

Elisabeth Fock

Der menschliche Körper in der Krise?

Gesellschaftliche Krisen als anthropologische Krisen

Die Autorin

Elisabeth Fock, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religionspädagogik,
Theologische Fakultät, Albert-Ludwigs-Universität.

Elisabeth Fock
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Religionspädagogik
Platz der Universität 3
D-79085 Freiburg i. Br.
e-mail: elisabeth.fock@theol.uni-freiburg.de



Der menschliche Körper in der Krise?

Gesellschaftliche Krisen als anthropologische Krisen

Abstract

Schaut man auf aktuelle gesellschaftliche Krisen, bündelt sich in ihnen gleichzeitig die Frage nach gelingendem Menschsein. Die Anthropologie ist hier in besonderem Maße angefragt; sie wird selbst zur Krisenwissenschaft. Dies zeigt sich beispielsweise an gegenwärtigen Phänomenen, die den menschlichen Körper betreffen: Wie wird dieser im virtuellen Raum, in einer Kultur der Digitalität oder im Verhältnis zu Technik dargestellt, angefragt oder sogar verdrängt? Jugendliche sind dabei gerade in der Phase der Adoleszenz in der eigenen Körperwahrnehmung von diesen soziokulturellen Kontexten geprägt. Daher braucht es eine krisensensible Anthropologie, die für Jugendliche relevant ist. Sie muss Deuteoptionen anbieten, die Orientierung und Kraft geben gegenüber solchen Megathemen.

Schlagworte

Anthropologie – Krisenwissenschaft – Körperdiskurs – Digitalität – Virtualität – Technik

The human body in crisis?

Social crisis as anthropological crisis

Abstract

Looking at current social crises the question of successful humanity is bundled in them at the same time. Anthropology is particularly called upon here; it becomes a crisis science itself. This can be seen, for example, in current phenomena concerning the human body: How is it represented, challenged, or even displaced in virtual space, in a culture of digitality, or in relation to technology? Especially in the phase of adolescence, young people are influenced by these socio-cultural contexts in their own perception of body. Therefore, an anthropology is needed that is relevant for adolescents and sensitive to crisis. It has to offer orientation and strength in the face of such topics.

Keywords

anthropology – crisis science – human body – digitality – virtuality – technology

Die Krise scheint wie kaum ein anderer Begriff unser Jahrhundert zu prägen: die Finanzkrise 2008, die Eurokrise 2010 oder die Flüchtlingskrise 2015; und immer noch befinden wir uns in der Coronakrise, deren Folgen sich immer deutlicher abzeichnen. Als heuristisches Instrument versucht der Begriff *Krise*, ein komplexes Geschehen inhaltlich zu erfassen. Schließlich geht es darum, mögliche Entscheidungsalternativen zu finden, um in dieser krisenhaften Situation angemessen handeln zu können. Außerdem verbindet sich mit der Verwendung des Begriffs die Hoffnung, dass die Gesellschaft gestärkt, vielleicht sogar verändert, aus der Krise hervorgeht. Insofern wohnt ihr auch ein kritischer Charakter inne.¹ Neutral betrachtet sind Krisen damit zunächst kulturell-gesellschaftliche Kontexte, die gleichzeitig immer auch die Frage nach dem Menschen aufwerfen. Dieser muss sich angesichts krisenhafter Anforderungen in seiner Existenz neu verorten und braucht veränderte Deuteoptionen für einen gelingenden Lebensvollzug. Will Anthropologie Orientierung und Bestimmung menschlicher Praxis sein, dann kann sie ihre Erkenntnisse nicht deduktiv aus einer essenzialistischen Vorstellung des Menschen gewinnen, sondern muss dies aus dessen jeweiligen Situationen und damit eben auch aus aktuellen Krisen heraus tun.² Bernhard Grümme nennt sie deshalb „Krisenwissenschaft“.³ Sie nimmt also kulturell-gesellschaftliche Kontexte wahr, reflektiert sie und stellt sich ihnen selbstkritisch.

Solch eine dringende Neuorientierung braucht es beispielsweise angesichts aktueller Phänomene rund um Digitalität, Virtualität und Technologie, die alle den menschlichen Körper betreffen und ebenso als krisenhaft bezeichnet werden. Besonders greifbar wird das Krisenmoment dabei in posthumanistischen Forderungen des sogenannte Enhancements, was längst nicht mehr bloße Zukunftsmusik ist, sondern bereits heute (juvenile) Alltagswelten prägt. Meint es körperliche Selbstverwirklichung und müsste dann als anthropologisches Grundbedürfnis verstanden werden oder gerät es zum Optimierungsanspruch und setzt dadurch das Individuum im Umgang mit dem eigenen Körper zunehmend unter Druck?

1 Im Folgenden beziehe ich mich in weiten Teilen auf den grundlegenden Lexikonartikel von Reinhart Koselleck: Vgl. KOSELLECK, Reinhart: Krise, in: BRUNNER, Otto / CONZE, Werner / KOSELLECK, Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart: Klett-Cotta 1982 (= 3), 617–650. Aufgrund seiner etymologischen Wurzeln (griech. *krino*) deckt der Begriff das semantische Feld von Entscheidung, Urteilsfindung, aber auch Streit und Beurteilung ab. Zudem zeigt Reinhart Koselleck eine deutliche Nähe zur Kritik auf.

2 Vgl. GRÜMME, Bernhard: Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2012, 73–75.

3 EBD., 74. Jürgen Habermas bezeichnet sie daher im Gegensatz zu anderen Wissenschaften reaktiv und dass sie sich „verarbeitend“ zu ihnen verhalte. Vgl. HABERMAS, Jürgen: Anthropologie, in: DIEMER, Alwin: Fischer Lexikon. Band Philosophie, Frankfurt 1958, 20, zit. nach: MARQUARD, Odo: Anthropologie, in: RITTER, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971 (= Band 1: A-C), 362–374, 372.

Besonders Jugendliche sollten hierbei in den Blick genommen werden. Sie befinden sich in der Phase der Adoleszenz wie nie zuvor in einer starken Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper. Er wird, laut Sylvia Baeck, zum „Schlachtfeld“, auf dem alle inneren Krisen, Konflikte und Wünsche ausgetragen werden.⁴ Die veränderten kulturell-gesellschaftlichen Kontexte scheinen dabei nun als Katalysator für körperliche Aushandlungsprozesse zu wirken.

Folgender Beitrag will daher in einem ersten Schritt die Bedeutung des Körpers in der Jugendphase darstellen, sich dann kulturtheoretisch den drei kulturell-gesellschaftlichen Kontexten Digitalität, Virtualität und Technologie nähern, um sie schließlich als Krisen auszumachen, die auch Jugendliche angehen.

