

Körper und Transzendenz. Über den Zusammenhang von Wissen, Praxis, Sport und Religion¹

Hubert Knoblauch

1. Einleitung

Die Verbindung von Sport und Religion ist nicht nur ein Thema der akademischen Diskussion. Davon zeugt eine Unmenge an Literatur, die ich hier nur exemplarisch anführen, kaum aber ausführen kann (vgl. z.B. Prebish 1993). Diese Verbindung ist auch immer wieder, ja man kann sagen dauernd ein Anliegen der öffentlichen Diskussion, deren Gehalte Gegenstand einer noch zu leistenden diskursanalytischen Studie sein könnten. Sowohl in der öffentlichen wie auch in der wissenschaftlichen Diskussion tauchen einige allgemeine Merkmale immer wieder auf: Die häufig inszenierte Effervescenz der Fußballfans erscheint vielen als ebenso „ekstatisch“ wie die eiserne Disziplin von Hochleistungssportlern an die weltabgewandte Askese religiöser Virtuosen gemahnt. Auch die Rituale der Verehrung von Mannschaften und Sportlern sowie ihre symbolische Repräsentation erinnern nicht nur religiöse Experten an die eher expressiven Religionen, sie scheint auch mit starken subjektiven Erfahrungen dessen verbunden, was in der Religionsphänomenologie als „Numinoses“ bezeichnet wird. Die Ähnlichkeiten und Unterschiede habe ich an anderer Stelle schon behandelt, so dass ich interessierte Leser auf diese Texte zur „ekstatischen Religion“ (Knoblauch 2001) und zur „asketischen Ekstase“ (Knoblauch 2002a) verweisen kann. Je mehr man sich jedoch mit den empirischen Erscheinungsformen des Religiösen und des „Ersatzreligiösen“ (um einen jener kryptotheologischen Begriffe zu verwenden, die immer schon voraussetzen, was sie zu klären beabsichtigen) beschäftigt, umso deutlicher wird es, dass sie ohne eine wissenssoziologische Perspektive nicht seriös behandelt werden können.

Wissenssoziologisch meint hier, dass man keineswegs einfach „den Gegenstand“ (Sport oder Religion) beschreiben kann; vielmehr ist seine Beschreibung selbst Gegenstand der Handlungen jener Akteure, die den Gegenstand ausmachen. Dieser Gegenstand wiederum ist sehr vielschichtig, haben wir es doch nicht nur

1 Ich danke Rene Tuma für die inhaltlichen Hinweise und Meike Helmuth für die Korrektur.

mit einfachen Handlungen zu tun, die von den Handelnden „religiös“ oder „sportlich“ gedeutet werden; zum Gegenstand selbst zählen auch zahllose Akteure, die das Handeln anderer als „sportlich“ oder „religiös“ deuten oder die Deutungen der Handelnden deuten. Dabei ist nicht nur zu beachten, dass diese Deutungen – die Berger und Luckmann (1970) als Legitimationen bezeichnen – sozial wiederum sehr vielgestaltig ausfallen. Neben denen, die selbst Sport treiben oder sich am Sporttreiben „ergötzen“ werden sie auch von „Experten“ aus der Theologie (und zwar ihrerseits verschiedenster Provenienz, Religion und Konfession), von gut informierten Journalisten, Kommentatoren, Beratern sowie (politischen, administrativen, juristischen) Entscheidern gedeutet. Überdies darf man auch nicht übersehen, dass die Wissenschaft selbst, die sich nicht als zur Religion gehörig ansieht (Religionswissenschaft und -soziologie), ihrerseits folgenreich in den gesellschaftlichen Diskurs einfließt, und zwar häufig auch dann sozial folgenreich (also ‚wertend‘), wo sie sich als ‚wertfrei‘ gebärdet.

