

**Dr. Anne Koch**

**Körperwissen.  
Grundlegung einer Religionsästhetik**

**Die  
Habilitationsschrift**

**wird der  
Fakultät für**

**Philosophie, Wissenschaftstheorie und  
Religionswissenschaft**

**vorgelegt.**

**Ludwig-Maximilians-Universität München**

**München, März 2007**

# Inhaltsverzeichnis

<b>EINLEITUNG</b>	<b>4</b>
Am Anfang: Ein verändertes Körperwissen	6
Der Körper als Erkenntnisquelle und die Hypothese des Körperwissens	8
Körper als „totales Phänomen“	13
Vorblick auf den Gedankengang	15
<b>RELIGIONSWISSENSCHAFT ALS MONITORING</b>	<b>21</b>
Der Religionsbegriff der Religionsästhetik .....	21
Religion als Kulturmuster .....	26
<b>TEIL I: WISSENSCHAFTLICHE KÖRPERGESCHICHTSSCHREIBUNGEN IM 20. JAHRHUNDERT</b>	<b>33</b>
Methodologie des geschlechtlichen Körpers .....	36
Körper als analytische Kategorie in Geschichtsschreibungen .....	41
Körpergeschichtsschreibungen als Meta-Geschichte des Kulturellen	45
Körpergeschichten als Rationalismuskritik	48
Körpergeschichten zur Bewältigung von Fremdkörpern	57
Ethnologische Provokation .....	57
Cyberspacekörper, Robotik .....	63
<b>TEIL II: WISSENSCHAFTSGESCHICHTLICHE VERORTUNG BISHERIGER RELIGIONSÄSTHETIKEN</b>	<b>67</b>
Überblick	67
Vehikel religiöser Erfahrung (Heiler) oder ästhetische Sphäre (Weber)	76
„Religionsästhetik“: die Programmatik von Cancik und Mohr	79
Fritz Stolz' Suche nach der Konfiguration der Darstellungsebenen	81
Burkhard Gladigows religionsästhetische Mustererkenntnisse	85
Die „Religionsästhetik“ Susanne Lanwerds	88
Reize und Religion nach Hubert Mohr	91

Peter Bräunlein und die <i>Flagellatio</i> als totales System	98
Bildanthropologie	103
Religionsphysiologie und Kognitionswissenschaft	108
Fazit der Körpertheorien und Religionsästhetiken	111
<b>TEIL III: RELIGIONSAISTHETIK</b>	<b>116</b>
<b>Körperwissen</b>	<b>116</b>
Körperwissen und die Hypothese der Angemessenheit .....	119
Körperwissen als Wissen .....	122
Körperwissen als „nonpropositionales“ Wissen .....	126
Der Begriff „nicht-propositional“ .....	127
Genealogische Modelle für den Übergang von Nicht-Propositionalität zu Gehaltlichkeit, von der Aisthetik zur Semiotik .....	129
Weitere Kandidaten für Nicht-Propositionalität innerhalb von Zeichentheorien .....	131
Körperbewusstsein im Selbstbewusstsein .....	132
Psychologische Vagheit, Lebensform und kulturelle Überzeugungen .....	135
Kategorialität (Sagen und Zeigen) .....	138
Kategoriale Erläuterungen / Methodologische Sätze .....	138
Jenseits von Zeichentheorien .....	140
 Medialität des Körperwissens (Embodiment-Theorien)	 143
 Körperwissen als Textur im ‚kulturellen Wissen‘	 147
 Gliederung des Gegenstandsbereiches der Religionsästhetik	 153
1. Körper .....	155
Sinnliche Wahrnehmung .....	158
Körperwissen und Affordanzen .....	158
Intermodalität .....	161
Sinnesapparat .....	164
Sechster Sinn: Verstand .....	166
Innenwahrnehmung .....	170
Propriozeption .....	171
Nozizeption .....	172
Andere Nervensysteme .....	174
Aufmerksamkeitslenkung/Meditation .....	174
2. Bekleidung .....	176
Haut, Tätowierung, Nacktheit .....	177
Kleidung .....	178
3. Bewegung .....	181
Handlung/Ritual/Tanz/Praxis .....	187
4. Körperschema/Körperbild .....	190
5. Körpervollzüge .....	192
 Religionsästhetische Methode	 198
Methodologische Überlegungen .....	199
Aisthetisches Simulieren .....	203
 Religionsästhetisches Vokabular	 210
Tätowierung: Hautkarte .....	211
Hochrelief .....	214
Interface: Die Schnittstelle .....	217

Prothetisches Körperwissen.....	220
Körpertonus .....	226
<b>TEIL IV: KÖRPERWISSEN IN DER RELIGIONSGESCHICHTE:</b>	
<b>FALLBEISPIELE</b>	<b>229</b>
Zeitgenössische, westliche Körperwelten	230
Heilung und Lichtaussendung der White Eagle Lodge (WEL)	236
Körperverständnis in der esoterischen Religionsgeschichte um 1900 .....	241
Ursprünge der Lichtarbeit der WEL in der Theosophie .....	245
Zur Heilungs- und Körperauffassung der WEL.....	248
Zur Meditation in der WEL .....	252
Religionsästhetische Analyse eines White Eagle Heilungsgottesdienstes.....	258
Körperwissen in der Webkunst südamerikanischer Indianer	264
Ethnologischer Kontext am Beispiel der Q'ero .....	264
Religionsästhetische Analyse der Muster .....	267
Religionsästhetische Analyse der Initiation der Mädchen ins Weben.....	274
<b>ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>279</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>287</b>
Körper-Bibliografien	287
Primärliteratur White Eagle Lodge	287
Literatur	288

## **Einleitung**

H.G. Kippenberg fordert in seiner Einleitung zu einem Band des Projektes *Visible religion*, dass ein Gattungsinventar für visuelle Bildpraxen und Repräsentationsformen analog zur literarischen Gattungsforschung erstellt werden solle (1985/86). Kunst- und Bildwissenschaften sprechen in diesem Zusammenhang von Stereotypen der Rezeptions- und Produktionsbedingungen von Bildern, die ebenfalls konventionsgebunden oder mit anderen Worten kulturell geprägt sind. Im Zentrum dieser Arbeit steht wie bei Kippenberg der Wunsch, ähnlich zu den beeindruckenden Ergebnissen der anfänglich von der Bibelhermeneutik entwickelten Textanalyse auch sinnliche Ausdrucksformen wissenschaftlich-systematisch analysieren zu können. Dazu bedarf es einer eigenständigen Theorie für Sinnlichkeit, die von jener für Texte unterschieden ist, eben einer *Aisthetik* (gr. wahrnehmen). Es ist eine wichtige Aufgabe der Religionsästhetik, sinnliche Vollzugsformen und Repräsentationen in ihrer Regelmäßigkeit, ihrem Kontext und ihrer Somatizität bzw. in der jeweiligen Wechselwirkung des Sinnlichen und Körperlichen zu beschreiben und zwar mittels einer ausgewiesenen Methode.

Textwissenschaften sind hier ein eindrucksvolles Vorbild und ein trugreiches Leitbild zugleich. Die Herausforderung, eine Religionsästhetik zu entfalten, liegt darin, dass die Methodologie der Textwissenschaften, also die wissenschaftstheoretischen Prämissen und Ziele der textinterpretativen und analytischen Disziplinen nicht einfach auf die Beschreibung der Sinnlichkeit übertragen werden können.

Solche Übertragungen sind forschungsgeschichtlich nichtsdestotrotz bis heute nicht ungewöhnlich. Sie semiotisieren oder versymbolisieren den menschlichen Körper und seine Interaktion mit einer sinnlichen Umwelt und missachten dabei wesentliche Unterschiede zwischen Textlichkeit und Sinnlichkeit, zwischen Zeichen und Medien sowie Handlungsformen.

Eine Religionsästhetik kommt somit nicht umhin, eine nicht rein semiotische Methodologie zu entwickeln. In welchem Kontext auch ein solches Vorhaben wissenschaftsgeschichtlich wiederum selbst steht, soll in Teil I dieser Arbeit geklärt werden. In Teil II werden bisherige Ansätze in der Religionswissenschaft, die meist Religionsästhetik genannt werden, diskutiert. Die Methodologie einer

Religionsästhetik wird in Teil III entwickelt. Eine Anwendung und Konkretisierung findet an religionsgeschichtlichem Material in Teil IV statt.

Die Frage, wie die Sinnlichkeit als kulturelle Praxis zu beschreiben ist, kann nur im Verbund mehrerer Disziplinen verfolgt werden, die wiederum jeweils unter Voraussetzungen stehen, die hier nicht eigens ausgewiesen werden können. Die hier vorgeschlagene Beschreibungstheorie soll daher als Schneise verstanden werden, die in die mannigfachen Arbeiten zur menschlichen Sinnlichkeit geschlagen wird. Als Zielperspektive wird im Laufe der Arbeit immer deutlicher die anfängliche Vermutung entfaltet, dass die menschliche Sinnlichkeit ein organisiertes Sinnessystem ist, bzw. dass der menschliche Körper ein spezifisches Körperwissen hat. Dieses Konzept des Körperwissens ist entscheidend für eine Ästhetik. Es wird für die Religionsästhetik methodologisch immer wieder von semiotischen Repräsentationen von Wissen und von bewusstseinsphilosophischen Theorien des Wissens abzugrenzen sein.

Um die Hypothese eines Körperwissens evident zu machen, werden alternative Begriffe, das sogenannte religionsästhetische Vokabular, und Schritte einer religionsästhetischen Methodik in Teil III entwickelt. Teil IV kann an Beispielen der Anwendung der neu vorgeführten Religionsästhetik bislang übersehene oder ungenau erfasste Aspekte der religiösen Sinnespraxis zu Tage fördern und dann auch im Kontext textlicher, verbaler und anderer medialer Repräsentationen nachvollziehbar machen und zum Teil überraschend deuten.

Bevor wir zum entscheidenden Konzept des Körperwissens zurückkehren, um an einem ersten einleitenden Beispiel eine Ahnung des Gemeinten zu vermitteln, sei auf die ebenso zentrale Unterscheidung von Religionsästhetik und Religionsästhetik eingegangen. Diese Arbeit nennt sich Religionsästhetik, um mit dieser Bezeichnung, die näher an der *aisthesis* als Sinnlichkeit ist, dieses Interesse stets auszuweisen. Die (Religions)ästhetik, die im heutigen Sprachgebrauch mit der Schönheit und dem schönen Ausdruck zu tun hat, bei einigen religionswissenschaftlichen Ansätzen aber auch schon über diese Themen hinausgeht, ist unter dieser Perspektive lediglich ein spezieller Ausschnitt des mit Religionsästhetik angesprochenen Feldes. Einige verwenden Religionsästhetik als Bezeichnung für ihr Vorhaben, auch wenn sie eine visuelle oder andere sensorische Kommunikationen (mit)erforschen (z.B. Mohr, Bräunlein). Unter forschungsgeschichtlicher Obacht wird später in dieser Arbeit kurz auf die Begriffsgeschichte der Ästhetik

und Religionsästhetik und ihre Voraussetzungen eingegangen werden. Besonders prominent ist in diesem Zusammenhang die Selbstvergewisserung der programmatischen frühen Religionsästhetik über die geschichtliche Rekonstruktion des Anfangs der neuzeitlichen Ästhetik bei A.G. Baumgarten in dem Handbucheintrag von H. Cancik und H. Mohr (1988). Über die frühe Aufnahme von kunstgeschichtlicher Forschung in die Religionsästhetik etwa in der angesprochenen Reihe *Visible religion* geschah zum Teil auch die Übernahme eines religionsphilosophischen oder gar „kryptoreligiösen“ Verhältnisses zum Gegenstand (Uehlinger 2006). Davon möchte sich die Religionsästhetik distanzieren wie auch die meisten heutigen Religionsästhetiken.