Wie wird der Körper im virtuellen Raum, in einer Kultur der Digitalität oder im Verhältnis zur Technik dargestellt, angefragt oder sogar verdrängt? Kann hier eine (christliche) Anthropologie relevant werden; auch für Jugendliche? Ziel ist es, erste Impulse einer religionspädagogisch verantworteten Anthropologie zu entwerfen, die aktuelle soziokulturelle Kontexte, die Jugendliche angehen, ernst nimmt und krisensensibel relevante Deutungen in den Diskurs einbringt.

Eine Anthropologie, wie sie hier vorgestellt werden soll, versteht sich zuallererst als Ergebnis einer korrelativen Wechselbeziehung, indem sie einerseits Jugendliche und ihre Deutungen ernst nimmt (Anthropologien von Jugendlichen), andererseits sich selbst theologisch verortet und, wo nötig, normative Eintragungen macht (Anthropologie für Jugendliche). Diese speisen sich aus all denjenigen theologischen Anthropologien, die den Menschen als freies und damit personales Wesen denken, der sich in Beziehung zu Gott setzt.⁵

Maßstab der normativen Kraft dieser Anthropologie ist ihre Tragfähigkeit und Relevanz für Jugendliche. Erst dort, wo sie es vermag, jungen Menschen in der Selbstdeutung Halt und Orientierung zu geben, darf sie als normativ und kritisch verstanden werden. Gleichzeitig muss sie ebenso für kritische Anfragen und Aktualisierungen, die sich aus den soziokulturellen Kontexten und den damit beeinflussten Anthropologien von Jugendlichen ergeben, offenbleiben, um nicht selbst zur beherrschenden Ideologie zu werden. Erst die kritisch-produktive Wechselbeziehung beider Zugänge (also der Anthropologie von Jugendlichen im Diskurs mit theologischen Anthropologien) vermag es, eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie zu zeichnen, die diskursiv offen bleibt für die

4 BAECK, Sylvia: Psychogene Ess-Störungen. Jugendliche im Krieg mit ihrem Körper und ihrer Seele, in: Forum Sexualaufklärung und Familienplanung. Körper 1 (2006) 35–37, 36.

5 Damit sind all diejenigen Anthropologien gemeint, die die anthropologische Wende ernst nehmen und an Karl Rahner anschließen.

Selbstdeutungen und -konzepte von Jugendlichen und gleichzeitig kritisch wird gegenüber jeglichen Herrschaftsansprüchen.⁶ Der Ausgangspunkt des Beitrages ist eine kulturtheoretischer Perspektive; d. h., dass hier noch keine empirisch gesättigten Anthropologien von Jugendlichen vorgestellt werden, sondern vielmehr der soziokulturelle Kontext, in dem Jugendliche ihr eigenes Menschsein entwerfen, um Implikationen für religiöse Bildung auszumachen.

1. Die Bedeutung des Körpers in der Jugendphase

Die Phase der Adoleszenz lässt für Jugendliche den eigenen Körper in besonderer Weise erfahrbar werden. Zum einen meint dies all die körperlichen Reifungsprozesse, die äußerlich sichtbar sind, zum anderen all die psychischen Entwicklungen. Dabei kommt der sozialen Dimension eine mindestens ebenso wichtige Rolle zu: Körperliche Veränderungsprozesse sind eine höchst subjektive Erfahrung zwischen dem, was körperlich erlebt und sozial-gesellschaftlich erwartet wird. Dies zeigt sich in Mechanismen wie Bewertungen, Beurteilungen und Vergleichen. Das Erleben und Verarbeiten geschieht dabei in sozialer Performanz und ist in hohem Maße abhängig von kulturell geprägten Normalitätsvorstellungen und Schönheitsidealen.⁷ In diesem Kontext umfasst das auch all die Einflüsse aktueller soziokultureller Krisen, die Körperwahrnehmung und -konstruktion mitbestimmen.

2. Der menschliche Körper in einer Kultur der Digitalität – Quantifiziert oder qualifiziert?

2.1 Juvenile Lebenswelten in einer Kultur der Digitalität

Jugendliche wachsen heute in einer „Kultur der Digitalität“⁸ auf, die ebenso die eigene Körperlichkeit betrifft. Felix Stalder meint damit all die Veränderungen im individuellen, wirtschaftlichen, sozialen, politischen und gesellschaftlichen Bereich durch die Verwendung digitaler Technologien.⁹ Stalders Verständnis von

6 Zur Korrelation als theologische und didaktische Kategorie vgl. SCHAMBECK, Mirjam: Korrelation als religionsdidaktische Fundamentalkategorie, in: KROPAČ, Ulrich / RIEGEL, Ulrich (Hg.): Handbuch Religionsdidaktik, Stuttgart: Kohlhammer 2021 (= Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 25), 221–231.

7 Vgl. GÖPPEL, Rolf: Erwachsen werden. Der pubertierende Körper aus bio-psycho-sozialer Perspektive, in: NIEKRENTZ, Yvonne / WITTE, Matthias (Hg.): Jugend und Körper. Leibliche Erfahrungswelten, Weinheim: Juventa-Verl. 2011 (= Jugendforschung), 23–41, 23–29.

8 STALDER, Felix: Kultur der Digitalität, Berlin: Suhrkamp 2016, 94.

9 Damit wendet sich dieser Ansatz gegen all die Entwürfe und Narrative, die Digitalität als von außen unabhängige Komponente betrachten, die scheinbar wie eine Naturkatastrophe über uns hereinbricht. Zu Narrativen der Digitalisierung vgl. u. a. die Beiträge von Torsten Meireis und Florian Höhne im Sammelband von BEDFORD-STROHM, Jonas / HÖHNE, Florian / ZEYHER-QUATTLENDER, Julian (Hg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel, Baden Baden: Nomos 2019 (= Kommunikations- und Medienethik 10).

Digitalität schließt dann nicht nur die Einführung von digitalen Endgeräten ein, sondern auch ihre selbst- und identitätsprägende Eigendynamik, die Kultur und Gesellschaft maßgeblich mitbestimmt.¹⁰ In dieser Kultur bewegen sich Jugendliche unterschiedslos zunehmend in digitalen wie analogen Welten. Digitalität als gesellschaftsimmanentes Muster besitzt dabei eine solche alltägliche Präsenz, dass sie alle Lebensbereiche beeinflusst und kulturell transformiert.¹¹ Social Media ist eben nicht mehr nur eine virtuelle Welt, in die man sich flüchtet, sondern eng mit der juvenilen Lebenswelt verknüpft.¹² Freundschaften werden über Messengerdienste gepflegt, man verabredet sich online fürs Gaming oder postet Bilder von sich auf Instagram.