Während die Analyse eines solchen Diskurses, wie gesagt, noch aussteht, möchte ich mich hier einer anderen Aufgabe widmen. Sie besteht darin, einen begrifflichen, theoretischen Rahmen bereitzustellen, der auch die Behandlung des Verhältnisses von Sport und Religion ermöglicht. Die Wissenssoziologie, insbesondere sozialkonstruktivistischer Ausprägung, bietet den Ausgangspunkt für einen solchen Rahmen, weil sie untersucht, dass und wie der Gegenstand selbst von den Akteuren konstruiert wird. Um aber zudem der sozialen Konstruiertheit der wissenschaftlichen Untersuchung selbst Rechenschaft abzulegen, bedarf sie einer Erweiterung. Diesen erweiterten, reflexiven wissenssoziologischen Ansatz bezeichne ich als „kommunikativen Konstruktivismus“. Der kommunikative Konstruktivismus ist ein Ansatz, an dem ich schon länger arbeite (Knoblauch 1995). Diesen Beitrag möchte ich nutzen, um drei Aspekte dieses Ansatzes, die für die Klärung des Verhältnisses von Religion und Sport grundlegend sind, etwas zu erläutern: Körper, Transzendenz und Praxis.

So breit alle drei Aspekte schon erläutert wurden, so möchte ich auf die besonderen Bedeutungen hinweisen, die sie in der Fassung des kommunikativen Konstruktivismus erhalten. Denn dieser Ansatz macht nicht nur eine theoretische Unterstellung, dass alles soziale Kommunikation sei, wie sie etwa auch von Luhmann formuliert wurde. Sie trägt der für alle Forschenden unumgänglichen Erfahrung Rechnung, dass uns Soziales, also die Anderen, auch empirisch nur in Form von Kommunikation begegnet – eine Erfahrung, die auch auf den Anderen bzw. das alter ego zutrifft. Indem der kommunikative Konstruktivismus die Subjektivität des Forschenden mit berücksichtigt, entgeht sie der Abgelöstheit von Luhmanns systemtheoretischem Kommunikationsbegriff (Luhmann 1984). Weil

sie sich zudem nicht auf die Rationalität der Sprache als zentrales Medium der Kommunikation beschränkt und dabei die Habitualisierung und Institutionalisierung der Kommunikation berücksichtigt, umgeht der kommunikative Konstruktivismus auch die Normativität und Begrenztheit der Habermasschen Vorstellung des kommunikativen Handelns. Beide Abgrenzungen habe ich an anderer Stelle schon formuliert (Knoblauch 1995). Angesichts der jüngeren theoretischen Entwicklungen muss man aber auch weitere Vorteile dieses Ansatzes hervorheben: Während nämlich Diskurstheorien unter dem Problem einer Überbetonung der Zeichenprozesse leiden, hebt der kommunikative Konstruktivismus gerade die Leistungen des Handelns hervor. Dabei ist dieser in der Lage, die Konstitution der Habitualisierung, Routinisierung und Institutionalisierung nachzuzeichnen, die in den gegenwärtigen Praxistheorien vorausgesetzt werden, ohne deren Vernachlässigung des kommunikativen Aspekts von Praxis zu erliegen. Wie gesagt, schließt der kommunikative Konstruktivismus jedoch vor allem am Sozialkonstruktivismus Bergers und Luckmanns an, versucht aber, dessen Trennung von sozialem Handeln und Objektivierungen (bzw. zumeist „Zeichen“) durch den Begriff des kommunikativen Handelns zu erweitern. Bei dieser Erweiterung spielt der Körper eine bedeutende Rolle, ohne dass jedoch der Körper gleich zum einzigen Zentrum des Sozialen erklärt wird.

