

THORSTEN BENKEL

Elias und das Blut

Zivilisationsgeschichte als Prozess der Domestizierung des Körpers

»Denn Gott oder Natur oder
Vernunft gelten gewöhnlich als
mehr oder weniger identisch.«

Norbert Elias,
Was ist Soziologie? (2006a: 267)

Von der Zivilisationsgeschichte zu sprechen, bedeutet, das lässt sich u.a. bei Norbert Elias anschaulich lernen, von den Sturzbächen des Blutes nicht schweigen zu können. Es sind Blutflüsse, die das gefährliche, von Menschenwölfen umzingelte vorzivilisatorische Leben von jener rationalisiert-geordneten Sozialwelt zu (unter-)scheiden scheinen, in denen zumindest die Menschen der sogenannten ›westlichen Welt‹ heute leben. Sie können sich in Sicherheit und Freiheit gewiss sein, dass blutriefende Spektakel nur mehr eine seltene Ausnahme und ohnehin eine nur zeitweilige Unterbrechung in der ansonsten geordneten und stabilen Gesellschaftsstruktur sind.

Etwas anders sieht es aus, wenn der geografische Bezugspunkt für diese Überlegung in der Ukraine, in Syrien, im Jemen oder in einem anderen der zahlreichen Krisenherde liegt. Wenn dies der Fall ist, ist das aus frischen Verwundungen rinnende Blut mit einem Mal kein antizivilisatorischer Indikator mehr, sondern oftmals ein Indiz dafür, dass das Hobbes'sche Bild von der lebensgefährlichen Bedrängung durch die anderen trotz und gerade dank industrialisierter, hochtechnisierter und mit hin digitalisierter Aufrüstung fortexistiert (siehe schon Bauman 1992). Anders gesagt, das Verletzen, Foltern und Töten, das Körper zwangsläufig zum Bluten bringt, wird auch und gerade unter den Bedingungen der, wie es öfter heißt, ›Spätmoderne‹ noch am Leben erhalten. Unter welchen Bedingungen sich die Gewalt dabei Bahn bricht, kann pauschal nicht beantwortet werden; das Blut fließt im Kontext illegitimer Angriffe, aber auch infolge legitimer Verteidigungshandlungen.¹ All dies ereignet sich, aus ›westlicher‹ Perspektive gedeutet, meistens in relativer Ferne zu einem selbst. Das Widerständige der blutigen Gewalt,

1 Zur moralischen Problematik der (Il-)Legitimität von Kriegshandlungen siehe die m.E. nicht in allen Details überzeugende Darstellung bei Schmücker 2021.

insbesondere organisierter Makro-Gewalt in gesellschaftsdestabilisierender Form (Zimmermann 2012), verdichtet sich somit fast immer zu einem Leiden *der anderen*.

Nachfolgend soll eine Verbindung zweier Ströme des Blutes hergestellt werden, die auf je eigene Weise zivilisationshistorisch insofern bedeutsam sind, als beide – bei allen evidenten Unterschieden – *dadurch* als Indikatoren veränderter Gewohnheiten des menschlichen Zusammenlebens dienen, dass sie gemeinhin unsichtbar gemacht werden. Dieses gleichsam relative Verschwinden zweier Weisen, zu bluten, ist umklammert von der Gesamtgeschichte, ja vom Meta-Narrativ des sozialen Wandels, in das Elias' Werk seine geneigten Rezipient:innen hineinzieht. Durch diese zweiseitige Betrachtung mag evident werden, dass Blutvergießen eine Angelegenheit ist, die auch da lauert, wo sie nicht zu lauern scheint, weil sie unter ›zivilisatorischen‹ Vorzeichen wenn nicht falsch, so doch zumindest sehr spezifisch gelesen wird. Beide Formate des Blutes stehen sich in vielerlei Hinsichten konträr gegenüber: Das eine wird überwiegend männlich, das andere eher weiblich konnotiert; dem einen haftete historisch der Nimbus der Gewalt-, dazu komplementär aber auch der Heldentat an, das andere ist tausende Jahre lang als schmutzig und stigmatisierend verstanden worden. Folglich steht ein Gegensatzpaar im diskursiven Raum, das auf den ersten Blick die beiden Pole Natur und Kultur zu versinnbildlichen scheint. Natur und Kultur aber stehen, wie wiederum Elias gezeigt hat, tatsächlich nicht im Widerspruch, sondern ergänzen einander. Die Abgrenzungen bzw. Annäherungen an ›gutes‹ oder ›schlechtes‹ Bluten gehen somit nicht auf substantielle Qualitäten des Blutes zurück, das nämlich – physiologisch betrachtet – in beiden Fällen ohnehin vom selben Schlage ist. Der Unterschied liegt in den Bedeutungsetikettierungen, die zu unterschiedlichen Zeiten und angesichts unterschiedlicher gesellschaftlicher Haltungen menschlichen Körpern und ihren Leistungen (respektive Makeln) zugewiesen wurden.

Unsichtbare und offensichtliche Körper

Den Hintergrund der vorliegenden thematischen Zuspitzung bildet die Überlegung, dass Zivilisationsgeschichte in vielerlei Hinsicht als eine Geschichte der Unsichtbarmachung gedacht und beschrieben werden kann – vor allem der Unsichtbarmachung von Körperprozessen.

Soziale Transformationsprozesse können bestimmte Handlungs- und Verfahrensweisen obsolet machen, weil diesen eine prinzipielle ›Formbarkeit‹ immanent ist. Sie können also überflüssig werden, wenn alternative Prozeduren bestehende Abläufe vereinfachen, anschlussfähiger gegenüber

Innovationen sind oder sich aus anderen Gründen durchsetzen. Karl Mannheim, Elias' einstiger Kollege und formal Vorgesetzter, spricht diesbezüglich von einem über Generationenschwellen hinweg evozierten Nicht-Vollzug (vgl. Mannheim 1964: 529ff.; siehe ferner Elias 1987a: 15). Diesen durch Wandel veränderbaren Faktoren des Gesellschaftslebens stehen nun aber physiologisch grundierte und somit nicht ohne Weiteres exkludierbare Vorgänge des menschlichen Körpers gegenüber. Auch sie können sich hinsichtlich ihrer Wahrnehmung und Einschätzung verändern, die ›mentalitätshistorische‹ Umwandlung macht aber für gewöhnlich nicht den inkriminierten körperlichen Vorgang hinfällig.

Bestimmte Körperprozesse stören und verstören und bedürfen einer ›Zähmung‹, um die Sphäre der Reinlichkeit und zwischenmenschlichen Ordnung nicht zu torpedieren. Somit werden ihre problematischen Elemente zum Teil bereits seit Jahrtausenden verhüllt, d.h. eingekleidet, versteckt oder verschwiegen. Um es mit einer Metapher zu sagen, die der Bildersprache von Elias vielleicht nicht ganz fern liegt: Es wird eine Art Nicht-Existenz fingiert, als läge ein Kinderspiel vor – mit dem Verschließen der Augen vor dem Geschehen wird simuliert, dass das Nicht-Betrachtete nicht existiert. In der Konsequenz rücken Phänomene aus dem Blickfeld, die in manchen Expertenkulturen als ›natürlich‹ angesehen, so aber gesellschaftlich weitgehend nicht betrachtet wurden (oder werden). Elias' erster Aufsatztitel ›Vom Sehen in der Natur‹ (Elias 2002) ließe sich diesbezüglich als Überschriftenvorbild zweckentfremden: Es ist ein *Übersehen* von Natur, um das es hier geht, wenn gleich diese Natur, so die bereits erwähnte und sattsam bekannte Pointe der historisch-rekonstruierenden Soziologie, sich von der Kultur nicht (mehr) trennen lässt.

Der Ort dieses Körpergeschehens ist infolge seiner Überdeckung nur mehr die ›Spezialsituation‹, die üblicherweise dem hochprivaten, ›hinter verschlossenen Türen‹ individuell betriebenen Körper(hygiene)management entspricht. Sie ist nicht speziell im Hinblick auf ihre Frequenz, sondern eher bezüglich ihrer Nicht- oder zumindest schwierigen Diskursivierbarkeit. Ein anderer Umschlagplatz ist das professionalisierte Spezialistentum, die berufliche Auseinandersetzung also, die insbesondere unter Jurist:innen und Mediziner:innen verhandelt wird. Außerdem gibt es bei vielen Körperkonstellationen situative Ausnahmefälle, in denen im Kontext des Körpermanagements etwas Ungeplantes bzw. Unerwünschtes geschieht, auf das außenstehende Andere reagieren. Elias hat die Spielräume entsprechender Sanktionsmaßnahmen und insbesondere deren Wirkung (die befürchtete stärker als die empirische) bekanntlich im Zusammenhang seiner auf die Psychogenese abzielenden Nachforschungen am Zivilisationsprozess thematisiert. Spätestens in Momenten, in denen sich das Verpönte und Versteckte doch irgendwie ›veröffentlichlich‹, wird spürbar, dass die Sehnsucht nach

der Unsichtbarmachung bestimmter körperlicher Phänomene niemals vollständig mit rationalistischen Kontrollansprüchen zusammenfällt.

Zugegeben: Von abweichenden Körpern und Körpervorgängen zu sprechen, ohne konkrete Beispiele zu nennen, ist ein unzumutbares Abstraktum. Es fällt nicht schwer, Belege für die entsprechende Ausblendungen körperlicher Zustände bzw. korrespondierender Momente zu finden. Dazu zunächst zwei Beispiele, die das Spektrum der körperbezogenen ›Einhegung durch Konfrontationsvermeidung‹ illustrieren sollen.

Naheliegend sind zunächst *sexuell konnotierbare Körperphänomene*. In einem gegenüber Elias produktiven und bisweilen in der Methodologie ähnlichen Arbeitsverständnis verweist Michel Foucault vor allem im ersten Band seiner Tetralogie *Sexualität und Wahrheit* auf entsprechende neuzeitliche Verdunkelungsstrategeme. Auf eine geschichtliche Phase relativ freier Sexualausübung folgte in Europa spätestens im 18. Jahrhundert eine Art negative Dämmerung, von der auch Elias im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Aufklärungsimpetus des Erasmus von Rotterdam zu berichten weiß (vgl. Elias 1993: 230ff.). Ein Diktat des Schweigens verhütete plötzlich die offene Auseinandersetzung über das Sexuelle im nicht-gelehrten Gespräch, während zugleich fehlende Fruchtbarkeit und andere ›Normverstöße‹ zum Problem stilisiert wurden. Innerhalb dieser »Chronik einer zunehmenden Unterdrückung« (Foucault 1977: 13) blieben gewisse Oasen der Unzüchtigkeit erhalten, primär aber wurde Sexualität funktionalisiert zur Bedingung der Möglichkeit von Reproduktion – die lockeren Sitten der unmittelbar vorangegangenen Epoche waren damit offiziell zugunsten ›vernünftiger‹ Körperereignisse im Schlafraum überwunden. Sprachlich wie körperlich eingezäunt, wanderte die Sexualität als Diskursthema in den Zuständigkeitsbereich der Medizin ab. Damit einher geht das von Foucault kaum betrachtete, gezielte und beschämte Übersehen bzw. Übergehen der Körperausflüsse, die mit der Sexualität verknüpft sind.

Foucaults Schilderungen scheinen einen deutlichen Kontrast zur Gegenwart zu markieren, wo Sexualität vermeintlich offensiv, zugänglich und aufdringlich ausgestaltet und inszeniert wird (Schiel 2020). Die Offensichtlichkeit und Entbergung intimer zwischenmenschlicher Vorgänge changiert zwischen der auch von Foucault betrachteten Beicht- und Bekenntniskultur bzgl. eigener Handlungen, die nicht zwingend mehr Verfehlungen sein müssen, und der hochartifizialen Bühnensexualität in der Pornografie, bei der die de-privatisierte Lust des Körpers zum Medium des Geldverdienens geronnen ist (Lewandowski 2012). Allerdings sind die Auskünfte, die sich mühelos über die (Un-)Möglichkeiten des körperlich-sexuell Vorstellbaren einholen lassen, keineswegs repräsentativ für entsprechende Einstellungen in der Bevölkerung. Vielmehr scheint das Explizite, das einige wenige körperlich hervorkehren, der informalisierte Kontrapunkt der Privatsphäre zu sein, in die die meisten anderen ihre

Sexualität einrahmen, so sie denn überhaupt sexuellen Aktivitäten nachgehen.² Erotisch konnotierte Körpervorgänge werden, wenn sie nicht medial, sondern im sozialen Nahbereich klassisch intersubjektiv durchgeführt werden, weiterhin von einer Prüderie des Ausdrucks begleitet: Man kann Sex haben, *zeigt* dies aber nicht.

