

Hat Religiosität ein Geschlecht?

Die Frage „Hat Religiosität ein Geschlecht?“ ist scheinbar schnell zu beantworten: Selbstverständlich hat Religiosität ein Geschlecht, denn es handelt sich ja um ein Empfinden und eine Haltung von Menschen, die nicht als Abstraktum „Mensch“ existieren, sondern als Männer und Frauen. Und da das Mann- oder Frausein das Empfinden, Erkennen, Handeln des Individuums entscheidend prägt, prägt es somit auch die Religiosität. Doch so einfach ist es meines Erachtens nicht mit der Verbindung von Religiosität und Geschlecht. Vielmehr möchte ich im folgenden die These vorstellen, daß die Geschlechterdifferenz wohl Einfluß auf Religion hat, nicht aber auf Religiosität. Diese These basiert auf mehreren Voraussetzungen: erstens auf einer Differenzierung von Religiosität und Religion, zweitens auf einer Verknüpfung von Religiosität mit Subjektivität bzw. Selbstbewußtsein und drittens auf einer Differenzierung von Geschlecht und Zweigeschlechtlichkeit. Zunächst erfolgt eine kurze Klärung des Begriffs „Religiosität“, danach eine Erläuterung des Verständnisses von „Geschlecht“ und „Geschlechterdifferenz“ und dann abschließend eine kurze Antwort auf die Ausgangsfrage.

1. Religiosität: Ein unmittelbares Gefühl des Verdanktseins von einem Unbedingten als Bedingung der Möglichkeit von Religion

Ausgangspunkt der hier zu begründenden These ist die Differenzierung der Begriffe Religiosität und Religion: Bezeichnet Religiosität sowohl ein unmittelbares Gefühl des Ichs als auch eine erstpersionliche Haltung, ein Existenzial des Individuums, so bezeichnet Religion die Ausdrucksform und Gestaltwerdung, die symbolische Form von Religiosität in den Dimensionen von Sprache und Leiblichkeit. Ist

Religion immer schon material bestimmt, so ist Religiosität formale Möglichkeitsbedingung des konkreten Auftretens von Religionen, welche an das Ich gebunden ist. Um diese Differenzierung zwischen Religiosität und Religion legitimieren zu können, und um eine konsistente Bestimmung von Religiosität als Möglichkeitsbedingung von Religion formulieren zu können, ist es notwendig, über die Möglichkeit des Auftretens von Religiosität im Selbstbewußtsein zu reflektieren. Und das wiederum macht die Klärung des Begriffs „Selbstbewußtsein“ notwendig; von dort aus ist dann das Verständnis von „Religiosität“ zu bestimmen.

Hierzu kann zunächst ein Blick auf die Bewußtseinstheorie Dieter Henrichs weiterhelfen. Dieser kritisierte überzeugend Reflexionstheorien des Bewußtseins, die Bewußtsein als Resultat eines reflexiven Aktes begreifen bzw. mit diesem identifizieren. Henrich hatte darauf aufmerksam gemacht, daß sich diese Theorien in einem *regressus ad infinitum* und in einem Zirkelschluß verfangen.¹ Dagegen bestimmt er Bewußtsein als präreflexive Vertrautheit, die noch jedem reflexiven Bezug des Ichs auf sich selbst voraus ist: „Die Vertrautheit mit Bewußtsein kann überhaupt nicht als Resultat eines Unternehmens verstanden werden. Sie liegt je schon vor, wenn Bewußtsein eintritt.“² Wenn das Ich aber nicht aufgrund einer Reflexion sich seiner selbst bewußt ist, sondern in Form einer präreflexiven Vertrautheit, dann handelt es sich hier um ein unmittelbares Gewahren seiner selbst, um ein intuitives Erfassen seiner selbst. Diese intuitive Einsicht ist keine Erfahrung, da diese stets eine konkrete, gedeutete und vermittelte ist. Die genannte intuitive Einsicht ist vielmehr im Sinne eines Erlebnisses zu verstehen, welches Möglichkeitsbedingung dafür ist, überhaupt etwas erfahren zu können. Darauf hat etwa Robert Reininger aufmerksam gemacht:

Sein Begriffsmerkmal (dasjenige des Erlebnisses) ist beziehungslose Unmittelbarkeit: daß es weder durch Wahrnehmung, noch durch den Denkkakt, noch durch das Medium der Sprache ver-

1 Vgl. hierzu z. B. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M. 1967, 12 f.

2 Dieter Henrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: Rüdiger Bubner/Konrad Cramer/Rainer Wiehl (Hgg.), *Hermeneutik und Dialektik. FS Hans-Georg Gadamer. Aufsätze I*, Tübingen 1970, 271.

mittelt ist und auch nichts hinter sich hat, auf das es durch sich selbst zurückweisen würde. (...) In Beziehungen jener Art kann das Erleben allenfalls erst nachträglich durch das Denken gestellt werden. (...) Was das heißt: etwas erleben, läßt sich eben in Worten nicht beschreiben, sondern allenfalls nur in der Weise umschreiben, daß man es von anderen Arten der Bewußtheit abhebt. Erleben ist keine objektive Tatsache in der realen Welt, die sich durch Beobachtung feststellen ließe, auch nicht durch Selbstbeobachtung, die beide schon eine Spaltung von Subjekt und Objekt voraussetzen. (...) Man könnte allenfalls sagen, daß wir es in unbestimmter Weise „fühlen“.³

Selbstbewußtsein ist folglich identisch mit dem intuitiven Erfassen des Ichs, ja letztlich mit dem Ich selbst, das, sich selbst gewährend, Möglichkeitsbedingung jeder weiteren Selbst- und Welterkenntnis ist.⁴ Selbstbewußtsein ist somit zunächst keine Form qualitativer bzw. materialer Selbsterkenntnis; die auf besondere Eigenschaften oder Wesenszüge bezogen wäre, sondern formale Erkenntnis des „ich bin und nicht vielmehr nicht“. Diese Erkenntnis ist jedoch immer schon auf Reflexion hin eröffnet, auf das reflexive Wissen um sich im Sinne von Selbsterkenntnis als „ich weiß, daß ich bin und was ich bin“.

