaren Erkennens dieses körperlich Erlebten. Einsicht bezieht sich ebenso auf den Geist bzw. die Geistzustände als Erkenntnisobjekte. Und das, was erkennt, ist Sati, bewusste Geistesgegenwart. Das bewusste Erleben ist dabei das Entscheidende. In psychologischer Terminologie nennen wir eine solche Erkenntnis ‚Aha-Erlebnis‘. Erfahrung und Erkenntnis, Gefühl und Verstand, Herz und Geist wirken eng aufeinander ein – sie stehen in einem fortwährenden, direkten Ursache-Wirkungs-Zusammenhang. Mit Einsicht ist ein bestimmtes erkanntes Erleben gemeint. Was wird dabei erlebt und erkannt? ‚Die Wirklichkeit, wie sie ist‘, heißt es traditionell. Aber was ist mit ‚Wirklichkeit, wie sie ist‘ gemeint? Es ist das Erleben des Lebensstroms. Mit ihm erleben wir uns selbst als fließend, vergänglich, im Dauerzerfall begriffen.“ (Kolk 2016, S. 23)

In diesem Zitat werden zwei zentrale Aspekte bzgl. der Wissensform „Einsicht“ benannt. Zum einen wird beschrieben, was „Einsicht“ umfasst: „Einsicht“ ist ein Geschehnis, das sich auf „Erleben“ bezieht, welches auf der Ebene von „Körperempfindungen“ wahrzunehmen ist, und außerdem findet ein „unmittelbares Erkennen dieses körperlich Erlebten“ statt. Zusammenfassend wird dann im Material „Einsicht“ als „erkanntes Erleben“ gefasst. Zum anderen wird in diesem Zitat das Was bzw. das Inhaltliche des in der Regel nicht konkretisierten Prozesses von Veränderung benannt. Es geht um ein Konzept von Wirklichkeit beim „erkannten Erleben“. Indem die Frage „Aber was ist mit ‚Wirklichkeit, wie sie ist‘ gemeint?“ platziert wird, findet eine Infragestellung des Konzeptes „Wirklichkeit“ statt. Es wird kategorisiert, was eine Form der Abgrenzung darstellen kann, wenn es um eine Modernisierung von Buddhismus im Materialkorpus geht. Verändert beschrieben wird das Konzept als „Es ist das Erleben des Lebensstroms“. Das Ersatzkonzept „Lebensstrom“ wird nur insofern ausgeführt, als ihm Eigenschaften wie „fließen“, „vergänglich“ und zerfallen („Dauerzerfall“) zugeschrieben werden. Diese Metapher des „Lebensstroms“, der fließt, macht auch die Bewertung aus Kapitel 4.3 anhand der Kriterien von flüssigen und nicht festen Aggregatzuständen nachvollziehbar, da diese in dieser Wissensform „Einsicht“ Kriterien der Orientierung darstellen. Dies wird als ein anderes Konzept von Wirklichkeit konstruiert, indem von „unmittelbar erleben und gleichzeitig erkennen“ gesprochen wird, dem „diskursives Denken“ gegenübergestellt wird.

4.2.1 Wissen im Format von „Lehre“ – in diesem Fall „buddhistische Lehre“

Die hier angebotene Wissensform „Einsicht“ wird im Format der „Lehre“ präsentiert. Diese weist einen Grundstock an sogenannten Wahrheiten auf, die „vier Edlen Wahrheiten“, welche als Ausgangspunkt und Kriterium für weitere Ausdifferenzierungen vorgeschaltet sind, so die Aussagen im Material.

„Weil sich Buddha auf die unterschiedlichen Bewusstseins- und Erfahrungsebenen seiner Schüler einstellte, und so ein differenziertes, vielschichtiges Lehrgebäude entstand – dem die vier Edlen Wahrheiten zugrunde liegen.“ (Kolk 2016, S. 13)

In der „buddhistischen Lehre“ wurden erst „existenzielle Wahrheiten“ vermittelt und dann weiter berichtet: „Die existenziellen Wahrheiten, die er [Buddha, Anm. SG] erkannt hatte, vermittelte er von da an den Menschen seiner Zeit im Norden Indiens, wo er lebte. Nach seinem Tod wurde die buddhistische Lehre überliefert und bis in unsere Tage hinein erhalten“ (Kolk 2009, S. 97). Eine weitere Besonderheit des Materials sei, dass es die „Tiefe und Komplexität der Buddha-Lehre leicht verständlich auf den Punkt“ (Kolk 2016, S. 13) gebracht habe. Dieses Wissen zeichnet sich nicht durch „ausführliche Erklärungen und Umschreibungen“ aus: „Es verzichtet, bis auf wenige Ausnahmen, auf ausführliche Erklärungen und Umschreibungen und bringt die Tiefe und Komplexität der Buddha-Lehre leicht verständlich auf den Punkt“ (ebd.). Jedoch bestehe ein „differenziertes, vielschichtiges Lehrgebäude“ (ebd.). Außerdem wird diese Wissensform als Lehre aus einer anderen Zeit und einer anderen *Kultur* charakterisiert. Es findet ein zeitliches und *kulturelles* Othing in Bezug auf den Gegenstand des Wissens statt, das ein *Kulturverständnis* mit einem räumlichen Unterschied benennt.

„Was müssen wir berücksichtigen, wenn wir heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, nach den Anweisungen der buddhistischen Lehre praktizieren? Was geschieht mit der Lehre – die einer anderen Kultur und historischen Zeit entstammt – und was geschieht mit uns, wenn wir sie in unser gegenwärtiges Leben integrieren?“ (Kolk 2009, S. 97)

Das Material selbst beschreibt den Prozess seiner Entstehung im Format eines Buches als Vermittlung der Lehre über Etappen verschiedener, umfangreicher werdender Textsorten, indem beschrieben wird, dass aus „Texten“ „Hefte“ werden, die wiederum „Arbeitsbücher“ nach sich ziehen. „Mit der Zeit fügte ich den ersten Texten weitere hinzu, und aus dem Heft wurde ein umfangreiches Arbeitsbuch“ (Kolk 2016, S. 13). Das Buch und die dort vermittelte Lehre wird in der „buddhistischen Tradition“ verortet: „Die Erfahrungen und das Studium, die zu diesem Buch geführt haben, sind in der buddhistischen Tradition beheimatet“ (Kolk 2009, S. 9). Zentral sind dann die formulierten Anliegen des Buches,

welche unter dem Begriff der „Modernisierung“ in Kapitel 4.2.2.3 ausführlicher behandeln werden:

„In einem neuen Kapitel habe ich eine Bestandsaufnahme vorgenommen und stelle ein Modell vor, wie wir notwendige Veränderungen in Gang setzen können. [...] Das wird den Buddhismus im Westen und im Osten grundlegend verändern.“ (Wetzel 2010, S. 10)

Die Wissensform „Einsicht“ ist zugänglich über Anweisungen von Buddha. Neben den Zielformulierungen „Einsicht“ und „Freiheit“ und dem Veränderungsprozess („Weg“) wird im Material auch „Wahrheit“ angeführt: „Die Anweisungen Buddhas geleiten uns zur Wahrheit“ (Kolk 2009, S. 9). Die Aneignung geht über den Verstand, über Lesen, Vertiefen und Hören (vgl. ebd., S. 27 ff.). Das Wissen wächst mit der Zeit (vgl. Kolk 2016, S. 13). Es ist ein Wissen, das „von Männern überliefert, verwaltet und interpretiert“ wurde.

Der Bezug des Materials ist „Buddhismus“. Der Kontext wurde bereits in Kapitel 3 eingeführt, wo das Datenkorpus vorgestellt und seine Auswahl begründet wurde. Anhand des folgenden Zitates sollen exemplarisch zentrale Materialeigenschaften dargestellt werden. Eine Fokussierung auf die Mechanismen der Wissenskonstruktion (4.3) und die Analyse der Wissensform „Einsicht“ erfolgt im Anschluss.

„Sie haben dieses Buch aufgeschlagen, weil Sie neugierig sind oder weil Sie schon etwas über Buddhismus wissen: Vielleicht haben Sie ein Buch von Thich Nhat Hanh über buddhistische Meditation gelesen, den Dalai Lama oder die deutsche Nonne Ayya Khema im Fernsehen erlebt oder den letzten Urlaub in Thailand verbracht? Vielleicht hat Ihnen eine Freundin das Buch empfohlen? Vielleicht fragen Sie sich aber auch, welchen Sinn es hat, wenn sich moderne Frauen mit einer fremden mittelalterlichen Religion befassen, die – wie das Christentum – von Männern überliefert, verwaltet und interpretiert wird? Oder Sie wollen wissen, wie eine Frau, eine Insiderin, den Buddhismus sieht?“ (Wetzel 2010, S. 12)

In diesem Zitat zeigt sich u. a., dass bei „Buddhismus“ ein Pronomen fehlt; so ist nicht greifbar, welcher Buddhismus gemeint ist. Es ist nicht „der Buddhismus“ oder ein bestimmter Buddhismus angesprochen. Buddhismus wird als ein Sammelbegriff oder eine übergreifende Kategorie angeführt; „etwas über Buddhismus wissen“ ist eine offene und dadurch anschlussfähig gehaltene Zuordnungsmöglichkeit für die Leser*innen. Offen bleibt, ob sich Neugierde und „schon etwas über Buddhismus wissen“ ausschließen. Zur Herstellung von Anschlussfähigkeit an die Lebenswelt der Leser*innen nennt die Autor*in verschiedene Namen wie „Dalai Lama“, „Ayya Khema“ und „Thich Nhat Hanh“. Es ist zu vermuten, dass sie hier eine möglichst breite Leser*innen-Gruppe ansprechen möchte, indem sie unterschiedliche Kontexte und Genres oder Praktiken anspricht, wie „Tibetfilm“,

„Urlaub“, „Buch“. Hierdurch können sich verschiedene Menschen angesprochen fühlen bzw. an eigene Lebenskontexte anschließen. Gleichzeitig schafft dies eine niedrigschwellige Zugangsmöglichkeit zu den Inhalten des Buches, der „buddhistischen Lehre“.

Die Autor*in inszeniert sich in diesem Abschnitt als professionell, indem sie die Adressat*innen als noch nicht wissend und als neugierig anspricht. Beide werden in der Weise beschrieben, dass sie „etwas wissen wollen“, wissensdurstig sind, sich weiterbilden wollen. Offen bleibt, welchen Vorwissens es bedarf, um das Buch weiterzulesen. Der Text zeigt die Annahme der Autor*in auf, dass ihr Buch weiterempfohlen wird. Die Frage ist, was eine Insider*in ist und wann sich eine Frau* auf eine Religion bezieht, die von Männern* überliefert worden ist. Ansätze feministischer Bezüge lassen sich zum Beispiel darüber rekonstruieren, dass die Religion als patriarchal, „von Männern überliefert, verwaltet und interpretiert“ beschrieben wird.

Interessant ist die Rede von „modernen Frauen“. Geschlecht wird in diesem Abschnitt relevant, wenn es um die Weiterempfehlung des Buches geht: Dieses könnte von einer „Freundin“ weiterempfohlen worden sein. Es wird gefragt, welchen Sinn es haben könnte, wenn „moderne Frauen“ sich mit einer „fremden mittelalterlichen Religion“ befassen. An dieser Stelle wird neben Geschlecht mit „modern“ und „mittelalterlich“ auch eine zeitlich-historische Dimension eingeführt. Möglich ist auch ein indirekter Bezug auf koloniale, nationale, eurozentristische Perspektiven, wenn mit „moderner Frau“ eine moderne *weiße*⁵⁶ Frau* gemeint ist. Dies kann im Sinne Butlers impliziert sein, da in der Regel die bestehende Norm keine Markierung erfordert. Hingegen muss, wenn von „Ayya Khema“ gesprochen wird, die Nicht-Norm bzgl. Nationalität und Geschlecht markiert werden: „die deutsche Nonne Ayya Khema“. Hingegen erfolgt eine solche Konkretisierung nicht bei männlichen* und einem „asiatischen“ Raum zugeordneten Menschen wie dem „Dalai Lama“ oder „Thich Nhat Hanh“. In der Rede über die zeitliche Dimension wird mit Bezug auf Buddhismus und Christentum auf eine vergeschlechtlichte Erzählung der „Lehre“ verwiesen: Sie seien „von Männern überliefert“ worden, als Form der Weitergabe der Lehre. Zudem werden die Inhalte der „Lehre“ charakterisiert als von Männern gestaltete Diskurse („von Männern überliefert, verwaltet und interpretiert“).

Es wird nach dem Sinn dessen gefragt, sich mit etwas „Fremdem“ zu befassen, in einem Feld von sich ausschließenden Kategorien Frau* gegenüber Mann* und „modern“ gegenüber „mittelalterlich“, wobei hier nicht der Mann* mittelalterlich ist (versus „moderne Frau“), sondern die Religion. Die aktuellen Überlieferungen, Verwaltungen und Interpretationen von Männern* scheinen eine Diffe-

56 Die kursive Schreibweise soll auf die Konstruiertheit der Kategorie sowie auf deren politische Bedeutung hinweisen und sie damit von essentialistischen, natürlichen oder phänotypischen Verständnissen und Nutzungsweisen dieser Kategorie abgrenzen.

renz darzustellen, da sie für „moderne Frauen“ keinen unmittelbaren „Sinn“ aufweisen. Hier wird zwischen Frauen*- und Männer*wissen differenziert, und sich mit männlichen* Erzählungen zu befassen wird als für „moderne Frauen“ nicht mehr sinnstiftend konstruiert.

Als weitere Differenzkategorie wird zum Beispiel auf Klasse (und auch Generation, siehe unten) Bezug genommen, wenn im Material mit „Bücher lesen“ und „unter Freundinnen weiterempfehlen“ ein bildungsbürgerlicher Habitus angedeutet wird. Da in dieser Aussage die weibliche Form eingesetzt wird, kann von einer antizipierten weiblichen Leser*innen-Gruppe ausgegangen werden. Die Leser*in wird als *westliche/deutsche*, nichtbuddhistische Frau* angesprochen.

Die Ansprache im Text ist ein förmliches „Sie“, was Erwachsene bzw. ein erwachsenes Publikum adressiert und nicht auf ein Kinderbuch oder Ähnliches schließen lässt. Außerdem wird durch die direkte Ansprache der Leser*innen („Vielleicht hat Ihnen ...“, „Vielleicht fragen Sie sich aber auch ...“) eine persönliche Ebene hergestellt. Daneben wird eine Vertrautheit hergestellt: Die Autor*in weiß, dass die Leser*in das Buch aufgeschlagen hat, sie wusste es schon vor der Leser*in selbst. Aufseiten der Leser*in werden bestimmte bereits getätigte Handlungen angenommen („Sie haben dieses Buch aufgeschlagen, weil ...“). Der mit „weil“ eingeleitete Satz suggeriert, dass es begründungsbedürftig ist, dieses Buch aufzuschlagen.

Die direkte Ansprache der Leser*in legt eine Parallele zu Lehrbüchern nahe. Das heißt, das Anliegen des Buches ist Wissensvermittlung. Das Wissen wurde für die Leser*in aufbereitet. Der Zugang zum Buch wird niedrigschwellig gehalten, da der Einstieg über ein „Aufschlagen“ des Buches vollzogen wird. Hierdurch wird neben der aktiven Handlung auch ein eigenes Engagement der Leser*in beschrieben. Im ersten Satz dieses Vorwortes antizipiert die Autor*in einen „Wissensdurst“, einen Wunsch der Leser*innen nach Erweiterung ihres Wissens. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Leser*innen entweder noch nicht alles, aber „schon etwas über Buddhismus“ wissen oder aber eine Neugierde haben (noch mehr wissen wollen, noch nichts wissen). Außerdem suggeriert dies erneut, dass durch das Lesen des Buches Wissen vermittelt wird.

Die Subjektpositionen in diesem beispielhaften Abschnitt (wie auch im weiteren Material) sind dual strukturiert, sowohl geschlechtlich (Frau/Mann) als auch räumlich (Ost/West) und zeitlich (mittelalterlich/modern); die Ordnungen sind Differenzen bzw. Gegenüberstellungen mit einer Hierarchisierung.

Es stellen sich Wissensformen dar, die Überschneidungen mit verschiedenen Wissensformen aufweisen, z. B. ein christlich-abendländisches Bewusstsein mit Buddhismus. Der folgende Materialausschnitt zeigt exemplarisch zentrale Eigenschaften bzgl. der Wissenskonstruktion, welche in den folgenden Kapiteln rekonstruiert werden, mit Fokus auf einen vergeschlechtlichten Körper als Produzenten von Wissen und Metaphern als Vehikel für eine Wissenskonstruktion „Einsicht“.

„Warum sind Irrtümer und Fehlinterpretationen so gewiss? Machen wir uns einmal klar, mit welcher geistigen Prägung und Haltung wir uns auf den spirituellen Weg begeben. Wir nehmen das gesamte Lehrgebäude mit unserem christlich-abendländisch geprägten Bewusstsein auf. Das heißt, wir *interpretieren* das Gelesene, Gehörte und Erfahrene aufgrund unserer kulturellen Zugehörigkeit, und wir erkennen und nehmen vorwiegend wahr, indem unser Bewusstsein alles in Teile zerlegt und voneinander trennt. Aufgrund dieser analytischen Wahrnehmung entstehen Konzepte, nach denen wir glauben, dass wir durch Spiritualität bessere Menschen werden. Wir hoffen auf besondere Erlebnisse in der Meditation, und wir wünschen uns eine neue Identität. Und die ist schnell erzeugt: Wir sind nun Buddhisten, Tara-Freundinnen, spirituelle Frauen und Männer. Auf einen Nenner gebracht: Wir wollen mit der spirituellen Praxis etwas dazugewinnen. Vielleicht sagen wir: ‚Ich sollte liebevoller sein‘ oder: ‚Ich brauche mehr Selbstvertrauen‘ oder: ‚Ich möchte geduldiger sein‘ oder: ‚Ich wünsche mir mehr Geborgenheit.‘ Es geht nicht darum, diese Gedanken zu bewerten, sondern diese Erwartungen, Wünsche und Vorstellungen lediglich bewusst wahrzunehmen. Was geschieht, wenn wir, nachdem uns unsere Motive bewusst geworden sind, jetzt lesen, dass wir nichts dazugewinnen werden? Statt etwas zu bekommen, werden wir loslassen, auch unsere Vorstellungen und Erwartungen hinsichtlich gewisser Erfolge als Resultat unserer spirituellen Übung. Das bedeutet, wir räumen aus und nicht ein.

Ich werde gelassener durch die Meditation. Das ist doch ein Gewinn, beharren wir. Das stimmt. Gleichmut ist ein Resultat der Praxis und stellt sich ein, wenn wir die Erwartung loslassen, gelassen sein zu müssen. Diesen Willen und diese Vorstellung von Machbarkeit gilt es aufzugeben. Dann ist das, was bleibt, ein Geisteszustand, der wahrnimmt, was *ist*. Gelassenheit ist in dieser Wahrnehmung enthalten. Es handelt sich also um eine geringfügige mentale Verschiebung, die entscheidet, ob wir uns auf dem Befreiungsweg befinden oder unsere persönlich gefärbten Ansichten festigen. Hier beschreibt eine Schülerin, wie sie durch das Zulassen und Anerkennen ihres Ärgers den Zwang, immer gute Laune haben zu müssen, auflösen kann: [...]“ (Kolk 2009, S. 23f., Herv. i.O.)

Ebenso gehören hierzu die Eigenschaften „Mut“, „Verstand“ und „Wahrnehmung“ als Teil von „buddhistischen Lehren“. „Klare Unterweisungen“ hängen mit dem Verstand zusammen, Meditationsübungen schulen die Wahrnehmung und die Begegnung mit der „Grünen Tara“ erfordert Mut. Diese Eigenschaften zählen zur Entstehungsabfolge für die Wissensproduktion, die den Leser*innen hier mithilfe der spirituellen Ratgeberliteratur angeboten werden.

„Vor einundzwanzig Jahren bin ich dem tibetischen Buddhismus in Nordindien begegnet. Bis heute sind die Lehren des Buddha die große Inspiration meines Lebens geblieben.

Mein Herz ist berührt von den Lehren der Liebe und des Mitgefühls, und die klaren Unterweisungen fordern meinen Verstand bis zum äußersten heraus. Meditationsübungen lassen mich neue Ebenen der Wahrnehmung entdecken und zeigen mir die Grenzen unserer begrifflich gefassten Weltsicht. Die Begegnung mit der Grünen Tara, einer Buddha-Figur der indischen und tibetischen Tradition des Buddhismus, macht mir als Frau Mut, den Weg zum Erwachen zu gehen, den der Buddhismus beschreibt.“ (Wetzel 2010, S. 12)

An dieser Stelle wird ein spezifischer Umstand beschrieben: der Bezug der Autor*in zum tibetischen Buddhismus in Nordindien. Mit dem Verb „begegnet“ kann ein Treffen mit etwas oder einer Person gemeint sein, aber auch ein zufälliges Zusammenstoßen. Damit bleibt unklar, ob es sich um eine von der Autorin intendierte Begegnung handelte. Zumindest wird hier eine Konkretisierung von Buddhismus vorgenommen. Dabei wird durch die Zeitangabe „vor einundzwanzig Jahren [...] bis heute“ eine sowohl zeitlich als auch inhaltlich große Bedeutung betont. Inhaltlich zeigt sich diese in der Verwendung umfassender Begriffe wie „die Lehren des Buddha“, „die große Inspiration“ und „meines Lebens“.

Körperliche Orte wie das Herz werden mit erwartbaren leiblichen Aspekten wie Mitgefühl und Liebe und ein berührtes Herz verknüpft. Interessant ist an dieser Stelle, dass das Verbindungsstück die Lehre ist: „Lehren der Liebe und des Mitgefühls“ haben ihr Herz berührt. Eine sportliche Konnotation bzw. ein Anklang von Leistung oder Disziplin kommt ins Spiel, wenn bei der Beschreibung des Verstandes von „klaren Unterweisungen“ und „herausfordern bis zum Äußersten“ gesprochen wird. Diese Stelle gibt einen Einblick in die Spezifizierung von Körper (Herz und Verstand) wie auch Leibaspekten und darein, was die Lehren und die Unterweisung darin mit Subjekten machen.

Meditationsübungen als Praxis in der „buddhistischen Lehre“, die geübt werden muss, werden weniger als eine zu nutzende Technik genannt, sondern vielmehr als etwas, das ermöglicht, Neues zu entdecken („neue Ebenen der Wahrnehmung“). Neben dem Entdecken-Lassen zeigen die Meditationsübungen der Autor*in zufolge noch etwas: die „Grenzen unserer begrifflich gefassten Weltsicht“. Über das Wort „unsere“ wird eine mit den Leser*innen geteilte Weltsicht vorausgesetzt. Mit dieser Formulierung kann der Leser*in suggeriert werden, dass Meditationsübungen auch ihr („mit der begrifflich gefassten Weltsicht“) „Grenzen“ aufzeigen können. Es scheint mehrere Übungen zu geben, die praktiziert werden können. Das Material enthält eine positive Erzählung von Veränderungen und Bewusstwerdung, indem von „neue Ebenen entdecken“, „Grenzen aufzeigen“, „Inspiration“, „herausfordern“ und „berührt sein“ gesprochen wird.

Erneut wird von einer Begegnung der Autor*in in gesprochen, in diesem Fall mit einer Buddha-Figur („Grüne Tara“). Es wird ähnlich wie bei einer Begegnung mit einer menschlichen Person beschrieben, dass die Figur ihr besonders „als Frau Mut [macht], den Weg zum Erwachen“ zu gehen. Die „Grüne Tara“ erscheint nicht

als geteiltes Wissen mit den Leser*innen, da hier eine Erklärung folgt: „eine Buddha-Figur der indischen und tibetischen Tradition des Buddhismus“. Obwohl der Buddhismus diesen Weg beschreibt, erfordert es zusätzlich etwas, als „Frau“ diesen Weg zu gehen. Dies scheint die „Grüne Tara“ für Frauen* zu beinhalten. Die diskursive Darstellung, das Wie, wird von der Autor*in unterstützt durch ihre Wortwahl bezüglich der inhaltlichen Aussagen, zum Beispiel, dass das „Herz berührt“ ist oder der „Verstand herausgefordert“.

Die diskursiven Regeln bei der Herstellung des Wissens „Einsicht“ werden in Kapitel 4.3 bearbeitet. Im folgenden Kapitel werden, nach der Einführung des Wissensformats als „Lehre“ in diesem Abschnitt, zentrale Begriffe des Untersuchungsmaterials herausgearbeitet. Die Begriffe liefern Aussagen auf der Ebene des Was in der Wahrheitskonstruktion.

4.2.2 Begriffe der Wissensform „Einsicht“

Die in diesem Abschnitt als ein Ergebnis der Analysen ausgewählten Begriffe sind wiederkehrende Begriffe im Material. Außerdem konnten diese Begriffe als zentrale Aspekte des vergeschlechtlichten spirituellen Transformationsprozesses mit dem Ziel „Einsicht“ im Material rekonstruiert werden. „Verbundenheit“ wird im Material als sogenannter „natürlicher“ Zustand von Subjekten angeführt. Als eine Reaktion auf einen sogenannten Bewusstseinszustand von Trennung lässt sich aus dem Material heraus die Erzählung von „Integration“ anführen. Wie es zu dieser Zustandsveränderung kommt, kann im Material nur bedingt nachvollzogen werden und ist kein zentrales Forschungsinteresse dieser Arbeit. Als Ziel des Transformationsprozesses wird das Konzept der „Freiheit“ benannt. Eine Verhältnisbestimmung zwischen den formulierten Zielen, wie „Erwachen“ und „Einsicht“, ließe sich in dieser Forschung nicht vornehmen. Festgestellt werden kann aber, dass alle drei Konzepte einer „Integration“ bedürfen, um das Ziel zu erreichen, den „Weg“. Das Ziel „Einsicht“ kann wiederum das Konzept der „Verbundenheit“ aufweisen. Die Konzepte „Modernisierung“ und „Feminismus“ werden als Erweiterung des Konzeptes „Integration“ rekonstruiert. Sie weisen im Untersuchungsmaterial Diskursbezüge besonders zu geschlechtertheoretischen und -politischen Perspektiven der Differenztheorie auf. Auf der Ebene des Wortes lassen sich diese jedoch nicht direkt von alltäglichen oder wissenschaftlichen Verständnissen unterscheiden. Deshalb werden in diesem Kapitel die Verständnisse im Untersuchungsmaterial selbst rekonstruiert, um sie in Kapitel fünf mit theoretischen Überlegungen dieser Arbeit kontrastieren zu können und die mögliche Funktion der Nutzung dieser Begriffe zu reflektieren.

4.2.2.1 „Verbundenheit“ und das Sprechen im „Wir“

Charakteristisch für die Texte ist ein Sprechen im „Wir“. Zwischen Leser*innen und Autor*in, aber auch über den Materialkontext hinaus werden Gruppierungen konstruiert, die im Alltagsverständnis zum Einsatz kommen, zum Beispiel „Wir“ als eine Gruppierung der westlichen Gesellschaft oder als aufgeklärte, geistige Gruppe. Diesen Gruppierungen wohnt ein Othering-Prozess inne, der auf einen Antagonisten verweist oder diesen manchmal auch explizit benennt, wie „Asien“ bzgl. der räumlichen Gruppierung oder „Männer“ gegenüber der Wir-Gruppierung „Frau“.

Ähnliches findet sich in Erzählungen von Erfahrungen. Erfahrungen der Verbundenheit werden als Teil von spirituellen Erfahrungen in der Wissensform „Einsicht“ konstruiert, zum Beispiel mit Bezug zu Naturmetaphern. Trennung als Gegenstück von Verbundenheit ist menschlich gemacht, so die Position im Material. Das heißt, Verbundenheit ist ein Begriff, dem die Eigenschaft von „natürlich“ inhärent ist. Eine Nicht-Verbundenheit zum Beispiel soll über Integration überwunden werden. Verbundenheit kann auch als Ziel der Rückkehr zur „Natürlichkeit“ oder zu einem „natürlichen“ Zustand interpretiert werden.

Das erste Zitat beinhaltet exemplarisch einen Bezug zum Begriff „Verbundenheit“.

„Unsere Wertschätzung und unser Respekt resultieren aus dem Wissen und Erleben, dass wir alle miteinander verbunden sind. Ein Glück, wenn wir in unserer gleichzeitigen Unterschiedlichkeit und individuellen Einzigartigkeit offen und bereit sind, voneinander zu lernen und uns miteinander um Frieden und Freiheit zu bemühen.“ (Kolk 2009, S. 10)

Dieses Zitat beschreibt eine Perspektive, die über das Verb „sind“ als gegenwärtige konstruiert wird. „[...] dass wir alle miteinander verbunden sind“, wird als eine Tatsache konstruiert, indem es als geteiltes Wissen und Erleben dargelegt wird. Dieser Grundperspektive von „Verbundenheit“ folgt ein kleiner Exkurs zum Begriff „spirituell“. Der Zustand des Sich-verbunden-Fühlens wird mit dem Begriff der Spiritualität in Zusammenhang gebracht. Im folgenden Zitat wird dem Begriff „spirituell“ der Begriff „buddhistisch“ gegenübergestellt. Dies zielt im Gegensatz zur Verbundenheit auf buddhistische Lehre und Methoden ab.

„Ich verwende den Begriff *spirituell* da, wo ich mich verbunden fühle, und ich spreche von *buddhistisch*, wo es sich explizit um die buddhistische Lehre und ihre Methoden handelt.“ (ebd., Herv. i.O.)

Diese Analogie erinnert an die Unterscheidung von Körper und Leib im Sinne der theoretischen körpersoziologischen Überlegungen in Kapitel zwei. Hier ist analog zu spirituell der Leib, der Wahrnehmung von innen heraus und nur über die

Frage an das Subjekt erfahren kann, und der Körper, der von außen sichtbar und für andere erforschbar ist. So sind „buddhistische Lehre und ihre Methoden“ auch etwas außerhalb der Autor*in.

Neben dem Bezug von „spirituell“ und „Verbundenheit“ wird im folgenden Zitat eine Verknüpfung zwischen „Verbundenheit“ (etwas zu erleben (siehe Leiberfahrungen) bedeutet „mit allem verbunden“ sein) und „Freiheit“ hergestellt.

„Immer wieder hören wir die Anweisung: Es geht nicht um besondere Erlebnisse auf dem spirituellen Weg, sondern darum, klar zu sehen, was flüchtig ist, und zu erkennen, dass wir leiden, wenn wir im Flüchtigen unser Glück suchen. Freiheit bedeutet, mitzufließen und zu erleben, dass wir mit allem verbunden sind.“ (ebd., S. 30)

Der Zusatz, dass es darum geht, „mitzufließen und zu erleben“, ist an dieser Stelle hervorzuheben. Beides spricht eine Körper-/Leibebene an. Auch Gedanken können fließen; mit dieser Metapher, die aus dem Kontext Natur (Fluss) stammt, werden jedoch Aggregatzustände angesprochen.

Das Gegenteil wird im nächsten Zitat expliziert. Hier wird deutlich, dass, wo immer „Trennung“ als Gegenstück zu „Verbundenheit“ besteht, dies ein „geistiges Konstrukt“ sei, also eine menschlich gemachte „Trennung“.

„Im Erleben des sich ständig ändernden, fließenden oder augenblicklich manifesten Zerfallsprozesses wird klar, dass jeder Widerstand gegen diesen Strom Leiden erzeugen muss. Denn dieser Widerstand ‚staut‘ die Lebensenergie, ebenso wie ein Staudamm einen Fluss. Wahrscheinlich haben wir schon erfahren, welche Turbulenzen an einem Staudamm herrschen. Außerdem wird dabei direkt erlebbar: In all dem ist nichts zu finden ist, was von Substanz wäre. Keine Entität, keine unveränderliche Einheit, nichts, was abtrennbar wäre. Jegliche Trennung wird als geistiges Konstrukt offenbar. Auch das hat Konsequenzen.“ (Kolk 2016, S. 24)

Im Zusammenhang mit dem ersten Zitat in diesem Kapitel besteht eine Annahme von gegebener Verbundenheit mit „allen“ und „allem“ und eine Annahme, dass wiederum Trennung ein „geistiges Konstrukt“, sprich vom Menschen hergestellt ist.

Neben Verbundenheit wird im Material eine Wir-Konstruktion vorgenommen, die ebenfalls mit dem Wort „uns“ hergestellt wird: „Wir werden nicht besser, wir werden freier“ (ebd., S. 23). Die Herstellung eines „Wir“ mit einem Bezug zu Solidarisierung ist im Material zu finden, zum Beispiel in der Aussage „So verneigen wir uns vor allen Menschen, ganz gleich ob oder welcher Religion, spirituellen Gemeinschaft oder Tradition sie angehören“ (Kolk 2009, S. 10). Dem „Wir“ wird ein gemeinsamer Erfahrungsraum zugeschrieben, der abgegrenzt wird über die Zeit- und Raumdimension („andere Kultur und historische Zeit“).

„Was müssen wir berücksichtigen, wenn wir heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, nach den Anweisungen der buddhistischen Lehre praktizieren? Was geschieht mit der Lehre – die einer anderen Kultur und historischen Zeit entstammt – und was geschieht mit uns, wenn wir sie in unser gegenwärtiges Leben integrieren?“ (ebd., S. 97)

Bezüglich des Erfahrungsraumes („praktizieren“) wird die Frage gestellt, was berücksichtigt werden muss. Die Lehre als Phänomen wird betrachtet, ebenso das „uns“. Beides, so nimmt das Material an, erfährt eine Veränderung durch die „Begegnung“, um eine Metapher des Materials zu benutzen. Auf der einen Seite der „Begegnung“ steht die „Lehre“; ihr gegenüber steht ein „uns“, das umfassender ist als der „Geist“. „Uns“ wird an dieser Stelle als ein absoluter Standpunkt hergestellt, der über einen essentialistischen Kulturbegriff verfügt, welcher Zeit und nationalstaatliche Veränderungen überdauert. Dieser absolute Standpunkt z. B. in Bezug auf „uns“ wird aber an anderer Stelle relativiert und bleibt gleichzeitig in einer Stabilität, die keine Binnendifferenzierung des „uns“ anspricht.

„Warum sind Irrtümer und Fehlinterpretationen so gewiss? Machen wir uns einmal klar, mit welcher geistigen Prägung und Haltung wir uns auf den spirituellen Weg begeben. Wir nehmen das gesamte Lehrgebäude mit unserem christlich-abendländisch geprägten Bewusstsein auf. Das heißt, wir *interpretieren* das Gelesene, Gehörte und Erfahrene aufgrund unserer kulturellen Zugehörigkeit, und wir erkennen und nehmen vorwiegend wahr, indem unser Bewusstsein alles in Teile zerlegt und voneinander trennt.“ (ebd., S. 23, Herv. i.O.)

Auch die Norm von Subjekten, „Verantwortung zu übernehmen“, wird deutlich. Verantwortungsübernahme hat ebenfalls einen Bezug zum Code „wir“. Im folgenden Beispiel werden Vorabinformationen in der Einleitung geliefert, bevor die Leser*innen in das Buch einsteigen.

„Wir sind eingeladen und aufgefordert, uns unmittelbar auf den Weg zu machen. [...] Ermutigung, verbunden mit der Aufforderung, die uneingeschränkte Verantwortung für das eigene Denken, Reden und Handeln zu übernehmen.“ (Kolk 2016, S. 14)

Indem Ausdrücke der Aufforderung genutzt werden, findet eine appellähnliche Ansprache statt. Das individuelle „Denken, Reden und Handeln“ erfordert eine Verantwortungsübernahme. Weiterhin wird betont, dass es eine Verantwortungsübernahme von allen braucht. Zugleich ist diese kollektive Ansprache unspezifisch; es bleibt offen, wer angesprochen wird: „[...] ein Weg, den die Welt und die Menschheit heute brauchen. Mehr denn je [...].“ (ebd.)

4.2.2.2 „Integration“

Die Erzählung von der „Integration“ ist ein entscheidender Faktor im Wandlungsprozess (vgl. Kolk 2009, S. 30 f.). Über „Integration“ bringt Kolk z. B. im folgenden Zitat einen Aspekt des Begriffs zum Ausdruck, der sich auf Ein- und Ausschlüsse bezieht.

„Können wir uns von dem, was wir ausgrenzen, berühren lassen? Integration bedeutet, dass wir unsere Reaktionen kennen lernen, vor allem auch die in Gestalt von Verunsicherung, Angst, Ekel, Scham, Schuld, Angewidertsein, Flüchtenwollen. Sich berühren lassen bedeutet, mit diesen Gefühlen respektvoll Kontakt aufzunehmen. Vielleicht können wir sogar Mitgefühl für uns aufbringen. Eine Schülerin beschreibt hier eine konkrete Situation, in der sie ihre unangenehmen Gefühle integriert hat: [...]“ (ebd., S. 31)

In diesem Zitat wird beschrieben, dass in der Gruppe des „Wir“ eine Aktivität des Ausgrenzens und der anschließenden Integration stattfindet oder stattfinden kann. Indem davon gesprochen wird, „was wir ausgrenzen“, wird ein aktives Subjekt konstruiert, welches sich zeitlich gesehen nach der Ausgrenzung wieder um Integration bemühen muss. Indem die Rolle „Schülerin“ aufgerufen wird, wird eine Unterscheidung des vorangegangenen „wir“ vorgenommen. Zum einen wird dadurch die Aufgabe der Integration bezogen auf den Einschluss von vorher ausgeschlossenen unangenehmen Gefühlen als machbar konstruiert, zum anderen wird dies als Aufgabe von Schüler*innen ausgewiesen. Angerufen wird das Subjekt als ein psychologisiertes, indem abgespaltene Anteile zu integrieren sind, um dem Ideal der Ganzheit näher zu kommen. Subjektwerdung unterliegt in diesem Kontext der Norm der Integration. Auch hier handelt es sich qua Ideal um eine Annäherung, die nicht vollendet werden kann; der Prozess bedarf einer Empfindsamkeit („berühren lassen“).

Integration wird auch über Subjekte hinaus gedacht. In dem Ausspruch „zum Wohle aller Wesen“ werden alle Lebewesen einbezogen; er ist in einer typisch buddhistischen Sprache verfasst. Ziel ist es, ein Wohlfühlen aller Tiere und Menschen zum Ausdruck zu bringen. Im Mittelpunkt des großen Weges steht der Erleuchtungsgeist, der Wunsch, zum Wohle aller Wesen die Erleuchtung zu erreichen.

Neben einer Beschäftigung mit Integration auf der Ebene des Subjektes oder der Lebewesen allgemein finden sich im Material auch Überlegungen zu Integration, die „Zugang zur Erkenntnis“ ermöglichen, die jenseits des Subjektes besteht. Hier wird das Beispiel der „Literatur“ angeführt und darauf hingewiesen, wie sich hier „buddhistische Lehren“ und „westliche Wissenschaftler beeinflusst haben“. Integration wird hier mit Einfluss zusammen gedacht.

„Sowohl der westliche als auch der buddhistische Zugang zur Erkenntnis verändern unseren Blick auf die geistige Entwicklung und ihren Kontext. Erst wenn beide zu-

sammenwirken, können wir sowohl die Persönlichkeit als auch die spirituelle Dimension unserer Erfahrung vertiefen und das gesamte Spektrum integrieren. Dazu gibt es zahlreiche Vorbilder und neuere Ansätze, denn mit dem Streben nach Integration stehen wir nicht allein da. In der Literatur finden wir ausreichend Material, das aufzeigt, wie die buddhistischen Lehren westliche Wissenschaftler beeinflusst haben, darunter Philosophen wie beispielsweise Arthur Schopenhauer und Psychologen wie Erich Fromm. Insbesondere da, wo westliche Männer und Frauen das Lehrsystem weitergeben, wird bei den Interpretationen der Lehren und ihrer Methoden der Einfluss moderner Psychologie und Philosophie deutlich, wie zum Beispiel bei Jack Kornfield, Han de Wit und Sylvia Wetzels. (ebd., S. 99 f.)

Dieses Streben nach Integration bezieht sich besonders auf den Aspekt der Erkenntnis, die sich wie in der Textstelle zuvor danach unterscheidet, ob ein „westlicher“ oder ein „buddhistischer“ Zugang dazu gewählt wird. Diese zwei Zugänge würden im alltäglichen Verständnis keine Antagonisten darstellen, da sie aus unterschiedlichen Systemen stammen (Glaube, Geografie oder Gesellschaft). Die Ganzheit scheint zu entstehen, „wenn beide zusammenwirken“. Dies ist aus einem logischen Verständnis nicht nachvollziehbar, da sowohl die Glaubensstruktur als auch die Geografie oder die gesellschaftliche Perspektive aus mehr als den genannten Kategorien besteht.

Ein weiterer zentraler Aspekt aus den Analysen zu der Konstruktion „Freiheit“ beziehungsweise dem „Weg zum Erwachen“ ist die Gegenüberstellung der Begriffe (östlicher) Buddhismus und „westlicher“ Buddhismus.

„Es liegt noch viel Arbeit vor uns, bis wir die buddhistischen Lehren tatsächlich ‚feministisch‘ und ‚westlich‘ durchgearbeitet haben“ (Wetzels 2010, S. 15).

Diese Unterscheidung findet sich an vielen Stellen im Material von Wetzels, da mit dem Zusatz „westlich“ ein bestimmtes Ziel formuliert wird, wie eine Überarbeitung oder Veränderung des Buddhismus auszusehen hat. So findet sich hier eine Nichtbenennung des „Östlichen“. Es wird von Buddhismus ohne Zusatz gesprochen, was den Ist-Zustand des Buddhismus beschreibt und damit die Norm bezogen auf diese „Lehre“. Aus einer poststrukturalistisch informierten Perspektive wird häufig kritisiert, dass die Norm keiner Benennung bedarf. Mit der Benennung wird eine Besonderheit und damit ein Othering-Prozess aufgerufen. Hier findet ein Bruch zu gängigen Othering-Prozessen statt. Denn das Explizieren markiert hier zwar die Norm bezüglich der „buddhistische Lehre“ als östlich. Aber mit dem Zusatz „westlicher Buddhismus“ wird die Nicht-Norm in dem Kontext benannt; gleichzeitig ist dies kein Othering-Prozess, der einen Ausschluss hervorruft, sondern nur ein Unsichtbarmachen von Othering-Prozessen. Sprachlich könnte an dieser Stelle zum Beispiel von einem positiven oder umgekehrten

Othring-Prozess gesprochen werden. Dem Buddhismus wird die Charakterisierung „östlich“ zugeschrieben. Lässt sich aber sagen, dass im Sinne einer Hierarchisierung westlich zurzeit noch als fortschrittlich, *weiß* und männlich* gilt, also im Sinne Connells (2015) eine globale Höherstellung bedeutet. Hier zeigt sich erneut das Dilemma, dass es seit den 1970er Jahren eine gesellschaftliche Romanisierung in Bezug auf Selbsttechniken wie Yoga und Meditation oder östliche Weisheiten u. a. gibt.

Interessant ist, anhand dieser Textpassage abschließend noch einmal das Muster der diskursiven Unterscheidung von Schüler*in und Lehrer*in anzusehen. Als Lehrer*in „auf dem Weg“ Psychotherapie abzulehnen, wird als Fehler kategorisiert. Hiermit wird die Vorbildfunktion herausgestellt und eine Reformierung angesprochen, die als ein „sozial engagierter Buddhismus“ benannt wird, der Psychotherapie als hilfreiches Mittel anerkennt oder „Wissenschaftsbereiche“ in „spirituelle Praxis“ „integriert“. Dies macht die Vorannahme im Material deutlich, dass ein bestimmter „kultureller Wissensstand“ besteht, auf dem die buddhistische Lehre und die Praxis der Methoden beruhen, mit denen dann die Erfahrungen gemacht werden. Anders ausgedrückt: Es besteht ein anderes Wissen als bei jemandem, der nicht der Gruppe „Wir“ zugehörig ist.

„Wir können aus all dem schließen, dass sich für den buddhistischen Selbsterkenntnis- und -befreiungsweg im Westen die moderne Psychologie als Theorie und die vielfältigen Methoden der Psychotherapie als hilfreiche Mittel anbieten. Sie unterstützen und klären den Zugang zu einer Lehre, die von selbstlosem Altruismus und bedingungsloser Liebe spricht und davon, dass ein aus sich selbst heraus existierender Wesenskern nicht vorhanden ist. So können Begriffe und Methoden des Lehrgebäudes sowie Erfahrungen mit der Praxis im Kontext unseres kulturellen Wissensstandes geklärt werden. Je nachdem, welchen Schwerpunkt wir für unsere spirituelle Praxis wählen, müssen wir auch andere Wissenschaftsbereiche integrieren. Zum Beispiel Politik-, Wirtschaftswissenschaften und Soziologie bei einem sozial engagierten Buddhismus oder Theorien der westlichen Philosophie bei einer geistigen Durchdringung bestimmter Themen des Lehrgebäudes. Wir können das Wissen unserer Zeit nicht unberücksichtigt lassen, wenn es um eine umfassende Befreiung gehen soll.

Gemeinsam tragen wir die Verantwortung für eine heilsame Übertragung, in der die Essenz der alten Lehren im Kontext einer respektvollen Besinnung auf die eigenen kulturellen, religiösen und philosophischen Werte gewahrt werden kann.“ (Kolk 2009, S. 101 f.)

Es wird Verantwortung aller und von jedem Einzelnen eingefordert, und hegemoniale Wissensbestände sollen hinzugezogen werden, z. B. Psychotherapie oder wissenschaftliches Wissen. Eine Integration von Wissensbeständen, methodischen Zugängen und Perspektiven wird ebenfalls als Orientierung angeführt.

4.2.2.3 „Modernisierung“

Konkretisiert wird die Modernisierungserzählung in einem Teil des Materials am Beispiel einer Gegenüberstellung von „mittelalterlichen Religionen“ und „Frauen und Männern“.

„Sie haben dieses Buch aufgeschlagen, weil Sie neugierig sind oder weil Sie schon etwas über Buddhismus wissen: Vielleicht haben Sie ein Buch von Thich Nhat Hanh über buddhistische Meditation gelesen, den Dalai Lama oder die deutsche Nonne Aya Khema im Fernsehen erlebt oder den letzten Urlaub in Thailand verbracht? Vielleicht hat Ihnen eine Freundin das Buch empfohlen? Vielleicht fragen Sie sich aber auch, welchen Sinn es hat, wenn sich moderne Frauen mit einer fremden mittelalterlichen Religion befassen, die – wie das Christentum – von Männern überliefert, verwaltet und interpretiert wird? Oder Sie wollen wissen, wie eine Frau, eine Insiderin, den Buddhismus sieht?“ (Wetzels 2010, S. 12)

Die Gegenüberstellung der Aussagen „moderne Frauen mit einer fremden mittelalterlichen Religion“ und „von Männern überliefert, verwaltet und interpretiert“ (ebd.) kontrastiert also Frauen*, die dem neuesten Stand der geschichtlichen, gesellschaftlichen und technischen Entwicklungen entsprechen, mit Männern*, die die Aufgabe innehaben, Inhalte an spätere Generationen weiterzugeben und Texte zu deuten. Der Begriff „mittelalterlich“ irritiert in diesem Zusammenhang, da er sich häufig auf eine europäische Geschichtserzählung vom 6. bis zum 15. Jahrhundert bezieht und somit bezüglich der räumlichen Verortung nicht mit dem Buddhismus zusammenpasst. In nichteuropäischen Zusammenhängen verweist der Begriff wiederum auf andere Zeitfenster. Somit ist hier von einem eurozentristischen Verständnis auszugehen, dessen Konnotation von „mittelalterlich“ inzwischen veraltet ist.

Im Material wird die Kategorie „westlich“ bezüglich der „Modernisierung“ des bestehenden Buddhismus zusätzlich von „feministisch“ unterschieden – „westlich“ als konnotiert mit modern, aufgeklärt, industriestaatlich organisiert und damit nicht feministisch. Es wird eine Unterscheidung von „Ost“ und „West“ vorgenommen, die nicht nur räumlich, sondern auch symbolisch und damit normativ zu verstehen ist. Dieses additive Verfahren sagt auch etwas über die gesellschaftsanalytische Perspektive der Diskursäußerungen aus. Aus diesem Grund wird im nächsten Kapitel der Begriff „Feminismus“ aufgegriffen.

4.2.2.4 „Feminismus“

Der Begriff „Feminismus“ wird im Text zum einen, wie im folgenden Zitat, explizit als eine Zielgröße der Veränderung der Wissensform „Einsicht“ angesprochen. Zum anderen werden in diesem Kapitel auch Aussagen im Bereich Geschlecht ge-

bündelt, die eine Annäherung an das Verständnis von „Feminismus“ und/oder Geschlecht im vorliegenden Untersuchungsmaterial erlauben.

„Es liegt noch viel Arbeit vor uns, bis wir die buddhistischen Lehren tatsächlich ‚feministisch‘ und ‚westlich‘ durchgearbeitet haben.“ (Wetzel 2010, S. 15)

In diesem Zitat wird das Vorhaben der Veränderung der „buddhistischen Lehre“ konkretisiert: Die inhaltliche Bearbeitung soll sich an „feministischen“ und „westlichen“ Kriterien orientieren. Die metaphorische Formulierung „gegen den Strich lesen“ (ebd.) im Vorfeld des Zitates erinnert u. a. an ein akademisches Wording aus der postkolonialen Philosophie: „Die westliche Denkgeschichte gegen den Strich lesen“ (Purtschert 2012). In diesem Abschnitt spricht die Autor*in in der Ich-Form. Wenn es im Weiteren um die Umsetzung des Vorhabens geht, ändert sich dies und sie spricht von „Arbeit“ und „durcharbeiten“; auch die Ansprache wechselt zu einem vergemeinschaftenden „wir“. Da mit den Worten „Arbeit“ und „Ort“ operiert wird, kann das Vorhaben auch als ein politisches verstanden werden. Ein Aufruf, etwas „feministisch“ und „westlich“ durchzuarbeiten, deutet auf einen Fixpunkt der Arbeit als Ziel hin. Gleichzeitig wird dies durch die Anführungszeichen eingeschränkt, da diese auf eine Nichteindeutigkeit der jeweiligen Wörter hinweisen können. „Feministisch“ und „westlich“ werden hier mit der „und“-Konstruktion als Polaritäten angeführt. Der Antagonist ist die „buddhistische Lehre“ mit den Eigenschaften nicht-„feministisch“ und nicht-„westlich“.

Das Verständnis von Geschlecht in der „buddhistischen Lehre“ wird als ein duales beschrieben.

„Etwas überspitzt und plakativ formuliert geht es um folgende Werte: Askese und Zölibat, Mönchstum und methodische Übungen, schriftliche Überlieferungen und Studium, Hierarchien und Schulrichtungen, Klöster und Traditionslinien. Der Weg führt aus dem alltäglichen Leben heraus und in eine Welt des Geistes. Es geht um abstrakte Ideen, um die absolute Ebene der Wirklichkeit, um ein Ideal der Vollkommenheit, die der (männliche) Übermensch später irgendwann einmal erreichen soll. Die Werte von Frauen sind oft genau entgegengesetzt: Im Vordergrund stehen Beziehungen und das Leben in dieser Welt, kleine alltägliche Dinge und Tätigkeiten, eigene Erfahrungen, eigene Wege und das Miteinander in Gruppen. Der Weg führt ins Leben hinein, und es geht um den Körper und die Erde und eine Vollständigkeit im Hier und Heute. Übende sind Menschen mit Fehlern, Schwächen und Brüchen, die sich um die relative Ebene des konkreten Lebens sorgen.

Religiöse Bewegungen und auch Gesellschaften generell sind dann lebendig, wenn sogenannte ‚weibliche Werte‘ eine Rolle spielen. Es gibt sie in allen Religionen, in manchen mehr, in anderen weniger, und sie inspirieren viele Frauen und Männer. Sie haben aber erst dann die Kraft, aus ihrem Schattendasein herauszutreten und patriarchale Muster aufzubrechen, wenn Frauen in Institutionen eine Rolle spielen.

[...] Wir machen es uns allerdings zu einfach, wenn wir Demokratie und Gleichberechtigung im Westen plakativ gegen die feudalen und patriarchalen Strukturen des Buddhismus ausspielen. Religiöse Institutionen enthalten per se hierarchische Elemente, und auch in demokratischen Strukturen setzen sich Machthierarchien durch.“ (Wetzel 2010, S. 173 f.)

„Buddhismus“ und Männlichkeit* fallen zusammen, wenn davon gesprochen wird, dass es „um abstrakte Ideen [geht], um die absolute Ebene der Wirklichkeit, um ein Ideal der Vollkommenheit, die der (männliche) Übermensch später irgendwann einmal erreichen soll“ (ebd., S. 173). Die Werte von Männern* werden nicht explizit genannt, sondern im Kontext des Buddhismus dargestellt. Die Werte von Frauen* sind dazu diametral. „Im Vordergrund stehen Beziehungen und das Leben in dieser Welt, kleine alltägliche Dinge und Tätigkeiten, eigene Erfahrungen, eigene Wege und das Miteinander in Gruppen. Der Weg führt ins Leben hinein, und es geht um den Körper und die Erde und eine Vollständigkeit im „Hier und Heute“. „Übende sind Menschen mit Fehlern, Schwächen und Brüchen, die sich um die relative Ebene des konkreten Lebens sorgen“ (ebd.). Darüber hinaus spricht Wetzel von Lebendigkeit, die durch „sogenannte ‚weibliche Werte‘“ in religiösen Bewegungen oder Gesellschaften einzubringen sei. Dies inspiriere dann Männer* und Frauen*, so das Untersuchungsmaterial. Die „Kraft“, patriarchale Muster aufzubrechen, hätten die weiblichen* Werte erst, wenn Frauen* in Institutionen eine Rolle spielten. Damit werden die Frauen* mit den weiblichen* Werten verknüpft.

Gleichzeitig wird im Material explizit gesagt, dass „Westen“ nicht gegen „Buddhismus“ ausgespielt werden sollte. Außerdem konstruiert es religiöse Institutionen als Orte, die „per se hierarchische Elemente“ beinhalten. Dies ist eine neue Ebene: Es geht nicht mehr nur um die sprachliche Figur des „Gegen-den-Strich-Lesens“, sondern auch um die Frage, was „auf dem Weg zum Erwachen“ im Vordergrund steht und was im Hintergrund. Es soll weniger um die Dualität „West“/„Ost“ gehen als um eine Schwerpunktverschiebung: „Mittelalterliche Zeremonien und feudale Hierarchien“ sollen nicht mehr so im Vordergrund stehen, sondern „weibliche Werte“, die das bisher nicht tun. Im Untersuchungsmaterial ist eine Priorisierung von Werten rekonstruierbar. Grundlage dafür ist die Aussage „ein Leben als Frau habe weniger Wert als eines als Mann“ und dies habe viele Folgen. Unklar bleibt, auf was sich solche Aussagen beziehen: auf Gesellschaften, auf eine bestimmte Region oder Epoche? Inhaltlich relativiert wird diese Art der Aussagen durch die Ergänzung, dass Frauen in den Ländern eine Rolle spielten, „in denen es starke Nonnenorden gibt“, und „in denen über wirtschaftliche Entwicklungen Einflüsse westlicher Gleichberechtigungsvorstellungen besonders spürbar sind“ (ebd., S. 172). Trotz der Relativierung der Inhalte bleibt aber der duale Geschlechterdiskurs mit bestehen.