Algorithmische Prozesse wie das Finden, Speichern und Verwerten von großen Datensätzen stellen Grundkoordinaten des Digitalen dar und haben ebenso Auswirkungen auf die individuelle Körperdarstellung und -wahrnehmung. Unter solchen Bedingungen lässt sich der Körper leicht quantifizieren, wird messbar.¹³ Unterstützt wird dies durch technische Geräte, durch deren Nutzung die Gestaltung des eigenen Körper-Selbst zum Projekt werden kann (Tracking). Die Selbstbeobachtung kann zur körperlichen Optimierung geraten, wie es posthumanistische Visionen des Enhancements fordern.

Enhancement meint dabei zunächst die Verbesserung körperlicher und geistiger Eigenschaften und Fähigkeiten, die allerdings von der Therapie abzugrenzen ist, die auf Heilung abzielt. Somit wird, nach Thomas Schramme, begrifflich eine äußerst diverse Breite abgedeckt: das „Reichen von der morgendlichen Tasse Kaffee bis zum Gehirnimplantat oder der genetischen Modifikation“.¹⁴ Enhancement setzt also auf Verbesserung bis hin zur Beseitigung von Mängeln. Was das nun für juvenile Körperwahrnehmung bedeutet, soll im Folgenden aufgezeigt werden.

2.2 Konsequenzen für juvenile Körperwahrnehmung und -konstruktion

Zunächst einmal liegt in der digitalen Selbstexpression und -inszenierung eine gewisse Form der Emanzipation und Befreiung: Jugendliche erleben die eigene

10 Vgl. WINTER, Roman: Cybertheologie. Theologische Positionierungen angesichts digitaler Herausforderungen, in: NZStH 62/4 (2020) 466–483, 471.

11 Vgl. STALDER 2016 [Anm. 8], 94.

12 Vgl. PIRKER, Viera: Social Media und psychische Gesundheit. Am Beispiel der Identitätskonstruktion auf Instagram, in: ComSoc 51/4 (2018) 467–480, 467.

13 Vgl. PIRKER, Viera: Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz, in: StZ 144/2 (2019) 133–141, 134.

14 SCHRAMME, Thomas: Enhancement. Welche Ziele hat die Selbstoptimierung?, in: LINDENAU, Mathias / KRESSIG, Marcel Meier (Hg.): Schöne neue Welt? Zwischen technischen Möglichkeiten und ethischen Herausforderungen, Bielefeld: transcript Verlag 2020 (= Vadian lectures 6), 37–55, 39.

Selbstdarstellung als ein Recht, das ehemals vor allem Künstler*innen vorbehalten war, nun aber durch Plattformen wie Instagram breiteren Schichten der Gesellschaft ermöglicht, ja von ihnen verlangt wird.¹⁵ Im positiven Sinne kann das bedeuten, dass Jugendliche im Austausch mit anderen emotionale Unterstützung in der eigenen Körperwahrnehmung erfahren, aufgrund der weltweiten Vernetzung eine Vielzahl an Peer-Beziehungen knüpfen können und Social Media als Erprobungsraum für die eigene körperliche Identität erleben.¹⁶

Allerdings kann die Konfrontation mit einer Vielzahl an ‚Role Models‘ und Schönheitsidealen, wie sie durch Influencer*innen vorgegeben werden, durchaus mit Risiken verbunden sein. Hier begünstigt die digitale Matrix die Quantifizierung des Körpers, der professionalisiert und perfektioniert werden will.¹⁷ Ich meine damit, dass Jugendliche gerade durch die scheinbare Nähe, die Influencer*innen vermitteln, den Eindruck erhalten, dass sie deren Ansprüchen genügen müssen. Das kann beispielsweise bedeuten, das eigene Körpergewicht zu tracken, um (noch) schlanker zu werden, oder durch kosmetische Eingriffe das Gesicht so zu perfektionieren, wie es Instagramfilter vorgeben. Es kann schließlich auch heißen, den Tagesablauf, das Sportprogramm oder die Ernährung nach den Vorgaben oder (scheinbaren) Routinen solcher Influencer*innen zu organisieren. Und letztendlich umfasst all dies Enhancement; es sind also alles Formen der körperlichen Selbstverwirklichung – vom selbst auferlegten Fitnessprogramm bis hin zu kosmetischen Eingriffen und Schönheitsoperationen.

Außerdem können Rezipient*innen wie auch aktive Produzent*innen solcher Bilder bewusst oder unbewusst den Körper dabei verobjektivieren und kapitalisieren.¹⁸ In dem hier ausgemachten Kontext hieße das, dass Jugendliche ihren Körper als Objekt neben anderen medial präsentieren und ihn so Bewertungen (Likes, Gewinn von Follower*innen) aussetzen. Wenn mit solchen Bildern beispielsweise Werbung geschaltet wird, dann liegt hier nicht mehr nur ein Erprobungsraum für körperliche Selbstinszenierung vor, sondern es herrschen die Regeln des Marktes; der Körper wird zur Ware. Dies muss freilich nicht zwingend immer so sein, wird aber durch die Bedingungen des Digitalen, wie sie oben beschrieben worden sind, begünstigt.

15 Vgl. STALDER 2016 [Anm. 8], 93.

16 Vgl. PIRKER 2018 [Anm. 12], 472. Hier zieht Viera Pirker zurecht eine klärende Unterscheidung: Zwar lassen sich soziale Identitätsziele wie Zugehörigkeit und Anerkennung sehr leicht auch auf Social-Media-Plattformen verwirklichen, jedoch entsteht dabei nicht automatisch Nähe und Beziehung, weil Zugehörigkeit auch suggeriert werden kann. Emotionale Identitätsziele (Selbstachtung und Selbstwirksamkeit) gestalten sich dagegen schwieriger, da Selbstachtung angesichts zahlreicher „Vergleichsfolien und Abhängigkeit von Resonanz“ schwer aufzubauen ist (477).

17 Vgl. GÖPPEL 2011 [Anm. 7], 37–38.

18 Vgl. FUCHS, Thomas: Zwischen Leib und Körper, in: HÄHNEL, Martin / KNAUP, Marcus (Hg.): Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit, Darmstadt: WBG 2013, 82–93, 85.

2.3 Implikationen für eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie – Der Körper in seiner Fragmentarität

Was bedeutet dies für eine Anthropologie, die für Jugendliche relevant sein soll?

Eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie muss zunächst angemessen auf die Ambivalenzen von Enhancement im Digitalen antworten. Enhancement im Sinne einer Selbstverwirklichung kann nicht so einfach abgewertet oder disqualifiziert werden. Es geht letztendlich darum, sein Leben frei wählen und gestalten zu können. Das kann auch körperliche Veränderungen miteinschließen. Das bedeutet, zuerst anzuerkennen, dass Jugendliche das Bedürfnis nach körperlicher Veränderung sowie Optimierung haben können und dieses verwirklichen wollen. Solches körperliches Enhancement wird aber dann überfordernd, wenn aus einem individuellen Aushandlungsprozess allgemeine Optimierungsanforderungen oder Konformitätsansprüche entstehen. Meines Erachtens braucht es hier einen normativen Rahmen, der Enhancement nicht beliebig grenzenlos werden lässt und dessen Prämisse die anthropologische Grundaussage ist, dass der Mensch zuerst ein freies Wesen ist und ein unbedingtes Selbstbestimmungsrecht hat.¹⁹

John Stuart Mill wendet in diesem Kontext den Individualitätsbegriff an: „Werde, der du bist!“ heißt nicht, sich radikal neu selbst zu erwählen, quasi aus dem Nichts heraus, sondern den je individuellen Körper anzunehmen und den Lebensplan gemäß unserem Charakter zu entwerfen. Was ist damit gemeint? Laut Mill strebt der Mensch danach, seine Veranlagungen weiterentwickeln zu wollen im Sinne einer Harmonisierung und Steigerung der eigenen Vermögen.²⁰ Diese Selbststeigerung ist allerdings im Horizont von Individualität zu verstehen: Es geht nicht darum, gesellschaftlichen Konformitätsansprüchen gerecht zu werden, sondern nach den je eigenen Vorlieben und Fähigkeiten frei zu entscheiden, welche Lebensweise die geeignetste ist, und sich danach selbst zu verwirklichen. Individualität meint also auch Authentizität; das Individuum muss zunächst den eigenen Charakter anerkennen, um darin die eigenen Fähigkeiten weiterzuentwickeln.²¹ Ein solches Wählen hat laut Mill experimentellen Charakter. Er spricht deshalb vom Lebensexperiment und meint damit, dass jede*r erst im

19 Damit knüpft diese anthropologische Reflexion an Anthropologien, wie sie Thomas Pröpper und Magnus Striet entwerfen, an. Vgl. hierzu u. a. PRÖPPER, Thomas u. a.: Theologische Anthropologie, Freiburg: Herder 2015.

20 Vgl. KUENZLE, Dominique / SCHEFCZYK, Michael: John Stuart Mill zur Einführung, Hamburg: Junius 2009, 175.

21 Vgl. SCHRAMME, Thomas: Das Ideal der Individualität und seine Begründung, in: SCHEFCZYK, Michael / SCHRAMME, Thomas (Hg.): John Stuart Mill: Über die Freiheit, Berlin / Boston: De Gruyter 2015 (= Klassiker auslegen 47), 55–73, 55, 60.

Experimentieren die für sich beste Lebensform wählen kann. Es gibt somit eine Vielzahl an individuell besten Lebensformen.²²

Was trägt das nun zur Enhancement-Debatte für Jugendliche aus? Meines Erachtens geht es darum, den Begriff des *Lebensexperimentes* stark zu machen. Sobald Jugendliche körperliche Entwicklungsprozesse wettbewerbsorientiert und nach gesellschaftlichen Machtansprüchen gestalten, bleibt kein Raum für alternative, exzentrische Lebensexperimente. Dies zeigt beispielsweise die ‚BRAVO Dr. Sommer‘-Jugendstudie, laut der 50 % der Mädchen bereits ab 15 Jahren ihr Gewicht regelmäßig kontrollieren, jede zehnte Elfjährige schon einmal eine Diät gemacht hat und vier von zehn Mädchen (sowie zwei von zehn Jungen) eine geschenkte Schönheitsoperation annehmen würden.²³ Körperliche Optimierung beginnt also bereits in frühen Jahren und scheint im Trend zu liegen.

Enhancement im Sinne einer produktiven Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper verläuft dagegen selbstbestimmt, folgt den eigenen Wünschen und gründet, wie Saskia Wendel treffend formuliert, „in der Freiheit, sich zu diesen gesellschaftlich vermittelten Traditionen, auch zu einem traditionellen Schönheitsideal, verhalten, sie gegebenenfalls auch kritisieren und verändern zu können“.²⁴ Jugendliche sollten dann eher in der Ausbildung eines verantworteten Freiheitsverständnisses unterstützt werden, das ihnen ermöglicht, autonom zwischen verschiedenen Lebensentwürfen zu experimentieren, darin womöglich auch zu scheitern und sich dann mündig zu entscheiden.

Zudem kann eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie für Jugendliche alternative Deutungen in aktuelle Körperdiskurse einbringen, die möglicherweise zum tragfähigen Angebot werden. Eine solche Deutung könnte die Auseinandersetzung mit Christusdarstellungen sein. Jesus erweist sich als Christus gerade in seiner Leidensfähigkeit und in der Annahme körperlicher Kontingenz, nicht in dessen Überwindung. Er leidet mit den Ausgegrenzten mit und geht den Weg des Kreuzes und Todes. Hier rückt der zerschundene und leidende Körper ins Zentrum; er erhält zentrale Bedeutung für die christliche Soteriologie. Denn genau in diesem Körper, der alles andere als schön und perfekt ist, liegt gleichzeitig das Versprechen vom Reich Gottes, das Ausgrenzung, Leid und Tod überwunden hat und jedem offen steht unabhängig von Aussehen und körperlicher Verfasstheit. Dieser Gedanke kann für Jugendliche eine Deutefolie werden, die

22 Vgl. KUENZLE / SCHEFCZYK 2009 [Anm. 20], 179–180.

23 Vgl. BAUER MEDIA GROUP: Bravo Dr. Sommer Studie 2016, München: Bauer Media Group 2016.

24 WENDEL, Saskia: Die Fetischisierung des „schönen“ Körpers. Kritische Bemerkungen, in: ORTH, Stefan (Hg.): Eros – Körper – Christentum. Provokation für den Glauben?, Freiburg: Herder 2009, 112–127, 122.

eigenen körperlichen Grenzen sowie Unzulänglichkeiten fernab jeglichen Optimierungsgedankens nicht als Sackgasse zu verstehen. Damit soll nicht einer schwarzen Anthropologie das Wort geredet werden, die gegenüber körperlichem Leid unsensibel ist. Vielmehr geht es darum, alternative, „unterbrechende“ Narrative in den Diskurs einzuspeisen als Gegenentwurf zur Darstellung von idealen Körpern, wie sie Jugendlichen in den Medienwelten oftmals begegnen.²⁵