Das Ich, das seiner selbst bewußt ist, läßt sich nun im Anschluß an Henrich auch „bewußtes Leben“ nennen: „Leben“, weil dem Selbstbewußtsein als Vollzug und als Handlung ein Moment von Dynamik und Prozessualität zukommt, und diese Dynamik läßt sich auch mit dem Begriff „Leben“ bezeichnen. Dieses Leben verfügt jedoch über Bewußtsein qua Vertrautheit mit sich, ist also „bewußtes Leben“. Mit „bewußtem Leben“ ist hier also keine besondere Art und Weise der Lebensführung gemeint, sondern im Gegenteil die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt ein je eigenes, selbstverant-

3 Robert Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit*, Band 1, Wien 1947, 30 f.

4 Henrich dagegen vertritt eine nichtegologische Bewußtseinstheorie monistischer Provenienz; Selbstbewußtsein ist ihm zufolge lediglich als Aktivitätszentrum Teil des Bewußtseins, das Bewußtsein selbst dagegen ist ichloser Grund des Selbstbewußtseins. Zur Kritik dieser Theorie vgl. Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2003, 271 ff.

5 Dieter Henrich, *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 14.

wortetes und selbstbestimmtes Leben führen zu können.⁵ Jenes bewußte Leben vollzieht sich in der Doppelstruktur von Subjekt und Person: Markiert die Subjektperspektive die irreduzible Einmaligkeit und Einzigartigkeit des seiner selbst bewußten Ichs in seinem „Zur-Welt-sein“, so bezeichnet die Personperspektive die Einzelheit des Ichs unter anderen Einzelnen in seinem „In-der-Welt-sein“. „Wir sind ursprünglich beides, Person und Subjekt, und das eine nur, insofern wir das andere sind. (...) Der unhintergehbare Personsinn ist direkt vom Subjektsinn her verfügbar.“⁶

Inwiefern aber ist dieses Selbstbewußtsein mit Religiosität verbunden? Hier hat Friedrich Schleiermacher wichtige Hinweise gegeben, an die sich noch heute anzuknüpfen lohnt. Er bestimmte das unmittelbare Selbstbewußtsein als ein vorreflexives Gefühl, welches kein „Wissen“ noch „Tun“ im Sinne reflexiven Wissens oder reflektierten Tuns ist. Es geht jedem Vernunftvermögen voraus. In diesem Gefühl kommt jedoch noch ein anderes Gefühl auf: „In solchem Selbstbewußtsein (...) sind zwei Elemente, ein (...) Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein. (...) Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist daß wir uns als *abhängig fühlen*.“⁷ Dieses Abhängigkeitsgefühl ist ein schlechthinniges bzw. allgemeines dann und insofern, als im Selbstbewußtsein ein Gefühl der Bedingtheit mitgesetzt ist. Dieses Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit setzt Schleiermacher mit dem religiösen Gefühl gleich, in dem sich der transzendente Grund des bedingten Selbstbewußtseins im Selbstbewußtsein repräsentiert.⁸ Im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, das im Gefühl des Selbstbewußtseins aufkommt, ergreift der Mensch diesen transzendenten Grund seiner selbst, und

6 Dieter Henrich, *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken*, in: ders., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt/M. 1982, 137 und 142. Vgl. hierzu auch ders., *Lebensdeutungen der Zukunft*, in: ders., *Fluchtlinien*. 20 f.; ders., *Bewußtes Leben*, 16-27; Manfred Frank, *Subjekt-Person-Individuum*, in: ders. u. a (Hgg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M. 1988, 7-28.

7 Friedrich Schleiermacher, aus: *Einleitung zur Glaubenslehre*, in: Manfred Frank (Hg.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt/M. 1991, 99 ff.

8 Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Wissen und Wollen und ihre relative Identität*, in: Frank, *Die Frage nach dem Subjekt*, 120 f.

darum nennt Schleiermacher die Religion auch „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“⁹.

Dieter Henrich reformuliert diese Gedanken Schleiermachers unter dem Aspekt der Verdanktheit des Ichs:¹⁰ Das Ich ist im Bewußtsein seiner selbst immer schon mit sich selbst vertraut. Doch zugleich weiß das Ich, das mit sich vertraut ist, daß es nicht Grund und Ursprung seiner selbst ist: Es verdankt seine Existenz anderen. Und es weiß darum, daß es auch nicht Grund und Ursprung seines Wissens um sich, seiner präreflexiven Vertrautheit mit sich ist. Denn diese Einsicht kommt auf, überfällt das Ich, wird aber durch das Ich nicht hergestellt, ist eben kein Ergebnis eines reflexiven Aktes. Im Erlebnis der präreflexiven Vertrautheit mit sich kommt also zugleich ein Gefühl der Abhängigkeit und der Bedingtheit auf – etwa der Bedingtheit der eigenen Erkenntnis, der eigenen Existenz, des eigenen Handelns. Henrich bezeichnet dies auch als Gefühl der Verdanktheit. Dieses Gefühl der Verdanktheit erstreckt sich nicht nur auf andere, denen das Ich seine Existenz verdankt. Denn auch die anderen, die mit dem Ich gemeinsam in der Welt sind, sind ebenso bedingt wie das Ich. An diesem Punkt kommt nun wie schon bei Schleiermacher das Phänomen „Religiosität“ ins Spiel. Allerdings ist es notwendig, den Begriff des Unendlichen, den Schleiermacher zunächst verwendet hat, zu präzisieren. Schleiermacher selbst hat dies in seiner Glaubenslehre nachträglich versucht, wenn er Gott nicht mehr mit dem Unendlichen, sondern mit einem transzendenten Grund identifiziert. Doch es gibt verschiedene Formen von Transzendenzen, die man als innerweltliche Transzendenzen bezeichnen kann und die noch keineswegs als religiös zu verstehen sind. So kann bereits der Bezug auf einen anderen Menschen ein „Mehr“ und ein „Darüber hinaus“ bedeuten, in dem ich mich selbst überschreite, ebenso das Transzendieren einer konkreten Situation, eines gesellschaftlichen Status quo. Man erinnere sich z.B. an Ernst Blochs berühmtes Diktum vom „Transzendieren ohne alle Transzendenz“¹¹. Darum wird man meiner Ansicht nach den Transzendenz-Begriff mit dem des Unbedingten