Die Strukturen werden als „patriarchale“ beschrieben, denen „weibliche Werte“ fehlen. Repräsentiert werden die sogenannten „weiblichen Werte“ an dieser Stelle von Frauen*, da diese in Institutionen erst eine Rolle spielen müssen, um „patriarchale Muster aufzubrechen“. Hier zeigt sich ein enger Bezug zu differenztheoretischen Geschlechterverständnissen, die von Mann* und Frau* in einer patriarchalen Struktur ausgehen, welche gleichwertig, aber unterschiedlich sind und z. B. wie in diesem Zitat in Institutionen unterschiedliche Werte vertreten können. Der „buddhistischen Lehre“ wird im Material eine Orientierung am Mann* vorgeworfen; so bleiben die Aussagen in der Abgrenzung zu „patriarchalen Strukturen“ (S. 174) stecken. Die Analysen des Materials zeigen aber, dass auf beiden Seiten mit Stereotypen gearbeitet wird.

Die Frage, wie „buddhistische Lehre“ gegenwärtig gestaltet werden kann, wenn sie per se „hierarchische Elemente“ innehat, bleibt an dieser Stelle offen. Es wird jedoch zwischen „Hierarchien“ und „produktiven Hierarchien“ sowie zwischen „echten Autoritäten“ und „Autoritäten“ unterschieden und ein Bedarf formuliert, „Frauen-Hierarchien“ und „Frauen-Autoritäten“ einzuüben.

„Es gibt aber auch produktive Hierarchien – des Wissens, der Komplexität – und ‚echte‘ Autoritäten, von denen und mit denen man viel lernen kann. Fragt man nun Frauen (und Männer), von wem sie wesentliche Dinge im Leben gelernt haben, nennen sie meist eine lange Reihe von Männernamen. Erst auf geduldiges Nachfragen erwähnen sie dann die eine oder andere Frau. Eine nordamerikanische Meditationslehrerin antwortete mir auf diese Frage nach einigen Momenten des Schweigens: ‚Äh, Florence Nightingale.‘

Luisa Muraro führt die Schwierigkeiten vieler heutiger Frauen mit ihren Müttern vor allem darauf zurück, dass in unserer Kultur Frauen nicht gelernt haben, Frauen als Autoritäten zu akzeptieren. Frauen wissen nicht, wie man von Frauen lernt. Anfang der achtziger Jahre begannen italienische Frauen, die vertikalen Beziehungen unter Frauen zu betonen. Sie entwickelten die Denkfigur des ‚Affidamento‘: Eine Frau vertraut sich einer anderen Frau an. [...] Sie lernt von ihr. Das ist leichter gesagt als getan. Dafür müssen Frauen lernen, das ‚Mehr‘ in einer anderen Frau zu erkennen und anzuerkennen. Das braucht Übung in der Begegnung mit Frauen und viel Zeit.“ (ebd., S. 191f.)

Hier wird eine Frauen*-Genealogie angesprochen, es geht um die Einübung von Frauen*hierarchien und Frauen*autoritäten. Zugleich bedarf alles eines Zusatzes, um sichtbar zu werden, was ein Hinweis auf die Nicht-Norm, das Ausgeschlossene ist. Dies ist aber im Sinne des Materials keine Aussage auf der Ebene der Subjekte, darüber, was Frauen* einüben könnten, sondern es ist eine Aussage über eine gesellschaftliche Struktur, in der bestimmte Aufgaben und Bereiche weniger Beachtung und monetäre Anerkennung finden, aber auch weniger sichtbar sind – so wie in diesem Beispiel weniger Frauen* als Lehrer*innen genannt werden

können. Durch die gesamtgesellschaftlich fehlende Bezugnahme auf sie können Frauen* zwar diese Perspektive üben („Dafür müssen Frauen lernen, das ‚Mehr‘ in einer anderen Frau zu erkennen und anzuerkennen“). Dies verlagert jedoch (erneut) ein gesellschaftliches Problem auf die Gruppe der Frauen* und fordert von dieser, sich mit Aufgaben zu beschäftigen (zum Beispiel, das „‚Mehr‘ zu erkennen“, die „buddhistischen Lehre“ „gegen den Strich [zu] lesen“), für die sie ebenfalls keine Anerkennung bekommen. Neben diesem Dilemma besteht das Problem, dass diese Art von Lösung Kritik an einer (gesellschaftlichen, buddhistischen) Struktur weiterhin unsichtbar hält, durch Kompensationsarbeit, in dem Fall von der marginalisierten Gruppe. Diskursiv wird hier eine notwendige Tätigkeit der „Modernisierung“ mit Bezug auf „Feminismus“ konstruiert; die Analysen zeigen jedoch Widersprüche auf.

4.2.2.5 „Freiheit“

Der Begriff „Freiheit“ wird im Material wiederkehrend eingesetzt. Neben dem „Weg zum Erwachen“ wird auch die Metapher „Weg in die innere und äußere Freiheit“ verwendet.

„Der vierte Teil stellt erste praktische Ergebnisse vor: Thesen und Übungen, die Frauen auf dem Weg in die innere und äußere Freiheit unterstützen können.“ (Wetzel 2010, S. 15)

Neben der Weg-Metapher (siehe Kapitel 4.3.3.2) können im Material weitere Aspekte des Freiheitsbegriffes rekonstruiert werden. „Freiheit“ knüpft an die oben genannten Aggregatzustände an. Es geht darum, zu „fließen“, aber nicht „flüchtig“ zu sein.

„Immer wieder hören wir die Anweisung: Es geht nicht um besondere Erlebnisse auf dem spirituellen Weg, sondern darum, klar zu sehen, was flüchtig ist, und zu erkennen, dass wir leiden, wenn wir im Flüchtigen unser Glück suchen. Freiheit bedeutet, mitzufließen und zu erleben, dass wir mit allem verbunden sind.“ (Kolk 2009, S. 30)

In diesem Zitat findet eine Konkretisierung bzgl. der oben genannten Orientierung des Materials an einem Aggregatzustand des Flüssig-Seins und damit In-Bewegung-Seins versus Fest-Sein statt. Dies wird mit der Aussage „mitfließen“ und Verbundenheit erleben als Bedeutung von „Freiheit“ dargestellt. Im vorherigen Satz wird eine Abgrenzung vorgenommen mit der Aussage, dass „im Flüchtigen unser Glück suchen“ „Leiden“ verursachen kann. „Freiheit“ wird als eine passive Handlung („mitfließen“) und als eine Wahrnehmung („erleben, dass wir mit allem verbunden sind“) konstruiert. Diese passive Handlung, die in diesem Ausschnitt beschrieben wird, erfährt eine Erweiterung durch folgende Zitate:

„Freiheit erfahren wir, wenn wir nicht mehr unbewusst dem Bewusstsein verhaftet sind, das spaltet und trennt. Und das wiederum ist nur möglich, wenn wir es integrieren, anstatt es zu ignorieren oder zu vernichten. [...] Der entscheidende erste Schritt in die Freiheit ist daher, sich der eigenen Gedankenmuster bewusst zu werden, ohne sich dieser Struktur zu unterwerfen. Auf die Art beginnen wir, die dualistische Denk- und Bewusstseinsstruktur zu integrieren.“ (ebd., S. 26f.)

„Freiheit erfahren wir durch die Integration dieser beiden Dimensionen [der persönlichen und spirituellen, Anm. SG].“ (ebd., S. 98)

An dieser Stelle wird ein handelndes Subjekt konstruiert, indem von „integrieren“ und „sich der eigenen Gedankenmuster bewusst zu werden“ gesprochen wird. Diese Gleichzeitigkeit kann als eine Eigenschaft des Materials und seines Verständnisses von „Freiheit“ verstanden werden, dass sowohl Handlung als auch Geschehen-Lassen ein Teil von „Freiheit“ ist. Was zu tun und was zu lassen ist, wird jedoch an anderer Stelle beschrieben, das heißt, eine normative Orientierung besteht.

Neben diesen allgemeinen Überlegungen zum Begriff der „Freiheit“ ist für die vorliegende Arbeit zentral, dass dieses Verständnis von „Freiheit“ in Bezug auf Geschlecht ausdifferenziert und damit der „Weg zur Freiheit“ dual konstruiert wird.

„Beziehungen zu Frauen

Jede Art Freiheit – soziale, kulturelle oder spirituelle – setzt voraus, dass ein Mensch, Frau wie Mann, mit-sich sein kann und mit-anderen. Um mit-sich sein zu können, braucht eine Frau der buddhistischen Tradition zufolge Kontakt mit ihrer Buddha-Natur, dem Denken der Geschlechterdifferenz zufolge eine soziale Identität als Frau. Ohne ihre Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht kulturell auszudrücken, bleiben Frauen diesem Ansatz zufolge auf zwei oder drei Alternativen beschränkt, die die Verbindung von Frausein und Freiheit nicht erlauben: Im Modell der hierarchischen Differenz bleiben Frauen Objekt des Mannes, sie sind Frauen, aber ohne Freiheit. Im Gleichberechtigungsmodell können sie sich dem Modell Mann angleichen und frei werden, müssen aber ihr Frausein ignorieren. Im Modell Individuum müssen sie ebenfalls ihr Frausein ignorieren.

Freie Frauen brauchen dem Modell der Geschlechterdifferenz folgend horizontale und vertikale Beziehungen zu Frauen und die Orientierung an einem weiblichen Symbol der Transzendenz, in der Kurzformel ein ‚weibliches Göttliches‘ oder eine Göttin. In der Sprache des Buddhismus brauchen sie eine Frauen-Sangha, Lehrerinnen und weibliche Buddha-Gestalten. Diese drei Arten von Beziehungen können dann eine stabile und gleichzeitig flexible Identität als Frau fördern, wenn dazu die Einsicht tritt, dass alle Rollenmodelle (von Frauen und Männern) bedingt entstehen, bestehen und wieder vergehen. Alle Bilder über Frauen (und Männer) sind also nicht mehr und nicht weniger als Bilder, die in einem bestimmten Kontext eine relative

Gültigkeit besitzen können. Dann nämlich, wenn das, was sie beschreiben, in unserer Alltagswelt auch zu finden ist.“ (Wetzel 2010, S. 194 f., Herv. i.O.)

In diesem Zitat wird deutlich, dass zum einen nicht von einem feststehenden Geschlechtermodell ausgegangen wird, indem „Rollenmodelle (von Frauen und Männern)“ als etwas beschrieben werden, das „bedingt entsteh[t], besteh[t] und wieder vergeh[t]“. Die Gründe für die Veränderung von Geschlechterrollen werden im Zitat sprachlich als „Bilder, die in einem bestimmten Kontext eine relative Gültigkeit besitzen können“ kontextualisiert. Neben dieser Überlegung wird auf der Handlungsebene eine Unterscheidung zwischen Männern* und Frauen* vorgenommen. Hier werden unterschiedliche Bedingungen angeführt, unter denen Frauen* im Buddhismus erneut ein strukturelles Defizit vorfinden; es fehlt an einer „Göttin“, an der sich Frauen* im Prozess der Entwicklung zur „freien Frau“ orientieren können: „Freie Frauen brauchen dem Modell der Geschlechterdifferenz folgend horizontale und vertikale Beziehungen zu Frauen und die Orientierung an einem weiblichen Symbol der Transzendenz, in der Kurzformel ein ‚weibliches Göttliches‘ oder eine Göttin.“

Die Begriffe im Material werden zum Teil synonym, zum Teil gegensätzlich genutzt und weisen unterschiedlich große Reichweiten auf. Die dadurch entstehende Begriffsunklarheit oder Inhaltsleere lässt sich als eine diskursive Regel im Material rekonstruieren. In Kapitel 4.3 wird der Fokus stärker auf diskursive Mechanismen gelegt, dort werden zentrale sprachliche Mittel des Materials dargestellt.

4.2.3 Geschlecht und Körper in der Wissensform „Einsicht“ I

Geschlecht

Das Material arbeitet mit einem additiven Verständnis von Identitätskonzepten, wie sie im folgenden Zitat aufgezählt werden.

„Wir hoffen auf besondere Erlebnisse in der Meditation, und wir wünschen uns eine neue Identität. Und die ist schnell erzeugt: Wir sind nun Buddhisten, Tara-Freundinnen, spirituelle Frauen und Männer. Auf einen Nenner gebracht: Wir wollen mit der spirituellen Praxis etwas dazugewinnen.“ (Kolk 2009, S. 23 f.)

Im Material ist ein Bezug zu Geschlechtsidentität im binären Sinne deutlich: Es geht um eine soziale Identität als Frau* oder um Geschlechterdifferenzen zwischen weiblichem* und männlichem* Geschlecht. Im Material ist eine geschlechterdifferenzierte Argumentation zu finden, die ein Problem eines patriarchal strukturierten Buddhismus für weibliche* Identitäten auf dem „Weg zum Erwachen“ ausmacht.

Gleichberechtigung wird im Material als Angleichung an eine männliche Position beschrieben. Zugleich erscheint die Identität hier ebenfalls, wie bereits bei vorher angesprochenen Bezugnahmen auf Differenzlinien, als essentialistisch, da zum Beispiel die Seinsformulierung gewählt wird: „Frausein“, nicht Frau-Werden (vgl. Wetzell 2010, S. 194 f.).

Das Konzept der Monoedukation wird angesprochen, das ebenfalls seit den 1970er Jahren besteht, die eine Hochzeit der Perspektive von Geschlechterdifferenz waren und auch eine Zeit der biografischen Auseinandersetzung der Autor*innen mit geschlechterpolitischen und -theoretischen Themen. Formuliert wird auch ein Bedarf von Frauen*, als solcher werden „weibliche Göttinnen“ und „Frauen-Sangha“ benannt. Dies ist die bereits differenztheoretisch kritisierte Perspektive der Defizitorientierung und Reproduktion von Mangel. Im Weiteren wird im Material, wenn von „stabiler und gleichzeitig flexibler Identität als Frau“ gesprochen wird, welche es zu fördern gilt, ein weiteres Verständnis von Geschlecht angeführt. Es wird von der bedingten Entstehung und Vergänglichkeit von Geschlechtsrollenbildern gesprochen. Damit wird eine zeitgenössische Analyse betrieben, die den Bedarf der 1970er Jahre nochmals aktuell beschreibt, aber dennoch berücksichtigt, dass die Kategorie Geschlecht eine relative ist.

An einer anderen Stelle wird unter der Überschrift „Weibliche Genealogie“ neben den alltäglichen Kontakten zu Frauen* auch der historische Bezug hergestellt. Dies wird mit horizontal, als alltäglich und vertikal, als historisch angesprochen.

„Neben den horizontalen Beziehungen zu Frauen sind vertikale Beziehungen ein wesentliches Element für die Herausbildung eines gesunden Selbstwertgefühls, von Selbstvertrauen und einem Gefühl von Würde.“ (ebd., S. 190)

Darüber hinaus wird der fehlende Bezug zur weiblichen* Genealogie genutzt, um bestimmte Phänomene zu erklären wie zum Beispiel Autorität und Führung.

„Das sahen Frauen nicht immer so. Bei der Analyse der italienischen Frauenbewegung stellten die Mitarbeiterinnen des Mailänder Frauenbuchladens fest, dass vor allem schwesterliche Beziehungen unter Frauen gutgeheißen und gefördert wurden. Die Frauen fühlten sich über gemeinsame Aktionen und das gemeinsame Leid an ihrer Unterdrückung miteinander verbunden. Sobald aber eine Frau Führungsqualitäten zeigte oder sich durch besondere Fähigkeiten hervortat, waren wenige bereit und in der Lage, sie darin zu unterstützen. Und dies nicht etwa, weil Frauen ‚von Natur aus‘ intrigant und neidisch wären, sondern weil sie nie gelernt haben, eine andere Frau als Autorität anzuerkennen. Sie haben das in ihrer Beziehung zur Mutter nicht gelernt, weil auch diese nicht in einer weiblichen Genealogie stand, nicht in einer weiblichen Traditionsgeschichte eingebettet war. Ohne Zugehörigkeit zu einer weiblichen Genealogie haben Frauen keinen kulturellen und geistigen Ort, von dem aus sie in die Beziehung zu einem Mann treten können. Dadurch laufen

sie Gefahr, sich selbst aufzugeben und an die Bedürfnisse und Erwartungen des Mannes anzupassen.“ (ebd.)

Die von der Autor*in benannten Phänomene wie zum Beispiel, dass Frauen* keine Autoritäten anerkennen können oder dass Frauen* keinen kulturellen und geistigen Ort haben, den sie zu brauchen scheinen, um in Beziehung zu einem Mann* zu treten, werden mit einer fehlenden „weiblichen Genealogie“ erklärt. Ob die Beziehung zum Mann* hier als eine sexuelle gemeint ist, bleibt unklar. Grundsätzlich bestehe die Gefahr einer Selbstaufgabe der Frau* und ihrer Anpassung an „den“ Mann*.

Im nächsten Zitat wird der Aspekt der Gleichheit angeführt, indem davon gesprochen wird, dass Frauen* und Männer* unterschiedlich, aber gleichwertig seien bzw. dass der Aspekt „Freiheit“ mit Frauen* und Männern* zusammenpasse, dass die bestehende Situation dies aber (noch) nicht beinhalte; es bedürfe einer Aktivität, um diese Passung herzustellen.

„Denn ich glaube, Frauen und Freiheit, aber auch Frauen, Männer und Freiheit passen zusammen, jedoch nur, wenn wir uns dafür einsetzen, und zwar mit allen Kräften, mit Leidenschaft, Humor und einem sehr langen Atem.“ (ebd., S. 10)

Neben dieser differenztheoretischen Perspektive und dem Formulieren eines eigenen Bedarfs von Frauen*, der im Material als „feministisch“ und mit „Modernisierung“ verbunden konstruiert wird, findet sich im Material eine Charakterisierung bezüglich Geschlecht. Hier liegt ein Aneignungsprozess (Appropriation) zugrunde.

„Blindheit gegenüber Geschlechterrollen ist nicht nur ein Problem der Religionen im Allgemeinen oder des Buddhismus im Besonderen. Auch in den postmodernen demokratischen Gesellschaften im Westen ist noch viel Raum für die Emanzipation von Frauen und Männern aus eingefahrenen Rollen.“ (ebd., S. 9 f.)

Inwiefern Geschlecht bei einer Bezugnahme auf „buddhistische Lehre“ relevant ist, beschreibt das folgende Zitat. Hier wird auf einen Aspekt des Prozesses im Prozess eingegangen, das heißt, im Prozess der Veränderung des Buddhismus:

„In den ersten beiden Teilen werden zentrale Lehren und Übungen des Buddhismus vorgestellt und einige Fallen benannt, in die wir geraten, wenn wir unseren kulturellen Hintergrund und unser Geschlecht nicht berücksichtigen. Der dritte Teil nimmt typische Fragen heutiger Frauen an die Lehren auf und ‚liest‘ mit ihrer Hilfe die Lehren ‚gegen den Strich‘. Eine Phantasiereise in eine von Frauen dominierte buddhistische Welt schärft die Aufmerksamkeit für das Ausmaß an männlicher Dominanz im Buddhismus und seine Folgen für Übende und Lehrende. Der vierte Teil stellt erste praktische Ergebnisse vor: Thesen und Übungen, die Frauen auf dem Weg in die in-

nere und äußere Freiheit unterstützen können. Es liegt noch viel Arbeit vor uns, bis wir die buddhistischen Lehren tatsächlich ‚feministisch‘ und ‚westlich‘ durchgearbeitet haben.“ (ebd., S. 14 f.)

In diesem Ausschnitt wird auf eine duale Geschlechterordnung verwiesen, bei der Eigenschaften und Ressourcen („männliche Dominanz im Buddhismus“) ungleich verteilt sind. Die ungleiche Verteilung schließt an bestehende patriarchale Geschlechterverhältnisse unter den Bedingungen der Postmoderne an. Die Verbindung von Referieren auf Geschlechterdifferenzen und Konstruktion des „Weges zum Erwachen“ verweist auf unterschiedliche Prozesse für Männer* und Frauen*. Auf dem „Weg zum Erwachen“ bestehen „Fallen“ aufgrund von Geschlecht und Herkunft. Zu vermuten ist hier, dass das nicht Benannte, in diesem Fall die Norm eine männliche*, „buddhistische“ ist und damit nicht wie in der Regel ein weißes, männliches*, gesundes, englischsprachiges Subjekt (hegemoniale Männlichkeiten nach Connell 2015). Buddhismus wird ein anderer „kultureller Hintergrund“ zugeschrieben als der der Autor*in und der Leser*innen („unserer“). Sich als Frau* auf dem „Weg“ zu positionieren scheint also wichtig zu sein; gleichzeitig werden darüber hinaus die Differenzkategorien Herkunft, Alter und Zeit relevant gesetzt. Intersektional kommentiert wird in diesem Zitat wie auch im Material insgesamt eine Verschränkung aller drei Differenzlinien nicht verhandelt, es findet sich nur eine Zusammenführung jeweils über die Kategorie Geschlecht („heutige Frauen“, „kultureller Hintergrund und Geschlecht“).

Das Sprechen in Geschlechterkategorien bezüglich des „Weges zum Erwachen“ beschreibt Zwischenetappen mit den Begriffen „feministisch“ und „westlich“. Abschließend lässt sich festhalten, dass der „Weg zum Erwachen“ je nach Geschlechtszugehörigkeit unterschiedlich ausgestattet ist, wobei hier keine Unterschiede zwischen sex, sex category und gender (vgl. Gildemeister 2008, S. 178) oder sexueller Orientierung gemacht werden. Auffällig ist die Ausdifferenzierung bezüglich der weiteren Differenzkategorien, die eine intersektionale Perspektive andeutet, die dann wiederum binär kodiert bleibt. Das heißt: Geschlecht wird auf dem „Weg zum Erwachen“ ausdifferenziert, indem dieser Kategorie weitere Differenzkategorien zur Seite gestellt werden, jedoch findet keine Binnendifferenzierung statt (siehe „westliche Frau von heute“). Dies verweist auf eine vermeintlich bestimmte Gruppe von Frauen*, welche über Normen beziehungsweise Stereotype und Ideale beschrieben werden. Hier besteht das Dilemma der (Aus-)Differenzierung und gleichzeitigen Reproduktion durch die Nutzung anderer Normen und ihrer Binarität: Normen mit Normen ausdifferenzieren verbleibt in der Reproduktionsfalle.

Abschließend zeigt sich, dass zum einen eine scheinbare Selbstbestimmung besteht, die die Selbstbestimmung in der patriarchalen Struktur erweitern sollte, indem Frauen* sichtbar werden. Diese Erweiterung weist jedoch aus einer dekonstruktiven und machtkritischen Perspektive Dilemmata auf, da sie in bestehen-

den Macht-Wissens-Komplexen verbleibt. Zum anderen sind ein zentrales Merkmal des Materials die widersprüchlichen Bezugnahmen zum Beispiel auf die Kategorie Geschlecht: Diese erscheint einerseits als binär gedacht und gleichwertig, andererseits offenbaren die Textanalysen aber auch eine am Mangel orientierte Perspektive darauf.

Körper

Die Verhandlung über Körper steht im Zusammenhang mit der Frage nach der Konstitution des Subjekts und seiner Verortung in Bezug auf die Praktiken im Material. Zum Einstieg ein ausführliches Zitat aus einem Materialabschnitt mit der Überschrift „Die Körperhaltung“:

„Sie können alle Übungen im Sitzen, auf dem Boden oder auf einem Stuhl, oder im Liegen durchführen. Sie können sich für eine Haltung entscheiden, sie aber je nach körperlicher Verfassung auch wieder verändern.

Übung im Bodensitz: Setzen Sie sich im Schneidersitz auf ein festes Kissen oder eine mehrfach gefaltete feste Wolldecke. Die Fersen liegen vor dem Körper auf dem Boden. Falls ein Knie oder beide Knie den Boden nicht berühren, legen Sie ein Kissen oder eine Decke unter die Knie. Der Rücken ist aufrecht, die Schultern hängen, und die Hände liegen locker auf den Oberschenkeln. Achten Sie darauf, dass Sie aufrecht, stabil und entspannt sitzen. Für Ungeübte ist der Bodensitz etwas anstrengend für die Knie. Er ist dagegen relativ angenehm für den Rücken.

Wer körperlich dazu in der Lage ist, kann einen Fuß auf den Oberschenkel des anderen Beins legen. Dieser Sitz heißt im Yoga halber Lotossitz. Er ist etwas anstrengend für die Beine, stabilisiert aber den Rücken.

Übung im Kniesitz: Legen Sie sich eine mehrfach gefaltete feste Wolldecke zwischen die Beine. Im Allgemeinen ist die Unterlage beim Knien etwas höher als beim Bodensitz. Suchen Sie eine Haltung, bei der weder zu viel Gewicht auf den Knien lastet, der Rücken aber auch nicht zu weit nach hinten lehnt. Sie können auch zwischen Bodensitz und Kniesitz wechseln. Der Kniesitz ist meist recht angenehm für die Beine. Achten Sie darauf, dass Ihr Rücken aufrecht bleibt.

Übung auf dem Stuhl: Falls Sie Schwierigkeiten haben, in einer der beiden oben beschriebenen Haltungen auf dem Boden zu sitzen und falls Sie beim Liegen leicht einschlafen, können Sie bei allen Übungen auch auf einem Stuhl sitzen. Am besten ist ein stabiler Stuhl mit einer geraden Rückenlehne. Sitzen Sie am vorderen Rand des Stuhls, die Füße stehen etwa schulterbreit auseinander fest auf der Erde. Falls der Boden kühl ist, legen Sie eine Wolldecke unter die Füße. Die Hände liegen locker auf den Oberschenkeln. Bei Bedarf können Sie ein kleines Kissen auf den Stuhl legen, so daß die Oberschenkel leicht nach unten geneigt sind, das entlastet Ihren Rücken. Stellen Sie sicher, dass Sie aufrecht, stabil und bequem sitzen.

Übung im Liegen: Legen Sie sich auf eine Yoga-Matte oder eine doppelt gefaltete feste Decke. Achten Sie darauf, dass Sie gerade liegen. Legen Sie zur Entspannung

des unteren Rückens ein dickes Kissen oder eine mehrfach gefaltete feste Wolldecke unter die Knie. Achten Sie darauf, dass Sie stabil und entspannt liegen. Falls Sie beim Liegen regelmäßig einschlafen, sollten Sie eher im Sitzen üben. Wer zu Verspannungen neigt oder sich leicht überanstrengt, sollte allerdings immer wieder im Liegen üben und versuchen, dabei wach zu bleiben.“ (Wetzel 2010, S. 112 f.)

Das Zitat liefert eine genaue Beschreibung dessen, wie bei den spirituellen Übungen der Körper in Position zu bringen ist. Dabei wird jedoch nicht eine bestimmte Position als hilfreicher für einen „Erwachens-“ Prozess beschrieben, vielmehr sollen die Übenden die Position nach ihren körperlichen Möglichkeiten wählen und können sie in der Übung auch situativ wechseln. Es wird ein Bezug zum Kontext „Yoga“ hergestellt, indem ein Sitz als „halber Yogasitz“ bezeichnet wird. Eigenschaften, die die Körperhaltungen haben sollen, sind im Sitzen „aufrecht, stabil und entspannt“. Im Liegen fokussiert es sich dann auf „stabil und entspannt“.

Im nächsten Abschnitt werden verschiedene körperliche Orte im Zusammenhang mit der Herstellung des „Weges zum Erwachen“ thematisiert, indem die Autor*in hier von sich selbst spricht. Hier werden verschiedene Ebenen angesprochen, die im Folgenden ausgeführt werden.

„Vor einundzwanzig Jahren bin ich dem tibetischen Buddhismus in Nordindien begegnet. Bis heute sind die Lehren des Buddha die große Inspiration meines Lebens geblieben.

Mein Herz ist berührt von den Lehren der Liebe und des Mitgefühls, und die klaren Unterweisungen fordern meinen Verstand bis zum äußersten heraus. Meditationsübungen lassen mich neue Ebenen der Wahrnehmung entdecken und zeigen mir die Grenzen unserer begrifflich gefassten Weltsicht. Die Begegnung mit der Grünen Tara, einer Buddha-Figur der indischen und tibetischen Tradition des Buddhismus, macht mir als Frau Mut, den Weg zum Erwachen zu gehen, den der Buddhismus beschreibt.“ (ebd., S. 12)

Das „erkannte Erleben“, wie das Material das Konstrukt „Einsicht“ definiert, schafft einen Zugang zur Wirklichkeit.

„Mit Einsicht ist ein bestimmtes erkanntes Erleben gemeint. Was wird dabei erlebt und erkannt? ‚Die Wirklichkeit, wie sie ist‘, heißt es traditionell. Aber was ist mit ‚Wirklichkeit, wie sie ist‘ gemeint? Es ist das Erleben des Lebensstroms. Mit ihm erleben wir uns selbst als fließend, vergänglich, im Dauerzerfall begriffen.“ (Kolk 2016, S. 23)

In diesem Abschnitt wird der Blick auf Subjektkonstitutionen im Material gelegt und im Kontext von „Einsicht“ und Leiblichkeit verhandelt. Es findet eine Anrufung statt, die eine deutliche Betonung von Leiblichkeit voranstellt. Das heißt,

erlebt werden soll ein Zustand von „fließen“, von „vergänglich“ sein und von einem „Dauerzerfall“. Dies stellt, wie wiederkehrend im Material, ein metaphorisches Sprechen dar, das Widersprüchliches zusammenbringt (siehe Kapitel 4.3): ein „Zerfall“, der keinen Abschluss beinhaltet, sondern dauerhaft ist. Begreifen kann sowohl als körperliches Greifen von etwas verstanden werden als auch als kognitives Begreifen im Sinne von Verstehen.

Die vorangestellte Äußerung über Wirklichkeit wird als traditionelle verortet und nicht als das Verständnis der Autor*in. Diese begreift Wirklichkeit leiblich, als ein „Erleben des Lebensstroms“, der wie oben beschrieben bestimmte Eigenschaften aufweist. Hier wird das Relative von Begriffen angesprochen, unterschiedliche Verständnisse, die sich über die Zeit verändern können.

Körperlich-Leibliches wird zum Beispiel in einem Einleitungskapitel im Material (Wetzel 2010, S. 12) indirekt angesprochen, indem vom „Fernsehen erleben“ statt wie später von „Tibetfilm gesehen“ gesprochen wird. In der Regel erlebt mensch bekannte oder große Persönlichkeiten; diese zu sehen, kann als ein Erleben beschrieben werden. Indem davon gesprochen wird, den „Dalai Lama“ oder die „deutsche Nonne Ayya Khema“ im Fernsehen, also nicht real zu erleben, werden diese als besondere Persönlichkeiten dargestellt, die nicht nur gesehen, sondern körperlich-leiblich erlebt werden. Eine körperliche und leibliche Praktik wird mit der „buddhistischen Meditation“ angesprochen.

Ein weiterer rekonstruierter Aspekt lässt sich mit diesem Zitat verdeutlichen. Die Metaphern weisen auf einen komplexen Prozess hin und erfahren zugleich eine Verdinglichung.

„Einen westlichen Buddhismus für Männer *und* Frauen kann man sich nicht am grünen Tisch ausdenken oder ‚aus dem Bauch heraus‘ erfinden.“ (ebd., S. 14, Herv. i.O.)

„Es geht in diesem Buch nicht um einen Überblick über die Rolle der Frauen *im* Buddhismus, sondern um das ‚Protokoll der Begegnung‘ einer Frau von heute mit der Buddha-Lehre.“ (ebd., S. 13, Herv. i.O.)

Diese Metaphern erscheinen als Pole eines Kontinuums. So werden zum Beispiel zwei vergegenständlichte Metaphern, welche Extreme darstellen, herangezogen, um deutlich zu machen, dass sowohl bürokratische Entscheidungen mit wenig Bezug zur Realität oder zur Praxis „am grünen Tisch“ als auch gefühlsgeleitetes Handeln „aus dem Bauch heraus“ nicht zielführend (hier: für „einen westlichen Buddhismus“) sind.

Eine weitere Metapher, die Unterschiede aufgreift, ist die des „Protokolls der Begegnung“ einer Frau von heute mit der Buddha-Lehre“. Beide Sätze arbeiten mit Abgrenzung und Gegenüberstellung („oder“, „sondern“).

Interessant ist in der zweiten Formulierung die Metapher „Protokoll der Begegnung“. Das Protokoll hat die Funktion, Geschehenes und Gesagtes festzuhal-

ten, es ist eine wortgetreue Niederschrift. Durch eine Zeugenschaft erhält es seine Geltung. Mit dem Protokoll wird auch ein Übergang dokumentiert, vom nicht- oder halböffentlichen zum publizierten Text, der in diesem Fall Wetzels Buch darstellt. Mit dieser Begriffsnutzung, dem Labeling der Textsorte als Protokoll und der unspezifischen Zuordnung zu „einer Frau von heute“, erhebt der Text einen Wahrheitsanspruch, der interpersonelle Gültigkeit erhalten soll. Wetzels spricht über sich selbst, verbirgt aber ihre eigene Positionierung hinter der Formulierung „einer Frau von heute“. Dadurch wird ihr eigenes Tun unsichtbar und im Sinne eines Protokolls, bei dem die Autor*innen keine Rolle spielen, als nicht relevant gesetzt. Auch hatte die Anfertigung von Protokollen für die zweite Frauen*bewegung eine zentrale Funktion als Zeugnis der Sozial- und Zeitgeschichte; dies verweist möglicherweise auf Wetzels eigenen biografischen Bezug zur Form des Protokolls.⁵⁷ Protokoll kann als Materialisierung in Form einer Niederschrift von Erlebtem gelesen werden.

„Begegnung“ kann im Sinne eines Zusammentreffens verstanden werden. Wird jedoch das Wissen zu weiteren Metaphern und dortigen Bewertungen hinzugezogen, kann davon ausgegangen werden, dass es sich um Erfahrungen mit der Lehre, um Innerlichkeit und Lebendigkeit als Normen handelt. Bei einer so konnotierten Art von Begegnung ist eine Form wie das Protokoll durch dessen Linearität (im Gegensatz zu einer kreisförmigen Bewegung, wenn es um die Annäherung an die „Buddha-Lehre“ geht) zunächst irritierend. Möglich ist, dass ein Wissen des Körpers, welches wie oben beschrieben als ein weibliches* Wissen des Körpers zur Prüfung von „buddhistischen Lehren“ herangezogen werden soll, durch das Protokoll in eine schriftliche Form überführt und somit nach außen, öffentlich und gegebenenfalls gültig geschrieben wird. Dies erinnert an die Beschreibung des Materials zur Entstehung der „buddhistischen Lehre“ vom situativen über den überlieferten zum niedergeschriebenen Text als Lehre.

Vorgestellt wurde bisher das analysierte Material mit dem Anliegen, Besonderheiten herauszustellen und einen Einblick in das Material zu erlangen. Aus diesem wurden einige Aspekte auf der Ebene des „Was“ angesprochen: „Einsicht“ als Wissensform, ein „Weg zum Erwachen“ und der vergeschlechtlichte Körper als Produzent von Wissen und im Speziellen Diskursstränge zu „Verbundenheit“, „Integration“ und „Freiheit“ sowie „Modernisierung“ und „Feminismus“. In den nächsten Kapiteln wird auf der Ebene des „Wie“ detaillierter analysiert, wie diese Konstruktion stattfindet (Sprechen in Metaphern, Dualität usw.). Im nächsten Schritt werden einige zentrale diskursanalytische Aspekte herausgegriffen, um zu klären, wie dieses Material das Konstrukt der Wissensform „Einsicht“ diskursiv hervor-

57 Siehe u. a. die Bottroper Protokolle von Erika Runge (1968).

bringt. Quer dazu wird immer wieder eine analytische Perspektive auf Geschlecht und Körper aus der Fragestellung einfließen.

4.3 Mechanismen der Wissenskonstruktion

4.3.1 Herstellung von Wissen im Schüler*in-Lehrer*in-Verhältnis

Die Wissensform im Material strukturiert sich über Wissenshierarchien zwischen Schüler*innen und Lehrer*innen. Das Material führt verschiedene Subjektpositionen an; eine solche kann zum Beispiel Schüler*in von Ayya Khema – einer buddhistischen Lehrer*in – sein.

„Als Schülerin von Ayya Khema höre ich meine Lehrerin sagen: ‚Vipassana?‘ Vipassana ist einfach ein Wort, das Einsicht bedeutet; und Einsicht ist das Ziel der ganzen buddhistischen Praxis.“ (Kolk 2016, S. 23)

In diesem Zitat ist der Ausspruch „meine Lehrerin“ aufschlussreich. Dies weist auf eine Wissensherstellung hin, die im Lehrer*innen-Schüler*innen-Verhältnis stattfindet. Indem Wissen von einer autorisierten Person weitergegeben wird, wird seine Herkunft als relevant konstruiert; es erscheint als wichtig, woher das Wissen kommt. Weiter wird in diesem Zitat deutlich, dass es um eine gegenwärtige Erfahrung – ausgedrückt durch das Tempus des Verbs „höre“, „höre ich meine Lehrerin sagen“ – der Subjektposition Schüler*in geht. Die Erfahrung wird als zeitlich synchron und immer wieder körperlich erlebbar hergestellt. Eine mögliche weibliche* Genealogie wird ebenfalls aufgerufen: Die Autor*in hat von Ayya Khema gelernt, und wer die Autor*in kennt, könnte wiederum in der Rolle einer Lernenden sein.

4.3.1.1 Relationales Subjektverständnis

In dieser Textpassage ist darüber hinaus die zeitliche Dimension interessant. Zum einen wird aus der gegenwärtigen Subjektposition als Lehrerin gesprochen, zum anderen über eine andere Subjektposition der Autor*in in der Vergangenheit, die einer Schülerin von Khema. Das konstruierte Subjekt und seine Position werden als sich verändernde prozessuale Positionen begriffen. Dies findet im Material wiederholt statt, zum Beispiel in Passagen, wo die Autor*in zugleich Lehrer*in „ist“ und Schüler*innen „hat“. Deutlich wird, dass es möglich ist, gleichzeitig, aber in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Subjektpositionen einzunehmen. Ein solches Subjektverständnis hängt von Selbst- und Weltverhältnissen ab, da der jeweilige Kontext darüber entscheidet, welcher

Position ein Subjekt angehört, wann also jemand z. B. Schüler*in ist und wann Lehrer*in. So wird in diesem Material ein relationales Subjektverständnis konstruiert, das dual, also in Polen von Subjektpositionen gedacht wird. Die Frage nach dem Zugang zu dieser Wissensform und danach, ob jeder Mensch sowohl Schüler*in als auch Lehrer*in werden kann, bleibt in diesem Korpus offen.

Nach der von Duttweiler (2007) erforschten Literatur (zum Thema Glück) scheinen Wissensbestände theoretisch allen Menschen zugänglich zu sein. In der hier untersuchten Textsorte der spirituellen Ratgeberliteratur wird der Zugang zu Wissen anders konstruiert: Zum einen wird der Zugang zur „Einsicht“ als Wissensform (bei Duttweiler ist es das „Glück“ als Gegenstand eines spezifischen Wissens) allen gewährt und kann ermöglicht werden; der Erfolg ist nicht sicher, aber der Prozess („Weg“) wird von autorisierten Subjekten angeleitet. Die Frage, wie es zur Autorisierung eines Subjektes kommt, ist in der Glücksratgeberforschung von Duttweiler (2007) ebenfalls zu finden.

4.3.1.2 Autorisierung als Lehrer*in

Die vorliegende spirituelle Ratgeberliteratur gibt ein Schüler*innen-Lehrer*innen-Verhältnis und damit eine Autorisierung der Lehrer*in vor. Die autorisierte spirituelle Lehrerin Kolk äußert: „Die Anweisungen Buddhas geleiten uns zur Wahrheit“ (Kolk 2009, S. 9). Mit diesem Zitat wird relevant gemacht, wer spricht. Das heißt: Buddhas Aussagen, seien es Anweisungen oder Inhalte einer Lehre, stehen für ein „uns“ in Verbindung mit einer unhinterfragbaren Wahrheitsprechung. Das „uns“ setzt sich zusammen aus den Schüler*innen von Kolk und Kolk selbst in der Rolle als Lehrer*in. In dem Zitat wird etwas Räumliches hergestellt, ein virtueller Ort der Wahrheit, an dem sich Buddha selbst befindet und zu dem er andere „geleiten“ kann, z. B. mit „Anweisungen“. Eine Voraussetzung für „geleiten“ ist, dass die betreffende Person zumindest einen Schritt weiter, informierter, erfahrener ist als diejenigen, die geleitet werden (müssen). Im hegelschen Sinne (Hegel 1907) findet eine beidseitige Unterwerfung statt, da im hegelschen Sinne auch die virtuelle, fiktive Figur Buddha als Konstrukt unterworfen wird, durch Anrufung als Möglichkeit des Zugangs zur Wahrheit, ebenso wie diejenigen des „uns“, die den Anweisungen folgen. Diese machttheoretische Frage wird später noch einmal aufgegriffen. Die Herstellung von Wissen als gültiges Wissen (siehe auch Kapitel 4.3.4) funktioniert also über die Sprechposition, die Wahrheit oder einen Zugang zur Wahrheit repräsentiert. Das heißt, Wahrheit ist nicht nur materiell, sondern personell zu verorten. Als Bindeglied fungieren zum Beispiel die Autor*innen, die ebenfalls autorisierte Sprechpositionen (siehe Kapitel 4.3.1.2 und 5.2.1) innehaben. Die Subjektposition der Lehrer*in arbeitet ebenfalls mit einem Verweis auf institutionelle Verortung.

„Der Buddhismus verfügt über viele Schulen und Traditionen. Ich wurde in der Theravada-Tradition belehrt und viele Jahre auf meinem Praxisweg von meiner Lehrerin Khema begleitet.“ (Kolk 2009, S. 9)

Aspekte, die zu einer Autorisierung als Sprecher*in für Inhalte der Lehre („Lehrer*in“) führen, sind „Erfahrungen“ und „Studium“.

„Die Erfahrungen und das Studium, die zu diesem Buch geführt haben, sind in der buddhistischen Tradition beheimatet.“ (ebd.)

Eine Ähnlichkeit zu Duttweilers Forschung besteht bei der performativen Herstellung einer autorisierten Sprecher*innenposition. Auch wenn Duttweilers (2007) Material nicht den einen Wissensbezug aufweist, lassen sich auch dort Kriterien einer Autorisierung zum Beispiel über Alter, (Lebens-)Erfahrung oder eine bestimmte „soziale Position“ (vgl., S. 126 f.) wie das Priesteramt feststellen. In dem hier analysierten Material entsteht die Position einer spirituellen Lehrer*in durch die Zuschreibung von Wissen, Erfahrung und Zeit als Legitimierung sowie eine Ernennung zur Lehrer*in durch die vorangegangene Unterwerfung als Schüler*in z. B. von Ayya Khema. Dies ist ein Unterschied zu der Forschung von Duttweiler, dass eine benannte Unterwerfungsstruktur besteht, welche Subjektpositionen als Lehrer*innen sowie als Schüler*innen explizit hervorbringen. Da das Format des Buches kein dialogisches ist, müssen die Leser*innen keine eindeutige Position wie zum Beispiel die der Schüler*in einnehmen; sie können das aber tun. Die Unterwerfungsstruktur kann somit als eine flüchtige oder unverbindliche beschrieben werden. Für die Einnahme einer Subjektposition als Schüler*in, spätestens aber als Lehrer*in braucht es einen Austausch mit der Struktur von „buddhistischer Lehre“ und den Personen im Kontext. Zudem kann bezogen auf dieses Forschungsmaterial auch von einer Autorisierung der Texte durch Verlage und deren Entscheidung über die Veröffentlichung der Texte angeführt werden. Durch die Publikation eines Textes hätten erst einmal alle Personen Zugang dazu, und die Leser*innen könnten entsprechend heterogen sein. Dies findet eine mögliche Einschränkung durch das im Material vorausgesetzte Wissen über die „buddhistische Lehre“. Außerdem kann davon ausgegangen werden, dass ein Ratgeber von Ratsuchenden gelesen wird, die im Themenbereich der (Rat-)Suche sowohl neu sind als auch schon Vorwissen haben. Das heißt, mit dem Genre Ratgeberliteratur sind die Rollen festgelegt in die von Ratsuchenden und die von Ratgebenden ohne Interaktion.

Über den Inhalt des übermittelten Wissens lassen sich, wie in Kapitel 4.1 dargestellt, kaum Aussagen treffen. Das liegt nicht nur an der Materialsorte der Ratgeberliteratur; das Wissen wird auch als ein situatives beschrieben, indem es als von der Verortung der Schüler*innen abhängig konstruiert wird.

„Weil sich Buddha auf die unterschiedlichen Bewusstseins- und Erfahrungsebenen seiner Schüler einstellte, und so ein differenziertes, vielschichtiges Lehrgebäude entstand – dem die vier Edlen Wahrheiten zugrunde liegen.“ (Kolk 2016, S. 13)

Indem Buddha in seiner* Subjektposition das Wissen innehatte und seine Verbalisierung jeweils situativ an sein Gegenüber anpasste, wird Wissen als situatives Wissen und damit als ein nicht frei zugängliches Wissen konstruiert. Zugleich besteht eine Aktualität des Wissens bei gleichzeitiger Unklarheit darüber, was der Inhalt des Wissens sein könnte, der vermittelt und weitergegeben werden kann.

Außerdem wird das Wissen im Untersuchungsmaterial dargestellt als ein Prozess („bis wir die buddhistischen Lehren tatsächlich ‚feministisch‘ und ‚westlich‘ durchgearbeitet haben“ (Wetzel 2010, S. 14 f.)) im Prozess („auf dem Weg zum Erwachen“), der noch nicht abgeschlossen ist (siehe Kapitel 4.3.3.2).

„Ist das Buch noch aktuell? Hat sich das Thema nicht erledigt? Ich glaube nicht. Es ist vieles in Bewegung geraten in den letzten zehn Jahren, und dieser Prozess darf und wird weitergehen.“ (ebd., S. 9)

In der vorliegenden Studie wird unterschieden zwischen Diskursen, welche eine Perspektive auf Wirklichkeit anbieten, die in einer jahrhundertealten Tradition verortet ist, und anderen Erklärungsmöglichkeiten für Wirklichkeit, die ohne einen expliziten Traditionsbezug arbeiten.

Die Autorisierung erfolgt durch einen Werdens-Prozess mit einem unklaren Abschluss. Das heißt, im Materialausschnitt dieser Studie – und damit auch für die Rezipientin – ist nicht nachvollziehbar, wann eine Person von einer bereits autorisierten Person ebenfalls autorisiert wird, im „Buddhismus“ zu lehren. Dies ist zum Beispiel nicht der Fall bei der Profession der Theologie (mehrheitlich christliche Ausrichtung, Ausnahmen sind das Judentum, der Islam und das Studium der vergleichenden Religionswissenschaften), die ein Studium erfordert und für die somit ein staatlich anerkannter Abschluss vergeben wird. Außerdem unterscheidet sich das Material bezüglich der Autorisierung von Sprecher*innenpositionen auch von der Patchwork-Spiritualität (vgl. u. a. Keupp 2002), bei der Personen ohne Lizenz eine legitime Sprechposition einnehmen können. In der Regel sind diese Sprecher*innenpositionen mit verschiedenen staatlich anerkannten oder nicht anerkannten Zertifikaten, Weiterbildung etc. ausgestattet, die nicht zwangsläufig notwendig sind und nicht direkt mit der (spirituellen) Tätigkeit zusammenhängen müssen. Das Material wurde für diese Untersuchung ausgewählt, weil es an eine Nutzung von Wissensbeständen anknüpft und nicht automatisch bei einer Institution wie z. B. der Kirche verortet ist und weil es sich mit Selbsttechniken beschäftigt. Es ist für die Analyse also gerade deshalb interessant, weil es eine Schnittstelle bildet zwischen etabliertem Wissen und Techniken der Selbstopti-

mierung (Fördern und Fordern), die an Tradition ausgerichtet sind. Außerdem wird im Material ein eigenes Wissen performt.

In einer weiteren Form der Autorisierung der Sprechposition der Lehrer*in/Autor*in, die im Material rekonstruiert werden konnte, wird auf andere, sogenannte gültige Wissensformen Bezug genommen. Es wird auf Inhalte oder Personen verwiesen, um eigene Aussagen zu unterstreichen (vgl. Duttweiler 2007, S. 140 f.). Im folgenden Zitat etwa wird ein Bezug zu Luce Irigaray hergestellt:

„Dem Buddhismus ‚Gedanken und Erfahrungen von Frauen einzuschreiben‘(Irigaray) ist ein langwieriger Prozess.“ (Wetzel 2010, S. 13)

Hier lässt sich ein definitorischer Prozess nachzeichnen, wie sich die Wissensform „Einsicht“ in diesen spirituellen Ratgeberbüchern zusammensetzt und dass diesem Prozess auch die o. g. Annahme immanent ist, dass bestimmtes Wissen eine stärkere Nähe zur Wahrheit aufweist (siehe Modernisierungsdiskurs, „westliche“ Frauen* und Männer*). Ebenso wird hier eine Macht der Lehrer*in deutlich, die darin besteht, dass sie* andere gültige Quellen (aus-)wählen kann. Hier wird zum Beispiel ein Bezug zu der promovierten feministischen Kulturanthropologin und Psychoanalytikerin Irigaray hergestellt. Dabei wird lediglich der Nachname ohne weitere Ausführungen genannt; dies kann als Verweis auf geteiltes und in diesem Kontext anerkanntes „feministisches Wissen“ verstanden werden.

4.3.1.3 Selbstreflexion

Wie bereits angesprochen wird hier ein Subjektverständnis, welches sich in Bewegung befindet, performativ hergestellt. Das heißt, Subjekte sind in Transformationsprozesse eingebunden beziehungsweise werden vom Untersuchungsmaterial so angerufen. Ihnen werden im Transformationsprozess verschiedene Positionen zugestanden, die nach den Kriterien des „buddhistischen Weges“ als „Standorte“ markiert werden können. Wie schon in Kapitel 4.3.1.2 herausgearbeitet wurde, ist diese Standortbestimmung bezüglich ihrer Kriterien nicht zugänglich und so nicht von allen einzuschätzen. Vielmehr wird der „Standort“ von autorisierten Personen – am Ende steht die Buddha-Figur – eingeschätzt und damit festgelegt. Insofern kann von einem Macht-Wissen-Komplex nach Foucault gesprochen werden.

„Natürlich befinden wir uns nicht alle am gleichen Standort, wenn wir den buddhistischen Weg beschreiten, und wir hören und lesen die heiligen Texte auch nicht von einem absoluten Standpunkt aus, sondern von dort aus, wo wir uns in unserer Bewusstseins- und Persönlichkeitsentwicklung ganz konkret befinden.“ (Kolk 2009 S. 97)

Der Subjektkörper erfährt eine Platzzuweisung auf dem „buddhistischen Weg“. Zugleich wird betont, dass es wichtig ist, eine „wirkliche Beziehung zu uns selbst aufzunehmen“. Dieser Prozess kann als ein linearer Entwicklungsweg rekonstruiert werden, der mit einem neuen Aspekt des Geistes endet.

„Spirituelle Praxis ist ein sehr persönlicher Prozess, bei dem wir eine wirkliche Beziehung zu uns selbst aufnehmen. Was wir auf dem Weg erleben, können wir als Prozess ansehen, der sich in Phasen immer wieder neu vollzieht:

- Zu Beginn sind wir begeistert von der Praxis, weil wir erleben, dass wir loslassen können und eine neue innere Weite erfahren.
- Darauf folgen Erwartungen und Idealisierung. Wir wollen, dass es so weitergeht und wir kontinuierlich ruhiger, mitfühlender und gelassener werden.
- Dann werden wir enttäuscht, weil das so nicht eintrifft, und wir beginnen, an uns selbst zu zweifeln.
- Des Weiteren zweifeln wir an der Lehre und Praxis, vielleicht auch am Lehrer oder an der Lehrerin, wir reagieren mit Ablehnung und einer kritischen Distanzierung.
- Die Blockaden werden stärker, und wir treten auf der Stelle, bis wir in einem weiteren Schritt diese Fixierungen wahrnehmen, annehmen und geistig durchdringen. Die Grundlage dafür bilden die Achtsamkeit und das reine Gewahrsein. Wir befinden uns inmitten unseres Befreiungs- und Integrationsprozesses. Häufig entsteht an diesem Punkt das Bedürfnis, sich weitere Perspektiven zu eröffnen, was durch Literatur oder auch durch eine Psychotherapie erfolgen kann.“ (ebd., S. 32 f.)

Ein Entwicklungsprozess mit dem Ziel „Freiheit“ und „Integration“ wird als machbar konstruiert, unter Hinzunahme zum Beispiel von Literatur oder Psychotherapie für eine Perspektiverweiterung. Im Unterschied etwa zu pädagogischen Settings und Selbstbildungsgelegenheiten, bei denen auch persönliche Perspektiven verändert oder erweitert werden können, werden in diesem Untersuchungsmaterial „Achtsamkeit und das reine Gewahrsein“ als zentrale Elemente des „persönlichen Prozesses“ herausgestellt.

Im nächsten Zitat werden unterschiedliche Zugänge („der westliche“, „der buddhistische“) zur Erkenntnis genannt. Deren „Integration“ oder Zusammenführung wird als Bedingung für ein Fortkommen auf dem „buddhistischen Weg“ formuliert. Die Produktivität von buddhistischer Lehre wird konstruiert, indem diese als Wegbereiter*in dargestellt wird, die bestimmte Wissenschaftszweige „beeinflusst“ hat.

„Sowohl der westliche als auch der buddhistische Zugang zur Erkenntnis verändern unseren Blick auf die geistige Entwicklung und ihren Kontext. Erst wenn beide zusammenwirken, können wir sowohl die Persönlichkeit als auch die spirituelle Dimension unserer Erfahrung vertiefen und das gesamte Spektrum integrieren. Dazu gibt

es zahlreiche Vorbilder und neuere Ansätze, denn mit dem Streben nach Integration stehen wir nicht allein da. In der Literatur finden wir ausreichend Material, das aufzeigt, wie die buddhistischen Lehren westliche Wissenschaftler beeinflusst haben, darunter Philosophen wie beispielsweise Arthur Schopenhauer und Psychologen wie Erich Fromm. Insbesondere da, wo westliche Männer und Frauen das Lehrsystem weitergeben, wird bei den Interpretationen der Lehren und ihrer Methoden der Einfluss moderner Psychologie und Philosophie deutlich, wie zum Beispiel bei Jack Kornfield, Han de Wit und Sylvia Wetzel.“ (ebd., S. 99 f.)