Ohne einen deutlichen thematischen Bruch lässt sich das zweite Beispiel nicht einführen. Weniger offensiv diskutiert, aber nicht minder beispielhaft ist der gesellschaftliche Blick auf die *Leiche*. Wie sich in geschichtlichen Darstellungen und auch in den Schriften des französischen Historikers Philippe Ariès nachlesen lässt (den Elias scharf kritisiert hat; Elias 1990a: 23f.), lagen zu bestimmten Zeiten, vor allem im Hochmittelalter, tote Körper umher, als wäre dieser Anblick das Selbstverständlichste der Welt. Es war dies eine Zeit, als das Lebensende aufgrund mangelhafter ärztlicher Versorgung, dank kriegerischer oder anderer gewalttätiger Konflikte und, damit verbunden, wegen der schwachen Affektkontrolle allgegenwärtig war. An den Anblick von Leichen war man folglich, anders als heute (Benkel/Pierburg 2021: 133), gewöhnt. Ariès (2002: 42) spricht diesbezüglich vom *mort apprivoisée*, dem ›gezähmten Tod‹. Der Kontrast könnte größer nicht sein zu der Situation, die Elias in seiner Gegenwartsdiagnose zur *Ein-samkeit der Sterbenden* nachzeichnet: Der Tod ist per se zum Problem geworden, das verdeckt und auch terminologisch eingehüllt wird, als müsse man sich schämen, zu sterben (dazu ausführlich Meitzler 2021).

Die moderne, spätmoderne, nachmoderne oder wie auch immer bezeichnete Gegenwartsgesellschaft kommt selbstverständlich nicht ohne Leichen aus, wohl aber ohne ihren Anblick. Diskret in den Sarg oder in die Kremationskammer geschoben, belästigen die Körper der Toten weder die Augen noch die Nasen derer, die weiterleben. Der Umgang mit Leichen hat eine rein klinische Qualität angenommen, bei der das medizinische System (Costa 2023) und die Bestattungsbranche (Coenen 2020) mittlerweile die entscheidenden Ablaufschritte stillschweigend unter sich aufteilen. Dagegen sind Rituale wie die Aufbahrung der Leiche so gut wie ausgestorben – und die Thanatopraxie, das Verfahren der ›Einrichtung‹ toter Körper für ihren letzten öffentlichen Auftritt, ist zumindest in Deutschland ein berufliches Nischenfeld. Der Tod leitet also nicht nur für die Identität der Verstorbenen die Phase des Nicht-Lebens ein, sondern verbannt sukzessive ihre noch erhaltene Körperform in unsichtbare Refugien.

- 2 Wie verschiedene Studien in Europa und den USA einhellig bezeugen, scheint gegenwärtig die Anzahl sexueller Akte im zeitlichen Vergleich auf dem seit Jahrzehnten niedrigsten Punkt angelangt zu sein (Twenge/Sherman/Wells 2016). Dies korreliert auf bemerkenswerte Weise mit der wohl stärksten *Kommunikabilität* sexueller Zusammenhänge, die sich auch im Bereich der Aufklärung über Geschlechtskrankheiten, Schwangerschaften usw. zeigt. Auf den drastischen Punkt gebracht, lautet die Situation: *Oversexed and underfucked* (Osswald-Rinner 2011).

Beide Beispiele markieren Unsichtbarmachungen, die keineswegs einhergehen mit Verdrängungsprozessen. Über Sex und Tod wird allenthalben gesprochen. Die Besprechung ist dabei allerdings die Theoretisierung einer konkreten Materialität bzw. körpermateriellen Aktivität. Elias' Überlegungen zur Informalisierung (Wouters 1999) implizieren eine unmittelbare Vergegenwärtigung eigentlich unterdrückter ›Triebe«, und eben dies zeichnet sich da ab, wo Sex oder Tod auf dramatische Weise vordergründig und beobachtbar gemacht werden. Eine *undramatische* Repräsentation ist zwar denkbar, weil beides, Sex wie Tod, sich faktisch in den Lebensweisen von Menschen als routinierte und erwartbare Körpervorgänge abspielen. Eben dieses Routinierte taugt aber offenbar nicht als beiläufiges Gesprächsthema. Im Gegenteil, in der Trivialität von Sex und Tod liegt anscheinend immerzu genügend Potenzial, um daraus voyeuristisches bzw. sensationalistisches Kapital zu schlagen. Das Übliche und das Unanständige sind enger verwandt, als es scheinen mag (Jeggle 1992), und dennoch dominiert der Eindruck, dass diese Verwandtschaft nur beiläufig sei. Wäre es anders, wäre das Reden über Sterben und Tod so alltäglich wie Smalltalk über Wetter, Lieblingsspeisen oder Urlaubsreisen – und Pornografie wäre das langweiligste Unterhaltungsprogramm der Welt, von Reiz noch am ehesten für die Sportsoziologie.

Hinzu kommt, dass mit Sex und Tod bekanntlich explizite Gefühlsäußerungen assoziiert sind oder wenigstens sein können, die hinsichtlich der involvierten Nuancen und Variationen potenziell vielfältig ausgestaltet sind. Lust wie Schmerz können überwältigend wirken, was folglich durchaus ›ausgestellt‹ und thematisiert bzw. problematisiert wird. Dies aber gilt zu bestimmten zeitlichen oder in spezifischen räumlichen Zonen. Außerhalb dieser Distrikte legitimer Ungehemmtheit wird dadurch, dass die entsprechenden Körperregungen unausgesprochen und vor allem: *ungezeigt* bleiben, eben doch das Zivilisationsniveau evident – denn die Enthemmung wird, wie Elias betont, eben deshalb als Enthemmung verhandelt, weil sie nach wie vor auf dem Fundament verinnerlichter (Selbst-)Zwänge verortet ist.

Blutbilder

Das Störendste an Körpern ist vielleicht, dass sie unvermeidlich sind. »Wo auch immer ein Individuum sich befindet und wohin auch immer es geht, es muß seinen Körper dabei haben«, schreibt Erving Goffman (2001: 152) – bzw. es hat dies ein Körper beweis- und beobachtbar aufgeschrieben, der mit der Person Goffman gleichgesetzt wurde, als beide noch existierten.

Gleich, ob sie nun Lust, Schmerz oder andere Empfindungen haben: In lebendigen menschlichen Körpern fließt Blut. Die kulturhistorische Bewertung des Blutes ist aufschlussreich und lange Zeit hinweg von einer Dualität geprägt gewesen, die tatsächlich weniger ›obligatorisch‹ als Sexualität und Sterben erscheint, da sie auf komplizierte Weise Verehrung und Problemanzeige verbindet (Bradburne 2001; Braun/Wulf 2007; Pešek/Wiesemann 2011). Die gegenwärtige Rezeption sichtbar gewordenen Blutes scheint sich hingegen stärker in Richtung des Ekels und der unbedingten Distanz verschoben zu haben. Dies ist aber keine zeitgenössische Erscheinung: Die Lesart, in den Ausscheidungen und Ausflüssen des Körpers »res non naturales« (Sarasin 2001: 34) zu erblicken, schaut auf eine lange Tradition zurück.

Im zentraleuropäischen Raum ist ein dominanter Strang des geschichtlichen Umgangs mit dem ›Lebenssaft‹ an eine religiöse Assoziationskette gekoppelt, die, wenn man den Spuren folgt, zurück führt zum Sterben des Gottessohnes am Kreuz. In dieser Urszene des Christentums und, darüber vermittelt, weiter Teile des abendländischen Kulturlebens sprudelte das Blut geradezu prachtvoll hervor. Darstellungen der *via dolorosa* aus verschiedenen Jahrhunderten bedienen sich der farblichen Kontraste, die die Szenerie gemäß Überlieferung mal mehr und mal weniger intensiv aufgeboten hat. Als Merkmal schweren körperlichen Leidens und Indiz eines bis in den Sterbeprozess geschundenen Körpers symbolisiert dieses Blut letztlich auf gedanklich-visuell nicht übergehbare, weil verstörende Weise die Erlösung der Menschheit, deretwegen Jesu sich opferte. Seine Wunden, die in jedem figurativen Kreuzigungsgemälde aufs Neue sprießen und selbst in extravaganten Nachzeichnungen zumindest ansatzweise vorhanden sind, verleihen ihm eine seltsam übergeschlechtliche Komponente (vgl. Benkel 2021: 80ff.). In der regelmäßigen Referenz und Überlieferung fließt sein Blut immer wieder aus diversen Körperstellen, sodass das niemals verrinnende Bluten zum Hauptmotiv einer un abgeschlossenen Leidensgeschichte wird, die sonst – versteckt und vollständig profaniert – dem weiblichen Leib angeheftet wird. Auch wenn man diesen Argumentationsweg nicht mitgehen möchte und daran festhalten möchte, dass das in diesem Zusammenhang Erfahrbare symbolisch-göttlicher und daher gerade nicht körperliche Natur sei (vgl. Wulf 1989: 12), so bleibt als Kern der Geschichte doch unstrittig festzuhalten: Das aus Jesu Wunden fließende Blut raubt einerseits (s)ein Leben, derweil es zugleich auf einer transzendentalen Ebene die Rettung und damit das Überleben der Menschheit gewährleistet.

Nun ist Blut aber auch abseits religiöser Auslotungen und mythologischer Opfersagen lebensnotwendig – z.B. im Kontext einer profanen medizinischen Betrachtung. Die blutige Schramme ist ein Problem, zumindest ein Problemchen, denn sie ist ein Indiz für die prinzipielle Anfälligkeit just dieses Körpers, welche infolge des Aufscheinsens der roten

Signalfarbe für einen kurzen Augenblick ins Bewusstsein tritt. Im besten Fall folgt auf die Wunde eine Behandlung, die dafür sorgt, dass das Blut da(s) bleibt, was und wo es sein soll – ein ›Körperteil‹ in stabilen, allenfalls andeutungsweise sicht- und spürbaren Arterien und Venen. Je deutlicher und im selben Moment unkontrollierter Blut hervorquellend zu Tage tritt, desto gravierender ist die Unordnung. Das Fehlende kann durch nachgereichtes Blut kompensiert werden, wie nicht nur vampirhafte Märchengestalten wissen. Aufgrund seiner Transplantierbarkeit ist das Blut somit auch in ›abgezapfter‹ und zwischengelagerter Form lebenssichernd. Es kann aus dem biophysiologicalen Zusammenhang entnommen und zur begehrlichen Ware kommodifiziert werden (Radin 1996). Der Wert des Blutes ist in jedem Fall daran gekoppelt, dass es *inkorporierbar* ist; steht es gänzlich für sich, dem Leib final entronnen, sind seine wundersamen Kräfte dahin und es bleibt für gewöhnlich nicht mehr übrig als eine problematische Lache.

Bei Elias ist selten von Jesus, dafür aber vergleichsweise häufig vom »Kampffuror« (Elias 1994: 382), von Schlachten und dem damit verbundenen Leid und überdies von der geradezu entrückenden Ekstase des Kriegsrausches die Rede (vgl. Elias 1993: 271). Soldaten bzw. Ritter seien in »eine kaum abreißende Kette von Kriegen, Fehden und Gewalttaten« verstrickt (Elias 1994: 355). Im Ersten Weltkrieg hat Elias entsprechende emotionale Erfahrungen zumindest bei anderen bezeugen können (vgl. Jitschin 2021: 97ff.).³ Es waren Haltungen, die er damals aber nicht systematisch einzuordnen vermochte: »etwas Seltsames und nicht ganz Verständliches« (Elias 1989: 239; vgl. Elias 2006b: 86) lag in dieser Begeisterung. Anthropologische Kurzschlüsse als Erklärungsmuster kommen indes nicht in Frage: »Es ist nicht die Aggressivität, die Konflikte, es sind Konflikte, die die Aggressivität auslösen.« (Elias 1989: 226) Auch da, wo es nicht ausdrücklich einbezogen wird, kann das Blut in die Schilderungen ohne Mühe hineingedacht werden, etwa dort, wo Elias von der Affektgeladenheit des Abschlachten in »kleinen und großen Fehden« spricht (Elias 1993: 273). Angesichts der »Grausamkeitsentladung«, die mit einer legitimen »Freude am Quälen und Töten anderer« korreliert (ebd.: 268), fällt es schwer, sich entsprechende Szenen bildhaft *ohne* Blut vorzustellen.

Hier, wo es um Gefechte und das Niederringen des Gegners geht, ist die Opferungslogik gegenüber religiös konnotierten Ritualen (siehe auch Bierl/Braungart 2010; Burkert 1984) zu einer Bewährungsprobe im

- 3 Hinzu kommt, dass Elias im Krieg im Sanitätsdienst tätig war und folglich regelmäßig mit blutenden Wunden konfrontiert gewesen sein dürfte. Nach dem Krieg wechselte er vom zunächst gewählten Studium des ›blutnahen‹ Fachs Medizin zur wesentlich ›blutferneren‹ Philosophie (vgl. Elias 1990b: 113).