Ein weiterer Zugang zu alternativen Körperdeutungen könnte die Schöpfungstheologie darstellen. Die Gottebenbildlichkeit ist dabei als erster Zuspruch an uns zu verstehen – unabhängig von der eigenen Selbst- oder Fremdwahrnehmung, ein unbedingtes Angenommensein auch in der körperlichen Verfasstheit. Sie formuliert aber auch einen Anspruch an uns und markiert eine Grenze zwischen Mensch und Gott. Es herrscht eine bleibende Unterschiedenheit, die den Menschen nicht in technischen oder ökonomischen Fantasien aufgehen lässt.²⁶ Was hier vielleicht im ersten Moment für Jugendliche als Begrenzung der individuellen Autonomie verstanden werden kann, stellt gleichzeitig das Potenzial einer „Motivationsressource für kritische Selbstfindung und Akzeptanz“²⁷ dar – also der Frage nachzugehen, wer bin ich in und mit meinem Körper, wer will ich sein und wer kann ich sein. Im Horizont des Zuspruchs der Gottebenbildlichkeit meint das, dass Jugendliche sich in ihrer Körperlichkeit nicht erst beweisen müssen, sondern vor aller Körperinszenierung bereits so gewollt und angenommen sind; im Horizont des Anspruchs fordert die Gottebenbildlichkeit heraus, die eigene körperliche Verfasstheit als Geschenk und Aufgabe zu verstehen im Sinne einer Selbstannahme aber auch eines Enhancements als Lebensexperiment. Sich dabei der individuellen Grenzen bewusst zu werden, kann Erleichterung bedeuten.

3. Der menschliche Körper im virtuellen Raum – Verschwunden oder verzerrt?

3.1 Der virtuelle Raum als juveniler Lebensraum

Virtualität wird gerne im Kontrast zu Wirklichkeit verstanden, da letztgenannte oft in einem mit Materialität gelesen wird. Medienpessimistisch wird dann

²⁵ EBD., 124–125.

²⁶ Vgl. PLATOW, Birte: „Gott mit seinem perfekten Ebenbild zu konfrontieren...“. Religionspädagogische Reflexionen zu künstlicher Intelligenz, in: RpB 82 (2020) 37–47, 46.

²⁷ EBD.

schnell die Befürchtung geäußert, der Körper dematerialisiere sich und verliere seine Natürlichkeit.²⁸

Dagegen ist Virtualität eine Realität anderer Art, „die medial vermittelt wird, die Realität aber genau so konstruiert, wie unsere Wahrnehmung immer schon Realität konstruiert“.²⁹ Das Gesehene ist zwar nicht real, löst aber echte Empfindungen wie Freude, Angst oder Langeweile aus und wird als Erfahrung angeeignet und leiblich integriert.³⁰

Neben der Konzentration auf visuelle Kommunikation und Information spielt im virtuellen Raum die veränderte Raumerfahrung eine konstitutive Rolle. Diese ist ab dem 19. Jahrhundert nicht mehr an die tatsächliche Bewegung im Raum gebunden, da Bilder von Räumen technisch simuliert werden können – zunächst über Film und Fernsehen, wo ganze Bildsequenzen den Raum simulieren und räumliche Distanzen überwinden, nun auch durch VR-Technologien, durch die wir nicht nur Raum von außen als externe Beobachter*innen erfahren, sondern selbst in ihn eintauchen können. Somit besteht ein „Nebeneinander eines Lebensraumes in der Lebenswelt und eines Erlebnisraumes im virtuellen Medium“³¹; in beiden Fällen existieren sie als erlebter Raum, in denen man nach Oliver Krüger beständig unterwegs ist und im Austausch mit dem Anderen Grenzen erfährt.³²

3.2 Konsequenzen für juvenile Körperwahrnehmung und -konstruktion

Wie wirken sich diese veränderten Raumerfahrungen auf körperliche Selbstkonstruktion von Jugendlichen aus? VR-Situationen lassen den eigenen Körper im Zentrum stehen, was eine authentische Selbsterfahrung aus der Ich-Perspektive auch im Virtuellen erlaubt. Dagegen identifizieren sich Jugendliche bei audiovisuellen Techniken mit einer Figur; und sei es nur der selbst kreierte Avatar, der vielleicht das bestmögliche Ich darstellen soll. Dann muss eher die Frage dahingehend formuliert werden, „wie weit man seinen Körper und sein Körperbild in den virtuellen Raum mitnehmen will“, also ob „in einer mehr oder weniger realis-

28 Vgl. KASPROWICZ, Dawid: Der Körper auf Tauchstation. Zu einer Wissensgeschichte der Immersion, Baden Baden: Nomos 2019 (= Wissenschafts- und Technikforschung 19), 275.

29 STAPF, Ingrid: Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit im Netz. Eine medienethische Annäherung, in: BIENERT, Maren / FUCHS, Monika (Hg.): Ästhetik – Körper – Leiblichkeit. Aktuelle Debatten in bildungsbezogener Absicht, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2019, 63–88, 68.

30 Vgl. EBD., 69.

31 Vgl. KRÜGER, Oliver: Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus, Freiburg im Breisgau / Berlin / Wien: rombach 2019, 42.

32 Vgl. EBD., 43–44. In diesem Kontext wird der Mensch als *homo viator* (41) bezeichnet. Menschlicher Grundvollzug ist hier das Unterwegssein.

tischen Repräsentation unseres Körperbildes und somit in körperlicher Identität oder in frei gewählten Körpern“.³³

Versetzt man sich in einen frei gewählten Körper, einen sog. Avatar, ist zwar eine Erfahrung aus der Ersten-Person-Perspektive möglich, es ist aber nicht der eigene Körper, den man erlebt, sondern ein frei gewählter. Dieses virtuelle Erleben braucht zwar den realen Körper, vollzieht sich aber sinnlich nicht an ihm. Der virtuelle Körper schmeckt nicht, er kann nicht Berührung erspüren oder Beziehung zum Anderen körperlich erfahrbar werden lassen.