### **Am Anfang: Ein verändertes Körperwissen**

In der Imagination des biblischen Buches Genesis steht am Anfang der Menschheitsgeschichte ein Einschnitt in der Körperwahrnehmung und damit eine Veränderung des Körperwissens: die Wahrnehmung eigener Nacktheit. Sie markiert das Ende paradiesischen Lebens und den Beginn einer Existenz unter irdisch-kontingenten Rahmenbedingungen. Eine Körperwahrnehmung codiert in dieser Erzählung die *conditio humana*.

Daraus ergeben sich Fragen. Ist die Nacktheit reflexiv? Das heißt: wird bewusst dieses somatische Motiv in der Erzählung gewählt, um vielleicht mehrere Aspekte kondensiert zu berichten? Etwa die Überzeugung, dass Nacktheit die Ausgesetztheit an Wetter und an Blicke anderer bedeutet, was in dem altorientalischen Kulturzusammenhang mit Scham und sexuellen Gelüsten verknüpft ist? Oder steht diese Weise, den Übergang zu erzählen, für die Auffassung, dass Nacktheit der „natürliche“ Zustand ist, von dem man sich, in der Epoche des Schreibers, entfernt habe?

Oder ist die Nacktheit nicht reflexiv, in dem Sinne, dass sie nicht einen Symbolwert für den Hörer ins Spiel bringt, sondern dass sie dessen Körpergefühl von Nacktheit aufruft, das unwillkürlich bei Hörer(in)/Leser(in) mit gewissen impliziten Bedeutungen verbunden ist. Diese Bedeutungen allerdings, - das ist der wichtige Unterschied, spielen sich auf der körperlichen Ebene ab, z.B. als Erröten

oder in einer unwillkürlichen Bewegung eines angedeuteten Verbergens (ein kurzes Wegdrehen oder vielleicht das Verschränken der Arme vor der Brust)?

Wahrscheinlich, so die These dieser Arbeit, ist beides der Fall. Körperwahrnehmungen haben ausdrückliche und unausdrückliche Bedeutung. Das bedeutet methodologisch für ihre Rekonstruktion, dass sowohl die ausdrücklichen Kontexte religiöser Körpereinsätze oder textlicher und materialer Zeugnisse als auch die unausdrücklichen erläutert werden müssen. Hier jedoch soll nicht die literarisch-historische Interpretation im Mittelpunkt stehen, sondern die Rekonstruktion dessen, was an Körperwahrnehmungen und körperlichem Verstehen vor sich geht, ohne für den Rezipienten zwingend explizit zu werden. Sei es, dass dieses implizite körperliche Verstehen beim Lesen oder Zuhören von Texten, im Ritual oder in synästhetischen Wahrnehmungen geschieht.

Diese Rekonstruktion des Körperwissens wird Aisthetik<sup>1</sup> genannt, da das Sinnliche im Zentrum des Interesses steht und nicht so sehr kulturelle Attraktivitäts- und Schönheitsideale, ästhetische Kanons und der Bereich Kunst als Sonderform der Inszenierung von Schönem oder Hässlichem. Der Frageschwerpunkt liegt demnach auf der umfänglicheren Dimension des Sensorisch-Somatischen. Hier werden nicht in erster Linie symbolische Repräsentationen des Körpers und ihre Interaktion in Zeichensystemen untersucht, sondern das was mit der Hypothese eines Körperwissens angesprochen wird. Der ästhetische Körper ist ein Medium. Das Interesse liegt darin, die Formungen des Körpers (*formations*) anstatt die kulturell ausdrücklichen Interpretationen des Körpers (*representations*) zu verfolgen, wie T. Asad terminologisch unterscheidet (1997: 43). Mit dem Konzept Körperwissen wird die Vermutung entfaltet, dass der Körper so beschrieben werden kann, dass er eine Rationalität hat, mit dem Unterschied, dass die Beschreibungsregeln nicht ausschließlich aus der Semiotik bezogen werden sollen. Die Aisthetik ist somit ein theoretischer Standpunkt. Er hat die Beweislast zu tragen, dass es zwar in Zusammenarbeit mit der Semiotik und doch auch neben und unabhängig von ihr eine Beschreibungsdimension speziell für sinnliche Praktiken entworfen werden sollte.

Nur eine Kombination von wissenschaftlichen Spezialisierungen mehrerer Disziplinen, Standpunkte und Methoden kann dem Gegenstand dieser religion-

---

<sup>1</sup> Diese Terminologie z.B. auch in der philosophischen Ästhetik von Seel 1996a: 36, kritisch: Ehrenspeck 1996.



saisthetischen Fragestellung nachkommen. Dem Selbstverständnis nach lässt sich diese Arbeit daher nicht nur einer einzelnen Disziplin zuordnen. Sie ist Wissenschaftsphilosophie, Religionswissenschaft, Kulturwissenschaft. Sie führt Handlungs- und Medientheorie an und hat Erkenntnisse der Neurowissenschaft aufgenommen.

Wie A. Abraham anmerkt, stellen sich in allen Wissenschaftsbereichen hinsichtlich der Erforschung des Körpers drei ähnliche Grundprobleme: es fehlen Körpertheorien, die relevante Aspekte der Körperlichkeit mit einer jeweils angemessenen Fragestellung bereitstellten, es fehlen ausgearbeitete Methodologien, die besagen könnten, wie Körperdaten zu erheben seien und was aus den erhobenen Daten gefolgert werden könne, und schließlich ist aufgrund fehlender Körpertheorien nicht klar, wie das gewonnene Material in das weitere Gegenstandsfeld der betreffenden Disziplin einzuordnen ist (Abraham 2002: 27). N. Elias hat das Fehlen einer Beschreibungssprache für den Körper damit erklärt, dass er im Zivilisationsprozess sprachlich tabuisiert worden sei. M. Foucault schildert den Körper als Austragungsort von Disziplinierungsmaßnahmen. Solche Stilisierungen des Körpers als Opfer von Prozessen sind kritisiert worden. Ohne eine umfassendere Körpertheorie kann insbesondere die angebliche „Wiederkehr des Körpers“ (Kamper/Wulf 1981) als Thema wie als gesellschaftliches Medium der Kommunikation nicht erklärt werden.

## **Der Körper als Erkenntnisquelle und die Hypothese des Körperwissens**

„Der Forscher spürt den anderen am eigenen Leib. In dieser leiblichen Selbstwahrnehmung liegt ein Erkenntnispotential, das von der traditionell rationalistisch verfahrenen Wissenschaft bislang vernachlässigt wurde“  
(R. Gugutzer, Soziologie des Körpers, 2004: 17).

In dieser Arbeit ist die menschliche Körperlichkeit und ihre Involviertheit in religiöse Vollzüge die Herausforderung an die religionswissenschaftliche Beschreibung und Theoriebildung. Die Religionstheorie muss auch die Körperlichkeit abdecken können. Eine zu bedenkende Selbstreferenzialität tritt dadurch auf, dass der Körper nicht nur Gegenstand der Religionsästhetik ist, sondern wesent-

lich auch ihre Erkenntnisquelle. P. Bourdieu hat einmal geäußert, dass wir bei drei Vierteln unserer Handlungen Empiriker seien ohne Theorie. Dieser große Bereich unseres alltäglichen, sozialen und religiösen Handelns aus Sinnlichkeit und Spontaneität (zumindest in unserer bewussten Wahrnehmung) wird hier verfolgt. Eine Kulturtheorie muss auch die Körperlichkeit des Menschen aufnehmen, die häufig fehlt. Die Wirkung des Körpers in Vorgängen, seine Geprägtheit und Disziplinierung durch geografische und soziale Umwelt und die Bedeutung des Körpers als Träger von Wissen sind zu entfalten. In der ‚Philosophie des Körpers‘, die durch das Interesse der feministischen Philosophie an Gender aufkam, sowie durch Fragen nach der Personidentität<sup>2</sup> und dem Unterschied des Menschen zur Maschine (Proudfoot 2003) wird der Körper häufig als Quelle von Erkenntnis thematisiert. Eine wichtige Frage in diesem Diskurs ist, ob die Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper die Bedingung für Konzepte primärer Qualitäten und damit für objektive Erfahrung ist. Dafür spricht, dass körperliche Aufmerksamkeit ‚vor‘-imaginativ oder ‚prä‘-phänomenologisch sei. Das kantische Erkenntnisparadigma, dass Sinnlichkeit und begriffliche Kategorialität zusammenwirken müssen, sei zu hintergehen.<sup>3</sup>

Im Eingangszitat führt R. Gugutzer die körperliche Introspektion und Introsensation des Forschers als Methoden an, Körperwissen zu erschließen. Diese beiden Methoden sind jedoch bereits ein Spezialfall, in dem über das eigene Körperwissen anderes erschlossen wird. Es gibt durchaus auch Methoden, die aus sinnlichen Datenmengen und über somatopsychische Modelle Körperwissen rekonstruieren. Das wird später zur religionsästhetischen Methode zu entfalten sein. An dieser Stelle interessiert vor allem die Opposition, die Gugutzer in seinem Zitat zwischen Körpermethode und rationalistischer und traditioneller Wissenschaft aufstellt. Dem Entdeckungs- und Paradigmenwechsel-Impetus, der sich auch hier spiegelt, geht die Aufarbeitung zur wissenschaftsgeschichtlichen Lokalisierung von Körpertheorien nach, insbesondere zu Körpertheorien als Metageschichten von Kultur.

---

<sup>2</sup> Und ethischen Persontheorien im Zusammenhang mit dem Körper: Reichold 2004.

<sup>3</sup> Gaynesford 2003, dagegen S. Shoemaker. Selbst beim späten D. Davidson („Subjective, Intersubjective, Objective“) fehlt ‚somatic‘ als nicht auf andere Erkenntnisstämme zurückführbare Wissensgewinnung.

Die hier entworfene Religionsästhetik, die von einem Körperwissen ausgeht und dieses rekonstruiert, vermischt nicht Gegenstand und Methode. Eine solche Vermischung ist häufig in Theorien, die von ihrem Gegenstand hin- und weggerissen sind, da dieser überfallend-fremd, unbeschreiblich schön oder ekstatisch-erlebnishaft ist. Sie vermeinen methodisch eine Gegenstandsqualität aufnehmen zu müssen und fordern Einfühlung, „Vergafftsein“, den gleichen (bürgerlich gebildeten) Geschmack oder ähnliches. Erst dann sei der Gegenstand „vollgültig“ zu erfassen. Eine solche Vermischung, die fast immer stark von einem herrschaftlichen Diskursinteresse geprägt ist, das darin besteht, mit der Forderung eines Hineinfühlens oder mit Metaphern einer Tiefe des Erkennens Ansprüche geltend zu machen und alternative Verstehensweisen auszugrenzen. Es unterläuft etwa religionsphänomenologischen Ansätzen, die aus der Irrationalität und Gefühlshaftigkeit des Hauptgegenstandes Religion (der Transzendenz in diesem Fall) schließen, auch die Methode müsse dem Gefühlten oder Irrationalen angemessen sein und von den Kategorien des Erlebens her ihren Ansatz entwickeln.