Rahmen kollektiv anschlussfähiger Heldengeschichten umgeschrieben worden. Verletzt zu werden und zu sterben für ein höheres Ideal, werden in Kauf genommen, dabei handelt es sich aber keineswegs um obligatorische Elemente, die zur Vollendung des Kampfes notwendig sind. Effektiver und nachhaltiger als das Blut des Tier- oder sonstigen Opfers, und, militärstrategisch gesehen, auch weitaus besser als ein zum Martyrium bereitwilliger Gottessohn ist jener Soldat, der an anderen Körpern mehr Schaden verursacht, als er selbst erleidet. Aus diesem Perspektivwechsel lässt sich nun aber der Zivilisationsprozess gerade *nicht* exemplifizieren, denn diese verschiedenen Weisen, das Blut fließen zu lassen, fanden – und finden – historisch parallel statt. Der Rationalismus einer nachhaltigen Kriegsführung stützt sich nicht auf ein »hohes Maß an Vorsicht und Affektkontrolle«, da der »Krieger«, der sich »wild und kühn in den Kampf [stürzt]«, gerade so *nicht* kämpft – er hat, wie Elias schreibt, »keine andere Wahl«, als sich affektiv der Schlachtengewalt zu stellen (Elias 1983: 82). Zivilisatorische Fortschritte finden nicht in der Hitze des Gefechts statt, sondern da, wo Organisationslogistik, Waffentechnologien u.a. nüchtern und sachgemäß konzipiert werden.

Dem Zivilisationsprozess zentral ist hingegen die grundsätzliche Brandmarkung unhygienischer Verhältnisse. Die Vermeidung und Umgehung von Wundausflüssen bzw. ihre notwendige Versorgung ist Teil des großen, niveausichernden Projekts, die Körperströme unbedingt unter Kontrolle zu halten. Im kriegerischen Gefecht stehen Reinlichkeitsgebote nicht zur Debatte, derweil sie im Laufe der Zeit zunehmend innerhalb des heimischen Lebensbereichs relevant wurden – in einer sozialen Sphäre also, die durch die positive Reputation, nicht aber durch faktische Blutstropfen oder Eiterspuren aus den Verletzungsstellen eines heldenhaft aus der Schlacht zurückgekehrten Kriegers aufgewertet wurden. Es ist für die zunehmend sauberkeitsreflexive moderne Lebensweise wesentlich bedeutsamer, von Heldentaten zu *wissen*, als ihre etwaigen körperlichen Spätfolgen sinnlich erfassen zu können.

Am Rande ist erwähnenswert, dass Hans Peter Duerr, Elias' notorischer Antipode hinsichtlich der Validierung des Zivilisationsprozesses (Hinz 2002), betont hat, wie sehr das gezielte Blutvergießen auch für Gegenwartsgesellschaften noch funktional und ihnen daher zuträglich ist. Infolge schrecklicher Gewalt und dank gravierender Konflikte fließt Blut weiterhin permanent – vielleicht, wie gesagt, nicht unbedingt *hier*, aber eben doch *jetzt* (beispielhaft: Duerr 1995).⁴ In die Analyse (Duerr liefert

4 Jan Philipp Reemtsma (2008: 118) spricht diesbezüglich in seiner umfassenden Gewaltstudie Duerr sogar den Punktsieg über Elias zu: Dieser habe »sicher recht«, wenn er gegen Elias, der übertriebene Gewalt als bloß sporadisches Aus-dem-Rahmen-Fallen bagatellisiere (konkret ist die Rede von einer »Ausnahmeerscheinung«, die im Prinzip eine »krankhafte« Entartung« sei;

aber eher eine Sammlung von Fallkonstellationen, als dass er stringent analysiert) könnten neben die naheliegenden Übergriffe, Verletzungen und weiteren Gewaltakte auch verschiedene rituelle Evokationen von Blut einbezogen werden, wie es sie in manchen Kulturen weiterhin gibt – beispielsweise (Duerr selbst verweist darauf) das Blut auf dem Bettlaken im Kontext der Hochzeitsnacht, das die »Ehre« der Braut evident macht (Scholz 2014). Als rein symbolischer Farblecks – die Entjungferung geht schließlich keineswegs immer mit Blutspuren einher – versinnbildlicht auch diese Anhaftung, die überdies weg vom Unsichtbaren hin zum unbedingt Ersichtlichen leitet, dass Blut unter Umständen just aufgrund gesellschaftlich vorherrschender Bedingungen strömen muss und strömen wird.

Geblutet wird sowieso immerzu. Die sozio- bzw. psychogenetische Rekonstruktion historischer Entwicklungen kann nicht an dem Umstand vorbeigehen, dass die Physiologie des Menschen nun einmal so ist, wie sie ist – ein Umstand, den Elias immer wieder betont hat (siehe etwa Elias 1990b: 41). Diese Entwicklung kann gleichsam nicht als Unterfütterung eines idealistisch-geschichtsphilosophischen Entwurfs fungieren, der »Pfade nach Utopia« (Ralf Dahrendorf) zeichnet und eine bessere, weil gewaltbefreite Gesellschaft skizziert. Der Vorstellung, dass eine Welt ohne Schmerz und Leid, und damit wenigstens ohne das maliziös hervorgerufene Bluten möglich sei, hat bereits Emile Durkheim eine Absage erteilt. Denn eine solche Gesellschaft wäre zum einen leidenschaftslos, gewissermaßen ein Roboterstaat, und müsste zum anderen die positiven Effekte einbüßen, die der Erscheinung und sukzessiven Bekämpfung von abweichenden Verhalten (wie eben exzessiv ausgeübter Verletzungsmacht) innewohnen (vgl. Durkheim 1965: 157).

Im Lichte figurationssoziologischer Überlegungen besonders bemerkenswert ist noch ein anderes Bluten. Der Diskurs, der es umkreist, besteht im Wesentlichen aus der Fokussierung und Bewertung der erfolgreichen Domestizierung eines körperlichen Vorgangs. Gemeint ist das Bluten im Zusammenspiel mit der Menstruation. Hierbei handelt es sich um einen Ausfluss, der gerade nicht dann erfolgt bzw. greifbar wird, wenn ein physisches und/oder ein soziales Ordnungsideal ins Wanken gerät. Es werden keine Opferungen dargeboten und es wird auch kein Heldentod gestorben. Der rote Fluss ist auch nicht an bewusste Anstrengungen und Überwindungen gekettet, denn er ereignet sich vorbe-wusst; er wird, in Niklas Luhmanns Terminologie, erlebt, ist aber kein Handeln (Luhmann 1981). Es geht um Blut, das auf den ersten Blick »gesellschaftsunabhängig« zu sein scheint und das verschwindet, dann wieder auftaucht, sich ständig wiederkehrend zeigt und wieder vergeht.

Elias 1993: 268), den Vorwurf der »Gegenwartsverklärung[]« erhebt (Duerr 1995: 288f.).

Dahinter scheint ein natürlicher Mechanismus zu stehen, der folglich nicht sozialkonstruktivistisch ›gemacht‹, sondern – wie gesagt: auf den ersten Blick – scheinbar ›vorgefunden‹ wird.

Die erste Menstruation, die Menarche, mag eine schockierende Empfindung sein, und die hygienische Verwaltung des Zyklus bringt erheblichen Aufwand mit sich. Die subjektive Erfahrungsebene unterscheidet sich offenkundig von der gesellschaftlichen Reputation. Gesamtgesellschaftlich betrachtet, ist die Menstruation ›gezähmt‹, insofern sie medizinisch durchschaut und aufwandslos verwaltbar ist. Sie birgt keine Geheimnisse; sie findet im erwartbaren Turnus statt und kann mithilfe von Präparaten in ihren Ausprägungsformen und physiologischen Konsequenzen weitgehend im Griff gehalten werden. Und doch steht im Kern der sie umrankenden Sinnkonstruktionen ein blutiger Körpervorgang, der durch die Vernunft der ärztlichen oder generell aufgeklärten Diskursivierung der Monatsblutung offenkundig nur bedingt seine irritierende Qualität verliert. Wäre es anders, so bestünde keine Not, die Zivilisationskompatibilität des menstruierenden Körpers in Aufklärungsschriften zu bekräftigen (siehe nur aus den letzten Jahren: Bauer 2019; Frei 2020; Freixas 2019; Pickering/Bennett 2022).

Der verführerischen Einladung, das Irritierende des Körpers dem vorzivilisatorischen, unbehelligt ›natürlichen‹ Zustand zuzuschlagen, könnte zwar als rhetorisches Manöver gelesen werden, das dem Ordnungserhalt in informalisierten Zeiten zuarbeitet. Dies erscheint auch deshalb sinnvoll, weil nicht nur das Blut in diesem Diskursgeflecht eine ergiebige Substanz ist. Was sich über den rötlichen Körperausfluss sagen lässt, kann mit leichten Anpassungen auch über andere Körperströme wie Kot, Urin, Eiter, Sperma usw. behauptet werden. Den Standpunkt zu vertreten, dass dies alles einer ›Körpurnatur‹ angehört, die der Geist als Epizentrum kultureller Potenz nicht so recht zu bewältigen vermag, würde nun aber bedeuten, ein Menschenbild zu zeichnen, wonach die unbändige ›Triebnatur‹ als die eigentliche, dem rationalen Zugriff verschlossene Kernmaschinerie des anthropologischen Daseins anzusehen wäre. Nur dann wäre die Kultur tatsächlich das Gegenstück zur Natur.

Wenn nun aber Elias von gestiegenen Empfindsamkeiten und von der ›Abwehr des Vulgären‹ berichtet, die in den Strategien der Zivilisationserziehung wirken (Elias 1994: 409f.), so kommt darin wenigstens in Ansätzen auch Widerstand gegen ungewollte, gleichsam aber leib-eigene Elemente zum Ausdruck. Blut, zumal im Rahmen der Periode, mag nicht per se vulgär erscheinen, es kann aber durchaus eine entsprechende Reputation auf sich ziehen, wenn es beispielsweise im künstlerischen Kontext oder aufgrund politisch konnotierter Provokationsakte plakativ in die Aufmerksamkeit Unbeteiligter gerückt wird. Die provokante Zuspitzung verlangt eine Trennung des Blutes von seinem

physiologischen Ursprung: Es muss *anderswo* sichtbar werden, um zu reizen.⁵

Durchaus vulgär aber ist das sichtbare Urinieren oder Defäzieren im öffentlichen Raum. Zivilisatorisch ist folglich das Verbergen der unvermeidlichen Praktiken, was aber lange Zeit nicht lediglich auf eine Verhäuslichung hinauslaufen konnte, da die heute obligatorischen Sanitäranlagen noch nicht existierten. Wie im Horizont der Elias'schen Soziologie Peter Gleichmann aufgezeigt hat, lässt sich somit die Montage von Abwasserzugängen an Privatbehausungen als paradigmatisches Beispiel des veränderten Bewusstseins gegenüber bestimmten Körpervorgängen deuten (Gleichmann 1982). Die Privatisierung des Toilettengangs, noch dazu schließlich auch innerhalb der Wohnräume hinter verschlossene Türen, erspart dem Umfeld unschöne Anblicke und Gerüche. In der Folge konnten die Verursacher:innen der Toilettenvorgänge – also: jede(r) – sich dem Vorwurf des potenziellen Niveauverlusts dadurch entziehen, dass sie die korrespondierenden Regeln verinnerlichten. Zugleich aber ist dieser potenzielle Vorwurf gegenwärtig vermutlich mehr denn je ein Damoklesschwert für die eigene Reputation, denn je stärker und starrer Spielregeln sich zu sedimentieren wussten, desto auffälliger und problematischer sind die Abweichungen. Das Vulgäre könnte weiterhin aufscheinen, wenn man es lässt – oder wenn man die Kontrolle verliert. Bekanntlich ist auch der kontrollierte Kontrollverlust (Benkel 2016) unter manchen Umständen für manche Akteure eine Option. So oder so, die verschämt eingestandene, unmittelbar kompensierte Niederlage gegenüber den eigenen Körpervorgängen gilt zweifellos als weniger gravierend (und wird weitgehend verständnisvoll quittiert) als bewusst grenzverletzende und mit Lust am Tabubruch inszenierte Zurschaustellungen. Dabei zeigen letztere als programmierte Provokationen die Trennlinie zwischen Ordnung und Chaos bewusst auf und erfordern damit wesentlich mehr Reflexion, als das

- 5 Um nur zwei Beispiele einfließen zu lassen: Weibliche Gefangene, die der Mitgliedschaft in der Irish Republican Army beschuldigt wurden, haben im Zuge des sogenannten ›dirty protest‹ ihre Gefängniszellen im Armagh Prison (Nordirland) auch mit ihrem Menstruationsblut beschmiert, derweil ihre männlichen Mitkämpfer lediglich auf Urin und Kot zurückgreifen konnten, um gegen die Haftbedingungen zu protestieren (Wahidin 2019). Gänzlich anders konnotiert ist die Performance-Kunst des Italieners Franko B, der zwischen 1999 und 2003 mehrfach das Stück *I miss you* öffentlich aufführte. In Weiß gekleidet und sogar weiß angemalt, marschiert er dabei auf einem Laufsteg auf und ab, »wobei ein ständiges Tröpfeln von Blut aus seinen Venen die weißen Tücher, mit denen der Laufsteg ausgelegt ist, mit roten Spritzern bedeckt. Das Publikum sitzt, ähnlich wie bei einem Event in der Modebranche, rechts und links von dem Laufsteg. Der Künstler bewegt sich etwa sechs oder sieben Mal über die Fläche. Beim letzten Durchgang ist ein leichtes Schwanken in seinem Gang zu bemerken« (Meyer 2008: 228f.).

bloße Zuspätkommen oder Überwältigtwerden impliziert. Der Problemgehalt ist bei störenden Körperphänomenen bekanntlich nun einmal gerade dann vorhanden, wenn nicht so sehr der Körper vordergründig ist, als vielmehr die Absicht, zu irritieren.