In den folgenden sozialtheoretischen Überlegungen möchte ich – nach kurzen Erläuterungen zur Soziologie des Körpers – den Zusammenhang von Körper und Sinn anhand einer kurzen Diskussion der Praxistheorie und ihrer Vorstellung eines „verkörperlichten Wissens“ behandeln. Die Differenz zur Praxistheorie erlaubt mir dann eine Zuwendung zum Konzept der Kommunikation, genauer, des kommunikativen Handelns. Dabei möchte ich die These formulieren, dass der „sinnhafte“ Körper im kommunikativen Handeln gründet. Auf dieser etwas abstrakten sozialtheoretischen Grundlage möchte ich dann skizzieren, wie der Unterschied zwischen Religion und Sport gefasst werden kann, bevor ich abschließend einige zeitdiagnostische Überlegungen über die Konvergenz von Sport und Religion anstelle, die die Relevanz des Begriffes der Transzendenz für die gegenwärtige sich institutionsübergreifend ausbildende Körper-Kultur betonen.

2. Körper und Sinn

Will man eine Verbindung zwischen dem Sport und der Religion suchen, kommt man nicht am Körper vorbei. So steht es außer Frage, dass der Körper im Sport eine zentrale, vielleicht sogar die zentrale Rolle spielt. In der Religion erscheint der Körper zwar zunächst nicht von besonders großer Bedeutung, wenn man

von einer Reihe positivistischer Religionspsychologien absieht, die das Religiöse in körperlichen, neuerdings vor allem Gehirnprozessen, verankern möchten. Genährt, vor allem von der Phänomenologie, hat sich auch in den Sozialwissenschaften das Interesse am Zusammenhang von Religion und Körper verstärkt. Csordas (1993) zum Beispiel nähert sich dem Phänomen der religiösen (Pfingst-) Erfahrung mit dem Konzept der „somatic modes of attention“, also einer Art der verkörperten Intentionalität. Csordas Zuwendung zum Körper wird in einen Zusammenhang mit dem gebracht, was Gugutzer (2006) treffend als *body turn* bezeichnet, also der interdisziplinären Fokussierung auf den Körper bzw., wie man in der deutschsprachigen Diskussion ergänzen muss, auf den Leib. Diese „Körper-Wende“ in der Soziologie wird, neben Csordas, angelsächsischen Autoren wie Featherstone, Giddens und Shilling zugeschrieben (die freilich mit der deutschsprachigen, stark in der Soziologie verankerten, philosophisch-anthropologischen Beschäftigung mit dem Körper ebenso wenig vertraut sind wie mit einem großen Teil der sozialphänomenologischen Leib-Analysen).

Wie unterschiedlich die verschiedenen Positionen zum Körper sind, hat Gugutzer (2010) sehr klar skizziert. Bei aller Unterschiedlichkeit zeichnet sich der „body turn“ durch eine gemeinsame Linie aus: Die Anerkennung der grundlegenden Rolle des Körpers für die Theorie von Kultur und Gesellschaft. Vor dem Hintergrund zum Beispiel der Systemtheorie ist dies durchaus beachtenswert, vertrat doch etwa Luhmann (1984, S. 334) die Auffassung, „die Differenz von Körperlichkeit und Unkörperlichkeit [habe] (zumindest für unser heutiges Gesellschaftssystem) keine soziale Relevanz“. Zugleich sollte man jedoch auch erwähnen, dass diese Ausblendung des Körpers keineswegs für die gesamte Soziologie gilt. Besonders die Durkheim-Schule hat den Körper ausdrücklich thematisiert. Durkheim selbst hebt die Bedeutung des Körpers hervor, wenn er bemerkt, dass schon der bloße Umstand, dass Menschen als Einzelwesen auftreten und identifiziert werden, dem Körper zu verdanken ist: „Il faut un facteur d'individuation, c'est le corps qui joue ce role“ (Durkheim 1968, S. 386). Es ist zu beachten, dass er hier von Individuation spricht und nicht von Individualität, betont er doch damit, dass es der Körper ist, der die notwendige Voraussetzung der Sozialität darstellt. Dies wird durch die Analysen seiner Schüler noch verstärkt. So macht Marcel Mauss (1978) mit dem Begriff der „Körpertechniken“ deutlich, wie sehr der Körper in seinen Bewegungen und Abläufen Produkt gesellschaftlicher und kultureller Prägungen ist, und Robert Hertz (2000) veranschaulicht am Beispiel der Unterschiede zwischen der Links- und Rechtshändigkeit, wie die Differenzen zwischen Profanität und in der Gesellschaftlichkeit verankerter Sakralität in den Körper eingeschrieben sind.