Es geht hier auch nicht darum, dass für den Körper keine Worte zu finden seien<sup>4</sup> und keine wissenschaftliche Sprache geeignet sei, dass von ihm geschwiegen werden müsse oder nur metaphorisch-poetisch zu reden sei. Wenn an späterer Stelle von meditativen Imaginationsübungen die Rede sein wird, wie z.B. der Imagination von Kugeln in einem Ein-Meter-Quadrat um den Kopf herum mit unserem Kopf im Schnittpunkt der Diagonalen, dann ist die Verständigung über diese Imagination und auch ihre Vermittlung nicht möglich ohne Sprache. Die Übungsanleitung ist sprachlich. Dieser Punkt wird gerne zugestanden. Körperwissen wird es nicht als ‚reines‘ Wissen geben, die Sprache vermag sogar zu helfen, es zu verfeinern.<sup>5</sup> Körperwissen und Sprache, Wahrnehmung und Symbolverste-

---

<sup>4</sup> Und auch keine semiotische Reduktion des Körpers auf eine signifikative Litfaßsäule wie bei Barthes. Er gibt Übungen in einer abweichenden Grammatik (jener der japanischen Kultur), um Zweifel an der Ideologie unserer eigenen Sprache wachzurufen (1981: 21). Sprache ist hier austauschbar mit Kultur. Diese Grammatik macht klar, dass die Semiologie eine kulturwissenschaftliche *prima disciplina* ist. So kann ein Kapitel, das „Ohne Sprache“ heißt, von der körperlichen Pantomime eines Verabredens handeln und den Vorgang, dass „man den ganzen Körper des andern erkennt, geschmeckt und aufgenommen“ hat, mit dem Ausbreiten der „eigenen Erzählung“ und des „eigenen Textes“ des Körpers synonymisieren (1981: 23).

<sup>5</sup> Am Beispiel der Performanzkultur der Frühen Neuzeit und des Mittelalters zeigt J.D. Müller, wie die Komplexität der Performanz durch Schrift und Auslegungswerke erst ermöglicht wird. Es herrscht ein hierarchisches Verhältnis zwischen klerikaler Schrift- und laikaler Performanzkultur. Durch die Verschriftlichung wird die Körper- und Ritualkultur oft erst ausdifferenziert (z.B. Müller 2001: 66).

hen stehen in einem Wechselverhältnis.<sup>6</sup> Unser Projekt ist demnach keine Anti-Semiotik. Wir werden sehen, dass ein Impetus der Rationalitätskritik viel zu häufig die Körperbeachtung in der Wissenschaft geleitet hat und eher zu Spiegelbildern führte, denn zu einer Aisthetik, die Differenzierungsmöglichkeiten der Sprache nutzte, um körpfergemäße Kategorien zu entwickeln.

Es wird also nicht vom Körpererleben und nicht von einer Alternative zur Semiotik ausgegangen, sondern das Körperwissen ist eine analytische Kategorie der Metasprache. Sie weist Elemente auf, die aus den Perspektiven spezialisierter Disziplinen je zu beschreiben sind. Der Religionsaisthetik kommt so in einem erheblichen Umfang die Integration dieser Perspektiven und ihrer Ergebnisse als Aufgabe zu. Sie ergänzt dies durch die Anwendung auf religionsgeschichtliches Material und den Diskussionsstand der Religionswissenschaft im allgemeinen. An Disziplinen liefert z.B. die naturwissenschaftliche Sinnesphysiologie wichtige Informationen zur menschlichen Wahrnehmung (systematische Sinnestäuschungen, Sinnesverarbeitung, Koordination der unterschiedlichen Sinnessysteme, Ausschnitt des jeweiligen Sinnes wie hörbare Frequenz, sichtbare Wellenlänge, ertragbare Temperatur). Andere wichtige Einsichten aus der Wahrnehmungspsychologie sind hinzuzuziehen. Und beide Disziplinen profitieren von der Neurophysiologie und Neuropsychologie, die wiederum kleinteiliger das Zustandekommen von Sinnesempfindungen zu erheben versucht.<sup>7</sup> Dabei gehen heutige

---

<sup>6</sup> Ein weiterer religionsgeschichtlicher Beleg für diese Wechselwirkung ist die Beglaubigungsfunktion des Körpers, die im 13. Jahrhundert als „Bindeglied zwischen präliteralen religiösen Ausdrucksformen und literarischer Fixierung“ steht (Küsters 1997: 47). Es sind mindestens drei Felder, auf denen sich die Medialität des Körpers ändert. Die Bedeutungsgewinnung der Metapher und Bildmotivik von Christi Körper als einer Buchseite, die neu entwickelte Körperschrift in der Passionsmystik und die Narbe als Rechtszeichen (z.B. in den ausgeführten Beglaubigungen am Frauenkörper). Diese Entwicklungen oszillieren zwischen einer stark franziskanisch geprägten charismatischen Laienfrömmigkeit und kirchlichen Verschriftungsprozessen. Die blutige Narbenschrift etabliert sich im Kontext der Passionsmystik: das Tau-Zeichen „T“, das alttestamentlich in einem eschatologischen Zusammenhang den Gerechten schützt und auszeichnet (Exodus und Ezechiel), taucht im „T“-förmigen Blutrinnsal am Leidenskörper Christi auf Bildern wieder auf. Oft ist es nicht einfach gemalt, sondern eingestanz und damit plastisch. Die Imitatio geht bis hin zur dreidimensionalen Darstellung der Körperoberfläche.

<sup>7</sup> Allerdings ist bei dieser Disziplin wissenschaftstheoretisch zu bedenken, dass die Theoriebildung einen entscheidenden Einfluss auf das Ergebnis hat. Der Einfluss ist bei der Neurophysiologie insofern sehr hoch, als aufwendige methodische Techniken einen Gegenstand isolieren und darin zum Teil kreieren (einen chemischen, elektrischen, bildgegebenen), der oft eher wie der Schlüssel zum Schloss passt, also dem Modell, als dass er neuartige Modellbildungen aufdrängt. Das hat einen tieferen Grund darin, dass die Rückverlagerung von Modellen und ihrer Plausibilität meist aus dem Makrobereich oder der handwerklich-technischen Lebenswelt stammen. Sie stoßen in der Mikro- und Nanowelt, der chemischen Informationsweitergabe (plus der potenzierten Komplexität durch neuronale Netzwerke) an ihre Grenze. Philosophisch wird diese Grenze unter dem Konzept

Hirntheorien von einer Hierarchie der Areale aus, die Sinnesempfindungen prozessieren. Das bedeutet, dass manche Empfindungen auch bewusst werden, sofern sie in entsprechende Verknüpfungs- und Bewertungsebenen aufsteigen. Die Unterscheidung von Gedanken und Gefühlen kann in neurowissenschaftlicher Perspektive nicht aufrechterhalten werden. Jede neuronale Information hat als Kognition mehrere Komponenten: die sogenannten „Emo-Tags“ sind emotionale Indices, hinzu kommen motivationale und andere Bewertungen, die mit der Information weitergegeben werden. Andere relevante Erkenntnisse betreffen die Zeit- und Raumverarbeitung und die Gedächtnisorganisation. Neben diesen Disziplinen erhebt die vorgeschlagene Religionsästhetik Erkenntnisse aus sportwissenschaftlichen Disziplinen z.B. der Motologie und Sportpsychologie.<sup>8</sup> Optimierte Bewegungsabläufe, Motivationskurven über Zeit und Anstrengung hinweg, muskuläre Ermüdung sind hier z.B. wichtig und liefern eine Beschreibungssprache als auch empirische Daten. Als weitere Disziplin sei an dieser Stelle nur noch die Ernährungswissenschaft genannt. Häufig spielt das Essen oder die kulinarische Symbolik eine Rolle in religiösen Vollzügen und Deutungssystemen.

Neben dem Fehlschluss der Gegenstand-Methoden-Vermischung liegt am anderen Ende des Spektrums der naturalistische oder reduktionistische Fehlschluss: was der erste zuviel an *qualia* in die Methode hinein nimmt, das raubt der zweite zu sehr seinem Gegenstand. Er lässt nur empirisch Messbares und naturgesetzliche Kausalitäten gelten. Diese Extreme und viele Abschattierungen von möglichen Verzerrungen der Darstellung gilt es zu bedenken, wenn in der Religionsästhetik mit dem Körperwissen die biologisch informierte und die kulturwissenschaftliche Sicht eingebracht werden sollen

---

der *Qualia* diskutiert, denn für ein Bewusstsein sind mit der Neuronalität Empfindungseigenschaften verknüpft, unter einem physikalischen Blick Materieeigenschaften.

<sup>8</sup> In direktem Transfer aus der Motologie z.B. Mohr 2004 für seine Religionsästhetik des Pilgers.

## **Körper als „totales Phänomen“**

M. Mauss spricht in Bezug auf das menschliche Tauschverhalten in seinen berühmten Aufsätzen zu *Le Don* von einem „totalen sozialen Phänomen“ und zieht „total“ sogar dem weniger dramatischen „allgemein“ vor (Mauss 1998: 12, 16, 93). Denn im Tauschen, Geben, Nehmen und Erwidern werden nicht nur Menschen und Sachen betroffen, sondern auch heilige Wesen, die mehr oder weniger mit ihnen verbunden sind (ebd. 32). Und die vielen unterschiedlichen Tauschinstitutionen bringen nur „eine Tatsache, ein soziales System und eine bestimmte Mentalität zum Ausdruck“ (ebd. 29), ästhetische, religiöse, rechtliche und moralische Relevanzen kommen in Mauss' totalisierender Gesellschaftstheorie zusammen. Dank dieses Blickwinkels ist Mauss einer der ersten, der die Aufmerksamkeit auf „Körpertechniken“ (s.u.) in die Metasprache einführt.

Ein ähnliches totales Phänomen ist der kulturelle Einsatz und Umgang mit dem menschlichen Körper. Das Phänomenfeld Körper ist immens, auch Götter-, Geister-, Toten- und Ahnenkörper sind verwickelt in die komplexen religiösen Interaktionen. Ein paar erste Hinweise seien angeführt, um die Literatur zu sondieren. Eine erste Taxonomie von Körpern lässt sich ausgehend vom Körper als organischer Lebensgrundlage des Menschen, die über einen Stoffwechselhaushalt am Leben erhalten wird, entwickeln. An dieser Ökonomie sind innere und äußere Organe beteiligt, mit ihr sind Befindlichkeiten wie Hunger, Schmerz, Müdigkeit, Lust etc. verknüpft sowie motorische Aktionen. Alle beteiligten Faktoren sind aufgrund ihrer fundamentalen Rolle, das Überleben zu gewährleisten, zum Ausgangspunkt von symbolischen Bedeutungen des Körpers geworden. Diese natürlichen Symbolisierungen organisieren in großem Umfang die soziale, politische und religiöse Kommunikation. Die Ernährung z.B. reicht von der Nahrungsaufnahme über die Verdauung bis zur Ausscheidung. An diese Gegebenheiten werden soziale Handlungen des Nahrungsanbaus, der Zubereitung und Kotentsorgung angeknüpft. In Kultmählern und dem Ernähren von Göttern, Geistern oder Ahnen sind grundlegende Körpervollzüge gestaltet. Religiöse Vollzüge bedienen sich teils der sozialen Funktion des Essens, Mahlgemeinschaft zu stiften, teils nur einzelner Elemente, etwa der Attraktivität oder Sinnlichkeit der Nahrungsaufnahme. Die kognitionswissenschaftliche Religionswissenschaft rückte die mnemotechni-

sche Funktion der Körpervollzüge in den Blick: z.B. ist ein Mahl einerseits alltäglich, andererseits als religiöse Gedenkfeier prägnant unterschiedlich und in dieser Kombination leicht zu erinnern. Viele religiöse Formen nutzen die Habituation des Körpers. Ähnlich weist die Verhaltensethologie auf, wie sekundär soziale Handlungen auf bedeutsame Körpervollzüge zurückgreifen, z.B. die Bindungsgeste des Lippenkusses auf die Säuglingsversorgung (der vorgekaute Brei wandert vom Mund der Mutter/Vater in den des Kindes).