Ehre und Natur

Im Fall der Menstruation ist die Sachlage nochmals komplizierter. Die Monatsblutung ist, nüchtern betrachtet, dasselbe Fließende, welches bei Gewalt und Verletzung augenscheinlich wird. Physiologisch gesehen, ist sie kein Körperfluidum sui generis. Die Differenzierung, die hierbei entscheidend ist, ist ohnehin keine bio-chemische, sondern eine kulturelle – wiederum im Sinne eines Kulturbegriffs, der sich mit seinem fiktiven Gegenpol Natur vermengt. Die Abwertung und Tabuisierung der Periode trug immer schon misogynen Spuren in sich. Im Gegensatz dazu stehen Anerkennungs-, ja Bewunderungsdiskurse. Das mystifizierte Kriegerblut, das religiöse Opferblut oder der Wein, der durch die Transsubstantiation zur Repräsentation des Blutes Jesu wurde – das sind funktionstragende Blutkonzepte. Das ›weibliche Blüten‹ weist zwar biologisch eine unstrittige Funktion auf, diese aber wurde in ihrer Relevanz über die Jahrtausende hinweg abgewertet und wird auch heute noch in einigen Kreisen skeptisch beäugt.

Selbst im Ensemble mit den anderen Körperflüssigkeiten ist der Komplex der Menstruation eigensinnig. Es geht hier nicht um Verdauungsprodukte, die als Kehrseite der Nahrungsaufnahme positiv beleumundet werden *könnten* (und es lange Zeit tatsächlich waren, wie eher bei Duerr als bei Elias nachgelesen werden kann). Es geht auch nicht um jene feuchten Ströme, die im Zusammenspiel mit sexuellen Aktivitäten für lustvolles Erleben und für den volkswirtschaftlichen Mehrwert der Reproduktion stehen. Die Menstruation ruft vielmehr eine abweichende Denkfigur auf den Plan, die drei Elemente miteinander vermischt: (a) Das Blut tritt hier in vielen Diskursen in der Nähe seiner Signalwirkung als typischer ›Schadensindikator‹ in Erscheinung (›Alarmstufe Rot‹), (b) auf Sexualität wird dabei insofern negativ angespielt, als die Monatsblutung ausdrücklich das Versagen bzw. Ausbleiben des Zeugungsaktes beweist, und überdies ist (c) die Genitalregion hier als gemeinsamer Ort von Unkeuschheit, Verschmutzung und Abfallproduktion die leibliche Quelle des Fließgeschehens. Diese Mesalliance, zu der sich noch einige weitere Facetten hinzuzudieren ließen, brandmarkt die Periode zu einem *anästhetischen* Vorgang – was für die begriffliche Vermählung des Unästhetischen mit der Anästhesie steht, also für eine betäubende, somit folglich aus dem Unbehagen heraus unausgesprochene und unschöne Begegnung. Die Unterrichtung in der Abwehr solcher Konfrontationen bietet für die soziologische

Prozessanalyse à la Elias wertvolles Quellenmaterial auf,⁶ zeigt sie doch, wo der wahre Feind des anständigen Menschen lauert: *bei ihm selbst*.

Zugespitzt formuliert: Das kriegerische Blut, das mit Aufopferung und Gemeinschaftssinn assoziierbar ist, kann eine Flüssigkeit der Ehre sein. Dies gilt beispielsweise für eine siegreiche Schlacht, die – wie Elias andeutet – nicht alleine festlegt, welche Kämpfer Helden geworden sind, sondern die darüber hinaus häufig die Weichen stellt für territoriale Verschiebungen, aus denen langfristig neue geosoziale Wirklichkeiten geschaffen werden (Visoka 2017). In einem berühmten Textbeispiel des wichtigsten Schriftstellers von Elias' Wahlheimat Großbritannien, in Williams Shakespeares *Macbeth*, heißt es gleich zu Beginn (1. Akt, 2. Szene) an die Adresse des erfolgreichen Feldherren Macduff gerichtet: »So well thy words become thee as thy wounds / They smack of honor both.« Das entspricht einem keineswegs archaischen, sondern über verschiedene Zeitenwenden erhalten gebliebenen Ideal von männlicher (körperlicher) Aufopferungsbereitschaft, deren Intensität und damit Wert sich an Wunden und Narben ablesen lässt.⁷

Die Begegnung mit Verletzungen und damit mit Blut im Zeichen eines gewalttätigen Konflikts ist jedoch, gesellschaftlich betrachtet, spätestens ab jener Zeit als weniger schmückend und prunkvoll angesehen worden, als das Gleichgewicht der Nationalstaaten und die damit verknüpften Saturiertheiten zumindest theoretisch dafür sorgten, dass Soldatenblut unvergossen bleiben darf. Das wenigstens ist der strategische Anspruch, der mit der Befriedung einhergeht: Da Leben gemeinhin besser ist als Totsein⁸ und da Wohlbefinden angenehmer ist als Schmerzenseid, sind körperliche Tribute in einer Ära, die dies nicht unbedingt erfordert, ambivalent. Bei Bewährungsproben oder im Sport (vgl. Elias 2003: 43) können sich Verletzungen einstellen und es fließt manchmal auch Blut, dies aber ist nicht das »eigentliche« Heldenblut, sondern ein versehentlich hervorgerufener Blutfluss, der nicht militärisch legitimiert ist und der einem nicht zur Ehre gereicht.

Elias vertritt in diesem Sinne die Ansicht, dass nicht die Moral, sondern dass vor allem Ehrvorstellungen dafür verantwortlich waren, dass sich das deutsche Militär im 19. Jahrhundert ein Kosten-Nutzen-Kalkül auferlegte (vgl. Elias 1989: 153). Mit anderen Worten, man verzichtete

- 6 Umfangreich dokumentiert wird dies in der zitatespickten Arbeit von Horst-Volker Krumrey, in der u.a. Ratgeberliteratur von 1899 angeführt wird: Körperlicher Schmutz ist demnach auf einer sozialen Ebene »abstoßend«, da er den alltäglichen »Verkehr bis zur unerträglichen Pein« erschwere (zit. nach Krumrey 1984: 255).
- 7 Aus diesem diskursiven Dickicht stammt auch die Idee des ehrenvollen ›Schmisses‹ im Gesicht von Burschenschaftlern (Burns/Burns/Burns 2017).
- 8 Dies ist eine Erkenntnis, die bereits dem jungen Emile Durkheim bei der Verfassung seiner Dissertationsschrift aufging (vgl. Durkheim 1988: 302).

auf Gewalt nicht aufgrund humanistischer Überzeugungen, sondern deshalb, weil entsprechende Befehlslogiken, vor allem aber, weil zentrale Reputationsmechanismen diesbezüglich Zurückhaltung diktierten. Aus einem ähnlichen Motiv heraus war das *Duell* verboten worden. Obwohl scheinbar ein Instrument der Problemlösung zwischen zwei ›Ehrenmännern‹, vergeudetene Duelle aus – gesellschaftlich betrachtet – wichtigen Gründen wichtige Humanressourcen. Die »Bluttaufe« des Duells (Frevert 2007: 165) war, als Ausfechtung eines persönlichen Konflikts, zwar ehrenvoll, zugleich aber in ihrer fehlenden Nachhaltigkeit heikel (vgl. Elias 1989: 88ff. sowie Speitkamp 2010). Wenn es nach allgemeinem Konsens keine schuss- und zuschlagbereiten Feinde gibt, die durch kollektiven Angriff oder Gesetzesbruch Gegengewalt rechtfertigen (und die damit die ›Erlaubnisgeneratoren‹ solcher Umschwünge sind), ist der Griff zur Waffe oder sind ausufernde Aggressionen nun einmal fehl am Platz. Gleichwohl betont Elias, dass sich die Ventile des Blutes in der Geschichte Deutschlands auch in friedlichen Epochenabschnitten öffneten, dann aber aufgrund gänzlich anderer Hintergründe und im Zusammenhang mit veränderten Lebensbedingungen in einer anders strukturierten Republik (sein Beispiel im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Dual »Zivilisation und Gewalt«: der Terrorismus der Roten Armee Fraktion; vgl. Elias 1989: 300ff.).

Die Menstruation ist, wie gesagt, auf einer ganz anderen Sinnebene lokalisiert. Sie lässt sich offenkundig nicht durch soziale oder politische Manöver eingrenzen. Anders als etwa das mit der Gefahr des Kampfes verbundene Bluten in der Schlacht wird das Blut während der Periode nicht alleine unwillkürlich vergossen; es fließt unabhängig von Absichten. Ferner ist es nicht ›pragmatisch‹ in einem sozial anschlussfähigen Sinne und kann daher in einer herrschaftslogischen Denkweise nicht für die Erwirtschaftung von Zugewinnen u. dgl. instrumentalisiert werden. Das macht es inkompatibel für Zusammenhänge, in denen das Bluten einstmals produktiv war. Anders gesagt: Das Bluten während der Periode ist kein Problem, welches – gewissermaßen als Befriedung des Gesellschaftskörpers⁹ – durch Übermacht und Kriegsgewinn

9 Nach Gilles Deleuze und Félix Guattari, die hierbei Anleihen bei Antonin Artaud nehmen, ist durchaus ein *organloser Körper* vorstellbar (vgl. Alliez/Samsonow 2003: 7). Der Gedanke kann aufwandlos zum vor allem im 19. Jahrhundert populären Phantasma des Gesellschaftskörpers in Beziehung gesetzt werden (Lemke 2010; siehe generell Lüdemann 2004). Organlos wäre ein Körper, der nicht von den unangenehmen Funktionen behelligt würde, die die eigenen physiologischen Zwänge ihm (damit also sich selbst) ansonsten auferlegt. Auf die Ebene des Gesellschaftskörpers übertragen, wäre dies folglich ohne inneren Bruch (auch) der Verlust des Blutes – und zwar des Blutes nicht mehr des individuellen, sondern eben des kollektiv (wie im Krieg) leidenden Körpers.

zu beheben bzw. zu beseitigen wäre. Sein Problem ist vielmehr, dass es überhaupt nicht behoben werden kann. Gleichgültig gegen Emotionen, Ordnungsansprüche und jedwede andere Rahmenvorgaben fließt das Menstruationsblut, wenn es eben fließt. Dies geschieht in der westlichen Welt meistens unter kontrollierten, durchaus hygienischen Bedingungen, und es geschieht, wenn dagegen nicht sehr gezielt mit medikamentösen Mitteln angegangen wird oder andere Variablen dazwischenstehen, als Körperautomatismus. Dieses Bluten hat keinen adressierbaren Auslöser und kann folglich in die Logik von Sieg und Niederlage oder von Täter und Opfer nicht eingeordnet werden.

In den Zivilisationsprozess könnte sich diese Form des Blutens zunächst einmal produktiv einsortieren lassen, wenn man es denn als die biologisch forcierte und alleine deshalb keineswegs deviante Weiterführung des Blutflusses *im Körper* akzeptiert. Männliche Prärogative stellen die Menstruation allerdings in Frage, insofern darin eine ›Unordnung‹ des Uterus erkannt wird. Die Domestizierung, die Unsichtbarmachung der Periode besteht folglich auf dieser Ebene darin, dass ihr Vorhandensein, allemal als visueller Eindruck, als eine Herausforderung gewertet werden darf, die sich nicht ohne Weiteres ignorieren lässt. Körper müssen demnach hinsichtlich ihrer Flüssigkeiten intakt sein – und die Regelblutung verletzt diese Unversehrtheitsideologie. Was aber provoziert und verstört, darf legitimerweise verhindert oder zensiert, mindestens aber als Störfaktor des Zivilisationsniveaus verstanden werden.

Offensichtliches, d.h. offen fließendes Menstruationsblut scheint ›Naturzustände‹ zu beschwören, die der Zivilisationsprozess obsolet gemacht zu haben scheint. In einer wissenschaftshistorisch interessanten Parallelbewegung hat das Maß an Aufklärung über Körpervorgänge im Allgemeinen und über den Zyklus im Speziellen erheblich zugenommen. Damit ist aber nicht gemeint, dass der Diskurs über die Monatsblutung erst infolge rekonstruierbarer Wandlungsprozesse zu einem Spezialthema wurde. Das war er immer schon bzw. es gab lange Zeit überhaupt keinen Diskurs; stattdessen herrschte ein diffuses Hinnehmen dieses beinahe schon magischen Geschehens vor, häufig übrigens garniert mit allerlei abergläubischen Befürchtungsnarrativen, von denen beispielsweise Sigmund Freuds *Totem und Tabu* Auskunft gibt (Freud 2000a).