Die Geschichte der soziologischen Beschäftigung mit dem Körper kann durchaus kontinuierlich weitergeschrieben werden – etwa mit Scheler, Elias und Plessner, von der französischen Tradition der Körpersoziologie und der sozialkonstruktivistischen Analyse des Körpers (Knoblauch 2002b) ganz zu schweigen. Vor dem Hintergrund dieser Tradition kann der „body turn“ kaum bedeuten, der Körper sei in der Soziologie wirklich systematisch vernachlässigt worden. Vielmehr, so scheint mir, hat die Rede vom „body turn“ seine Berechtigung in der zentralen Rolle, die er dem Körper einräumt. Der „body turn“ stellt den Körper bzw. den Leib in eine Hauptrolle, er ist grundlegend für Wissen, Handeln, das Soziale oder was immer der Grundbegriff der jeweiligen Disziplin sein mag. Der Körper ist, so betonte schon Merleau-Ponty (1945, S. 169), „*médiateur d'un monde*“, und so wird er durch den „body turn“ auch zum Zentrum des sozialen Weltverhältnisses.

Für die Soziologie allgemein ist diese Zentralität des Körpers deswegen von besonderem Belang, weil sie – zumindest in der Weberschen Tradition – ihren Ausgangspunkt beim subjektiven Sinn hat. Die Grundlage jeder soziologischen Aussage, die nicht im Positivismus aufgeht, ist also das Subjekt. Wenn nun das Subjekt in Erweiterung des Weberschen Konzepts als verkörperlicht verstanden wird, was bedeutet das für den Sinn, der Handlungen leitet?

Eine erste Antwort auf diese Frage wird von der gegenwärtigen Zuwendung zum Begriff der Praxis gegeben. Im Unterschied zum vermeintlich „kognitivistischen“ Begriff des Handelns (Reckwitz 2004) betont sie nämlich mit dem Begriff der Praxis die Körperlichkeit des Handelns, dessen Sinn dabei immer auch als sozial gilt.

3. Praxis, Verhalten und Handeln

Die Praxistheorie geht in ihren Grundzügen auf Marx zurück. In ihren vielfältigen Verzweigungen über Lukacs, Leont'ev, Meszaros, Lefebvre oder Ottomeyer hat sie vor allem über Pierre Bourdieu wieder an akademischer Popularität gewonnen. In der jüngeren Zeit wird sie vor allem im Rahmen poststrukturalistischer Ansätze diskutiert. International kommt dabei der Theorie von Schatzki (1996; 2001) eine besondere Bedeutung zu, national ist unter anderem Reckwitz (2003) zu nennen. Schatzki zufolge bezieht sich Praxis auf eine Bandbreite menschlicher und nichtmenschlicher Aktivitäten. Der Begriff zielt dabei besonders auf das, was in der Wissenssoziologie als handlungsleitendes Wissen (d.h. gesellschaftlich vermittelte Sinnorientierungen) gefasst wird, also Fertigkeiten, das stillschweigende Wissen, Präsuppositionen sowie Dispositionen ab. Der Begriff des Wissens wird jedoch ebenso vermieden wie der des Handelns, weil die verkörperten

und habitualisierten Aspekte hervorgehoben werden. Praktiken sind „embodied, materially mediated arrays of human activity centrally organized around shared practical understanding“ (Schatzki 2001, S. 2). Damit ersetzt der Begriff der Praxis „mind“ „as the central phenomenon in human life“ (Schatzki 2001, S. 11).