Besondere Bedeutung hat die Sinneswahrnehmung des Körpers, oft als ‚Tor‘ zur Welt bezeichnet. Heutige Ansätze betonen demgegenüber eher die systemische Verflechtung und Entwicklung von ‚innen‘ und ‚außen‘. Kulturell geprägte Sinnesprofile bestimmen über die Rangfolge der Sinne oder deren spezifische Abfolge den Einfluss eines Sinnessystems bei der Legitimierung von Wissen. Viele religiöse Auffassungen sind neben dem sprachlichen Ausdruck sinnlich codiert. Manchen Epochen des Abendlandes wird ein Visualismus nachgesagt. Hier stünde der Sehsinn an der Spitze des Sinnesprofils.

Geruch, Lautstärke, Rhythmus, Temperatur und Luftfeuchtigkeit usw. vermitteln Botschaften. Oft werden diese Bedingungen in einem religiösen Gebet, Fest oder Ritual eingesetzt: durch die Wahl des Ortes, der Tages- oder Jahreszeit, durch das Entzünden von Räucherwerk, das Anlegen schwerer und warmer kultischer Bekleidung usw. Im Wahrnehmen eines verstärkten, stimulierten oder deprivierten Reizes leistet der Körper ein ausdifferenziertes Verstehen.

Auch die Innenwahrnehmung (Proprio- und Nozizeption, Wärme, Hormon- und Immunsystem) trägt entscheidend zur Wirklichkeitswahrnehmung bei. Ausgehend vom Hautsinn wird die gestaltbare Außenseite des Körpers Thema. Unter Kleidung ist jede künstliche Veränderung von Farbe, Größe und Kontur der Oberfläche zu verstehen. Zu den reversiblen Veränderungen gehören Bemalungen, Textilien und die Beschmutzung oder Hygiene. Irreversibel sind Stigmatisierung, Tätowierung, Mutilation und Deformation. Der Körper verkörpert, verbildlicht oder versinnbildlicht (je nach Reflexionsgrad des Anwenders) Elemente des Weltbildes.

Der Körper altert und stirbt. Zurück bleibt ein Leichnam, dessen Bestattung sehr unterschiedlich gehandhabt wird, je nach Jenseitsvorstellung und wie Körpersubstanz (Knochen, Fleisch, Seele usw.) besetzt ist. Mancherorts kommt es zu Sekundärbestattungen (der Knochen, des Knochenmehls, der Asche), die u.U. die

Aufgabe haben, den Verstorbenen nach der primären Bestattung des Individuellen in die gemeinschaftliche Ahnenreihe einzugliedern.

Der Körper bewegt sich, vorgeschrieben oder spontan, mit großer oder geringer Anstrengung. Scharnier- und Drehgelenke ermöglichen unerdenklich viele Bewegungsfiguren und Abläufe. Pilgern kann auf Füßen oder Knien geschehen, Beten kann wiegend, gebeugt oder aufrecht vollzogen werden.

Verletzungen und Krankheit zeichnen den Körper. Seine Heilung wird vor einem Körperbild seines Funktionierens mit therapeutischen Mitteln unternommen und vor einem religiösen Körperbild unter Einbeziehung heilender Mächte. Grundlegend unter den Körperbedürfnissen ist die Reproduktion. Auch hier ist die biologische Sexualität in ihrer variationsreichen Entfaltung in Geschlechterrollen zu beschreiben. Biologische Geschlechtsmerkmale werden in einem individuell-sozialen Geschlecht gelebt, das zu männlich und weiblich weitere Formen kennt (androgyn, trans-, bisexuell). Der Vollzug von Sexualität kann bewertet, choreografiert oder verborgen sein usw.

Die Körperückgebundenheit des Bewusstseins und der Kognitionen wird seit der Forschung zur Künstlichen Intelligenz (Embodiment-Theorien) weniger vernachlässigt. Schlaf übt neurophysiologisch die wichtige Rolle aus, das modulierte Zentrale Nervensystem zu regenerieren. Im Einschlaf- und Traumbewusstsein oder auch im Sterbeprozess sind dem Menschen Zwischenwirklichkeiten zugänglich, die als Versatzstücke religiöser Weltbilder zurückkehren können und für die Deutung religiöser Erfahrung relevant werden (z.B. für Nahtod-Erlebnisse). Manche Religionsausübungen spielen mit Körperlichkeit und Körperlosigkeit. Zu einigen meditativen Formen, ekstatischen Tänzen oder dem rituellen Rauschmittelverzehr gehört das Verlassen oder Entgrenzen des Körpers. Das wird abhängig von dem jeweiligen religiösen Hintergrund als Befreiung, Jenseitsfahrt, Verschmelzen mit dem All etc. erlebt.

## **Vorblick auf den Gedankengang**

Eine Religionsästhetik ist ein Projekt mit vielen möglichen Teilprojekten. Diese bedürfen einer Grundlegung der Disziplin, um aufeinander bezogen werden



zu können, um von ihrem Ansatz und ihren Prämissen her eingeordnet werden zu können und um die Disziplin zu professionalisieren. Ein Aspekt der Professionalisierung ist das arbeitsteilige Vorgehen. Für dieses ist eine Übersicht über Themenfelder die Voraussetzung. Vor diesen Bedürfnissen ist es das Ziel dieser Arbeit, in systematischer Perspektive die Religionsästhetik als Teildisziplin der Religionswissenschaft zu entwerfen.

Dazu wird einführend der Religionsbegriff als heuristisches Konzept dargestellt, das eine Konfiguration von Kulturelementen in ihrer spezifischen Bezogenheit und Interaktion beschreibt. Religion unterscheidet sich von anderen kulturellen Mustern dadurch, dass dieses Metakzept entweder an Eigenbezeichnungen (Religion, Weg, Gemeinschaft usw.) anknüpft oder jene Sinnsysteme, die die Lebensführung ausrichten und deuten, in den Blick nimmt. Zur religionswissenschaftlichen Arbeit gehört auch, aus einer ideologiekritischen und integrativen Perspektive wissenschaftliche Diskurse in Bezug auf ihre Deutungshoheiten und Leitlinien zu analysieren. Da hierin eine deutende Ebene zu Metadiskursen eingenommen wird, wird dieses Vorgehen Monitoring genannt.

Im ersten und zweiten Teil wird das Terrain der Körpergeschichtsschreibungen sondiert. Dies geschieht in zwei Schritten: zuerst werden jeweils prägnante Diskurse dieser Disziplinen durchforstet, die den Körper in den letzten Jahrzehnten thematisierten aus Ethnologie, Historischer Anthropologie und Psychologie, Geschichtswissenschaft und Genderforschung, Cyberspacediskursen, Embodimenttheorien und Forschungen zur Künstlichen Intelligenz. Ihre Erkenntnisse und Methodologie werden für unsere religionsästhetische Fragestellung gesichert, um in einem zweiten Schritt religionswissenschaftliche Ansätze der Religionsästhetik darzustellen, zu diskutieren und zu würdigen.

Diese Sondierung des Terrains, das viele wertvolle Einzelarbeiten aufweist, kann nicht jedem relevanten Thema nachgehen. Daher ist vor der Begründung des Ansatzes bereits eine heuristische Entscheidung zu treffen, welches Thema der Ästhetik in den Mittelpunkt gesetzt werden soll: das Schöne oder das Geschlecht, das Natur- oder Kunstschöne, Kunstreligion, Synästhesien oder Tanz, Duft, ästhetische Kanons oder Medien, Museen, Devotionalien etc. Da bislang eher der Aspekt des Schönen in der europäischen Ästhetik leitend war und weniger die Sinnlichkeit des Wahrnehmens und da zudem die Spezialisierung der wis-

senschaftlichen Disziplinen und ihre Auffächerung seit dem späten 19. Jahrhundert solche Zweige wie die Neuroanatomie, dann die Neurophysiologie und Neuropsychologie hervorgebracht haben, ist hier der menschliche Körper als Umschlagstelle der Sinnlichkeit ausgewählt worden, um aus dem immensen Material einen Ausgangspunkt auszuschneiden. Die erste Schneise fasst Körpergeschichtsschreibungen zusammen, die anhand der Behandlung des Körpers eine Kulturgeschichte schreiben. Die Thematisierung des Körpers dient in ihnen damit einem anderen Zweck, nämlich einer Art von kultureller Selbstvergewisserung jener Zeit. Körpergeschichtsschreibungen sind Ende des 20. Jahrhunderts ein bevorzugtes Medium, in dem die Verständigung über gegenwärtige Ausrichtungen und Geltungen vollzogen wird. Die zweite Schneise sind Arbeiten, in denen immer neben anderen Aspekten im Vordergrund steht, dass die wissenschaftliche Berücksichtigung des Körpers ein geeignetes Mittel erscheint, an rationalistischen, unkörperlichen Zugängen Kritik zu üben oder diese zu ergänzen. Die dritte Kategorisierung von Körpergeschichtsschreibungen findet einen wesentlichen Anstoß zur Beschäftigung mit dem menschlichen Körper in der Begegnung mit und Bewältigung von Fremdkörpern im außereuropäischen Kontext und im technologischen Kontext.

Diese Sondierungen der unterschiedlichsten Prämissen und Diskurse in der Beschäftigung mit dem menschlichen Körper in den Wissenschaften dienen in erster Linie einer Vorarbeit der Religionsästhetik und ihrem gewählten Zugang über den menschlichen Körper. Jedoch stellt sich aus religionswissenschaftlichem Interesse auch die interessante Frage, inwieweit diese Kulturproduktion der Körpergeschichtsschreibungen sich auch im Zusammenhang der Religionsgeschichte beschreiben lässt. Die Wissenschaftsgeschichte ist für den religionswissenschaftlichen Blick ein aufschlussreicher Gegenstand: Hier werden Strukturwandel und Umformungen sowohl über die einzelnen Wissenschaftsakteure und ihre Denkbäude greifbar als auch über die Institutionen von Diskursfeldern, die unterschiedlich mächtig und leitend Handlungserwartungen und Praktiken beeinflusst haben. Daher gehört zum ersten Teil ein wissenschaftsgeschichtlicher Abriss der Flut an Körpergeschichtsschreibungen, die in ihren verschiedenen Intentionen, z.B. als Metageschichte unserer Kultur oder als Rationalismuskritik analysiert werden.