9 Friedrich Schleiermacher, *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart 1969, 36.

10 Vgl. hierzu ausführlich Dieter Henrich, *Gedanken zur Dankbarkeit*, in: ders., *Bewußtes Leben*, bes. 165-172. Vgl. hierzu auch Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 263 ff.

11 Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1973, 1522.

verbinden müssen, um ihn von jenen „innerweltlichen“ Transendenzen abgrenzen zu können. Das Gefühl des Verdanktseins von einem *Unbedingten* macht das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ folglich allererst zu einem religiösen Gefühl. Paul Tillich charakterisierte Religiosität daher zurecht als ein „Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“¹² bzw. als unmittelbares Gewährwerden des Unbedingten.¹³ Religiosität ist also mit dem Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten gleichzusetzen, das im Selbstbewußtsein aufkommt. Darauf gründet sich eine Haltung, die sich als „religiös“ bezeichnen läßt: im Sinne einer Anerkennung und eines Zulassens dieses Gefühls, im Sinne einer Offenheit, eines Offenstehens für dieses Gefühl, aber auch für das, was sich durch dieses Gefühl zusagen will, für den Anspruch, der von dem Unbedingten ergeht, und der das Ich in Beschlag nimmt, überfällt, unbedingt ergreift. Diese Haltung ist jedoch nicht allein Erkenntnis und Anerkenntnis des Unbedingten, sondern sie ist wesentlich Handlung, Praxis, die dem Anspruch des Unbedingten entspricht und diesen in Geschichte zu realisieren versucht. Im Bezug auf Heidegger läßt sich Religiosität deshalb auch als „Existenzial“ bezeichnen, als Existenzweise und als Haltung des Ichs in seinem „Zur-Welt-sein“ als Subjekt und seinem „In-der-Welt-sein“ als Person, sprich: als Existenzial bewußten Lebens, das sich in der Doppelstruktur von Subjekt- und Personsein vollzieht. In diesem Sinn gehört Religiosität im Prinzip jedem Menschen zu, denn jeder Mensch ist in diesem Sinne „bewußtes Leben“. Jedem Menschen ist es somit potentiell möglich, das Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten in Freiheit zu empfinden und zuzulassen, für es offen zu sein und es als Haltung und Existenzial zu realisieren. Deshalb ist Religiosität auch kein partikulares, kulturell begrenztes Phänomen, sondern universal. Sie ist Möglichkeitsbedingung für das ebenso universale Auftreten von Religion als Gestalt und Ausdrucksform, als symbolische Form von Religiosität in Sprachhandlungen und Körperpraxen, in Texten, Ritualen und Symbolen konkreter Religionen.¹⁴ Diese konkreten Religionen sind stets

12 Paul Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Berlin 1966, 9.

13 Vgl. Paul Tillich, *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, in: ders., *Gesammelte Werke Band V*, Stuttgart 1959 ff., 131 f.

14 Vgl. hierzu etwa Paul Tillich, *Religionsphilosophie*, in: ders., *Gesammelte Werke Band V*, 331. Vgl. auch ausführlich Michael Bon-

kulturell bzw. kontextuell bedingt, und sie bestimmen sich durch die Vielfalt von Diskurspraktiken – darum gibt es genau besehen keine „Religion“, sondern eine Pluralität von Religionen, deren Möglichkeitsbedingung das universale Phänomen Religiosität ist. Inwiefern ist Religiosität nun aber mit „Geschlecht“ verbunden – oder nicht? Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es noch eines zweiten Schrittes, nämlich die Bestimmung des hier verwendeten Begriffs von „Geschlecht“ und dessen Unterscheidung vom Begriff „Geschlechterdifferenz“.

2. Die Doppelstruktur des Ich als Subjekt und Person und die Doppelstruktur von „Geschlecht“ und Geschlechterdifferenz

Zunächst gilt es nochmals an die These Henrichs anzuknüpfen, daß dem Ich bzw. dem bewußten Leben eine Doppelstruktur eignet: die Doppelstruktur von Subjekt und Person. Als Subjektivität läßt sich die Perspektive der Einmaligkeit bezeichnen, die in der präreflexiven Vertrautheit mit sich und damit mit Selbstbewußtsein gegeben ist: In seiner Einmaligkeit ist das Ich Subjekt.