Gemeint ist vielmehr, dass Reinheit und Sauberkeit, Vernunft und Ordnung und weitere Tugenden sich gesellschaftlich erst auf jene Weise zu etablieren wussten, die Elias in *Über den Prozeß der Zivilisation* beschreibt – und dass dabei die Menstruation einen Prozess durchlief, der sie infolge *äußerer* Einflüsse produktiv umarbeitete. Aus einem zwielfichtigen ›Naturgeschehen‹ – in großen Anführungsstrichen – wurde ein Wissensgeflecht, das letztlich primär diejenigen betraf, die es anging: Frauen. Hier traten, gewissermaßen als ›Sekundanten‹, irgendwann Fachkräfte für Frauenheilkunde hinzu, die zunächst noch sämtlich männlich

waren. Ihnen fehlte (und fehlt) die spezifische »weibliche Leiberfahrung« (Gahlings 2016), selbst spüren zu können, wie sich das anfühlt, was der medizinisch unterrichtete Intellekt aber ohnehin weitgehend abstrahierend festschreiben muss. Gleichwohl waren die frühen organisierten Gynäkologen im Übergang vom 18. ins 19. Jahrhundert durchaus Bildungsbürger mit einem Sinn für das Sublime. Ihnen war klar, dass die monatliche Blutung eine biologische Funktion ausübte. Und ebenso klar war ihnen, dass es dem Zusammenleben funktional dienlicher ist, den Kontext zu verbergen, als ihn innerfamiliär bzw. innerpartnerschaftlich umständlich zu enthüllen. Die Periode ist als Körperphänomen – anders als die in der Schlacht empfangenen Wunden – schlichtweg nicht »ehrbar« genug gewesen, um kultiviert zu werden, und war somit allenfalls in der schwachen Betrachtungsweise, etwa durch die moralische Brille der Gleichberechtigung der Geschlechter, »von Wert«. Dass das Schlachtenblut seine positive Qualität im Zuge verschiedener historischer Pazifizierungsphasen verlor, wertete andere Fluide aber nicht automatisch auf – im Gegenteil. Eine entsprechende Demystifizierung und »Normalisierung« der Menstruation versprach aus Sicht einer patriarchalen und bürgerlichen medizinischen Wissenskultur keinen Mehrwert, zumal die Feinheiten ihres Kommens und Gehens weiterhin alleine der diskursiven Arena der Spezialisten angehörten. Die Ekelkonnotation tat ihr Übriges, um den spezifischen Wissensschatz, der sich in diesem Bereich allmählich angesammelt hatte, einerseits gedeihen zu lassen (als Nischendiskurs der Medizin) und ihn andererseits unter Verschluss zu halten gegenüber den »Uneingeweihten«, also vor allem gegenüber Männern, die ohnehin nicht wussten bzw. wissen wollten, was genau sich »da unten« abspielt.

Spuren der Gewalt

Für verschiedene Zeitabschnitte und kulturelle Räume, etwa für Deutschland bis ins 19. Jahrhundert, galt somit: Das positiv belemundete, kriegerische Blut ist *außerkörperlich* und erfüllt auf der gesellschaftlichen Ebene eine eindeutige Funktion. Es bedingt eine Verarztung (oder eine Beerdigung), muss aber als Geschehnis nicht verdeckt werden. Kriegsverletzungen und andere aus Heldentaten stammende Wunden zieren den maskulinen Körper, den sie beeinträchtigen und verunstalten. Die Hässlichkeit der Narbe war in den Zeiten militaristischer Ideologie das vorrangigste Schönheitssiegel des »echten« Mannes (Theweleit 2020).¹⁰ Die

10 Im Gegenzug galt: Wer Männlichkeit durch den souveränen Umgang mit (körperlicher) Gewalt nicht konstituieren konnte oder wollte, war buchstäblich »ungefährlich«. Das war kein schmeichelhaftes Etikett. Hierbei spielen, wie Elias betont, selbstverständlich auch Schichtkonstellationen eine Rolle:

menstruierende Frau konnte ihre Apartheit, Attraktivität und weitere damit verbundene ›weibliche Werte‹ hingegen allenfalls ausspielen, wenn *kein* Blut im Spiel war. Frauen von Anstand bewahrten überall ›ruhig Blut‹, und wenn sie das nicht konnten oder wollten, war im Zweifel der periodische Ausfluss schuld: Diagnose *Psychosis Menstrualis* (vgl. Hintermayr 2022: 230). Die Barriere, die kulturell zwischen den Geschlechtern errichtet worden war, war ein Schutzwall, der die blutungsbereiten von den blütenreinen Geschlechterkörpern trennte.

Die Menstruation kann als Prozessabschnitt eines biologischen Vorgangs angesehen werden, der im Wesentlichen aus dem Nachaußentreten eines *innerkörperlichen* Fließens besteht. Von heute aus ist ein sozial (r)evolutionärer Fortschritt, der sie hinfällig macht, vorerst nicht zu erwarten. In seinem Buch über den *Prozess der Zivilisation* betont Elias am Beispiel des Aufkeimens sexuell gefärbter Empfindungen in der Jugendzeit, dass selbst einige hundert Jahre gesellschaftliche Entwicklung das Phänomen nicht vollständig transformieren, es nicht einmal in groben Zügen verändern können (vgl. Elias 1993: 240). Gemeint, wenn auch nicht ausgesprochen dürfte hier die biologische Verwurzelung sein, die Elias bekanntlich immer wieder einmal als relevanten Bedingungsfaktor des sozialen Zusammenlebens thematisiert hat. Er greift darauf vor dem Hintergrund der Annahme zu, dass »[d]as allgemeine Ziel wissenschaftlicher Arbeit« angesichts der Gegenüberstellung von Natur- und Sozialwissenschaften doch eigentlich »das gleiche in beiden Gebieten« sei (Elias 1983: 24). Daraus nämlich folgt eine Plausibilitätsunterstellung gegenüber der Fundierung der sozialen Aspekte des Sexuellen in den weniger varianten biophysiologicalen und psychologischen Facetten.¹¹ Sind somit *sensu* Elias körperliche Vorgänge, wie sie sich im sexuellen oder in anderen Körperflüssigkeitsbereichen abspielen, aus der zivilisatorischen

Vor einem einfachen Kammerdiener musste sich eine höfische Dame nicht schämen, denn er ist – in mehreren Hinsichten – »kein Mann« (Elias 1989: 50; vgl. dazu Kleinspehn 1989: 104).

- 11 Die wiederkehrende positive Bezugnahme auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaften gingen gegen den akademischen Mainstream der Soziologie, jedenfalls in jener Zeit, als sich das Fach durch den Antagonismus wider die eher ›objektivistischen‹ Disziplinen abgrenzte und im Rekurs auf die Dilthey'sche Dichotomie von Erklären und Verstehen positionierte – bevor später, auch dank des ehemaligen Elias-Studenten Anthony Giddens, die Blickrichtung hin zu den Ergänzungs- und Abgrenzungspotenzialen bzgl. der Geisteswissenschaften ging. Die Bezugnahmen bei Elias (und weitere Mosaiksteine wie etwa die Comte-Referenzen in *Was ist Soziologie?*) dürften mehrere Grundlagen haben, die hier nicht ausführlich rekonstruiert werden können. Elias plante jedenfalls ursprünglich eine Habilitation bei Alfred Weber zum Thema der Entstehung der modernen Naturwissenschaften (vgl. Elias 1990b: 128; Garncarz 2022: 46).

Entwicklungsmaschinerie ausgeklammert, da sie biologisch auf eine Weise grundiert sind, die sich sozio- und psychogenetisch nicht tangieren lässt? Es wäre folglich also allenfalls hinsichtlich der Umgangsweisen mit dem Körper ein zivilisatorischer Gewinn zu erzielen. Auch wenn diese Sichtweise gewiss zu weit geht: Elias' Überlegungen zur Bedeutung des »wiederentdeckten« Körpers lassen sich zumindest ansatzweise entsprechend interpretieren (Elias 2023).

Das Blut im Kontext einer Gewalttat wiederum macht einen sozialen Akt beweiskräftig. Kriege, körperliche Konflikte und andere brutale, verletzende, grenzüberschreitende Handlungen kann der Zivilisationsprozess zwar aus gegenwärtiger Perspektive nicht beseitigen, aber er vermochte es in Zentraleuropa im Laufe der von Elias rekonstruierten Zeitspanne immerhin, den Diskurs über die verführerische Seite der Gewalt umzuschreiben und in vielen Bereichen der Ächtung preiszugeben. Dagegen meldet Duerr, wie bereits angesprochen, sinngemäß die Kritik an, dass der Gattung Mensch ein gewisser Hang zum Bellizismus gegeben sei, den der (von ihm folglich als Mythos desavouierte) Zivilisationsprozess nicht auflösen könne – gerade so, könnte man interpretieren, als sei die Tendenz mancher Menschen, in manchen Situationen manche sozialen und allemal rechtlichen Regeln mit Verletzungswillen zu überschreiten, eine in ihrer Beständigkeit den biologischen Facetten ähnelnde Variable. Über diesen Aspekt lässt sich umfangreich streiten (siehe nur Pinker 2011), doch dazu soll an dieser Stelle kein Beitrag geliefert werden.

Der historische Antagonismus des Blutens, aus dem sich weiterhin bestimmte Differenzierungen bzw. Setzungen ergeben, lautet somit ungefähr so: Blut konnte lange Zeit außerplanmäßig vergossen werden und galt, wenn es ›im Dienste der Nation‹ floss, als ›sinnvoll‹ – zugleich war es in dieser Gestalt immerzu männlich konnotiert.¹² Unter den Bedingungen bewaffneter Konflikte wurde das Fließen des Blutes sogar zu einer moralischen Mission, belegte es doch den Kampfeifer und die Unerschrockenheit gegenüber der Gewalt, die Gegner einem zufügen wollten. Elias beschreibt im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg

12 Kein Wunder, dass Jean d'Arc als Angehörige des französischen Heeres denkbar gewesen ist: Sie war mithin zu jung, um zu menstruieren, zu militaristisch, um weiblich zu sein, zu fanatisch, um am Herd zu bleiben, und gerade noch ›unfraulich‹ genug, um nicht aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit dem Schlachtfeld ferngehalten zu werden (Llewellyn Barstow 1985). Friedrich Schiller hat sie in seinem Schauspiel *Johanna von Orleans* (1801) wieder menschlich, d.h. klischeehaft weiblich gemacht, indem er sie zumindest partiell als wankelmütiges und gefühlsüberwältigtes ›Weibchen‹ inszenierte. Als Johanna sich im 4. Aufzug in einen englischen Krieger verliebt, verspürt sie ein zentrales Empfinden, welches die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit ihrer Haltung auf den Punkt bringt: »Und mich vernichtet nicht die Scham?«

die instrumentelle Aufrüstung der Armeen – ein Rationalisierungselement, das zu verlustreicheren Schlachten führte. Als quasi ›maschinell‹ kann bereits seit den Mythen rund um Sparta auch der Kriegskörper der Soldaten bezeichnet werden, die sich lange Zeit in ordentlicher Formation, d.h. buchstäblich ›in Reih' und Glied‹ aufgestellt haben, bereit, auf formvollendete Weise Tod und Verletzungen zu kassieren (siehe den Verlauf der Schlacht von Waterloo; Glover 2014). Das maschinenunterstützte Gefecht besorgt nicht nur größere Schlagkraft, sondern rückt diese Körper in die zweite Reihe, indem es ihnen Einhüllungen gibt und ihnen Schutz bereitet. Dermaßen mobilisiert, ist der Soldat, in den Worten von Elias' Zeitgenossen Ernst Bloch (1985: 319), nicht lediglich ein Rädchen im Getriebe des »frisch-fröhlichen Krieg[es], nicht mehr sterngläubiger Dämon, sondern Techniker, ein Cäsar der Maschinenschlacht«. Umso schwerwiegender sind folglich aber auch die Schäden, wenn die andere Seite, mit ähnlichem Arsenal ausgestattet, am Ende die Oberhand behält.