Die begriffliche Umstellung auf Praxis wendet sich einerseits gegen den cartesianischen Dualismus, der allerdings seit langem schon von einer breiten Front kritischer, phänomenologischer und hermeneutischer Theorien angegriffen wurde. Spezifischer richtet er sich gegen die vermeintliche begriffliche Intellektualisierung des Handelns (Reckwitz 2004, S. 320) und führe, wie Reckwitz folgert, zu einer „Umkehrung der Weberschen Handlungstheorie“. Der Handlungsbegriff gehe, so Reckwitz, von einer Bewusstheit aus und verkürze damit die eigentlich körperliche Praxis.

Zwar bleiben die verschiedenen Linien der Praxistheorie miteinander wenig versöhnt, doch darf man zugestehen, dass sie dabei dem Begriff des Körpers eine besondere Rolle einräumen. So sieht Schatzki (1996, S. 43f) den Körper als die Manifestation des menschlichen Lebens und seiner „Ebben und Fluten“ an. Der Körper ist einerseits bedeutungsvoll, zum anderen ist er ein instrumenteller Körper. „The body is the seat, or site, of mind qua common medium of expression for the disparate conditions of life. As we have seen, this medium is a socially moulded multidimensional site of manifestation, signification, and effectuation where life conditions are bodied forth in the phenomenal world“ (Schatzki 1996, S. 53). Kurz: Der Körper ist eine „vermittelnde Struktur“.

Ähnlich wie die Systemtheorie und die Diskurstheorie ist die (mit der letzteren häufig verknüpfte) Praxistheorie bemüht, die Annahme, dass Subjekte handeln, durch den Begriff der Praxis zu ersetzen, in dem der Körper als das entscheidende soziale Organ angesehen wird. Nicht Handelnde reden und handeln deswegen, sondern „practice is the temporally unfolding and spatially dispersed nexus of doings and saying“ (Schatzki 1996, S. 89). Dabei übernimmt der Körper die Rolle des Wissensträgers und Handlungsorgans. Der Begriff des Handelns wird auch vermieden, weil der Körper nicht als subjektiv (also als Leib) und individuell, sondern wesentlich als sozial angesehen wird. Denn die Ausführung bzw. Performanz der Praktiken erfordert kein steuerndes Bewusstsein, vielmehr wird das steuernde Bewusstsein zuweilen selbst als eine Folge der Praxis angesehen. Diese schon genannte Vorstellung eines sozialen Wissens als „tacit knowledge“, Fertigkeiten, Gewohnheiten und Routinen wird vor allem in Bourdieus Begriff des Habitus sehr prägnant gefasst (Krais/Gebauer 2002). Habitus bedeutet die Einschreibung sozialen Wissens und der mit der Sozialität verbundenen

institutionellen Ungleichheit in den Körper, der damit auch zum sozialisierten Ausführungsorgan dieses Wissens wird.

Weil sie mit dem Anspruch antritt, sich paradigmatisch von anderen Theorien zu unterscheiden, zeichnet die Praxistheorie Karikaturen derjenigen Ansätze, von denen sie sich absetzt. Das führt dazu, dass manche ihrer analytischen Befunde hinter bekannten Ergebnissen zurückbleiben, diese sogar unterminieren. Ich habe dies am Vergleich von Bourdieus Konzept des Habitus mit der „Habitualisierung“ von Berger und Luckmann skizziert, die den von Bourdieu vernachlässigten Prozess der Ausbildung des Habitus erfassen (Knoblauch 2003). Auch Bongaerts (2007, S. 256) weist darauf hin, dass – entgegen der Annahmen der Praxistheorien – viele Routinen und Gewohnheiten häufig auf ein sehr bewusst trainiertes Verhalten zurückgehen. Selbst wenn man dieses Verhalten einem sozial konstruierten Subjekt und seinen „Selbsttechniken“ zuschreibt, so wäre es doch unangemessen, an ihrer Bewusstheit zu zweifeln. Auch wenn Schatzki Taylors (1995, S. 167) Beobachtung hervorhebenswert findet, „understanding is always against a background of what is taken for granted, just relied on“, so ist dies in phänomenologischen, hermeneutischen und wissenssoziologischen Theorien schon ausdrücklich reflektiert. Die Herausstellung dieses Routinewissens sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir, wie etwa Schütz betont, gerade vor ihrem Hintergrund sehr bewusst handeln können. Ein Umstand, dem die Praxistheorie kaum Rechenschaft ablegt. Dabei ist, wie Bongaerts betont, auch die Ausführung bzw. „Performanz“ des Handelns zu beachten. Ja, erst die „zeitdimensionale Unterscheidung von *Handeln* und *Handlung* [die Schütz vorschlägt] ermöglicht [es], die Differenz zwischen *modo futuri exacti* vorentworfener und zu realisierender *Handlung* und dem faktischen *Handeln* zu berücksichtigen, das dann zu realisierten Handlungen führt“ (Bongaerts 2007, S. 258).