Eine frühere Gliederung der Körpergeschichtsschreibungen in Diskursfelder, die universitären Disziplinen nahe stehen, ist aufgegeben worden. Zwar sind

(universitäre) Disziplinen mächtige kulturelle Institutionen, die Wissensbestände wesentlich mitprägen, doch war es interessanter und den Umwälzungen und Neuformierungen der Fächer (Lebens-, Kultur-, Kognitionswissenschaften etc.) angemessener, systematische Schneisen zu schlagen. Das Problem hier ist, dass sich viele Erwartungsstrukturen und Vorstellungen zur Körpererforschung überschneiden und nicht in unabhängige Argumente auseinandernehmen lassen. Geht man in die Systematisierungen der Geschichtsschreibungen, so sind diese häufig noch so nah an der eigenen Position und tragen offene Punkte aus, dass der nötige Abstand fehlt, oder man steht in der Gefahr, auf eine so abstrahierte Ebene des Vergleichs zu rücken, dass der Bezug nicht mehr aussagekräftig ist. Auch gibt es viele verdienstvolle, doch eher aufzählende und kaum sortierende Zusammenstellungen rezenter Körperarbeiten (z.B. Labouvie 2001,<sup>9</sup> Tanner 1994, Bell 2006). Daher wurde hier trotz der erwähnten Vorbehalte eine Gliederung über systematische Tendenzen ausgewählt.

Darauf folgt mit dem dritten Teil die Ausarbeitung der eigentlichen Religionsästhetik. Die Beschreibungstheorie wird ausgehend vom Konzept des Körperwissens entwickelt, um mit dieser Hypothese hintergründige Bedeutungen in Ritualen und sensorischen und motorischen Elementen des Religionsvollzugs fassen zu können. Körperwissen ist ein umstrittener Begriff, da normalerweise nur kognitiven und nicht somatischen Größen Wissen zugesprochen wird. Mit Wissen sind Bewusstheit, Transparenz und Aufzeichenbarkeit verbunden. Das sind alle Merkmale, die dem Körperwissen fehlen können. In der Philosophie ist man daher klassischerweise lediglich bereit, dem Körper ein Wissen im Sinne von Know How (G. Ryle) zuzugestehen. Daher muss im dritten Teil überhaupt erst eine Diskussion ausfindig gemacht werden, in der es um etwas Vergleichbares wie das mit dem Konzept Körperwissen in Blick genommene geht. Der dritte Teil beginnt daher mit der Erörterung von anderen nicht-propositionalen Gehalten, d.h. mit der Erörterung von Gegenständen, die nicht in Aussagenform verfügbar sind. Kandidaten sind proto- und semipropositionale Gegenstände, womit Überzeugungen, Einstellungen, kategoriales Wissen und ähnliches gemeint ist. Besondere Bedeutung hat die neuartige *Philosophy of the Body*, die sehr zentriert und subtil um die

---

<sup>9</sup> Dort auch eine ausführliche Literaturliste z.B. mit Kulturgeschichten der Sinne.

Frage kreist, in welchem Verhältnis Selbst- und Körperbewusstsein bzw. ‚body schemes‘ stehen. In diesen Debatten kann Körperwissen begrifflich präzisiert und abgegrenzt werden. Neben den philosophischen sind auch kulturwissenschaftliche und soziologische Konzepte wie kulturelles Wissen und der *habitus* (M. Mauss, P. Bourdieu) hilfreich.

Auf diesem erarbeiteten Stand einer verstärkten und entfalteten Hypothese eines Körperwissens werden Kategorien der Religionsästhetik entwickelt. Es beginnt mit einer „Gliederung des Gegenstandsbereiches,“ ausgehend vom menschlichen Körper. Hier muss interdisziplinär unter Aufnahme von medizinischem und neurowissenschaftlichem Wissen eine Nomenklatur erarbeitet werden. Diese wird jeweils kurz eingeführt und wichtige weiterführende Arbeiten werden ihr zugeordnet.

Darauf folgt ein Abschnitt zu „religionsästhetischem Vokabular“, das für kulturwissenschaftliches Arbeiten im Unterschied zu naturwissenschaftlichem unerlässlich ist. Das Grundvokabular weist relevante sinnliche Schichten im Kulturgeschehen und somit immer auch in religiösen Vollzügen auf. Diese ‚Schichten‘ sind Zusammenhänge, die durch die Perspektive der Religionsästhetik allererst entstehen und ein Gebilde zutage fördern, dass in den Praktiken der meisten Bereiche von Gesundheit, Hygiene, Sexualität, öffentlichen Inszenierungen usw. gefunden werden kann.

Zu diesem Vokabular zählt die Tätowierung, das Hochrelief und Interface, der Körpertonus und die prothetische Wahrnehmung. Das Vokabular ist durch zukünftige Forschungen fortzuschreiben. Es entstammt einem Wechselspiel von offener Beobachtung im Feld, ihrer Auswertung, Interpretation und erneuter Beobachtung aufgrund der verfeinerten Kategorien. Am Anfang der Kategorienbildungen stand die Feldforschung zur White Eagle Lodge, der im letzten Teil ausgeführt wird, und erste Kodierungen, die während dieser Feldforschung vorgenommen wurden, also das versuchsweise Anlegen sensibilisierender Kategorien an das Material, um gezielt den Zusammenhang von sinnlich-somatischen Daten zu notieren. Diese Kategorien haben sich mit der Feldforschung fortentwickelt.

Der vierte Teil der Arbeit schließlich demonstriert den Gewinn dieser Religionsästhetik anhand von zwei Beispielen. Es waren diese beiden religionsgeschichtlichen Kontexte, in denen die Fragen nach der Bedeutung von Körperein-

satz sich zuerst stellen und ihre systematische Entfaltung anregen. Die Kategorien der Religionsästhetik haben sich aus ersten Beschreibungsclustern der Methodenschritte der Feldforschung entwickelt. Somit standen forschungschronologisch die Beispiele am Anfang und werden in der überarbeiteten Auslegung wieder ans Ende der Arbeit gestellt. Das erste Beispiel ist eine lebensweltliche Ethnografie mit einer offenen Beobachtung in unserer Gesellschaft. Ein neureligiöser Heilungsgottesdienst und seine Körpertechniken werden religionsästhetisch analysiert. Als Hintergrund wird in den religionsgeschichtlichen Kontext der zeitgenössischen religiösen und medizinischen Felder in ihren Überlagerungen und Verschiebungen eingeführt und die konkrete neureligiöse Gruppe in rechtlicher, institutioneller, geschichtlicher und hermeneutischer Weise dargestellt. Das zweite Fallbeispiel analysiert Rituale und Erzeugnisse südamerikanischer, indigener Web- und Malkunst. Hier lagen am Anfang Webarbeiten aus der Feldforschung einer Studentin vor. Ausgehend von Vorarbeiten der Ethnologie der Sinne wird auf zusätzliche sinnliche Dimensionen hingewiesen, die u.a. in der religionsästhetischen Relektüre eines Feldprotokolls gewonnen werden.

Der Schluss fasst die Ergebnisse der religionsästhetischen Teile zusammen.

## **Religionswissenschaft als Monitoring**

Zunächst wird ein Arbeitsbegriff von Religion vor dem Hintergrund einer sich kulturwissenschaftlich und historisch verstehenden Religionswissenschaft eingeführt. Religion ist in ihrer europäischen Begriffsgeschichte zu begreifen und kann in der vergleichenden Arbeit als Kulturmuster ausgeführt werden. Dieses Religionsverständnis wird durch die Aufgabe des religionswissenschaftlichen „Monitorings“ ergänzt. Monitoring als interessante Aufgabe von Religionswissenschaft meint eine Reflexion zweiter Ordnung auf wissenschaftliche wie gesellschaftliche und alltagsweltliche Diskurse und Handlungsfelder. Dies geschieht in Abgrenzung von einem zum Teil noch, wenn auch aktualisierten, religionsphänomenologischen Selbstverständnis in der Religionswissenschaft und einem zum Teil nicht spezifisch religionswissenschaftlichen Theorie- und Methodikinteresse von eher religionsgeschichtlichen Arbeiten.

### **Der Religionsbegriff der Religionsästhetik**

„Religion“ ist für die hier vorgenommene Rekonstruktion einerseits ein heuristischer Begriff der Metasprache und kein Gegenstand in der Objektwelt. Andererseits setzt die Religionswissenschaft zu ihrer Rekonstruktion an Selbstbezeichnungen von Religionen an und historisiert diesen Begriff von Religion auf die europäische Tradition. Diese Begriffsgeschichte mit ihrer Singularisierung von Religion in der frühen Neuzeit, der Entstehung einer Philosophie der Religion und der Professionalisierung der Religionsforschung als Religionswissenschaft ist vielfach aufgearbeitet (u.a. Gladigow 2007). Andere kulturelle Symbolsysteme haben diesen europäischen Religionsbegriff der Selbstbezeichnung im Kulturkontakt kennengelernt und Äquivalente in ihrer Kultur angegeben. M. Riesebrodt nennt dies ein implizites Religionsverständnis, das er an religionsgeschichtlichen Beispielen nachweist (2004). Es gibt in diesem Sinne einen historisch universalen Religionsbegriff. Ein historisch-kulturwissenschaftlicher Religionsbegriff bewegt sich demnach zwischen diesen beiden Polen, einem historischen und einem heuristischen.

Mit der kulturwissenschaftlichen Wende der Religionswissenschaft wird Religion oft als Kulturfaktor bezeichnet.<sup>10</sup> Die Frage, was Religion sei, verschiebt sich auf jene, was Kultur ist. Sie wird mit der Erweiterung des Untersuchungskontextes nicht gelöst, aber in vielfältigen Vorkommen bearbeitbar. Wenn Religion nicht auf Kultur bezogen ist, wird sie leicht lediglich im gesellschaftlichen Subsystem organisierter Religion in den Blick genommen, nicht aber Teilsysteme übergreifend. Damit ähnelt dann auch das Konzept Religion sehr der europäisch institutionalisierten Religion. Dank des kulturwissenschaftlichen Religionsbegriffs auf der Metaebene der Religionsästhetik und des kognitionswissenschaftlichen Religionsbegriffs auf der Mikroebene unserer Betrachtung werden Schichten quer zu bisherigen Spartenbildungen der Religionstheorien beschreibbar.<sup>11</sup>

Als heuristischer Begriff wird mit Religion ein Set an begrifflichen und insbesondere hier relevanten nicht propositionalen Gehalten angesprochen, ein Set, das sich durch alle Kultursegmente hindurch zieht. Religion ist als kulturelles Muster nicht wesensgemäß von anderen kulturellen Mustern unterschieden, ‚wesensgemäß‘ in dem Sinne, dass für die Religion die Mitwirkung oder der ‚Einbruch‘ der ‚Transzendenz‘ konstitutiv wäre. Dieses Definitionsmerkmal in der Wissenschaft von Religion anzusetzen hieße nur der innerperspektivischen Ontologie bestimmter sich als Religion bezeichnender Institutionen zu folgen. Genauso ist es eine Grundannahme der kognitiven Religionswissenschaft, dass sich die kognitiven Repräsentations- und Verarbeitungsprozesse der ‚religiösen‘ Kognitionen nicht prinzipiell von anderen unterscheiden. Nur so können sie zu einem Gegenstand einer nicht theologischen Wissenschaft werden und verschiedenartige Kontexte erklären. Solche funktionalen oder substanziellen Charakterisierungen des Konzeptes Religion sind nur für die sozi-historische Untersuchung zugelassen, die von einer spezifischen Religionskonstellation ausgeht und Religion im Verhältnis zu kulturell relevanten Aspekte wie Gewalt, soziale Systeme, Medien usw. im Zusammenhang mit religiösen Systemen untersucht. Religiös sind diese

---

<sup>10</sup> Diese Wende setzte in den 70er Jahren ein und ist mit C. Geertz' These von Religion als kulturellem System verbunden (Geertz 1983), ebenso wie mit B. Gladigows Vorschlag von Religion als kulturspezifischem Kommunikations- und Zeichensystem (Gladigow 1988) oder Nomisierungssystem (Seiwert 1991). In diesen und weiteren Ansätzen wird Religion 1. durch ihre Unterordnung unter einen bestimmten Kulturbegriff auf dessen Klärung verwiesen und 2. multiperspektiv, d.h. zum Gegenstand mehrerer spezifischer Perspektiven von der Philosophie, Psychologie zur Ernährungswissenschaft und Geografie oder Afrikanistik.