Dagegen vermag jedoch gerade die Wahrnehmung von außen Möglichkeiten des *sozialen Experimentierens* zu eröffnen: Wie ist es, ein Anderer zu sein und zugleich man selbst „hier und dort, verankert in einem materiellen Körper zu sein und gleichzeitig einen virtuellen Leib zu beleben“?³⁴

Und wenn man seinen Körper eben nicht ins Virtuelle mitnehmen will, stellt sich darüber hinaus die Frage, aus welcher Motivation dies geschieht: Geht es um ein Experimentieren von unterschiedlichem Körpererleben, womöglich um eine Flucht in einen idealen Körper oder um eine Projektion der Wünsche bzw. angelegneten Schönheitsansprüche auf den virtuellen Körper? Hier verschiebt sich die Auseinandersetzung mit Enhancement in die virtuelle Welt, die im Gegensatz zur Realität allerdings tatsächlich keine Grenzen aufweist; der virtuelle Körper bleibt unsterblich, er altert nicht, kennt keine Krankheiten.

3.3 Implikationen für eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie – Einbringen eines Konzepts von Leiblichkeit

Virtualität als anthropologische Krise verdrängt demnach nicht den Körper. Der virtuelle Raum wird gerade als Möglichkeit genutzt, den Körper ins Zentrum von Menschsein zu rücken. Allerdings stellt sich die Frage, inwiefern Jugendliche ihren eigenen Körper in virtuelle Welten mitnehmen wollen. Ist es der je eigene oder ein frei gewählter? In beiden Situationen werden Jugendliche körperliche, ja vielleicht auch leibliche Erfahrungen machen; die Frage ist nur, wie diese Erfahrung aussieht. Eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie hätte dann die Aufgabe, auf die unterschiedlichen Körpererfahrungen im Virtuellen aufmerksam zu machen. Das bedeutet im selbstkritischen Sinne zunächst, virtuelle Räume nicht gänzlich wegen einer scheinbaren Körpervergessenheit zu verwerfen. Gleichzeitig braucht es relevante Konzepte von Leiblichkeit, die aussa-

³³ Vgl. RÖTZER, Florian: Der virtuelle Körper (Die Zukunft des Körpers II), in: Kunstforum 133 (1996) 55–66, 62–63.

³⁴ Vgl. EBD., 64.

gen können, was es bedeutet, sich selbst in Identität zum eigenen Körper zu erfahren.

Ein solches Konzept könnte beispielsweise die phänomenologische Differenzierung von Leib und Körper stark machen.³⁵ Phänomenologisch betrachtet ist der gelebte subjektive Körper ein anderer als der lebende, beschreibbare objektive. Der gelebte ist allein in der Erste-Person-Perspektive des Bewusstseins erfahrbar. Es ist ein Selbstbewusstsein, ein nonreflexives Moment, dass *ich* bin. Dieses Ich-Bewusstsein bezieht sich schon immer auf das konkret existierende, einzelne körperliche Dasein und wird mit dem Ausdruck Subjekt (in der Phänomenologie als Leib) bezeichnet. Als lebender, beschreibbarer objektiver Körper setzt sich dieser in Beziehung zu Anderen und ist in Interaktionen und Formen kommunikativen Handelns eingebunden; dies wird unter dem Begriff der Personperspektive (in der Phänomenologie als Körper) gefasst. Diese Perspektive ist objektivierbar, lässt sich also in eine Dritte-Person-Perspektive fassen. Beides, Subjekt und Person, sind keine ontologischen Größen, sondern laut Saskia Wendel vielmehr „zwei Perspektiven auf eine Wirklichkeit, diejenige verkörpertem bewussten Lebens“.³⁶ „Die Leib-Perspektive allerdings bleibt unverfügbar, identisch mit dem subjektiven Erleben bewussten Lebens, mit dessen Erste-Person-Perspektive kann sie nicht in eine Dritte-Person-Perspektive transformiert werden.“³⁷

Für juvenile Körpererfahrung in virtuellen Welten bedeutet das, dass die Subjektivperspektive, also das je eigene Bewusstsein um mein körperliches Dasein, ebenso gegeben sein muss wie die Personperspektive, also der objektivierbare Körper mit all seinen Interaktionen. Meines Erachtens nach ist dies aber nur im Fall von VR-Situationen gegeben; bei der Identifikation mit Avataren jedoch nicht mehr. Hier können Jugendliche zwar sehr wohl körperliche Erfahrungen von Freude oder Schmerz machen, also in Beziehung zu anderen treten, aber es wird keine sein, die subjektiv am eigenen Körper bewusst und ausgehandelt wird.

Zudem gilt es, mit Jugendlichen darüber ins Gespräch zu kommen, aus welchen Motivationen virtuelle Körper gewählt werden. Versteht sich der frei gewählte Körper aus dem Enhancement-Gedanken heraus als Überwindung der eigenen Kontingenz oder anzustrebendes Körperideal? Weshalb genügt der eigene Körper nicht, sodass ein ganz anderer im Virtuellen gewählt wird? Als kritischen

35 Vgl. zum Folgenden: WENDEL, Saskia / BREUL, Martin: Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie, Freiburg / Basel / Wien: Herder 2020; WENDEL, Saskia: Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am ‚Leitfaden des Leibes‘, in: DZPhil 51/4 (2003) 559–569.

36 WENDEL, Saskia: Resilienz – Diskursive, machtbesezte und performative Körperpraxis, in: RICHTER, Cornelia (Hg.): Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie, Stuttgart: Kohlhammer 2017 (= Religion und Gesundheit 1), 133–146, 139.

37 EBD., 140.

Impuls (im Sinne einer Anthropologie für Jugendliche) hätte eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie eine Deutefolie anzubieten, die menschliche Existenz nicht allein an Körpermaßen misst, sondern auch die Beziehung zum Anderen, das Erspüren des eigenen Körpers gerade in seinen Grenzen miteinschließt. Die eigene Kontingenz und auch Brüchigkeit menschlichen Daseins zu erfahren, führt dann nicht mehr automatisch zur Selbstentfremdung oder zur erdrückenden Aufgabe, diese überwinden zu wollen, sondern kann zu echten anthropologischen Lernfeldern werden. Und gerade die Theologie stellt auf vielfältige Weise den menschlichen Körper in all seinen Dimensionen in den Mittelpunkt: Die verschiedenen Sakramente vollziehen sich materialiter immer am eigenen Körper wie zum Beispiel das Übergießen mit Wasser bei der Taufe oder der Verzehr von Brot bei der Eucharistie; liturgische Abläufe beinhalten auch eine leibkörperliche Dimension wie das Reichen der Hände zum Friedensgruß; der Glaube an die leibliche Auferstehung bezieht sich eben nicht nur auf eine Seele, sondern auf die leibseelische Einheit. Die Vielfalt an Perspektiven zeigt, welche zentrale Bedeutung der Körper in der Theologie einnimmt. Eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie macht diese didaktisch fruchtbar, indem sie Körper als systematisch-theologisches Thema im Religionsunterricht einbringt.