Wie schon mehrfach angedeutet, ist gerade auch die wesentliche Sozialität des Handelns keineswegs ein Spezifikum der Praxistheorie. Genau diese Sozialität ist es ja, die die neuere Wissenssoziologie betont, indem sie den subjektiven Sinn, der das Handeln leitet, in „Wissen“, das sozial vermittelt ist (Knoblauch 2005), überführt. Dabei hebt schon Schütz mehrfach hervor, dass Wissen vorgängig sozial sei: „Denn in der natürlichen Welteinstellung ist unser Sein von vornherein ein Sein mit anderen (,) und solange Menschen von Müttern geboren und nicht in der Retorte hergestellt werden, wird die Erfahrung vom alter ego der Erfahrung vom eigenen Ich genetisch-konstitutionell vorausgehen“ (Schütz 2003a, S. 115). Und, wie ebenfalls angedeutet, auch die Leiblichkeit ist keineswegs so neu, dass man ihre Berücksichtigung unbedingt als Entdeckung ansehen müsste. So ist nicht nur Merleau-Pontys Leibanalyse in der Soziologie schon länger rezi-

piert worden. Es ist jedoch vielfach übersehen worden, dass auch Schütz schon vor Merleau-Pontys „Phénoménologie de la perception“ auf die zentrale Rolle des Leibes hingewiesen hat. In seinem Aufsatz zur Personalität aus dem Jahr 1936, welchen Srubar (1988) als den entscheidenden soziologischen Wendepunkt bei Schütz ansieht, weist Schütz (2003a, S. 111f.) auf die zentrale Rolle des Leibes hin. Er ist nicht nur Perzeptionsorgan und Träger urstiftender aktiver und passiver Erlebnisse, Ursprung der Weltorientierung und Gegenstand meines Alterns, sondern das soziale Medium des Subjekts.

Halten wir fest, dass die Habitualität, die Sozialität und die Leiblichkeit kein Spezifikum der Praxis ist. Auch wenn der Praxisbegriff die Möglichkeit der bewussten Handlung übergeht, so besteht einer seiner Vorzüge jedoch darin, dass er die Eigentätigkeit des Körpers deutlich hervorhebt. Damit meine ich weniger „Gewohnheiten und Verhaltensweisen, die nicht das Bewusstsein im Sinne eines Zieles, Entwurfs o.ä. durchlaufen haben“ (Bongaerts 2007, S. 256), die als Seditimentierungen, Typisierungen und Routinen – kurz: als Wissen – vermittelt werden.² Vielmehr scheint, wie Bongaerts (2007, S. 258) zurecht bemerkt, die Praxistheorie mit ihrer Verkörperlichung des Wissens eine ganz andere Grenze zu sprengen, die im Sozialkonstruktivismus noch etwas realistischer aufrechterhalten wird: Handlung und Verhalten – schon bei Weber und auch noch bei Berger/Luckmann einander ausschließende Grundbegriffe – werden „praktisch“ nicht mehr geschieden. Wenn man die Praxistheorie nämlich ernst nimmt, dann sind alle unsere Verhaltensweisen wesentlich sozial geprägt. Ob wir uns kratzen, räuspern, geschlechtlich erregt sind oder weinen, Hunger haben und essen oder wütend werden – all das, was die moderne Verhaltenstheorie als ‚vorsozial‘, biologisch bzw. ‚instinktiv‘ ansieht (das lediglich sozial und kulturell ‚überformt‘ werden könne), erscheint aus der Perspektive der Praxistheorie als wesentlich sozial, kulturell oder, wie man früher sagte, sozialisiert. Während so die vergleichende Verhaltensforschung (ähnlich die Hirnforschung) selbst als Trägerin eines ‚biopolitischen‘ Programms, einer ethnozentrischen Weltansicht oder einer ideologischen Naturalisierung erscheint, fällt mit der praxistheoretisch induzierten Verkörperung des Handelns die seit Weber geteilte Annahme einer systematischen Grenze zwischen Verhalten und Handeln.³ Alles, was der Körper tut, ist prinzipiell mit Sinn verbunden, und diese Annahme lässt sich aufrechterhalten, da man nicht davon ausgehen muss, die Subjekte verfügten bewusst über den Sinn.