<sup>11</sup> Zu den Fragestellungen einer religionswissenschaftlichen Makro- und Mikroebene s. Koch 2006.

Systeme in dem Sinne einer Selbstbezeichnung der Gruppe/n als „religiös“, als „Gemeinschaft“ oder „Weg“ usw. oder im Sinne eines Systems, das lebensausrichtende Sinnvorgaben macht bzw. in dem diese ausgetragen werden. Dieser Arbeitsbegriff ist ausreichend, um ein Arbeitsfeld in den Blick zu bekommen. Auf diese Weise wird der Religionsbegriff weder aufgelöst noch werden kulturelle Unterschiede universalistisch negiert.

Kultur ist eine Sammelbezeichnung unterschiedlichster Dimensionen, die kaum alle in einer einzelnen Analyse berücksichtigt werden können. Zudem zieht sich das heuristische Konzept Religion durch mehrere Aspekte von Kultur. Daher sei als Ausgangspunkt, um differenzierter die Elemente die zur Füllung des heuristischen Religionsbegriffs in Frage kommen, von C.H. Dodds (1991) Kulturauffassung ausgegangen. Das Modell hat den Vorteil, dass es viele Faktoren einbezieht und eine erste Sortierung der Kulturelemente vornimmt.

Dodd legt um ein Zentrum von besonders impliziten und hintergründigen Überzeugungen zwei Ringe von weniger ausdrücklichen kulturprägenden Elementen. Zum Zentrum gehören die Kulturgeschichte und Identität einer Gesellschaft und ihre Überzeugungen, Werte und ihr Weltbild. Im ersten Ring um dieses Zentrum siedelt Dodd Rituale, Regeln, Belohnung/Bestrafung, Raumzeit, soziale Rollen und Beziehungen sowie Technologien (Essen, Kleidung, Werkzeuge) und Kunst, Wandlungsfähigkeit, nonverbale und sprachliche Interaktion an. Im zweiten, äußeren Ring ist der Ort von Institutionen oder allgemeiner von Systemen: Bildungssystem, Ökonomie und Verwandtschaftssystem, Arbeitswelt, Gesundheitswesen, politisches System und religiöse Systeme.

Es könnte eingewendet werden, dass Dodds Kriterium der Sortierung nicht klar und deutlich auszuweisen ist, da mehrere Motive ineinandergreifen. Zum einen spielt die Skala von mikrosoziologischen Einheiten wie individuellen Einstellungen hin zu makrosoziologischen Institutionen eine Rolle für die Unterscheidung. Zum anderen geht es um gesellschaftliche Herrschafts- und Plausibilitätsstrukturen, die in unterschiedlichem Ausmaße ausdrücklich sind und nicht in einer eindimensionalen Skizze nebeneinander gestellt werden können. Während im äußeren Ring die Institution z.B. das Bildungssystem augenscheinlich Bildungszugang und Bildungskanon bestimmt, bleiben Mechanismen der Bestrafung außerhalb der gerichtlichen Vollzugseinrichtungen schwerer fassbar, sei es, dass



sie sekundär über Weisen sozialer Kommunikation wie Abwertung oder Ausschluss funktionieren, sei es, dass ihr Erleben als Strafe mit innersten, oft nicht reflektierten Überzeugungen des einzelnen zusammenhängen. Solche Einwände sind legitim. Dass der Grad der Verinnerlichung kultureller Einstellungen auch das Beschreibungsmaß einer Kulturtheorie abgibt wie bei Dodd, ist nicht zwingend. Andere Gliederungen kulturtheoretischen Inventars sind vorstellbar. Gleichwohl kann es sinnvoll sein für eine Annäherungssituation von außen her, das heißt im Blick auf einen kulturellen Wirkzusammenhang aus einer wissenschaftlichen Perspektive. Andere Kulturtheorien bieten andere Vor-, aber auch Nachteile.

Im Folgenden wird daher an die Kulturtheorie von Dodd angeknüpft, auch wenn sie zuvor um einige Überlegungen zu ergänzen ist. Mit der Faktorenaufzählung ist noch nichts über die Wechselwirkung und oft subsystemspezifische Bewältigung z.B. von Konflikten gesagt. Nicht in jedem gesellschaftlichen Teilsystem hat die gleiche Auffassung von Belohnung einen identischen Ausdruck auf der Handlungsebene und in der Bewertung von Handlungen und Anreizsystemen. Auch die Dynamik von Geschichtsverläufen bleibt im Dunkeln. Eine immense Skala von Abweichungen schon innerhalb einer einzigen Kultur ist zu berücksichtigen. Dies geht hinein bis in die Performanz, ob es z.B. einen kulturspezifischen Stil etwa von Entscheidungsfindungen gibt. Je nach Subsystem, Alter und Ausbildung werden Entscheidungen anders gefällt.

In diesem Sinne gilt z.B. für das religionsästhetisch interessante Kulturelement Ernährung, dass Speisegebote höchst unterschiedlich ausgestaltet sind. Wenn Gottheiten ernährt werden, hat das Kulturelement Ernährung und das Kulturelement religiöses System eine Verbindung aufgenommen. In individualistischen Gesellschaften, wie Becker sie beschreibt, bildet der Faktor Ernährung unter gewissen Umständen mit den Kulturelementen Gesundheitssystem und persönliche Identität ein deutliches Dreieck (Becker 2000). Ernährung wird in westlich-modernen Gesellschaften ein Medium, Individualität, soziale Rolle und Missbefinden in dieser Rolle oder Armut auszudrücken. Darin unterscheidet sich die Verknüpfung der Elemente „Ernährung – Krankheit – soziale Rolle“ von kollektiven Gesellschaften. In den kollektiven ozeanischen Gesellschaften, die Becker medizinethnologisch untersucht hat, fehlen z.B. Unter- und Übergewichtigkeit,

Essstörungen usw. (ebd.). Sie treten erst auf, wenn ein intensivierter Kulturaustausch stattfindet, zum Beispiel dadurch dass junge Frauen in der nahe gelegenen Stadt wochenlang in Familien arbeiten gehen und mitleben. Die soziale Rolle ist über eine andere Kulturdimension festgelegt. S. Bordo beschreibt insbesondere weibliche Körper als Schnittpunkt kultureller Kräfte (1993).<sup>12</sup> An Essstörungen und Werbungen führt sie vor, wie der weibliche Körper zum Ausdrucksmittel der Spannungen in einer Konsumgesellschaft wird.

In diese Richtung den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft zu denken ist auch Fitzgerald gegangen (1995). Zentrale kulturelle Werte (core values), die sich in und über eine Mehrzahl und Interaktion von Institutionen ausdrücken, seien zu analysieren. Eine Stelle, die demonstriert wie er seinen metasprachlichen Religionsbegriff über die Allianz von Reinheit, Tauschverhalten, Übernatürlichem und Familie in der japanischen Gesellschaft füllt, sei zitiert:

“An important aspect of my proposal is that temples, shrines, graveyards, and household shrines, where transactions with the supernatural usually take place, may be best understood as acts of ritual reciprocity undertaken to protect the purity and orderliness of the Japanese world from the pollution and disruption of foreign or ambiguous elements, or put more simply to protect the safe and familiar inside (uchi) from the wild and dangerous outside (soto).” (Fitzgerald 1995).

Solche kulturinternen Allianzen von Kulturelementen ziehen Verbindungslinien zwischen den Elementen und ergeben einen kulturspezifischen, historisch situierten „Fingerabdruck“. Das Anerkennungselement kann z.B. über Belohnung und Bestrafung ausgetragen werden. Als solches kann es sich oft auch nur zeitweise mit dem Element Verwandtschaft verknüpfen und näherhin als Ausschluss oder Aufnahme in den Familienkreis sozial organisiert werden. Anerkennung kann ebenso gut über Güterverteilung in Form von Naturalien, Schmiergeldern oder den Zugang zu religiösen oder politischen Rollen funktionieren und codiert sein. Im letzten Teil dieser Arbeit werden am Heilungsbeispiel solche „Fingerabdrücke“ mit Körper – Krankheit - Heilung – Religion rekonstruiert. Die Vorstellung von spezifischen kleinen Kulturmustern ist daher ein wichtiger Bestandteil der religionsästhetischen Theorie.

---

<sup>12</sup> Sie vertritt einen kulturellen Konstruktivismus (1993: 288) und kritisiert den biologischen Determinismus z.B. des Genom-Projektes.

## **Religion als Kulturmuster**

Mit diesem Kulturverständnis wird Religion weniger aussagekräftig nur in ihren religiösen Institutionen (zweiter Ring) erfasst oder in den Ähnlichkeiten, die sie auf den ersten Blick zu westlichen Religionen hat, sondern viel deutlicher in ihrem „Fingerabdruck“: als das Bezugssystem eines bestimmten Sets von Kulturelementen aus allen Gliederungsebenen von Kultur und ihrer Beziehungen untereinander.

Die Unterscheidung von Religion als Kulturfaktor oder -element und von Religion als Kulturmuster sei hierfür eingeführt. Unter Religion als Kulturfaktor sind institutionelle Formen, tatsächlich geübte Praktiken, Schriften usw. zu verstehen. Das Kulturmuster Religion ist hingegen Gegenstand der Metaebene. Das Muster ergibt sich aus involvierten Kulturelementen. Es ist einerseits typisch, andererseits auch Wandlungen durch Anpassungserfordernisse unterworfen. Die Wandlungsfähigkeit hat im Kulturbegriff von C.H. Dodd einen festen Ort im ersten Ring. Wie Wandlung stattfindet, ob als Adaption, Reform, Revolution, ob schleichend oder rasant, ist so typisch, dass sie ein eigenständiges deskriptives Kriterium in der Kulturtheorie darstellt. Vielleicht stellt sich für einen bestimmten historischen Zeitraum heraus, dass sich ein Kulturelement ändert und ein anderes gleich bleibt, d.h. in nur einem Sektor die Adaption vollzogen wird. Religion als verwobene Schicht der Teilsysteme lässt auch den Erwerb von Religion über Sozialisation zu einer interaktiven Konstruktion werden. Es sind nicht nur Eltern, religiöses Personal und Institution, die die religiöse Identität formen, sondern ebenso die Äußerungen des nicht-religiösen Umfeldes und Fertigkeiten, die in anderen Bereichen erworben werden und die Religiosität mitbestimmen (z.B. Musikalität oder historische Kenntnisse und wissenschaftliches Reflexionsniveau).