Das Nachdenken über soldatischen Mut, Opferbereitschaft und ehrenvolle Wunden wirkt in Zeiten anhaltenden Friedens mittlerweile nur mehr bedingt anachronistisch. Die politischen Verhältnisse in Zentraleuropa und die Lehren aus der Vergangenheit, spätestens aus zwei Weltkriegen, haben militärische Interventions- und gar Expansionsstrategien zwar zu einer missbilligten, wenigstens aber problematischen Option gemacht. Und die Prägung durch das Leben in einer befriedeten und kriegsaversen Umgebung – einer sozialen Welt also, die diesbezüglich dem Wilhelminischen Kaiserreich völlig entgegengesetzt ist – korreliert auf der psychogenetischen Schiene mit entsprechenden Einstellungen. Dadurch, dass Gewalt generell als dysfunktional angesehen wird, hat sich auch die Schizophrenie von Aggressionsabwehr und Aggressionsbereitschaft erledigt: »Soldiers were [...] caught between a taboo on aggression and killing in civilian life, and the encouragement and rewarding of violence during wartime.« (Hewitson 2007: 123) Das ist die Vergangenheit. »Vieles von dem, was ehemals Lust erregte, erregt heute Unlust«, schreibt Elias (1993: 282). Die Gewaltmonopolisierung ist umfassend, der Militarismus strahlt keinen Nervenkitzel mehr aus (vgl. Elias 2006b: 75ff.; näher Delmotte/Majastre 2017). Es wurden »aus Krieger[n] [...] Höflinge« (Elias 1994: 368), was allgemeiner gefasst bedeutet, dass die Verhaltensweisen der Menschen unter dem Druck der Interdependenz und Selbstkontrolle ins Friedfertige modulierten. Folglich ist der Tod heute, da er möglichst auf Abstand bleiben soll, wild wie eh und je. Und somit scheint das kriegerische Blut durch Veränderungen in der gesellschaftlichen Mentalität im wahrsten Sinne des Wortes überflüssig geworden zu sein. Diese Sichtweise wäre jedoch zu einfach; denn sie gilt beispielsweise nicht für den Diskurs der legitimen, gegen ungerechte Gewalt gerichteten Gegenwehr, die dadurch zur Befreiungsaktion wird. Der russische Überfall auf die Ukraine, um

dieses aktuelle Beispiel aufzugreifen, hat ein politisch-weltgeschichtliches Ereignis erzeugt, in dessen Brennpunkt wiederum das Blutvergießen steht. »Der Horror der Leichen, der zerfetzten Leiber, der in Schmerzen Sterbenden« (Elias 1989: 275f.) erfährt einmal mehr eine Neuauflage. Es ist das Blut unschuldiger Opfer, das dabei fließt, aber auch das der Aggressoren, die diese Opfer auf dem Gewissen haben, und das der Verteidiger des Landes, die sich gegen die Aggression gleichsam aggressiv zur Wehr setzen. Unter den in der Ukraine gegenwärtig vorliegenden Umständen – die zweifelsohne auch anderswo auf der Welt, oft mit geringerer medialer Anteilnahme, vorfindbar sind – kann das Blut am Körper wieder Assoziationen wecken hin zum ehrenwerten, soldatisch angemessenen oder auch völkerrechtlich gebrandmarkten Körperschicksal und weckt sie folglich auch. Während »geordnete«, weil demokratisch institutionalisierte Sanktionsverfahrensweisen gegen Straftäter:innen lange schon »blutleer« sein müssen, um ethisch vertretbar zu sein (siehe generell Collins 2008), sorgen die völkerrechtswidrigen Attacken Russlands – entsprechend der Logik des Angriffskrieges – für schmerzhaftes Konsequenzen auch im Terrain des Blutvergießens. In der Praxis des Gefechts offenbart sich die Wandlungsfähigkeit von Verinnerlichung.

Historisch wurde selbst in weithin pazifizierten Regionen wie den Niederlanden »Leib, Gut und Blut« investiert, wenn ein Konflikt sich zuspitzte (Zwaan 1984: 202). Dokumente aus anderen Kontexten belegen, wie niederschwellig diese Umstellung erfolgte (Hewitson 2007: 155f.): »[T]o their surprise, soldiers found that the taboo on killing and norms of pacification were less securely anchored than they had imagined.« Blickt man konkret auf die Ukraine, so lässt sich das Geschehen aus der distanzierten Beobachterperspektive unterschiedlich einschätzen; zumindest sind plurale Tonlagen zu vernehmen, zu denen auch die Forderung nach einer pauschalen Minimierung der Gewalt gehört. Dies mag der Sorge vor dem beschriebenen Umschlag zurück in eine gewaltdominierte Situation der Definition geschuldet sein. In ihrer extremsten Ausprägung besagt diese Forderung jedoch folgendes: Weil Bluten, Leid und Schmerz *immerzu* falsch sind, sei folglich *jegliche* Kampfhandlung deplatziert, egal mit welcher Folge. Die Gegenposition wiederum muss eingestehen, dass es um den Preis von Freiheit und Frieden heute wieder (oder nach wie vor) notwendig ist, dass Blut fließt. Die korrespondierenden Wunden mögen weniger mit Ehre und Hingabe zu tun haben, als dies in früheren Jahrhunderten der Fall war, sie sind aber gleichwohl in der Umklammerung durch bestimmte Positionen und Überzeugungen legitimierbar, ja sinnvoll. Und ohnehin stiftet die Verschränkung der Kombattanten eine eigenwillige Beziehung, die Elias in Form eines Gedichts festgehalten hat (Elias 1987b: 78):

»Und die auf Tod und Leben Verschlungenen
 retten sich nicht in der Anderen Mord
 denn auch Sieger sind die Bezwungenen
 und die Besiegten in den umsungenen
 Mördern siegen sie fort.«

Perspektivisch können sich, so Elias, Polarisierungen wie die beschriebene Konstellation in empirischen Krisenfällen wohl noch zahlreich wiederholen: »Die Tatsache, daß wir noch nicht gelernt haben, ohne Kriege zu leben, [...] stützt die Vermutung, daß unsere sogenannte Moderne im Gesamtzusammenhang der möglichen Entwicklung der Menschheit eher eine sehr frühe als eine späte Entwicklungsstufe darstellt.« (Elias 2001: 225) Diesem Fazit könnte sich vielleicht auch Hans Peter Duerr anschließen. Am fernen Horizont der Menschheitsentwicklung steht die komplizierte Frage, ob Gemeinschaft ohne Gewalt denkbar ist (siehe auch Gleichmann 2006). Elias jedenfalls hielt fest (1985: 90), dass zumindest eine Welt ohne Tötungsgewalt möglich sei.

Zivilisation und (De-)Mystifizierung

Elias betont nun aber auch, dass heutzutage sowohl auf der gesellschaftlichen wie auch auf der interpersonellen Ebene keine generellen Strukturzusammenbrüche (mehr) zu erwarten sind. Bei einer Tagung in Bielefeld 1984 hebt er die Stabilität der entsprechenden inneren Barrieren hervor: »So in our society you have a good many people where the restraints never really break down.« (Nach Bogner/Mennell 2022: 282) Die innere Zurückhaltung konstituiert allerdings keine äußere Widerstandsfähigkeit: Der Körper bleibt in jedem Fall angreifbar. Wenn Körper heute in befriedeten Regionen ohne aggressiven Hintergrund bluten, sei es durch Verletzungen, Unfälle, Katastrophen oder auch aufgrund medizinischer Behandlungen, so fehlt dabei aber ein entscheidendes Merkmal. Dieses Bluten ist kein Symbol für ein individualisiertes Leiden anstelle und im Auftrag einer eigentlich betroffenen Gemeinschaft, die dieses Opfer offen oder hintergründig honoriert. Das unvorhergesehene Bluten ist in erster Linie einzig und allein ein persönliches Problem. Es kann, um Elias zu zitieren, nicht oder kaum mehr im Rahmen ehrbaren oder auch nur legitimierbaren Handelns auftreten, sondern ist nun mehr grundsätzlich und kontextübergreifend in der Kontingenz des Alltags, also in einer allgegenwärtigen »Gefahrenzone« verortet (Elias 1993: 228; ders. 1994: 403 u.ö.). Manch anderer blutiger Zusammenhang, etwa das Schlachten von Tieren (Sebastian 2023), sei, so wiederum Elias (1994: 408), hingegen gerade noch »in der Zone des Erlaubten« lokalisiert und demnach, so muss der Gedanke wohl interpretiert werden, ein zivilisationslogisch hinnehmbares

Massaker. (Er selbst stieß auf »hervorquellende Eingeweide [und] das spritzende Blut«, als er in Ghana einer Stieropferung beiwohnte; Elias 1990b: 87.) Der Krieg von Menschen gegen Menschen wirkt geradezu wie ein fernes Echo längst vergangener Zeiten, wenn im Vergleich dazu heute als eine relevante, mit Weber: als eine ›kulturbedeutsame‹ Schlacht das grauenvolle, aber eben doch anders konnotierte Töten von Tieren zählt.¹³

Wie nochmals das Beispiel Ukraine zeigt, sucht die Frage nach der Legitimität kriegsgerischer Schlachten auch friedliche Nationen, etwa Nachbarregionen des angegriffenen Landes, NATO-Länder usw. heim, wenn sie in den Konflikt wirtschaftlich, politisch oder auf andere Weise verstrickt sind (nicht zuletzt, weil sie eine *moralische* Pflicht sehen, sich zu verstricken; Fotion 2007; Walzer 2004). Die paradoxe Folge (Benkel 2023): Um zu verhindern, dass Blut fließt, muss somit unter Umständen zunächst mehr Blut fließen.

Gegen den Verweis auf Makrogewalt, wie sie in der Ukraine momentan feststellbar ist, könnte mühelos verwiesen werden auf die Alltäglichkeit von ›Mikrogewalt‹.¹⁴ Permanent ereignen sich auch in den vermeintlich ›zivilisiertesten‹ Nationen (messbar etwa durch verschiedene Demokratieindices) Schlägereien, Körperverletzungen und andere potenzielle blutige Handlungszusammenhänge. Es wäre naiv, zu meinen, dass der Zivilisationsprozess solche Mechanismen hätte auflösen müssen, um wirklich zivilisatorisch wirken zu können (just so könnte Duerrs Argumentation aber gelesen werden). Wenn ›Gewaltblut‹ etwa im Zusammenhang mit einer Kneipenschlägerei zu Tage tritt, bringt dies Umstehende nach § 323c StGB in die möglicherweise unangenehme, jedoch sogar rechtlich verbiefte Pflicht, zu intervenieren. Die Entwicklung des Rechtssystems hin zu dem Punkt, an dem Hilfeleistungen gegen brutale Ordnungsunterbrechungen wenigstens hypothetisch und unter bestimmten Umständen (keine Eigengefährdung usw.) institutionalisiert wurde, korreliert mit dem Rückgang der Wertschätzung gegenüber der Einstellung, Konflikte grundlegend mithilfe von Gewalt und Waffen zu klären (Benkel/Nienhaus 2020). Die Abwertung körperlicher Attacken (außer natürlich der Angriffe von Staatsagenten wie der

13 Als Bollwerk gegen diese (Vernichtungs-)Gewalt haben sich Widerstandsbewegungen formiert, die, zumal in den Beschreibungen ihrer Gegner:innen, gleichsam ›militant‹ zu agieren scheinen (Landwehr 2019). Im Zusammenhang mit der Gewalt gegen Tiere ist Elias' These bemerkenswert, wonach die Genese des *Sports* ihre Quelle in der Fuchsjagd finde. Dort sind es die Jagdhunde, die ›Blut lecken‹ und schlussendlich die Tötungsgewalt umsetzen, während die Jäger auf hohem Ross sich von diesem schmutzigen Part distanzieren können (vgl. Elias 2003: 290ff.).

14 Begrifflich ist damit *nicht* das Phänomen subtiler Herabwürdigungstaktiken gemeint, die in der Psychologie als »microaggressions« firmieren (Lilienfeld 2017).

Polizei; Lüdtke/Sturm 2011) fällt somit zusammen mit dem Mandat für den »gesellschaftlichen Jedermann« (Berger/Luckmann 1992: 16), im Zweifel im Dienst der Gewaltminimierung selbst Gewalt einzusetzen.

Die Menstruation kennt diese sozialen Einrahmungen nicht. Sie kennt sehr wohl Organisationsformen, Verschleierungstaktiken, sachliche Problembehandlungsstätten und natürlich vor allem einen funktionalen, durch den biologischen Turnus überdies im besten Fall antizipierbaren Blutfluss, der im kontrollierenden Zugriff der betroffenen Personen steht. Und sie hat auf der bio-medizinischen Ebene einen Sinn, der aber nicht direkt mit ihren Erscheinungsformen und ihrer (klandestinen) Sichtbarkeit verbunden ist. Der zivilisatorische Umgang besteht hier, wie bei anderen Ausflüssen des Körpers, in der Anerkennung des Geschehens unter den Betroffenen (im Dialog mit Fachpersonal) bei gleichzeitiger weitgehender Überdeckung auf der gesamtgesellschaftlichen Bühne. Das Fließen wird verschwiegen – was durchaus auch Frauen als Vorteil empfinden. Nichtbetroffene (Kinder, Männer, Schwangere, Frauen nach der Menopause) können den Monatsblutungsdiskurs ohnehin meiden, ohne Nachteile zu verspüren. *Don't ask, don't tell* scheint vielerorts die Devise zu sein. Somit gehen die Blutenden und die Verschonten eine schweigsame Allianz ein: Wie andere Körperflüssigkeiten, über die ›man‹ nicht nonchalant spricht,¹⁵ ist die Periode lediglich eine Angelegenheit für den Spezialdiskurs (etwa die gynäkologische Praxis) und allenfalls noch für den Austausch unter akut Betroffenen. Folglich wirkt die Unsichtbarkeit der Menstruation aber doch wie eine gesellschaftliche Norm. Gegen die schamhafte Verbergung eines allseits ungewollten Blutens richten sich diverse ästhetische, politaktivistische und andere Kampagnen, die somit die soziale Komponente der Monatsblutung hervorheben.¹⁶ Sie wollen die Menstruation, die durch den medizinischen Fortschritt, die Aufklärung über Körperrouninen, die Gleichberechtigung der Geschlechter usw. als Leibfaktum und Wissenstatbestand längst demystifiziert wurde, auch auf der Ebene des Alltagssprechens entzaubern.¹⁷ Diese ›Befreiungskämpfe‹ für die Menstruation sind bei näherem Hinsehen Kämpfe für ihre Diskursivierung und somit Re-Normali-

15 Eine Ausnahme bilden die Tränen (Berkenbusch 1985). Sie ergreifen und wirken aufrichtig, und sie können auch ein Ausdruck großer Rührung bzw. immensen Glücksempfindens sein. Duerr (1988: 430f.) schreibt, dass die Sherpas im Himalaya die Tränen als gesegnetes Fluidum verehren, weil alleine dieser Körpersaft den Tieren nicht gegeben sei.