2 Genau dass der Sinn der sie konstituierenden Handlungen nicht mehr nachvollzogen werden muss, ist ja auch der Kern der „Institution“ bei Berger und Luckmann (1970).

3 Man sollte aber bemerken, dass Schütz (2003b, S. 185) diese Grenze eher graduell definiert, wenn er „Verhalten“ als subjektiv sinnvolle Erfahrungen ansieht, die unserem spontanen Leben entspringen“.

Anstatt also „Handeln“ aufzugeben, scheint es mir brauchbarer, den Begriff der Praxis in das Handeln zu integrieren. Das bedeutet indessen nicht, dass Handeln sozusagen als Bewusstseinsspitze des ‚unbewussten‘ Eisberges der Praxis aus dem Wasser ragte. Vielmehr führt der systematische Einbezug des Körpers zu einer Veränderung des Handlungsbegriffes. Diese Veränderung betrifft die Frage, wie Handlung mit Sinn verbunden ist, und damit die Frage, die in der phänomenologischen Tradition mit Transzendenz verbunden ist. Wenn nämlich Subjektivität und Sinn verkörperlicht gedacht werden müssen, dann muss dies auch Folgen haben für den Begriff der Transzendenz.

4. Die kommunikative Konstruktion der Transzendenz

Es wird gerne übersehen, dass wir genau an der Verbindung zwischen Körper und Sinn das Problem der Transzendenz berühren, jedenfalls wenn man Luckmanns funktionalistischem Begriff des Transzendierens folgt (Luckmann 1991). Sinn nämlich ist nicht einfach eine Eigenschaft der subjektiven Erfahrung, vielmehr beruht Sinn für Luckmann darauf, dass er die fortlaufenden Wahrnehmungen des biologischen Organismus „transzendiert“. „Es deckt sich mit einer elementaren Bedeutungsschicht des Religiösen, wenn man das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus ein religiöses Phänomen nennt“ (Luckmann 1991, S. 85f.). Transzendenz also beruht dabei im Wesentlichen auf einer Distanz zu dem, was im biologischen Sinne als „Körper“ bezeichnet wird. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie jenseits des Körpers liegen müsste.⁴ Transzendenz ist nicht, wie in vielen Theorieanlagen, eine ‚Substanz‘, die der Immanenz ‚gegenüber‘ liegt, sondern eine Leistung des verkörperten Bewusstseins. Diese Leistung fügt der biologischen Reiz-Reaktion-Kette eine zusätzliche Sinn-Dimension hinzu, welche auf etwas verweist, das selbst nicht körperlich gegeben ist. Daher stellt sich die Frage, wie dies geschieht. Wie können wir Transzendenz fassen, wenn wir den Körper mitdenken?