Einen wichtigen Einfluss auf das Muster haben Art und Verwendung von Kommunikationsmedien der untersuchten Gesellschaft. Sie beeinflussen, wie viele Kulturelemente erfolgreich miteinander interagieren können und ab welcher Menge von Kommunikationsaufkommen die Austauschleistung des medialen Systems gesättigt ist. Religiöse Zugehörigkeiten, Pluralisierungen und Konversionen sind auch über Trends, mediale Abwechslung und Beschleunigungsvorgänge zu betrachten. In diesem Zusammenhang wird der Körper als Medium der sinnlichen Reizsuche und der Information z.B. zum sozialen Status zu verfolgen sein und

inwiefern er partizipativ in Herrschaft, Teilnahme, Disziplinierung eingebunden bzw. ausgestoßen ist.

Religion ist nur in der Oberflächenbetrachtung ein eigener Kulturfaktor. In einer vollständigeren metasprachlichen Rekonstruktion ist Religion ein Bild, das erst sichtbar wird mit dem Blick auf das besondere Zueinander der Kulturelemente. Durch diese Formalisierung und Kontextualisierung wird Religion vor der vorschnellen semantischen Konzeption als Muster von Transzendenz und Immanenz, Ordnung und Chaos, Heilig, Profan oder vor der funktionalen Fassung als Orientierungssystem bewahrt.

Dass Religion als eigenständige Größe betrachtet wird, ist lediglich in manchen Innenperspektiven der Fall. Davon unterscheidet sich der religionswissenschaftliche Gegenstandsbegriff des hier vorgelegten Ansatzes. Dieser Punkt ist von weitreichender Bedeutung. H.G. Kippenberg und K. von Stuckrad schreiben in ihrer Einführung in die Religionswissenschaft, dass sich die Religionswissenschaft ihre Methoden von den in Blick genommenen Phänomenen vorgeben lassen möge (2003: 8). Die Vielfalt der Untersuchungsgegenstände von der Zivilreligion über Gewaltausbrüche bis hin zu neuen religiösen Bewegungen machen eine die Kulturelemente und wissenschaftlichen Disziplinen übergreifende Methodenvielfalt (Multifokalität) notwendig (vgl. dieselbe Forderung vor allem für die Religionsästhetik: Hock 2003: 154).

Das heißt: Für die religionswissenschaftliche Metaperspektive gibt es Religion nicht nur als Merkmalsmenge von Kulturelementen, die sich zu anderen Merkmalsmengen verhält, sondern ihr Gegenstand ist eine typische Gestalt aus mehreren Teilmengen, die immer sozio-historische in ihrer Situierung bestimmt werden muss. Religion als Kulturmuster ist nicht ein abgeschlossener Gegenstand neben anderen mehr oder weniger eingrenzbaaren Subsystemen wie Politik, Rechtswesen, Printmedien etc. Religion als Subsystem ist zwar ein gängiger Religionsbegriff in der Tradition von N. Luhmann, der Moderne als einen Prozess der Ausdifferenzierung in Subsysteme beschreibt und Religion als eines von ihnen. Der hier zu untersuchende Gegenstandsbereich Körper erfordert einen veränderten Religionsbegriff, damit auch sinnlich-somatische Handlungen und Einsätze beschrieben werden können. Religion in der Folge Luhmanns als ausdifferenziertes Teilsystem aufzufassen, das eine bestimmte Kommunikationsart besitzt, ist nicht ausreichend. Schon Max Weber führt in der *Zwischenbetrachtung* von *Die Wirt-*

*schaftsethik der Weltreligionen* „Wertsphären“ und „Formen“ an, die quer zu den gesellschaftlichen Teilsystemen liegen (1920/1988).

Dass es in der abendländischen Tradition die Rede von Religion gibt, ist eine kulturspezifische Anomalie, die eine Redegewohnheit der westlichen Kultur darstellt. Die Religionswissenschaft ist in ihrer geistigen Herkunft in die Engführung und Substantialisierung des Religionsbegriffes in bestimmte institutionelle Verfestigungen (Kirchen) verstrickt und beteiligt gewesen (Gladigow 1988, 2007. McCutcheon 1997). Häufig wurde nur ein bestimmtes, semantisch oppositionelles Muster eines Wechselverhältnisses als Religion erachtet: sinnlich zu übersinnlich, natürlich zu übernatürlich, sichtbar zu unsichtbar, heilig zu profan, chaotisch zu geordnet, immanent zu transzendent, vertraut zu unvertraut. Diese Muster sind von dem hier konzipierten Begriff Kulturmuster zu unterscheiden. Eine erste Schwierigkeit mit diesen Religionsbestimmungen ist folgende: In diesen Paaren kann Religion in der emischen wie auch in der distanzierten Perspektive mit jeder der Seiten verknüpft sein: mit dem Chaos genauso gut wie mit der Ordnung, mit dem Sinnlichen wie dem Übersinnlichen (Stolz 2001). Das Kulturelement Religion kann semantisch oppositionell zum Machtzentrum oder zum Sichtbaren genauso gut angesiedelt sein wie in Übereinstimmung zu diesen oder als deren Überbietung. Auch denkbar sind komplexe Veränderungen, die das kulturelle Strukturmerkmal Religion mal in einem Kulturelement lokalisieren (zu bestimmten Tagen z.B.) und dann wieder nicht (vielleicht auch abhängig von der Zuschreibung und Offenlegung einer „charismatischen“, „prophetischen“ oder „ärztlichen“ Gestalt, der solche Einsichten oder Setzungen zugetraut und zugemutet werden). Es ist jedoch davon auszugehen, dass schon das Kulturelement Religion nicht lediglich in einem einzelnen Strukturverhältnis, z.B. als schlichte Transzendenz, fassbar ist, noch viel weniger das Kulturmuster Religion. Es wird sich je nach sozialer Rolle des Rezipienten, nach Bildung und Region, nach ‚Sitz im Leben‘ an unterschiedliche Kulturelemente und damit verknüpfte Lebensvollzüge anlegen können. Dies allerdings geschieht eventuell in typischer Weise, die Ziel der religionswissenschaftlichen Beschreibung sein sollte. Das meint nicht die Wiedereinführung eines ‚Wesens‘ des untersuchten Gefüges.

Ob das Kulturelement Religion wesentlich dadurch eine Kultur prägt, dass es Werte verstärkt, ästhetische Kanons entwickelt hat oder dadurch, dass es die

Agenda der Regeln des Zusammenlebens aufstellt oder eher dadurch, dass es Anschauungen bestimmter Art beantwortet (z.B. in Bezug auf Herkunft, Zukunft, Krankheit), - all das kann nur mit Blick auf eine bestimmte sich als zusammengehörig identifizierende Gruppe und deren Überzeugungs- und Praktikenmenge entschieden werden. Je individueller die Gesellschaft ist, desto eher ist mit dem Befund zu rechnen, dass für manche Religion eine Festtagsgestaltung ist, für andere eine Lebensinnlieferantin etc. Falls ein Religionsbegriff fehlt, bleibt der Religionswissenschaft die Aufgabe, nach Mustern zu suchen, die über genannte semantische Oppositionen weit hinausreichen.

Dabei gilt, wie J.Z. Smith es ausdrückt, dass Religion ein „second-order, generic concept“ ist, ein Begriff zweiter Ordnung, ein Metabegriff (1998: 281). Der Religionswissenschaftler oder die Religionswissenschaftlerin verwendet den Religionsbegriff, um den sie interessierenden Gegenstandsbereich zu bezeichnen. Dieser pragmatische Ansatz einer religionswissenschaftlichen Gegenstandsbestimmung ist von der Verwendung von „Religion/Religionen/religiös“ auf der Objektebene der Religionen, von Religionskritikern oder anderen nicht religionswissenschaftlichen Bezugnahmen zu unterscheiden. Aber auch die beliebte Ersetzung von Religion durch Orientierungs- oder Sinnsystem in manchen religionswissenschaftlichen Arbeiten, falls überhaupt sinnvoll, ist als Begriff zweiter Ordnung zu verstehen, mit dem ein bestimmtes Forschungsinteresse verfolgt wird, und nicht als ein universaler religionswissenschaftlicher Religionsbegriff. Als allgemeiner Begriff für religionswissenschaftliches Arbeiten wäre „Orientierungssystem“ erstens zu inhaltlich gefüllt, stünde zweitens in der Gefahr einer Rationalisierung von Religion (der Funktion, Orientierung zu geben) und wäre drittens im weiten Sinne, nach dem alles Mögliche Orientierung bieten kann, so unspezifisch, dass er nicht nützlich ist. Ähnlich verhält es sich mit Sinnsystem oder Sinnform (Luhmann 1996). Viele lesen Religionsgeschichte, als hätte die Religion von Anfang an auf die Bedrohung durch den Sinnverlust reagiert und sich formiert (so z.B. C. Taylor 2002: 40). Diese Sicht des 19. Jahrhunderts führt zur Überbetonung der Orientierungs- und Sinnleistung der Religion. Die Schwierigkeit dieser Ansicht kann durch ein kontrafaktisches Gedankenexperiment deutlich gemacht werden: Wie müsste Religion sein, um nicht Orientierung zu bieten? Wenn in dieser Theorie kein Beispiel denkbar ist, wird die semantische Entleerung der Erklärungsgröße sichtbar.

Für C. Geertz hat Religion eine wichtige Funktion für die Verstehbarkeit der Welt. Hierbei spielt die gegenüber der Alltagserfahrung gesteigerte Wirklichkeit der Ritualerfahrung eine Schlüsselrolle. Das hängt unter anderem damit zusammen, dass hierin ein Ganzheitserleben stattfindet. Eine Vorstellung von der Wirklichkeit als Ganzer wird im Ritual-Körpereinsatz erlebbar und erhält somit in der vorgestellten Variante die Autorität einer ‚umfassenden‘ Seinsordnung. Ein religiöser Bezugsrahmen angesichts des Leidens schützt davor, Sinnlosigkeit zu attribuieren. Hier sind psychologische Forschungen zu dem, was ‚tragend‘ ist, hinzuzuziehen (z.B. über Kohärenzgefühl und Motivation). Als drittes nennt Geertz die moralische Kohärenz zur Definition des kulturellen Symbolsystems Religion. Durch Nachahmung wird ‚Faktizität‘ inauguriert:

„Denn es ist das Ritual, d.h. der Komplex heiliger Handlungen, in dessen Rahmen sich in der einen oder anderen Weise die Überzeugung herausbildet, dass religiöse Vorstellungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen und religiöse Verhaltensregeln begründet sind“ (Geertz 1983: 78).

Bei Geertz überschreitet die Performanz den rein informativen Charakter z.B. eines Glaubensbekenntnisses. Doch wird der Körper als Medium von Handlung nicht thematisiert. Die von ihm beschriebene wirklichkeitssetzende Kraft des Rituals wird kausal nicht näher begründet. Sie könnte der Effekt des gemeinschaftlichen Tuns sein und sich diesem kollektiven anstatt des somatischen Vollzugs verdanken.

Religion ist demnach ohne ein Kulturkonzept nicht wissenschaftlich zu vergegenständlichen (vgl. Fitzgerald 1995). Religion kann sich über mehrere der oben genannten Ringe erstrecken und findet Niederschlag in innersten Überzeugungen sowie in Institutionen. Das religionswissenschaftliche Verständnis von Religion als einem Kulturmuster ist die Weitung des Religionsbegriffs weg von substanziellen Definitionen hin zu einem Strukturverhältnis in der Semantik und Non-Propositionalität eines Kulturzusammenhangs. Im Folgenden werden kulturelle Konfigurationen vom Fokus auf das Körperwissen her beschrieben und erschlossen.