Es geht um das sogenannte „gesamte Spektrum“ und um die „Integration“ z. B. von „buddhistischen Lehren“ und „westlicher Wissenschaft“. Wenn es um Selbstreflexion geht, können das lehrende und das lernende Subjekt zusammenfallen, wenn wie in dem folgenden Zitat die autorisierte Lehrer*in, die Autor*in des Ratgebers, ein Angebot zu ebendieser Selbstreflexion macht.

„Wenn es darum geht, die Lehren zu unserem Vorteil zu nutzen und auszulegen, ist unser Geist außerordentlich trickreich. Es ist faszinierend, diesen Mechanismus eines Tages aufzudecken. Für mich war es der Auftakt, endlich in der spirituellen Praxis angekommen zu sein und mich darin sicher zu fühlen. Einfach aufgrund des Wissens, dass Irrungen unmittelbar, ja essenziell zum spirituellen Befreiungsprozess dazugehören. Um sie wahrzunehmen und zu integrieren, brauchen wir ein offenes Herz, Konzentration, Humor und durchdringende (Selbst-)Reflexion. Das heißt, durch das Scheitern hindurchzugehen, die Verirrung zu erkennen und zu sagen: ‚Es ist in Ordnung!‘ Mit reinem Gewahrsein können wir allen Tricks, Fixierungen und Verwirrungen begegnen. In unserer Identifikation mit und Anhaftung an allem, was geschieht, reden wir uns immer wieder heraus – das Gewahrsein nimmt an, was ist. Wir setzen uns Masken auf – das Gewahrsein schaut bis auf den Grund. Wir reagieren gekränkt – das Gewahrsein liebt. Das reine Gewahrsein ist der Bewusstseinszustand, der uns in die Lage versetzt, unvoreingenommen wahrnehmen sowie unterschiedliche Perspektiven einnehmen zu können und nicht vorschnell urteilen zu müssen. Die transformierende Kraft der Achtsamkeit bringt dieses reine Gewahrsein hervor. Bringen wir immer wieder Achtsamkeit oder reines Gewahrsein auf, dann kommt uns eines Tages zu Bewusstsein, dass Integration bei diesem Wandlungsprozess ein entscheidender Faktor ist. Integration überwindet genau das, vor dem wir uns fürchten und was wir ablehnen.

Wie können wir die bisherigen Ausführungen auf uns übertragen und daraus lernen? Dazu beginnen wir mit einer Selbstreflexion zu folgenden Fragen: [...]“ (ebd., S. 30 f.)

Dies konstruiert zum einen ein Verständnis von Erfolg und Scheitern auf dem „Weg des Erwachens“ und zum anderen ein technisiertes Vorgehen, das als ers-

ten Schritt die Selbstreflexion vorschlägt. Die Position der Lehrer*in wird durch die Benennung eines Erfahrungs- und Erkenntnisvorsprungs reifiziert.

„Für mich war es der Auftakt, endlich in der spirituellen Praxis angekommen zu sein und mich darin sicher zu fühlen. Einfach aufgrund des Wissens, dass Irrungen unmittelbar, ja essenziell zum spirituellen Befreiungsprozess dazugehören.“ (ebd., S. 30)

Über die Vergemeinschaftung mit der lernenden Gruppe durch die Abschlussformulierung über das „wir“ wird im folgenden Zitat der „Weg zum Erwachen“ der Lehrer*in ebenfalls als nicht abgeschlossen konstruiert:

„Wie können wir die bisherigen Ausführungen auf uns übertragen und daraus lernen? Dazu beginnen wir mit einer Selbstreflexion zu folgenden Fragen.“ (ebd., S. 31)

4.3.2 Herstellung von Wissen über das Sprechen in Dualität und Polarität

Ein weiteres Mittel der Herstellung von Wissen ist ein Sprechen in Dualität, wie es im Untersuchungsmaterial wiederkehrend zum Einsatz kommt. So werden unter anderem Gegensätze wie zum Beispiel Gut und Böse als alltagssprachliche Begriffe eingesetzt, die überwunden werden sollen. Darüber hinaus werden wiederkehrend weitere Und-Konstruktionen eingesetzt, die eine Polarität suggerieren, aber keine Antagonisten sind, wie z. B. „Frieden und Freiheit“, die als Ziel formuliert werden. Im folgenden Kapitel wird analysiert, inwiefern dieses Sprechen in Dualität sowie der Einsatz von Und-Konstruktionen und damit ein Sprechen in Polarität zentrale Merkmale des Materials im Herstellungsprozess der Wissensform „Einsicht“ darstellen. Wie wird über den sprachlichen Akt der Unterscheidung Wissen konstruiert und welches Wissen? Über welche Dualität und Polarität wird Wissen konstruiert? Dualität und Polarität stellen ein heuristisches Mittel dar; die sprachliche Figur ist zum Beispiel die Integration als Konzept, das in Kapitel 4.2.2.2 behandelt wird.

In der folgenden Passage wird auf die Leser*in und das ihr zugeschriebene Bewusstsein Bezug genommen. Dualität wird vom Material selbst thematisiert. „Alltagsbewusstsein“ wird als die „andere Seite des Pols“ beschrieben. Dieses wird als „Ausgangspunkt“ von Veränderungen benannt und damit räumlich und zeitlich verortet.

„Die Meditation läuft gut, wir sind achtsam, finden zur Ruhe, erleben ein besonderes Retreat mit tiefen Einsichten, sind begeistert von unserer Lehrerin und so weiter. Allerdings verbringen wir zu einem großen Teil unsere Lebenszeit auf der anderen Seite des Pols unseres Alltagsbewusstseins. Da kritisieren wir und sind unzufrieden mit

uns, was sich dann so anhört: ‚Ich kann überhaupt nicht meditieren, ständig muss ich denken‘ oder: ‚Ich bin überhaupt nicht fähig, zur Ruhe zu kommen.‘ Oder wir verstricken uns mit anderen Menschen: ‚Meine Lehrerin inspiriert mich nicht mehr. Sie entspricht nicht mehr meinen Vorstellungen von einem verwirklichten Menschen, sie ist zu streng und isst zu viel.‘

Es ist eine bestimmte Denkstruktur, die uns Orientierung gibt und sich auf diese Art zeigt. Ich habe sie *Alltagsbewusstsein* genannt.“ (Kolk 2009, S. 25, Herv. i.O.)

In diesem Zitat wird die Dualität des Bewusstseins über zwei „Seiten“ konstruiert. Zu der einen Seite von Bewusstsein gehören „Meditation“, „Ruhe“ und „tiefe Einsichten“ sowie „Begeisterung“. Zu der anderen Seite, die als das gängige Bewusstsein konstruiert wird, zählt das „Alltagsbewusstsein“, das einen „großen Teil unserer Lebenszeit“ einnimmt. Dieses „Alltagsbewusstsein“ wird im Material als „Denkstruktur“ beschrieben, die „kritisiert“ wird und „Unzufriedenheit“ hervorbringt. Das Verb „kritisieren“ stellt in diesem Zusammenhang von Alltagsbewusstsein die zu überwindende Seite dar. Hingegen wird in anderen Materialauschnitten, zum Beispiel bezüglich einer patriarchalen Struktur, die kritisch gegen den Strich gelesen werden soll, dies als eine Aufgabe im „Buddhismus“ formuliert und positiv konnotiert mit der Idee von Veränderung im Sinne von Modernisierung (siehe Kapitel 4.2.2.3). Indem von „der anderen Seite des Pols“ gesprochen wird, wird eine Dualität des Bewusstseins aufgemacht.

Im nächsten Schritt findet eine Problematisierung bezüglich der Denkstruktur statt, da diese Bewertungen hervorbringt.

„Diese Denkstruktur bestimmt unseren Geist und begrenzt vor allem unser Bewusstsein. Aber damit können wir die Wirklichkeit weder frei noch friedvoll erfassen, denn sie drückt sich durch unseren Zwang zu bewerten – richtig-falsch, cool-uncool, besser-schlechter – und zu kontrollieren aus.“ (ebd.)

In diesem Ausschnitt wird die Idee eines Erfassens von Wirklichkeit in Aussicht gestellt, die aber durch die genannte Denkstruktur, welche den „Geist“ und auch das „Bewusstsein“ „begrenzt“, nicht erfasst werden kann. Als Problem in der Denkstruktur wird der „Zwang zu bewerten“ angeführt. Die Bewertungen werden an dieser Stelle als duale benannt („richtig-falsch, besser-schlechter“). Indem eine Orientierung an den Kategorien „frei“ und „friedvoll“ besteht und diese einem Zwang (zu bewerten) gegenübergestellt werden, entsteht ein Sprechen in Dualität zweiter Ordnung. Das heißt, die Positionsbestimmung der Inhalte wird konstruiert, indem auf dasselbe sprachliche Mittel zurückgegriffen wird (frei versus Zwang), von dem eine Loslösung im Sinne von Veränderung angestrebt werden soll (Meditation vs. Alltagsbewusstsein).

Zum Abschluss der Überlegungen wird im Material der Aspekt der Ausgrenzung angesprochen, der dort als Konsequenz aus der Bewertung hervorgeht.

„Darüber hinaus ist diese Art zu denken auch mit der Vorstellung und dem Gefühl eines getrennten Selbst und dem Festhalten daran verbunden. Besser zu sein bedeutet auf dieser Ebene, etwas oder jemand anderes ist schlechter als wir. Das, was als schlechter bewertet wird, betrachten wir als abgespalten von uns. Es hat nichts mit uns zu tun, und deshalb wollen wir das ausgrenzen. Es darf keinen Einfluss mehr auf uns ausüben. Im dualistischen Gegensatz bleibt nur die Möglichkeit, das, was als anders oder fremd oder falsch oder schlechter angesehen wird, entweder zu ignorieren oder zu bekämpfen. [...] Wie können wir diese Zerrissenheit zwischen Gut und Böse, zwischen Besser und Schlechter zum Ausgangspunkt unserer Praxis machen?“ (ebd., S. 25 f.)

Das Subjekt wird in einer dualistischen Perspektive konstruiert, ohne an dieser Stelle den Antagonisten zu nennen (siehe den Aspekt von Verbundenheit in Kapitel 4.2.2.1), indem es wie in diesem Zitat als ein „getrenntes Selbst“ benannt wird. In der Aufzählung im Zitat wird etwas „anderes“ konstruiert und bewertet („anders oder fremd oder falsch oder schlechter“). Dies kann als ein Anschluss an feministische Diskussionen über Gleichheit und Differenz in Bezug auf Geschlecht (vgl. unter anderem Micus-Loos 2004) interpretiert werden. Aus dieser Perspektive kann kritisch angemerkt werden, dass an dieser Stelle der Schritt der Unterscheidung vor der möglichen Bewertung übersprungen wurde.

Im Anschluss an die Überlegungen in Kapitel 4.2.2.2 bezüglich des Strebens nach Integration sind Und-Konstruktionen im Material herauszustellen, die zum Beispiel das Ziel „Frieden und Freiheit“ (Kolk 2009, S. 25) nur unter bestimmten Bedingungen ermöglichen, wie in diesem Fall der Integration des Alltagsbewusstseins. Eine Konstruktion von Abfolge und Bedingungen findet statt mit einer Zielausrichtung, wie auch im nächsten Materialausschnitt.

„Freiheit erfahren wir, wenn wir nicht mehr unbewusst dem Bewusstsein verhaftet sind, das spaltet und trennt. Und das wiederum ist nur möglich, wenn wir es integrieren, anstatt es zu ignorieren oder zu vernichten. [...] Der entscheidende erste Schritt in die Freiheit ist daher, sich der eigenen Gedankenmuster bewusst zu werden, ohne sich dieser Struktur zu unterwerfen. Auf die Art beginnen wir, die dualistische Denk- und Bewusstseinsstruktur zu integrieren.“ (ebd., S. 26 f.)

In diesem Zitat wird eine Bewusstseinsstruktur mit einer Und-Konstruktion angesprochen, die „spaltet und trennt“; die Überwindung von sogenannter Trennung wird als „Integration“ benannt, die ohne ergänzende Und-Konstruktion auskommt. Ziel ist es, „die dualistische Denk- und Bewusstseinsstruktur zu integrieren“. Indem das Ziel keine Und-Konstruktion in der Beschreibung erfährt („integrieren“), bleibt es in einer dualen Denkstruktur, die einen Antagonisten und eine Nicht-Integration aufweist. Die Struktur, die eine Integration erfahren

soll, arbeitet mit einem dualistischen Sprachstil. An anderer Stelle wird dies umgangen, indem Und-Konstruktionen eingesetzt werden. Diese können als sprachliche Mittel interpretiert werden, die dazu dienen, einen polaren Sprechakt auszusetzen. Jedoch wird in der vorangehenden Analyse deutlich, dass dies im Material nicht als eine konsistente Strategie zu rekonstruieren ist.

Als Geschlechterpositionen von Subjekten werden im Sinne der Kultur der Zweigeschlechtlichkeit (vgl. u. a. Hagemann-White 1984) die dualen Optionen Frau* und Mann* angeboten. Mit dem folgenden Zitat soll an dieser Stelle die zentrale Aussage von Frauen* und dem „Mann als Modell“ im Buddhismus nachvollzogen werden.

„Die Aussage, ein Leben als Frau habe weniger Wert als eines als Mann, hat viele Folgen. So lagen und liegen in allen buddhistischen Ländern Studium, Bewahrung und Weitergabe der Lehren überwiegend in den Händen von Männern. Und dies, obwohl es bekannte übende und lehrende Frauen gab und gibt. [...] Die Dominanz von Männern in der Lehre hat, vor allem in Verbindung mit einer von der Tradition abgeseigneten Gleichgültigkeit gegenüber Geschlechterrollen oder gar einer blanken Frauenverachtung, auf vielen Ebenen spürbare Folgen. [...] Theorie und Praxis des Buddhismus orientieren sich daher auch heute noch in allen Schulrichtungen am Modell Mann, das heißt, sie orientieren sich an der traditionellen männlichen Rollenconditionierung.“ (Wetzel 2010, S. 171 ff.)

Eine Feststellung einer Bewertung bzw. einer Höherbewertung von Männern* findet im Untersuchungsmaterial statt, indem davon gesprochen wird, dass Frauen* „weniger Wert“ als Männer* haben, oder von der „Dominanz von Männern“ gesprochen wird. Indem ein „Modell Mann“ festgestellt wird, das somit eine Norm verkörpert, wird eine Aussage über das Normale der Wissensform „Einsicht“ getroffen. Dass im Analysematerial die Verhältnisse in „Theorie und Praxis des Buddhismus“ patriarchatskritisch kommentiert werden („abgeseignete Gleichgültigkeit gegenüber Geschlechterrollen oder gar eine blanke Frauenverachtung“), kann einerseits als Distanzierung von den genannten (Geschlechter-)Verhältnissen zusammengefasst werden, andererseits ist es eine Bezugnahme, eine Zitation dualistischer Geschlechterverhältnisse, die aus einer dekonstruktiven Perspektive zu kritisieren ist (siehe auch die Kritik an der zu kurz greifenden Sex-Gender-Unterscheidung u. a. in Gildemeister 2008).

4.3.3 Herstellung von Wissen über metaphorisches Sprechen

4.3.3.1 Körpermetaphern als versprachlichte Erfahrungen – Frauen*-Körper als Produzent von Wissen

Ein Aspekt, der im Material als diskursives Element wiederkehrend genutzt wird, ist das metaphorische Sprechen. Durch metaphorisches Sprechen werden im Material vor allem (körperliche und leibliche) Erfahrungen zu bekannten und geteilten Wissensvorräten in Beziehung gesetzt und versprachlicht. Deshalb wird im folgenden Kapitel über zentrale metaphorische Mittel im Material diese Produktivität und die entsprechenden Wissensbereiche rekonstruiert.

Bevor zentrale Aspekte aus der Analyse von Metaphern angeführt werden, gehe ich einleitend auf ein Zitat von Wetzel (2010) ein, welches typische metaphorische Aspekte gebündelt vorstellt, wie z. B. die Weg- oder die Herz-Metapher. Metaphern tauchen in diesem Material häufig in der Passivkonstruktion auf.

„Vor einundzwanzig Jahren bin ich dem tibetischen Buddhismus in Nordindien begegnet. Bis heute sind die Lehren des Buddha die große Inspiration meines Lebens geblieben.

Mein Herz ist berührt von den Lehren der Liebe und des Mitgefühls, und die klaren Unterweisungen fordern meinen Verstand bis zum äußersten heraus. Meditationsübungen lassen mich neue Ebenen der Wahrnehmung entdecken und zeigen mir die Grenzen unserer begrifflich gefassten Weltsicht. Die Begegnung mit der Grünen Tara, einer Buddha-Figur der indischen und tibetischen Tradition des Buddhismus, macht mir als Frau Mut, den Weg zum Erwachen zu gehen, den der Buddhismus beschreibt.“ (Wetzel 2010, S. 12)

Bezogen auf die Frage nach metaphorischem Sprechen sind hier die Metaphern bedeutsam, dass das Herz der Autor*in berührt wird von Lehren der Liebe und des Mitgefühls, klare Unterweisungen den Verstand fordern, Meditationsübungen neue Ebenen der Wahrnehmung bringen und Grenzen der begrifflichen Welt zeigen und die Figur der Grünen Tara Frauen Mut macht. Festgehalten werden kann, dass diese Metaphern in einer passiven Art bezogen auf das Subjekt formuliert sind. Damit ist gemeint, dass nicht das Selbst, sondern stattdessen etwa das Herz, die Meditationsübungen oder die Grüne Tara als aktiv Handelnde angeführt werden. Diese Formulierungen legen den Fokus nicht auf ein handelndes Subjekt, sondern auf den Prozess, die Handlung oder den Zustand und weg vom Subjekt. Dies geschieht, obwohl die Autor*in eine biografische Erzählung einleitet („Vor einundzwanzig Jahren bin ich [...]“).

Die letzte Metapher, in der es um eine Begegnung mit der Grünen Tara als einer Buddha-Figur geht, ist in einen affektiven Zusammenhang (Mut) mit dem möglichen Ziel des spirituellen Angebotes (Weg zum Erwachen) gestellt. Es wird von einer Begegnung der Autorin gesprochen, in diesem Fall mit einer Buddha-

Figur (der Grünen Tara). Es wird ähnlich wie bei einer Begegnung mit einer menschlichen Person beschrieben, dass die Figur Mut macht und besonders Frauen* Mut macht, den Weg des Erwachens zu gehen. Indem auf die Formulierung „Grüne Tara“ eine Erklärung folgt („eine Buddha-Figur der indischen und tibetischen Tradition des Buddhismus“), wird dies als ungeteiltes Wissen mit den Leser*innen konstruiert. Eine Frau* scheint Mut zu benötigen, den Weg des Erwachens zu gehen. Obwohl der Buddhismus diesen Weg beschreibt, wird ein Bedarf konstruiert, indem es zusätzlich etwas erfordert, als Frau diesen Weg zu gehen. Dies „verkörpert“ die Grüne Tara für Frauen* im wahrsten Sinn des Wortes „figürlich“. An dieser Stelle ist es relevant, dass die Autor*in sich selbst als Frau* positioniert für den Weg des Erwachens. Indem dies in Präsens geschrieben ist, verweist es auf ein (Noch-)Anhalten der Begegnung mit der Grünen Tara bzw. die Begegnung wird als ein andauernder, un abgeschlossener Prozess konstruiert.

Im Folgenden werden nun, wie in Kapitel vier angekündigt, zentrale Erkenntnisse aus der Analyse der Metaphern orientiert an den drei Hauptgruppen nach Lakoff und Johnson (u. a. 2018) vorgestellt. Diese Auswahl der hier behandelten Metaphern orientiert sich am Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie, das sich auf Wissens- und Wahrheitskonstruktionen unter Einbezug des vergeschlechtlichten Körpers richtet.

4.3.3.1.1 Zur Konstruktion eines Innen und einer Mitte als Ort von Wahrheit – am Beispiel von orientierenden Metaphern

In Bezug auf orientierende Metaphern ist als erste Gruppierung (siehe Kapitel 3) besonders die Orientierung an einer Mitte sowie einem Innen zu nennen; sie wird im Folgenden genauer beschrieben.

Orientierung am Zentrum oder am Inneren

Das Material bietet eine Orientierung an einer Mitte. Dies steht im Zusammenhang mit dem sogenannten „mittleren Weg“, dessen Grundsatz es ist, Extreme zu vermeiden. Untermauert wird dies z. B. mit der Metapher „Ausloten beider Extreme“.

„Den mittleren Weg finden wir nur durch das Ausloten beider Extreme.“ (Wetzel 2010, S. 14)

In diesem Zitat wird ein mittlerer Weg als Ideal konstruiert, indem er am Beginn des Satzes steht und mit Bedingungen verknüpft wird: Um ihn zu erreichen, müssen die Extreme ausgelotet werden. Durch das eingrenzende Wort „nur“ wird der Zugang dazu als bedingt bzw. geschmälert konstruiert. Zugleich wird seine Erreichbarkeit konkretisiert. Auch durch die Satzkonstruktion, die Voranstellung

des „mittleren Weges“, steht das „wir“ als Subjekt des Satzes in der Aktivität an zweiter Stelle.

In einem weiteren Zitat aus dieser Gruppe geht es um den zweiten Aspekt, den des Innen. Es findet eine Konkretisierung der Pole statt, die in diesem Zitat „intellektuell“ und „meditativ“ genannt werden.

„Erst nach einer intensiven intellektuellen und meditativen Beschäftigung mit den Lehren lässt sich ihre Struktur von innen her erfassen.“ (ebd., S. 15)

In diesem Zitat wird der Zugang zur buddhistischen Lehre beschrieben. Dieser erfolgt durch eine Beschäftigung, die als „intensiv“ charakterisiert wird und sowohl auf intellektueller als auch auf meditativer Ebene stattfindet. Interessant ist, dass die Art und Weise der Beschäftigung damit als Zugang konstruiert wird. Der anzustrebende Zugang ist, im Innen von etwas sein, in diesem Fall der Struktur der Lehre.

Anhand dieser Zitate soll die angebotene Orientierung im untersuchten Material verdeutlicht werden, welche ein Innen und eine Mitte in Bezug auf Wissenskonstruktion einsetzt. Es geht weder um die eine noch um die andere Seite, nicht um intellektuelle Zugänge oder um meditative, es geht um etwas, das „erst nach“ dem oder „durch das Ausloten“ hergestellt wird. Das Was wird jedoch nicht genannt und bleibt damit unbestimmt. Bei beiden Zitaten ist ebenfalls eine passive Formulierung im Satz zu finden, welche die Subjekte an die zweite Stelle rückt oder nicht sichtbar werden lässt, wodurch eher die „Lehren“ oder der „mittlere Weg“, der gefunden wird, im Zentrum der Aussage stehen. Die Bedingungen des Zugangs und damit auch die Arbeit an einem entsprechenden Zugang werden dem Subjekt als zu erbringende Leistung zugeschrieben.

4.3.3.1.2 *Zur Konstruktion von vergeschlechtlichem körperlichem Wissen – am Beispiel von ontologisierenden (vergegenständlichenden) Metaphern*

Bezogen auf das Forschungsinteresse werden bei der Interpretation im Folgenden Metaphern herausgegriffen, die den gleichen Quellbereich haben, außerdem zum Konzept von ontologisierenden (vergegenständlichenden) Metaphern gehören und in diesem Fall mit Bezug auf die Fragestellung den vergeschlechtlichten Körper/Leib-Aspekt sowie Wissenskonstruktionen im Fokus haben.

Lebendige Körper als Orientierungsrichtung

Dieser Teilbereich ist zusammengefasst unter „Lebendige Körper als Orientierungsrichtung“. In dieser Gruppierung finden sich Metaphern, bei denen komplexe Erfahrungen oder Prozesse eine Verdinglichung über verschiedene innere

Organe bzw. Körperteile erfahren und diese eine Orientierungsrichtung anbieten.

Im ersten Zitat werden Fragen, mit deren Hilfe „buddhistische Lehren“ von der Autor*in und den Leser*innen hinterfragt werden sollen, angesprochen und als ein dreischrittiger Prozess benannt. Dieses Beispiel zeigt Metaphern mit einem vergeschlechtlichten Körperbezug als Ergänzung vor einem Verb, in diesem Fall dem Verb „bewegen“.

„Ich möchte Frauen (und Männer) im Westen auffordern, ihre Fragen an den Buddhismus ernst zu nehmen, sie in ihrem Herzen zu bewegen und an buddhistische Lehrende aus Ost und West heranzutragen.“ (Wetzel 2010, S. 13)

In diesem Zitat werden Schritte wie „ernst nehmen“, „in ihrem Herzen bewegen“ und „an buddhistische Lehren aus Ost und West herantragen“ angesprochen. Mit dieser Verdinglichung eines komplexen Prozesses des Hinterfragens von buddhistischen Lehren mit dem Bild des „Herzens“ kann zum einen ein innerster, zentraler Teil angesprochen werden, mit dem Fragen bewegt werden sollen (siehe oben). Zugleich ist das Herz das Organ, welches den Blutkreislauf durch regelmäßiges Zusammenziehen und Dehnen antreibt und in Bewegung hält. Somit wird dies auch als ein Kreislauf von Fragen konstruiert. Mit der Metapher „in ihrem Herzen bewegen“ wird das Herz als etwas Innerliches, Richtiges, als etwas im Zentrum des Körpers verortet. Indem eine vorherige Ansprache und damit getätigte Unterscheidung von Frauen* und Männern* vorliegt, kann von einem vergeschlechtlichten Zentrum des Körpers („ihrem Herzen“) gesprochen werden. Dem wird, wie häufig im Text, über eine Und/Oder-Konstruktion etwas „Äußerliches“ gegenübergestellt, in diesem Fall die „buddhistischen Lehren aus Ost und West“ (ebd.) – wiederum binär –, an die es herangetragen werden soll.

Eine ähnliche Struktur wird bei der Aufforderung an die Leser*innen genutzt, wenn es um das „Einlassen“ auf buddhistische Inhalte des Buches selbst geht.

„Mit den Thesen und Übungen in diesem Buch möchte ich Frauen und Männern im Westen Mut machen, sich auf die Lehren und Übungen des Buddha einzulassen und sie auf Herz und Nieren zu prüfen“ (ebd., S. 14)

In dem Zitat wird ein Einlassen angesprochen, dem ein „auf Herz und Nieren prüfen“ folgen soll. Diese Metapher ist ebenfalls binär und räumlich angelegt, da zum einen das Zentrum des Körpers (Herz) angesprochen wird, zum anderen die Niere, die am Ausscheidungsprozess beteiligt ist, aber als ein autopoietisches System („sie arbeitet“). Mit dieser Redensart wird alltagssprachlich Gründlichkeit und Ernsthaftigkeit erbeten. Gleichzeitig können, wörtlich genommen, eigene Körperorgane als Orte von Wissen und Entscheidungshilfen gesehen werden. So wird zum einen ein lokalisiert gedachtes Zentrum für Gefühle angesprochen,

zum anderen aber auch mit der „Niere“ im medizinischen Verständnis ein Organ der Bildung und Ausscheidung des Harns. Dies kann z. B. so gedeutet werden, dass beim Einlassen und Prüfen nicht alles behalten und beibehalten werden müsste. Um an die Ausführungen zur Analyse von Metaphern in Kapitel drei anzuschließen, ist zentral, welche Ähnlichkeit bei dieser Metapher gewählt wurde, damit diese funktioniert, und damit die Frage nach der Denkmöglichkeit mit dieser Metapher. „Auf Herz und Nieren prüfen“ verweist auf eine christliche Äußerung, welche in der Bibel zum o. g. Zweck des gründlichen Prüfens angeführt wird. Jedoch wird das Prüfen durch Gott selbst ausgeübt⁵⁸, und Herz und Nieren stehen im biblischen Gebrauch für die Gesamtheit des Inneren eines Menschen. In diesem Alltagssprachlichen Bezug, der auch ein christlicher ist, wird in diesem Metapherngebrauch das Anliegen des Materials deutlich, Aspekte zusammen zu denken, wie „Westen“ – verknüpft mit Christentum – mit den „Lehren und Übungen des Buddha“. „Einlassen“ steht ohne zusätzliche Charakterisierung, die Handlung des „Prüfens“ wird spezifiziert („christlich, westlich“). Auch hier rekurriert die Metapher auf duale Strukturen (einlassen und prüfen, prüfen auf Herz und Nieren, Lehre und Übungen, Frauen und Männer, Thesen und Übungen). Mit der Frage nach einer Ressource und auch der Grenze der Metapher (siehe Kapitel 3) wird zum einen eine Aktivität für die Leser*innen eröffnet, die im biblischen Gebrauch u. a. von Gott ausgeübt wird, zum anderen wird das Prüfen einem Ideal angeschlossen und damit vorstrukturiert in „gründlich“ und „den ganzen Menschen“ einbeziehend.

Derselben binären Satzkonstruktion und Aussagelogik entspricht das Zitat „Und wir müssen eine patriarchale Religion ‚mit den Augen einer Frau‘ kritisch betrachten“ (ebd.). In diesem Zitat wird mit einem vergemeinschaftenden „wir“ die Aufgabe einer kritischen Betrachtung einer „patriarchale[n] Religion“, in diesem Fall des Buddhismus, formuliert. Wie im vorigen Materialausschnitt wird das Verb „betrachten“ spezifiziert. Es wird zunächst durch das Adjektiv „kritisch“ ergänzt. Die Eigenschaft „kritisch“ bedarf an dieser Stelle ebenfalls einer Ausdifferenzierung, indem die Metapher „mit den Augen einer Frau“ vorangestellt wird. Durch die Ergänzung von „kritisch“ wird darauf hingewiesen, dass das Verständnis von Betrachtung hier ein spezifisches ist – nämlich eine Form der „kritisch[en]“ Betrachtung. Dies wird deutlich durch die Nennung der Nicht-Norm, das Nennen des gemeinten Verständnisses „mit den Augen einer Frau“. Die patriarchale Religion ist als etwas Strukturelles, etwas Äußerliches dargestellt. Ein „richtiges“ Verständnis, das aus dem Inneren einer Frau durch ihre Augen mit der äußeren Welt interagieren kann, wird mit der Metapher „mit den Augen einer Frau“ beschrieben. Dies weist auf ein bestimmtes Verständnis von der kritischen Betrachtung

58 Zum Beispiel „Lass enden der Gottlosen Bosheit, den Gerechten aber lass bestehen; denn du, gerechter Gott, prüfest Herzen und Nieren.“ (Lutherbibel 2017, Psalm 7,10)

einer „patriarchalen Religion“ hin. Die Augen (einer Frau) gelten sprichwörtlich auch als Tor zur Seele. In beiden Fällen wird der Körper als Wissenslieferant konstruiert. Etwas Äußerliches muss durch den (weiblichen) Körper „laufen“, um zu entscheiden, was richtig ist. Das Geschlecht wird im Zusammenhang mit dieser kritischen Prüfung bedeutsam gemacht. So wird mit dem Verweis auf „die Augen einer Frau“ auf die Existenz eines vergeschlechtlichten Wissens des Körpers Bezug genommen.

Eine weitere Körper-Metapher dieser Gruppierung bezieht sich auf die vermittelte Lehre des Buches, wenn diese ohne Erfahrungsräume bleibt. In diesem Beispiel geht es um die Verdeutlichung eines sprachlichen Mittels im Material, bei dem auf eine Metapher eine Metapher folgt.

„Ohne eigene Erfahrungen mit den Lehrinhalten bleibt die Beschreibung der zentralen Aussagen äußerlich – ein Skelett ohne Fleisch und Blut.“ (ebd., S. 15)

In diesem Zitat wird ein Spannungsverhältnis zwischen Erfahren und Beschreiben aufgemacht sowie geschlussfolgert, dass ohne Erfahrungen mit der Lehre deren sprachliche Beschreibung „äußerlich“ bleibt. Auch die Aussage, dass Beschreibungen äußerlich bleiben, stellt ein metaphorisches Sprechen dar. So findet hier nicht, wie im vorigen Materialbeispiel, eine Ausdifferenzierung durch den Einsatz einer Metapher statt (kritisch, mit den Augen einer Frau), sondern eine metaphernähnliche Aussage wird wiederum durch eine Metapher ergänzt: „äußerlich – ein Skelett ohne Fleisch und Blut“. Ein Skelett kann als tragende Struktur verstanden werden, welche nicht ausgefüllt ist. Die Formulierung „Fleisch und Blut“ kann für Lebendigkeit stehen; der Zusatz unterstreicht somit eine Orientierung der Autor*in an Lebendigkeit. Das Skelett als tragende Struktur steht hier für die Lehre des Buddhismus, und die Erfahrungen damit werden zu Fleisch und Blut in Beziehung gesetzt. An dieser Stelle ist auf die Produktivität von Metaphern hinzuweisen, die sich hier verstärkt, indem eine Metapher mit einer Metapher erklärt wird, sodass eine Unschärfe im Verstehen erweitert wird. Der Interpretationsspielraum der Leser*innen wird also größer; zugleich ist die Denkrichtung des metaphorischen Arrangements an dieser Stelle stark auf räumliche, materielle Logiken von innen und außen bezogen. Das heißt, in Bezug auf die Theorie wird zwischen Körper und Leib unterschieden und eine subjektive Wissens- und Wahrheitskonstruktion konstruiert, welche einen Bezug auf ein Innen, d. h. z. B. auf leibliche Erfahrungen erfordert.

Durch die Bezeichnung „Lebendige Körper als Orientierungsrichtung“ soll die implizite Gliederung und Wertung der metaphorischen Modelle in diesem Teilbereich zum Ausdruck kommen. Es geht um Erfahrungen und „Innerliches“, was z. B. mit (inneren) Organen oder „durch die Augen einer Frau“ ausgedrückt wird.

Auf die Frage, wann und wie diese im Text auftreten, ist festzuhalten, dass i. d. R. der Bezugspunkt der jeweiligen Metapher sprachlich als ein „Gegenüber“ hergestellt wird, was eine Dualität von Geist und Körper oder einen rationalen versus einen körperlich-emotionalen Zugang darstellt (Beschreibung/Skelett ohne Fleisch und Blut; einlassen/auf Herz und Nieren prüfen; patriarchale Religion/„mit den Augen einer Frau“ kritisch betrachten; Fragen/im Herzen bewegen). Indem die Dualität von Geist und Körper, rational und emotional, bestehen bleibt, wird ein additiver Prozess installiert.

Um diese Gegenüberstellung ausdifferenzieren, wird im Folgenden ein Fokus auf Metaphern gelegt, die einen körperorientierten Quellbereich und einen rational geprägten Zielbereich aufweisen.

4.3.3.1.3 Zur Konstruktion des vergeschlechtlichten Körpers in Bewegung als Produzent von Wissen – am Beispiel von konzeptuellen Metaphern

Sichtbarkeit durch Körper und gesellschaftlicher Umgang mit Geschlecht

Ein unkritischer gesellschaftlicher Umgang mit Geschlecht, der nicht nur in der Religion und in spirituellen Kontexten zu finden ist, wird im Material mit der Metapher „Blindheit“ beschrieben.

„Blindheit gegenüber Geschlechterrollen ist nicht nur ein Problem der Religionen im Allgemeinen oder des Buddhismus im Besonderen. Auch in den postmodernen demokratischen Gesellschaften im Westen ist noch viel Raum für die Emanzipation von Frauen und Männern aus eingefahrenen Rollen.“ (Wetzel 2010, S. 9 f.)

In diesem Zitat wird eine Blindheit gegenüber Geschlechterrollen angesprochen, die sowohl in Religionen als auch in fortschrittlichen Gesellschaften zu finden ist (im Material beschrieben als „postmodern“, „demokratisch“ und „westlich“). Im Kontext von Religion wird die Körpermetapher der Blindheit bemüht, hingegen wird auf der Ebene von „postmodernen Gesellschaften im Westen“ von Emanzipation gesprochen. Blindheit fungiert als Platzhalter für ein Problem, Emanzipation benennt ein Ziel oder eine Lösungsoption. Indem die Körpermetapher der Blindheit als Probleplatzhalter eingesetzt wird, wird eine Perspektive mit Assoziationen, etwa fehlendem Sehvermögen und der Unfähigkeit, Zusammenhänge, Gefahren oder Ähnliches (richtig) zu erkennen, geschaffen. Das Auge als Organ steht für eine Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die absichtlich oder unabsichtlich eingeschränkt sein kann. Dies kann gedeutet werden als Kritiklosigkeit in Bezug auf das Geschlecht und seine Stellung oder verkörperte Gestalten oder erwartetes Verhalten innerhalb einer Gesellschaft. Die Ressource dieser Metapher besteht darin, dass bei physischer Blindheit eines Menschen andere Sinneskanäle stärker angesprochen und damit trainiert werden können. Indem jedoch als Ziel Nicht-Blindheit, in diesem Fall Emanzipation formuliert wird, wird an die-

ser Stelle nicht das Potenzial der Metapher angesprochen, sondern Blindheit als Mangel konstruiert, den es im Sinne einer Erkenntnisfähigkeit zu überwinden gilt.

Mit dem Sinnesorgan Auge wird auch eine Auseinandersetzung um Aufmerksamkeit beschrieben. Dies wird symbolisiert durch „ein lachendes und ein weinendes Auge“. Indem mit der Metapher Vor- und Nachteile angesprochen werden, wird eine innerliche Auseinandersetzung über den Körper als symbolischen Ort der sprachlichen Austragung nach außen sichtbar gemacht.

Konstruktion von Erkenntnisprozessen über geometrische Formen in Bewegung

In diese Gruppe fallen Metaphern, bei denen komplexe Erfahrungen oder Prozesse eine Verdinglichung über verschiedene geometrische Formen erfahren (Linie/linear und kreisförmig/rund). Außerdem charakterisieren Metaphern mit geometrischen Formen im Material Handlungen. Das folgende Zitat gibt dafür ein Beispiel; die Metapher „gegen den Strich lesen“ kommt im Material wiederholt vor.

„Mit meinen Fragen nach Bedeutung und Ort der Frauen im Buddhismus habe ich die Lehren ‚gegen den Strich gelesen‘ und dabei einige vorläufige Antworten und viele weitere Fragen gefunden“ (Wetzel 2010, S. 13).

Dieses Zitat beschreibt einen Umgang der Autor*in mit den Lehren des Buddhismus. Ihre Fragen mit Fokus auf die Rolle der Frauen* im Buddhismus konnten temporäre Antworten liefern und haben zusätzliche Fragen aufgeworfen, indem sie die Lehren „gegen den Strich gelesen“ hat. Dieses Bild einer gerade verlaufenden, meist nicht allzu langen Linie verdeutlicht die oppositionelle Haltung der Autor*in und ihren Umgang mit „dem Buddhismus“, wenn es um einen möglicherweise festen Zustand („Bedeutung und Ort der Frauen im Buddhismus“) geht. Indem die Autor*in „nach Bedeutung und Ort der Frauen im Buddhismus“ gefragt hat, ist sie dem Strich gefolgt, jedoch in eine andere Richtung. An anderer Stelle nutzt sie für eine hinterfragende Haltung auch die Formulierung „im Herzen bewegen“, die eher eine kreisförmige (Herz-Kreislauf-System) als eine lineare Bewegung beschreibt. Hier ist der Inhalt, das „Was“ noch offen; es geht um Fragen, die an den Buddhismus gestellt werden und vorher im Herzen bewegt werden sollen.

Keine geometrische Form, sondern die Dimensionen der Arbeit, die es bedeutet, sich mühsam einen (linearen) Weg durch etwas zu bahnen, beschreibt Wetzel mit dem Verb „durcharbeiten“ im folgenden Materialausschnitt.

„Es liegt noch viel Arbeit vor uns, bis wir die buddhistischen Lehren tatsächlich ‚feministisch‘ und ‚westlich‘ durchgearbeitet haben“ (ebd., S. 15).

Ein ähnliches Bild wird eingesetzt, wenn es im Material um eine Erschließung der „Grundaussagen der Lehren“ geht: Hier arbeitet die Autor*in mit dem Bild des „vielfachen Umkreisens“, einer zirkulären Perspektive.

„Die Grundaussagen der Lehren erschließen sich durch vielfaches Umkreisen“ (ebd.).

In diesem Zitat wird die Tätigkeit des „Erschließens“ auf zentrale inhaltliche Aussagen der (buddhistischen) Vermittlung bezogen und mit der Metapher „vielfaches Umkreisen“ spezifiziert. Indem eine in der Wiederholung unbestimmte, aber in der Bewegung des Kreises sich vollziehende Aktivität als Spezifizierung des Erschließens aufgerufen wird, wird ein Erkenntnisprozess konstruiert, der nicht linear ist und sich in Bewegung vollzieht. Als eine mögliche geometrische Form kann auch eine Helix angeführt werden, die ein räumliches Kreisen darstellt. Mit der Metapher wird offengelassen, ob die Bewegung zu einem Abschluss kommen kann.

Der Vergleich der metaphorischen Konzepte verdeutlicht an dieser Stelle unterschiedliche Handlungs- und Erlebensebenen, wenn es entweder um die Überarbeitung im Sinne Wetzels geht oder um die Erschließung der buddhistischen Lehre allgemein (Linie vs. Kreis). Anders als bei den oben genannten Metaphern ist hier zunächst keine implizite Wertung zu erkennen. Jedoch kann eine (räumliche, körperliche) Bewegung als Norm festgehalten werden. Die linienförmigen Formen haben einen eingrenzenden Aspekt, da sie auch bei den genannten Vorhaben den Prozesscharakter ausblenden.

Vermeidung von festen und flüssigen Aggregatzuständen

In dieser Gruppierung befinden sich Metaphern, bei denen komplexe Erfahrungen oder Prozesse eine Verdinglichung über verschiedene Aggregatzustände erfahren. So werden z. B. bei dem Vorhaben des Buches, einer kritischen Überarbeitung buddhistischer Lehren, Formulierungen über feste und flüssige Aggregatzustände zur Vermittlung eingesetzt.

„Ohne genügend Klarheit und Tiefe banalisieren wir die Lehren und verwässern sie oder halten an überholten Formen und Interpretationen einfach fest“ (Wetzel 2010, S. 13 f.).

In diesem Zitat werden zwei Formen des Umgangs mit der buddhistischen Lehre angesprochen: „banalisieren [...] und verwässern“ und „festhalten“. Diese Umgangsweisen werden als Folge eines Mangels konstruiert: einer Auseinandersetzung damit „ohne genügend Klarheit und Tiefe“. Mit der Und-Konstruktion werden zwei Pole markiert, die nicht das Ziel formulieren, sondern das Ausgeschlossene. Auch hier wird eine Tendenz der Materialsorte zu Metaphern mit materiellen Konnotationen sichtbar.

Zum einen geht es um einen Zustand, der mit Flüssigkeit „verwässert“ wird, in seiner Aussagekraft den „ursprünglichen“ Gehalt abschwächt, und zum anderen geht es um Formen und Festhalten, sprich der gegenläufigen Gefahr. Es werden Extreme (Dualität) angesprochen, die bei dem Vorhaben, „Lehren zeitgemäß“ umzusetzen, vermieden werden sollen (siehe auch die Orientierung am „mittleren Weg“ (ebd., S. 14).

In einer weiteren metaphorischen Schreibweise wird als Ziel die „zeitgemäße“ Umsetzung benannt, als Antagonist zum Verwässern.

„Sie werden zu Recht von den etablierten Traditionen misstrauisch beobachtet, denn wir wissen immer erst im nachhinein, ob wir die Lehren zeitgemäß umgesetzt oder bloß verwässert und an den Geschmack der Zeit angepasst haben.“ (ebd.)

In diesem Zitat wird von einer zeitgemäßen Lehre gesprochen, die sich erst im Nachhinein als zeitgemäß im Sinne von passend erweisen kann; die weiteren Optionen sind wiederum Verwässern oder dem „Geschmack der Zeit anpassen“. Indem der Geschmack der Zeit als sinnliche Metapher eingebracht wird, kann hier von einer körperorientierten versus einer rationalen Entscheidung gesprochen werden. Das Kritische ist nicht die Veränderung qua Zeit und damit ein permanenter, nicht abgeschlossener Veränderungsprozess, sondern der Geschmack, der lediglich aufgenommen und nicht geplant, gemacht wird.

Die zweite Metapher (siehe oben), die bzgl. der Gefahren bei der Überarbeitung nicht mit Dualität arbeitet, lautet „verwässern und an den Geschmack der Zeit anpassen“. Hier steht neben einer Abschwächung durch den Zusatz von Flüssigkeit auch ein Anpassen im Raum, das Einfügen in bestehende Strukturen, eine Anpassung an den „Geschmack der Zeit“ als komplexen Sinneseindruck.

„Der Buddha lehrte kein fertiges System, sondern beantwortete die Fragen der Menschen seiner Zeit und wählte dafür den Stil und die Bilder, die seinem Gegenüber entsprachen.“ (ebd., S. 15)

Im Gegensatz dazu wird über den Buddha und seinen Lehrstil berichtet, dass dieser „kein fertiges System“ gelehrt habe, nichts Festes, sondern „Stil und Bilder, die dem Gegenüber entsprachen“, gewählt habe. Hier werden durch die Wahl der Metaphern eine Orientierung und eine Wertigkeit deutlich: Feste Zustände, ebenso wie „verwässerte“, werden nicht angestrebt, sondern situativ (über Fragen) in Abhängigkeit vom Gegenüber gewählt. Indem Buddha als Bezugspunkt des „Gegenübers“ dargestellt wird, wird die Form der Bilder legitimiert. Diese Orientierung beschreibt eine Form, welche an die Buddha-Figur geknüpft ist. Hier stellt sich die Frage, ob nicht schon durch das Wort „Lehre“ eine Unterscheidung stattfindet, da Buddha lehrte, sprich einen Prozess vollzog, der sich an situativen Gegebenheiten orientiert. Im Gegensatz dazu spricht Wetzels von einer „Lehre“, die erst nach Buddhas Ableben etabliert wurde.

Im Bild der Aggregatzustände wird von etwas Flüssigem gesprochen (Buddha lehrte mit Bezug zum Gegenüber), dann von etwas Fest(er)em ((patriarchale) buddhistische Lehre), und aktuell wird mit Wetzels Arbeit angestrebt, die patriarchale Festigkeit feministisch „gegen den Strich zu lesen“. Der Aggregatzustand soll geändert werden, in welche Richtung ist unklar.

Als Grenzen der Metaphern beziehungsweise als das „hiding“ lassen sich die ideologischen und kognitiven Defizite dieser metaphorischen Sicht erkennen. Durch den Einsatz der Metaphern in Textpassagen, in denen es um das Vorhaben und seine Umsetzung geht, bleibt dieses im Konkreten unklar. Mit den Metaphern bleibt Wetzels auf der Metaebene. Im Material findet keine Auseinandersetzung mit konkreten Phänomenen oder Beispielen statt.

In dieser Gruppierung findet sich keine direkt auf das Geschlecht bezogene Formulierung, jedoch lässt sich folgende Verhältnisbestimmung nachzeichnen: Der Aspekt des männlichen Buddha, der hier als eine feste Instanz erscheint, bezieht sich auf die Lehre als Gegenstand. Ein zweiter Aspekt sind die „Schülerinnen“, das „wir“, das Kollektiv „Frau“, die sich ebenfalls auf den Gegenstand Lehre beziehen. Die Lehre bezieht sich auf Buddha und die Schüler*innen beziehen sich auf die Lehre. Lehre ist hier der Gegenstand, der zeitgemäß umgesetzt werden soll und auf den sich die Aggregatzustände beziehen. Unklar ist, in welchem Aggregatzustand sich der Gegenstand, die Lehre befindet. Buddha passt den Gegenstand an die Lernenden an. (Kann dies eine „Verwässerung“ durch Buddha darstellen?) Gleichzeitig wird Buddha im Text als feste Instanz beschrieben (von der Autor*in, die auch Schüler*in ist).

Welches Gegenstandsverständnis besteht bei Wetzels und bei Buddha bezogen auf die Lehre? Anders gefragt: Muss die Lehre fest sein, damit daran Kritik geübt werden kann? Unabhängig von Geschlecht und Körper zeigt sich in diesen Satzkonstruktionen ebenfalls das Moment der Gegenüberstellung durch die „oder“-Konstruktionen. Die beschriebenen Handlungen zeigen lediglich zwei Konsequenzen auf. In weiteren Analysen wird unter anderem deutlich, dass sich die Aggregatzustände auf Wissensordnungen und Wahrheiten individualisierter Handlungsfragen (Buddha beantwortet Fragen), gesellschaftliche Wissensordnungen (vier edle Wahrheiten des Siddhartha Gautama (Buddha)) und Machttechniken (u. a. politische, pastorale) beziehen.

Ein wiederkehrender Einsatz von Metaphern im Text wird deutlich: der Bezug auf Duales, Binäres und auf Zweifelhigkeit im Räumlichen, z. B. Zentrum und Außen, Innen und Außen, Ost und West.

Bezüglich der Kategorie Geschlecht lassen sich im Text von Wetzels drei mögliche Unterscheidungen benennen: Der Text spricht von Frauen* und nennt die Männer* in Klammern, wenn es um einen generellen Bezug von „Frauen (und Männern) im Westen“ zum „Buddhismus“ geht („Ich möchte Frauen (und Männer) im Westen auffordern, ihre Fragen an den Buddhismus ernst zu nehmen, sie in ihrem Herzen zu bewegen und an buddhistische Lehren aus Ost und West her-

anzutragen“ (ebd., S. 13). Wenn dagegen die antizipierten Leser*innen angesprochen werden, dann werden „Frauen und Männer im Westen“ uneingeschränkt benannt. Das Kollektiv „Frau“ wird uneingeschränkt genannt, das Kollektiv „Mann“ jedoch kontextabhängig. Da es sich um eine kritisch-feministische Überarbeitung handeln soll, ist zu vermuten, dass Frauen* qua Kategorie über diese Kompetenz verfügen, Männer* aber nicht. Unterstrichen wird diese Interpretation mit dem folgenden Satz: „Und wir müssen eine patriarchale Religion ‚mit den Augen einer Frau‘ kritisch betrachten“ (ebd., S. 14). An dieser Stelle zählt Wetzell sich selbst über das vergemeinschaftende „Wir“ zum Kollektiv „Frau“ hinzu und schreibt dieser Gruppe eine körperliche, weibliche* Kompetenz zu („mit den Augen einer Frau“). Körpermetaphern, welche auch nach Geschlecht unterscheiden und eine Aufgabe in der Wissensherstellung aufzeigen, werden mit der Formulierung *Frauen*-Körper als Produzenten von Wissen* zusammengefasst. Gleichzeitig werden unterschiedliche Körperteile in Metaphern genutzt, um eine Einstellung zu oder einen Umgang mit Geschlecht zu erklären.

4.3.3.2 Wegmetaphern als Ausdruck von Veränderung – Prozess der „Einsicht“

Bezüglich der Konstruktion von Wissen wird in diesem Material eine klassische Metapher, die des Weges bemüht. Über die Beschreibung von Eigenschaften, in diesem Fall eines „buddhistischen Weg[es]“, erfolgt eine Abgrenzung oder auch der Versuch, eine Eigenständigkeit herzustellen.

„Die Buddhalehre ist komplex, tief und gibt darüber Auskunft, was wir durch die meditativen Übungen erleben können und wie Leiden entsteht und überwunden werden kann. Natürlich befinden wir uns nicht alle am gleichen Standort, wenn wir den buddhistischen Weg beschreiten, und wir hören und lesen die heiligen Texte auch nicht von einem absoluten Standpunkt aus, sondern von dort aus, wo wir uns in unserer Bewusstseins- und Persönlichkeitsentwicklung ganz konkret befinden.“ (Kolk 2009, S. 97)

In diesem Zitat wird neben einem „buddhistischen Weg“ im Rahmen einer „Buddha-Lehre“ auch eine Positionsbestimmung über den Begriff des „Standpunktes“ eingeführt. Unterschieden wird zwischen einem „absoluten Standpunkt“ und einem Standpunkt, der von der „Bewusstseins- und Persönlichkeitsentwicklung“ abhängt. Eine Relativierung findet über einen zugewiesenen, individualisierten Standort statt, den der individualisierten „Bewusstseins- und Persönlichkeitsentwicklung“. Dieser ist wie der Inhalt der Wissensform „Einsicht“ nicht konkretisiert und ausformuliert. Mit dieser Metapher wird an eine Vorstellung von Entwicklung angeknüpft, bei der sich der Prozess über „hören und lesen“ vollzieht. Der Inhalt des Wissens bleibt an dieser Stelle unkonkret. Indem die „wir“-Formulierung genutzt wird, kann anhand dieser Textpassage exemplarisch

rekonstruiert werden, dass jede*r an dieser Wissensform partizipieren könnte. Dies wird im Kontext des Macht-Wissens-Komplexes (siehe Kapitel 4.3.3.2) diskutiert.

Neben der Frage des Zugangs zur Wissensform „Einsicht“ beinhalten diese Wissensformen Barrieren auf dem beschriebenen „Weg“ zum Wissen.

„Das Scheitern, überzogene Ansprüche und die ewige Wiederkehr alter Gewohnheitsmuster kommen nicht selten in geschickter Verkleidung daher.“ (ebd., S. 9)

Thematisiert werden in diesem Ausschnitt ein „Scheitern“, „überzogene Ansprüche“ und „Gewohnheitsmuster“, die durch die Metapher der „geschickten Verkleidung“ als nicht direkt zu erkennen konstruiert werden. Gleichzeitig wird im Material beschrieben, dass sich zu irren unangenehm und mit Versagen assoziiert, also emotional und negativ konnotiert sei, obwohl es doch zugleich Bestandteil der Wissensform sei.

„Es ist für uns außerordentlich schwer, wahrzunehmen und zu akzeptieren, dass wir irren können und werden. Denn wir nehmen alles, was uns widerfährt, sehr persönlich. Uns zu irren ist mit dieser Umklammerung durch persönliche Meinungen, Ansichten und Erfahrungen kränkend. [...] Sind wir davon überzeugt, dass wir endlich einen Standpunkt gefunden haben, von dem aus wir nicht mehr in die Irre gehen können, dann sind wir auf dem besten Weg, unsere Entwicklung zu begrenzen.“ (ebd., S. 28)

In diesem Zitat wird ein „Weg“ eingeführt, der im vorher beschriebenen Sinne ein Irren impliziert („bester Weg, Entwicklung zu begrenzen“). Ein fester Zustand eines Standortes, der kein Irren mehr möglich macht, wird über die Form der Ironisierung konstruiert, indem der Begriff „bester Weg“ mit begrenzter Entwicklung verknüpft wird.

„Einsicht“ als ein Prozess – „Weg zum Erwachen“

Die Formulierung „der Weg zum Erwachen“ ist eine im Material wiederkehrende metaphorische Umschreibung und kann neben der Zielformulierung „Einsicht“ im Bezugsrahmen „Buddhismus“ als eine Prozessbeschreibung gelesen werden: „den Weg zum Erwachen zu gehen, den der Buddhismus beschreibt“ (Wetzel 2010, S. 12). Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, was der „Weg zum Erwachen“ in dieser Wissensform der „Einsicht“ ist und wie er konstruiert wird.