4. Der Körper im Verhältnis zur Technik – Homo faber oder Homo creator?

4.1 Technik als selbstverständliches Charakteristikum von (juvenilen) Alltagswelten

Zunächst zeigen uns alltagsphänomenologische Erfahrungen, dass (digitale) Technik einen immer größeren Platz in unserem Leben einnimmt und damit auch im juvenilen Alltag; sie erleichtert uns in vielen Aspekten das Leben – von der Smartwatch bis hin zum Saugroboter. Technik ist somit kaum noch vom Menschen zu trennen und beeinflusst im höchsten Maße sein Verhalten. Technisierung des Menschen meint dabei nicht nur die zunehmende Implementierung technischer Geräte in unsere Lebenswelt, sondern auch alle Mensch-Maschine-Interaktionen, bei denen der Mensch Technik hautnah erlebt. Es geht hier also um „inkorporierbare Prothesen“³⁸, die mithilfe miniaturisierter Technik menschliche Körperteile ersetzen und sich mit dem Organismus verbinden. Das Feld ist hier weit und lässt unzählige Möglichkeiten zu: von Exo- und Endoprothesen über prothetische Implantate (z. B. künstliche Zähne oder Gebisse) sowie Epithesen

38 TANNER, Jakob: Leib-Arte-Fakt. Künstliche Körper und der technische Zugriff auf das Leben, in: ORLAND, Barbara (Hg.): Artificielle Körper – lebendige Technik. Technische Modellierungen des Körpers in historischer Perspektive, Zürich: Chronos-Verl. 2005 (= Interferenzen 8), 43–65, 45–46.

(das meint den kosmetischen Ersatz, zum Beispiel mit Hilfe einer künstlichen Nase) bis hin zu Orthesen (zur Ruhigstellung oder Korrektur von Körperteilen), die alle den menschlichen Körper technisch aufrüsten, wobei sowohl die Funktion des jeweiligen Körperteils als auch seine Form imitiert werden können.³⁹ Diese schrittweise Ersetzung menschlicher Körperteile durch Prothesen bedingt sich durch zwei denkerische Voraussetzungen; nämlich erstens, dass der menschliche Körper eine Zusammensetzung aus Einzelteilen ist, die beliebig austauschbar sind, und zweitens, dass der Mensch auch ein Anrecht und die Freiheit dazu besitzt, diese Möglichkeiten auszuschöpfen. Die erste Prämisse steht in der Tradition von Descartes, der den menschlichen Körper als *res extensa* bestimmt und ihn in seiner Funktionsweise mit einer Uhr vergleicht.⁴⁰ Der Mensch wird damit nicht mehr als komplexer Organismus verstanden, dessen physische und psychische Prozesse kaum voneinander trennbar sind, sondern in Einzelteilen gedacht, die zwar sehr wohl komplex ineinander greifen, aber auch beliebig austauschbar sind – wie bei einer Uhr eben.⁴¹

Bis ins 20. Jahrhundert hinein galten Maschinen als Werkzeuge und unterlagen eher den Bemühungen, menschenähnlich zu werden.⁴² Doch mit der Erfindung des Computers und der zunehmenden Ausdifferenzierung digitaler Technologien verschmelzen Mensch und Maschine, was sich schließlich im Begriff des Cyborgs wiederfindet. Solche Technologien ermöglichen es, Prothesen immer differenzierter zu konstruieren und sie besser im Körper zu implementieren. Der Cyborg ist nicht mehr nur ein Mensch, der Technik an sich trägt, sondern bildet eine neue Einheit aus Organischem und Technischem, indem er sich durch Technik transformieren und erweitern lässt.⁴³

In diesem kurzen Aufriss wird nun eine Entwicklung recht deutlich: Der Mensch nutzt Technik, um sich selbst aus widrigen Umständen zu befreien; somit wohnt ihr ein emanzipatorischer Charakter inne. In diesem Sinne ist er auch kreativ, also Mitschöpfer seiner selbst. Gleichzeitig verlaufen aber solche Prozesse im

39 Vgl. NIKOLOW, Sybilla: Prothetik, in: HESSLER, Martina / LIGGIERI, Kevin (Hg.): Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium, Baden Baden: Nomos 2020, 403–410, 404.

40 Vgl. HIRSCHBERGER, Johannes: Descartes. Der Vater der neuzeitlichen Philosophie, in: DERS.: Geschichte der Philosophie II: Neuzeit und Gegenwart, Freiburg im Breisgau: Herder (1974), 88–122, 114.

41 Vgl. LAHL, Kristina: Mensch und Maschine. Künstlerische Diskurse zwischen Selbstvergewisserung und Identitätsverlust, in: BAGERITZ, Imme u. a. (Hg.): Fortschritt und Rückblick. Verhandlungen von Technik in Literatur und Film des 20. und 21. Jahrhunderts, Göttingen: V&R unipress 2019 (= Untersuchungen zur europäischen Literatur 347), 171–187, 176. Erst aus dieser Denkweise heraus kann Julien Offray de La Mettrie in seinem Werk ‚L’homme machine‘ den Menschen radikal als Maschine bezeichnen, die sich vollkommen selbst reguliert.

42 Vgl. WEBER, Jutta: Mensch/Maschine, in: HESSLER, Martina / LIGGIERI, Kevin (Hg.): Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium, Baden Baden: Nomos 2020, 318–322, 318–319.

43 Vgl. SPREEN, Dierk: Cyborg, in: HESSLER, Martina / LIGGIERI, Kevin (Hg.): Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium, Baden Baden: Nomos 2020, 314–317, 314.

Kontext von Enhancement in anderen, nämlich quantifizierbaren und ökonomischen Logiken. Angesichts solcher Optimierungsanforderungen kann der Mensch im Ringen um die bessere – und in diesem Kontext meint es dann effizientere – Lebensweise nur verlieren. Der Sprung vom Homo faber, bei dem sich der Mensch der Technik bedient und sie als berechtigtes Mittel neben vielen anderen für sich nutzt, zum Homo creator, bei dem Technik die Grundlage eines neuen Gattungsdispositivs ist, wird hier immer kleiner. Und hier liegt letztendlich die zweite Denkprämisse: Wenn wir dem Menschen die Freiheit zugestehen, mithilfe der Technik sich selbst zu erfinden – vielleicht sogar sich zu transformieren – müssen wir uns fragen, welche Deutungen wir in diesem Diskurs zulassen. Solche des technologischen Posthumanismus, der Enhancement rein technisch quantitativ ausdeutet und *den* Menschen so nicht mehr gelten lassen kann, oder solche des Transhumanismus, der den Menschen mithilfe der Technik in einem dauerhaften Wandlungsprozess denken, in dem er damit nie genügen kann – oder bringen wir andere Deutungen ins Spiel, wie die eines Gewolltseins gerade angesichts der eigenen körperlichen Unzulänglichkeiten oder die eines anderen Verständnisses von Enhancement, nämlich immer im Rahmen des eigenen Charakters? Bereits hier zeigt sich, dass die Frage nach dem Stellenwert der Technik im Verhältnis zum Menschen auch eine Machtfrage ist: Welche Deutungen lassen wir gelten und damit auch den Markt bestimmen? Welche subkutanen Interessen sind jeweils damit verbunden?