Das Ich ist jedoch nicht nur Subjekt, es ist auch Person. Im alltäglichen Gebrauch werden Subjekt, Person und auch Individuum meist synonym verwendet. Doch der Personbegriff ist weder mit dem Subjektbegriff noch mit demjenigen des Individuums identisch. Als Person ist das Ich nicht nur Einzelnes und Einfaches, eben Individuum, sondern zum einen Einzelnes unter anderen Einzelnen und als solches in Beziehung zu anderen Individuen; zum anderen ist das Ich als Person ein besonderes Einzelnes neben anderen Individuen, das sich auf diese beziehen kann. Damit beschreibt der Personbegriff ein Mehrfaches: Erstens beschreibt er eine Relation, nämlich diejenige des Ich zum anderen seiner selbst; über die Personalität des Ich wird folglich auch das Andere thematisiert, zu dem das Ich in Relation steht. Zweitens beschreibt der Personbegriff zugleich ein besonderes Vermögen bzw. eine Fähigkeit des Ichs, nämlich diejenige, zu

einem Anderen in Beziehung treten und sich ihm öffnen zu können. Damit bezeichnet die Personalität den Aspekt des In-der-Welt-seins des Ichs, dies aber zugleich und vor allem auch als Mitsein und In-Beziehung-sein zu Anderem und Anderen. Und drittens bezeichnet Personalität die Besonderheit des Ichs gegenüber anderen Individuen. Hier befindet sich gewissermaßen die Schnittstelle zwischen Personalität und Subjektivität, denn das Ich kann nur dann Person sein, wenn es zugleich auch Subjekt ist. Die Besonderheit nämlich, die dem Ich als Person zukommt, kann weder aus seiner Individualität stammen noch seiner Relation zu anderen, denn wie sollte aus Einzelheit Besonderheit entspringen? Die Besonderheit wurzelt vielmehr in der Singularität des Ichs, also in dessen Subjektivität. Ohne Subjektivität wäre das Ich isoliertes Einzelnes neben anderen, lediglich unbedeutender Teil einer Masse. Außerdem könnte sich das Ich überhaupt nicht auf Anderes beziehen, wäre es nicht bereits mit sich selbst vertraut und wüßte es nicht immer schon intuitiv um sich. Ohne Selbstverhältnis und Selbstbewußtsein könnte sich das Ich gar nicht zum Anderen verhalten und sich in der Begegnung zu ihm öffnen.

Wie vollziehen sich nun aber diese beiden Aspekte des Selbstseins? Hinsichtlich der Subjektivität wurde bereits festgestellt, daß sich das Gewahrwerden meiner selbst, die Vertrautheit mit sich, die mit der Subjektivität korrespondiert, affektiv vollzieht in Form eines intuitiven Erspürens und Erlebens. Von dieser affektiven Dimension der Subjektivität ausgehend läßt sich eine Brücke schlagen zur Leiblichkeit des Ichs.

Ebenso wie dem Ich eignet dem Leib eine Doppelstruktur. Er ist, wie Maurice Merleau-Ponty treffend beschreibt, ein „Sein mit zwei Dimensionen“¹⁵, ein „zweiblättriges Wesen“¹⁶. Auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen und damit Objekt der Wahrnehmung, auf der anderen Seite derjenige, der Dinge berührt und sieht. Als Ding unter Dingen ist der Leib objektivierter, verdinglichter Körper. Den Körper kann ich benennen, definieren, sezieren, analysieren. Doch der Leib ist mehr als nur Körper, denn er ist vom erlebenden Ich untrennbar. Der Leib ist einerseits Möglichkeitsbedingung der Er-

15 Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München²1994, 179.

16 A. a. O., 180.

kenntnis, andererseits aber selbst schon eingelassen in die Welt. Jenes „Leibapriori der Erkenntnis“ bezieht sich nun auf die Selbst- und die Welterkenntnis. Hinsichtlich der Welterkenntnis ist der Leib Möglichkeitsbedingung der Beziehung zur Welt der Phänomene. Der Leib ist quasi Zur-Welt-sein, und damit nicht Teil der Außenwelt wie der Körper, wie etwa Merleau-Ponty ausführt: „Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-seins (...) wenn es wahr ist, daß ich meines Leibes bewußt bin im Durchgang durch die Welt, daß er, im Mittelpunkt der Welt, selbst unerfaßt, es ist, dem alle Gegenstände ihr Gesicht zukehren, so ist es aus demselben Grunde nicht minder wahr, daß mein Leib der Angelpunkt der Welt ist (...)“¹⁷ Diese These ist keineswegs mit der hybriden Behauptung identisch, das Ich sei in ontologischer Hinsicht Ursprung und Zentrum der Welt. Es geht vielmehr um die erkenntnistheoretische Bedeutung der Leiblichkeit: Die Erkenntnis von Dingen, von Geschehnissen, von Personen, also letztlich die Welterkenntnis, geht unweigerlich von mir selbst und das heißt auch: von meinen Spüreigenschaften, von meinem Fühlen, von meinem Leib aus. In dieser Funktion läßt sich der Leib der Subjektivität des Ichs vergleichen. Gleichzeitig ist der Leib aber auch Beziehung zur Welt, und er ist deren Teil, ist In-der-Welt-sein.