„Einsicht“, so die Aussagen im Material, „entsteht“ durch „Erleben und Erkennen“ und steht diskursiven Erkenntnisprozessen gegenüber (siehe „erkanntes Erleben“ in Kapitel 5.2.4). Der Begriff „Einsicht“ wird synonym zu dem Begriff „erkanntes Erleben“ genutzt. „Einsicht“ ist in dieser Untersuchung als ein Entwicklungsprozess zu verstehen, der sich um Erfahrungen, genauer: (körper-)leibliche Erfahrungen rankt. Dieser Prozess beschäftigt sich mit der Bewusstwerdung und

Integration von (körper-)leiblichen Erfahrungen. Die Rekonstruktion von „Einsicht“ als Prozess kann mit dem folgenden Zitat beispielhaft verdeutlicht werden, denn darin wird nicht nur explizit von einem Prozess gesprochen, über die Formulierungen „immer wieder am Ausgangspunkt vorbei“ und „spiralförmig“ wird auch eine kreisende Bewegung („jede Runde“) ebenfalls mit unklarem Abschluss konstruiert.

„Diese Phasen durchlaufen wir spiralförmig, das heißt, wir kommen immer wieder am Ausgangspunkt vorbei und können prüfen, was wir gelernt haben. Es ist hilfreich, wenn wir unsere innere Entwicklung im Kontext eines solchen Prozesses betrachten können. Jede Runde will neu erfahren und durchlebt werden. Der Prozess ist so allgemein gültig, wie er individuell verschieden ist.“ (Kolk 2009, S. 33)

In diesem Zitat wird von „innerer Entwicklung“ als einem „Prozess“ gesprochen. Indem die Weg-Metapher bemüht wird („Weg zum Erwachen“), entsteht zunächst eine linienförmige, wenn auch nicht zwangsläufig eine lineare Beschreibung von Entwicklung in der Wissensform „Einsicht“. Im Weiteren wird der Entwicklungsprozess des Einzelnen dann als „spiralförmig“ und linear konkretisiert. Ob es sich um menschliche Entwicklung oder auch um gesellschaftliche Entwicklung in einer spiralförmigen Bewegung handelt, bleibt im Material offen. Zentral ist der Bezug zu Körper und Leib in diesem Kapitel, das „erfahren“ und „erleben“ als Verben im Zusammenhang mit dem Gegenstand der „inneren Entwicklung“ bzgl. der Wissensform „Einsicht“ anführt. In dem Konstrukt der Einsicht wird eine Unverfügbarkeit im Sinne von Rosa (u. a. 2020) beschrieben.

„Wie können wir zu solchen Einsichten gelangen? Einsichten können weder gemacht noch erzeugt werden. Jegliche Machermentalität muss kapitulieren, um sich einem langsam reifenden [sic!] Einsichtsprozess hingeben zu können, ohne dabei die geistige Schärfe zu verlieren.“ (Kolk 2016, S. 24)

„Einsicht“ kann nicht gemacht oder erzeugt werden. Es geht um „Hingabe“ und um eine Zeitdimension, die als „langsam“ und „reifend“ beschrieben wird. Gleichzeitig hat sie ein Ziel, das mit dem Verb „erreichen“ verknüpft wird. Auch hier wird der Aspekt des Geistes eingebracht, der die Eigenschaft von Schärfe nicht „verlieren“ soll.

Zum einen gibt es eine Analogie zwischen dem Ideal „Einsicht“ und dem Ideal einer Geschlechtsidentität, die es ebenfalls zu erreichen gilt; gleichzeitig kann ein Ideal nicht erreicht, sondern sich diesem nur angenähert werden. Zum anderen wird zum Beispiel bei der Differenzkategorie Geschlecht in der Theoriediskussion eine Machbarkeit betont: über die Prozesse der Herstellung von Geschlecht durch das Individuum (doing gender), aber auch durch Anrufung oder das Zitieren von Normen (Dekonstruktion). Einsicht kann in diesem Material vergleichbar mit der Herstellung einer Geschlechtsidentität als ein individueller Prozess verstanden

werden, indem der Prozess der „Einsicht“, aus einer dekonstruktiven Perspektive betrachtet, weniger im Wechselverhältnis zwischen Subjekt und Struktur verhandelt wird, sondern vielmehr als Wechselverhältnis zwischen Erfahren und Erkennen innerhalb eines Subjektes stattfindet. Zentral ist dabei, dass „Einsicht“ zum einen verglichen mit Geschlecht auf einer anderen Ebene zu verorten ist und zum anderen keine soziale Ordnung darstellt wie zum Beispiel Geschlecht, sondern als Wissensform von sozialen Ordnungen strukturiert werden kann (siehe Kapitel 4.2 und 5.1).

Konkretisiert wird ein Ablauf des Prozesses, des „Weges zum Erwachen“/„zur Freiheit“ im folgenden Zitat. Diese Abfolge wird in Paaren, jeweils als zwei zusammenhängende Dinge beschrieben, bis ein bestimmter Punkt im Entwicklungsprozess des Subjektes erreicht ist („bei fortschreitender Entwicklung und Einsicht“):

„Es geht in einem Dialog um die Erfahrungen, die die Praktizierende zum einen in der Meditation und zum anderen bei der Verrichtung alltäglicher Arbeiten macht. Gemeinsam schauen wir sie uns an und fragen, wie diese – im Kontext des buddhistischen Praxisweges – einzuordnen sind und welche Methoden sich zur weiteren Übung eignen. Bei fortschreitender Entwicklung und Einsicht können die Berichte sich auch mehr und mehr auf die unpersönliche Erfahrung körperlich-geistiger Phänomene beziehen. Unser Geist ist kein unbeschriebenes Blatt, wenn wir mit der buddhistischen Lehre in Berührung kommen.“ (Kolk 2009, S. 98 f.)

Das erste Paar ist verknüpft mit der Grundidee von Spiritualität, von Transzendenz und Immanenz. Es geht um Erfahrungen im Spirituellen („in der Meditation“) und um Erfahrungen im Weltlichen („in alltäglichen Arbeiten“). Diese Ausdifferenzierung von Erfahrungsmöglichkeiten wird dann sprachlich wieder reduziert auf Erfahrungen („sie“), die erneut in eine Paarkonstellation gesetzt werden: Erfahrungen und Geist. Es geht um eine Distanzierung („Erfahrungen anschauen“) und Bewertung („Erfahrungen einordnen“). Erfahrung wird einer Reflexion oder Bewusstwerdung unterzogen. Auf der Grundlage der Analyse findet eine (neue) Methodenauswahl statt, als Kriterium des Bewertungsverfahrens wird der „Kontext des buddhistischen Praxisweges“ herangezogen. Wichtig ist, dass der gesamte hier beschriebene Prozess eingeleitet wird mit dem Substantiv „Dialog“. „Dialog“ als ein Gespräch zwischen zwei oder mehreren Personen oder Gruppen bringt in die Konstruktion des „Weges zum Erwachen“/„zur Freiheit“ neben dem individuellen Prozess von Erfahrungen auch einen gemeinsamen Prozess ein, was wiederum ein sprachliches Tandem im Konstrukt des Weges bildet.

Ein Aspekt des Dialogs scheint eine Berichterstattung der Schüler*innen über ihre Erfahrungen zu sein. Ob dieser Bericht als Pflicht und Beschreibung gemeint ist oder eher im Sinne etwa eines Reiseberichts, bei dem eine Person von ihren Er-

fahrungen berichtet, die sie dem Gegenüber voraus hat, bleibt ungeklärt. Durch die sprachliche Darstellung „Gemeinsam schauen wir [...] und fragen [...]“ erinnert der Materialausschnitt an ein therapeutisches Setting. Unter Berücksichtigung dieser Analogie im Setting stellen zwar die individuellen Erfahrungen den Ausgangspunkt eines „Schauens“ und „Fragens“ dar, aber die Entscheidung über Interventionen und der Gesamtüberblick über einen möglichen Entwicklungsprozess liegen bei der*dem Therapeut*in. Bei den Leser*innen wird ein Wille zur Veränderung auf dem „Weg zum Erwachen“ antizipiert, durch das Genre der spirituellen Ratgeberliteratur.

Bisher bestand eine Schwierigkeit, inhaltliche Aspekte zu rekonstruieren, die das Konstrukt des „Weges zum Erwachen“ und „zur Freiheit“ ausmachen. Hier im Dialog wird jedoch, auf der Grundlage der Kriterien des buddhistischen Praxisweges im Prozess, ausgeführt, was es heißen kann, auf dem „Weg zum Erwachen“ zu sein: individuell und unter der Reflexions- und Bewertungsaufsicht des buddhistischen Praxisweges, der in der Situation des Dialogs eine Materialisierung bzw. Verkörperung durch die Autor*in erfährt. Das heißt, dass der Dialog zwischen den Statusgruppen der Lehrer*innen und der Schüler*innen auf dem „Weg zum Erwachen“/„zur Freiheit“ mit einem Bezug zur „buddhistischen Lehre“ strukturiert gedacht wird. Es gibt ein nicht transparentes Bewertungswissen, sowohl über die gemachten Erfahrungen als auch über den Fortschritt und über die sich anbietenden Methoden.

Der „Weg des Erwachens“ wird als ein Prozess beschrieben, mit der Vorstellung von einer Entwicklung, die nach Einsichten bemessen werden könnte. Zumindest wird der „Weg des Erwachens“ als ein Fortschreiten beschrieben. Gleichzeitig ist ein Fortschritt nicht sicher, wie oben bereits ausgeführt.

„Der entscheidende erste Schritt in die Freiheit ist daher, sich der eigenen Gedankenmuster bewusst zu werden, ohne sich dieser Struktur zu unterwerfen. Auf die Art beginnen wir, die dualistische Denk- und Bewusstseinsstruktur zu integrieren. Bestehen wir allerdings darauf, besser werden zu wollen, und ist uns nicht bewusst, dass wir damit auf der Ebene, die wir transformieren möchten, feststecken, dann verfangen wir uns in der Bewertung und im Kampf gegen das, was wir bei uns ablehnen, zum Beispiel die Trägheit, den Zweifel und andere schwierige Emotionen.“ (ebd., S. 26 f.)

Es wird als problematisch konstruiert, auf dem „Weg“ besser werden zu wollen oder auf einem progressiven Verlauf zu „bestehen“ im Sinne von beharren, oder einen Anspruch auf Verbesserung erheben. Das heißt, es besteht kein Anspruch auf Verbesserung auf der Ebene der subjektiven Wahrnehmung; dies beschreibt die Autor*in als Bewertung und Bekämpfung von Gegenwärtigem, Situativem wie z. B. Emotionen. Gleichzeitig bleibt ein Fortschreiten („Der entscheidende erste Schritt in die Freiheit [...]“) auf dem „Weg“ als Zielgröße bestehen. Es wird als Ide-

al konstruiert, ohne eine Hierarchisierung („Bewertung“ oder „Kampf gegen“ als Abwertung von etwas) zum Beispiel von „Schritten“ auf dem „Weg“.

Neben einer performativ hergestellten Abfolge auf dem „Weg zum Erwachen“ wird im Material über das Mittel der Abgrenzung auch charakterisiert, wie der Weg des Erwachens aussieht.

„Ohne genügend Klarheit und Tiefe banalisieren wir die Lehren und verwässern sie oder halten an überholten Formen und Interpretationen einfach fest. Beide Wege sind Sackgassen, die nicht zum Erwachen führen. Den mittleren Weg finden wir nur durch das Ausloten beider Extreme. Wir brauchen dazu Mut und Vertrauen, viel Wissen und tiefe Erfahrungen in der Meditation. Auch unsere westliche Kultur müssen wir gut kennen. Und wir brauchen Kontakt mit erfahrenen Lehrenden aus der Tradition und einen kontinuierlichen Austausch mit Übenden und Lehrenden der unterschiedlichen Traditionen aus dem Westen.“ (Wetzell 2010, S. 13 f.)

In diesem Zitat wird nicht explizit, aber sprachlich über duale Formulierungen, das Stilmittel der Kontrastierung, zwei „Wege“ angesprochen. Diese werden als nicht mögliche Optionen für die Transformation des Selbst klassifiziert, indem von „Sackgassen“ gesprochen wird; erst dann wird eine dritte Option eröffnet. Die Darstellung verbleibt somit in einer dualistischen Form: Erst nachdem die beiden Optionen verworfen und damit auf eine Option („Sackgasse“) reduziert wurden, wird die neue Option eingeführt, wieder in Bezugnahme auf das Vorangehende als Gegenüberstellung: der mögliche Weg („mittlerer Weg“) und der nicht mögliche Weg („Sackgasse“). In diesem Zitat findet sich eine sowohl inhaltlich bestimmte als auch offene Formulierung bzgl. des Prozesses, den „mittleren Weg“ zu finden: durch das „Ausloten beider Extreme“ (siehe oben). Diese Formulierung ist nicht nur im Präsens geschrieben, was sprachlich die Offenheit des Prozesses nahelegt, an dieser Stelle wird auch das vergemeinschaftende „wir“ im Gegensatz zum „ich“ (Autor*in) genutzt.

Neben dem Prozess des Erwachens findet sich im Kontext des hier hergestellten spirituellen Wissens zur Lebensführung eine andere Beschreibung: der „Weg in die innere und äußere Freiheit“.

„Der vierte Teil stellt erste praktische Ergebnisse vor: Thesen und Übungen, die Frauen auf dem Weg in die innere und äußere Freiheit unterstützen können. Es liegt noch viel Arbeit vor uns, bis wir die buddhistischen Lehren tatsächlich ‚feministisch‘ und ‚westlich‘ durchgearbeitet haben.“ (ebd., S. 15)

Das Konstrukt „Freiheit“ wird ebenfalls als ein Weg oder ein Prozess beschrieben, dessen Ziel der angestrebte Zustand der Freiheit ist. Dies wird konkreter, indem eine räumliche Unterscheidung vorgenommen wird zwischen dem Subjekt und der Welt, zwischen innen und außen. Freiheit bedeutet in diesem Fall, einen „Weg“

zu gehen, hin zur „inneren und äußeren Freiheit“ (siehe auch Freiheit als Begriff in Kapitel 4.2.2.5).

Für die Herstellung eines Erwachens- oder Freiheitsweges werden Eigenschaften und Bedingungen angeführt, wie beispielsweise im vorletzten Zitat. Bedingungen für den Weg zum Erwachen werden über das Verb „brauchen“ konstruiert: Sie bilden Voraussetzungen dafür. Da im Zwischensatz zum Verb „müssen“ gewechselt wird, bevor die Aufzählung dann wieder mit „brauchen“ endet, kann „brauchen“ an dieser Stelle im Sinne von benötigen oder bedürfen mit einem Anklang von müssen verstanden werden. Es wird deutlich, dass es weniger um ver- oder aufbrauchen geht als um ein bedingungsvolles Brauchen für den „Weg des Erwachens“ oder „der Freiheit“. Die Bedingungen werden in Paarkonstellationen präsentiert, wie „Mut und Vertrauen“ oder „viel Wissen und tiefe Erfahrungen in der Meditation“. Die Aufzählung weiterer Aspekte wie „westliche Kultur kennen“, „Kontakt mit erfahrenen Lehrenden“, „kontinuierlicher Austausch mit Übenden und Lehrenden der unterschiedlichen Traditionen aus dem Westen“, wird mit dem Adverb „auch“ eingeleitet. Diese Aspekte implizieren ebenfalls Antagonisten, das können z. B. „östliche Kultur“, unerfahrene Menschen und Traditionen aus dem Osten sein. Die genannten Aspekte werden als Bedarf auf dem „Weg zum Erwachen“ hergestellt. Der Text konstruiert den „Weg des Erwachens“ als einen Prozess, der in einem Zusammenspiel von Kriterien, die in diesem Untersuchungsmaterial nicht rekonstruierbar waren, einen Erwachensprozess ermöglichen kann. Dies schafft Möglichkeitsräume für Subjekte, sich dem Ideal „Erwachen“ und damit der Wissensform „Einsicht“ anzunähern, jedoch stellen diese Kriterien keine verlässlichen Zugang zu Etappen im Prozess dar, über die das Ziel sicher zu erreichen ist.

Der „Weg“ wird als ein bestimmter konstruiert, auf dem mensch ankommen kann. Wann und unter welchen Bedingungen das geschehen kann, bleibt unklar. Mit dem Ankommen ist aber eine Zugehörigkeit verbunden. Auf dem Weg ist eine Gruppe – nicht neben oder vor dem Weg, sondern auf dem Weg.

„Denn es gibt die weit verbreitete Ansicht, dass, wenn wir einmal auf einem spirituellen Weg angekommen sind, wir über alle anderen Mittel erhaben seien.“ (Kolk 2009, S. 101)

Bisher konnte für das Konstrukt des „Weges“ ein Fortschreiten, idealerweise ohne Bewertung, beschrieben werden. Darüber hinaus werden in der Herstellung des „Weges zum Erwachen“/„zur Freiheit“ Brüche im Entwicklungsprozess unterschieden. Auf dem „Weg“ werden Grenzen des Prozesses hergestellt, wie in folgendem Zitat beispielhaft deutlich wird:

„Über viele Jahre entdecken wir mit der buddhistischen Praxis kontinuierlich unsere Irrtümer. Wir können auch sagen, wir entwickeln uns beständig aus engen und be-

grenzten Perspektiven heraus dahin, unterschiedliche und umfassende Sichtweisen zuzulassen und einzunehmen (Vergleiche: Trungpa 1989).“ (ebd., S. 23)

In dieser diskursiven Herstellung kann ein Bezug auf Brüche verdeutlicht werden. Indem über das Verb „entdecken“ etwas bislang Unbekanntes ausfindig gemacht werden kann, wird eine vom Subjekt ausgehende Handlung beschrieben. Das Mittel („mit der“) dieses Vorgehens ist erneut die „buddhistische Praxis“, ohne diese wäre das Entdecken des bis dahin Unbekannten nicht möglich. Die Reichweite der buddhistischen Praxis wird über die zeitliche Dimension deutlich („über viele Jahre“). Das heißt, nach der Konstruktion von Erfolg und Scheitern wird ein weiterer Aspekt angeführt, nämlich der, dass zu einem gemeinsamen Prozess mindestens drei Beteiligte (Leser*in, Autor*in („wir“) und die „buddhistische Praxis“) gehören. Der Prozess des Feststellens von Irrtümern ist in diesem Fall ein vergemeinschaftender Prozess, in dem die Subjekte eine vermeintliche Gruppe aus Gleichen bilden, die sich auf die buddhistische Praxis beziehen. Im darauf folgenden Satz wird ausgeführt, wie Irrtümer zu verstehen sind, nämlich als „enge und begrenzte Perspektiven“; der Weg der Entwicklung führt zu „unterschiedlichen und umfassenden Sichtweisen“. Diese Gegenüberstellung erinnert an die duale Darstellung des „Weges zum Erwachen“/„zur Freiheit“, jedoch wird an dieser Stelle, in der es um Irrtümer geht – also um einen nichtlinearen, fortschreitenden Entwicklungsprozess –, der gemeinsame Prozess betont: „wir entwickeln uns beständig“. Im Zusammenhang mit Brüchen auf dem „Weg des Erwachens“/„zur Freiheit“ findet sich also eine Auflockerung in der Erzählung. Der Sprachstil in Paaren wird zwar aufrechterhalten, aber der Entwicklungsprozess erfährt hier keine Gegenüberstellung, sondern wird mit dem Adverb „beständig“ als ein dauerhafter und gleichbleibender Prozess konstruiert.

Die Verortung von Scheitern und Erfolg (siehe Beginn dieses Kapitels) wird als Bestandteil des „Weges zum Erwachen“ konstruiert, ebenso wie Brüche im Prozess. Die Brüche oder ein Scheitern im Kleinen stellen kein grundsätzliches Scheitern auf dem Weg dar, sondern können ein wesentlicher Bestandteil davon sein. Wenn sie auf dem „Weg des Erwachens“ und der Freiheit „befreiende Momente“, also Teil der spirituellen Praxis sind, dann kann Scheitern als ein Teilerfolg im Entwicklungsprozess rekonstruiert werden.

Das folgende Zitat nimmt Bezug auf die Frage, was als Scheitern oder Brüche auf dem Weg hergestellt wird.

„Es ist kein Geheimnis: Die spannendsten und zugleich befreidendsten Momente spiritueller Praxis sind jene, in denen uns deutlich bewusst wird, dass wir wieder einmal vollkommen selbstgewiss einem Irrlicht gefolgt sind.“ (ebd.)

Neben der positiven Verortung von Brüchen oder Scheitern im Kleinen wird diese Bewertung auch als transparent gerahmt („kein Geheimnis“). Wie etwas als „Irr-

licht“ identifiziert werden kann, bleibt ungeklärt, ebenso, wann die Leser*in etwas „vollkommen selbstgewiss [folgt]“. Es wird vermittelt, dass Brüche und Scheitern – also einem „Irrlicht“ zu folgen – zum angebotenen Transformationsprozess dazugehören.

Das Material stellt außerdem einen Zusammenhang zwischen Subjektpositionen und Irrtümern, also dem kleinen Scheitern her. Das heißt, es besteht eine Bedingtheit zwischen Irrtümern und einer antizipierten Subjektposition mit einem „christlich-abendländisch geprägten Bewusstsein“. Die Momente des Scheiterns, die im Material als Brüche, aber auch als kleine Erfolge („befreiende Momente“) verstanden werden, treffen also möglicherweise (nur) auf Subjekte mit einem „christlich-abendländischen Bewusstsein“ zu. Was ist mit Subjekten mit anderen Bewusstseinszuständen?

Im folgenden Zitat werden nochmals Bedingungen und ein Ausweg aus dem Scheitern angesprochen.

„Einfach aufgrund des Wissens, dass Irrungen unmittelbar, ja essenziell zum spirituellen Befreiungsprozess dazugehören. Um sie wahrzunehmen und zu integrieren, brauchen wir ein offenes Herz, Konzentration, Humor und durchdringende (Selbst-)Reflexion. Das heißt, durch das Scheitern hindurchzugehen, die Verirrung zu erkennen und zu sagen: ‚Es ist in Ordnung! [...] Das reine Gewahrsein ist der Bewusstseinszustand, der uns in die Lage versetzt, unvoreingenommen wahrnehmen sowie unterschiedliche Perspektiven einnehmen zu können und nicht vorschnell urteilen zu müssen. Die transformierende Kraft der Achtsamkeit bringt dieses reine Gewahrsein hervor. Bringen wir immer wieder Achtsamkeit oder reines Gewahrsein auf, dann kommt uns eines Tages zu Bewusstsein, dass Integration bei diesem Wandlungsprozess ein entscheidender Faktor ist.“ (ebd., S. 30f.)

Zum einen wird in diesem Zitat unterstrichen, dass „Irrungen“ zum Prozess der Wissensform „Einsicht“ dazugehören. Mit dem Begriff „essenziell“ wird den „Irrungen“ eine bedeutungsvolle Rolle zugeschrieben. Die konstruierte Schrittfolge im Umgang mit Irrungen zielt dann im nächsten Schritt auf eine „Wahrnehmung“ und „Integration“ der „Irrungen“. Als Bedingungen der „Wahrnehmung“ und „Integration“ werden „offenes Herz, Konzentration, Humor und durchdringende (Selbst-)Reflexion“ genannt. Auch in diesem Zitatausschnitt wird sowohl mit Metaphern als auch mit Dualität und Polarität gearbeitet. Die Dualität kommt mit Körper („offenes Herz“) und Geist („Konzentration“) sowie mit Gelassenheit oder Heiterkeit („Humor“) und (prüfendem) Nachdenken („(Selbst-)Reflexion“) ins Spiel. Die Polarität entsteht durch die doppelte Dualität.

An diese möglichen Reaktionen auf „Irrungen“ schließt die Nennung eines Vorgehens an, das mit „reine[m] Gewahrsein“ und „Achtsamkeit“ beschrieben wird. Diese Begriffe sollen einen Bewusstseinszustand beschreiben, der die als Ziel formulierte Integration von Irrungen auf dem „Weg zum Erwachen“ sprach-

lich fasst. Dieser Bewusstseinszustand, der über die oben genannten Mittel angesteuert werden kann, weist bestimmte Eigenschaften auf, wie „unvoreingenommen wahrnehmen sowie unterschiedliche Perspektiven einnehmen zu können und nicht vorschnell urteilen zu müssen“. An dieser Stelle kann auch ein Kontinuum von Körper und Geist vermutet werden („wahrnehmen“, „Perspektiven“, „nicht urteilen“), aber es stellt sich weniger eindeutig dar.

Gleichzeitig finden sich im Material Aussagen zum „Weg des Erwachens“ und zur „Freiheit“, die weiterhin unkonkret bleiben, aber deutlich machen, von was sie sich abgrenzen wollen.

„Statt etwas zu bekommen, werden wir loslassen, auch unsere Vorstellungen und Erwartungen hinsichtlich gewisser Erfolge als Resultat unserer spirituellen Übung. Das bedeutet, wir räumen aus und nicht ein.

Ich werde gelassener durch die Meditation. Das ist doch ein Gewinn, beharren wir. Das stimmt. Gleichmut ist ein Resultat der Praxis und stellt sich ein, wenn wir die Erwartung loslassen, gelassen sein zu müssen. Diesen Willen und diese Vorstellung von Machbarkeit gilt es aufzugeben. Dann ist das, was bleibt, ein Geisteszustand, der wahrnimmt, was *ist*. Gelassenheit ist in dieser Wahrnehmung enthalten. Es handelt sich also um eine geringfügige mentale Verschiebung, die entscheidet, ob wir uns auf dem Befreiungsweg befinden oder unsere persönlich gefärbten Ansichten festigen. Hier beschreibt eine Schülerin, wie sie durch das Zulassen und Anerkennen ihres Ärgers den Zwang, immer gute Laune haben zu müssen, auflösen kann: [...]“ (ebd., S. 24, Herv. i.O.)

Es wird nicht benannt, wie die transformierte Subjektposition aussieht, jedoch wird expliziert, dass bisherige Vorstellungen und Erwartungen in Bezug auf Erfolg losgelassen oder verabschiedet werden müssen. Die Abkehr von einem Willen, mit dem Veränderung herbeigeführt werden kann, kann als eine Abgrenzung zur neoliberalen Machbarkeitsperspektive gelesen werden. Gleichzeitig wird – wenn auch nicht im neoliberalen Sinne – eine eigene normative Orientierung proklamiert, die des gegenwärtigen Wahrnehmens. Beschrieben wird dies im Material als ein „Geisteszustand“. Aus einer analytischen Perspektive könnte ein gegenwärtiges Wahrnehmen, „was ist“, auch als ein sowohl geistiges als auch körperliches Wahrnehmen interpretiert werden, da es Teil der Wissensform „Einsicht“/„erkanntes Erleben“ ist. Dies steht aber im Widerspruch zu Aussagen im Untersuchungsmaterial, ähnlich wie (siehe oben) bezüglich Lehre und Praxis, da das Material dies als Geisteszustand und den Prozess dorthin als eine „geringfügige mentale Verschiebung“ beschreibt. Die Widersprüchlichkeit und Uneindeutigkeit sprachlicher Aussagen kann als eine diskursive Regel konstatiert werden.

Neben der Veränderungsanforderung werden wiederum Kriterien zweiter Ordnung aufgeführt, die die Voraussetzungen formulieren, die erfüllt sein müssen, um die Momente des Scheiterns produktiv zu wenden und in eine letztlich auf dem Weg voranbringende Position zu bringen. Der formulierte Anspruch liegt in der Wahrnehmungs- und Integrationsfähigkeit des Subjektes bezüglich der Momente des Scheiterns. Formuliert werden im vorigen Zitat von Kolk (2009, S. 30 f.) auf der Grundlage des Verbs „brauchen“ „ein offenes Herz, Konzentration, Humor und durchdringende (Selbst-)Reflexion“, wobei „Herz“ und „Reflexion“ jeweils ein Adjektiv zur Spezifizierung vorangestellt wird. Es erschließt sich an dieser Stelle keine Logik dieser Ergänzung. Die Adjektive bewirken eine Verstärkung, durch die die Substantive betont werden. Unklar bleibt, warum „Humor“ und „Konzentration“ keine Verstärkung vorangestellt wird. Darauf folgt eine Aufzählung von Tätigkeiten bzw. eine Beschreibung, die sich auf Verben stützt: „Hindurchgehen“ durch das Scheitern, „Erkennen“ der Verirrungen, des „Sagens“, der Aussprache einer Feststellung oder Bewertungsfloskel „Es ist in Ordnung!“. Verbunden wird die Aufzählung der Substantive mit der Formulierung „Das heißt“, die der Leser*in eine Verbindung zwischen den Aussagen über „Scheitern“ und „Irrungen“ suggeriert.

Bei der Suche nach „Freiheit“ geht es um ein Verhältnis von Inhalt und Umsetzung, eine buddhistische Lehre steht einer buddhistischen Praxis gegenüber. Dies zeigt sich z. B. in folgendem Zitat:

„Die buddhistische Praxis geht über die Ebene der Konzepte und die Welt der Begriffe und der Sprache hinaus. Weg und Ziel können somit nicht intellektuell erfasst und errungen werden; die Lehre ist durch und durch pragmatisch.“ (Kolk 2016, S. 14)

Buddhistische Praxis geht über die „Ebene der Konzepte“ und „Begriffe“ und der Sprache hinaus. Der Prozess oder Weg und das Ziel (Erwachen, Freiheit) können „nicht intellektuell erfasst“ werden; zugleich endet die Aussage damit, dass die Lehre wie praktisches Handeln („pragmatisch“) ist. Dies kann aus einem wissenschaftlich-analytischen Verständnis erneut als ein sprachlicher Widerspruch gelesen werden, da Lehre der Antagonist zur Praxis ist. Diese Lesart ist auch durch Assoziationsketten der vorherigen Begriffe (Konzepte, Begriffe, Sprache, intellektuell) möglich. Anschlussfähiger ist an dieser Stelle jedoch ein Verständnis von Lehre als Erfahrungen, aus denen Menschen lernen können. Das heißt, in Bezug auf den „Weg des Erwachens“ und „Freiheit“ werden „Lehre“ und „Praxis“ als Begriffe synonym verwandt, ohne dass dies für die Autor*in einen Widerspruch darstellt. Mit dieser sprachlichen Praxis wird eine Eigenschaft des hier angebotenen „Weges des Erwachens“/„der Freiheit“ hergestellt, entweder wird ein geteiltes Wissen bei den Leser*innen vorausgesetzt (dass Lehre und Praxis identisch sind), oder diese Formulierung ist Teil eines Vermittlungsansatzes dieses Textes, sprich eine diskursive Regel. Im Sinne Derridas (u. a. 1986, S. 87ff; 1999,

S. 350) kann aber nicht von einem dekonstruktiven Sprechakt ausgegangen werden, da zwar im Sinne der doppelten Geste die Dekonstruktion durch einen uneindeutigen und zum Teil auch widersprüchlichen Gebrauch von Begriffen stattfindet, diese jedoch einen dualen Sprachgebrauch nicht verlassen und auch etwas „Ausgeschlossenes“ im dekonstruktiven Sinne nicht in die Perspektive aufnehmen (Konstruktion jenseits von Dualität als zweiter Teil der doppelten Geste). Wenn es in der buddhistischen Praxis um Praxis und um Pragmatismus geht, dann kann auch nach der Dimension Körper als einem weiteren Ort der Ausführung von Handlungen (siehe Kapitel 5.2.4 und 5.3) gefragt werden.

Der Weg wird als ein ergebnisoffener Prozess ohne Abschluss konstruiert, es geht um eine „Suche nach Freiheit“ (Kolk 2009, S. 10). Zugleich irritiert das Material, wenn wie im nächsten Zitat etwas, das als Prozess beschrieben wird wie die Weg-Metapher im Material, gleichzeitig auch ein Ziel sein kann. Dies wird mit dem Begriff „Vipassanā“ beschrieben: „Vipassana ist das Ziel und gleichzeitig auch der Weg“ (Kolk 2016, S. 25). Diese strategische Uneindeutigkeit ist als diskursive Regel im Untersuchungsmaterial festzuhalten.

4.3.4 „Veränderung“ als Bedingung von gültigem Wissen

Neben der Eigenschaft „flüssig“ versus fest als Orientierungshilfe werden für die Wissensform „Einsicht“ weitere Kriterien zur Orientierung angesprochen. Im Sinne der kritischen Diskursanalyse können diese auch als Kriterien für jeweils gültiges Wissen bzw. für Gültigkeit benannt werden.

„Den mittleren Weg finden wir nur durch das Ausloten beider Extreme.“ (Wetzell 2010, S. 14)

In diesem Zitat wird ebenfalls die Weg-Metapher eingesetzt und durch das Adjektiv „mittleren“ spezifiziert. In dieser Wortgruppe wird die inhaltliche Aussage getätigt, indem von einem „Ausloten beider Extreme“ gesprochen wird. Gültiges Wissen bedarf der Eigenschaft, Teil eines „mittleren Weges“ zu sein, das heißt, auf einem Kontinuum nicht die Extreme zu besetzen. Gültiges Wissen wird in der Dynamik „gefunden“ („finden [...] durch das Ausloten“).

Im eingangs (siehe Kapitel 4.2) angeführte Zitat von Kolk (2016, S. 23) finden sich ebenfalls Verhandlungen bezüglich gültigen Wissens. Diese Verhandlungen sind ähnlich denen der Autorisierung als Sprecher*in (siehe Kapitel 4.3.1.2). Wie bereits analysiert wurde, ist eine diskursive Regel, in Dualität zu sprechen, zum Beispiel mit erleben und erkennen. Das Besondere an dieser Passage ist die Betonung des Körpers als Produzent von Wissen. Das heißt, gültiges Wissen bedarf bestimmter Bestandteile. Es erfordert körperliches Erleben, das Erkennen der Körperempfindungen sowie in irgendeiner Form Geisteszustände als Er-

kenntnisobjekte (siehe „erkanntes Erleben“). Das Verhältnis von Körper und Geist bleibt unbestimmt. Auch an dieser Stelle wird die Unklarheit nicht ausgeräumt, sondern ein Vergleich herangezogen, in diesem Fall psychologische Bezüge zum „Aha-Erlebnis“. Dieser Versuch, etwas Neues, an dieser Stelle „Einsicht“, über etwas möglicherweise Bekanntes wie ein „Aha-Erlebnis“ zu erklären, knüpft an eine Vermittlung über Erfahren und nicht über Verstehen an. Die Leser*in kann sich möglicherweise an etwas Erlebtes erinnern und gewinnt so ein klareres Verständnis von einem „neuen“ Gegenstand wie der „Einsicht“ im Analysematerial. Die Vermittlung von etwas Neuem kann rekonstruiert werden als eine Arbeit mit vorgängigen Erfahrungen und nicht über die Ratio. Dieser Vermittlungszugang ist ähnlich strukturiert wie der Mechanismus des metaphorischen Sprechens. Beide Zugänge arbeiten mit vergangenen Erfahrungen, welche die Funktion von Nacherleben als methodischen Zugang zu Texten nahelegen.⁵⁹ Der Wissensform „Einsicht“ ist die Verbindung aus Erkennen und Erleben als Ziel zuzuschreiben.

Das folgende Zitat steht im Zusammenhang mit der Konstruktion von Veränderung und dem Bereich „Frauen und Männer im Westen sollen ihre Fragen ernst nehmen, im Herzen bewegen und an buddhistische Lehrende aus Ost und West herantragen“ (Wetzel 2010, S. 13). Veränderung ist eine Bedingung der Wahrspredung, sprich der Konstruktion gültigen Wissens.

„Über zweieinhalb Jahrtausende haben Männer und Frauen jeder Generation und Kultur in Asien die Lehren neu entdeckt. Allein ihrer überlieferten Interpretation zu folgen reicht nicht aus. In der tibetischen Tradition sagt man: ‚Wenn die Schüler nicht besser sind als die Lehrer, stirbt die Tradition‘. Deshalb müssen Frauen und Männer im Westen die Lehren ‚mit ganzem Herzen und allen ihren Kräften‘ studieren und üben, so dass daraus eine Form des Buddhismus entstehen kann, die uns entspricht.“ (Wetzel 2010, S. 13)

In diesem Zitat wird zum einen Veränderung bezüglich der generationalen Ordnung von „Schüler“ und „Lehrer“ angesprochen. Hier bedarf es des Unterschiedes „besser“ zwischen den Generationen, um „die Tradition“ aufrechtzuerhalten. Dieser grundsätzlichen Veränderung der generationalen Ordnung wird eine weitere hinzugefügt, die der geografischen Ost-West-Einteilung. Unterschieden werden

59 Siehe hierzu auch den kontrovers diskutierten Forschungszugang der Autoethnografie und die Auseinandersetzung von Pierburg (2021) damit:

„Mit der Verortung in diesem hinsichtlich seiner Akzeptanz umkämpften wissenschaftlichen Genre verbinde ich nicht das Ziel, klar bestimmbare Forschungsergebnisse zu präsentieren, sondern an dem ‚emotionalen Erleben der jeweiligen RezipientInnen‘ (S. 377) anzuknüpfen. In diesem Sinne orientiere ich die Form der Darstellung an der Vermittlung von Erleben als sinnlichem und affektivem Geschehen; dadurch möchte ich einen evokativen Text schaffen, der eine Wirkung beim Lesen entfaltet. [...] Der methodische Zugang der Autoethnografie, der zwischen Wissenschaft und Literatur angesiedelt ist, ermöglicht es mir, der 1. Person-Perspektive genügend Raum zu geben, um Erleben umfänglich darzustellen (ELLIS 2004).“ (S. 21)

an dieser Stelle auch „Frauen und Männer“, aber nicht in der sprachlichen Form der Dualität, sondern in der der Polarität. Mit dem Konstrukt der Veränderung ist auch die Konnotation von Modernisierung verbunden. Gleichzeitig besteht ein gültiges Wissen im Material über den Bezug zur buddhistischen Tradition. Eine Interpretationsmöglichkeit ist, dass die Lehre Buddhas wahr ist, aber erst gültig wird, wenn sie wie in diesem Fall von „Frauen und Männern im Westen“ geprüft wird. Unklar bleibt in dieser Konstruktion von gültigem Wissen, ob Menschen aus der Region „Nicht-Westen“ dies nicht (mehr) prüfen können oder unterschieden wird, für wen welches Wissen gültig ist. Festzuhalten ist, dass eine Relativierung von Wahrheit stattfindet. Und durch die Unterscheidung von Zeit, Raum, Geschlecht und Generation wird ein Bedarf konstruiert.

Wie wird dieser Bedarf an gültigem Wissen konzeptualisiert? Das folgende Zitat ist ebenfalls im Bereich des Sprechens über Veränderungen zu verorten.

„Mit den Thesen und Übungen in diesem Buch möchte ich Frauen und Männern im Westen Mut machen, sich auf die Lehren und Übungen des Buddha einzulassen und sie auf Herz und Nieren zu prüfen.“ (ebd., S. 14)

Indem in diesem Zitat die „Lehren und Übungen des Buddha“ und die Aktivität „auf Herz und Nieren prüfen“ über eine Und-Konstruktion als Polarität und nicht als Dualität angeführt werden, wird eine Koexistenz hergestellt von gültigem Wissen des Buddha als Figur und einem Moment der Prüfung, in dem es noch kein abschließendes wahres Wissen gibt. Die Bedingungen für diese Koexistenz ergeben sich aus der formulierten Problemstellung, die mit der Unterscheidung von Differenzkategorien arbeitet, wie Geschlecht, Herkunft und Generation, eventuell auch Klasse. Hier wird zum einen Buddha als eine wahre Referenz angeführt. Das heißt, die Argumentation in dieser Wissensform „Einsicht“ funktioniert nicht wie zum Beispiel bei der Falsifikation so, dass eine Aussage wahr ist, solange sie nicht widerlegt ist. Hier wird für die Aussagen Buddhas aufgrund von Wissen um soziale Ordnungen (wie bei Geschlecht, Herkunft etc.) eine mögliche Ungültigkeit antizipiert, sie können aber durch eine subjektive Prüfung erneut Gültigkeit erhalten. Buddhas Wahrheit wird so als eine relative Wahrheit konstruiert, die durch die oben genannte Prüfung individuelle Gültigkeit erhalten kann.

Außerdem thematisiert das Material eine kollektive Gültigkeit auf der anderen Ebene der Buddha-Wahrheit. Dies kann beispielhaft mit folgendem Zitat verdeutlicht werden:

„Dem Buddhismus ‚Gedanken und Erfahrungen von Frauen einzuschreiben‘ (Irigaray) ist ein langwieriger Prozess. Ich möchte Frauen (und Männer) im Westen aufordern, ihre Fragen an den Buddhismus ernst zu nehmen, sie in ihrem Herzen zu bewegen und an buddhistische Lehrende aus Ost und West heranzutragen. Das schadet dem Buddhismus nicht, sondern hält ihn lebendig.“ (ebd., S. 13)

In diesem Zitat wird der Lehre des Buddhismus eine Erweiterung zugeschrieben: „Gedanken und Erfahrungen von Frauen einzuschreiben“. Es geht um die Gültigkeit des Buddhismus. Eine individuelle Prüfung, aber auch eine Prüfung der Lehre insgesamt wird angesprochen, Aufgaben für Menschen („Frauen (und Männer“) aus dem „Westen“ werden formuliert, die für „buddhistische Lehrende aus Ost und West“ hilfreich im Sinne von lebendig sein sollen. Die Lehre vom Buddhismus wird einem stetigen Veränderungsprozess unterworfen.

Ein weiteres Zitat drückt dies nicht so sehr über soziale Ordnungen aus, sondern über einen Einbezug von „allem“. Hier fallen Ausdrücke wie „miteinander verbunden“ und „gleichzeitig“.

„Alle Menschen, die ihm auf diesem inneren Weg folgen, gehen den buddhistischen Pfad. [...] Unsere Wertschätzung und unser Respekt resultieren aus dem Wissen und Erleben, dass wir alle miteinander verbunden sind. Ein Glück, wenn wir in unserer gleichzeitigen Unterschiedlichkeit und individuellen Einzigartigkeit offen und bereit sind, voneinander zu lernen und uns miteinander um Frieden und Freiheit zu bemühen.“ (Kolk 2009, S. 10)

Es sind erst einmal alle auf dem buddhistischen Pfad; in diesem Materialausschnitt wird nicht weiter unterschieden. Es wird außerdem eine Konstruktion der Veränderung bezüglich gültigen Wissens beschrieben, diese wird geschlechtslos vorgebracht. Indem ein geschlechtsloses Subjekt (auch losgelöst von anderen Differenzkategorien) seine individuelle Veränderung durchlebt, wird auf dem „Weg“ Wahrheit und gültiges Wissen zugänglich. Ein Aspekt scheint zum Beispiel „Einsichten“ im Plural zu sein, die das Alltagsbewusstsein verändern. Hier zeigt sich ebenfalls ein schon erwähnter Inhalt im Material, nämlich dass die Zielformulierung der Wissensform im Material „Einsicht“ ist und gleichzeitig „Einsichten“ Teil des Prozesses („Weges“) darstellen (können). Dies ruft zugleich die schon erwähnte diskursive Regel der vermeintlich widersprüchlichen Begriffsnutzung auf.

„Solche Einsichten gehen nicht spurlos vorüber. Sie entfalten sich in unserem Geist und transformieren auf sanfte Weise das Alltagsbewusstsein.“ (Kolk 2016, S. 24)

An dieser Stelle wird ein Unterschied im Material deutlich, nämlich dass es verschiedene Strategien in Bezug auf die Herstellung von gültigem Wissen gibt. Eine Strategie legt den Fokus auf soziale Ordnungen, die andere Strategie versucht individuelle Strukturen zu betonen und zum Beispiel dortige Denkstrukturen zu problematisieren. Gemeinsam ist ihnen die Idee von Veränderung als immanentem, notwendigem Bestandteil von Wahrheitsfindung oder, wie Kolk es im Untersuchungsmaterial nennt, „Wirklichkeit“.

4.3.5 Geschlecht und Körper in der Wissensform „Einsicht“ II

In diesem gesamten Prozess liegt die Kategorie Geschlecht quer zu der Weg-Metapher, die hier als ein Begriff der Veränderung in der „buddhistischen Lehre“ angeführt wird. Veränderung nach „buddhistischer Lehre“ wird im Material nicht als ein linearer Prozess, sondern als eine Verschachtelung konstruiert sowie als eine zeitlose Lehre über die Nutzung von Begriffen wie zum Beispiel Weisheit, Einsicht, Freiheit oder Wahrheit. Dieses Konstrukt „Lehre“ ist aber nach den Analysen als eine patriarchal strukturierte „Lehre“ zu verstehen. Diese Argumentation im Untersuchungsmaterial erinnert an die Frage von Vordiskursivität. Aus einer dekonstruktivistischen Perspektive ist dies kritisch zu diskutieren.

Bezogen auf Körper und Leib und den Einsatz von Metaphern als sprachliches Mittel im Material lässt sich zusammenfassen, dass über Körpermetaphern versucht wird, im Medium der (Schrift-)Sprache leibliches Erleben sprachlich zu fassen und vermittelbar zu machen, da es um die Wissensform der „Einsicht“ als „erkanntes Erleben“ geht.

Es gilt die Zielformulierung „Einsicht“ nicht durch „diskursives Denken“ (Kolk 2016, S. 23), sondern durch Abwesenheit dieser Erkenntnispraxis herzustellen, das heißt durch unmittelbares Erleben (Wahrnehmung von Körperempfindungen) und gleichzeitiges Erkennen (des körperlich Erlebten).

Das Vorhaben im Untersuchungsmaterial, „Buddhismus“ zu modernisieren, erfordert den Einsatz des ganzen Körpers des einzelnen Subjektes (ebenfalls dual, absolut, „mit ganzem Herzen und allen Kräften“). Mit dem Gefühlszentrum und der körperlichen und geistigen Stärke soll eine Idee von Buddhismus und seinem Inhalt entstehen („mit allen Kräften, mit Leidenschaft, Humor und einem sehr langen Atem“). Diese Metaphern lassen ebenfalls darauf schließen, dass das Ziel nur durch den Einsatz des ganzen und vergeschlechtlichten Körpers erreicht werden kann. „Gratwanderung“ bezieht sich auf das Vorhaben des Buches, „einen westlichen, europäischen Buddhismus, in dem sich Frauen wiederfinden“, zu schaffen. Mit dieser Metapher wird die Herausforderung des Vorhabens noch einmal betont.

Als ein erstes Zwischenergebnis bezogen auf den Fokus der Forschung auf den vergeschlechtlichten Körper kann festgehalten werden, dass das Konstrukt von (vordiskursivem) Wissen des Körpers als ein „Weg“ zu „weiblicher Einsicht“ genutzt wird. Wahrheit ist in diesem Fall die, die über das Format des Buches der Leser*in bereits gestellt wird. Der „Weg“ ist das Verfahren, den Buddhismus durch den weiblichen* Körper zu prüfen. Dies unterstreicht das Analysematerial und bringt das Verfahren in eine feste Form, zum Beispiel durch die Bezeichnung des Textes als Protokoll. Der vergeschlechtlichte Körper als Wissensproduzent wird im Schriftformat den Leser*innen angeboten. Die Autor*in bezeugt dies in ihrem Protokoll und zeigt die Struktur von innen und außen auf (außen ist hier das

Buch – sie leitet die Leser*innen beim Experiment an), sodass jede Leser*in die Inhalte des Protokolls mit ihrem eigenen vergeschlechtlichten Körper/Leib/Inneren prüfen kann und soll.

Das Subjekt soll sich einlassen, als eine normative Anrufung im Untersuchungsmaterial. Die Anrufungen verweisen auf eine körperliche und vergeschlechtlichte Transformation. Den letzten Schritt der Transformation und Überarbeitung macht der (weibliche*) Körper, der bereits weiß, was „richtig“ ist. Es kann also rekonstruiert werden, dass an einem bestimmten Punkt im Prozess („Weg“) ein (vordiskursives) Wissen des Körpers zum Einsatz gebracht wird.

4.4 Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Annahme, im Material bestimmte Begriffe wie z. B. Spiritualität zu finden, hat sich nicht bestätigt. Die Voranalyse in dieser Studie hat bestimmte Fragen aufgeworfen. Abhängig davon, auf welcher Ebene das Material betrachtet wurde (Inhaltsverzeichnis, Überschriften, Absätze, Zitate), ließen sich weitere Schwerpunkte über die Textausschnitte in der Rekonstruktion herleiten. Zentral ist in diesem Untersuchungsmaterial „Einsicht“ als Wissensform und damit als ein Konzept von Wirklichkeit, das vom „diskursiven Denken“ abgegrenzt wird mit der Formulierung, Einsicht sei „erkanntes Erleben“.

Bezüglich der Charakterisierung des Materials lassen sich drei zentrale Diskursverschränkungen ausmachen. Die erste liegt im Bereich der Geschlechterverhältnisse. Hier werden das Modell der Geschlechterdifferenz, die Frauen*bewegung und Frauen*genealogie sowie die Autorin Luce Irigaray thematisiert. Die zweite Verschränkung bezieht sich auf spirituelle bzw. transzendente Themen, wobei hauptsächlich ein Bezug zum „Buddhismus“ hergestellt wird, daneben auch ein Bezug zum Christentum und zur griechischen Mythologie. Die dritte Verschränkung hat sowohl einen zeitlichen als auch einen gesellschaftlichen Bezug (Zeit, Verhältnisse, Gesellschaft). Es geht um „Modernisierung“, um „patriarchale Strukturen“, um „Identität“, um „Konstruktivismus“ und um „Freiheit“, auf der Ebene des Verhaltens um „Wahrnehmen, Reflektieren und Ansprechen“. Die Diskursposition zeigt Bezüge zu patriarchalen Strukturen und zum Modell der Geschlechterdifferenz auf. Eine weitere Differenz, die im Material angesprochen wird, ist die zwischen innerer und äußerer Freiheit, sprich die Frage nach der Differenz von innerer und äußerer Frauen*befreiung.

Insgesamt formuliert das Material „Einsicht“ als Wissensform mit einer Zielorientierung und damit ein Konzept von Wirklichkeit. Ob dies auch ein Verständnis von Weisheit im Sinne Duttweilers (2007) darstellen kann, wird im Anschluss diskutiert. Kriterien der Orientierung sind bei dieser Wissensform flüssige und nicht feste Aggregatzustände.

Charakteristisch für die analysierten Texte ist ein Sprechen im „Wir“, sowohl mit Bezug auf die Leser*in als auch mit Bezug auf die Autor*in. Aber auch über den Kontext dieses Buchs hinaus werden Gruppierungen vorgenommen, die zum Beispiel auch alltäglich und medial zum Einsatz kommen – „Wir“ als westliche Gesellschaft oder als aufgeklärte, geistige Gruppe. Solchen Gruppierungen wohnt ein Othing inne, das auf einen Antagonisten verweist und diesen manchmal auch explizit benennt, wie „Asien“ bzgl. der räumlichen Gruppierung oder „Männer“ im Gegensatz zu der Wir-Gruppierung „Frau“.

Ähnliches findet sich in Erzählungen von Erfahrungen wieder. Erfahrungen der Verbundenheit werden als Teil spiritueller Erfahrungen in der Wissensform „Einsicht“ konstruiert, zum Beispiel mit Bezug auf Naturmetaphern. Trennung als Gegenstück von Verbundenheit ist menschlich gemacht, so die rekonstruierte Position im Material. Verbundenheit kann auch als Ziel einer Rückkehr zu einem „natürlichen“ Zustand interpretiert werden, dessen Abtrennung z. B. durch Integration überwunden werden kann. Die Annahme einer gegebenen Verbundenheit mit „allen“ und „allem“ und die Annahme, dass wiederum Trennung ein „geistiges Konstrukt“, sprich vom Menschen hergestellt ist, stellt ebenfalls eine Materialposition in der Wissensform „Einsicht“ dar.

Subjektwerdung unterliegt in diesem Kontext der Norm der Integration mit einer Vorstellung von Ganzheit. Auch hier handelt es sich qua Ideal um eine Annäherung, erreicht werden kann Ganzheit nicht. Eine Integration bezogen auf Wissensbestände, methodische Zugänge und Perspektiven wird im Material ebenfalls als Orientierung angeführt.

Die Strukturen werden als „patriarchale“ beschrieben, denen sogenannte „weibliche Werte“ fehlen. Repräsentiert werden die „weiblichen Werte“ an dieser Stelle von Subjekten mit der Position „Frau“. Diese, so das Material, müssen zum Beispiel in Institutionen erst eine Rolle einnehmen, um „patriarchale Muster“ aufbrechen zu können. Hier besteht ein starker Bezug zu differenztheoretischen Geschlechterverständnissen, bei denen von Mann* und Frau* in einer patriarchalen Struktur ausgegangen wird, die gleichwertige Menschen darstellen, aber unterschiedlich sind, zum Beispiel in Institutionen unterschiedliche Werte vertreten können.

Neben der Differenzierung von Frau* und Mann* wird eine Unterscheidung von „Ost“ und „West“ vorgenommen, die nicht nur räumlich, sondern auch symbolisch und damit normativ zu verstehen ist. Es findet ein additives Verfahren statt, was eine gesellschaftsanalytische Aussage trifft. Dies verlagert das Problem der Gruppe Frauen* auf ein weibliches* Subjekt, dem eine zusätzliche, nicht mit Anerkennung ausgestattete Aufgabe zugeteilt wird. Diese Zuweisung lässt eine Kritik an der Struktur („buddhistische Lehre“ als „patriarchal“) in den Hintergrund treten. Mit der differenztheoretisch informierten Kritik im Material stellt sich die Frage, warum unter Hinzunahme einer Überarbeitung der Bezug zu einer patriarchal strukturierten Wissensform „Einsicht“ aufrechterhalten wird

und nicht eine „eigene“ „Lehre“ verfasst oder eine „Lehre“ von „Frauen“ bekannt gemacht wird. Zwar wird zum Teil auf Frauen* Bezug genommen, z. B. Ayya Khema, aber das Material beschreibt die Grundstruktur im Buddhismus, auf die es sich bezieht, als patriarchal, hierarchisch und autoritär.

Im Untersuchungsmaterial besteht das Dilemma von (Aus-)Differenzierung und gleichzeitiger Reproduktion durch die Nutzung von anderen Normen und ihrer Binarität. Anders ausgedrückt: Normen mit Normen ausdifferenzieren verbleibt in der Reproduktionsfalle.

Abschließend zeigt sich, dass zum einen eine scheinbare Selbstbestimmung besteht, die gegenüber der patriarchalen Struktur die Selbstbestimmung erweitern sollte, indem Frauen* sichtbar werden. Diese Erweiterung weist aber aus einer dekonstruktiven und machtsensiblen Perspektive Schwächen auf, da sie in bestehenden Macht-Wissens-Komplexen verbleibt. Zum anderen ist ein zentrales Merkmal des Materials die widersprüchliche Bezugnahme z. B. auf die Kategorie Geschlecht: Diese ist einerseits binär und gleichwertig gedacht, andererseits offenen die Textanalysen aber auch eine am Mangel orientierte Perspektive darauf.