4.2 Konsequenzen für juvenile Körperwahrnehmung und -konstruktion

Jugendliche wachsen mit diesem soziokulturellen Kontext selbstverständlich auf und werden dabei in ihrer körperlichen Selbstexpression und -erfahrung beeinflusst. So zeigt die BZgA-Repräsentativstudie ‚Jugendsexualität 9. Welle‘ zwar, dass sich ein Großteil der Jugendlichen in ihrem Körper wohlfühlen (56 % weiblich; 70 % männlich), sich aber immerhin 22 % der Mädchen und 8 % der Jungen eine Schönheitsoperation vorstellen könnten.⁴⁴ Juveniles Körpererleben setzt sich damit zunehmend mit technischen Möglichkeiten und Machbarkeitsansprüchen auseinander und hält sie für die eigene Körperkonstruktion plausibel.

⁴⁴ Vgl. SCHARMANSKI, Sara / HESSLING, Angelika: Im Fokus: Körperbild. Jugendsexualität 9. Welle, in: BZgA-Faktenblatt (2021) 1–8, 2, 5.

4.3 Implikationen für eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie – Ideologiekritik im Streit um die bessere Deutung

Eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie muss hier aufklärend und kritisch im Sinne einer religiösen und technischen Selbstvergewisserung tätig werden. Grundlage hierfür ist eine christliche Anthropologie, die in ihr Zentrum das Subjekt stellt und es im Horizont des Gottesgedankens denkt. Somit verschreibt sie sich der Gottebenbildlichkeit. Der Mensch entwickelt sich damit immer schon als Mensch mit seinem ganzen körperlichen Sosein. Er kann innerhalb dieser Spannung von Autonomie und Heteronomie nicht in seinen ökonomischen und technologischen Funktionsweisen vollkommen aufgehen, sondern bleibt auf Gott bezogen.⁴⁵ Andererseits wird eine solche Anthropologie ebenso offen bleiben für die Anthropologien von Jugendlichen. Das bedeutet, beispielsweise danach zu fragen, wie Technik juvenile Alltagswelten bestimmt. Wo und wie empfinden Jugendliche Technik als Möglichkeit, sich selbst zu erfinden? Wo finden sich dagegen im Alltag von Jugendlichen technische Machbarkeitsfantasien und -forderungen, die sie in ihrer Entwicklung womöglich unter Druck setzen? Eine Möglichkeit, mit Jugendlichen darüber ins Gespräch zu kommen und so ihre persönlichen Anthropologien zu erfahren, wäre der Weg des Anthropologisierens. Ähnlich wie das Theologisieren geht es darum, gemeinsam mit Schüler*innen über anthropologische Fragestellungen – und in diesem Falle wäre es die Frage danach, wie Technik das eigene körperliche Dasein bestimmt – nachzudenken und diese diskursiv zu bearbeiten. Das besondere Potenzial liegt dabei in der engen Verwiesenheit von Mensch- und Gottesrede: Wie vom Menschen gesprochen wird, beeinflusst schließlich auch die Gottesrede. Und vice versa kann erst dann verantwortet von Gott gesprochen werden, wenn der Mensch angemessen zur Sprache gebracht wird. Religionsdidaktisch gewendet bedeutet das, dass im Anthropologisieren auch die (Nicht-)Theologien von Jugendlichen ansichtig werden können, was schließlich zum Theologisieren führen kann.⁴⁶

5. Resümee: Gesellschaftliche Krisen als anthropologische Krisen

Alle drei aufgezeigten soziokulturellen Kontexte lassen (juvenile) Körpererfahrung krisenhaft werden. Und krisenhaft meint hier zunächst aus dem etymologischen Verständnis heraus entscheidend bzw. unterscheidend. Es sind solche

⁴⁵ Vgl. PLATOW 2020 [Anm. 26], 46.

⁴⁶ Katrin Bederna konnte mit ihrem Forschungsprojekt ‚Anthropologie Jugendlicher‘ dies empirisch nachweisen: Vgl. BEDERNA, Katrin: Was ist der Mensch? Eine qualitativ empirische Studie zur Anthropologie Jugendlicher, in: ZIEBERTZ, Hans-Georg (Hg.): Praktische Theologie – empirisch. Methoden, Ergebnisse, Nutzen, Berlin: Lit 2011, 5–24, 21.

Kontexte, die sich im Horizont der Technikanthropologie auftun und damit den Menschen in seiner Beziehung zur Technik denken. Angesichts dieses Verhältnisses muss er sich nun ganz neuen Optimierungsanforderungen stellen und wird in seinem Handeln davon bestimmt. Solche Ansprüche erklären sich nicht mehr allein aufgrund der technologischen Möglichkeiten und Fortentwicklungen, sondern vor allem aufgrund der post- und transhumanistischen Diskurse, die dahinterstehen und die es kritisch in den Blick zu nehmen gilt. Insofern kann hier von anthropologischen Krisen gesprochen werden, die religiöse Bildung anfragen.

Eine religionspädagogisch verantwortete Anthropologie muss sich hierfür dreifach aufgestellt wissen: Sie wird zum einen die kulturell-gesellschaftlichen Krisen in den Blick nehmen, um dann die Anthropologien von Jugendlichen zu heben. Zum anderen wird sie sich als theologische Anthropologie angesichts dieser Krisen immer auch als Deuteservoir verstehen, das aktuelle Diskurse kritisch mitbestimmt. Und schließlich wird sie sich im kritisch-produktiven Dialog zwischen den Anthropologien von Jugendlichen mit den eigenen theologischen Deutekategorien selbst beständig kritisch aktualisieren. Eine solche religionspädagogisch verantwortete Anthropologie befindet sich damit selbst im dauerhaften Krisenzustand, da sie bei aller Normativität immer vorläufig bleiben wird und sich an ihrer Tragfähigkeit für juvenile Selbstdeutung messen lassen muss.