16 Siehe als ein Beispiel: <https://www.howwebleed.org>

17 Slavoj Žižek (2021: 259) hat darauf mit der provokanten Nachfrage reagiert, ob folglich nicht auch der Kot endlich aus seiner verbalen Nonpräsenz herausgeholt und zum souveränen Gesprächsgegenstand gemacht werden sollte: »Neue Kampagnen zielen auf die Periode und ›ermutigten junge Menschen dazu, jegliche Scham über Menstruation abzuschütteln‹. Warum

sierung (dazu generell Link 2009). ›Re-‹ deshalb, weil die (vermeintliche oder tatsächliche, wie will man das messen?) Verhüllung des regelmäßigen Blutens in der weiblichen Genitalregion ihrerseits bereits eine etablierte ›Normalität‹ darstellt, die indes dadurch brüchig zu werden droht, dass sie gezielt problematisiert wird (Uppenkamp 2021). Die verstecktwerschwiegene Menstruation impliziert überdies, dass es hier eben doch um etwas geht, um das es im Lichte der Figurationssoziologie eigentlich nur bedingt gehen kann: Im Raum steht der wie ein Vorwurf wirkende, oben bereits angesprochene Beigeschmack der Monatsblutung, dass sich hier eben doch ein ›unzivilisierter‹ Körperaspekt Bahn bricht, der um des Fortschrittsniveaus und des gesitteten Zusammenlebens willen nicht an die sprichwörtliche große Glocke gehängt werden soll.

Wie eine Welt aussehen könnte, in der das Menstruationsblut vollends emanzipiert ist, lässt sich schwer sagen. Vermutlich würde bzw. wird das noch stärkere, mithin optisch intensiviertere Bewusstsein des Umstandes, dass weibliche Körper (und auch Körper von Trans*personen; Margaria 2020) regelmäßig bluten, nicht ohne Beziehungsverflechtungen hin zu den anderen Blutdiskursen etabliert werden können, die daneben existieren. Dazu gehören die skizzierten Problemfelder der Makro- und der Mikrogewalt, aber auch solche noch nicht umfänglich angesprochenen Facetten wie das Phantasma des Blutens bei der Defloration; die Angst vor diesem potenziell überwältigenden Fließen brachte Freud ausdrücklich mit der Abwehr archaischer Mordlust zusammen (Freud 2000b; vgl. Lamott 2001: 160). Hierhin gehört als interessanter Kontrast auch der BDSM-Diskurs, sofern er blutige Praktiken affirmativ involviert,¹⁸ und zu diesem Ensemble zählen ebenso Selbstverletzungshandlungen, bei denen die Autoaggression die Rolle einer selbstbezüglich feindseligen Komponente spielt (Steggals/Graham/Lawler 2020). Unbedingt zu berücksichtigen sind ferner die sowohl Abscheu als auch Neugier anstachelnden Blutorgien in Horrorfilmen, insbesondere im Subgenre des Splatters (Köhne/Kuschke/Meteling 2005; Ndalianis 2015), die ihrerseits auf die Theatertradition des *Grand Guignol* zurückblicken (DeGiglio-Bellemare 2023). Elias (1994: 330) betont in diesem thematischen Zusammenhang, dass das »gefahrlose Leben« zwangsläufig »affekt- und lustloser« ist, was zur Folge hat, dass im Gewand von »Traum, in Büchern und Bildern« Kompensationen entwickelt werden. In der Fiktion darf das Befürchtete und Gescholtene,

gehen wir also nicht bis zum Ende und ›entmystifizieren‹ und entfetischisieren die Defäkation? «

- 18 Ein Masochist über seine Herrin (nach Stoller 1991: 98): »Other times she's brought blood, used a piece of equipment that has spikes on it. She hit me maybe twenty-five or fifty times. There was blood on my bed. That was incredible.« Konkret zum BDSM im Lichte der Elias'schen Soziologie: Meitzler 2023.

konkret also: Gewalt, Blüten, Schmerz und Tod, seine reizvollen Qualitäten voll ausspielen, solange gewährleistet ist, dass dies alles ›nicht echt ist‹. Obwohl die Monatsblutung schon quantitativ weitaus üblicher ist als alle Gewaltformen und sämtliche künstlerischen Verarbeitungen von Gewalt (dazu Braun/Steuerwald 2022), scheint sie sich nicht von diesem Sinnzusammenhang lösen zu können – bzw. sie wird davon anscheinend nur mit unzulänglicher Effektivität aktiv gelöst. Was übrig bliebe, wenn diese Abtrennung doch einmal gelänge, lässt sich ebenfalls schwer bestimmen. Soll die ›reine‹ Menstruation ein bloß medizinisches, nun aber so offen wie Schnupfen oder Kopfschmerzen (Dreßke 2022) verhandeltes Phänomen sein¹⁹; oder doch ein Signal leiblich spürbarer Weiblichkeit (Rosengarten 2000); oder ein wesentliches Merkmal für das errungene Gleichgewicht zwischen Körper und Natur (Tauss 2005)? Was davon könnte sich als vorrangiger Bedeutungszusammenhang gesellschaftlich durchsetzen?

Die Vorstellung einer gänzlichen Befreiung des körperlichen Blutens von kulturellen Vorbehalten vor dem Hintergrund der Argumentation, dass die Regelblutung keine feindselige Komponente aufweist und daher ›unbelastet‹ betrachtet werden könnte, wäre auch im Lichte der Theorie von Elias trügerisch, wenn nicht sogar täuschend. Die Verinnerlichung der Abwehr gegen die als problematisch bewertete Fähigkeit von Körpern, zu bluten, verläuft nämlich quer über die physiologischen Kontexte. Ekel, Giftgefahr und Hygienedefizit paaren sich mit Gewaltkonnotationen, mit männlichem Privilegierteitskalkül und mit Sexualisierungstendenzen gegenüber entblößen/verletzlichen Körpern generell und den intimen Körperregionen im Besonderen. Der menschliche Körper ist so, wie er gesellschaftlich positioniert wird bzw. sich selbst positioniert (dazu ausführlich Gugutzer 2022), kein frei oszillierender, unproblematisch autonomer Container, sondern – weiterhin – eine widerständige Größe, an der Disziplinierungsanliegen gelingen, oder an denen sie scheitern. Wenn es auch nach dem Blut von Helden – von Menschen, die sich für andere, für eine gute Sache, für den Sieg der Gerechten und die Niederlage des Bösen aufopfern – eine verschämte Sehnsucht gibt (der Überfall auf die Ukraine hat solche Vorstellungswelten wiederbelebt), so gibt es doch zugleich die Besorgnis, dass damit ein vorzivilisatorischer Status wiederbelebt wird, der mit der Heldentat zugleich auch den Gewaltkontext gratifiziert. Das ›harmlose Blut‹, der Blutfluss der

19 Die Schwierigkeit einer solchen Egalisierung physischer Beeinträchtigungen offenbart der Fall der Profi-Golferin Lydia Ko, die bei einem Turnier in Kalifornien Anfang Mai 2022 aufgrund ihrer Menstruationsbeschwerden kurz pausierte. Die mediale Resonanz offenbarte, dass die Beeinträchtigung des Wohlbefindens aufgrund der Monatsblutung bis dahin kaum ein Thema im wettkampfsportlichen Diskurs gewesen ist (Der Spiegel 2022).

Menstruation, ist mit anderen, gravierenden Blutbädern kulturell und physiologisch immer noch zu eng verwandt, um durch eine Art orches-triertes Transzendenzmanöver vollständig davon gelöst zu werden. Damit aber färbt einiges von der hypothetischen, uneingestanden Scham, durch die Berührung mit Blut das eigene Zivilisationsniveau zu unter-graben, offenbar weiterhin auf das Diskursfeld der Periode ab. Die be-rechtigte Kritik an den vorherrschenden Reinheitsimages, welche das Verständnis von »Menstrunormativität« (Persdotter 2020) prägen und andere Impulse unterminieren, legt indes überzeugend nahe, dass die ge-sellschaftlich kursierenden Leitbilder nicht der letzte Stand des Zivilisa-tionsniveaus (oder gar des Standes der *Dezivilisierung*; vgl. Elias 2001: 130; Menzell 1995) sind. Diese Kritik impliziert vielmehr, dass (auch) in diesem thematischen Kontext soziale Transformationsprozesse noch für einige Umwälzungen sorgen könnten – sofern anstelle der »Angst vor der kommenden Unlust« (Elias 1994: 372) bei diesem und bei wei-teren Körperphänomenen eine positive Sinnaufladung rückt, die ihr Un-gefährliches betont, ohne sie dadurch zum bloßen Naturvorgang zu tri-ualisieren.

Literatur

- Alliez, Éric/Samsonow, Elisabeth von (2003): Einleitung zu: dies. (Hg.): *Biographien des organlosen Körpers*, Wien, S. 7–10.
- Ariès, Philippe (2002): *Geschichte des Todes*, München.
- Bauer, Lotte V. (2019): *Zwischen Normalität, Tabu und Scham. Qualitative Interviews zur Bedeutung von Menstruation im Alltag*, Marburg.
- Bauman, Zygmunt (1992): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.
- Benkel, Thorsten (2016): »Die rationale Organisation von Entgrenzung«, in: Michael Schetsche/Renate-Berenike Schmidt (Hg.): *Rausch – Trance – Ekstase. Zur Kultur psychischer Ausnahmezustände*, Bielefeld, S. 109–130.
- Benkel, Thorsten (2021): *Das Fließende des Körpers. Ein kultursoziologischer Versuch*, Weilerswist.
- Benkel, Thorsten (2023): »Formfehler der Verständigung. Der kommunika-tive Modus der Gewalt«, in: ders. (Hg.): *Gewalt*, Bielefeld, S. 83–98.
- Benkel, Thorsten/Nienhaus, Christoph (2020): »Rechtsgenese und Zivilisa-tionsprozess. Eine sozialtheoretische Betrachtung«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 106 (3), S. 406–426.
- Benkel, Thorsten/Pierburg, Melanie (2021): »Ars Moriendi – Bildungskon-texte des Sterbens. Methodische und lebensweltliche Herausforderun-gen«, in: Juliane Engel/André Epp/Julia Lipkina/Sebastian Schinkel/Henrike Terhart/Anke Wischmann (Hg.): *Bildung im gesellschaftlichen Wandel. Qualitative Forschungszugänge und Methodenkritik*, Opladen/Berlin/Toronto 2021, S. 133–151.

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1992): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Berkenbusch, Gisela (1985): *Zum Heulen. Kulturgeschichte unserer Tränen*, Berlin.
- Bierl, Anton/Braungart, Wolfgang (Hg.) (2010): *Gewalt und Opfer*, Berlin/Boston.
- Bloch, Ernst (1985): *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main.
- Bogner, Artur/Mennell, Stephen (Hg.) (2022): *Civilisations, Civilising Processes and Modernity – a Debate. Documents from the Conference at Bielefeld 1984*, Cham.
- Bradburne, James M. (Hg.) (2001): *Blut. Kunst, Macht, Politik, Pathologie*, München/London/New York.
- Braun, Andreas/Steuerwald, Christian (Hg.) (2022): *Kunst und Gewalt*, Wiesbaden.
- Braun, Christina von/Wulf, Christoph (Hg.) (2007): *Mythen des Blutes*, Frankfurt am Main/New York.
- Burkert, Walter (1984): *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München.
- Burns, Stanley B./Burns, Lawrence/Burns, Elizabeth A. (2017): *Mensur and Schmiss. German Dueling Societies*, New York.
- Coenen, Ekkehard (2020): *Zeitregime des Bestattens. Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen*, Weinheim/Basel.
- Collins, Randall (2008): »Conflict Theory of Corporal Punishment«, in: Michael Donnelly/Murray Straus (Hg.): *Corporal Punishment of Children in Theoretical Perspective*, New Haven, S. 199–213.
- Costa, João (2023): *Health as a Social System. Luhmann's Theory Applied to Health Systems*, Bielefeld.
- DeGiglio-Bellemare, Mario (2023): *Grand-Guignol Cinema and the Horror Genre. Sinister Tableaux of Dread, Corporeality and the Senses*, London/New York.
- Delmotte, Florence/Majastre, Christophe (2017): »Violence and *Civilité*. The Ambivalences of the State«, in: Tatiana S. Landini/François Dépelteau (Hg.): *Norbert Elias and Violence*, New York, S. 55–80.
- Drefße, Stefan (2022): *Empfindliche Körper. Kopfschmerzpraktiken zwischen Alltag und Medizin*, Bielefeld.
- Duerr, Hans Peter (1988): *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Bd. 1: *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main.
- Duerr, Hans Peter (1995): *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Bd. 3: *Obszönität und Gewalt*, Frankfurt am Main.
- Durkheim, Emile (1965): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied/Berlin.
- Durkheim, Emile (1988): *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1983): *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1985): *Humana Conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit*, Frankfurt am Main.