Es wird ein relationales Subjektverständnis konstruiert, eine bestimmte Art von Selbst- und Weltverhältnissen, da die Vergleichsgröße darüber entscheidet, welcher Subjektposition eine Person in welchem Kontext angehört, wann sie z. B. Schüler*in ist und wann Lehrer*in. Das Subjektverständnis erscheint zunächst aber dual, also in Polen von Subjektpositionen gedacht. Eigenschaften, die die Körperhaltungen von Subjekten haben sollen, sind im Sitzen „aufrecht, stabil und entspannt“, im Liegen „stabil und entspannt“.

Der Zugang zur Wissensform „Einsicht“ (bei Duttweiler (2007) ist es das Glück als Gegenstand eines spezifischen Wissens) steht zum einen allen offen bzw. kann ermöglicht werden – ohne Garantie des Erfolges –, aber der „Weg“ dorthin wird von autorisierten Subjektpositionen angeleitet. Der „buddhistische Weg“ wird somit als ein limitierter Zugang zum Erwachen konstruiert.

Die Herstellung des Wissens als gültiges Wissen funktioniert über eine Sprechposition, die Wahrheit oder einen Zugang zur Wahrheit verkörpert. Das heißt, Wahrheit ist nicht nur materiell, sondern auch personell zu verorten. Als Mittelpersonen fungieren zum Beispiel die Autor*innen, die ebenfalls autorisierte Sprechpositionen innehaben.

Das Interessante am Format des Buches ist, dass die Leser*innen keine eindeutige Position als Schüler*in einnehmen müssen, dieses aber können. Das Format des Buches ermöglicht etwas Flüchtliges und Unverbindliches bezüglich der Unterwerfungsstruktur. Um eine Subjektposition als Schüler*in, aber spätestens eine als Lehrer*in einzunehmen, braucht es ein In-Kontakt-Treten mit der Struktur von „buddhistischer Lehre“. Eine Autorisierung erfolgt auch durch Verlage und deren Entscheidung über Veröffentlichungen. Die Rezeption könnte als eine hybride verstanden werden, da alle Menschen Zugang zu der Lektüre

haben und die Gruppe der Leser*innen heterogen sein kann. Zugleich wird in der Lektüre selbst aber zum Teil ein bestimmtes Wissen aus der „buddhistischen Lehre“ vorausgesetzt. Außerdem kann davon ausgegangen werden, dass ein Ratgeber von Ratsuchenden gelesen wird, die im Feld der (Rat-)Suche sowohl neu sind als auch schon Vorwissen und -erfahrungen haben. Die Rollenverteilung ist mit dem Genre festgelegt als Ratsuchende und Ratgebende ohne Interaktion. Das heißt, das Material ist für die Analyse deshalb interessant, weil es eine Schnittstelle darstellt zwischen etabliertem, hegemonialem Wissen und Wissensformen (*weiß*, männlich*) und Techniken der Selbstoptimierung (Fördern und Fordern), die an Tradition ausgerichtet sind (Profession und Wissensbestände). Darüber hinaus wird im Material noch ein eigenes Wissen konstruiert, das Material bezieht sich also nicht nur auf andere Wissensbestände (wie zum Beispiel die anfangs erwähnte Glücksratgeberliteratur von Duttweiler (2007)), um Aussagen zu untermauern.

Das zweite sprachliche Mittel, auf das eingegangen wurde, sind Metaphern. So findet sich z. B. fast durchgängig eine Weg-Metapher. „Dialog“ als ein Gespräch zwischen zwei oder mehreren Personen oder Gruppen bringt in die Konstruktion des „Weges zum Erwachen“/„zur Freiheit“ neben dem individuellen Prozess von Erfahrungen auch den gemeinsamen Prozess ein. Es gibt ein nicht transparentes Bewertungswissen, sowohl über die gemachten Erfahrungen als auch über den Fortschritt und die daran anschließenden Methoden im Prozess („Weg“). Der Text konstruiert den „Weg des Erwachens“ als einen Prozess, der im Zusammenspiel bestimmter Kriterien, welche in diesem Untersuchungsmaterial nicht rekonstruierbar waren, einen Erwachensprozess ermöglichen kann. Dies schafft Möglichkeitsräume für Subjekte, sich dem Ideal „Erwachen“ und damit der Wissensform „Einsicht“ anzunähern, jedoch stellen diese keine verlässlichen Etappen im Prozess dar, über die das Ziel sicher erreicht wird. Brüche und Scheitern sowie Erfolg werden als Bestandteile des „Weges zum Erwachen“ konstruiert. Jedoch kann dieser Prozess nicht eigenständig vollzogen werden, sondern bedarf immer eines weiteren Austausches mit Lehrer*innen oder der „buddhistischen Lehre“, da Kriterien fehlen und das Subjekt nicht lernt, sich auf dem „Weg zum Erwachen“ selbst einzuschätzen.

Dies wird im Weiteren über sprachliche Abgrenzung vollzogen, das heißt, die Erwartung, dass eine Veränderung eintritt, und der Wille und die Fähigkeit, diese herbeizuführen, was als eine Abgrenzung zur neoliberalen Machbarkeitsperspektive gelesen werden kann, könnten an dieser Stelle als ein widerständiges Moment des „Weges zum Erwachen“ und zur „Freiheit“ interpretiert werden. Gleichzeitig wird zwar nicht im neoliberalen Sinne, aber dennoch eine normative Orientierung proklamiert, nämlich die des gegenwärtigen Wahrnehmens. Beschrieben wird dies im Material als ein „Geisteszustand“.

Der „Weg“ wird als ein ergebnisoffener Prozess ohne Abschluss konstruiert: Es geht um eine „Suche nach Freiheit“. An dieser Stelle ist die diskursive Regel

der strategischen Uneindeutigkeit im Material festzuhalten. Es gibt im Material Informationen mit Restunklarheiten bzgl. des gültigen Wissens sowie eine widersprüchliche Nutzung von Begriffen (Lehre ist Praxis und Praxis ist Lehre oder Einsicht ist Ziel, aber auch Teil des Prozesses der Veränderung).

Das heißt, die Argumentation in dieser Wissensform „Einsicht“ funktioniert nicht wie zum Beispiel bei der Falsifikation so, dass eine Aussage wahr ist, solange sie nicht widerlegt ist. Hier wird bei den Aussagen Buddhas aufgrund von Wissen um soziale Ordnungen (wie bei Geschlecht, Herkunft etc.) eine mögliche Ungültigkeit antizipiert, sie können aber durch eine subjektive Prüfung erneut Gültigkeit erhalten. Buddhas Wahrheit wird so als eine relative Wahrheit konstruiert, die durch die oben genannte Prüfung individuell gültig werden kann. Gültig bleibt die Idee von Veränderung als immanentem, notwendigem Bestandteil von Wahrheitsfindung oder, wie es im Material genannt wird, „Wirklichkeit“.

Auch die Herstellung von Wissen über das Sprechen in Dualität und Polarität kann als sprachliches Mittel rekonstruiert werden. Und-Konstruktionen, die sprachlich mit Polarität arbeiten, können als Versuch interpretiert werden, Dualität auszusetzen. Jedoch wurde in der vorangehenden Analyse deutlich, dass dies im Material nicht als eine konsistente Strategie zu rekonstruieren ist.

Das Kollektiv „Frau“ wird uneingeschränkt genannt, das Kollektiv „Mann“ dagegen nur in bestimmten Kontexten. Da es sich um eine „kritisch, feministische“ Überarbeitung der „buddhistischen Lehre“ handeln soll, ist zu vermuten, dass Frauen* diese Kompetenz qua Kategorie zugänglich ist, Männern* aber nicht. Körpermetaphern, die auch nach Geschlecht unterscheiden und eine Aufgabe in der Wissensherstellung aufzeigen, fasse ich mit der Formulierung vergeschlechtlichte Körper als Produzenten von Wissen zusammen. Gleichzeitig werden unterschiedliche Körperteile in Metaphern genutzt, um eine Einstellung zu oder einen Umgang mit Geschlecht zu erklären. Aus einer intersektionalen Perspektive können im Material bezüglich des vergeschlechtlichten Körpers auch die Kategorien weiß, gebildet und unversehrt rekonstruiert werden. Wiederholend wird jedoch die Kategorie Geschlecht genutzt.

Ein mögliches Wissen des Körpers wird überführt in eine Schriftform. Dies ist eine körperlich und vergeschlechtlicht gedachte Aneignung und Transformation („Weg“). Den letzten Schritt der Transformation und Überarbeitung macht der („weibliche“) Körper, der bereits „weiß“, was „richtig“ ist. Das heißt, an einem bestimmten Punkt im Prozess kommt ein (vordiskursives) Wissen des vergeschlechtlichten Körpers zum Einsatz.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es im Material um eine Beschreibung des „Weges“ geht, die sich auf Themen wie Entwicklung der Persönlichkeit, buddhistische Methoden, Psychotherapie, Philosophie und Selbstreflexion bezieht. Dies sind Bestandteile der Wissensform „Einsicht“ und des „Weges“. Ebenfalls relevant für diesen „Weg“ ist, dass Wissensbereiche und -bestände aus ver-

schiedenen Zeiten berücksichtigt werden. Aspekte auf diesem „Weg“ können dementsprechend Erfahrungen, Achtsamkeit, Gewahrsein, Bewusstsein, Integration, Erkenntnis und manchmal auch Einsichten sein. Zugleich kann auch das Ziel, auf das hingearbeitet wird, als Einsicht beschrieben werden, aber auch als Weisheit, Freiheit und Wahrheit. Das Material nutzt all diese Begriffe zum Teil synonym, was wie beschrieben als diskursive Regel von Unbestimmtheit zusammengefasst werden kann.

Diese Überlegungen werden im folgenden Kapitel theoretisch kommentiert und an Diskurse von Subjektivierung rückgebunden. Fokussiert wird sich auf die rekonstruierten Normen der Ganzheit und Veränderung sowie auf den vergeschlechtlichten Körper und dessen Rolle in der Wissenskonstruktion. Ziel ist es, für bestimmte diskursive Strategien zu sensibilisieren und so für neoliberale Sprache und Techniken aufmerksam zu werden. Denn, um mit de Saussure zu arbeiten, die Sprache schafft auch die Realität, von der sie versucht zu sprechen.

5. Wissen zur Lebensführung und vergeschlechtlichte Körper – Ergebnisdiskussion

Im vorigen Kapitel vier wurden für die Wissensform „Einsicht“ Begriffe, Sprechpositionen und thematische Wahlen rekonstruiert, um sie in diesem Kapitel mit theoretischen Überlegungen zu diskutieren und die mögliche Funktion der Nutzung dieser Wissensform und ihrer Begrifflichkeiten und Regeln zu verstehen und abschließend mit einem Fokus auf Selbstsorge und Selbstoptimierung im Rahmen von Wissen zur Lebensführung und dem „Preis“ der Subjektivierung zu kontextualisieren und zu kommentieren.

Auch wenn das Material offensichtlich Zweigeschlechtlichkeit reproduziert, aber auch an manchen Stellen die Kategorie Geschlecht nicht-dramatisiert (vgl. Debus 2012, S. 155), findet auf einer diskursiven Ebene eine Reproduktion von hegemonialen, dualen Denk- und Sprechweisen statt (u. a. rekonstruiert im Schüler*innen-Lehrer*innen-Verhältnis). Zu problematisieren ist aus einer dekonstruktiven Perspektive, dass diese Denk- und Sprechweisen Ausschlüsse produzieren.

Hinzu kommt aus einer diskurstheoretischen Perspektive die Kontextualisierung (Framing) der Wissensform „Einsicht“ über das Konstrukt „Ganzheit“ (u. a. rekonstruiert im Kapitel zu Und-Konstruktionen). Dies stellt einen Widerspruch zum Mechanismus des Ausschlusses dar. Eine weitere Kontextualisierung (Framing) der Wissensform „Einsicht“ findet über eine Konstruktion von „Veränderung“ in dieser Arbeit statt. Die Veränderung zu Neuem wird im Sprechen über „Modernisierung“ konkretisiert (u. a. rekonstruiert im Kapitel zum metaphorischen Sprechen). Dies stellt, wie die Konstruktion von „Ganzheit“, einen weiteren Widerspruch zu der Rekonstruktion von Sprechakten im Untersuchungsmaterial dar. Metaphorisches Sprechen arbeitet in der Wissenskonstruktion mit dem Erleben und den Erfahrungen auf der Ebene des körperlichen Leibes. Bereits gemachte Erfahrungen werden sprachlich aufgerufen, um noch nicht Sagbares zu versprachlichen. Hier findet eine Kontextualisierung von möglichen gegenwärtigen Erfahrungen mit vergangenen Erfahrungen und unter Rückgriff auf hegemoniale Sprache (autorisierte, weiße Lehrer*in, „erkanntes Erleben“) statt. In diesem Versuch der Kontextualisierung von „Ganzheit“ und „Veränderung“ erhält der vergeschlechtlichte Körper eine eigenständige Position in der Wissenskonstruktion „Einsicht“. Es kann von einem sogenannten „Körperwissen“ gesprochen werden, mit dem das Material Wissens- und Wahrheitskonstruktionen vornimmt, die sich „ganzheitlich“ darstellen, da neben einem geistigen

Zugang zu Wissen auch der (vergeschlechtlichte) Körper als gleichberechtigter Akteur in der Wissenskonstruktion „erkanntes Erleben“ angelegt ist. Durch den konsequenten Einsatz von metaphorischem Sprechen im Analysematerial der spirituellen Ratgeberliteratur erhält das sogenannte „Körperwissen“ einen stärkeren Fokus. Aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive ist das Erkenntnisinteresse mit Foucault, in gegenwärtigen spirituellen Diskursen und den dortigen Praktiken – als einem Ort der Selbstoptimierung und der Orientierung im Prozess der Subjektivierung, des Sich-Bildens⁶⁰ – nicht, nach der Angemessenheit oder Unangemessenheit zu fragen, es geht vielmehr darum, auf der Grundlage der rekonstruierten Mechanismen der Subjektivierung nach dem „Preis“ der jeweiligen Subjektivierung, die sich an spirituellen Diskursen orientiert, fragen zu lernen (vgl. Foucault 1983, S. 26). In dem Zuge wird Kritik an dem Begriff „Körperwissen“ und den Diskursen dazu in Kapitel 5.3 bearbeitet. Was „gewonnen“ und was „verloren“ werden kann, wenn Menschen sich im Prozess der Subjektivierung so an spiritueller Ratgeberliteratur und dortigem Wissen zur Lebensführung orientieren, muss „vor einer strukturalen Folie sichtbar gemacht werden“ (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. Um dies vertiefend zu diskutieren, wird sich Kapitel 5.3 mit Wissen und Überlegungen zu einem sogenannten „Körperwissen“ sowie Wissen zur Lebensführung im Genre der Ratgeberliteratur, als einem gegenwärtigen Medium der Orientierungsmöglichkeit, das Rat und Hilfe bei der Lebensführung anbietet, befassen. Die Problemlage besteht in diesen Wissensformen im Versprechen von „Ganzheit“ und „Veränderung“ bei gleichzeitiger Produktion von Ausschlüssen und Normen. Zum einen kann nicht von einer Reduzierung von Komplexität gesprochen werden, wenn im Material ein Wissen in Aussicht gestellt und angeboten wird, das verschiedene Wissensbereiche zusammendenken möchte (siehe esoterisches Wissen), dies jedoch in der Realisierung eine Reduzierung der Wissensbereiche mit sich bringt. So findet eine Komplexitätsreduzierung im zweiten Schritt statt.

Weitere Forschung wäre intersektional (u. a. Ganz/Hausotter 2020) interessant und notwendig. Im Material können Wissenskonstruktionen entlang der Differenzlinien *gender* und *race* gefunden werden. Weitere Differenzlinien sind körperliche und geistige Unversehrtheit (sprich ein Ausschluss von Menschen mit Behinderung, wenn es um Bewusstsein geht, sowie Körperübungen, die sich auf normierte Körper ohne körperliche Beeinträchtigungen beziehen) sowie Alter

60 Bildung kann als eine zentrale gesellschaftliche Praktik moderner Subjektivierung, „durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden“ (Foucault 1994 [1987], S. 243) verstanden werden.

(Entwicklung und Erkenntnis scheinen über die Dimension Zeit zu kommen, welche jedoch unklar bleibt).

Der Aufbau dieses Kapitels folgt der Fragestellung und den Unterfragestellungen dieser Arbeit⁶¹: Abschließend wird Bezug auf die Hauptfragestellung genommen, inwiefern in spiritueller Ratgeberliteratur der vergeschlechtlichte Körper als Produzent von Wissen und Wahrheit zur Lebensführung hergestellt wird. Aber zunächst werden die Unterfragestellungen aufgegriffen. Diese beziehen sich auf die Analyseebene des *Was* (welche Art von Wissen wird konstruiert, Kapitel 5.1) und des *Wie* (mit welchen Methoden wird es konstruiert, Kapitel 5.2).

So wird in Kapitel 5.1 auf die erste Frage des *Was*, mit Bezug auf Duttweiler (2007, S. 143) von Wissen zur Lebensführung (esoterischem Wissen) gesprochen. Wie in spiritueller Ratgeberliteratur Wissen und Wahrheit konstruiert wird, in diesem Fall esoterisches Wissen nach Duttweiler, kann zum einen beantwortet werden mit der Zusammenführung von verschiedenen Wissenszugängen, die ein Charakteristikum von esoterischem Wissen ist. Zentral sind hier Erfahrungswissen und ein Spezialwissen („buddhistische Lehre“) sowie der Einbezug von wissenschaftlichem Wissen (siehe Kapitel 5.1 zur Wissensform „Einsicht“ als Wissen zur Lebensführung).

Daran schließt sich die Diskussion um diskursive Regeln in der Produktion der Wissensform „Einsicht“ an (Kapitel 5.2). In Kapitel 5.2.1 wird zunächst auf das Schüler*innen-Lehrer*innen-Verhältnis als ein Konstrukt einer autorisierten (*weißen*) Lehrer*in eingegangen, um dann im Weiteren (Kapitel 5.2.2) das sprachliche Mittel der Und-Formulierungen mit Gegensatzpaaren als eine Konstruktion von Ganzheit zu behandeln. Das zweite zentrale sprachliche Mittel, metaphorisches Sprechen als eine Konstruktion von Veränderung, wird in Kapitel 5.2.3 diskutiert. In Kapitel 5.2.4 wird dann auf die zweite Unterfragestellung eingegangen, welche Bedeutung dem vergeschlechtlichten Körper bei der Wissenskonstruktion zukommt. Am Beispiel des „erkannten Erlebens“ wird das Konstrukt des vergeschlechtlichten Körpers als „Wissensproduzent“ in der Wissensform „Einsicht“ diskutiert. Der vergeschlechtlichte Körper wird für das Erfahrungswissen, aber auch zur Prüfung von buddhistischem oder wissenschaftlichem Wissen herangezogen und erfährt so eine Gleichwertigkeit zu geistigem Wissen (Kapitel 5.2.4). Das metaphorische Sprechen wird als Vehikel zwischen Erfahrung und Kognition eingesetzt, das heißt, darüber wird der vergeschlechtlichte Körper angesprochen. Metaphorisches Sprechen wird also

61 Die erkenntnisleitende Frage und die Unterfragestellungen dieser Arbeit lassen sich folgendermaßen konkretisieren: In wiefern 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?

eingesetzt, um einen sprachlichen Zugang zum vergeschlechtlichten Körper zu schaffen.

Diese Konstruktion des Körpers als Wissensproduzent wird im Weiteren kritisch diskutiert, da diese Konstruktion eines sogenannten „Körperwissens“ problematische Implikationen aufweist (siehe Kapitel 5.3). Damit wird in Kapitel 5.3 und 5.4 abschließend die dritte Unterfrage, welche Möglichkeiten und Grenzen sich aus einem dekonstruktiv informierten Zugang ergeben, am Beispiel der Kontroverse um „Körperwissen“ und Wissen zur Lebensführung aus einem erziehungswissenschaftlichen und einem gesellschaftspolitischen Blickwinkel aufgegriffen und zur Gesamtfragestellung in Beziehung gesetzt.

5.1 Die Wissensform „Einsicht“ als Wissen zur Lebensführung

Im Folgenden wird die Wissensform „Einsicht“ als Wissen zur Lebensführung unter Berücksichtigung theoretischer Bezüge diskutiert. Das heißt, esoterisches Wissen mit der Funktion von Wissen zur Lebensführung wird als eine gegenwärtige Wissensform im Kontext eines Macht-Wissens-Komplexes analysiert. Eine diskursive Formation, die im Analysematerial auszumachen ist, ist der Rekurs auf Ganzheit und auf Veränderung als Anliegen von esoterischen Perspektiven. Im untersuchten Material werden für die Geschlechter Frau* und Mann* unterschiedliche „Wege zur Freiheit“ konstruiert. Neben der individuellen Veränderung wird auch eine „Modernisierung“ der „buddhistischen Lehre“ angestrebt. Diese „Modernisierung“ arbeitet mit den Anhaltspunkten „westlich“ und „feministisch“. Das Material verhandelt also, wie in Kapitel vier ausgeführt, unter der Wissensform „Einsicht“ Transformationsprozesse.

Zusammenfassend kann auf die erste Frage, wie in spiritueller Ratgeberliteratur Wissen und Wahrheit zur Lebensführung konstruiert wird, zunächst einmal geklärt werden, welche Wissensform in spiritueller Ratgeberliteratur hergestellt wird. Mit Bezug auf Duttweiler (2007) kann bei diesem Material von Wissen zur Lebensführung in der Form von esoterischem Wissen gesprochen werden. Wie in spiritueller Ratgeberliteratur Wissen und Wahrheit konstruiert wird, in diesem Fall Wissen zur Lebensführung (esoterisches Wissen) nach Duttweiler, kann zum einen beantwortet werden mit der Zusammenführung verschiedener Wissenszugänge, die ein Charakteristikum von esoterischem Wissen ist. Zentral sind dabei Erfahrungswissen und ein Spezialwissen (oder Weisheit), das der „buddhistischen Lehre“ sowie der Einbezug von wissenschaftlichem Wissen mit der Idee einer ganzheitlichen Wissenschaft. Es geht um eine Idee von Einheit und Ganzheitlichkeit versus eine Perspektive, die auf Differenzierung aufbaut. Als Grundprinzipien für diese Wissensform nennt Duttweiler Polarität, Rhythmus, Resonanz und eine Annahme von Reinkarnation. Esoterisches Wissen, so Duttweiler,

lehrt, die Zeichen der Transzendenz zu verstehen und zu erkennen (vgl. Duttweiler 2007, S. 136 ff.) (siehe Kapitel 2.3.3.4).

Die Zusammenführung von verschiedenen Wissenszugängen als ein Merkmal von esoterischem Wissen kann auch mit dem Phänomen der Hybridisierung von Wissen und einem Bezug zu Weisheit beschrieben werden. Weisheit kann in diesem Zusammenhang verstanden werden als eine Methode, mit Wissen umzugehen, welches ähnlich wie esoterisches Wissen Zusammenhänge herstellt und damit eine Orientierungsfunktion übernehmen kann (vgl. ebd., S. 145). Weisheit wird hier als ein Teil von esoterischem Wissen verstanden, wenn im Analysematerial zum Beispiel von „Intuition“, „tiefer Intelligenz“ und „innerer Weisheit“ gesprochen wird. Esoterisches Wissen steht im Gegensatz zum rationalen Erkennen (vgl. ebd., S. 138).

Duttweiler arbeitet in ihrer* Analyse zu Glücksratgebern heraus, dass eine Hybridisierung von Wissen stattfindet, indem verschiedene Wissensformen herangezogen werden, ähnlich wie beim esoterischen Wissen. Diese Hybridisierung kann die „eigene Theorie“ hierarchisieren. Duttweiler beschreibt die Hybridisierung von Wissen als Teil der Lebensführung unter den Bedingungen der Postmoderne und verweist damit auf das gesteigerte gesellschaftliche Interesse an esoterischem Wissen. Ein solches wurde im Kapitel zum Forschungsstand (siehe Kapitel 1) beschrieben.

„Es werden unterschiedliche Wissensbestände verknüpft, verschiedene Differenzierungskriterien der Wichtigkeit eingeführt, neue Begriffe kreiert oder vielfältige Sinnsysteme postuliert – der Konkurrenz durch andere Ratgeber oder der Kritikanfälligkeit entgehen sie dadurch nicht.

Die Hybridisierung der Wissensformen korrespondiert somit mit den postmodernen Bedingungen der Wahrheitsproduktion – keine Perspektive kann die Fragen der Lebensgestaltung zweifelsfrei beantworten und die Dynamisierung und Vielfältigung des Wissens unterbrechen. Jede Möglichkeit, jede Erklärung und jede Handlungsvorgabe wird immer wieder von anderen Perspektiven in Frage gestellt oder zumindest als ergänzungsbedürftig annonciert. Mit der Hybridisierung [sic!] der Wissensformen antworten die Autoren auf diese spezifischen Bedingungen.“ (ebd., S. 147)

Warum lässt sich dieses Phänomen der Hybridisierung von Wissen auch in Ratgebern wie den hier untersuchten finden, die im Gegensatz zum Material von Duttweiler ein primäres Wissen beinhalten, in diesem Fall „Einsicht“ und Weisheit⁶² unter Rückbezug auf eine „buddhistische Lehre“? Im Gegensatz zu den Glücksrat-

62 Neben dem Weisheitswissen und der Hybridisierung von Wissen in Anlehnung an Duttweiler (2007) kann eine ähnliche Auseinandersetzung mit dem Begriff von Bastelreligion oder Bricolagereligion in Anlehnung an Baader (2005) in erziehungswissenschaftlicher Auseinandersetzung verzeichnet werden: „Von postmoderner ‚Bastel- und Bricolagereligion‘ kann historisch bereits

geben stellt die „buddhistische Lehre“ einen Bezugspunkt von Wissen dar, wird aber, entsprechend dem esoterischen Wissen, je nach Bedarf durch weitere Wissensbereiche ergänzt („Luce Irigaray“, „Psychologie“, „Politik-, Wirtschaftswissenschaften und Soziologie“ (Kolk 2009, S. 101 f.) mit dem Ziel, die „Lehre“ zu verändern im Sinne von „modernisieren“ („westlich“ und „feministisch“). Dass dieses Phänomen bezogen auf die Verbindung von Religion und Wissenschaft nicht neu ist, beschreibt Baader (2005) in Bezug auf neuere religiöse Formen um 1900. Diese werden als „Bricolage- und Bastelreligionen“ benannt.

„Wird also bei den neuen religiösen Formen um 1900 auf vielfältige ältere, christliche und nicht-christliche religiöse Traditionen zurückgegriffen, so sind die Versuche der Synthese von Religion und Wissenschaft historisch neu: Positionen des Glaubens werden nun wissenschaftlich, vor allem naturwissenschaftlich, begründet. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft dominiert die Debatten. Für die Zeit um 1900 sind es besonders der Monismus und die Theosophie, die den Anspruch erheben, Wissenschaft und Religion zu verbinden. Beide zeichnen sich durch eine Verbindung von Religion und Wissenschaft, durch eine naturwissenschaftlich begründete Form der Naturreligion und durch Wissenschaftspopularisierung aus.“ (Baader 2005, S. 281)

Durch die Veränderung von Wissens- und Wahrheitszugängen, die auch Duttweiler (2007) mit der Hybridisierung von Wissen beschreibt, wird diese Wissensform des esoterischen Wissens mit der Funktion von Wissen zur Lebensführung als eine gegenwärtige Wissensform im Kontext eines Macht-Wissens-Komplexes diskutiert.

Mit weiteren Wirklichkeitserklärungsmodellen, wie denen der Naturwissenschaften, probieren auch Kolk und Wetzler ihre Überlegungen zu erweitern. Die Frage, die an dieser Stelle gestellt werden kann, ist: Warum wird dieser Versuch unternommen? Ziehen umgekehrt auch naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle religiöse Argumentationslinien zur Erklärung von Wirklichkeit heran? Erlangt eine Aussage eine andere Gültigkeit, wenn sie mit etablierten und damit machtförmigen Wissensbeständen zusätzlich zu religiösem Wissen erklärt oder erweitert wird? Oelkers (1996) benennt dies als „Synthese von Religion und Wissenschaft“, in der „Positionen des Glaubens [...] nun wissenschaftlich, vor allem naturwissenschaftlich, begründet [werden]“ (Baader 2006, S. 87).

wesentlich früher, nämlich um 1900, die Rede sein. Die sich zu Anfang des 20. Jahrhunderts herausbildenden neuen Formen von Religiosität entsprachen bereits Luckmanns Charakterisierung von Religiosität in der Moderne: Sie sind privatistisch, synkretistisch, individuell und diesseitig. Bei diesen synkretistischen Formen von Religiosität im Umfeld von Lebensreform und Reformpädagogik spielen – und dies ist ein weiteres wesentliches Moment der Untersuchung – die Mystik, Nietzscheanismus, Elemente asiatischer und völkischer Religiosität, Theosophie, ein evolutionärer Monismus sowie Naturreligionen eine Rolle“ (Baader 2005, S. 278 f.).

„Auch wenn sich Ratgeberautoren auf wissenschaftliches Wissen beziehen produzieren sie keine Wissenschaft. Im Gegenteil, sie halten Distanz zum System der Wissenschaft, denn gerade diese Distanz ermöglicht es ihnen, sich als legitime Sprecher im Diskurs der Lebenshilfe auszuweisen: Sie sind in der Lage, sozial gültiges Wissen heranzuziehen und zu vermitteln, ohne dabei den Bezug zum Alltag und zur konkreten Situation der Leser durch ein Zuviel an Wissenschaftlichkeit zu verlieren. Zugleich können sie sich auf eine Instanz jenseits der eigenen Zuständigkeit berufen, die als unhinterfragbar gilt. Ihre eigene Wahrheit wird immer mit einer universitären oder akademischen Diskurspraxis begründet, die nicht mehr in Reichweite der kritischen Nachfragen jener Leserinnen und Leser liegt und so die Wahrheit des populärwissenschaftlichen Textes absichert‘ (Sarasin 2001, 138). So immunisiert der Verweis auf Wissenschaft gegen Kritik.“ (Duttweiler 2007, S. 135)

Zentral ist Duttweilers Beschreibung, dass diese diskursive Strategie eine „Immunisierung“ von Wissen zur Lebensführung gegenüber Kritik bedeutet.

Mit Bezug auf performative Sprechakte und damit unter Einbezug von machtheoretischen Überlegungen nach Butler (2021 [1997]) kann ein weiterer Aspekt fokussiert werden. Eine diskursive Formation, die auch im Analysematerial auszumachen ist, ist der Rekurs auf Ganzheit als ein Anliegen von esoterischen Perspektiven. So kann zur Bestärkung einer Aussage anerkanntes, machtförmiges Wissen zitiert werden. Gleichzeitig findet durch dessen Wiederholung eine Stabilisierung von machtkonformen Techniken statt sowie eine Verschiebung der Norm durch und in performativen Sprechakten. Mit Bezug auf Überlegungen von Plößer (2013) ist noch eine weitere theoriegestützte Erklärung für intelligible Subjektpositionen denkbar.

„Die Konstituierung normaler Subjektpositionen führt allerdings – auch das macht Butlers Ansatz deutlich – nicht nur zu einem Ausschluss und einer Abwertung von Positionen, die als anders gelten, sondern auch zu einer erhöhten Anforderung an die (noch) als anerkenbar geltenden, mithin die als ‚normal‘ markierten Subjekte. So impliziert der drohende Ausschluss aus dem Bereich des Intelligiblen auch die Aufforderung zur Selbstdisziplinierung und Aktivierung der Subjekte, das heißt zu einer Anregung von Selbstführungsweisen, die den je aktuellen Normalitätsanforderungen entsprechen.“ (Plößer 2013, S. 206)

Aus der Logik von esoterischem Wissen kann die Hinzunahme von wissenschaftlichem Wissen als Annäherung an eine Idee von ganzheitlicher Wissenschaft oder allgemein gesprochen Ganzheit gelesen werden. Plößer (2013) spricht von erhöhten Anforderungen an Subjekte, „die (noch) als anerkenbar gelten“ (ebd., S. 206), diese Positionen intelligibel zu halten.

Bezogen auf einen zentralen Aspekt von esoterischem Wissen, den der Transzendenz, kann im Material eine Norm der Veränderung rekonstruiert werden. Transzendenz beschreibt zum Beispiel Joas (2007) auch als einen Prozess, sich selbst zu überschreiten (vgl. ebd., S. 17). Im Material geht es um einen Veränderungsprozess, der als Bezugspunkt eine „buddhistische Lehre“ aus dem „Osten“ oder aus „Asien“ hat, so die Aussagen im Analysematerial. Das Ziel dieses Vorgangs ist, „Freiheit“ und „Erwachen“ zu erlangen oder sich zumindest in diese Richtung zu verändern. Beide stellen im Material Zielgrößen dar. Wie der Veränderungsprozess abläuft, beschreibt das Material mit der Perspektive auf die Entwicklung als einen „Weg“, einen „Weg zur Freiheit“ oder einen „Weg zum Erwachen“/„Einsicht“. Aspekte, die für den „Weg zum Erwachen“ relevant gesetzt werden, sind „Körper“ und „Geist“. Eine ähnliche Formulierung aus dem Material, auch in einer Paarkonstellation, lautet „Erleben und Erkennen“. Hier zeigt sich ein Beispiel eines Grundprinzips von Polarität von esoterischem Wissen (siehe Kapitel 2.3.3.4). Es besteht die Annahme, dass der „Weg zur Freiheit“ für die Geschlechter von Mann* und Frau* unterschiedlich ist. Neben individueller Veränderung wird auch eine „Modernisierung“ der „buddhistischen Lehre“ angestrebt. Diese „Modernisierung“ arbeitet mit den Anhaltspunkten „westlich“ und „feministisch“.

Als kritische Kommentierung zum rekonstruierten Widerspruch von Wissen zur Lebensführung und Veränderungserzählung soll noch ein Aspekt in Bezug auf Weisheit angeführt werden, den Duttweiler (2007) mit Bezug auf Langenkamp (1998) vorbringt. Langenkamp stellt Überlegungen dazu an, was eine Wissensform wie Weisheit ermöglichen kann und was sie vielleicht auch verhindert. Zum einen wird auf einen Widerspruch an sich hingewiesen, da „im Veränderlichen und Kontingenten das Unveränderliche, Notwendige, Gesetzmäßige und Allgemeine“ (Langenkamp 1998, S. 20) gefunden werden kann. Zum anderen wird ein Veränderungspotenzial in und durch diese Wissensform in Frage gestellt.

„Weisheit ist somit nicht revolutionär oder innovativ; Grenzen werden nicht überschritten, sondern anerkannt. Weisheit zielt dementsprechend vorwiegend auf Anpassung und Einpassung. Ihr eignet ein konservativer Zug: Sie will nicht umstürzen, sondern bewahren. So dient Weisheit der ‚Stabilisierung und Festigung eigener wie fremder Deutungs-Ordnung‘ (Langenkamp 1998, S. 174).“ (Duttweiler 2007, S. 126)

Als eine Veränderungserzählung im Material wird ein Ziel formuliert und damit performativ in Aussicht gestellt, nämlich Buddhismus „westlich“ und „feministisch“ zu „modernisieren“. Mit dieser Wissensform zur Lebensführung wird ein Status quo erhalten und nicht Veränderung initiiert, so die Analysen (siehe z. B. die Ausführungen zum Schüler*in-Lehrer*in-Verhältnis oder zum Sprechen in Dualität). Ein ähnliches Problem findet sich in Bezug auf das metaphorische Sprechen (siehe Kapitel 5.2.3). So erhält die Norm der Veränderung einen Bezugsrah-

men. Die Veränderung kann auf der Ebene der Erzählung rekonstruiert werden, in der weiteren diskursanalytischen Bearbeitung lässt sich aber eine Stabilisierung von hegemonialem Wissen (z. B. in der Konstruktion von vergeschlechtlichem körperlichem Wissen) feststellen und nicht (im dekonstruktiven Sinne) eine Veränderung oder ein Aufbrechen von Wissens- und Wahrheitskonstruktionen.

Als wichtigster Punkt in Bezug auf das Wissen zur Lebensführung der „Einsicht“ in spiritueller Ratgeberliteratur ist festzuhalten, dass für dieses Wissen erstens eine Hybridisierung von Wissen rekonstruiert werden kann und dieses zweitens zwei zentrale Widersprüche aufweist durch die Arbeit mit der Norm der Ganzheitlichkeit und der Norm der Veränderung.

Im folgenden Kapitel werden die diskursiven Regeln der Produktion der Wissensform „Einsicht“ mit Bezug auf die theoretischen Prämissen der Arbeit diskutiert.

5.2 Diskursive Regeln und die Produktion der Wissensform „Einsicht“

Die weitere Analyse des Materials fokussiert auf die erste und zweite Unterfragestellung, das Wie der Herstellung von Wissen und Wahrheit und den Fokus der Arbeit, den vergeschlechtlichten Körper: Wie wird in spiritueller Ratgeberliteratur Wissen und Wahrheit zur Lebensführung konstruiert? Welche Bedeutung kommt dem vergeschlechtlichten Körper bei der Wissenskonstruktion zu?

Es findet eine Konstruktion von Wissen und Wahrheit mit Bezug auf bestehende Wissensordnungen („buddhistische Lehre“) sowie das Verhältnis von Schüler*innen und Lehrer*innen statt (Kapitel 5.2.1). In Kapitel 5.2.2 werden Und-Formulierungen mit Gegensatzpaaren als eine Konstruktion von Ganzheit diskutiert. Anschließend wird die zweite Norm neben der der Ganzheit, die der Veränderung, in Kapitel 5.2.3 im Zusammenhang mit dem metaphorischen Sprechen theoretisiert. Metaphorisches Sprechen wird im Analysematerial als sprachliches Vehikel zwischen Erfahrung und Kognition eingesetzt. Das heißt, der vergeschlechtlichte Körper wird über metaphorisches Sprechen angesprochen. Metaphorisches Sprechen wird eingesetzt, um einen sprachlichen Zugang zum vergeschlechtlichten Körper zu schaffen. Der vergeschlechtlichte Körper wird für das Erfahrungswissen, aber auch zur Prüfung von buddhistischem und wissenschaftlichem Wissen herangezogen und erfährt so eine Gleichwertigkeit im Material in Relation zu geistigem Wissen (siehe Kapitel 5.2.4 und 5.3). Der vergeschlechtlichte Körper wird als möglicher Wissensproduzent konstruiert.

Diese Konstruktion als Wissensproduzent wird im Folgenden kritisch diskutiert, da sie auf ein sogenanntes „Körperwissen“ mit problematischen Implikatio-

nen verweist (siehe Kapitel 5.3). Mit der dritten Unterfrage, welche Möglichkeiten und Grenzen sich aus einem dekonstruktiv informierten Zugang ergeben, wird auf die Diskussion vorheriger Aspekte abgezielt.

Der Verhandlung über Wissen, das im Material als gültiges oder noch nicht gültiges Wissen eingeordnet wird, liegt ein Wahrheitsdiskurs⁶³ zugrunde, der im Folgenden aus einer an Foucault angelehnten Perspektive detaillierter betrachtet wird. Wahrheit versteht Foucault nicht als „die Gesamtheit der wahren Dinge [...], die es zu entdecken oder annehmbar zu machen gilt, sondern [...] [als] die Gesamtheit der Regeln, denen entsprechend man das Wahre vom Falschen scheidet und man mit dem Wahren spezifische Machteffekte verbindet“ (Foucault 2003, S. 212).

Im Folgenden werden zentrale diskursive Regeln des Materials als Teil der von Foucault thematisierten Wahrsprechung diskutiert. Das Material stellt kein Weisheitswissen dar (siehe Kapitel 2.3.3.3). Es weist zwar Merkmale von Weisheitswissen auf, da aber der Buddhismus als Bezugspunkt genutzt wird, kann von einer Hybridisierung von Wissen gesprochen werden, das wie bereits ausgeführt als esoterisches Wissen verhandelt wird.

5.2.1 Schüler*innen-Lehrer*innen-Verhältnis – das Konstrukt der autorisierten (weißen) Lehrer*in

Schmidt (2008) beschreibt das Lehrer*innen-Schüler*innen-Verhältnis als eine normalisierte Struktur, die im Zuge der Spezialisierung von Wissensbereichen zunehmend benötigt wird. Doch sind Abhängigkeitsverhältnisse oder Hierarchieverhältnisse bezüglich Wissen etwas gesellschaftlich Notwendiges für, wie Schmidt sagt, die „gesellschaftliche Selbsterhaltung“? Oder welche Aspekte von Hierarchieverhältnissen sind bezogen auf Subjektivierungsprozesse jenseits der Lebensphasen von Kindheit und Jugend zu problematisieren?

„Ein bedeutsames Moment gesellschaftlicher Selbsterhaltung besteht darin, dass zentrale Probleme (im Sinne einer Grundvoraussetzung für das (Weiter-)Existieren von Gesellschaften) stabilen, dauer- und musterhaften Lösungen (Institutionalisierung) zugeführt werden. Eines der Hauptprobleme von Gesellschaften besteht in der Aufrechterhaltung ihrer Strukturen trotz stetigem Wandel, welchem sie aufgrund des Wechsels der Generationen („Personalfluktuaton“) unterworfen ist. Eine ‚Lösung‘ dieser Problematik ist zunächst die Differenzierung von Altersrollen, die die Einteilung in Vermittler und Empfänger des sozialen Erbes gewährleisten (Eltern-

63 Foucaults Position zu einer Wahrheit im Gegensatz zu verschiedenen Wahrheiten wird an dieser Stelle nicht weiter erörtert, da es um die Mechanismen der Wahrheitskonstruktion geht: „Ich glaube zu sehr an die Wahrheit, um nicht zu unterstellen, dass es verschiedene Wahrheiten und verschiedene Weisen, sie zu sagen, gibt“ (Foucault 2015 [2007], S. 284).

Kind-Beziehung bzw. Erzieher-Zöglings-Verhältnis). Im Unterschied zu ‚naturwüchsigen‘ Sozialisationsprozessen (etwa innerhalb der Familie) sind Gesellschaften mit zunehmender Komplexität auf Tradierungs- (Weitergabe relevanten Wissens) und Erziehungsprozesse (Einübung in relevante Verhaltensregeln/Normenvermittlung) angewiesen, welche geplante, bewusste und zielgerichtete Handlungen zur Veränderung von Personen implizieren. Im Zuge der Ausdifferenzierung von Gesellschaften werden solche bedeutsamen Aspekte (etwa: Wissensvermittlung) zentraler Bereiche der gesellschaftlichen Selbsterhaltung (wie Erziehung) mehr und mehr spezialisierten Institutionen (etwa Schule) mit speziell ausgebildetem, daher in besonderer Weise qualifiziertem und berufsförmig organisiertem Personal (etwa Lehrer) übertragen. Ähnliches lässt sich für die Bereiche der Medizin (Gesundheit, Heilung, Arzt, Krankenhaus), der Religion (Seelenheil, Seelsorge, Geistlicher, Kirche) und des Rechts (Gerechtigkeit/Rechtssicherheit, Anwalt, Gericht) feststellen.“ (Schmidt 2008, S. 835)

Die Grundstruktur eines Lehrer*in-Schüler*in-Verhältnisses ist nach Schmidt also zum einen kein überraschendes Phänomen und zum anderen nicht als eine für das Material der Ratgeberliteratur spezifische Eigenheit zu verstehen. Das, was im Folgenden ausdifferenziert wird, ist die Ausgestaltung und das Zustandekommen dieses Verhältnisses im Kontext des Genres der spirituellen Ratgeberliteratur. Im Folgenden wird auf den Prozess der Autorisierung eingegangen sowie auf die Frage nach den im Analysematerial genutzten Wissensbezügen und dem Umgang mit Wissen im Verhältnis von Lehrer*in zu Schüler*in und umgekehrt.

Die Autorisierung erfolgt durch einen Prozess, der einen Werdens-Prozess mit einem unklaren Abschluss darstellt. Denn es ist im Analysematerial nicht transparent, wann eine Person von einer bereits autorisierten Person ebenfalls als Lehrer*in autorisiert wird, im „Buddhismus“ zu lehren. Dies ist zum Beispiel nicht der Fall bei der Profession der Theologie (mehrheitlich christliche Ausrichtung, Ausnahmen sind das Judentum, der Islam und das Studium der vergleichenden Religionswissenschaften), bei der ein Studium absolviert und damit ein staatlich anerkannter Abschluss erworben wird. Außerdem unterscheidet sich das Analysematerial auch bzgl. der „Patchwork-Identität“ (Keupp 2008, S. 297, vgl. auch Keupp et al. 2002), welche Personen ohne Lizenzen in eine legitime Sprechposition bringt. Diese Personen sind in der Regel mit verschiedenen, staatlich anerkannten oder nicht anerkannten Zertifikaten, Weiterbildungen etc. ausgestattet, welche aber für die (spirituelle, lehrende) Tätigkeit nicht zwangsläufig notwendig sind und manchmal auch nicht direkt etwas damit zu tun haben (vgl. Schmidt 2008, S. 841). Die Herstellung von Wissen als gültiges Wissen funktioniert im vorliegenden Material über die Sprechposition, die Wahrheit oder einen Zugang zur Wahrheit verkörpert. Wahrheit scheint also als personell gebunden konstruiert zu werden. Als Bindeglied fungieren zum Bei-

spiel die Autor*innen des Materials, die ebenfalls autorisierte Sprechpositionen innehaben.

Das Interessante am Format des Buches ist, dass die Leser*innen eine eindeutige Position als Schüler*innen haben können, aber nicht müssen. Das Format des Buches ermöglicht etwas Flüchtiges und Unverbindliches bezüglich der Unterwerfungsstruktur. Für die Einnahme einer Subjektposition als Schüler*in, aber spätestens als Lehrer*in braucht es ein In-Kontakt-Treten mit der Struktur der „buddhistischen Lehre“. Das heißt, hier unterscheidet sich die Ratgeberliteratur bezüglich der Einnahme von autorisierten Subjektpositionen zum Beispiel von der Glücksratgeberliteratur bei Duttweiler (2007).

Jedoch erfolgt auch eine Autorisierung durch Verlage und deren Entscheidungen über Veröffentlichungen. Die Rezeption kann als eine hybride verstanden werden, da alle Menschen Zugang zu der Lektüre haben und die Gruppe der Leser*innen heterogen sein kann. Zugleich wird für die Lektüre selbst teilweise bestimmtes Wissen aus der „buddhistischen Lehre“ vorausgesetzt. Dies ist passend in dem Sinne, dass davon ausgegangen werden kann, dass ein Ratgeber von Ratsuchenden gelesen wird, die sowohl im Themenfeld der (Rat-)Suche neu sind als auch schon Vorwissen und -erfahrungen haben. So sind die Rollen mit dem Genre festgelegt auf die von Ratsuchenden und Ratgebenden ohne Interaktion. Das Material zu analysieren ist deshalb interessant, weil es eine Schnittstelle zwischen etabliertem, hegemonialem Wissen und Wissensformen (*weiß*, männlich*) und Selbsttechniken der Selbstoptimierung (Fördern und Fordern), die an Tradition ausgerichtet sind, darstellt. Darüber hinaus wird im Material auch ein eigenes Wissen hergestellt, es wird nicht nur auf andere Wissensbestände Bezug genommen, um Gedankengänge zu bestärken, wie zum Beispiel in der anfangs erwähnten Glücksratgeberliteratur bei Duttweiler (2007).

Im Material wird der Wissensvorsprung nicht, wie Volkers (2008) es beschreibt, verschwiegen mit der Gefahr der Manipulation, sondern er ist ein erkennbarer Gegenstand des Feldes mit dem Konstrukt der autorisierten (*weißen*) Lehrer*in, als Beispiel der Wissenshierarchie im Schüler*innen-Lehrer*innen-Verhältnis.

„Die Identität von Wissen und Macht ist handlungstheoretisch gedacht und besagt, dass man Macht ausüben kann, wenn man sich einen Wissensvorsprung zunutze macht, der durch Verschweigen zur Manipulation der Meinung oder Handlung eines anderen benutzt werden kann. Mit der Behauptung, zwischen Macht und Wissen bestehe eine intrinsische Beziehung wird auch die Gegenüberstellung von Wissen und Macht bestritten, nach der Wissen etwas ist, das mit Wahrheit in Verbindung steht und deshalb Macht aufdecken und auflösen kann.“ (Volkers 2008, S. 71)

Interessant ist aber die Verbindung von Wissen und Wahrheit und die Annahme, dass Wissen Macht aufdecken könnte. Damit stellt sich die Frage, ob die Mecha-

nismen, die das Material anbietet (zum Beispiel über patriarchale Strukturen im Buddhismus aufzuklären), etwas an Machtverhältnissen ändern oder ob das Wissen erneut in einer (anderen) Wissen-Macht-Verbindung besteht, da die Koppelung von Wissen und Wahrheit nicht aufgelöst wird.

In Lebenshilferatgebern besteht „keine professionalisierte Ausbildung“ (Duttweiler 2007, S. 146). Dies hat im Sinne von Professionsdebatten auch immer etwas mit einem spezifischen Wissen (u. a. Schmidt 2008) zu tun, welches in dem hier vorliegenden Material der spirituellen Ratgeberliteratur vorhanden ist. Hier besteht ein (esoterisches) Wissen der „buddhistischen Lehre“, das als anerkanntes und etabliertes Wissen im theologischen Sinne zu verstehen ist. Das Material gibt keinen Aufschluss über den „Weg“ zu einer autorisierten Sprechposition; jedoch scheint dies nicht über eine Selbsternennung vonstatten zu gehen wie im Material von Duttweiler. Hier erfolgt eine Selbstzuschreibung der Autor*innen, dass sie imstande sind, verschiedene Wissensbestände so auszuwählen und neu zusammenzubringen, dass sie ein (neues) Wissen ergeben.

Nichtsdestoweniger bleibt hier wie bei Duttweiler das Paradox bestehen, dass esoterisches Wissen im Format eines Buches zur Abstraktion geführt wird (siehe oben) und das Wissen nicht situativ angewandt werden kann. Der Unterschied zum Wissen zur Lebensführung bei Duttweiler ist das Lehrgebäude des Buddhismus, das Kriterien und Relevanzen postuliert. Es ist zwar auch „jederzeit von jedem anzweifelbar“ (Duttweiler 2007, S. 146), bildet aber im Sinne einer Religion einen festen Bezugsrahmen.

Mit Blick auf die Ergebniszusammenfassung dieser Arbeit kann von einem relationalen Subjektverständnis im Material gesprochen werden, einer bestimmten Art von Selbst- und Weltverhältnissen, da die Vergleichsgröße darüber entscheidet, welcher Subjektposition, welchem Kontext jemand angehört, sprich wann jemand Schüler*in ist und wann Lehrer*in.⁶⁴ Dieses Verständnis erscheint zunächst aber dual, also in Polen von Subjektpositionen gedacht. Der Zugang zur „Einsicht“ als Wissen zur Lebensführung wird allen gewährt und ermöglicht; zwar wird der Erfolg nicht zugesichert, aber der „Weg“ dorthin wird über autorisierte Subjektpositionen angeleitet. Der „buddhistische Weg“ wird somit als ein limitierter Zugang zum „Erwachen“ konstruiert.

Der Aspekt des Wissensvorsprungs der Position der Lehrer*in stellt eine diskursive Regel im Material und gleichzeitig ein Dilemma des Macht-Wissens-

64 Das heißt, Subjekte werden aus einer diskurstheoretischen Perspektive in Relationen gesehen und über unterschiedliche Subjektpositionen wird in die Analysen einbezogen, was wann von wem und wie sagbar ist.

„Diskurse werden somit von Subjekten konstituiert und gleichzeitig konstituieren Diskurse Subjekte. Insofern ist der Diskurs überindividuell vorstellbar: Alle ‚stricken‘ zwar am Diskurs mit, aber kein Einzelner und keine einzelne Gruppe bestimmt den Diskurs vollends oder hat genau das gewollt, was dabei herauskommt.“ (M. Jäger 2019, S. 66)

Komplexes dar. Mit Bezug auf Überlegungen von Foucault zu einem Macht-Wissens-Komplex im „Wahrheitsspiel“ knüpft dies stark an die Überlegungen zu „Experten-Wissen“ und „neutralen Wissenschaftlern“ an.

„Immer muss man sich bei der Produktion von Wahrheit an bestimmte Regeln, Strategien halten, (die man jedoch auch während des Spiels verschieben und verändern kann), und in diesem Sinne versteht Foucault das Wort *Wahrheitsspiel*. Gegenwärtig dominieren im Wahrheitsspiel fast ausschließlich die Experten; Gutachten, Beiträge von ‚neutraler‘ Wissenschaftlern, die als wahrheitsfähig gelten. Foucault bezweifelt die Neutralität des Experten-Wissens, da es wie jedes Wissen Macht-Wissen sei.“ (Ruffing 2010, S. 112 f., Herv. i.O.)

Das Material dieser Untersuchung unterscheidet sich unter anderem in Bezug auf die Kategorie wissenschaftliches Wissen. Im Datenmaterial kann nicht von wissenschaftlichem Wissen im traditionellen Professionsverständnis und dortigen Kompetenzdimensionen gesprochen werden (ausführlicher siehe Kapitel 4). Auch kann hier nicht vom Wissen einer Profession im traditionellen Sinne die Rede sein.

„- *Rekurs auf wissenschaftliches Wissen*: Professionen beziehen sich auf disziplinäre Wissenstraditionen (etwa Medizin oder Pädagogik) und deren Theoriewissensbestände.

- *Spezifische Handlungskompetenz*, die prinzipiell darin besteht, theoretisches Wissen praktisch umzusetzen. Dies soll (u. a.) dadurch gewährleistet werden, dass Professionelle nicht nur theoretisch ausgebildet werden, sondern im Rahmen ihrer Ausbildung auch gezwungen sind, theoretisch erworbenes Wissen in die Praxis einfließen zu lassen, was in Berufspraktika bzw. in praktischen Ausbildungsphasen (etwa Referendariat) geschieht.

- *Spezialisierung und eigenständige Fachlichkeit*: Grundlage der Professionen sind somit spezielle Wissensbestände und Handlungsformen. Hieraus resultieren fachliche Standards, wodurch sich Professionen einerseits vom Alltag (von Laien) und andererseits untereinander unterscheiden.“ (Schmidt 2008, S. 839 f., Herv. i.O.)

Auch wenn die Frage nach Wissen ein weites Wissenschaftsverständnis zugrunde legte, gäbe es keine staatlich vergebenen Lizenzen, die eine Ausübung des Berufs legitimieren beziehungsweise eine Autorisierung als Lehrer*in ermöglichen. Diese Autorisierung findet nach der oben genannten Regel der Ernennung zur Lehrer*in statt.

Im nächsten Schritt soll geklärt werden, welche Bezugnahme auf welches Wissen dem Subjekt in diesem Kontext zu einer intelligiblen Subjektposition verhilft. Hierfür muss auch im Sinne Foucaults geklärt werden, was die Ordnungen des

Wissens sind und wie dieses zu gültigem Wissen wird. Diese Wahrsprechung erfolgt nicht unabhängig von Raum und Zeit. Einen Wahrheitsanspruch hat das im Folgenden ausgeführte Wissen nur zu der betreffenden Zeit und in der beschriebenen gesellschaftlichen Gruppierung.