Die Gemeinsamkeit zwischen Subjektivität und Leiblichkeit gilt jedoch nicht allein hinsichtlich der Funktion des Leibes in bezug auf Welterkenntnis und Welterfahrung, sondern auch hinsichtlich der Selbsterkenntnis und des Selbstbewußtseins. Denn wenn sich Selbstbewußtsein intuitiv vollzieht, dann besitzt es genau darin einen Bezug zur *aisthesis*, zum Empfinden und Erspüren, und damit auch zur Leiblichkeit, da diese mit dem Fühlen und Spüren untrennbar verknüpft ist. Affekte scheinen in und durch meinen Leib auf, lassen sich leiblich erfassen. Dementsprechend ist das als Selbstbewußtsein gekennzeichnete Spüren meiner selbst ein Sich-selbst-fühlen in der Leiblichkeit und Affektivität. Umgekehrt läßt sich das Selbstbewußtsein in der Leiblichkeit erleben, weil das leibliche Spüren irreduzibel je meines ist. Es handelt sich also – um mit Hermann Schmitz zu sprechen – um ein eigenleibliches Spüren noch vor aller Reflexion und aller Diskursivität. Niemand außer mir selbst weiß, wie es ist, mein Leib zu sein. Damit ist der Leib dem spürenden und erleben-

17 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 106.

den Ich nicht nachgeordnet, sondern das Ich ist bereits ein leibliches Ich; die Qualität des Spürens und der Leib fallen zusammen. Dementsprechend läßt sich der Leib auch als Existenzial, als Existenzweise begreifen, denn ohne ihn ist Existenz schlichtweg undenkbar.

Der Leib ist allerdings auch Ausdruck des erlebenden Ichs, und dies nicht als Repräsentation eines Innen-Ichs, sondern als Symbol, welches das Auszudrückende immer schon realisiert, nicht bloßes Abbild, sondern Vollzug, in dem das Ich ganz enthalten ist und sich realisiert. Damit ist der Leib eine Ausdrucksweise des Ichs noch vor aller Reflexion, vor aller sprachlichen Vermittlung und in dieser Hinsicht ebenso präreflexiv wie das Selbstbewußtsein, dessen Symbol er ist. Zugleich ist das eigenleibliche Spüren jedoch immer schon offen für Vermittlung und Kommunikation.

Schließlich ist der Leib ein Vermögen, nämlich sowohl ein Vermögen der Offenheit und des Bezugs, der Relation zum anderen meiner selbst, als auch ein Vermögen meiner Lebensführung und meines Handelns in der Welt. Außerdem ist er ein Vermögen, meiner Existenz Ausdruck zu verleihen, mich selbst zu symbolisieren und anderen gegenüber zu präsentieren.

Bestimmt man den Leib nun in der genannten Art und Weise, dann besitzt er auch eine Bedeutung hinsichtlich der Personalität, ist er doch Möglichkeitsbedingung der Beziehung des Ichs zum Anderen. Der Leib ist Vermögen der Offenheit zur Welt, der Offenheit für das begegnende Andere, das sich nur einem leiblich verfaßten Ich geben, sich darbieten kann, welches umgekehrt das Andere wiederum nur kraft seiner Leiblichkeit annehmen kann. Damit ist der Leib Medium und Vollzugsform der Personalität, folglich nicht nur eine Existenzweise des Ich, die auf sich selbst bezogen ist, sondern ein Existenzial, in dem das In-der-Welt-sein als Mitsein mit Anderen überhaupt erst geschehen kann. Der Leib ist Verbindung, Brücke zwischen Ich und Anderem, und darin ermöglicht er eine Form der Beziehung und Kommunikation noch vor dem Denken und der gesprochenen Sprache, also jenseits propositionaler Äußerungen: Ich spüre und erlebe die Anderen in und durch meinen Leib in einer sinnlich-asthetischen Weise im Sehen, Berühren und Ertasten, im Hören und im Riechen.

Nun ist das personale Verhältnis jedoch als ein Verhältnis der Reziprozität, der Wechselseitigkeit zu verstehen: Selbstbewußtsein trifft auf anderes Selbstbewußtsein, ein Ich auf ein anderes Ich, die

wechselweise einander Andere werden können. Aus diesem Grund kann man das personale Verhältnis mit Merleau-Ponty auch als „Zwischenleiblichkeit“¹⁸ bezeichnen, in der Ich und anderes Ich einander begegnen und sich zueinander verhalten als „wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere“¹⁹. Die Zwischenleiblichkeit ist gewissermaßen die Fortsetzung des eigenleiblichen Spürens im Bezug auf Andere.

Wiewohl das eigenleibliche Spüren und damit die Leiblichkeit mit der Präreflexivität und damit auch Prädiskursivität des Selbstbewußtseins verknüpft werden kann, so ist sie doch offen für diskursive Praktiken und damit für Konstruktionen durch eine Sprach- und Benennungspraxis. In dieser Diskursivität wird der Leib zum Körper; „Leib“ ist also der präreflexive Leib, „Körper“ dagegen der objektivierte, zum Gegenstand gemachte Leib,²⁰ der auch diskursiven Praktiken unterworfen ist und dementsprechend den erzeugten und gedeuteten Bildern, die wir uns vom Leib und dessen Erfahrungen machen, also Bildern von Körperfunktion, Körperschemata, Körperbau usw.

Welche Bedeutung kommt dem Geschlecht innerhalb des skizzierten Selbstverständnisses zu? Dazu ist es notwendig, zum einen nochmals zum Verständnis von Leiblichkeit und zum anderen zur bereits erwähnten Verhältnisbestimmung von Ich und Anderen als Zwischenleiblichkeit zurückzukehren.

Die Leiblichkeit wurde als ein Vermögen der Offenheit zum anderen bezeichnet. Diese Offenheit impliziert nun auch einen Aspekt, der bislang noch nicht zur Sprache gekommen ist, nämlich der Aspekt des Begehrens. Das Begehren ist zwar immer intentional ausgerichtet, ist also ein Begehren von etwas oder jemandem, doch um etwas oder jemanden begehren zu können, braucht es eine Möglichkeitsbedingung dieses intentional verfaßten Begehrens. Diese Möglichkeitsbedingung kann nun als Begehungsvermögen bezeichnet werden. Dieses Vermögen zu begehren ist selbst noch nicht intentional verfaßt und gewissermaßen auch noch nicht material gefüllt. Es ist reine Möglichkeitsbedingung, quasi strukturelle Vorgabe für das konkrete Begehren konkreter Objekte. Als solches Begehungsvermögen ist

18 Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 185.