Luckmann selbst gibt darauf einige Hinweise, wenn er die Ablösung aus dem Strom des Erfahrens und die Möglichkeit der Distanz zu ihm damit in Ver-

4 Ich stütze mich hier also auf den anthropologischen Aspekt von Luckmanns Begriff der Transzendenz, ohne näher auf die phänomenologische Dreiteilung in kleine, mittlere und große Transendenzen einzugehen (vgl. dazu Knoblauch 2009). Im Unterschied zu Luckmanns späterer Auffassung (Luckmann 1990), der meint, dass die großen Transendenzen nicht körperlich seien und deswegen von einer „Schrumpfung der Transendenzen“ spricht, sind m.E. die großen Transendenzen immer auch körperlich fundiert, was sich etwa an der „Jenseitsreise“ im Schamanismus, der Todesnäherfahrung oder der religiösen Vision sehr schön zeigen lässt.

bindung bringt, dass ein ‚äußerer Blickwinkel‘ importiert wird. Das ist, wie er betont, „ursprünglich nur in den wechselseitigen sozialen Vorgängen der Face-to-Face-Situation möglich“ (Luckmann 1991, S. 84). Das Transzendieren setzt also die Interaktion mit Anderen voraus. Eine zentrale Rolle spielen dabei „Objektivierungen“ – ein Begriff, der auch in der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann 1970) eine zentrale Rolle spielt und der sozusagen ausdrücklich und klassisch die „Transzendenz“ des subjektiven Sinnes formuliert. Allerdings fokussiert Luckmann ebenso wie Berger dabei hauptsächlich Zeichen und Sprache und die mit ihnen verbundenen Produkte. Wenn wir allerdings den Körper hier mitdenken, dann dürfen wir „Objektivierung“ nicht nur als Produkt, sondern auch als Prozess betrachten. Das klingt zwar abstrakt, findet aber eine sehr konkrete Form in der „Objektivierung“, also etwa in Gesten und Ausdrücken.

Das lässt sich anhand eines geradezu paradigmatischen Beispiels illustrieren: dem Fingerzeig. Dieser wird von Tomasello (2008) in einigen äußerst eindrücklichen Experimenten mit Schimpansen und Kleinstkindern untersucht und in seiner ontogenetischen und phylogenetischen Bedeutung herausgestellt. Dabei zeigt er, dass beide zwar durchaus zu intentionalem Handeln in der Lage sind, doch fehle ihnen das, was Tomasello „shared intentionality“ nennt. Darunter versteht er die Möglichkeit zu

„joint attention, joint intention, and communicative intention, we see humans’ cooperative motives for communication turn into mutual assumptions, and even norms of cooperation; and we see humans’ ‘natural’ communicative gestures turn into human communicative conventions“ (Tomasello 2008, S. 335).

Diese „shared intentionality“ ist die Voraussetzung dafür, dass man also einen Fingerzeig als Verweis auf etwas Anderes versteht und nicht als Erzeugung der Aufmerksamkeit auf seinen Finger bzw. die eigene Person. Erst Menschen ab dem Alter von etwa neun Monaten könnten diese Verweisung vollziehen: Sie sehen nicht einen Finger, sondern den Finger als Verweis auf das, worauf er zeigt. „Das Zeigen“, so fasst Fuchs (2008, S. 25) das Resultat von Tomasellos Experimenten zusammen, „stellt den Ursprung von Bedeutung dar und nimmt damit die Symbolik der Sprache vorweg“.

Ich möchte an dieser Stelle nur andeuten, dass der Begriff der „shared intentionality“, den Tomasello (2008) von Searle (1995) übernimmt, hinter der Analyse der Intersubjektivität durch Mead, Cooley und Schütz zurückfällt. Denn die Deutung des Fingerzeigs setzt voraus, dass ‚he sees me seeing it‘. Die „Bedeutung“ wird also (sofern sie noch nicht konventionalisiert ist) nicht einfach „geteilt“, sondern setzt zum einen voraus, was Mead die „Rollenübernahme“ nennt,



<http://www.springer.com/978-3-531-18186-8>

Körper, Sport und Religion

Zur Soziologie religiöser Verkörperungen

Gugutzer, R.; Böttcher, M. (Hrsg.)

2012, VII, 360 S. 13 Abb., 7 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-531-18186-8