Wissen über Lebensführungsstile wird in der Glücksratgeberliteratur bei Duttweiler (2007) mit Rekurs auf Personen mit einer „herausragenden Kompetenz auf dem Gebiet der Lebensführung“ (ebd., S. 139) eingestreut. Diese Diskursregel findet sich auch in der spirituellen Ratgeberliteratur, jedoch ist hier nicht die Anerkennung der Kompetenz auf dem Gebiet der Lebensführung, sondern die auf dem Gebiet des Weisheitswissens als Teil von esoterischem Wissen das Kriterium. Auf der anderen Seite wird Erfahrung und Reflexion von den Lehrer*innen selbst eingefordert und mit buddhistischen Inhalten und Methoden erweitert.

„Es werden Sentenzen von Philosophen (in Lauterbach 2000 beispielsweise von Kierkegaard, Augustinus, Gertrud Stein, Khalil Gibrana) oder Sinnsprüche bekannter historischer Persönlichkeiten wie Mutter Theresa (Seiwert 2002, 18) und Albert Schweitzer (ebd., 133) oder Schriftsteller wie Goethe, Voltaire oder Simone de Beauvoir (Baur/Schmid-Bode 2000, Pitroff 2003, Lauterbach 2000, Seiwert 2002) vorgetragen. Damit verweisen die Ratgeber auf das Wissen von Personen, deren herausragende Kompetenz auf dem Gebiet der Lebensführung sozial anerkannt ist. Ihnen wird zugeschrieben, in vorbildlicher Weise subjektive Erfahrung mit Reflexion verbunden zu haben und so auch für andere relevantes Wissen für die Lebensführung zu präsentieren. Die Urheber dieser Spruchweisheiten werden meist angegeben, auch wenn genaue Belege in der Regel fehlen. ‚Einen Freund kann man nur haben, wenn man einer ist. (Ralph Waldo Emerson)‘ (Baur/Schmid-Bode 2000, 62). Insbesondere ihre geografische Herkunft wird ausdrücklich benannt; Weisheiten aus Asien gelten dabei offenbar als eindrucklichste Bürgen lebenspraktischer Weisheit.“ (ebd.)

Der „Weg“ der Vermittlung von Erfahrungen an die Leser*innen in diesem Anlysematerial vollzieht sich über das sprachliche Mittel der Metaphern (Frauen*körper als Produzent von Wissen sowie orientierende, ontologisierende und konzeptionelle Metaphern). Ebenso findet mit Bezug zu dem oben genannten Macht-Wissens-Komplex der Einsatz von sogenanntem wissenschaftlichen Wissen als hegemoniales Wissen⁶⁵ statt, welches als populärwissenschaftliches Wissen beschrieben werden kann. Dieses Wissen wird durch die autorisierten Sprechpositionen eingebracht.

65 Es besteht kein homogenes wissenschaftliches Wissen. Jedoch wird das Konstrukt aus dem Material aufgegriffen, das dieses als Einheit benennt und sich damit einer Kritik entzieht.

Coelen (2006) arbeitet zum Schüler*innen-Lehrer*innen-Verhältnis mit Bezug auf Foucault und stellt heraus, dass die Idee der Selbstfürsorge in Vergessenheit geraten sei, aber die Selbsterkenntnis ein zentraler Bestandteil von Pädagogik sei. Foucault sieht es mit Bezug auf die Antike nicht als ein machtfreies, aber als ein herrschaftsfreies Verhältnis.

„Es ist schon überraschend, welche positive Bedeutung Foucault der Pädagogik in seinen letzten Arbeiten gibt. Es ist denkbar, dass er die antike Pädagogik in ihrer Verflechtung mit Psychagogik und Selbstsorge auf Seiten des Meisters als die ethisch angemessene Pädagogik ansieht, die in der Moderne durch Trennung der beiden Aspekte sowie die Dominanz der Selbsterkenntnis zur ‚Disziplinierungstechnik‘ und zur ‚Geständnispraxis bzw. –wissenschaft‘ verkommen ist. So zeigt Foucaults Analyse des antiken Meister-Schüler-Verhältnisses zwar den Ausblick auf ein (wenn auch nicht macht-, wohl aber) herrschaftsfreies pädagogisches Miteinander. [...] Um aber nicht nur dem Meister bzw. der Meisterin, sondern auch dem bzw. der unmündigen SchülerIn einen Subjektstatus zu sichern, ist wohl die Verbindung mit einem interaktionistischen Ansatz unabdingbar. Insofern ist die Pädagogik des antiken Meister-Schüler-Verhältnisses als Anleitung zur Selbstsorge [...] ein Denk-Ausweg aus Disziplinierungstechniken und Geständniszwang [...]“ (Coelen 2006, S. 262).

Diese Aussagen zum Schüler*innen-Lehrer*innen-Verhältnis könnten so interpretiert werden, dass keine Norm zur Selbstoptimierung besteht, da nach Coelen Selbstsorge selbst als Anleitung zum „Denk-Ausweg aus Disziplinierungstechniken“ gedacht wird. Einschränkend ist beim Genre der Ratgeberliteratur auf das Fehlen eines „interaktionistischen Ansatzes“ hinzuweisen, der nach Coelen „unabdingbar“ ist für das Erlangen eines Subjektstatus von Schüler*innen. Neben der Mensch-zu-Mensch-Interaktion weist Coelen auch auf die Eingangs- und Ausgangssituation von Transformationsprozessen hin. Aufgrund des Genres kann von einer unklaren Eingangs- und Ausgangssituation gesprochen werden (vgl. ebd., S. 262 f.).

Ein weiteres Dilemma im Material besteht darin, dass Ratsuchende durch das Genre der Ratgeberliteratur, also die fehlende Interaktion, in der Verantwortung stehen, für das Erreichen der Norm von Veränderung und Ganzheit selbst zu sorgen. Zugleich können sie die Verortung auf „dem Weg“ als Prozess der Veränderung hin zur Ganzheit nicht selbst vornehmen, da Kriterien von außen, wie die der „buddhistischen Lehre“, die unklar bleiben, die Subjekte als auf Fremdpositionierung durch eine spirituelle Lehrer*in angewiesen konstruieren.

An dieser Stelle ist mit Fegter et al. (2015) nach Yıldız darauf hinzuweisen, dass ähnlich wie im erziehungswissenschaftlichen Diskurs, zum Beispiel das Versprechen von Mündigkeit eine unterwerfende Subjektivierung konzipiert, was auf das

Versprechen nach „Erwachen“, „Freiheit“ oder „Einsicht“ im vorliegenden Analysematerial übertragbar ist.

„Yıldız kritisches Argument ist nun, dass die Forderung nach Mündigkeit und Selbsttätigkeit in den von ihr untersuchten Äußerungen im pädagogischen Theoriediskurs gerade das erzeugt, gegen das sie scheinbar gerichtet ist, nämlich eine unterwerfende Subjektivierung. Dabei wird in der Analyse unterstellt, dass der Diskurs nicht nur gesellschaftliche Wahrnehmungen und Behandlungsweisen von kategorisierten Personen organisiert, sondern auch Bewusstseinsprozesse beeinflusst werden. Subjektivierung wird als Unterwerfungspraxis konzipiert, die durch diskursive Strategien erzeugt wird.“ (Fegter et al. 2015, S. 25)

Des Weiteren bedeutet die Aussparung und Nichtthematisierung oder – im Sinne von Debus (2012, S. 155) – die Nichtdramatisierung von Geschlecht nicht, dass geschlechtliche, *kulturalistische* und weitere Unterscheidungen nicht getätigt werden.

Zusammenfassend ist somit bezogen auf das Schüler*innen-Lehrer*innen-Verhältnis festzuhalten, dass nicht die Wissenshierarchien zwischen Schüler*innen und Lehrer*innen, sondern die fehlende Interaktion und die Unklarheiten bzgl. der Kriterien für eine Selbsteinschätzung nur ein ratsuchendes Subjekt in der Unterwerfung oder, wie Coelen es beschreibt, ein*e „unmündige SchülerIn“ ermöglicht. Der Zugang zur Wahrheit wird als personell als an eine autorisierte (*weiße*) Lehrer*in gebunden konstruiert.

5.2.2 Und-Formulierungen mit Gegensatzpaaren – eine Konstruktion von Ganzheit

In diesem Abschnitt wird auf einen weiteren Teil der Unterfragestellung eingegangen: die Frage danach, wie in spiritueller Ratgeberliteratur Wissen und Wahrheit zur Lebensführung konstruiert wird. Es geht um das sprachliche Mittel der Und-Konstruktionen, die sich in den Analysen sowohl als duale als auch als polare Differenzierung finden lassen.

Das Arbeiten mit Dualität ist im Sinne Foucaults nicht ein Arbeiten mit Oppositionen oder Gegensätzen, sondern unter Berücksichtigung von machtvollen Strukturen eine paradoxe diskursive Strategie. Das Analysematerial zielt auf ein Überwinden von Dualität hin und bietet nach Selbstaussagen Nondualität in Form von „Einsicht“ oder „Erwachen“ an. Ist es nicht im Sinne von Foucault und später auch im Sinne von professionellem pädagogischem Handeln eine Zielgröße, sich in Paradoxien und Widersprüchen als Subjekt zu begreifen und dieses Spannungsverhältnis aushalten zu können und weniger seine Überwindung anzustreben?

Aus der Ergebniszusammenfassung lassen sich die folgenden Und-Formulierungen mit Gegensatzpaaren als duales und polares Sprechen aufzeigen.

Zentral für diese Arbeit ist der Bezug auf die Geschlechterdifferenz in Form der Differenzierung von „Frau“ und „Mann“. Gesellschaftliche Strukturen werden als „patriarchale“ beschrieben, denen „weibliche Werte“ fehlen. Als Repräsentation für die sogenannten „weiblichen Werte“ stehen an dieser Stelle „Frauen“. Diese müssen, so das Material, in Institutionen erst „eine Rolle spielen“, um „patriarchale Muster aufzubrechen“. Hier besteht ein Bezug zu einem differenztheoretischen Geschlechterverständnis, bei dem von „Mann“ und „Frau“ in einer patriarchalen Struktur ausgegangen wird, die gleichwertige Menschen darstellen, aber unterschiedlich sind und so, wie in diesem Beispiel, in Institutionen unterschiedliche Werte vertreten können. Diese Ergebnisse sind anschlussfähig an Debatten um einen „spirituellen Feminismus“. Jung und Kaffer (2014) beschreiben für diesen innerhalb der zweiten Frauen*bewegung ein Spannungsverhältnis zwischen der Betonung einer bestimmten Weiblichkeit und der Betonung der Konstruktion von Geschlecht:

„Gerade die Idee des Selbst und des Rückbezugs nach innen, die im New Age so betont werde, sei fatal für die Frauenbewegung, da der Rückbezug auf eine wesenhafte Weiblichkeit nur den Erhalt des bipolaren Geschlechterverhältnisses und die Aufrechterhaltung des Patriarchats bedeute. Dies sei daher genau gegenläufig zur zentralen Forderung der Frauenbewegung nach Transformation von Weiblichkeit und nach der Hinterfragung von Geschlechterrollen.“ (Jung/Kaffer 2014, S. 268)

Neben der Differenzierung von „Frau“ und „Mann“ wird eine Unterscheidung in „Ost“ und „West“ vorgenommen, die nicht nur räumlich, sondern auch symbolisch und damit normativ zu verstehen ist. Dies stellt ein additives Verfahren (vgl. Wallner 2013, S. 71) dar und trifft auch eine gesellschaftsanalytische Aussage. Das Problem, sich mit einer weiteren, nicht mit Anerkennung ausgestatteten Aufgabe auseinanderzusetzen, wird auf die Gruppe „Frauen“ und/oder auf ein weibliches* Subjekt verlagert. Es besteht ein Dilemma in der (Aus-)Differenzierung und der gleichzeitigen Reproduktion durch die Nutzung von Normen und deren Binartität, oder anders formuliert, Normen mit Normen auszudifferenzieren verbleibt in einer Reproduktionsfalle im Zuge von Und-Formulierung in diesem Material.

Als eine weitere Differenz kann die zwischen „innerer und äußerer Freiheit“ als eine prominente Erzählung im Analysematerial angeführt werden, genauer: die Frage nach der Differenz von innerer und äußerer Frauen*befreiung. Auch in dieser Erzählung wird ein gesellschaftliches Problem in der Gruppe Frauen* verortet und an diese Gruppe die Anforderung gerichtet, sich mit bestimmten Aufgaben zu beschäftigen wie zum Beispiel, das „Mehr zu erkennen“, die „budhistische Lehre“ „gegen den Strich zu lesen“ usw. Auch dieses Tätigwerden ist nicht mit gesellschaftlicher Anerkennung ausgestattet. Neben diesem Dilemma

besteht das Problem, dass diese Form von Lösungsvorschlägen eine Kritik an einer (gesellschaftlichen, buddhistischen) Struktur weiterhin unsichtbar hält, und zwar durch Kompensationsarbeit, in diesem Fall der Gruppe „Frau“, die in Bezug auf die bestehende patriarchale Struktur in „buddhistischer Lehre“ als Nicht-Norm gilt und daher eine marginalisierte Gruppe darstellt. Ähnlich stellt sich bezüglich Geschlecht auch die Frage, warum bei der Überarbeitung der Bezug zur patriarchalen Religion aufrechterhalten wird und nicht eine andere „Lehre“ zum Einsatz kommt oder verfasst wird.

Es wird zum Teil auf Frauen*, wie zum Beispiel Ayya Khema, Bezug genommen, aber das Material beschreibt die Grundstruktur im Buddhismus, an die angeschlossen wird, als patriarchal, hierarchisch und autoritär. Diese Erweiterung von „buddhistischer Lehre“, die das Analysematerial anstrebt, weist aus einer dekonstruktiven und machtsensiblen Perspektive Dilemmata auf, da sie in bestehenden Macht-Wissens-Komplexen verbleibt und diese zum Teil stabilisiert. Außerdem wird die Verantwortung auf das Individuum verlagert, da die Frau* hier aufgerufen wird, ihres eigenen Glückes Schmied*in zu sein (vgl. Micus-Loos/Plößer 2015). Vorläufer dieser Diskussion finden sich in der zweiten Frauen*bewegung der BRD und dortigen Bezügen auf die New-Age-Bewegung.⁶⁶

Ein zentrales Merkmal des Wissens zur Lebensführung im Material sind die widersprüchlichen Bezugnahmen auf die Kategorie Geschlecht: Diese erscheint einerseits als binär gedacht und gleichwertig; andererseits belegen die Analysen eine am Mangel orientierte Perspektive auf Geschlecht (Defizitorientierung). Und-Konstruktionen, die sprachlich mit Polarität arbeiten, können als Versuch interpretiert werden, Dualität auszusetzen.

Der Mehrwert der foucaultschen Perspektive ist, das Phänomen des Gegensatzes oder Dualität im Denken nicht nur festzustellen und mit der Perspektive der „Einsicht“ zu überwinden, sondern auch die Frage nach Macht und Machtverstrickungen⁶⁷ zu stellen. Das heißt das Phänomen des „dualistischen Denkens“ und „Erleuchtung“/„Einsicht“ wird im Sinne Foucaults als eine Strategie, die „oppositionale Denkfiguren zu verlassen“ (Balzer 2004, S. 21) interpretiert, aber besonders werden in Anlehnung an Foucault die Machteffekte in den Blick genommen. So stellt sich die Frage, welche Machteffekte im oppositionellen Denken (besonders deutlich in Und-Formulierungen) in diesem Material begründet liegen und inwiefern es Teil einer machtvollen Diskursposition ist, dieses Denken überwin-

66 In dortigen Debatten um einen „spirituellen Feminismus“ ging es beim Bezug auf die Gedanken des New Age z. B. um Fragen von „Kollektiv oder Individuum und Politisierung oder Entpolitisierung“ (vgl. Jung/Kaffer 2014, S. 266).

67 Macht wird in diesem Zusammenhang nicht „als repressiv, sondern als produktiv betrachtet; analysiert wird, wie in Machtverhältnissen ein Feld von Möglichkeiten eröffnet wird, das auf unterschiedliche Weise besetzt werden kann. Individuelle Freiheit gilt daher auch nicht als das der Macht per se entgegenstehende, sondern wird erst in Machtverhältnissen denkbar und lebbar“ (Fegter et al. 2015, S. 20).

den zu wollen und zu definieren, was nach der Überwindung von oppositionalem Denken kommt, zum Beispiel „Einsicht“. Und inwiefern kann ein Anliegen spiritueller Ratgeberliteratur und dortiges Wissen zur Lebensführung überhaupt als eine nicht machtförmige, machtkritische Perspektive und Anleitung gelesen werden?

„Das Anregungspotential der Subjektkritik Foucaults wird jedoch – und darauf verweist eine dritte Rezeptionslinie (3) – für die Pädagogik um so größer, wenn seine Arbeiten als Versuche rekonstruiert werden, oppositionale Denkfiguren zu verlassen und diese selbst nach ihren Machteffekten zu befragen.“ (ebd.)

Ein anderer interessanter Aspekt beim Sprechen in Dualität sind die Wortpaarungen, die für die Darstellung von Phänomen herangezogen werden. Diese sind nach M. Jäger (2019) insofern relevant, als Sprechen in Dualität Handlungsanweisungen für Subjekte im Diskurs bereitstellen kann. Das heißt, diskursiv können (Argumentations-)Grundlagen für Handlungen durch „subjektivierende Effekte“ (ebd., S. 73) geschaffen werden. Mit Blick auf duale Formulierungen macht M. Jäger auf die Kollektivsymbole aufmerksam, die Bestandteil von Diskursanalysen sind. Kollektivsymbole repräsentieren ein Außen und ein Innen, so M. Jäger. Das Außen beschreibt sie als das Fremde, etwas Chaotisches, das Innen als das Eigene, etwas eher Geordnetes und Rationales. Das Eigene bekleidet eher einen Subjektstatus, das Außen hingegen weniger.

„Diese Grundtopik wird durch verschiedene Symbolserien sprechend gemacht. Dabei sind für alle konfliktären Diskurse die Symbole besonders bedeutsam, mit denen das ‚Eigene‘ vom ‚Fremden‘ abgegrenzt wird. [...] Die Symbole, die das eigene System kodieren, signalisieren (fast immer) einen Subjektstatus des Dargestellten, während die Symbole, die sich auf die Außenwelt beziehen, diesen vermissen lassen. Das eigene System wird also in der Regel durch Symbole kodiert, die mit Ordnung und Rationalität verbunden sind, das Außensystem durch solche, die Chaos und Unberechenbarkeit signalisieren [...]. Dieses Symbolsystem ist relativ kulturabhängig und liefert einen Rahmen, innerhalb dessen Wirklichkeiten in westlichen Industriegesellschaften gedeutet werden. Es übernimmt eine Orientierungsfunktion und hilft dabei, dass sich die Menschen in komplexen Zusammenhängen bewegen können, indem sie diese strukturiert und dadurch Zusammenhänge und Sachverhalte symbolisch integriert. [...] Durch den Einsatz dieser Symbolik lassen sich gesellschaftliche Prozesse und Veränderungen als integraler Bestandteil der Gesellschaft deuten oder als Abweichung von dieser und damit als ‚Denormalität‘. Sie hilft, zwischen Normalität und Abweichung zu unterscheiden.“ (ebd., S. 69 f.)

Interessant für die Analysen in dieser Arbeit sind aus der Aufzählung die Aspekte Außen und Innen, da das Material mit Gegensatzpaaren wie „Kultur/Natur;

Geist/Körper; Vernunft/Gefühl; Subjekt/Objekt; Mann/Frau usw., die hierarchisch strukturiert sind“ (Meißner 2010, S. 33) arbeitet (wie z. B. Ost und West, Frau und Mann, Körper und Geist, Erleben und Erkennen usw.),

„wobei der eine Teil des Oppositionspaars als von dem anderen abgeleitet gilt. Dieser Logo-zentrismus ist zudem vom Phallus als der zentralen Metapher des Männlichen geprägt: Der Mann wird zum Grundmodell des Menschen erhoben, während die Frau als bloße Abweichung erscheint (Phallogo-zentrismus).“ (ebd.)

Was bedeutet dies für das Ergebnis dieses Materials? Es besteht ein Anliegen im Material, zum Beispiel Werte von Frauen* zentraler zu stellen. Anders ausgedrückt, mit Bezug auf differenztheoretische Theoriediskurse geht es um eine Form der Anerkennung von Frauen* und den ihnen zugeschriebenen Werten. Das heißt, Foucault versucht über die Analyse von dualem Sprechen Machtverhältnisse in den Blick zu nehmen. So ist es nicht überraschend, dass im Material bzgl. der Kategorie Geschlecht ein Versuch unternommen wird, auf den Phallogozentrismus zu reagieren. Es entsteht ein Dilemma im Material, welches die Auflösung von Geschlechterungerechtigkeiten betrifft und zum Ziel hat, die Anerkennung von Frauen* (auf den unterschiedlichen Ebenen) im differenztheoretischen Sinne zu verbessern (ähnlich dem Spannungsverhältnis bzgl. eines „spirituellen Feminismus“). Im Sprechen in Dualität, wie hier im Material rekonstruiert wurde, besteht das Dilemma, dass es durch die Nutzung von dualen Kategorien wie Geschlecht (aber auch *race*, *class*, *body* usw.) bestehende Machtverhältnisse reproduziert bzw. zementiert. Die Umkehrung eines dualen Systems (Phallogozentrismus⁶⁸) verändert nicht dessen hierarchische Struktur und baut weiterhin auf einer Struktur mit Macht durch Unterwerfung auf. Das Interessante an dieser Stelle ist jedoch, dass (genau) das einen Teil des Wissens zur Lebensführung darstellt: Es gibt einen Weg mit mehreren Etappen, an dessen Ziel keine Geschlechter mehr bestehen. Das heißt, im Material lassen sich zwei unterschiedliche Selbst- und Weltverhältnisse ausmachen: das gegenwärtige relative und ein absolutes, bei dem es keine Geschlechter, aber auch keine Trennung von Selbst und Welt mehr gäbe. Zusammenfassend ist also nicht nur aus einer geschlechtertheoretischen dekonstruktiven Perspektive die Reproduktion und Hierarchisierung von zwei Geschlechtern im Material zu kritisieren, wobei gleichzeitig eine Überwindung dieser Dualität in Aussicht gestellt wird. Auch mit Bezug auf M. Jäger (2019) und ihre Begriffe von Innen und Außen zeigt sich diese

68 „Um nicht nur die heteronormative Binarität, sondern auch das hierarchische Verhältnis der Geschlechter zu erfassen, lässt sich das Konzept des *Phallogozentrismus* heranziehen, das auf Derrida zurückgeht und eine spezifische Struktur des Denkens im christlichen Abendland bezeichnet, nämlich die Suggestion einer Präexistenz der Idee vor dem Wort (Logo-zentrismus).“ (Meißner 2010, S. 33, Herv. i.O.)

sprachliche Ausschließung im Material bzgl. Geschlecht, aber besonders auch bzgl. der Kategorien „Ost“ und „West“.

Inwiefern unterscheidet sich diese Überlegung zu Butlers Aussagen bezüglich temporären Zusammenschlüssen für eine politische Handlungsfähigkeit (siehe Kapitel 2.1) zum Beispiel unter der Kategorie „Frau“, wenn es in einer dekonstruktiven Perspektive mit der doppelten Geste grundsätzlich um Zerstörung und Aufbau (Destruktion und Konstruktion) geht? Deren Ziel ist es, mit der doppelten Geste blinde Flecken aufzudecken, zu unterwandern und Verdrängtes sichtbar zu machen, um dann in der Phase des Umbruchs, der Zerstörung, die Hierarchie des Begrifflichen umzustürzen und Marginalisiertes an die erste Stelle zu setzen. Aufbau ist nötig, da Umbruch die binäre Logik bestehen lässt. Dekonstruktion hat zum Ziel, Bedeutungen möglich zu machen, die in der Logik der Gegensätze nicht fassbar sind, Verdrängtes aufzuspüren und sichtbar zu machen.

Blinde Flecken sichtbar zu machen findet im Material statt, wenn es um patriarchale Strukturen geht, es wird Verdrängtes sichtbar gemacht. Bezüglich Geschlecht kann auch davon gesprochen werden, dass Frauen* als marginalisierte Gruppe im buddhistischen, patriarchalen Kontext an die erste Stelle gesetzt werden, als ein Akt des Aufbaus und der Herauslösung aus ihrem marginalisierten Standort im „Buddhismus“. Weitere dekonstruktive Momente lassen sich aber nicht ausmachen. Es fehlen Umbrüche bzgl. weiterer Differenzkategorien, da diese eine Reifizierung erfahren, wie „Ost“/„West“. Es findet eine Bezugnahme auf bestehende Hierarchien statt, die sich weniger auf die Kategorie Geschlecht beziehen als vielmehr auf *race*, *class* und *body*. An dieser Stelle wird eine Verfestigung bestehender Strukturen über das sprachliche Mittel der Und-Konstruktion geschaffen. Auch wenn in anderen Aussagen polare, also sich ergänzende Aussagen getätigt werden, verlassen diese durch den Rückgriff auf phallogozentristische Sprachstrukturen diese Logik nicht. Dies zeigt sich zum Beispiel, wenn es um die Formulierung „Körper und Geist“ geht oder auch bei der Ausformulierung zur Wissensform „Einsicht“, wenn von Erkanntem und Erleben gesprochen wird. Die Formulierung in einer Und-Konstruktion suggeriert einen überwundenen Ausschluss, ruft diesen sprachlich aber zunächst einmal wieder auf und macht ihn sichtbar. Dies ist im Gesamtkontext als problematisch zu sehen, wenn es in einem Anliegen von Freiheit oder Erwachen ohne Geschlechter münden soll und in der Erzählung der Norm von Ganzheit stattfindet.

Sprachlich wird in dieser Konstruktion von Einsicht als Wissensform eine inhaltliche Schließung hergestellt, nicht in dem Sinne, dass im Dualen eins ausgeschlossen wird (Frau* ist in der Formulierung Mann* und Frau* nicht ausgeschlossen), aber indem eine Einheit im Dualistischen produziert, die Subjektpositionen ohne Bezug zum dualen Geschlechtersystem unberücksichtigt lässt und ebenso wie die Norm Mann* als Modell von der Vollständigkeit der Darstellung ausgeht. Das heißt, im Sprechen in Paarkonstellationen werden einerseits marginale Positionen sichtbar gemacht und hinzugefügt. Mit dem Duktus der Ganzheitlich-

keit, wie zum Beispiel bei Körper und Geist, wird andererseits jedoch die sprachliche Aufzählung abgeschlossen und weitere Aspekte oder Subjektpositionen nicht mehr für möglich gehalten. Diese Idee von Ganzheit schließt an die Debatten der zweiten Frauen*bewegung und eines „spirituellen Feminismus“ an. Der Bezug auf das sogenannte New Age proklamierte bereits eine Ganzheit von Körper und Geist (siehe Kapitel 2.1.1).⁶⁹

Als Gegenargument könnte ein Kontinuum bemüht werden, auf dem sich die genannten Paarkonstellationen an den Polen verorten lassen und die somit auch „Zwischenräume“ oder weitere Geschlechterpositionen als Frau* und Mann* möglich machen. Zu problematisieren ist aber, dass diese sprachliche Figur der Und-Konstruktion einen erkenntnisoffenen Prozess, der sich als suchend begreifen könnte und damit unabgeschlossen ist, abschließt. Dies stellt im Sinne der Norm von Ganzheit ein Paradoxon dar, da eine inhaltliche vorzeitige Schließung sprachlich vollzogen wird. Dies ist im Sinne der Dekonstruktion und der doppelten Geste nicht vorhanden. „Eine holistische Weltsicht“ wirkt so als „Gegentendenz zur Differenzierung“, verbleibt aber in einer dualen hierarchischen Differenzierung und verpasst die Möglichkeit der Ausdifferenzierung über das Duale hinaus.

„Zu der Verwirklichung von Gleichheit gehört die Wahrnehmung von Differenz unabdingbar hinzu, sonst mündet Gleichheit in Gleichschaltung und Differenz in Hierarchie, wie Annedore Prengel (1990, 1993) treffend bemerkt.“ (Micus-Loos 2004, S. 114)

Die Frage, die sich im Anschluss an dieses Zitat stellt, ist die nach dem Verhältnis zum Gegenstand mit der analytischen Perspektive nach Foucault bzgl. des Umgangs mit dualistischen Denkstrukturen:

„Die pädagogische Rezeption Foucaults kann daher, so meine leitende These, als eine Geschichte des zunehmenden Versuchs und der mit ihm verbundenen Schwierigkeiten gekennzeichnet werden, oppositionale Bestimmungen wie u. a. Freiheit versus Macht, Autonomie versus Heteronomie oder Selbst- versus Fremdbestimmung hinter sich zu lassen. Erst wenn aber Foucaults Analysen als Überlegungen gelesen werden, ein ‚Denken in Oppositionen‘ und die darin suggerierte Möglichkeit, sich auf ei-

69 Daneben ging es auch in diesen Debatten um den Stellenwert von Geschlecht, in diesem Fall „des Weiblichen“ (Jung/Kaffer 2014, S. 269). „Denn viele pro-spiritualistischen [sic!] Feministinnen sahen in der Behauptung eines natürlichen, nicht von Männern definierten Weiblichen einen möglichen Ausweg aus den patriarchalen Strukturen. Andere Frauen fassten diese Vorstellung eines weiblichen Wesens dagegen als Ausdruck frauenfeindlicher Mythen auf, mit der die herrschende dichotome Geschlechterordnung nur weiter festgeschrieben würde. Im Kern ging es also um die Frage, ob die feministische Aneignung der spirituellen Vorstellung eines authentischen Weiblichen für die Frauenbewegung einen Fortschritt oder einen Rückschritt bedeutete“ (ebd.). Zudem wurde zu der Zeit in den feministischen Debatten grundsätzlich diskutiert, „inwiefern Spiritualität politisierend oder entpolitisiert wirkte“ (ebd., S. 268).

ne der Seiten stellen zu können, als Effekt von Macht sichtbar zu machen und dieses Denken zu verlassen, erst dann ließe sich auch eine Selbstkritik der Pädagogik radikalieren, in der die Arbeiten Foucaults als Anlass wie als Instrumentarium einer veränderten pädagogischen Selbstverständigung fungieren könnten [...]. So ringen die pädagogischen Anschlüsse an Foucault immer wieder darum, der ‚fatalen Neigung zum Denken in Dichotomien‘ (Rieger-Ladich 2002b: 171) zu widerstehen: Während die einen Foucaults Arbeiten entlang traditioneller oppositionaler Denkfiguren aufnehmen oder in diese zurückzwingen, suchen andere, pädagogisches Denken und Handeln gerade aufgrund der in ihnen implizierten oppositionalen Bestimmungen zu problematisieren und jenseits dieser zu reformulieren.“ (Balzer 2004, S. 16)

Das Wichtigste in diesem Kapitel war es zu zeigen, dass durch Und-Formulierungen in diesem Material zum einen versucht wird, Normen mit Normen auszudifferenzieren, und damit in einer Reproduktionsfalle verblieben wird. Die Norm der Ganzheit wird über die Formulierung in einer Und-Konstruktion konstruiert, die suggeriert, einen Ausschluss überwunden zu haben. Ähnliches wurde laut Jung und Kaffer (2014) schon in den Debatten zum „spirituellen Feminismus“ problematisiert. Ein Bezug auf New Age ist für die „zentrale[] Forderung der Frauenbewegung nach Transformation von Weiblichkeit und nach der Hinterfragung von Geschlechterrollen“ (Jung/Kaffer 2014, S. 268) kontraproduktiv. Außerdem ist im Sinne der Dekonstruktion und der doppelten Geste zu problematisieren, dass diese sprachliche Figur der Und-Konstruktion einen Prozess nicht als unabgeschlossen, sondern als geschlossen konstruiert. Dies stellt im Sinne der Norm von Ganzheit und der „Weg“-Metapher ein Paradoxon dar, jedoch kann eine sprachliche und damit auch inhaltliche vorzeitige Schließung rekonstruiert werden.

Ein ähnliches Paradoxon zeigt sich beim metaphorischen Sprechen als zweitem zentralen Stilmittel des Materials, das im folgenden Kapitel ausgeführt wird.

5.2.3 Metaphorisches Sprechen – eine Konstruktion von Veränderung

Das zweite rekonstruierte sprachliche Mittel ist das Sprechen in Metaphern, auf das im Folgenden eingegangen wird. Mit dem Sprechen in Metaphern wird ein sprachliches Mittel gewählt, das ein Erleben ermöglicht bzw. ermöglichen kann. Über einen Rückbezug auf Bekanntes oder bereits Erlebtes wird versucht, sprachlich eine Erfahrung beim Lesen zu erschaffen und etwas noch nicht Sagbares zu vermitteln. Ziel ist es, so das im Material formulierte Anliegen, „erkanntes Erleben“ als „Einsicht“ und damit als die hier rekonstruierte Wissensform zu vermitteln.

In der diskursiven Herstellung der Norm von Veränderung findet im Material sprachlich weniger ein Einsatz von neuen Worten und Ausdrucksformen statt.

Stattdessen wird ein Fokus auf die Dimension des Erlebens gelegt, und zwar über den Einsatz von Metaphern. Mit diesen kann sprachlich an leiblich-körperliche Erfahrungen angeschlossen werden (siehe Kapitel 2.2). Dies kann als ein weiterer Hinweis auf den Versuch interpretiert werden, dem „diskursiven Denken“ (Kolk 2016, S. 23), so nennt es das Material, eine körperlich-leibliche Ebene im Genre der spirituellen Ratgeberliteratur hinzuzufügen. Gleichzeitig wird mit diesem Versuch eine Komplexitätsreduzierung vorgenommen, indem auf feste Redewendungen wie z. B. „auf Herz und Nieren prüfen“ zurückgegriffen wird (siehe Kapitel 4.3.3.1.2). Lebenshilferatgeber versuchen in einem sprachlichen Format, hier im Buchformat, das Anliegen umzusetzen, Erfahrungen zu vermitteln und Veränderung anzustoßen. Dies findet nicht in sprachlich kreativen offenen Formulierungen statt, sondern es werden bekannte Sprachmotive eingesetzt, zum Beispiel Gegensatzpaare oder bekannte Quellbereiche von Metaphern.

Duttweiler (2007) beschreibt in ihrer Forschung diesen Widerspruch noch einmal genauer an dem Gebrauch von Aphorismen (vgl. ebd., S. 140), die ebenfalls Metaphern einsetzen können (aber nicht müssen) und ein eigenes Stilmittel darstellen, das zum Beispiel zu Beginn eines Textes genutzt wird. Dies können zum Beispiel grafisch abgehobene Zitate vor dem Fließtext im Kapitel sein. Ein ähnliches Element zum Einstieg in Kapitel findet sich in dem hier analysierten Material: Hier werden in der Regel Fragen aufgeworfen, die jedoch im weiteren Verlauf des Kapitels nicht immer aufgegriffen werden (siehe Kapitel 4.1). Ein interessanter Aspekt bei Duttweiler (2007) für diese Arbeit ist die Frage der Originalität in Lebenshilferatgeber in Anlehnung an Röhrich und Mieder (1977). Duttweiler beschreibt die Frage der Originalität für Lebenshilferatgeber unter anderem in der Weise, dass „bekannte Einsichten“ in „ungewöhnliche Bilder“ gefasst werden und so den Anschein von „überraschender Unverbrauchtheit“ erhalten können.

„[...] [I]n Lebenshilferatgebern sind es jedoch seltener die Gedanken selbst, die Originalität beanspruchen, diese liegt eher in der Beschreibung, im ungewöhnlichen Bild, durch das bekannte Einsichten eine überraschende Unverbrauchtheit gewinnen.

Unabhängig davon, ob die Sinnsprüche von als weise ausgewiesenen Personen oder von den Autoren selbst stammen, sie sind kurz, einprägsam, pointiert und durch ihre verdichtete Form so allgemein gehalten, dass man ihnen grundsätzlich zustimmen, sie im konkreten Fall jedoch auch in Frage stellen kann (vgl. Keppler/Luckmann 1989, 157). Stimmt man ihrem Deutungsangebot zu, reduzieren sie die Komplexität einer Situation und bieten Orientierung. Der pragmatische Gestus bei der Anwendung von Sprichwörtern hat etwas mit dem ‚... Akt der Schließung (cloture) zu tun. Die dabei angewandte Subsumptionslogik, die ein neues Ereignis x als einen Fall der bekannten Regel y identifiziert, befördert eine Verfestigung der Erwartungsstrukturen und damit eine gewisse Verhaltenssicherheit in wechselnden Kontexten, wie sie umgekehrt die Möglichkeit kognitiver Dissonanz und die Erfahrung von Neuem ‚verschließt‘ (Assmann 1991, 33).“ (Duttweiler 2007, S. 140)

Bei Aphorismen wird deutlich, dass in diesem sprachlichen Mittel eine sprachliche Schließung (ebd.) zu finden ist. Ähnliches ist für den Gebrauch von Metaphern festzuhalten.

So findet sich im Material zum Beispiel fast durchgängig eine „Weg“-Metapher. „Metaphern sind semantische Strukturen, die Einfluss auf die menschliche Wahrnehmung und Repräsentation von Wahrnehmungen haben und damit das Denken und Handeln strukturieren“ (Spieckermann 2018, S. 75). Der Weg wird so als ein ergebnisoffener Prozess ohne Abschluss konstruiert, es geht um eine „Suche nach Freiheit“. Es besteht kein Ende bei der „Suche nach Freiheit“, und die Weg-Metapher verweist auf eine offene Zukunft. Der Text konstruiert den „Weg des Erwachens“ als einen Prozess, der in einem Zusammenspiel bestimmter Kriterien einen Erwachensprozess ermöglichen kann. Dies schafft Möglichkeitsräume für Subjekte, sich dem Ideal „Erwachen“ und damit der Wissensform „Einsicht“ anzunähern und der Norm, sich zu verändern, nachzukommen. Jedoch gibt es in dem ergebnisoffenen Prozess keine verlässlichen Etappen und keine Sicherheit, das Ziel zu erreichen, Veränderung im Sinne von „Einsicht“ zu vollziehen. Zukunft im Sinne von „Einsicht“ ist offen bzw. ungewiss. Dass diese Metapher des „Weges“ im Sinne von Spieckermann (2018) noch keine „tote Metapher“⁷⁰ ist, also in den „allgemeinen Sprachgebrauch“ überführt wie zum Beispiel „Stuhlbein“ (ebd., S. 75), jedoch eine viel genutzte Metapher, soll beispielhaft mit Oelkers Ausführungen aus „Wege‘ und ‚Ziele‘: Starke Metaphern der Pädagogik“ und den erziehungswissenschaftlichen Aushandlungen⁷¹ von „neu“ und „alt“ darin illustriert werden.

„Wege‘ sind geographische Tatsachen, ‚Wege der Erziehung‘ ist eine Vorstellung, die entweder auf bestehende oder auf künftige Tatbestände verweisen soll. Oft werden ‚alte‘ und ‚neue‘ ‚Wege der Erziehung‘ unterschieden, die alten sind unbrauchbar in dem Sinne, dass sie zu den falschen Zielen führen und so selber falsch sind. Neue

70 „Eine wichtige Rolle können dabei sogenannte *tote Metaphern* spielen (vgl. Schlechtriemen 2014a: 43). So werden Metaphern genannt, die nicht mehr als Metaphern wahrgenommen werden, da sie schon in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen sind (z. B. Stuhlbein)“ (Spieckermann 2018, S. 75, Herv. i.O.).

71 Erziehungswissenschaftlich lassen sich ebenfalls Einsätze der Weg-Metapher finden. So könnte bereits der Begriff der Erziehung selbst als Metapher diskutiert werden, im Sinne der Idee eines „Herausziehens“ (Oelkers 2001, S. 531) oder von „Erziehung als Gärtnerei“ (Herzog 1994, S. 9). Das Verständnis von Erziehung als Prozess, der Zeit benötigt, aber auch räumlich erschlossen wird, kann selbst als eine Basis der pädagogischen Weg-Metaphorik benannt werden. In diesem Sinne wäre die Weg-Metapher als ein Weg mit Anfang und Ende, einem Anfangs- und einem Endzustand bzgl. Erziehung zu verstehen. Zugleich benennt Oelkers (2001) Erziehung als ein nicht erreichbares Ziel, wenn es dabei um „menschliche Vollendung“ (S. 532) geht. Erziehung wird in diesen Lesarten als ein lineares Fortschreiten entlang eines überblickbaren und damit beherrschbaren Weges konstruiert. Neben dieser linearen Konzeption und der Kritik daran entwickelten sich auch alternative Ideen eines spiralförmigen Weges (vgl. Herzog 1994, S. 16) oder Überlegungen zu Umwegen in der Erziehung (vgl. Rösler 1988, S. 716).

Wege sind dann immer reale Alternativen, die zu guten und besseren Zielen führen werden. ‚Ziele‘ im geographischen Verständnis sind Endpunkte von Wegen, also erreichbare Markierungen. Ziele von pädagogischen ‚Wegen‘ folgen den Vorstellungen, also sind höchste Punkte moralischer Idealisierung. Der Weg der Erziehung soll die menschliche Vollendung erreichen, also folgt einem nicht erreichbaren, einem imaginären Ziel.“ (Oelkers 2001, S. 531f.)

Über das sprachliche Mittel der Metapher wird versucht, noch nicht Sagbares auszudrücken, auch wenn Spieckermann (2018) mit Bezug auf Schlechtriemen (2014) davon spricht, dass Metaphern „quer zu einem ordnenden systematischen Wissenschaftsverständnis“ liegen und „sich durch ihre ungesteuerten Konnotationen nicht für eine exakte Definition von Begriffen und die Formulierung von wissenschaftlichen Theorien“ eignen, sondern eher „eine Inspirationsfunktion für die Genese neuen Wissens übernehmen“ (Spieckermann 2018, S. 75) können. An dieser Stelle ist zu problematisieren, dass sich Metaphern bei der „Inspirationsfunktion für die Genese neuen Wissens“ immer auf einen bekannten Quellbereich beziehen müssen, um anschlussfähig zu sein. So werden bestehende Denk- und Sprechstrukturen wiederholt, was mit Bezug auf Performativität reproduzierend und verfestigend wirkt und nicht im Sinn der Subversion, der Umwendung und Verschiebung nach Butler das Ausgeschlossene sichtbar macht oder die Konnotationen verschiebt, sondern die bestehenden Konnotationen in einem neuen Kontext zum Einsatz bringt (vgl. z. B. das Phänomen der „Blindheit gegenüber Geschlechterrollen“).

Diskursiv wird im Material eine (im Sinne patriarchaler Strukturen) notwendige Tätigkeit der „Modernisierung“ mit Bezug auf „Feminismus“ hergestellt. In diesem Sinne kann im Material eine Tendenz des „es wird besser“ im Sinne der Transzendenz (sich selbst überschreiten) als Angebot gelesen werden. Wenn dies im Kontext von gesellschaftlichen Verhältnissen stattfindet, was es immer tut, ist dies mit Rückgriff auf Foucault zu problematisieren. Zum einen wird eine Denkfigur der Verbesserung durch Veränderung angeboten (siehe Kapitel 4.2.2.3); dies ist eine in die Zukunft verlagerte Hoffnungserzählung, die keiner Überprüfung unterzogen werden kann, da dies ein hierarchisches Lernsetting ist, in dem über ein Lehrer*innen-Schüler*innen-Verhältnis Wissen und damit im Sinne Foucaults Wahrheiten angeboten werden, die nur geglaubt werden können. So werden im Material zum Beispiel Metaphern in der Wissenskonstruktion zur Orientierung und zur Unterscheidung von richtigem und falschem Wissen eingesetzt, z. B. der „mittlere Weg“ (siehe Kapitel 4.3.3.1.2).

In diesem Falle interessiert in dieser Arbeit nicht die Frage, ob es wahr ist oder nicht, was die analysierte spirituelle Ratgeberliteratur anbietet, sondern es interessiert vor allem, wie diese Wahrheiten diskursiv hergestellt und performativ verfestigt werden, sodass Strukturen der Wissenskonstruktion entstehen und bestehen können, die Veränderung im Sinne von „Modernisierung“ als Kontextuali-

sierung aufweisen. Problematisch ist dies, weil es unter der Vorgabe, etwas Neues, eine Transformation zu bearbeiten, kontextualisiert wird (siehe Kapitel 5.4). In dem Sinne ist dies ein Framing, das nicht zur sprachlichen Konstruktion passt und aus einer dekonstruktiven Perspektive grundsätzlich zu hinterfragen ist. Es findet in jedem Fall eine Verschiebung nach Butler statt, da eine identische Zitation laut Butler nie möglich ist, jedoch erfolgt die Verschiebung nicht in Richtung Nichtwissen, sondern durch bestehende sprachliche Strukturen in Richtung des bestehenden hegemonialen Wissens. Bezogen auf die Kategorie Geschlecht ist dies in den Analysen daran deutlich geworden, dass die Veränderung (Modernisierung des Buddhismus) mit den „Augen einer Frau“ vollzogen werden kann/soll. Den Körper hier zum Einsatz zu bringen birgt die Gefahr der Renaturalisierung und zudem die Idee, es gäbe so etwas wie ein Wissen des Körpers (siehe Kapitel 5.3). Dies gibt eine Antwort auf die Unterfragestellung, welche Möglichkeiten und Grenzen sich aus einem dekonstruktiv informierten Zugang ergeben.

Gleichzeitig soll mit Spieckermann (2018) auch die Funktion von Metaphern als ein Mittel zur Gruppenbildung in Transformationsprozessen nachvollzogen werden:

„Der soziale Gebrauch von Metaphern in Alltagssituationen hat eine sozial-regulative Funktion und dient wie Regional- oder Jugendsprachen der Bildung und Bestätigung sozialer Bindungen, indem sich das Individuum kulturell und gesellschaftlich positioniert [...] Die Metaphernanalyse kann demnach als Wissensmanagementmethode verstanden werden, um einen gemeinsamen Wissensstand herzustellen oder Akzeptanz in Gruppen für neue Konzepte zu initiieren ...“ (Spieckermann 2018, S. 76 f.)

Im Vollzug metaphorischen Sprechens wird auch auf bekannte Aussagen Bezug genommen, um anschlussfähig zu sein und verständliche Aussagen zu tätigen. Neben den offensichtlichen differenztheoretischen Bezügen auf Geschlecht im Material, die aus einer dekonstruktiven Perspektive als verkürzend und die Zweigeschlechtlichkeit reproduzierend zu beschreiben sind, stellt eine metaphorische Sprache ein Problem bezüglich Differenz dar: Es birgt die Gefahr der Resignifikation von Kategorien, wie hier Geschlecht. Das Material reproduziert auch in Bezug auf *class, race und body* Stereotype.

Anders ausgedrückt: Viel interessanter und problematischer als die offensichtliche Reproduktion von Kategorien ist deren Reproduktion durch metaphorisches Sprechen, da dieses zum Beispiel im hier untersuchten Material zum Einsatz kommt, um etwas noch nicht sprachlich Fassbares sprachlich ausdrückbar zu machen, und dies mit einem Framing von „Neuem“ eingeführt wird (z. B. über die Metapher „mit den Augen einer Frau“).

Die Forderung, im dekonstruktiven Sinne etwas abzureißen und es dann nicht wieder in der dualen Logik aufzubauen, wird hier nicht erfüllt. Auch das Potenzial von Veränderung durch die Verschiebung in der Wiederholung, so Butler, wird

sprachlich gegenläufig realisiert, da etwas noch nicht Sprachliches in bekannte sprachliche Ausdrucksformate gebracht wird. So wird ein Potenzial, etwas „Neues“ (wenn das das Ziel sein soll) oder eine Verschiebung im dekonstruktiven Sinne zu vollziehen, nicht genutzt, da auf hegemoniale Wissensbestände Bezug genommen wird. Ob ein Veränderungspotenzial in diesem Sprechen vorhanden ist, wird also mit Bezug auf das hier analysierte Material als nicht gegeben zu beschreiben sein, da metaphorisches Sprechen in der Regel auf Erfahrungen und Bekanntes verweist. Es findet eine Reduzierung von Komplexität und wie bei den Und-Konstruktionen (Kapitel 5.2.2) eine sprachliche Schließung statt.

Hier kann ein Wechsel der Ebene stattfinden: Persönliche Erfahrungen werden als kollektive Erfahrungen wahrgenommen oder als Teil eines größeren Zusammenhangs. Das heißt, die Perspektive auf Erfahrungen kann sich verändern, aber die darauf bezogenen Denkstrukturen bleiben erhalten, da die sprachliche Umsetzung, die etwas „Neues“ möglich macht oder machen soll, das Bekannte nicht verlässt. Außerdem ist der Versuch im Analysematerial, den Körper diskursiv als gleichwertigen Wissensproduzenten zu etablieren, kritisch zu diskutieren (siehe Kapitel 5.3).

Im folgenden Kapitel wird abschließend die zweite Unterfragestellung bearbeitet, welche Bedeutung dem vergeschlechtlichten Körper bei der Wissenskonstruktion zukommt.

5.2.4 „Erkanntes Erleben“ – das Konstrukt des vergeschlechtlichten Körpers als „Wissensproduzent“

Wie im Theorieteil dieser Arbeit (siehe Kapitel 2) deutlich geworden ist, sind Körper und Leib und damit auch leibliches Erleben immer eingebunden in gesellschaftliche und soziale Prozesse, so auch der vergeschlechtlichte Körper. Das heißt, nicht nur das Erleben, sondern auch das angesprochene Erkennen ist gesellschaftlich geprägt. Denn Erkennen als ein geistiger Prozess ist in Denk- und Sprechweisen eingebunden, unabhängig davon, ob diese verbalisiert werden oder als eine Selbstvergegenwärtigung fungieren. Kolk wählt hier „Weisheit“, als eine Abgrenzung zu „diskursivem Denken“. Dem ist aufgrund der eben genannten Annahmen und mit Bezug auf die diskurstheoretischen Überlegungen dieser Arbeit zu widersprechen.

Darüber hinaus können für den Gegenstand des vergeschlechtlichten Körpers weitere Aspekte rekonstruiert werden, die im Material vorliegen. Kategorien der Zuschreibung in Bezug auf Körper sind neben Geschlecht *weiß*, gebildet und unversehrt. Diese Eigenschaften des Leser*innenkörpers werden antizipiert.

An dieser Stelle wird ein Aspekt nach Gugutzer (2006) zentral: den Körper als Produkt von Gesellschaft zu verstehen (vgl. ebd., S. 13). Das Material der Analysen dieser Arbeit adressiert einen bestimmten Körper. Hauptsächlich wird

ein „weiblich“ sozialisierter Körper adressiert. „Männlich“ sozialisierte Körper werden ebenfalls angesprochen, jedoch nur eingeschränkt adressiert, indem sie zum Beispiel in Klammern gesetzt werden „(und Männer)“ oder eine Untergruppe wie „westliche Männer“ aufgerufen wird. Im Material von Kolk, das in dieser Arbeit zur Kontrastierung dient, wird mit einem geschlechtslosen Körper gearbeitet. In der Ergebniszusammenfassung bezüglich der Analyse von Körpermetaphern, welche auch Geschlecht unterscheiden und eine Aufgabe in der Wissensherstellung aufzeigen, wird in dieser Studie vom Konstrukt Frauen*-Körper als Wissensproduzent gesprochen. Dieses knüpft an den zweiten Aspekt von Gugutzer an, Körper auch als Produzent von Gesellschaft zu begreifen (vgl. Gugutzer 2015, S. 104 ff.).

Im Material werden unterschiedliche Körperteile über den sprachlichen Einsatz von Metaphern angeführt. Das Konstrukt des vergeschlechtlichten Körpers als Wissensproduzent wird mit dem Format des Ratgebers in eine schriftliche Form überführt. Es ist eine körperlich und zum Teil vergeschlechtlicht gedachte Aneignung und Transformation, die im Material über Metaphern sprachlich vermittelt wird. Der vergeschlechtlichte Körper, der weibliche* Körper, der bereits weiß, was „richtig“ ist, übernimmt eine eigene Rolle in der individuellen, spirituellen Transformation und Überarbeitung von „buddhistischer Lehre“. Das Konstrukt „Körperwissen“ erhält so eine problematische vordiskursive Konnotation.

Der Perspektive von Gugutzer (2006), Körper als Produkt und Produzent von Gesellschaft zu verstehen, schließt sich diese Arbeit wie gesagt an, ebenso der Perspektive U. Jägers (2014), den Körper als einen spannenden Untersuchungsgegenstand zu begreifen. U. Jägers konkretisiert dies über die Beschreibung von Körper, als eine interessante Verknüpfung von „Diskursen und Materie, von kognitivem Wissen und leiblichen Gefühlen“ und „[als] ein geradezu paradigmatische[n] Kristallisationspunkt verschiedener Dualismen westlich-moderner Diskurse“ (U. Jäger 2014, S. 12). Körper kann damit als ein „[...] Dreh- und Angelpunkt für die Verknüpfung von Diskursen und Materie, von kognitivem Wissen und leiblichen Gefühlen“ (Villa 2011, S. 307) gesehen werden.

Aus einer körpersoziologisch informierten Perspektive kann kritisch auf die Ergebnisse der bisherigen Analyse eingegangen werden. Hier findet eine analytisch zentrale Unterscheidung zwischen Diskurs und Materie statt. Dieser Grundannahme wird mit einer Bezugnahme auf das Konstrukt des Materials, Körper als Wissensproduzenten herzustellen und dem Körper damit eine aktive Rolle im Prozess der Wissens- und Wahrheitskonstruktion zuzuschreiben, widersprochen (siehe Kapitel 5.3).

Nach den Analysen ist neben der Konstruktion eines sogenannten „Körperwissens“ auch das Mittel des metaphorischen Sprechens in der Wissenskonstruktion „Einsicht“ zentral, da es neben der Adressierung des vergeschlechtlichten Körpers im Material als sprachliche Vermittlung von Erfahrungen und insofern

auch als ein diskursiver Übersetzungsschritt zu verstehen ist, aber auch als Mittel, noch nicht Sagbares auszudrücken (siehe Kapitel 5.2.3).

Sowohl der körperliche Leib der Autor*in als auch der der antizipierten Leser*in wird als „Wissensproduzent“ adressiert, wenn es um Erfahrungswissen geht. Neben der Funktion in diesem Genre, Orientierung zu liefern und Rat zu geben, kann darüber eine „Identifikation mit den Protagonisten“ (Duttweiler 2007, S. 142) hergestellt werden, und zwar über die personalisierte und emotionale Erzählung von Erfahrungen. So werden Erfahrungen der Autor*innen so aufbereitet, dass sich das Lesen von Ratgeberliteratur einem Erleben annähert, indem versucht wird, an Erfahrungen der Leser*innen anzuknüpfen, alltägliche Erfahrungen als Vergleich angeführt werden und metaphorisches Sprechen zum Einsatz kommt.