19 A. a. o., 182.

20 Vgl. z. B. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 131; ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 178 ff.

das Begehren engstens mit der Leiblichkeit als Vermögen der Offenheit zur Welt verbunden und ist somit zunächst ebenso präreflexiv und prädiskursiv wie das eigenleibliche Spüren und die Leiblichkeit. Dem präreflexiven Leib ist also eine Struktur des Begehrens eingeschrieben, welche das leiblich verfaßte Selbst zugleich immer auch zu einem begehrenden Selbst macht.

In der Zwischenleiblichkeit wird nun das Begehren besonders bedeutsam, denn der Zwischenleiblichkeit kann auch eine erotische Dimension zukommen,²¹ nämlich dann, wenn der leiblich verfaßten Beziehung und Kommunikation einander Anderer ein Moment des Einander-Begehrens und Einander-Liebens eingeschrieben wird. In der erotischen Beziehung erfahren wir die leibliche Präsenz des oder der Anderen und genießen in ihr die Intensität des sexuellen Begehrens. So verstanden ist Sexualität keine Wesensbestimmung des Menschen im Sinne einer Definition von dessen Substantialität, noch kommt sie dem leiblich verfaßten Ich als bloßes Akzidenz zu. Sie ist vielmehr eine Existenzweise, die dem Existenzial der Leiblichkeit angehört. Als solche ist sie das Vermögen, eine andere Person begehren und genießen zu können, erotisch-sexuelle Anziehung zu empfinden. Erst durch dieses Begehren kann mir in der Welt überhaupt eine andere Person als erotisch anziehend erscheinen. Andere Personen werden sozusagen erst dadurch sexualisiert, daß das Ich ein sexuelles Wesen ist, das heißt: daß ihm die Existenzweise der Sexualität eigen ist – als eigenes Vermögen, das in der Leiblichkeit wurzelt, wie etwa Merleau-Ponty schreibt: „Es muß so etwas wie einen Eros oder eine Libido geben, die eine ihnen eigene Welt be-seelen, die äußeren Reizen erst ihre sexuelle Geltung oder Bedeutung geben und je dem Subjekt vorzeichnen, was es mit seinem objektiven Leib zu tun hat.“²² Dementsprechend läßt sich also das sexuelle Begehren nicht allein bzw. in erster Linie dem objektivierten Körper zuzuordnen, sondern auch dem Leib, insofern die Leiblichkeit mehr bedeutet als „einen benennbaren Körper haben“²³. Sexualität

21 Vgl. ebenso in einer an Hegel orientierten Gleichsetzung von Liebe mit einem reziproken Anerkennungsverhältnis Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1994, 153 ff.

22 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 187.

23 Vgl. zur Relevanz der Trennung von Leib und Körper für die „gender“-Debatte vor allem: Hilge Landweer, *Generativität und Geschlecht*.

besitzt demnach wie die Leiblichkeit ein „Darüberhinaus“, das das Reflexive und die Diskursivität sprengt und zugleich begrenzt: Es gibt ein reflexiv nicht vollkommen erkennbares sowie ein nicht begrifflich faßbares und nicht diskursiv benennbares „Mehr“²⁴.

Die Zwischenleiblichkeit ist jedoch als personales und kommunikatives Verhältnis immer schon offen für diskursive Deutungen und Praktiken, in der Begegnung von Ich und Anderem wird der Leib, der sie sind und in den und durch den sie einander begegnen, zum diskursiv gedeuteten und zugleich erzeugten und somit sozial konstruierten Körper. Folglich vollzieht sich in der Zwischenleiblichkeit von Ich und Anderem zugleich die Begegnung von Körpern des *ego* und des *alter ego*.²⁵ Das hat Folgen für das Verständnis von Sexualität bzw. Geschlecht: Das erotisch-sexuelle Begehren läßt sich auch „Geschlechtlichkeit“ nennen, insofern „Geschlechtlichkeit“ nichts anderes meint als eben das Vermögen, erotisch-sexuelle Anziehung zu empfinden. Damit ist „Geschlecht“ in diesem Sinne zunächst einmal nicht an den objektivierten Körper geknüpft, sondern an den Leib und an das eigenleibliche Spüren und folglich an die Dimensi-

Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte, in: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hgg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt/M. 1994, 147-176; dies.: *Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle*, in: Silvia Stoller/Helmuth Vetter (Hgg.), *Zur Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*, Wien 1997, 249-273; Theresa Wobbe, *Die Grenzen der Gemeinschaft und die Grenzen des Geschlechts*, in: dies./Lindemann (Hgg.), *Denkachsen*, 177-207; Gesa Lindemann, *Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion*, in: Wobbe/Lindemann (Hgg.), *Denkachsen*, 115-146; dies., *Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion*, in: *Feministische Studien* 2/1993, 44-54.

24 Dieses Verständnis von Geschlecht findet sich auch bei Landweer, die zwischen Geschlecht im Sinne eines eigenleiblichen Spürens und zwischen Geschlecht im Sinne einer präsentativen und diskursiven Symbolisierung jenes Spürens wie auch zwischen Geschlecht als Gestaltwahrnehmung und Körperschema, die das leibliche Spüren voraussetzen, unterscheidet. Vgl. hierzu Landweer, *Generativität und Geschlecht*, bes. 159-167.