- Elias, Norbert (1987a): Vorwort zu: Bram van Stolk/Cas Wouters: *Frauen im Zwiespalt. Beziehungsprobleme im Wohlfahrtsstaat. Eine Modellstudie*, Frankfurt am Main, S. 9–16.
- Elias, Norbert (1987b): *Los der Menschen. Gedichte/Nachdichtungen*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1989): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1990a): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, 6. Aufl., Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1990b): *Über sich selbst*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1993): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1994): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2001): *Symboltheorie*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2002): »Vom Sehen in der Natur«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Frühschriften*, Frankfurt am Main, S. 9–28.
- Elias, Norbert (2003): Einführung zu: ders./Eric Dunning: *Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt am Main, S. 42–120.
- Elias, Norbert (2006a): *Was ist Soziologie?*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2006b): »Zivilisation und Gewalt. Über das Staatsmonopol der körperlichen Gewalt und seine Durchbrechungen«, in: ders., *Aufsätze und andere Schriften*, Bd. 2, S. 72–117.
- Elias, Norbert (2023): »Die Wiederentdeckung des Körpers«, im vorliegenden Band.
- Fotion, Nicholas (2007): *War and Ethics*, London/New York.
- Foucault, Michel (1977): *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main.
- Frei, Franka (2020): *Periode ist politisch. Ein Manifest gegen das Menstruationstabu*, München.
- Freixas, Anna (2019): *Ohne Regel(n). Erotik und Freiheit für Frauen nach der Regel*, Hamburg/Berlin.
- Freud, Sigmund (2000a): »Totem und Tabu«, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main, S. 287–444.
- Freud, Sigmund (2000b): »Das Tabu der Virginität«, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 5, Frankfurt am Main, S. 211–228.
- Frevert, Ute (2007): »Blut und Recht. Der Ehrenzweikampf«, in: Christina von Braun/Christoph Wulf (Hg.): *Mythen des Blutes*, Frankfurt am Main/New York, S. 155–168.
- Gahlings, Ute (2016): *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrung*, Freiburg/München.
- Garncarz, Joseph (2022): *Korrektur eines Selbstbildes. Norbert Elias und sein akademischer Lebenslauf*, Köln.

- Gleichmann, Peter R. (1982): »Die Verhäuslichung körperlicher Verrichtungen«, in: ders./Johan Goudsblom/Hermann Korte (Hg.): *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, 2. Aufl., Frankfurt am Main, S. 254–278.
- Gleichmann, Peter R. (2006): »Sind Menschen in der Lage, vom gegenseitigen Töten abzulassen? Zum Verflechten von Militarisierungs- und Zivilisationsprozessen«, in: ders., *Soziologie als Synthese. Zivilisationstheoretische Schriften über Zivilisation, Wissen und Gewalt*, Wiesbaden, S. 315–343.
- Glover, Gareth (2014): *Waterloo. Myth and Reality*, Barnsley.
- Goffman, Erving (2001): *Interaktion und Geschlecht*, 2. Aufl., Frankfurt am Main/New York.
- Gugutzer, Robert (2022): *Soziologie des Körpers*, 6. Aufl., Bielefeld.
- Hewitson, Mark (2007): »Violence and Civilization. Transgression in Modern Wars«, in: Mary Fullbrook (Hg.): *Un-Civilizing Processes? Excess and Transgression in German Society and Culture. Perspectives Debating with Norbert Elias*, Amsterdam/New York, S. 117–156.
- Hintermayr, Michaela M. (2022): *Suizid und Geschlecht in der Moderne. Wissenschaft, Medien und Individuum (Österreich 1870–1970)*, Berlin/Boston.
- Hinz, Michael (2002): *Der Zivilisationsprozess: Mythos oder Realität? Wissenssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse*, Opladen.
- Jeggle, Utz (1992): »Zur Dialektik von Anständig und Unanständig im Zivilisationsprozess«, in: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 46 (95), S. 293–304.
- Jitschin, Adrian (2021): *Das Leben des jungen Norbert Elias*, Weinheim/Basel.
- Kleinspehn, Thomas (1989): *Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit*, Reinbek.
- Köhne, Julia B./Kuschke, Ralph/Meteling, Arno (Hg.) (2005): *Splatter Movies. Essays zum modernen Horrorfilm*, Berlin.
- Krumrey, Horst-Volker (1984): *Entwicklungsstrukturen von Verhaltensstandards. Eine soziologische Prozeßanalyse auf der Grundlage deutscher Anstands- und Manierenbücher von 1870 bis 1970*, Frankfurt am Main.
- Lamott, Franziska (2001): *Die vermessene Frau. Hysterien um 1900*, München.
- Landwehr, Mira (2019): »Vier Beine gut, zwei Beine schlecht.« *Zum Zusammenhang von Tierliebe und Menschenhass in der veganen Tierrechtsbewegung*, Hamburg.
- Lenke, Thomas (2010): »Gesellschaftskörper und Organismuskonzepte. Überlegungen zur Bedeutung von Metaphern in der soziologischen Theorie«, in: Martin Endreß/Thomas Matys (Hg.): *Die Ökonomie der Organisation – Die Organisation der Ökonomie*, Wiesbaden, S. 201–223.
- Lewandowski, Sven (2012): *Die Pornographie der Gesellschaft. Beobachtung eines populärkulturellen Phänomens*, Bielefeld.
- Lilienfeld, Scott (2017): »Microaggressions. Strong Claims, Inadequate Evidence«, in: *Perspectives on Psychological Science* 12 (1), S. 138–169.

- Link, Jürgen (2009): *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, 4. Aufl., Göttingen.
- Llewellyn Barstow, Anne (1985): »Joan of Arc and Female Mysticism«, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 1 (2), S. 29–42.
- Lüdemann, Susanne (2004): *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, Paderborn.
- Lüdtke, Alf/Sturm, Michael (2011): »Polizei, Gewalt und Staat im 20. Jahrhundert. Perspektiven«, in: dies./Herbert Reinke (Hg.): *Polizei, Gewalt und Staat im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden, S. 9–42.
- Luhmann, Niklas (1981): »Erleben und Handeln«, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3: *Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen, S. 67–80.
- Mannheim, Karl (1964): »Das Problem der Generationen«, in: ders., *Wissenssoziologie*, Neuwied/Berlin, S. 509–565.
- Margaria, Alice (2020): »Trans Men Giving Birth and Reflections on Fatherhood. What to Expect?«, in: *International Journal of Law, Policy and the Family* 34 (3), S. 225–246.
- Meitzler, Matthias (2021): *Norbert Elias und der Tod. Eine empirische Überprüfung*, Wiesbaden.
- Meitzler, Matthias (2023): »Zivilisierte Gewalt? Das Beispiel Sadomasochismus«, in: Thorsten Benkel (Hg.): *Gewalt*, Bielefeld, S. 215–228.
- Mennell, Stephen (1995): »Civilisation and Decivilisation, Civil Society and Violence«, in: *Irish Journal of Sociology* 5 (1), S. 1–21.
- Meyer, Helge (2008): *Schmerz als Bild. Leiden und Selbstverletzung in der Performance Art*, Bielefeld.
- Ndalianis, Angela (2015): »Genre, Culture and the Semiosphere. New Horror Cinema and Post-9/11«, in: *International Journal of Cultural Studies* 18 (1), S. 135–151.
- Osswald-Rinner, Iris (2011): *Oversexed and underfucked. Über die gesellschaftliche Konstruktion der Lust*, Wiesbaden.
- Persdotter, Josefin (2020): »Introducing Menstrunormativity. Towards a Complex Understanding of ›Menstrual Monsterings‹«, in: Chris Bobel/Inga T. Winkler/Breanne Fahs/Katie A. Hasson/Elizabeth A. Kissling/Tomi-Ann Roberts (Hg.): *Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*, Singapur, S. 357–372.
- Pešek, Jiří/Wiesemann, Falk (Hg.) (2011): *Blut. Perspektiven in Medizin, Geschichte und Gesellschaft*, Essen.
- Pickering, Karen/Bennett, Jane (2022): *Dringend rotwendig. Die menstruelle Revolution*, Bonn.
- Pinker, Steven (2011): *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Frankfurt am Main.
- Radin, Margaret J. (1996): *Contested Commodities. The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts and other Things*, Cambridge.
- Reemtsma, Jan Philipp (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg.
- Rosengarten, Marsha (2000): »Thinking Menstrual Blood«, in: *Australian Feminist Studies* 15 (31), S. 91–101.

- Sarasin, Philipp (2001): *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt am Main.
- Schiel, Lea S. (2020): *Sex als Performance. Theaterwissenschaftliche Perspektiven auf die Inszenierung des Obszönen*, Bielefeld.
- Schmücker, Reinhold (2021): *Gibt es einen gerechten Krieg?*, Ditzingen.
- Scholz, Nina (Hg.) (2014): *Gewalt im Namen der Ehre*, Wien.
- Sebastian, Marcel (2023): »Der ambivalente gesellschaftliche Umgang mit Gewalt an Tieren«, in: Thorsten Benkel (Hg.): *Gewalt*, Bielefeld, S. 29–41.
- Speitkamp, Winfried (2010): *Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Zur Geschichte der Ehre*, Stuttgart.
- Der Spiegel (2022): »Golferin Lydia Ko macht mit Aussagen über Menstruation Reporter sprachlos«, in: *Spiegel online*, 3. Mai, https://www.spiegel.de/sport/golf/golf-lydia-ko-ueber-menstruationsbeschwerden-im-profisport-diese-zeit-des-monats-a-d3a8f79b-ab59-4d8e-bbfa-d5618be44c6e?fbclid=IwAR0vNAD4E_ZzmKIXNB9W4c2SfnM_mWswWnoIKSsWmsuvAi3eFztPPMSHZc (29. August 2023).
- Steggals, Peter/Graham, Ruth/Lawler, Steph (2020): »Self-Injury in Social Context. An Emerging Sociology«, in: *Social Theory and Health* 18 (1), S. 201–210.
- Stoller, Robert J. (1991): *Pain and Passion. A Psychoanalyst Explores the World of S&M*, New York.
- Tauss, Ulrike (2005): *Tabu und Menstruation. Diskursanalyse des spirituellen Ökofeminismus*, Wien.
- Theweleit, Klaus (2020): *Männerphantasien*, 2. Aufl., Berlin.
- Twenge, Jean M./Sherman, Ryne A./Wells, Brooke E. (2016): »Sexual Inactivity During Young Adulthood is More Common Among U.S. Millennials and iGen. Age, Period, and Cohort Effects on Having no Sexual Partners after Age 18«, in: *Archives of Sexual Behavior* 46 (2), S. 433–440.
- Uppenkamp, Bettina (2021): »Vom Kampfgeist der Vulva in der Kunst seit den 1960er Jahren«, in: Uwe Israel/Jürgen Müller (Hg.): *Körper-Kränkungen. Der menschliche Leib als Medium der Herabsetzung*, Frankfurt am Main/New York, S. 383–399.
- Visoka, Gëzim (2017): »Norbert Elias and State Building After Violent Conflict«, in: Tatiana S. Landini/François Dépelteau (Hg.): *Norbert Elias and Violence*, New York, S. 161–182.
- Wahidin, Azrini (2019): »Menstruation as a Weapon of War. The Politics of the Bleeding Body for Women on Political Protest at Armagh Prison, Northern Ireland«, in: *Prison Journal* 99 (1), S. 112–131.
- Walzer, Michael (2004): *Arguing about War*, London.
- Wouters, Cas (1999): *Informalisierung. Norbert Elias' Zivilisationstheorie und Zivilisationsprozesse im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden.
- Wulf, Christoph (1989): »Der Körper der Götter«, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*, Berlin, S. 11–22.

- Zimmermann, Ekkart (2012): »Makrogewalt. Rebellion, Revolution, Krieg, Genozid«, in: Günter Albrecht/Axel Groenemeyer (Hg.): *Handbuch Soziale Probleme*, Wiesbaden, S. 861–885.
- Žižek, Slavoj (2021): *Ein Linker wagt sich aus der Deckung. Für einen neuen Kommunismus*, Berlin.
- Zwaan, Ton (1984): »Öffentliche Gewaltanwendung, gesellschaftliche Struktur und bürgerliche Zivilisation. Ein Exkurs über die innerstaatliche Anwendung in der Entwicklung der niederländischen Gesellschaft (1648–1965)«, in: Peter Gleichmann/Johan Goudsblom/Hermann Korte (Hg.): *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie II*, Frankfurt am Main, S. 193–216.