„Doch auch wenn das Wissen nicht aus einer Krisen [sic!] erwächst, legitimieren viele Autoren ihre besondere Befähigung zur Wissensvermittlung durch den Verweis auf die eigene Erfahrung: [...] Die Leser werden in den Lernprozess der Autoren eingebunden [...] Die Verwendung von narrativen Beispielen ist charakteristisch für Ratgeberliteratur (vgl. Moog 2002, 79). [...] Darüber hinaus haben Narrationen eine besondere Wirkung: Sie emotionalisieren den Inhalt und laden zur Identifikation mit den Protagonisten ein. [...] Erfahrungen anzuführen bürgt so für ein Wissen, das sich bewährt hat [...] Da sich die Verunsicherungen der Lebensführung und die Reflexionszumutungen der Individualität gegenseitig steigern [...], steht das Individuum vor der paradoxen Situation, dass die Selbstführung zum Problem und zugleich zu dessen einzig möglicher Antwort geworden ist. Selbstgenerierte Erfahrung kann in dieser Situation die Funktion übernehmen, Handlungen und Wissen auf nicht kontingente und nicht widerlegbare, quasi letztinstanzliche Weise zu begründen.“ (ebd., S. 141 ff.)

Körperliche Reaktionen und (leibliche) Wahrnehmungen⁷² werden in eine Wissensproduktion eingebunden, in die Herstellung der Wissensform „Einsicht“ und damit auch in das Anliegen des Materials, die „buddhistische Lehre“ „westlich“ und „feministisch“ zu „modernisieren“. Es wird trotz des Lesens eines Buches versucht, in diesem Genre der Ratgeberliteratur ein hybrides Wissen situativ abzurufen oder sogar zu erzeugen mit dem Ziel, Subjekten über sogenanntes Erfahrungswissen Orientierung in ihrer Lebensführung zu geben (siehe Kapitel 2.3.3.2).

72 „Damit kommt es zu einer Umkehrung im Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrnehmung: Die Existenz von Tatsachen wird nicht vorausgesetzt und die Wahrheit als einfache Ableitung von dieser Wirklichkeit begriffen. Im Gegenteil: Die Wahrnehmung ist immer schon vorbestimmt, und den Regeln dieser Vorbestimmung entsprechend entsteht die Wirklichkeit. Da diese Regeln aber zumeist ‚unsichtbar‘ sind, erscheint diese Wirklichkeit als ‚einfach so‘ gegeben, als unabhängig vom Handeln sozialer AkteurInnen.“ (U. Jäger 2014, S. 28)

So liegt weniger ein Einwirken und eine Veränderung vor, die sich auf den Körper bezieht wie im Kontext von Selbstoptimierung, als vielmehr eine Erweiterung bzgl. der neoliberalen Anforderung an Subjekte, sich zu optimieren. Im Analyse-material wird nicht der Körper adressiert, wie zum Beispiel im Kontext von Fitnessaktivitäten oder Schönheitsoperationen, vielmehr wird der Leib adressiert. So kann in Bezug auf Selbstoptimierung das Fazit gezogen werden, dass bzgl. des körperlichen Leibs nach U. Jäger (2014) keine Selbstoptimierung besteht, sondern die leibliche Ebene als eine Orientierungshilfe dient, die zur Selbstoptimierung eingesetzt werden kann. Eine Optimierung bezieht sich nicht auf den Körper, wenn dieser als Wissensproduzent dient. Der Körper hat den Bezug zur Konstante des Absoluten. Mit Blick auf das in Kapitel zwei angeführte Zitat von Schroer (2005)⁷³ und seine zwei Bezugnahmen auf Körper wird in dem Material deutlich, dass es nicht um Körper in der Veränderung geht, sondern Körper ein Vehikel von Veränderung ist. Hier wird der Körper aber als eine letzte naturgegebene oder natürliche Konstante in der Wissensproduktion gesehen.⁷⁴

Gleichzeitig geht es um die Auflösung von patriarchalen Strukturen hin zur Wissensform „Einsicht“. Im Material kann eine doppelte Kritik rekonstruiert werden: an einer „westlichen“ Denkweise und an „patriarchalen Strukturen im Buddhismus“. Das heißt, hier zeigt sich innerhalb des Genres das genannte Spannungsverhältnis nach Schroer – zwischen letztverbleibender Einheit und Auflösungstendenzen. Die Grenzen des Körpers werden auch im Material in Frage gestellt, aber nicht auf einer körpermateriellen Ebene, sondern auf der Ebene des Geistes. Eine Orientierungshilfe über den Leib kann wiederum zur Selbstoptimierung eingesetzt werden. Zentral bleibt ein metaphorisches Sprechen und sein Zusammenhang mit dem körperlichen Leib sowie sein Einsatz in der Wissenskonstruktion.

Diese Materialsorte adressiert einen bestimmten Körper. Der Frauen*-Körper wird als Wissensproduzent eingesetzt. Es geht nicht um Körper in der Veränderung, sondern Körper stellt ein Vehikel von Veränderung dar, er wird aber

73 „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 alle Mal biologisch festgelegt zu erachten, sondern gerade seine Grenzen in Frage zu stellen“ (Schroer 2005, S. 25).

74 Die regional unterschiedlichen Rezeptionen von Körper beschreiben u. a. Michaels und Wulf (2009) am Beispiel der Verständnisse von Körper in Deutschland und Indien:

„This paper pursues two objectives. On the one hand, we want to address and study the concept of the body in India. On the other hand, we want to clarify to the German and European reader, using the example of India, that the human body is understood differently in foreign cultures compared to European culture. The two objectives are linked, and they raise the question of what is understood by the body in the respective cultural context“ (Michaels/Wulf 2009, S. 1).

ebenso wie der Leib als eine letzte naturgegebene oder natürliche Konstante in der Wissensproduktion konstruiert. Wenn die körperliche und leibliche Ebene als eine Orientierungshilfe fungiert, ist diese nicht losgelöst von gegenwärtigen Normierungen und Selbstoptimierung zu verstehen.

Zusammenfassend kann für die Produktion der Wissensform „Einsicht“ für die Ebene der diskursiven Regeln festgehalten werden, dass Wissenshierarchien zwischen Schüler*innen und Lehrer*innen als erste diskursive Regel bestehen. Durch fehlende Interaktion und die Unklarheiten bzgl. Kriterien für eine Selbsteinschätzung wird in diesem Zusammenhang ein ratsuchendes Subjekt in der Unterwerfung als Subjektposition ermöglicht. Der Zugang zur Wahrheit wird als personell an eine autorisierte (*weiße*) Lehrer*in gebunden konstruiert.

Die zweite diskursive Regel in diesem Material schlägt sich in Und-Formulierungen nieder: Die Norm der Ganzheit wird über die Formulierung in einer Und-Konstruktion konstruiert, die vorgibt, einen Ausschluss überwunden zu haben. Außerdem ist im Sinne der Dekonstruktion und der doppelten Geste zu problematisieren, dass diese sprachliche Figur der Und-Konstruktion einen Prozess darstellt, der nicht als unabgeschlossen, sondern als geschlossen konstruiert wird. Dies bedeutet im Sinne der Norm von Ganzheit und der „Weg“-Metapher ein Paradoxon, jedoch kann eine sprachliche und damit auch inhaltliche vorzeitige Schließung rekonstruiert werden.

Eine sprachliche Schließung liegt auch bei der dritten diskursiven Regel, dem metaphorischen Sprechen vor, da dieses in der Regel auf Erfahrungen und Bekanntes verweist und das Potenzial von Veränderung durch die Verschiebung in der Wiederholung, so Butler, sprachlich gegenläufig realisiert. Gleichzeitig steht dies im Kontext des Ideals von Veränderung.

Bei der vierten diskursiven Strategie wird der Frauen*-Körper als Wissensproduzent zum Einsatz gebracht. Es geht nicht um Körper in der Veränderung, sondern Körper stellt ein Vehikel von Veränderung dar, er wird aber ebenso wie der Leib als eine letzte naturgegebene oder natürliche Konstante in der Wissensproduktion konstruiert. Wenn die körperliche und leibliche Ebene als eine Orientierungshilfe fungiert, ist diese nicht losgelöst von gegenwärtigen Normierungen und Selbstoptimierung zu verstehen. Die Geschlechternorm wird im Analysematerial differenztheoretisch hinterfragt; weitere am neoliberalen Wertekanon orientierte Normen, wie *weiß*, bildungsnah, körperlich fähig, werden nicht reflektiert. In dieser „Praxis des Selbst, die zum Ziel hat, sich selbst als Arbeiter an der Schönheit seines eigenen Lebens“ zu begreifen, besteht die Schönheit als Orientierung und damit auch mögliche Normierungen „in den Augen der anderen, in den eigenen Augen und in denen der zukünftigen Generationen“ (Foucault 2015 [2007], S. 230). Die Perspektive der anderen wird über die Rolle der Lehrer*in und das Vorhaben, die „buddhistische Lehre“ zu verändern, eingeholt. Die Perspektive der zukünftigen Generationen ist im Material nicht direkt zu erkennen.

Abschließend kann die Wissensform der „Einsicht“ im Bereich des Wissen zur Lebensführung, wie Duttweiler es herausgearbeitet hat, verortet werden mit dem Zusatz, dass diese Wissensform mit einem festgelegten religiösen Rahmen arbeitet, in diesem Fall der „Lehre vom Buddhismus“. So findet sich die maximale Flexibilisierung, die Duttweiler für das sogenannte „Lebensführungswissen“ im Kontext der Glücksratgeber beschreibt (vgl. Duttweiler 2007, S. 214), hier in anderer Form wieder. Diese Analyse kann als eine ergänzende Arbeit verstanden werden, die ohne die Arbeit von Duttweiler so nicht möglich gewesen wäre.

Somit wird im folgenden Kapitel an die letzte Unterfragestellung angeschlossen, die nach den Möglichkeiten und Grenzen von „Einsicht“ als Wissen zur Lebensführung aus einer dekonstruktiv informierten Perspektive fragt. Anders ausgedrückt: Abschließend wird nach dem „Preis“ der jeweiligen Subjektivierung gefragt, die sich an Wissen zur Lebensführung in spiritueller Ratgeberliteratur orientiert (vgl. Foucault 1983, S. 26).

5.3 Kontroverse „Körperwissen“: Wissen vom Körper oder Wissen des Körpers?

Zum Abschluss dieser Arbeit soll Wissen zur Lebensführung in erziehungswissenschaftliche Diskussionszusammenhänge gebracht werden, in denen die zentralen Ergebnisse dieser Arbeit kontrovers diskutiert werden. Dies wird im Folgenden bezogen auf die Konstruktion von „Körperwissen“ vollzogen, da es sowohl aus einer körpertheoretischen als auch aus einer geschlechtertheoretischen Perspektive relevant ist zu klären, welche Annahmen mit dieser Perspektive auf den (vergeschlechtlichten) Körper verbunden sind.

Eine kritische Diskussion von Körper als Wissensproduzent ist gegenwärtig notwendig, weil neben einer Konstruktion von „Körperwissen“ in Ratgeberliteratur auch innerhalb wissenschaftlicher Auseinandersetzungen über ein sogenanntes „Körperwissen“ verhandelt wird. Eine „historisch-systematische Kartierung von Diskursen und Denkfiguren“ im Bereich „Körperwissen“ gibt u. a. Kogge (2016) wieder, aber auch Alkemeyer (2010) beschreibt dies wie folgt:

„Die neue Aufmerksamkeit für Phänomene verkörperten Wissens artikuliert sich auf einem vielstimmigen Terrain wissenschaftlicher Gegenwartsdiskurse – von der pädagogisch-psychologischen Expertiseforschung über kulturwissenschaftliche Analysen von Alltagshandeln, Musizieren und Sporttreiben, phänomenologische Ansätze in der Arbeitssoziologie und wissenssoziologische Zugänge der Geschlechterforschung bis hin zur Neuentdeckung der Intuitionen in Psychologie und Hirnforschung. Mit großer Resonanz in benachbarten Disziplinen werden die lange verdrängten und damit verkannten körperlich-materiellen Dimensionen der sozialen Praxis insbesondere im Zuge des so genannten practical turn der Kultur-

und Gesellschaftswissenschaften thematisiert (vgl. Schatzki et al. 2001). Soziale Praktiken werden danach im Wesentlichen durch ein einverleibtes Wissen getragen, das in aller Regel zu einem reflexionsfreien Tun befähigt.“ (Alkemeyer 2010, S. 294)

Koch (2016) unterscheidet zwischen dem diskursiven Phänomen „Körperwissen“ als einem populären Diskurs um „Körperwissen“, in dem sich Formen des neoliberalen Regierens zeigen, und der wissenschaftlichen Bearbeitung der Kategorie „Körperwissen“ (vgl. ebd., S. 63). Dieser Unterscheidung schließt sich diese Arbeit an. So wird zunächst die Verhandlung von „Körperwissen“ als wissenschaftliche Kategorie aufgegriffen. Auf der Ebene des körperlichen Leibes werden Handlungen und Routinen, aber auch Empfindungen benannt. Wulf (2008) beschreibt dies zum Beispiel als ein „praktisches Können“ (ebd., S. 294). Daneben finden sich weitere Formulierungen von Wissen als „inkorporiertes Können“, „schweigendes Wissen“ oder „implizites Wissen“ (vgl. ebd., S. 293 ff.; Renger 2016, S. 13 ff.). Diese Aspekte des körperlichen Leibes können im Prozess von Wissenskonstruktionen in Denk- und Bewusstseinsprozesse (vgl. Polanyi 1962, S. IV) eingebunden sein, dies geschieht jedoch nicht nicht diskursiv.

Keller und Meuser (2011) arbeiten mit einer Unterscheidung bzgl. „Körperwissen“, indem sie sowohl von Wissen über den Körper als auch von Wissen des Körpers sprechen (vgl. ebd., S. 9). Neben dieser Bearbeitung des Begriffs „Körperwissen“ als analytische Kategorie gibt es auch Publikationen, die sich explizit mit Praktiken und Körper auseinandersetzen. Dazu gehört zum Beispiel die Arbeit von Niekrenz (2015), in der rituelle Praktiken und ihr performatives Wissen analysiert werden – etwa Wissen über Gemeinschaften, wie zum Beispiel bei öffentlichen Veranstaltungen wie Straßenumzügen oder -festen, Musik- oder Sportfanereignissen. Ebenso die ethnografische Arbeit von Schindler (2016), in der „[...] in einem Kampfkunstverein [untersucht wurde], wie das dort vermittelte Körperwissen didaktisch transformiert und in mimetischen Prozessen und körperlichen Interaktionen rezipiert und sukzessive umgesetzt wird“ (Renger 2016, S. 18). Alkemeyer beschäftigt sich mit „Körperwissen“ im Kontext von Wissensgesellschaften und beschreibt die Beschäftigung damit als eine Reaktion auf eine Überbetonung von geistigem wissenschaftlichen Wissen und einer Vernachlässigung von sogenanntem „Körperwissen“: „[...] seit dem Beginn der Neuzeit [wurde] insbesondere das auf Erfahrungen beruhende, in körperlichen Routinen, praktischen Fähigkeiten oder Materialgespür sich zeigende vorreflexive Körperwissen der Akteure [...] an den Rand gedrängt oder als irrational diskriminiert“ (Alkemeyer 2010, S. 293). Alkemeyer beschreibt die gegenwärtige analytische Arbeit mit der Kategorie „Körperwissen“ als eine „Wiederentdeckung“ und als eine „Folge“ „reflexive[r] Modernisierung“ (ebd.). An anderer Stelle geht er noch einen Schritt weiter und formuliert einen Bedarf an „Körperwissen“:

„Erfolgsversprechendes Agieren in derart labilen Konstellationen [Unsicherheitszonen einer Gesellschaft, Anm. SG] setzt hingegen ein erfahrungsbasiertes Praxiswissen voraus, das sich beispielsweise als intuitives leibliches Gespür für die Situation äußert (Alkemeyer 2009)“ (ebd., S. 294)

Eine weitere Differenzierung innerhalb der wissenschaftlichen Bearbeitung der Kategorie „Körperwissen“ bringt Hirschauer (2008) vor: Hirschauer unterscheidet zwischen einem umfassenden Wissen vom Körper (Diskurs), einem Wissen des Körpers (Kompetenz) und einem Wissen, das über Körper kommuniziert wird (Darstellung) (vgl. ebd., S. 974). In dieser Abhandlung zu „Körperwissen“ wird der Körper als Akteur in kollektiv sich entfaltenden Wissensordnungen konstruiert, das heißt, als Wissen, „das man über den Körper ‚haben‘ kann, etwas, das im Körper ‚sitzt‘, oder als etwas, das über Körper zirkuliert. Ich werde also über Wissen vom Körper, im Körper und am Körper sprechen“ (ebd.).

Diese wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Kategorie „Körperwissen“ stellt eine Reaktion auf einen Alltagsdiskurs um „Körperwissen“ dar: Dieses Phänomen soll, so Koch (2016), durch einen wissenschaftlichen Diskurs und die dafür angeführte analytische Kategorie „Körperwissen“ analysiert werden (vgl. ebd., S. 63), da durch eine Verhandlung von „Körperwissen“ weitere Praktiken des Regierens ausgebildet werden. Koch kritisiert, berechtigterweise, den Diskurs um „Körperwissen“. Dieser Diskurs bilde eine „Grundlage[die] eine bislang ungekannte Regulierung von Subjekten ermöglicht“ (ebd., S. 61, Herv. i.O.). Indem der „innere Körper“ betrachtet wird und „Akteure zu wissenden Körpern“ werden, entsteht ein Wissen des Körpers und der Körper wird im Zuge von „neoliberaler Regierensausübung“ optimiert werden müssen. Besonders im Zusammenhang mit „big data“ oder „körperüberwachenden digitalen Apps zur Achtsamkeit“ sei „eine sorgfältige Kritik des Diskurses Körperwissen“ (ebd., Herv. i.O.) notwendig. „Körperwissen“ stelle ein weiteres „Herrschaftswissen“ dar.

„Das ganze dient einem Empowerment des Einzelnen, das über einen bewussten, bewundernden und dankbaren Bezug zum eigenen Körper vermittelt werden soll. Körperwissen ist hier das Wissen um das gut eingespielte Funktionieren des Körpers, und wie er gesund erhalten werden könne. Die Autorin Grillparzer spricht im bewährten Jargon von Ratgeberliteratur auch gerne vom ‚inneren Kosmos‘ des Körperinnenlebens und dem ‚Pfad zum Glück‘ für den und vor allem die Leserin, die dieses Wissen richtig zu nutzen weiß. Körperwissen wird zu einem weiteren Herrschaftswissen neben Zeit- und Selbstmanagement des für seine Leistungsfähigkeit hochverantwortlichen spätmodernen Subjekts.“ (ebd., S. 62, Herv. i.O.)

Das heißt, zu fragen ist für welche Subjekte „Körperwissen“ im Prozess der Subjektivierung überhaupt verfügbar ist, wenn „Körperwissen“ Teil von Selbstsorge ist?

Dieser Kritik an „Körperwissen“ sind noch zwei Aspekte hinzuzufügen: Zum einen bedarf es einer Klärung der Frage, inwiefern es den Begriff des Körpers in dieser analytischen Bearbeitung von Wissen braucht. Zum anderen ist zu überlegen, inwiefern eine Annahme von Agency eine (erneute) Trennung zwischen Subjekt und Körper vornimmt, die die analytische Kategorie des „Körperwissens“ eigentlich überwinden sollte, indem sie Wissen über den Körper und Wissen des Körpers umfasst. Butler führt dies bzgl. Agency wie folgt aus:

„Nun ist natürlich die Grammatik der Aussage recht unglücklich, wenn man sagt, es gebe ein ‚wir‘ oder ein ‚ich‘, das seinen Körper tut, als ob da ein unkörperliches Agens wäre, das einem körperlichen Äußeren vorherginge und es steuert. Für angemessener würde ich ein Vokabular halten, das sich nicht auf die Substanz-Metaphysik von Subjekt-Verb-Bildungen stützt, sondern statt dessen auf eine Ontologie des Partizip Präsens. Das ‚Ich‘, das sein Körper ist, ist notwendig ein Modus der Verkörperung, und das ‚Was‘, das es verkörpert, sind seine Möglichkeiten. Aber auch hier ist die Grammatik irreführend, denn die Möglichkeiten, die verkörpert werden, sind dem Prozeß der Verkörperung selbst im Grunde nicht äußerlich oder vorgängig. Als intentional organisierte Materialität ist der Körper immer eine Verkörperung von Möglichkeiten, die durch historische Konventionen sowohl konditioniert wie beschnitten sind. Anders gesagt, der Körper *ist* eine geschichtliche Situation, wie Beauvoir sagt, und er ist eine Art des Tuns, der Dramatisierung und der *Reproduktion* einer geschichtlichen Situation.“ (Butler 2002, S. 304 f., Herv. i.O.)

Wenn sich zum einen auch in der analytischen Bearbeitung von „Körperwissen“ Ganzheitserzählungen finden, die an einen „body turn“ oder „somatological turn“ angeschlossen sind oder als eine logische Fortführung dessen erscheinen, kann die Begriffszusammenführung von Körper und Wissen naheliegen. Jedoch sind, ähnlich wie im Untersuchungsmaterial, auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung Annahmen zu beobachten, die mit dem Körper alltagssprachlich verbunden werden (z. B. die Vorstellung von Ganzheit).

„Zu dem diskursiven Ereignis ‚Körperwissen‘ gehört, dass ebenso wie im Gegenstandsbereich auch in der Wissenschaft selbst dieses Konzept auftritt und dabei mancherorts selbst Ganzheitssehnsüchte versinnbildlicht. Kulturwissenschaftliche Arbeiten können ebenfalls einer Mystifizierung des Körperwissens als ganzheitlichem Wissen verfallen (Harrington 2002). Damit wird es für die wissenschaftliche Reflexionsebene wieder zum Gegenstand auf der Objektebene.“ (Koch 2016, S. 63)

„Körperwissen“ suggeriert einen Zugang zu und ein Verfügbarmachen von Wissen über den Gegenstand Körper. Aber nur „diejenige Sinnstiftung und Verste-

hensleistung ‚Wissen‘ zu nennen, die von Bewusstsein begleitet ist, wäre eine ratiozentrische Perspektive“ (ebd., S. 66). Somit gilt es an dieser Stelle, nicht mit dem Gegenstand Körper, sondern vielmehr mit dem Verständnis von Erfahrungswissen (siehe Kapitel 2.3.3.2) zu arbeiten. Zudem ist hier die Unterscheidung von Foucault zwischen Äußerungen und Aussagen zentral, welche im Verständnis dieser Arbeit notwendig ist, damit diese Teil einer Wissenskonstruktion sein können. Caysa (2008) definiert „Körperwissen“ als ein Wissen, das nur im Moment existiert, es braucht „Wiederholungen der Bewegungsabläufe“ (ebd., S. 73). So gilt es hier den Begriff der Routinen stark zu machen, ähnlich wie bei Foucault, wo eine Wirkmächtigkeit an Wiederholung geknüpft wird. Außerdem ist der Begriff des Erfahrungswissens anschlussfähig an reflexive, professionstheoretische Debatten (Dewe/Otto 2012) zu „Wissenschaftswissen“ und „professionelle[m] Wissen und Können“ (ebd., S. 210). Zudem lässt dieser Begriff Implikationen von Natürlichkeit und Unveränderbarkeit bzgl. des vergeschlechtlichten Körpers unberücksichtigt.

Kritisch ist zusätzlich die dem Körper zugeschriebene Handlungsfähigkeit (Agency)⁷⁵ als zweiter Aspekt anzuführen mit der Frage, inwiefern eine Annahme von

75 Überlegungen zu New Materialism und der Agency von Materie sind (noch) nicht hilfreich. Diskussionen, die um New Materialism in den Gender Studies geführt werden, legen die These zugrunde, „dass Materie selbst über Agency verfügt, die ihrer jeweils eigenen Logik folgt“ (Kallmeyer 2017, S. 1). Es wird „eine Komplexifizierung von Natur-Kultur-Verhältnissen als Kontinuen vorgeschlagen“, was für diese Arbeit mit Bezug auf das Sprechen in Dualität und die Gegenüberstellung von Körper und Geist usw. im Analysematerial auf den ersten Blick eine Anknüpfung bieten würde. An dieser Stelle schließt sich die Arbeit aber der Kritik u. a. von Kallmeyer an, dass „bislang eine ‚kritische Lücke‘ bei der Konzeptualisierung emanzipativ-politischer Handlungsmacht und dessen Subjekt“ (Kallmeyer 2017, S. 1) vorzufinden sei, da Aspekte von sozialer Ungleichheit und eine Homogenisierung der Gruppe Mensch geschieht (vgl. ebd., S. 8). Aus einer erziehungswissenschaftlichen Perspektive mit einem Fokus auf Bildung und eine Mensch-Mensch-Interaktion, die sich u. a. über Sprache und Denken auszeichnet, besteht eine Notwendigkeit der Erforschung und Veränderung von Problemlagen und Verantwortungsübernahmen in diesen Interaktionsverhältnissen. Ansätze, die einer Gleichwertigkeit von – wie in diesem Fall – Materie eine eigene Logik zuweisen, laufen Gefahr, dass zentrale sozial bearbeitbare Probleme aus dem Blick geraten. Ähnliches gilt auch für das steigende Interesse an Ansätzen wie der tiergestützten Pädagogik im erziehungswissenschaftlichen Diskurs in den letzten Jahren. Die Bereicherung und die ergänzende Rolle in Bildungsprozessen sind durchaus interessant, sollten aber als eine ergänzende Perspektive und nicht als „Neues“ oder wie im New Materialism als umfänglicher verstanden werden.

Dieses „Versprechen“ ist nicht einzulösen, wenn soziale Probleme auf der Mensch-Mensch-Ebene nicht bearbeitet werden (Verantwortung endet an dieser Stelle zum Beispiel auch nicht bezüglich Tieren oder Umwelt). Vielmehr läuft diese Gefahr, eine Beschäftigung der Ablenkung von zwischenmenschlichen Problemlagen zu sein. Ein Zugang zur sogenannten „eigenen Logik“ von Materie ist erziehungswissenschaftlich nicht herzustellen. Ein interdisziplinärer Zugang kann Ausgeschlossenes sichtbar machen, bedarf aber eines reflexiven Blickes auf die Hinwendungsbewegungen, um eine Überbetonung von naturwissenschaftlichen Perspektiven auf eine „eigene Logik“ von Materie und deren menschliche, diskursive Interpretation sozialwis-

Agency eine (erneute) Trennung zwischen Subjekt und Körper eröffnet, die doch die analytische Kategorie des „Körperwissens“ eigentlich überwinden sollte, indem sie sowohl Wissen über den Körper als auch Wissen des Körpers umfasst.

„In den geschilderten Entwicklungen verlässt der ‚Körper‘ seinen instrumentellen und einer Sozialisation unterworfenen Platz, indem er als Körperwissen thematisiert, medialisiert, abstrahiert und bewirtschaftet wird. Im gleichen Zuge erhält die Materialität („things-as-material“) Handlungsmacht, wie sie sonst nur Personen zugeschrieben wird (Spyer 2006, S. 125; Böhme/ Porschen 2011, S. 63). In diese Richtung bewegt sich der verbreitete postmaterialistische Humanismus zurzeit, der auch in der Wissenschaft stark vertreten wird (z. B. Karen Barad; für Religionswissenschaft: Vasquez 2011). Hier ist kritisch zu prüfen, inwiefern diese Denkkungsart der neuartigen Herrschaft, wie sie über Körperwissen ausgeübt werden kann, nicht wieder zuarbeitet.“ (Koch 2016, S. 71)

Die Gefahr, die besteht, ist, dass dieser Versuch der Anerkennung von Körper über Agency zum einen die Trennung von Körper und Geist aufrechterhält oder aktualisiert und zum anderen suggeriert, dass der körperliche Leib verfügbar oder (wissenschaftlich) zugänglich sei.

Alternativ wäre auch von einer Unverfügbarkeit von Dingen im Sinne Rosas (2020) auszugehen oder im Kontext von Wissen eine Auseinandersetzung um Nichtwissen (siehe Kapitel 2.3.1) zu führen und Handlungen und Routinen des körperlichen Leibes einzubeziehen, ohne diesen als Teil des Wissensspektrums zu verorten und damit als gleichwertigen Part an der Wissenskonstruktion zu verstehen. Hier findet eine Ebenenverwechslung mit den oben genannten Implikationen statt. Körper als Produkt und Produzent von Gesellschaft zu begreifen (vgl. Gugutzer 2006, S. 13) ist Teil einer Wissens- und Wahrheitskonstruktion. Körper als Produzent von Gesellschaft umfasst die körperliche Beteiligung zum Beispiel über Handlungen oder Routinen als gesellschaftlichen Konstruktionsprozess. Den Körper als Forschungsgegenstand aufseiten der Beforschten wie auch aufseiten von Forschenden anzusehen stellt eine Erweiterung der bisherigen Forschungsmöglichkeiten dar. Jedoch werden durch das Sprechen vom Wissen des Körpers Implikationen gesetzt, die aus einer diskurstheoretischen Perspektive zu hinterfragen sind. Das, was analytisch zugänglich ist, stellt eine diskursive Ebene dar.

senschaftlich zu führen oder nur anzureichern und damit in der Rolle der Hilfswissenschaften zu verbleiben. Das heißt, wenn menschlich hergestellte Verhältnisse wie in disziplinären wissenschaftlichen Verhältnissen nicht reflektiert werden, reproduzieren sich in der Erkenntnisgewinnung, zum Beispiel auch im New Materialism, Diskurse unabhängig von einer „eigenen Logik“ von Materie. Zum „vorsprachlichen Ort“, so Butler, gibt es „keinen unmittelbaren Zugang“ (Butler 2021 [1997], S. 27).

Auch ein Ansatz, wie ihn zum Beispiel Jäger und König (2017)⁷⁶ versucht haben, nämlich etwas nicht Sagbares über das Konzept des Focusing nach Gendlin und Wiltschko (1999) in Forschungsprozessen sagbar werden zu lassen, kann einen Zugang zu Äußerungen ermöglichen, die aber im Sinne Foucaults keine Aussagen, sondern eben Äußerungen⁷⁷ darstellen. Dies kann einen Teil von Erkenntnisgenerierung darstellen, bedarf jedoch einer analytischen Genauigkeit, die mit

76 Zur Relevanz des Körpers als Forschungsinstrument beschreiben Keller und Meuser das mit dem Körper verbundene methodologische Problem unter anderem in einer Nachbetrachtung zu der Tagung „Körperwissen“ wie folgt:

„Die mit dem Begriff des Körperwissens – verstanden in seiner doppelten Bedeutung als Wissen über den Körper und als Wissen des Körpers – verbundene Erweiterung des gängigen Verständnisses, was Wissen ist, ist mit nicht unerheblichen methodologischen Herausforderungen verknüpft. Das *Wissen über den Körper* lässt sich mit den etablierten, auf verbale Daten bezogenen Verfahren der Sozialforschung erfassen. Man kann die Leute fragen, was sie über ihren Körper wissen, auch wie sie ihn wahrnehmen. Und man kann die vielfältigen (medialen) Körperdiskurse analysieren. Das *Wissen des Körpers* ist hingegen nur unzulänglich auf Basis solcher Daten der empirischen Forschung zugänglich. Inwieweit videographische Erhebungsverfahren, indem sie aufeinander bezogene Bewegungsabläufe dokumentieren, einen Zugang zu dieser Dimension des Körperwissens eröffnen, ist nicht geklärt. Denn auch die Analyse von (audiovisuellen) Daten stützt sich auf reflexives Körperwissen, sie kann gar nicht anders: schon die bloße Beschreibung – ‚Er hebt den Arm‘ – kann dieses Verhältnis nicht übergehen [...]. Vielleicht bedarf es einer Form der ethnographischen Forschung, in welcher der eigene Körper als Untersuchungsinstrument eingesetzt wird, Untersuchungsgegenstand und Untersuchungsinstrument mithin eine Einheit bilden; dafür könnten die Analysen der neuerer [sic!] Leibphänomenologie Anregungen geben. Wacquant (2003) hat am Beispiel des Boxens vorgeführt, wie auf diese Weise rekonstruiert werden kann, auf welche Weise die Strukturen eines sozialen Feldes – hier das des Boxstudios und des sozialen Milieus, in dem das Studio situiert ist – in die Bewegungen der Akteure inkorporiert werden. Freilich bleibt das Problem, wie bei einem solchen Forschungsdesign die Validität der Daten sichergestellt werden kann. Methodologische Fragen stellen zwar keinen expliziten Fokus der in diesem Band versammelten Beiträge dar, deren Bedeutung wird jedoch in einigen Beiträgen sichtbar. Die methodologischen Konsequenzen, die mit der Aufnahme des Körpers in den Katalog (wissens-)soziologischer Untersuchungsgegenstände verknüpft sind, bedürfen einer gründlichen empirisch basierten Reflexion. Das gegenwärtig starke Interesse an körpersoziologischen Fragen lässt hoffen, dass die notwendige empirische Basis bald verfügbar sein wird“ (Keller/Meuser 2011, S. 24 f., Herv. i.O.).

Oder es besteht zum Beispiel mit der Reflexiven Grounded Theory nach Breuer, Muckel und Dieris (2018) ein method(olog)ischer Zugang, mit dem über Wissen über den Körper und des Körpers forschend gearbeitet werden kann. Ebenso gibt es Ansätze von U. Jäger (u. a. 2020), die sich aus einer leibphänomenologischen Perspektive in Verbindung mit der Idee des Focusing von Gendlin mit forschenden Zugängen zu Körper und Leib beschäftigt hat:

„Das Werk Gendlins kann als eine detaillierte Exploration der Eigensinnigkeit des Leibes verstanden werden. Leiblichkeit und eigenleibliches Erleben können mit Focusing auf besondere Weise zum Gegenstand qualitativer Untersuchungen gemacht werden. [...] Über den Felt Sense findet eine direkte, wenn auch prozesshafte Versprachlichung dessen statt, was in vielen Theorien als sprachlich nicht fassbar verstanden wird. Damit wird zugleich ein Zugang zum Körperwissen ermöglicht“ (U. Jäger 2014, S. 259 f.).

77 M. Jäger (2019) unterscheidet mit Bezug auf Foucault folgendermaßen zwischen Aussagen und Äußerungen:

dem Begriff des „Körperwissens“ verloren geht, beziehungsweise der Begriff des Körpers ist an dieser Stelle ungenau und dadurch problematisch. Äußerungen können Gegenstand von Analysen sein, Körper wiederum ist ein Teil des Analysegegenstandes. Das Dilemma im Kontext von Wissen zur Lebensführung besteht darin, dass, indem Erfahrungswissen und damit der körperliche Leib zentral gesetzt wird, eher von einem sogenannten „Körperwissen“ gesprochen wird. Die Handlungen, Routinen und Empfindungen des Körpers werden auf die gleiche Ebene gestellt wie epistemisches Wissen.

5.4 Wissen zur Lebensführung und der „Preis“ der Subjektivierung

In dem Versuch, wie in diesem Fall ein Wissen zur Lebensführung der „Einsicht“ als veränderte Wissensform über „buddhistische Lehre“ und deren Modernisierung mit einem Bezug auf die Kategorien „feministisch“ und „westlich“ einzuführen, bestehen Widersprüche. Ein dekonstruktives Potenzial, das sich aus den Analysen zu dieser Wissensform ergibt, das durch die Bezugnahme auf „feministische“ Perspektiven und eine damit verbundene Kritik an Kategorisierungen, Machtverhältnissen oder Ausschlüssen bestanden hätte, wird verspielt. Die Wissensform „Einsicht“ operiert nach den Analysen ebenfalls mit neuen oder bekannten neoliberalen Aspekten der Selbstoptimierung wie der Norm zur Veränderung. Sie weist eine Intransparenz des Lehrer*innen-Schüler*innen-Verhältnisses auf, die als Intransparenz bzgl. der Kriterien von Entwicklung rekonstruiert wurde, oder expliziert eine *weiße* Perspektive als Norm, die im Zuge einer Erzählung von Ganzheit unreflektiert angerufen wird.

Aus einer erziehungswissenschaftlichen Perspektive ist das Format von spirituellem Wissen zur Lebensführung nach dieser Analyse als widersprüchlich zu beschreiben, da es an zentralen Stellen im Sinne der Kritischen Diskursanalyse, wie der Sprechposition, den Regeln und den daraus entstehenden diskursiven Objekten, an bestehenden Strukturen (hierarchisch, hegemonial, *weiß*, westlich)

„Äußerungen beschreiben eine bestimmte Menge von Zeichen. Sie sind Ereignisse, die sich nicht wiederholen. Foucault hat sie auch schon einmal als ‚Geklapper‘ bezeichnet. Aussagen verweisen dagegen auf ein *Wissen*, welches bestimmte Äußerungen ermöglicht oder andere zurückweist“ (ebd., S. 67, Herv. i.O.).

Foucault selbst verortet Sprache und Aussagen auf unterschiedlichen Existenzstufen:

„Die Sprache existiert nur als Konstruktionssystem für mögliche Aussagen; andererseits existiert sie nur als (mehr oder weniger erschöpfende) Beschreibung, die man aus einer Menge wirklicher Aussagen erhält. Sprache und Aussagen stehen nicht auf der gleichen Existenzstufe; und man kann nicht sagen, daß es Aussagen gibt, so wie man sagt, daß es Sprache gibt“ (Foucault 2020 [1981], S. 124).

festhält, auch wenn in Ansätzen eine Bedingtheit der Wissensform „Einsicht“ thematisiert wird.

Auch wenn das Material offensichtlich Zweigeschlechtlichkeit reproduziert oder die Kategorie Geschlecht dethematisiert, werden auf der sprachlichen Ebene hegemoniale, bekannte, duale Denk- und Sprechweisen reproduziert. Zu problematisieren ist aus einer dekonstruktiven Perspektive, dass diese Denk- und Sprechweisen Ausschlüsse produzieren bei gleichzeitiger Kontextualisierung von „Ganzheit“. Der Kontext der Erzählung von „Veränderung“ hin zu Neuem in Form von „Modernisierung“ bildet einen zweiten Widerspruch zu der sprachlichen Rekonstruktion von Sprechakten, die bekannte und duale Denk- und Sprechweisen reproduzieren. Diese finden sich im Material zum einen in Und-Konstruktionen, zum anderen aber auch in metaphorischem Sprechen. Letzteres arbeitet in der Wissenskonstruktion mit dem Erleben der Erfahrungen auf der Ebene des vergeschlechtlichten körperlichen Leibes. Erfahrungen und Bilder werden sprachlich reaktiviert, um noch nicht Sagbares zu versprachlichen. Hier findet eine Kontextualisierung von möglichen gegenwärtigen Erfahrungen mit vergangenen Erfahrungen und unter Rückgriff auf hegemoniale Sprache (autorisierte, weiße Lehrer*in, „erkanntes Erleben“) statt. Über die Normen „Ganzheit“ und „Veränderung“ erhält der vergeschlechtlichte Körper eine überbetonte Position in der Wissenskonstruktion. Es kann von einem sogenannten „Körperwissen“ gesprochen werden, mit dem das Material Wissens- und Wahrheitskonstruktionen vornimmt, die sich als „ganzheitlich“ darstellen, da neben einem geistigen Zugang zu Wissen der Körper über das Prinzip des „erkannten Erlebens“ als gleichberechtigter Partner in der Wissenskonstruktion erscheint. Über den konsequenten Einsatz von metaphorischem Sprechen erhält das sogenannte „Körperwissen“ einen stärkeren Fokus.

Dilemma I: Norm der Veränderung ohne Ende ohne Kritik

Die Vorstellung, dass Veränderungsprozesse endlos immer weiterlaufen, soll an dieser Stelle nicht thematisiert werden. Es geht hier vielmehr um die Frage, ob Veränderung einen Prozess der Lebenskunst darstellt, „[...] etwas zu schaffen, das noch nicht existiert und von dem wir nicht wissen können, was es sein wird“ (Ruffing 2010, S. 99), oder Veränderung im Wissen zur Lebensführung Selbstoptimierung bezeichnet und damit den Fokus auf „Fremdregierung“ legt.

Die Funktionalisierung von Spiritualität und die Spiritualisierung zum Beispiel von Psychotherapie zielen auf psychische Gesundheit, auf Wohlbefinden und Lebensbewältigung ab und stehen so im Dienst der Selbstoptimierung (vgl. Murken/Namini 2008, S. 174). Murken und Namini (2008) beschreiben das Phänomen als eine Zunahme von spirituellen Lebenshilfeangeboten, Beratung und Therapie (vgl. ebd., S. 186). Dies zeigt sich auch bei weiteren Formen, unter ande-

rem Wissen zur Lebensführung im Medium der Ratgeberliteratur⁷⁸ (siehe Kapitel 3.2.2). Als Dilemma bezüglich Beratung wird beschrieben, dass die Angebote der Beratung sich nicht abschaffen, sondern sich der Beratungsbedarf erhöht (vgl. Maasen 2011, S. 21) und eine neoliberale und neo-soziale Gesellschaft (vgl. Otto/Ziegler 2008, S. 148) forciert, die aus der Gouvernamentalitäts-Perspektive zu problematisieren ist, da in dieser „zunehmend unternehmerisch organisiert[...] Selbstführungskompetenz“ besteht und zugleich eine „Regierungswirkung“ über „Fremdführungstechnologien“ (Maasen 2011, S. 19) vorliegen. „Denn Regieren geschieht heute vorzugsweise über die Einflussnahme auf die individuelle Selbstführung“ (ebd.).

Ähnlich beschreibt Maasen (2011) das Dilemma auch unter dem Begriff des „beratenden Selbst“ (ebd., S. 10). Maasen spricht davon, den gegenwärtigen gesellschaftlichen Ansprüchen als einer Pflicht über Selbstführungskompetenzen im Prozess der Subjektivierung zu entsprechen. Dies kann weniger als „ein *Bruch* als vielmehr eine *Steigerung*“ (ebd., S. 17, Herv. i.O.) beschrieben werden; die Steigerung des therapeutisierten Selbst, das die Selbstführung „noch einseitig als ‚Befreiung‘ (allenfalls: ‚Pflicht zur Befreiung‘) verkennen konnte“ (ebd.), ist nun für das „beratene Selbst“ eindeutiger eine „responsibilisierende Kehrseite“ (ebd.). Das heißt, es kann eine Veränderung im Sinne von endloser Selbstoptimierung beziehungsweise einer Selbstoptimierung *ohne Ende* benannt werden.

Subjektivierungsprozesse unter Bezugnahme auf Ratgeberliteratur verhelfen nicht zu Mündigkeit, da der Anspruch auf Mündigkeit Bestandteil von Machtver-

78 „Angesichts dieser Beschreibung scheint die Einordnung des therapeutisch-beratenden Angebots als Selbsttechnologien zunächst befremdlich. Denn es ist weder mit spirituellen Praktiken im Dienste der Beherrschung seiner selbst und anderer [...] zu vergleichen, wie sie die herrschaftlichen Subjekte der griechischen Polis pflegten, noch im Sinne der Spätantike als *souçi de soi* zu verstehen, die sich im Widerstand zu jedweden herrschaftlichen Zugriff selbst bestimmt. [...] Demgegenüber stellen insbesondere die Beratungsangebote, wie sie seit etwa den 1970er Jahren anzutreffen sind, überaus mundane Praktiken der Selbstproblematisierung dar. Sie begegnen, und zwar nicht den Wenigen (Männern), sondern ‚uns allen‘, nicht nur als Therapien jedweder *couleur*, sondern auch als Leserbriefecken, als Coachings oder Supervisionen; sie kommen als Talkshows, als Internetchats oder SMS-Beratung daher; wir beraten uns mit Selbsthilferatgebern, mit Peers oder Experten, allein und in der Gruppe, real und virtuell, mit Klarnamen oder anonym. In ihrer aktuellen historischen Formation adressieren Selbsttechnologien prinzipiell uns alle und sie begleiten unseren gesamten Lebens-, Liebes- und Karriereweg. Und im neoliberalen Umfeld treten sie marktförmig auf; Märkte, so Mitchell Dean [...], sind Arenen und Vehikel aller wesentlichen gesellschaftlichen Transaktionen: Güter austausch, Verwaltungen, aber auch der Erwerb von Selbstführungskompetenzen funktionieren zunehmend über Märkte, in denen Dienstleister/-innen (*hier*: Therapeuten, Berater), Kunden/Kundinnen (*hier*: Klienten/Klientinnen) und Produkte (*hier*: Schulen, Verfahren) auftreten. Die Wettbewerber/-innen sind gehalten, ihr Handeln stets nach der Marktlage auszurichten und zu optimieren – das gilt auch für ihre Selbstoptimierung (um flexibel und wettbewerbsfähig zu bleiben).“ (Maasen et al. 2011, S. 18 f., Herv. i.O.)

hältnissen ist. Hiermit schließt diese Arbeit an die Problematisierung von Volkers (2008) an.

„Das Bild der pädagogischen Praxis, das Foucault mit seinen genealogischen Arbeiten evoziert, zeigt vielmehr, wie gerade dieser emphatische Anspruch auf Aufklärung und Emanzipation selbst integraler Bestandteil der Machtbeziehungen ist.“ (Volkers 2008, S. 102)

Ebenso verhält es sich mit dem Versprechen von „Einsicht“ im Material. Mithilfe der vorausgegangen Unterwerfung unter ein Macht-Wissen-Gefüge ergibt sich ein Dilemma bezüglich des Vorhabens von „Einsicht“; wie es für pädagogische Kontexte als unmöglich beschrieben wird, kann dies auch für spirituelle Ratgeberliteratur festgehalten werden. In der untersuchten spirituellen Ratgeberliteratur ist ein Teil des Macht-Wissen-Gefüges die „buddhistische Lehre“, z. B. in Bezug auf Geschlecht, das Schüler*in-Lehrer*in-Verhältnis oder die Intransparenz von Kriterien für Veränderung im Sinne von „Einsicht“. Auch der Versuch, über ein sogenanntes „Körperwissen“ weiteres Wissen zur „Modernisierung des Buddhismus“ zu generieren, lässt weitestgehend unberücksichtigt, dass Handlungen, Routinen und Empfindungen über den körperlichen Leib vom Subjekt nicht losgelöst von gesellschaftlichen Verhältnissen wahrgenommen oder auch verbalisiert werden können. Hinzu kommt das Dilemma des metaphorischen Sprechens, welches kein innovatives Potenzial beinhaltet (siehe Kapitel 5.2).

Mit der Überlegung von Balzer (2004) kann nun über die Wahrheitskonstruktionen nachgedacht werden, welche eine Erzählung über Freiheit und Autonomie als Zielgröße – nochmals mit Foucaults Verständnis von Macht als produktive und nicht repressive Kraft – aufweisen. Hierbei kann deutlich werden, in welchem Reproduktionsdilemma solche Wahrheitserzählungen aus der Perspektive von Foucault verhaftet bleiben. Darüber hinaus bieten die Gedanken von Foucault und Balzer für die Erziehungswissenschaft eine Möglichkeit, sich des Oppositionalen und damit einer Zielausrichtung zu entledigen und, wie Foucault es beschreibt, von einem Paradoxon auszugehen, das in einer Gleichzeitigkeit von Unterwerfung und Autonomie besteht. Diese Perspektive ist eine zentrale, wenn es um die Auseinandersetzung mit den Und-Konstruktionen im Analysematerial und dessen Problematisierung mit Bezug auf Foucault geht.

„Foucaults praktische Perspektive der Arbeit an sich selbst sei daher als Einübung einer ‚Haltung der Kritik‘, als ‚Wille, nicht bzw. nicht so und auf diese Weise regiert zu werden‘ (ebd. 224 f.), zu verstehen. Weil aber ‚Autonomie‘ gerade nicht positiv, sondern nur als ‚endlose[r] Kampf um die eigene Würde‘, ‚als Kampf um die Entunterwerfung‘ (ebd. 230) möglich ist, verlange die kritische Haltung ein ‚Sich-Verhalten im Spiel von Wahrheit und Macht unter den Bedingungen individualisierender Unterwerfung‘ (ebd. 225).“ (Balzer 2004, S. 27)

So ist Wissen zur Lebensführung als ein Versuch zu verstehen, der gerade nicht auf dieses Paradoxon von Autonomie und Unterwerfung hinweist, sondern Autonomie oder „Freiheit“ als einen Gegenentwurf zur Unterwerfung im Material anbietet, ohne die Verstrickung dieses Entwurfs in bestehende Machtstrukturen zu reflektieren oder zu verändern, und die Wissensform der „Einsicht“ als Heilsversprechen in Aussicht stellt. Eine Veränderung im Sinne von Selbstoptimierung und weniger im Sinne von Lebenskunst und Kritikfähigkeit wird im Material Subjekten im Prozess des Subjektwerdens als Norm angeboten.

Dilemma II: Norm der Ganzheit mit Ausschluss mit Unwissen ...

Es ist der Anspruch des Untersuchungsmaterials, Ganzheit (z. B. den ganzen Menschen, Körper und Geist) auf der Grundlage von Erfahrungen und Erkenntnis als eine neue Wahrheit (In-vivo-Code), im analytischen Sinne als eine neue Norm formulieren zu können.

Mit dem sogenannten „Körperwissen“ wird eine Norm der „Ganzheit“ aufgerufen. Diese konnte auch in Und-Konstruktionen sowie in der Hybridisierung von Wissen rekonstruiert werden. Die Norm der Ganzheit, bezogen auf ein sogenanntes „Körperwissen“, findet sich z. B. in der Formulierung „Körper und Geist“ wieder. Ihre Umsetzung findet sie im metaphorischen Sprechen. Mit dem Konzept des „Körperwissens“ werden im Material also Wissen und Wahrheiten konstruiert, die sich als „ganz“ darstellen, indem der Körper über das Prinzip des „erkannten Erlebens“ z. B. neben einem geistigen Zugang zu Wissen als gleichberechtigter Partner in der Wissenskonstruktion erscheint, da, wie gesagt, das metaphorische Sprechen als Vehikel zwischen Erfahrung und Kognition eingesetzt wird.

Die diskursive Strategie der Formulierung in Und-Konstruktionen wiederum suggeriert einen überwundenen Ausschluss, den sie sprachlich aber zunächst einmal wieder aufruft und sichtbar macht. Diese Konstruktion einer Norm von Ganzheit weist gleichzeitig erneute Ausschlüsse auf (siehe Kapitel 5.2.2).

Die Hybridisierung von Wissen findet sich z. B. in der Verknüpfung von religiösem und wissenschaftlichem Wissen (vgl. Duttweiler 2007, S. 145). Diese Verknüpfung⁷⁹ ist aus folgenden Gründen zu problematisieren: Erstens ist die

79 Zunächst wird ein Blick auf die Differenzierungstheorie von Weber (1988 [1920]) bzgl. Religion und Wissenschaft gelegt, um dann einen Versuch der Verhältnisbestimmung von Erziehungswissenschaft und spirituellen Selbstbildungsangeboten vorzunehmen.

„Eine andere – und geeignetere [Reaktion auf die Spannungen von Religion zur intellektuellen Sphäre, Anm. SG] – wäre die Betonung der prinzipiellen Verschiedenheit des jeweiligen Erkennens: Während Wissenschaft allein Antworten auf das Sein der Welt geben könnte, würde Religion die Frage des Sinns dieses Seins behandeln. Spannungen zwischen Wissenschaft und Religion sind demnach vorhanden, Weber konzipiert sie aber in seiner Typisierung von zwar nicht trennscharfen, aber doch unterscheidbaren Wertsphären nicht als vorübergehend, sondern als dauerhaften Bestandteil von modernen Gesellschaften. Religion und Wissenschaft, so lässt sich die Idee zusammenfassen, erfüllen in der modernen Welt unterschiedliche Funktionen. Sofern

Frage nach inhaltlichen Zuständigkeiten zu klären, da durch die Vermischung der Thementopiken von „Sinn“ und „Sein“ die Nachvollziehbarkeit der Wissenskonstruktion und damit die Möglichkeit zur Selbstbestimmung, die gebildet werden kann, auf verschiedene Bereiche bezogen (Denken und Erfahren) erschwert wird. Zweitens entsteht aus der Konstruktion von ganzheitlichem Wissen ein neuer Wahrheitsanspruch, wie beispielhaft im Material ein Schwerpunkt auf Erkennen und Erfahren gelegt wird. Knoblauch (2009) beschreibt hierfür eine Spannung, die durch die Überschreitung von Funktionsweisen entsteht. Gülker (2020) führt dies weiter aus mit der Unterscheidung von einer „kognitiven Dimension“, für die nicht die Religion, sondern die Wissenschaft zuständig ist (vgl. Gülker 2020, S. 195). Ein weiteres Problem ist die „Schwächung des ‚kollektiven‘ Gedächtnisses“ und die „Rekomposition“ u. a. auch des „religiösen Wissens“, da durch die „Vermischung“ bisheriger institutioneller Wissenstraditionen [...] die Herkunft und institutionelle Verankerung dieses Wissens [...] gar nicht mehr als solches erkannt wird“ (Knoblauch 2009, S. 78).

Dieses Phänomen der Auflösung der bestehenden Trennlinie zum Beispiel von Religion und Wissenschaft,⁸⁰ das im Analysematerial mit der Hybridisierung rekonstruiert werden konnte und damit im Bereich des Wissens zur Lebensführung verortet ist, betrifft auch die Verbindung von Erziehungswissenschaft und Religion. Im erziehungswissenschaftlichen Kontext ist eine stärkere Bezugnahme und Auseinandersetzung unter dem Begriff der Religion zu verzeichnen. Der Fokus dieser Arbeit liegt auf dem Begriff der Spiritualität. Sie wird als eingebettet in die Verhandlung von Religion und Erziehungswissenschaft verstanden und im Themenfeld der Religion und Erziehungswissenschaft verhandelt und zum Thema gemacht.

Die Verbindung von Erziehungswissenschaft und Religion wird durch die Forschung zur Reformpädagogik von Baader (2006) deutlich. Zudem führt Baader verschiedene pädagogische Orte und Konzepte an, die neben „schulischem Religionsunterricht“ (ebd., S. 90) die Frage der Religion verhandeln. Dies geschehe zum einen „im Zusammenhang mit anthropologischen Überlegungen, so etwa in Montessoris Anthropologie, in der sowohl der leibliche als auch der geistig-seelische Embryo auf eine göttliche Absicht zurückgeführt werden“ (ebd.). Im Zusammenhang von „Erziehung zur Persönlichkeit“ (ebd.) verweist Baader auf die reformpädagogische Überlegung, die sich mit dem Konzept „Erziehung des ‚ganzen Menschen‘, um ‚Persönlichkeitsbildung‘“ (ebd.) bemühen. „Daraus ergab sich

sie sich jeweils auf diese Funktionen beschränken – also Religion keine umfassende Welterklärung und Wissenschaft keine moralischen Imperative entwickelt – ist eine friedliche Koexistenz möglich (vgl. Tenbruck 1993). Spannungen entstehen (nur), wenn die jeweiligen Funktionsbereiche überschritten werden“ (Gülker 2020, S. 194).