25 Vgl. zu diesem Komplex z.B. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 8, Hamburg 1992, 111-131.

on der Subjektivität. Das Subjekt ist somit keineswegs geschlechtslos. Allerdings ist dem „Geschlecht“ in diesem Sinne noch keine sexuelle Differenz eingeschrieben, denn die Dimension der Subjektivität, dem die Sexualität als Existenzweise zugehört, besagt nichts anderes als die Einmaligkeit eines einzelnen Ichs. Diese Einmaligkeit kommt jedem Ich zu, das als bewußtes Leben verstanden werden kann, insofern ihm Vertrautheit mit sich eignet. Deshalb ist Subjektivität universal und bar jeglicher sexuellen Differenz.

Die Sexualität konkretisiert sich jedoch in ihrem Vollzug, und dazu bedarf es eines personalen Verhältnisses zwischen begehrendem Ich und begehrtem Anderem, also jemandem, auf den sich mein Begehren richtet. Damit gehört Sexualität nicht allein der Subjektivität zu, sondern – als Begehren einander Anderer – der Personalität. Wie der Personalität ist das mit ihr verknüpfte Begehren reziprok; ich begehre den Anderen, umgekehrt aber auch dieser mich, ich löse beim Anderen Begehren aus wie dieser mich Begehren empfinden läßt. Im Begehren werden somit Ich und Anderer einander Andere, und dies immer im Medium des Leibes, der Zwischenleiblichkeit. Nicht nur als Subjekt, sondern auch als Person ist das Ich also auch Geschlecht, geschlechtlich. Genau an diesem Punkt kommt jedoch erneut die Differenz von Leib und Körper zum Tragen, denn in der Beziehung zu anderen wird mein Leib auch zum Körper. Die Beziehung impliziert nämlich ein kommunikatives Verhältnis des Austauschenden, und diese Kommunikation geschieht nicht allein vorsprachlich und damit prädiskursiv, sie ist vielmehr auch für die sprachliche Vermittlung offen. Damit ist sie auch offen für Reflexion und Diskurs, für Definitionen, Beschreibungen, Deutungen, für Konstruktionen und dementsprechende Praktiken. Der Diskurs schafft somit durchaus auch ein bestimmtes Verständnis der Leiber als definierte und solcherart konstruierte Körper; er schafft Körperbilder, Körperschemata, er definiert bestimmte Körperpraxen. Doch erst hier beginnt der Bereich der diskursiven Konstruktion des Körpers, den beispielsweise Michel Foucault so zutreffend analysiert hatte. Und genau hier beginnt denn auch die Konstruktion von Geschlecht, dessen Differenzierung in „männlich“ und „weiblich“ und die entsprechende Definition zweigeschlechtlich bestimmter Körperbilder, die Definition eines sexuell differenzierten Begehrens und dementsprechender sexueller Praktiken. In seiner personalen Dimension ist das Ich offen für vielfältige diskursive Konstruktionen auch seines eigenen Selbstverständnisses und damit auch für die Konstruktion des je eige-

nen geschlechtlichen Selbstverständnisses unter der Maßgabe des binären Codes von „männlich“ und „weiblich“. Erst der Persönlichkeit ist eine – durchaus auch sozial und diskursiv konstruierte – sexuelle Differenz einzuschreiben. Dementsprechend ist das Subjekt ebenso wenig „männlich“ wie „weiblich“, es geht diesen Differenzierungen noch voraus. Sexuelle Differenzierungen treten erst in der personalen Dimension auf den Plan, dort aber sind sie in ihrer Bedeutung für den gesamten Bereich der personalen Beziehung, also des Verhältnisses einander Anderer als Grundkonstante dieser Beziehungen zu reflektieren, insbesondere auch im Kontext der Bedeutsamkeit der vielfältigen Konstruktionen, denen die Persönlichkeit und damit auch die an die Persönlichkeit und die Körperschemata gebundene Sexualität unterworfen ist.

Es besteht somit ein Unterschied zwischen „Geschlecht“ und „Geschlechterdifferenz“: Ersteres gehört zum Feld der Subjektivität, letztere zum Bereich der Persönlichkeit und damit auch zum Bereich dessen, was etwa Foucault als Feld diskursiver Praktiken bezeichnet, die sich in Sprach-, Fühl-, Denk-, und Körperpraxen ausdifferenzieren. Von dieser Bestimmung von „Geschlecht“ ausgehend läßt sich nun in einem dritten und letzten Schritt die Ausgangsfrage beantworten: „Hat Religiosität ein Geschlecht?“

3. Hat Religiosität ein Geschlecht?

Religiosität wurde als unmittelbares Verdanktheitsgefühl von einem Unbedingten bestimmt, welches im Selbstbewußtsein aufkommt. In dieser Hinsicht ist Religiosität an Subjektivität gebunden. Religion dagegen ist als Ausdruck und Gestalt von Religiosität in Sprache, Text, Ritual, Symbol charakterisiert worden. Religion läßt sich somit dem Bereich der Persönlichkeit zuordnen, dem Bereich des In-der-Welt-seins des Ichs als In-Beziehung-sein mit Anderen. Zu diesem Bereich gehört auch das gesamte Feld diskursiver Praxis. Als Person kann das Ich gemeinsam mit anderen auch Religionen, religiöse Systeme, ausbilden etwa durch Sprachgebrauch, durch Sprachhandlungen, durch Körperpraxen. Während Religiosität also mit Subjektivität verknüpft ist und als Möglichkeitsbedingung des Aufkommens konkreter, gelebter Religionen zu verstehen ist, sind eben jene konkreten Religionen als Ausdrucksformen von Religiosität an Persönlichkeit geknüpft.