80 „In der Geschichtswissenschaft nennt man den Paradigmenwechsel hin zu naturwissenschaftlichen Begründungen ‚die realistische Wende‘ der 1850er Jahre, an deren Beginn Ludwig Feuerbach steht.“ (Baader 2006, S. 82)

die Frage, inwieweit Religion beziehungsweise Religiosität Teil einer umfassenden Persönlichkeitsbildung zu sein hatte“ (ebd.). Auch in dieser Aushandlung lassen sich, so Baader, „geschlechtsspezifische Dimensionen“ (ebd., S. 91) bezogen auf die Persönlichkeit ausmachen, „[...] indem die männliche und die weibliche Persönlichkeit anders konzeptualisiert werden“ (ebd.). Mit der „Analyse der religiösen Dimensionen der Reformpädagogik“ (ebd.) liefert Baader einen umfangreichen Einblick in die Verknüpfung von historischen erziehungswissenschaftlichen Auseinandersetzungen und Religion und wirft die Frage auf, was diese Ergebnisse für eine „Pädagogik in der Moderne“ heißen, für die „das Thema Religion nicht erledigt ist“, da es in den oben genannten „systematischen Zusammenhängen“ (ebd.) wiederzufinden ist.

Bezogen auf ein gegenwärtiges Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Religion beschreibt Baader (2006), dass der „[...] Religion und Religiosität einerseits weiterhin eine Bedeutung zukommt, sie aber andererseits wenig explizit thematisiert [...]“ (ebd., S. 80) wird. Dies „[...] ist gleichfalls charakteristisch für das, was als ‚unsichtbare Religion‘ in der Moderne beschrieben worden ist“ (ebd.). Weitere pädagogische Beispiele sind etwa Debatten, die in der Allgemeinen Erziehungswissenschaft geführt werden. Hier kann exemplarisch auf die Zeitschrift für Pädagogik (2021) verwiesen werden, in der Verhandlungen zu Religion, Religionspädagogik oder Erziehungswissen im Kontext von Debatten um gesellschaftliche Re-Sakralisierung unter dem Titel „Pädagogische Praxen und Wissenschaften im Kontext von Re-Sakralisierung“ geführt werden, oder auf gegenwärtige Debatten im Kontext von Sozialer Arbeit und Religion (u. a. Lutz/Kiesel 2016; Dhiman/Rettig 2017).

Das Phänomen der Hybridisierung ist also auch in erziehungswissenschaftlichen Wissensbezügen nachzuvollziehen, sodass auch hier gilt, dass die Perspektive auf die Norm einer Ganzheit bei gleichzeitiger Ausschließung von Subjektpositionen, aber auch Wissensvorräten zu berücksichtigen ist und diesen Wissens- und Wahrheitskonstruktionen im Sinne von Knoblauch (2009) eine „Schwächung des ‚kollektiven‘ Gedächtnisses“ (ebd., S. 78) inhärent ist. Ein Unwissen über die Herkunft von Wissensbeständen sowie Detailwissen entsteht, hingegen wäre ein Umgang mit Nichtwissen (siehe Kapitel 2.3.1) erziehungswissenschaftlich, aber auch im Sinne einer Ästhetik der Existenz von Relevanz.

... und der „Preis“ der Subjektivierung

Mit Bezug auf die Fragestellung, inwiefern in spiritueller Ratgeberliteratur der vergeschlechtlichte Körper als Produzent von Wissen und Wahrheit zur Lebensführung hergestellt wird, und auf die Frage nach dem „Preis“ der Subjektivierung sind zusammenfassend zwei Aspekte in Bezug auf das Wissen zur Lebensführung – die Wissensform der „Einsicht“ – festzuhalten: Erstens kann für diese Wissensform in spiritueller Ratgeberliteratur eine Hybridisierung von Wissen rekonstru-

iert werden. Zweitens weist dieses Wissen hinsichtlich der Arbeit mit der Norm der Veränderung und der Norm der Ganzheit zwei zentrale Widersprüche auf.

Die Norm der Veränderung beinhaltet eine Intransparenz des Lehrer*innen-Schüler*innen-Verhältnisses, die als Intransparenz bezüglich der Kriterien von Entwicklung rekonstruiert wurde. Zudem wurde diese Norm als mit einer *weißen* Perspektive verknüpft rekonstruiert, die im Zuge einer Erzählung von Ganzheit unreflektiert aufgerufen und damit reproduziert wird.

Die Erzählung von „Veränderung“ hin zu Neuem in Form von „Modernisierung“ bildet einen Widerspruch zu den rekonstruierten Sprechakten, die bekannte duale Denk- und Sprechweisen reproduzieren. Zu problematisieren ist aus einer dekonstruktiven Perspektive, dass diese Denk- und Sprechweisen Ausschlüsse produzieren, während sie zugleich „Ganzheit“ kontextualisieren. Über die Normen „Ganzheit“ und „Veränderung“ wird die Rolle des vergeschlechtlichten Körpers in der Wissenskonstruktion überbetont. Somit kann festgehalten werden, dass diese spirituelle Ratgeberliteratur ein vergeschlechtlichtes „Körperwissen“ annimmt.

Veränderungsprozesse können als ein Aspekt von Selbstoptimierung bezeichnet werden und legen damit den Fokus auf „Fremdregierung“. Subjektivierungsprozesse unter Bezugnahme auf spirituelle Ratgeberliteratur verhelfen somit nicht zu Mündigkeit, sondern forcieren mithilfe der vorausgegangenen Unterwerfung ein bestehendes Macht-Wissen-Gefüge. Eine Veränderung im Sinne von Selbstoptimierung und weniger im Sinne von Lebenskunst und Kritikfähigkeit wird im Material Subjekten im Prozess des Subjektwerdens als Norm angeboten.

Die Gedanken von Foucault (2015 [2007]) und Balzer (2004) bieten hier für die Erziehungswissenschaft eine Möglichkeit, sich des Oppositionalen und damit einer Zielausrichtung zu entledigen und stattdessen, wie Foucault es beschreibt, von dem Paradoxon auszugehen, dass Unterwerfung und Autonomie gleichzeitig bestehen.

Im Hinblick auf die Rezeption von Ratgeberliteratur ist interessant, dass diese vor allem von *weißen* westlichen Menschen gelesen wird, die im gesellschaftlichen Verhältnis quantitativ eine geringere Zahl darstellen, und zudem vor allem von (Cis-)Frauen* gelesen wird. Damit sind in diesem Fall hauptsächlich im binären Modell Frauen versus Männer gemeint, da die Ratgeberliteratur bis 2018 weniger von non-binären Menschen als Form der Selbstoptimierung genutzt wurde (siehe Kapitel 1). Für die vorliegende Arbeit und ihre theoretischen Bezügen sind allerdings quantitative Argumente weniger bedeutsam als zum Beispiel Diskurspositionen und Machtverhältnisse. Wird also zusätzlich betrachtet, welche habituellen und institutionellen Ressourcen der *weißen* westlichen Mittelschicht inhärent sind, die sich empirisch nachweisbar mit spiritueller Ratgeberliteratur und dortigen Wissenskonstruktionen beschäftigt, oder anders ausgedrückt, wie diese Subjekte im Sinne Bourdieus (1974) mit Kapital ausgestattet sind, ist es unumgänglich, dessen diskursive Mechanismen und ihre Beteiligung an (weiteren)

Normierungsprozessen zu reflektieren und ihr Potenzial, machtvolle Sprechpositionen im Diskurs einzunehmen, zu untersuchen und zu hinterfragen. Ratgeberliteratur ist also bezüglich der Frage zu betrachten, wer in der (Re-)Produktion gesellschaftlichen Wissens welchen Einfluss hat. Auch empirisch zeigt sich, dass eine Nachfrage nach Werteorientierung über spirituelle Inhalte sich auch auf Bereiche erstreckt, die über das Subjekt hinausgehen, z. B. Spiritualität in der Sozialen Arbeit (siehe Kapitel 1).

Bezogen auf eine Rekomposition von Wissen ist zunehmend das Subjekt der Bezugspunkt, „[d]enn das Subjekt zehrt von dem Wissen, das kulturell angeboten wird und als Angebot immer allgemeiner zugänglich ist [...]“ (Knoblauch 2009, S. 79). Dabei ist das Subjekt gezwungen, seine Wissensbezüge auszuwählen, und wird „in dieser Selektion erst seiner Subjektivität gewahr“ (ebd.). Der Fokus liegt auf der Frage, welche Dilemmata ein Bezug auf Wissen zur Lebensführung und dessen Eigenschaften im Hinblick auf Wissens- und Wahrheitskonstruktion für Subjekte bedeutet.

Aus diesen Überlegungen heraus ist im Sinne Foucaults nach dem „Preis“ der Subjektivierung zu fragen, den Menschen zahlen, wenn sie sich an Wissen zur Lebensführung wie dem in der hier untersuchten Ratgeberliteratur orientieren, unter Berücksichtigung der Herausforderungen, die mit der Verhandlung der Rolle eines vergeschlechtlichten Körpers in der Wissenskonstruktion verbunden sind, und der Dilemmata um die Normen im Wissen zur Lebensführung (Norm der Veränderung im Sinne von Selbstoptimierung und Norm der Ganzheit). Dieses Wissen zur Lebensführung birgt ein Versprechen von Freiheit oder Mündigkeit und das Versprechen, über eine ganz subjektive Form von Spiritualität Freiheit zu finden. Damit verlagert sich die Verantwortung auf das Individuum und verbleibt in einer neoliberalen Logik. Außerdem ist das Versprechen, über eine subjektive Form von Spiritualität Freiheit zu finden, eine Form von Selbstsorge, die Subjekte sich leisten können und Zeit dafür bereitstellen können müssen. Des Weiteren entzieht sich das Subjekt mit dieser Art von Versprechen und dem damit verbundenen Wissen zur Lebensführung und deren Selbsttechniken den (gesellschaftlichen) Anforderungen, die das Leben an Subjekte im Prozess ihrer Subjektivierung stellt. Dem Wissen zur Lebensführung liegt das Versprechen zugrunde und das Subjekt kann sich dem entziehen, was das Leben ihm abverlangt. Diese Form der Ratgeberliteratur suggeriert dem Subjekt also, es könne mit diesem Wissen und seiner Anwendung eine Subjektwerdung mit einer Idee von Freiheit oder Mündigkeit erreichen.

Schließlich ist zu bemerken, dass Foucault die Ästhetik der Existenz in der Antike als einen Versuch versteht, dem eigenen Leben eine ästhetische Form zu geben, wobei die Schönheit sowohl in den eigenen Augen als auch in denen der anderen sowie der zukünftigen Generationen liegt und damit auch gesellschaftlichen Normierungen unterliegt. Das Schönstmögliche ist also immer auch etwas Relatives.

Wenn die Gleichzeitigkeit von Unterwerfung und Autonomie bedeuten kann, „Macht über sich selbst zu gewinnen und diese Macht ins Spiel zu bringen gegen die Bevormundung durch eine herrschende Macht“ (Schmid 1995, S. 534), lässt sich abschließend im Rückgriff auf Foucault folgende weitergehende Frage formulieren: Inwiefern kann Selbstsorge im Rahmen einer Lebenskunst, anders als im Genre der Ratgeberliteratur, auch eine Hinwendung zur Verantwortung für gesellschaftliche Verhältnisse oder in der Relektüre von Foucault ein politisches Potenzial beinhalten, wenn die Perspektive der „zukünftigen Generationen“ (Foucault 2015 [2007], S. 230) berücksichtigt wird? Ein Weiterdenken in dieser Perspektive ausgehend von den Befunden dieser Arbeit könnte insofern fruchtbar sein, als damit eine ethische Dimension, eine Dimension der Verantwortung aufgenommen würde. Wenn hierbei an kontroverse feministische Debatten zu Fragen nach gesellschaftlichen Veränderungsmöglichkeiten aus der zweiten Frauen*bewegung zum Verhältnis „von individueller (nach innen gerichteter) Spiritualität und kollektiver (nach außen gerichteter) Politik“ (Jung / Kaffer 2014, S. 269) angeschlossen wird, erweitert das sowohl die Frage gesellschaftlicher Verantwortung als auch Foucaults Ansätze um feministische Perspektiven.

Inwiefern ließe sich vor diesem Hintergrund weniger über individuelle Freiheit, über Selbstoptimierung im Sinne eines Sich-Entziehens vom Weltlichen, von den gesellschaftlichen Verhältnissen nachdenken und stattdessen stärker über Möglichkeiten kollektiver Sorgeprozesse? Welche Bedeutungen können (vergeschlechtlichte) Körper in Prozessen kollektiver Sorge einnehmen, die eine ethische Dimension mit Blick auf zukünftige Generationen und eine dekonstruktiv informierte Perspektive berücksichtigen? Diese Fragen sind im Rahmen von Wissenskonstruktionen und damit verbundenen Normierungsprozessen sowie geschlechter- und körpertheoretischer Diskurse weiter zu untersuchen.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Abraham, Anke (2011): Der Körper als heilsam begrenzender Ratgeber? Körperverhältnisse in Zeiten der Entgrenzung. In: Keller, R./Meuser, M. (Hrsg.): Körperwissen. Wiesbaden: VS Verlag.
- Alkemeyer, Thomas (2010): Körperwissen. In: Engelhardt, A./Kajetzke, L. (Hrsg.) Handbuch Wissensgesellschaft: Theorien, Themen und Probleme (Sozialtheorie). Bielefeld: Transcript. S. 293–308.
- Angermüller, Johannes (2007): Diskurs als Aussage und Äußerung – Die enunziative Dimension in den Diskurstheorien Michel Foucaults und Jacques Lacans. In: Warnke, I. (Hrsg.): Diskurslinguistik nach Foucault. Berlin, Boston: DE GRUYTER. S. 53–80.
- Assmann, Aleida (1991): Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld. In: Assmann, A. (Hrsg.): Weisheit. München: Wilhelm Fink Verlag. S. 15–44.
- Austin, John L. (1972): Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Baader, Meike S. (2005): Erziehung als Erlösung: Transformationen des Religiösen in der Reformpädagogik. Weinheim: Juventa.
- Baader, Meike S. (2006): Der heilige Kosmos der Reformpädagogik. In: Osterwalder, F./Hofmann, M./Isenegger J. (Hrsg.), Pädagogische Modernisierung: Säkularität und Sakralität in der modernen Pädagogik. Bern [u. a.] Haupt Verlag. S. 75–95.
- Balzer, Nicole (2004): Von den Schwierigkeiten, nicht oppositional zu denken. Linien der Foucault-Rezeption in der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft. In: Ricken, N./Rieger-Ladich, M. (Hrsg.): Michel Foucault: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 15–35.
- Balzer, Nicole/Ludewig, Katharina (2012): Quellen des Subjekts. Judith Butlers Umdeutungen von Handlungsfähigkeit und Widerstand. In: Ricken, N./Balzer, N. (Hrsg.): Judith Butler: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden: Springer VS Verlag. S. 95–124.
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) (2013): Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich. Gütersloh.
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) (2023): Religionsmonitor. Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss. Gütersloh.
- Bogner, Alexander/Menz, Wolfgang (2002): Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen, Interaktion. In: Bogner, A./Littig, B./Menz, W. (Hrsg.): Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung. Opladen: Leske und Budrich. S. 33–70.
- Bourdieu, Pierre (1974): Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis. In: Bourdieu, P.: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 125–158.
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1991): Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum. In: Wentz, M. (Hrsg.): Stadt-Räume. Die Zukunft des Städtischen. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag. S. 25–34.
- Breuer, Franz/Muckel, Petra/Dieris, Barbara (2018): Reflexive Grounded Theory: eine Einführung für die Forschungspraxis. 3., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Wiesbaden: Springer.
- Bröckling, Ulrich (2002): Das unternehmerische Selbst und seine Geschlechter. In: Leviathan. Band 30, Nr. 2. S. 175–194.
- Bröckling, Ulrich (2020): Postheroische Helden. Ein Zeitbild. Berlin: Suhrkamp Verlag.

- Bucher, Anton (2008): Spiritualität – Sinnsuche auf Abwegen? In: Personalführung Spezial: Die neue Suche nach Sinn. 12. S. 90–97.
- Burghard, Anna Bea (2018): Körperlichkeit und Leiblichkeit. In: Böllert, K. (Hrsg.): Kompendium Kinder- und Jugendhilfe. Wiesbaden: Springer VS. S. 553–575.
- Burghard, Anna Bea (2020): Körper und Soziale Ungleichheit: Eine ethnographische Studie in der Offenen Kinder- und Jugendarbeit. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Büssing, Arndt / Ostermann, Thomas (2004): Caritas und ihre neuen Dimensionen – Spiritualität und Krankheit. In: Patzek, M. (Hrsg.): Caritas plus ... Qualität hat einen Namen. Kevelaer: Butzon und Bercker. S. 110–133.
- Butler, Judith. (1993): Für ein sorgfältiges Lesen. In: Benhabib, S. / Butler, J. / Comell, Drucilla / Fraser, N. (Hrsg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt am Main: Fischer. S. 121–132.
- Butler, Judith (2002): Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie. In: Wirth, U. (Hrsg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 301–320.
- Butler Judith (2021 [1991]): Das Unbehagen der Geschlechter. 22. Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2021 [1995]): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (2021): Marx ökologisch. Pariser Marxlektüren. Wien: Passagen Verlag.
- Caysa, Volker (2008): Körperliche Erkenntnis als empraktische Körpererinnerung. In: Bockrath, F. / Boschert, B. / Franke, E. (Hrsg.): Körperliche Erkenntnis. Bielefeld: transcript Verlag. S. 73–85.
- Coelen, Thomas (1996): Pädagogik als „Geständniswissenschaft“? Zum Ort der Erziehung bei Foucault. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Coelen, Thomas (2006): Pädagogik und Selbstsorge im antiken Meister-Schüler-Verhältnis. Ausweg aus Disziplinierungstechnik und Geständniszwang? In: Weber, S. / Maurer, S. (Hrsg.): Gouvernementalität und Erziehungswissenschaft: Wissen, Macht, Transformation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 253–264.
- Connell, Raewyn (2015): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. 4., durchgesehene. und erweiterte Auflage. Wiesbaden: Springer VS.
- Debus, Katharina (2012): Dramatisierung, Entdramatisierung und Nicht-Dramatisierung in der geschlechterreflektierten Bildung. Oder: (Wie) Kann ich geschlechterreflektiert arbeiten, ohne geschlechtsbezogenen Stereotype zu verstärken? In: Debus, K. / Könneke, B. / Schwerma, K. (u. a.) (Hrsg.): Geschlechterreflektierte Arbeit mit Jungen an der Schule. Texte zu Pädagogik, und Fortbildung rund um Jungenarbeit, Geschlecht und Bildung. Berlin: Dissens. S. 149–158.
- Derrida, Jaques (1974): Grammatologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jaques (1985): Interview mit Peter Engelmann. In: Engelmann Peter (Hrsg.) Philosophien. Gespräche mit Foucault, Derrida, Lyotard, Ricoeur, Lévinas, Descombes, Axelos, Glucksmann, Rancière, Serres. Wien: Passagen Verlag. S. 51–70.
- Derrida, Jaques (1986) Positionen. Gespräche mit Henri Ronsse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Wien: Passagen.
- Derrida, Jaques (1999): Signatur, Ereignis, Kontext. In: Derrida, J. / Engelmann, P. (Hrsg.): Randgänge der Philosophie. 2., erweiterte Auflage. Wien: Passagen Verlag. S. 325–351.
- Dewe, Bernd / Otto, Hans-Uwe (2012): Reflexive Sozialpädagogik In: Thole, W. (Hrsg.): Grundriss Soziale Arbeit: ein einführendes Handbuch. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag. S. 197–218.
- Dhiman, Leonie / Rettig, Hannah (Hrsg.) (2017): Spiritualität und Religion: Perspektiven für die Soziale Arbeit. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Diaz-Bone, Rainer (2006): Die interpretative Analytik als methodologische Position, In: Kerchner, Brigitte / Schneider, Silke (Hrsg.): Foucault: Diskursanalyse der Politik. Wiesbaden: VS Verlag. S. 68–84.

- Dölling, Irene (2003): Das Geschlechter-Wissen der Akteur/e/innen. In: Sünne, A./Dölling, I./Kimmerle, C. (Hrsg.): *Verwaltungsmodernisierung als soziale Praxis. Geschlechter- Wissen und Organisationsverständnis von Reformakteuren*. Opladen: Leske und Budrich. S. 113–165.
- Duttweiler, Stefanie (2007): *Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie*. Konstanz: UVK Verlag-Ges.
- Ecarius, Jutta (2002): Geschlechterverhältnisse. In: Krüger, H.-H./Helsper, W. (Hrsg.): *Einführung in Grundbegriffe und Grundfragen der Erziehungswissenschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 227–236.
- Elsholz, Jürgen (2013): *Bildung und Bewusstsein*. Marburg: Tectum-Verlag.
- Fegter, Susann (2012): *Die Krise der Jungen in Bildung und Erziehung: Diskursive Konstruktion von Geschlecht und Männlichkeit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fegter, Susann/Kessler, Fabian/Langer, Antje/Ott, Marion/Rothe, Daniela/Wrana, Daniel (2015): *Erziehungswissenschaftliche Diskursforschung*. In: Fegter, S./Kessler, F./Langer, A./Ott, M./Rothe, D./Wrana, D. (Hrsg.): *Erziehungswissenschaftliche Diskursforschung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien. S. 9–55.
- Fernandez, Kirsten (2003): *Bildung als Selbstbildung. Zur Kritik postmoderne Vorstellungen von der Bildung des Subjekts*. Hamburg: Verlag Dr. Kovac.
- Foucault, Michel (1983): Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch. In: *Spuren Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft* 1/1983, S. 22–26 und 2/1983, S. 38–40.
- Foucault, Michel (1984): *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1993): *Technologien des Selbst*. In: Luther, M./Gutman, H./Hutton, P. (Hrsg.): *Technologien des Selbst*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. S. 24–62.
- Foucault, Michel (1994 [1987]): *Das Subjekt und die Macht*. In: Dreyfus, H./Rabinow, P. (Hrsg.): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. 2. Auflage. Weinheim und Basel: Beltz. S. 243–261.
- Foucault, Michel (2000 [1978]): *Die Gouvernementalität*. In: Bröckling, U./Krasemann, S./Lemke, T. (Hrsg.): *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 41–67.
- Foucault, Michel (2004a): *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004b): *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (2003): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Schriften 1976–1979. Band III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Schriften 1980–1988. Band IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2015 [2007]): *Ästhetik der Existenz: Schriften zur Lebenskunst*. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2019 [1974]): *Die Ordnung des Diskurses*. 15. Auflage. Berlin: Fischer Verlag.
- Foucault, Michel (2020 [1981]): *Archäologie des Wissens*. 19. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2020 [1983]): *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*. 23. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2022 [1993]): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ganz, Kathrin/Hausotter, Jette (2020): *Intersektionale Sozialforschung*. Bielefeld: transcript, 2020.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Gendlin, Eugene/Wiltschko, Johannes (1999): *Focusing in der Praxis. Eine schulübergreifende Methode für Psychotherapie und Alltag*. Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.

- Gennerich, Carsten/Klein, Constantin/Streib, Heinz (2018): Religiosität und Spiritualität. In: Otto, H.-U./Thiersch, H./Treptow, R./Ziegler, H.: Handbuch Soziale Arbeit. 6., überarbeitete Auflage. München: Ernst Reinhardt. S. 1309–1317.
- Gennerich, Carsten/Streib, Heinz (2021): Jugend und Religion. In: Krüger, H. H./Grunert, C./Ludwig, K. (Hrsg.): Handbuch Kindheits- und Jugendforschung. Wiesbaden: Springer VS. S. 1–21.
- Gerhard, Ute (1990): Bürgerliches Recht und Patriarchat. In: Gerhard, U. (Hrsg.): Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Frankfurt am Main: Ulrike Helmer. S. 188–204.
- GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften (2019): Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS 2018. ZA5270 Datenfile Version 2.0.O. Köln: GESIS Datenarchiv.
- Gildemeister, Regine (2008): Soziale Konstruktion von Geschlecht: „Doing gender“. In: Wilz, S. (Hrsg.): Geschlechterdifferenzen – Geschlechterdifferenzierungen. Ein Überblick über gesellschaftliche Entwicklungen und theoretische Positionen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 167–198.
- Goebel, Simon (2017): Politische Talkshows über Flucht. Wirklichkeitskonstruktionen und Diskurse: eine kritische Analyse. Bielefeld: Transcript.
- Goffman, Erving (1977). Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gröning, Katharina (2011): Pädagogische Beratung Konzepte und Positionen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- GU (2021): Die führende Ratgebermarke im deutschsprachigen Raum: Gräfe und Unzer Verlag: Online unter: <https://www.graefe-und-unzer.de/marken/markegu/> (letzter Zugriff: 11.04.2022).
- Gugutzer, Robert (2006): Der body turn in der Soziologie. Eine programmatische Einführung. In: Gugutzer, Robert (Hrsg.): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: Transcript Verlag. S. 9–53.
- Gugutzer, Robert (2012): Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Gugutzer, Robert (2015): Soziologie des Körpers. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Gülker, Silke (2020): Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft? Überlegungen am Beispiel der Proteste für Klimaschutz. In: Knoblauch, H. (Hrsg.): Die Refiguration der Religion: Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft. Weinheim: Juventa Verlag. S. 189–207.
- Hagemann-White, Carol (1984): Sozialisation: weiblich – männlich? Opladen: Leske und Budrich.
- Hall, Stuart (1994): Das Lokale und das Globale: Globalisierung und Ethnizität. In: Mehlem, U./Bohle, D./Gutsche, J. (u. a.) (Hrsg.): Rassismus und Kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument. S. 44–65.
- Hammerer, Katharina (2014): Seelsorge in Zeiten gesellschaftlicher Individualisierung und religiöser Pluralisierung – eine soziologische Analyse. Dissertation FernUniversität Hagen.
- Haraway, Donna (2007): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: Hark, S. (Hrsg.): Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hartmann, Jutta (2015): Transformatorische Denkbewegungen – Weiterentwicklung von Sozialisationstheorien im Anschluss an Judith Butlers diskurstheoretisches Verständnis von Geschlecht. In: Dausien, B./Thon, C./Walgenbach, K. (Hrsg.): Geschlecht – Sozialisation – Transformationen. Jahrbuch Frauen- und Geschlechterforschung in der Erziehungswissenschaft. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich. S. 53–76.
- Hegel, Georg W. F. (1907): Phänomenologie des Geistes. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

- Heimerdinger, Timo (2008): Der gelebte Konjunktiv. Zur Pragmatik von Ratgeberliteratur in alltagskultureller Perspektive. In: Hahnemann, A. / Oels, D. (Hrsg.): Sachbuch und populäres Wissen im 20. Jahrhundert. Frankfurt: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften. S. 97–108.
- Helsper, Werner (2008): Ungewissheit und pädagogische Professionalität. In: Bielefelder Arbeitsgruppe 8 (Hrsg.): Soziale Arbeit in Gesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 162–168.
- Helsper, Werner (2009): Pädagogisches Handeln in den Antinomien der Moderne. In: Krüger, H.-H. / Helsper, W. (Hrsg.): Einführung in Grundbegriffe und Grundfragen der Erziehungswissenschaft. Stuttgart: Verlag Barbara Budrich. S. 15–34.
- Hering, Sabine (2006): Differenz oder Vielfalt? Frauen und Männer in der Geschichte der Sozialen Arbeit. In: Zander, M. / Hartwig, L. / Jansen, I. (Hrsg.): Geschlecht Nebensache? Zur Aktualität einer Gender-Perspektive in der Sozialen Arbeit. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 18–32.
- Herzog, Walter (1994): Pädagogische Metaphern und ihre körperlichen Wurzeln. Referat vom 17. Juni 1994 am Pestalozzianum Zürich. Online unter: <https://www.walterherzog.ch/vortr%C3%A4ge/1990-1999/>. S. 1–19 (letzter Zugriff: 12.04.2022).
- Hirschauer, Stefan (2006). Körper macht Wissen: für eine Somatisierung des Wissensbegriffs. In: Rehberg, K. (Hrsg.): Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel. Frankfurt am Main: Campus Verl. Teilband 1 und 2. S. 974–984.
- Hoklas, Anne-Kathrin (2011): Ausgenutzt und totgeschlagen. Metaphern der Zeit in populärwissenschaftlichen Zeitratgebern. In: Junge, M. (Hrsg.): Metaphern und Gesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 121–139.
- Identity Foundation (2006): Jeder siebte Deutsche ein „Spirituellel Sinnsucher“. Repräsentative Untersuchung der Identity Foundation in Zusammenarbeit mit der Universität Hohenheim. Düsseldorf. Online unter: http://identity-foundation.de/images/stories/downloads/PM_Lang_Studie_Spiritualitaet.pdf. S. 1–8 (letzter Zugriff: 24.04.2022).
- Identity Foundation (2011): Das Philosophie-Verständnis der Deutschen Einigkeit und Philosophie und Freiheit – Eine repräsentative Studie im Auftrag der Identity Foundation in Zusammenarbeit mit der Universität Hohenheim. Düsseldorf. Online unter: https://www.identity-foundation.de/images/stories/philosophie/identity_foundation_dokumentation_philosophie_2011_final.pdf. S. 1–78 (letzter Zugriff: 24.04.2022).
- Jäger, Margarete: Wie kritisch ist die Kritische Diskursanalyse? In: Wiedemann, T. / Lohmeier, C. (Hrsg.) (2019): Diskursanalyse für die Kommunikationswissenschaft. Theorie, Vorgehen, Erweiterungen. Wiesbaden: Springer Fachmedien. S. 61–82.
- Jäger, Margarete / Jäger, Siegfried (2007): Deutungskämpfe. Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft.
- Jäger, Siegfried (1994): Text- und Diskursanalyse. Eine Anleitung zur Analyse politischer Texte. Duisburg: DISS.
- Jäger, Siegfried (2001): Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: Keller, R. / Hirsland, A. / Schneider, W. / Viehöver, W. (Hrsg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Opladen: Leske und Budrich. S. 81–112.
- Jäger, Siegfried (2004): Kritische Diskursanalyse. 4. Auflage. Eine Einführung. Unrast-Verlag.
- Jäger, Ullé (2014): Der Körper, der Leib und die Soziologie: Entwurf einer Theorie der Inkorporierung. 2. Auflage. Königstein: Helmer.
- Jäger, Ullé (2020): Der Eigensinn des Leibes als Erkenntnisquelle: Soziale Ordnungen leiblich erkunden und verstehen. Gemeinsam mit T. König. In: Müller, B. / Spahn, L. (Hrsg.): Den Leib-Körper erforschen. Phänomenologische, geschlechter- und bildungstheoretische Perspektiven auf die Verletzlichkeit des Seins. Bielefeld: Transkript. S. 85–112.

- Jäger, Ulle/König, Tomke/Maihofer, Andrea (2012): Pierre Bourdieu: Die Theorie männlicher Herrschaft als Schlussstein seiner Gesellschaftstheorie. In: Kahlert, H./Weinbach, C. (Hrsg.): Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 15–36.
- Joas, Hans (2007): Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH.
- Jung, Lena/Kaffer, Indira (2014): Feminismus und Spiritualität. Die Frauenbewegung im New Age. In: Feminismus Seminar (Hrsg.): Feminismus in historischer Perspektive. Eine Reaktualisierung. Bielefeld: transcript Verlag. S. 253–271.
- Kade, Jochen/Seitter, Wolfgang (2005): Jenseits des Goldstandards. Über Erziehung und Bildung unter den Bedingungen von Nicht-Wissen, Ungewissheit, Risiko und Vertrauen. In: Helsen, W./Hörtser, R./Kade, J. (Hrsg.): Ungewissheit. Pädagogische Felder im Modernisierungsprozess. 2. Auflage. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. S. 50–72.
- Kajatzke, L. (2008): Wissen im Diskurs: ein Theorienvergleich von Bourdieu und Foucault. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kallmeyer, Martin (2017): New Materialism: neue Materialitätskonzepte für die Gender Studies. In: Kortendiek, B./Riegraf, B./Sabisch, K. (Hrsg.): Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. S. 1–10.
- Keller, Rainer (2011): Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft.
- Keller, Reiner/Meuser, Michael (2011): Wissen des Körpers – Wissen vom Körper. Körper- und wissenschaftssoziologische Erkundungen. In: Keller, R./Meuser, M. (Hrsg.): Körperwissen. Wiesbaden: VS Verlag. S. 9–27.
- Keller, Reiner (2018): Der fliegende See Wissenssoziologie, Diskursforschung und Neuer Materialismus. In: Pfadenhauer, M./Pofel, A. (Hrsg.): Wissensrelationen Beiträge und Debatten zum 2. Sektionskongress der Wissenssoziologie. Weinheim: Juventa Verlag. S. 94–107.
- Keuffer, Josef (1991): Buddhismus und Erziehung. Eine interkulturelle Studie zu Tibet aus erziehungswissenschaftlicher Sicht. Münster und New York: Waxmann.
- Keupp, Heiner (2008): Identitätskonstruktionen in der spätmodernen Gesellschaft: Riskante Chancen bei prekären Ressourcen. In: Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie 7. S. 291–308.
- Keupp, Heiner/Ahbe, Thomas/Gmür, Wolfgang/Höfer, Renate/Mitzscherlich, Beate/Kraus, Wolfgang/Sraus, Florian (2002). Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. 2. Auflage. Hamburg: Rowohlt.
- King, Vera (2008): Gender-kritisch (Ver-)Wandlungen in der Religionswissenschaft – Ein radikaler Paradigmenwechsel. In: Höpflinger, A./Jeffers, A./Pezzoli-Olgiaiti, D. (Hrsg.): Handbuch Gender und Religion. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. S. 29–40.
- Kleve, Heiko (2011): Das Wunder des Nichtwissens. Vom Paradigma der professionellen Lösungsabstinenz in der Sozialen Arbeit. In: Kontext, Jahrgang 42, Heft 4, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht GmbH und Co. KG. S. 338–355.
- Knoblauch, Hubert (1991): Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: In: Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 7–44.
- Knoblauch, Hubert (2006): Soziologie der Spiritualität. In: Baier, K. (Hrsg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 91–111.
- Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Knoblauch, Hubert (2012a): Körper und Transzendenz. Über den Zusammenhang von Wissen, Praxis, Sport und Religion. In: Gugutzer, R./Böttcher, M.: Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen. Wiesbaden: Springer VS. S. 27–48.

- Knoblauch, Hubert (2012b): Der Topos der Spiritualität. Zum Verhältnis von Kommunikation, Diskurs und Subjektivität am Beispiel der Religion. In: Keller, R./Schneider, W./Viehöver, W. (Hrsg.): Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung. Wiesbaden: VS Verlag. S. 247–264.
- Koch, Anne (2016): „Körper Wissen“ – Körpermacht: Wie die Formierung des Körpers als Wissen ihn neuen Praktiken des Regierens unterwirft. In: Paragrana 25. S. 61–75.
- Kocyba, Herrmann (2019): Wissen. In: Bröckling, U./Krasmann, S./Lemke, T. (Hrsg.): Glossar der Gegenwart. 5. Auflage. Berlin: Suhrkamp. S. 300–305.
- Kogge, Werner (2016): Verkörperung – Embodiment – Körperwissen: Eine historisch-systematische Kartierung. In: Paragrana Band 25 Heft 1. S. 33–48.
- Kolk, Sylvia (2009): Segeln im Sturm. Mit Leidenschaft den spirituellen Alltag meistern. Bielefeld: Theseus Verlag.
- Kolk, Sylvia (2016): Geh und sieh selbst. Die Buddha-Lehre auf den Punkt gebracht. 2. Auflage. Uttenbühl: Jhana Verlag im Buddha-Haus.
- Kolk, Sylvia (2017): Vita. Online unter: <http://www.sylvia-kolk.de/de/Vita.php>. (letzter Zugriff 08.09.2017).
- Koller, Hans-Christoph (2001): Bildung und die Dezentrierung des Subjekts. In: Fritzsche, B./Hartmann, J./Schmidt, A./Tervooren, A. (Hrsg.): Dekonstruktive Pädagogik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 35–48.
- König, Tomke/Jäger, Ulle (2017): Geschlecht anders erforschen – mit erlebensbezogenen Interviews. In: IZGOnZeit. Onlinezeitschrift des Interdisziplinären Zentrums für Geschlechterforschung (IZG).6. S. 5–22.
- Kruse, Jan (2011): Reader „Einführung in die Qualitative Interviewforschung“, Freiburg.
- Kunstmann, Joachim (1997): Christentum in der Optiongesellschaft. Postmoderne Perspektiven. Weinheim: Deutscher Studienverlag.
- Lakoff, George (1987): Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lakoff, George/Johnson, Mark (1999): Philosophy In The Flesh: The Embodied Mind And Its Challenge To Western Thought. New York: Basic Books.
- Lakoff, George/Johnson, Mark (2018): Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. 9. Auflage. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Langenkamp, Thomas (1998): Wissenssoziologische Aspekte weisheitlichen Denkens, Bonn: Dissertation.
- Langer, Antje (2008): Disziplinieren und entspannen. Körper in der Schule – eine diskursanalytische Ethnographie. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Langer, Antje/Richter, Sophia/Friebertshäuser, Barbara (Hrsg.) (2010): (An)Passungen: Körperlichkeit und Beziehungen in der Schule – ethnographische Studien. Baltmannsweiler: Schneider Hohengehren.
- Link, Jürgen (1997): Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Loebell, Peter/Buck, Peter (Hrsg.) (2015): Spiritualität in Lebensbereichen der Pädagogik: Diskussionsbeiträge zur Bedeutung spiritueller Erfahrungen in den Lebenswelten von Kindern und Jugendlichen. Stuttgart: Verlag Barbara Budrich.
- Löw, Martina/Sturm, Gabriele (2005): Raumsoziologie. In: Kessl, F./Reutlinger, C./Maurer, S./Frey, O. (Hrsg.): Handbuch Sozialraum. Wiesbaden: VS Verlag. S. 31–46.
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lutherbibel (2017): Deutsche Bibelgesellschaft. Online unter: <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/LU17/PSA.7/Psalm-7> (letzter Zugriff: 23.03.2022).
- Lutz, Ronald/Kiesel, Doron (2016): Sozialarbeit und Religion: Herausforderungen und Antworten. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.

- Lyotard, François-Jean (1986): Das postmoderne Wissen: ein Bericht. Graz/Wien: Böhlau-Passagen.
- Maasen, Sabine (2011): Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern: Eine Perspektivierung. In: Maasen, S./Elberfeld, J./Eitler, P./Tändler, M. (Hrsg.): Das beratene Selbst: zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern. Bielefeld: Transcript. S. 7–33.
- Magyar-Haas, Veronika (2013): Körper. In: Andresen, S.; Hunner-Kreisel, C.; Fries, S. (Hrsg.): Erziehung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag. S. 137–146.
- Maihofer, Andrea (1995): Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz. Frankfurt am Main: Helmer.
- Maihofer, Andrea (2007): Gender in Motion. Gesellschaftliche Transformationsprozesse – Umbrüche in den Geschlechterverhältnissen? Eine Problemskizze“. In: Grisard, D./Häberlein, J./Kaiser, A./Saxer, S. (Hrsg.): Gender in Motion. Die Konstruktion von Geschlecht in Raum und Erzählung. Frankfurt am Main: Campus Verlag. S. 218–315.
- Meißner, Hannah (2010): Jenseits des autonomen Subjekts: Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx. Bielefeld: transcript Verlag.
- Meuser, Michael (2004): Zwischen „Leibvergessenheit“ und „Körperboom“. Die Soziologie und der Körper. Between “Body Oblivion” and “Body Boom”: Sociology and the Body“. In: Sport und Gesellschaft – Sport and Society, 1. Jahrgang Heft 3. S. 197–218.
- Michaels, Axel/Wulf, Christoph (2009): Rethinking the Body: An Introduction. Online unter: <https://ssrn.com/abstract=3729489> (letzter Zugriff am: 16.04.2022).
- Micus-Loos, Christiane (2004): Gleichheit–Differenz–Konstruktion–Dekonstruktion. In: Glaser, E. et al. (Hrsg.): Handbuch Gender und Erziehungswissenschaft. Bad Heilbrunn/Obb.: Klinkhardt. S. 112–126.
- Micus-Loos, Christiane/Plößer, Melanie (Hrsg.) (2015): Des eigenen Glückes Schmied_in!? Geschlechterreflektierende Perspektiven auf berufliche Orientierungen und Lebensplanungen von Jugendlichen. Wiesbaden: Springer VS.
- Moog Markus (2002): Wer lebt, dem muß geholfen werden – Das Massenmedium Lebenshilferatgeber und die philosophische Reflexion über individuelle Lebensführung. Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann GmbH.
- Murken, Sebastian/Namini, Sussan (2008): Spirituelle Lebenshilfe – Überlegungen zur Individualisierung und Funktionalisierung gegenwärtiger religiöser Angebote. In: Gräßl, W./Charbonnier, L. (Hrsg.): Individualisierung – Spiritualität – Religion: Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive. Berlin: Lit. S. 173–186.
- Niekrenz, Yvonne (2015): Gemeinschaft als Körperwissen. Rituelle Verkörperungen von Gemeinschaft und das Spielerische In: Gugutzer, R./Staack, M. (Hrsg.): Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen. Wiesbaden: Springer VS. S. 41–54.
- Oelkers, Jürgen (1996): Die Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte. Weinheim: Juventa.
- Oelkers, Jürgen (2001): „Wege“ und „Ziele“: Starke Metaphern der Pädagogik. In: Paedagogica Historica 37. S. 528–544.
- Otto, Hans-Uwe/Ziegler, Holger (2008): Sozialraum und sozialer Ausschluss – Die analytische Ordnung neo-sozialer Integrationsrationalitäten in der Sozialen Arbeit. In: Anhorn, R./Bettinger, F./Stehr, J. (Hrsg.): Sozialer Ausschluss und Soziale Arbeit. Perspektiven kritischer Sozialer Arbeit. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag. S. 129–160.
- Padberg, Lutz von (1987): New Age und Feminismus – Die neue Spiritualität. Asslar: Verlag Schulte.
- Paetow, Björn-Peter (2004): Nicht-Identität als Bezugspunkt von Bildungsprozessen. Eine interkulturelle Studie zum (Mahayana-)Buddhismus aus erziehungswissenschaftlicher Sicht.

- Online unter: https://pub.uni-bielefeld.de/download/2304881/2304884/Paetow_Dissertation_2004.pdf (letzter Zugriff: 22.04.2022).
- Palm, Kerstin (2003): Trans-diszipliniert und doppelt versiert – Feministische Naturwissenschaftsforschung im Spannungsfeld verschiedener Wissenschaftskulturen. In: Heinz, K. / Thiessen, B. (Hrsg.). *Feministische Forschung – Nachhaltige Einsprüche*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 61–74.
- Perko, Gudrun (2005): Queer Theorien und queeres denken – eine Einführung. In: Perko, G. (Hrsg.): *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*. Köln: PapyRossa Verlag. S. 14–42.
- Pierburg, Melanie (2021): *Sterben und Ehrenamt. Eine Ethnographie der Ausbildung zur Sterbebegleitung*. Bielefeld: Trascript Verlag.
- Plößer, Melanie (2009): *Feministische Pädagogik in 3D – Feministische Umgangsweisen mit der Geschlechterdifferenz*. Hamburg: Feministisches Institut. Online unter: http://www.feministisches-institut.de/wp-content/uploads/2009/07/feministische_paedagogik.pdf (letzter Zugriff: 23.03.2022).
- Plößer, Melanie (2010): Differenz performativ gedacht. Dekonstruktive Perspektiven auf und für den Umgang mit Differenzen. In: Kessl, F.; Plößer, M. (Hrsg.): *Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 218–232.
- Plößer, Melanie (2013): Die Macht der (Geschlechter-)Norm. Überlegungen zur Bedeutung von Judith Butlers dekonstruktiver Gendertheorie für die Soziale Arbeit. In: Sabla, K.; Plößer, M. (Hrsg.): *Gendertheorien und Theorien Sozialer Arbeit. Bezüge, Lücken und Herausforderungen*. Berlin und Toronto: Verlag Barbara Budrich. S. 199–216.
- Polanyi, Michael (1962): *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy. A chemist and philosopher attempts to bridge the gap between fact and value, science and humanity*. Chicago: Routledge und Kegan Paul Ltd.
- Poferl, Angelika / Keller, Reiner (2018): *Globalisierung und Wissenskulturen – Einführung: Die ‚Andersheit‘ der Wissenskulturen*. In: Pfadenhauer, M. / Pofersl, A. (Hrsg.): *Wissensrelationen Beiträge und Debatten zum 2. Sektionskongress der Wissenssoziologie*. Hamburg: Juventa Verlag. S. 418–420.
- Pongratz, Ludwig/Wimmer, Michael/Nieke, Wolfgang/Masschelein, Jan (Hrsg.) (2004): *Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Prenzel, Annedore (1993): *Pädagogik der Vielfalt*. Opladen: Leske und Budrich.
- Purtschert, Patricia (2012): *Postkoloniale Philosophie. Die westliche Denkgeschichte gegen den Strich lesen*. In: Reuter, J. / Karentzos, A. (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 343–354.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation*. In: Kalthoff, H. / Hirschauer, S. / Lindemann, G. (Hrsg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. S. 188–209.
- Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut (2021): *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: Suhrkamp.
- Renger, Almut-Barbara/Wulf, Christoph/Bangen, Jan Ole/Hanky, Henriette (2016): *Körperwissen: Transfer und Innovation*. In: *Paragrana – Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* Band 25, Heft 1. S. 13–19.
- Ricken, Norbert/Rieger-Ladich, Markus (2004): *Michel Foucault: Pädagogische Lektüre. Eine Einleitung*. In: Ricken, N. / Rieger-Ladich, M. (Hrsg.): *Michel Foucault: Pädagogische Lektüre*. Wiesbaden: VS Verlag. S. 7–14.
- Ricken, Norbert (2006): *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Röhrich, Lutz/Mieder, Wolfgang (1977): *Sprichwort*. Stuttgart: Metzler.

- Rösler, Winfried (1988): Wege und Umwege in der Erziehung. In: Pädagogische Rundschau 42 (6), S. 711–721.
- Rosa, Hartmut (2020): Unverfügbarkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Ruffing, Reiner (2010): Michel Foucault. Paderborn Stuttgart: utb Verlag.
- Runge, Erika (1968) Bottroper Protokolle. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Ruoff, Michael (2007): Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Sakyadhita – Internationale buddhistische Frauenvereinigung (Vertretungen in Europa) (2022): Offizieller Flyer von Sakyadhita in Europa Online unter: <https://www.buddhistwomen.eu/DE/uploads/Main/sakyadhita-in%20europe-flyer.pdf> (letzter Zugriff: 03.04.2022).
- Sarasin, Philipp/Bänziger, Peter-Paul/Duttweiler, Stefanie/Wellmann, Annika (2010): Einleitung der Herausgeber. In: Bänziger, P.-P./Duttweiler, S./Sarasin, P./Wellmann, A. (Hrsg.): Fragen Sie Dr. Sex! Ratgeberkommunikation und die mediale Konstruktion des Sexuellen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 9–22.
- Sayer, Andrew (2014): Macht, Kausalität und Normativität. Eine kritisch-realistische Kritik an Foucault. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie, Jahrgang 1, Heft 2.
- Scheunemann, Kim (2018): Expert_innen des Geschlechts? Zum Wissen über Inter*- und Trans*-Themen. Bielefeld: transcript Verlag.
- Schindler, Larissa (2016): Eine Kampfkunst lernen: Didaktische Transformationen und somatische Kommunikation. In: Paragrana, Band 25, Heft 1. S. 361–372.
- Schlechtriemen, Tobias (2014): Bilder des Sozialen : Das Netzwerk in der soziologischen Theorie. Paderborn: Fink.
- Schmid, Wilhelm (1995): Selbstsorge. In: Ritter, J./Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9. Basel: Schwabe. S. 528–535.
- Schmidt, Axel (2008): Profession, Professionalität, Professionalisierung. In: Willems, H. (Hrsg.): Lehr(er)buch Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 835–864.
- Schmitt, Rudolf (2003): Methode und Subjektivität in der Systematischen Metaphernanalyse (54 Absätze). In: Forum Qualitative Sozialforschung (FQS). Band 4(2).
- Scholz, Sylka/Lenz, Karl (2013): Ratgeber erforschen. Eine Wissenssoziologische Diskursanalyse von Ehe-, Beziehungs- und Erziehungsratgebern. In: Scholz, S./Lenz, K./Dressler, S. (Hrsg.): In Liebe verbunden. Zweierbeziehungen und Elternschaft in populären Ratgebern von den 1950ern bis heute. Bielefeld: Transcript. S. 49–75.
- Schroer, Markus (2005): Zur Soziologie des Körpers. In: Schroer, M. (Hrsg.): Soziologie des Körpers. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7–47.
- Schroer, Markus (2006): Körperräume. In: Schroer, M.: Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 276–296.
- Straub, Ute (2020): Spiritualität und Religion – eine politische Dimension in der Sozialen Arbeit? In: Straub, U./Rott, G./Lutz, R. (Hrsg.): Indigenous and Local Knowledge in Social Work. Band Nr 8, Sozialarbeit des Südens. Opladen: Paulo Freire Verlag.
- Streib, Heinz (2011): Neue Religiösität und Spiritualität. In: Otto, H./Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik. 5. Auflage. München: Ernst Reinhardt Verlag. S. 1003–1011.
- Streib, Heinz/Keller, Barabara (2015): Was ist „Spiritualität“? Konzeptionelle und empirische Perspektiven auf ein neues Phänomen im religiösen Feld. In: Streib, H./Keller, B. (Hrsg.): Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland. Research in Contemporary Religion (RCR) – Band 20. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. S. 19–38.
- Spieckermann, Holger (2018): Die Netzwerkmetapher in der Sozialen Arbeit: Transfer und Transformation von Wissen zwischen Wissenschaft und Praxis. Köln: Verlag Sozial Raum Management.

- Spretnak, Charlene (1984): Frauen und ganzheitliches Denken. Über die Wurzeln einer neuen Lebenskonzeption. In: Lutz, R. (Hrsg.): Frauen-Zukünfte. Ganzheitliche feministische Ansätze, Erfahrungen und Lebenskonzepte. Weinheim und Basel: Beltz. S. 15–19.
- Tervooren, Anja (2006): Im Spielraum von Geschlecht und Begehren. Ethnographie der ausgehenden Kindheit. Weinheim/München: Juventa.
- Thomas, Tanja (2009): Michel Foucault. Diskurs, Macht und Subjekt. In: Hepp, A./Krotz, F./Thomas, T. (Hrsg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 58–71.
- Treml, Alfred K. (1994): Über die Unwissenheit. In: Zeitschrift für Pädagogik, Jahrgang 40, Heft 4. S. 529–537.
- Utsch, Michael/Klein, Constantin (2011). Religion, Religiösität, Spiritualität. Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe. In: Klein, C./Berth, H./Balck, F. (Hrsg.): Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze. Weinheim: Juventa Verlag. S. 25–45.
- Villa, Paula-Irene (2011): Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft.
- VLB (Verzeichnis Lieferbarer Bücher): Warengruppen-Systematik neu (WGSneu) – Version 2.0: Online unter: https://vlb.de/assets/images/wgsneuversion2_0.pdf (letzter Zugriff: 11.04.2022).
- Voigt-Kehlenbeck, Corinna (2008): Flankieren und Begleiten. Geschlechterreflexive Perspektiven in einer diversitätsbewussten Sozialarbeit. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Volkers, Achim (2008): Wissen und Bildung bei Foucault: Aufklärung zwischen Wissenschaft und ethisch-ästhetischen Bildungsprozessen. Wiesbaden: Springer VS.
- Waldschmidt, Anne (2004): Der Humangenetik-Diskurs der Experten. Erfahrungen mit dem Werkzeugkasten der Diskursanalyse. In: Keller, R./Hirsland, A./Schneider, W./Viehöver, W. (Hrsg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 147–168.
- Wallner, Claudia (2013): „Wie Gender in die Soziale Arbeit kam“. Ein Beitrag zur Bedeutung feministischer Mädchenarbeit für die Geschlechterperspektive und zum Verständnis moderner Genderansätze. In: Sabla, K./Plößler, M. (Hrsg.): Gendertheorien und Theorien Sozialer Arbeit. Bezüge, Lücken und Herausforderungen. Berlin und Toronto: Verlag Barbara Budrich. S. 61–78.
- Weber, Max (1988 [1920]): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1 und 2. Tübingen: Mohr.
- Weiß, Christina (2007): Transpersonale Dimensionen in der Pädagogik. Online unter: <https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/bitstream/urn:nbn:de:hebis:34-2008040921088/3/DissertationChristinaWeiss.pdf> (letzter Zugriff: 29.04.2022).
- Werner, Gunda (2021): Judith Butler und die Theologie der Freiheit. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Wetterer, Angelika (2008): Geschlechterwissen und soziale Praxis: Grundzüge einer wissenschaftlichen Typologie des Geschlechterwissens. In: Wetterer, A. (Hrsg.): Geschlechterwissen und soziale Praxis. Theoretische Zugänge empirische Erträge. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag. S. 39–63.
- Wetterer, Angelika (2009): Gleichstellungspolitik im Spannungsfeld unterschiedlicher Spielarten von Geschlechterwissen. Eine wissenschaftliche Rekonstruktion. In: GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft 1 (2), S. 45–60.
- Wetzel, Sylvia (2003): Ein Schwarzwaldmädel, rote Roben und die Grüne Tara. In: Waskönig, D. (Hrsg.): Mein Weg zum Buddhismus. Deutsche Buddhisten erzählen ihre Geschichte. Frankfurt: Fischer Scherz. S. 291–310.
- Wetzel, Sylvia (2010): Das Herz des Lotos, Frauen und Buddhismus. Berlin: Edition Steinrich.
- Wrana, Daniel (2012): Theoretische und methodologische Grundlagen der Analyse diskursiver Praktiken. In: Wrana, D./Maier Reinhard/C. (Hrsg.): Professionalisierung in Lernberatungsgesprächen. Theoretische Grundlegungen und empirische Untersuchungen. Opladen u. a.: Verlag Barbara Budrich. S. 195–214.

- Wulf, Christoph (2008): Nicht-Wissen und schweigendes Wissen als Herausforderung. Ikonische, performative, materiale Perspektiven In: Wartmann, R. / Vock, S. (Hrsg.): Verantwortung. Paderborn: Brill Schöninghausen. S. 283–299.
- Wulf, Christoph (2018): Das Wissen der Weisheit. In: Götde, G. / Zirfas, J. (Hrsg.): Kritische Lebenskunst. Human-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen und Strategien. Stuttgart: J. B. Metzler. S. 380–386.
- Zeitschrift für Pädagogik (2021): Pädagogische Praxen und Wissenschaften im Kontext von Re-Sakralisierung. Heft 1/2021. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Goebel, Simon (2017): Politische Talkshows über Flucht. Wirklichkeitskonstruktionen und Diskurse: eine kritische Analyse. Bielefeld: Transcript.