Bezieht man dieses Verständnis von Religiosität und Religion nun auf das ausgeführte Verständnis von Leib und Körper, so wird deutlich, daß Religiosität in ihrer Verbundenheit mit Subjektivität durchaus auch mit Leiblichkeit verknüpft ist. Denn mit „Leib“ bzw. Leiblichkeit wurde das eigenleibliche Spüren bezeichnet, welches mit dem präreflexiven Mit-sich-vertraut-sein des Subjekts zusammenfällt. Religiosität als Gefühl des Verdanktseins von einem Unbedingten, welches im Selbstbewußtsein, also im präreflexiven Mit-sich-vertrautsein des Ichs, aufkommt, ist folglich nicht allein auf ein „Geistesgefühl“ zu reduzieren, sondern vermag auch mittels des Leibes, mittels des eigenleiblichen Spürens, vernommen zu werden. Oder anders formuliert: Das Unbedingte sagt sich durch den Leib hindurch zu, der quasi zu dessen Medium und zu dessen Vollzugsform wird.

Wie der Leib offen ist für diskursive Praxen und dadurch bzw. darin zum Körper wird, so ist auch Religiosität offen für eben jene Praxen und wird in und durch jene Praxen zur Religion. Und wie der Körper Konstruktionen durch eine Sprach- und Benennungspraxis unterworfen ist, so auch Religion. Konkrete Religionen entstehen auch aufgrund von Konstruktionsmechanismen des Diskurses, wobei sie allerdings mehr sind als bloßer Effekt von Diskursen. Denn Religionen wurzeln in Religiosität, und diese geht in ihrer Gebundenheit an Subjektivität dem Diskurs und dessen Praxen voraus. Wenn Religionen also auch mehr sind als bloßer Effekt von Diskursen, so sind sie doch ohne diese diskursiven Praktiken, ohne Konstruktion durch diese Praktiken, nicht denkbar. Dabei spielen auch Körperpraxen eine wichtige Rolle etwa im Ausbilden von Symbolen und Ritualen. Gerade der Körper ist Medium als auch Ausdrucksform von Religion.

Leiblichkeit ist nun insofern mit „Geschlecht“ verbunden, als unter „Geschlecht“ „Geschlechtlichkeit“ im Sinne eines erotisch-sexuellen Begehrenvermögens zu verstehen ist. Jenes „Geschlecht“ ist an Subjektivität geknüpft. Religiosität hat nun in genau jenem Sinne ein Geschlecht, als sie mit Subjektivität verbunden ist und diese wiederum mit „Geschlecht“ im Sinne eben jenes Begehrens. Das religiöse Gefühl als Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten ist bekanntlich auf ein „Mehr“, ein „Darüber hinaus“ bezogen, eine Transzendenz, welche das Ich ebenso transzendiert wie das Andere, das mit ihm gemeinsam in der Welt ist. Das Begehren des Ichs richtet sich auf Anderes, dabei kann es sich auch auf das Andere richten,

welches ein unbedingt Anderes ist und welches das Ich unbedingt ergreift – etwa auch in einem Gefühl des Ergriffenseins, der Sehnsucht, des Begehrens. Das religiöse Gefühl kann sich mit einem erotischen Gefühl des Begehrens paaren, mit einem Gefühl der *ekstasis*, des Hingerissenseins, und des *raptus*, des Herausgerissenseins. Die affektive Tradition der Mystik gibt hierfür ein beredtes Zeugnis: Das Unbedingte, auf das sich das religiöse Gefühl richtet, wird hier mit dem *eros*, der Minne, der Liebe, identifiziert. Dementsprechend wird auch das religiöse Gefühl, das die Liebe empfindet, als Liebe, als Minne, bezeichnet; das religiöse Gefühl, gebunden an das eigenleibliche Spüren, besitzt eine erotische Dimension. So gesehen hat Religiosität in der Tat ein Geschlecht. Doch dieses Geschlecht der Religiosität ist von der sexuellen Differenz zu unterscheiden, denn wie bereits ausgeführt besteht ein Unterschied zwischen „Geschlecht“ und der sexuellen Differenz. Letztere ist nicht der Subjektivität, sondern der Personalität zuzurechnen, der Dimension des Diskursiven, der Dimension des Körpers, der Körperbilder und der Körperpraxen und deren Konstruktion. Dementsprechend gibt es keine genuin „männliche“ oder „weibliche“ Religiosität, keine Religiosität, deren Wesen durch das Frau- oder Mannsein bestimmt wäre. Die Geschlechterdifferenz kommt also nicht bei der Religiosität, sondern bei der Religion zum Tragen. Denn sie gehört dem Bereich des Diskursiven zu, ist also den Konstruktionsmechanismen des Diskurses unterworfen, und diesem Bereich ist auch die Religion bzw. das Auftreten konkreter Religion zuzuordnen. Religiosität ist folglich nicht sexuell differenziert, wohl aber spielt die Geschlechterdifferenz beim Aufkommen und Ausüben von Religionen eine wichtige Rolle; die Konstruktionsmechanismen von „Geschlecht“ im Sinne von Geschlechterdifferenz durchziehen die Sprach-, und Körperpraxen, die für Religionen konstitutiv sind, sie prägen Texte, Rituale und Symbole. Sie gilt es zu analysieren und auch zu kritisieren etwa dann, wenn durch die Sexualisierung von Gottes- und Menschenbildern reale Herrschaftsverhältnisse von Männern und Frauen legitimiert werden sollen. „Das Geschlecht der Religion“ hat somit immer auch etwas mit der Konstruktion von „Geschlecht“ im Sinne von Geschlechterdifferenz zu tun, das „Geschlecht der Religiosität“ dagegen allein mit der Dimension des Begehrens jenseits der Differenz der Geschlechter.