Dodds Auflistung und erste Strukturierung der kulturellen Dimensionen steht in allen offenen Enden der Komplexität des Kulturgeschehens. Als Ausgangspunkt sei diese Kulturauffassung der kleinste gemeinsame Nenner für ver-

schiedene Disziplinen, von dem ausgehend das kulturwissenschaftliche Gespräch z.B. über Religion als Kulturfaktor, als spezifische Erinnerungskultur oder als Handlungsdimension, Überzeugungssystem, Herrschaftsgebilde etc. erleichtert werden möge. Ein Vorteil dieses ersten Arbeitsbegriffs von Religion ist, dass er sich als Ausgangspunkt für religionsgeschichtliche Einzeluntersuchungen eignet. Er verstellt den Blick auf zu sammelndes Material weniger als manche abstrakte Religionsdefinition insbesondere der Religionssoziologie.

Auch Strukturmodelle von Religiosität besitzen häufig eine zu enge und für historisches Arbeiten ziemlich nutzlose Brille. Nach dem Strukturmodell mildert Religion die Endlichkeit des Menschen, indem sie für die damit zusammenhängende dauernde Entscheidungskrise im Handeln des endlichen Menschen einen „Bewährungsmythos“ produziert und ihn mit einem Evidenzsicherungssystem ausstattet, das nur kollektiv verankert funktioniert (z.B. Oevermann 1996). Nur dürftig verdeckt verbirgt sich hinter solchen Formulierungen die alte funktionalistische oder psychologistische These von der Kontingenzbewältigung durch Religion. Welchen Nutzen könnten solche abstrakten Religionsbestimmungen haben? Sie werden der irreduziblen Vielfalt der Phänomene in geschichtlicher und kultureller Bandbreite ebenso wenig gerecht wie sie der komplexen Verwobenheit auch nur eines einzelnen Phänomens näher kämen. Es wäre zu fragen, inwiefern nicht alle Bemühungen, Religion auf abstrakte Weise zu bestimmen, schon als solche immer Gegenstand der Religionswissenschaft sind anstelle religionswissenschaftlicher Versuche. Denn zum einen spiegelt sich in ihnen ein Vereinheitlichungsgedenken, das der griechischen und lateinisch-europäischen Tradition nahe liegt. Zum anderen wäre es für die europäisch entstandene Religionswissenschaft eventuell sinnvoll, über ihre Fragestellung und Perspektive ein Selbstverständnis zu entwickeln anstatt über einen nicht hilfreichen Gegenstand. Religion hat dieser Disziplin zwar den Namen gegeben, doch ist sie nicht identisch mit deren Gegenstandsbereich. Wäre sie dies, untersuchte die Religionswissenschaft Gebilde, die sich selbst Religion nennen oder diesen Gebilden ähneln, und Begriffsgeschichten der Verwendung des Begriffs Religion/religiös (McCutcheon 1997: 127-157). Das ist nur ein Teilgebiet der Religionswissenschaft.

Daneben ist es interessant, das Monitoring anderer Diskurse als spezifische Aufgabe der Religionswissenschaft zu bestimmen, und zwar unter dem Aspekt, wie diese Diskurse und Praktiken gesellschaftliche Entwicklungen präsentieren,



formieren und sich selbst in Verhältnis zu diesen definieren (Koch 2006b). Jene Disziplin, die im Austausch der Kulturwissenschaften die integrationsfähigsten Deutungsmuster liefert, erhielt die Bezeichnung Theorienschmiede der Kulturwissenschaften. Die Reflexivität auf die eigenen Interpretationsfiguren ist dafür ein wichtiges Kriterium. Dieses ‚Monitoring‘ ist jedoch nicht als Verlagerung eines repräsentationalen Abbildes der Wirklichkeit auf die wissenschaftliche Metaebene zu verstehen, sondern zeigt unter pragmatischer Perspektive die Kraft oder das Versagen von wirklichkeitskonstruktiven Prozessen an. Diese Funktion der Theorienschmiede ist nicht mehr nur von Theologie und Philosophie umkämpft, sondern auch von der Ethnologie, der Religionswissenschaft und anderen Disziplinen. Die Religionswissenschaft hat aufgrund ihrer Disziplinengeschichte, in der sie sich von Theologie und Religionsphänomenologie gelöst hat, eine ideologiekritische Sensibilität gewonnen und stellt mit den neuen Teildisziplinen Kognitionswissenschaft, Religionsökonomie und Religionsästhetik unter institutionalistischer Sicht hoch innovative Ansätze bereit, die ihr als Theorienschmiede Vorschub leisten.

## **Teil I: Wissenschaftliche Körpergeschichtsschreibungen im 20. Jahrhundert**

„Körpergeschichte bedeutet für mich vergangene und gegenwärtige ‚verkörperte‘  
Gewissheiten zu untersuchen.“  
(Barbara Duden, Das „System“ unter der Haut, 1997: 262)

Ein Vorteil des religionswissenschaftlichen Monitorings ist, dass es wie kaum ein anderer Diskurs eine Pluralität von Disziplinen und wissenschaftlichen Traditionen in den Blick bekommt. An dieser integrativen Perspektive wird festgehalten, auch wenn mit ihr die Beschränkung verbunden ist, nicht in Details und abschließende Bewertungen der angeführten Debatten als solcher gehen zu können. Viele Körpertheoriebildungen zeigen eine solche disziplinäre Einseitigkeit auf, dass diese durch ein wechselseitiges Beziehen der Zugänge beendet werden sollte. So fehlt z.B. bei den meisten philosophischen Arbeiten zum Körper die ethnografische Ausbeute zu diesem Thema.<sup>13</sup> Die Ethnologen hingegen und Embodimenttheoretiker greifen mit Vorliebe nur auf die problematische phänomenologische Tradition zurück und da besonders auf die Leibphilosophie Merleau-Pontys, wenn sie methodologische Aussagen zum Körper machen. Literaturwissenschaftler sind an der Materialität des Leibes kaum interessiert, sondern an semiotischen Zusammenhängen und wenn sie von Performanz sprechen, so nur von der Wirkung und Handlungsrelevanz von Texten oder geschilderten Körpereinsätzen, und Sportphysiologen sind auf Trainingsanwendungen anstatt auf die Beschreibung kultureller Körpereinsätze aus. Physiologische und medizinische, z.B. biorhythmische Erkenntnisse sind ohnehin als reduktionistische Daten für die Beschreibung kultureller Zusammenhänge verpönt.

Für die hier gesetzte Aufgabe, einen die Religionsästhetik vorbereitenden wissenschaftsgeschichtlichen Überblick zur Körperthematizierungen zu unternehmen, werden im Folgenden drei Schneisen geschlagen. Die erste fasst Körpergeschichtsschreibungen zusammen, die anhand der Behandlung des Körpers eine Kulturgeschichte schreiben. Die Thematisierung des Körpers dient in ihnen damit einem anderen Zweck, nämlich einer Art von kultureller Selbstvergewisserung

---

<sup>13</sup> Und falls einmal von Ethnografie die Rede ist, dann mehr in einem binnensoziologischen Sinne, s. List 1997a.

jener Zeit. Körpergeschichtsschreibungen sind somit in jener Epoche ein bevorzugtes Medium, in dem die Verständigung über gegenwärtige Ausrichtungen und Geltungen vollzogen wird. Die zweite Schneise sind Arbeiten, in denen der Körper ein geeignetes Mittel erscheint an rationalistischen, unkörperlichen Zugängen Kritik zu üben. Die dritte Kategorisierung von Körpergeschichtsschreibungen dient der Bewältigung von Fremdkörpern angestoßen durch die Begegnung mit außereuropäischen oder technischen Körpern.

Als ein gutes Beispiel einer heuristischen Nutzung des Körperdiskurses lässt sich das Werk Barbara Dudens anführen, die sich als „Körperhistorikerin“ bezeichnet (1997: 260). Sie hat an verschiedenen historischen und zeitgenössischen Körperumgängen exemplarisch gesellschaftliche Wandlungen aufgewiesen. Dabei gibt die Rede vom Immunsystem,<sup>14</sup> vom Hormonspiegel, das Ultraschallbild, das in den Händen der Eltern zu „ihrem Baby“ wird (Duden 1991a), usw. sowohl Einblick in Veränderungen der Alltagswelt als auch in jeweils aktuelle wissenschaftliche Objektbildungen. Duden umreißt ihre Frage auf folgende Weise, die zitiert sei, da sie für das hier vorgeschlagene Verständnis von Körpergeschichte als Religionsgeschichte eine wichtige Voraussetzung teilt:

„Ist die *Leinwand* die rechte Metapher, von der aus gesamtgesellschaftliche Konstellationen dramatisch und autoritär ins Alltagsbewußtsein zurückgespiegelt werden? Oder ist es die *Mattscheibe*, durch die das, was im Alltagsbewußtsein gilt, dann auch *meta ta physika* durch die Physis – im Dunkel, in dem Biologen ihre Mythopoesis betreiben – Gültigkeit gewinnt? Oder dankt die Gesellschaft ihre Begrifflichkeit den biologisch entdeckten oder konstruierten Konstellationen?“ (1997: 263).

Dieses Zitat entfaltet verschiedene Möglichkeiten des Verhältnisses von Wissenschaft, Rezeption und Lebenswelt und entscheidet nicht, in welche Richtung der Einfluss der wirklichkeitsmächtigsten Praxis geht, ob von der Wissenschaft in Alltagsbewusstsein und Alltagspraxis oder von diesen in die Wissenschaftskonstruktionen. Sobald die Historizität und Somatizität von Körpererlebnissen im Spiele ist, kann jedenfalls ein universeller Konstruktivismus nicht mehr überzeugen. Am Körper trifft er auf Grenzen, die nicht beliebig form- und deutbar sind, sondern eine Kausalität und bleibende Bewährungsanforderung an die Ge-

---

<sup>14</sup> Zum Immunsystem, das als Selbst-Erkennungs-System die Grenzen eines Organismus konstruiert, und damit eine ähnliche Funktion in moderner Gesellschaft ausübt wie die Reinheitsvorschriften gegen eindringende Verunreinigung in der Analyse von M. Douglas 1966, s. D. Haraway 1996: 308, 309.

sundheit, den Schmerzzugang und Erhalt des Körpers aufstellen. So bewegen sich derzeitige Körperdiskurse zwischen den theoretischen Extrempolen eines Biologismus oder Konstruktivismus.

Der Körper ist eines der zentralen Konzepte neben Gedächtnis, Gender, Performanz und Imagination, über die sich seit ungefähr dreißig Jahren ein kulturwissenschaftlicher Diskurs entsponnen hat. Es ist zu fragen, in welcher historischen Konstellation ihm diese Bedeutung zuwachsen konnte. In diesem ersten Teil hat der Körper somit eine heuristische Funktion: Körpergeschichtsschreibungen drücken die Perspektive und das Wissenschaftsverständnis einer jeweiligen Epoche aus.

Aus religionswissenschaftlichem Interesse stellt sich die Frage, inwieweit diese Kulturproduktion der Körpergeschichtsschreibungen sich auch im Zusammenhang der Religionsgeschichte beschreiben lässt. Eine Möglichkeit, wie Debatten in einer Gesellschaft und intensiviert in einzelnen gesellschaftlichen Teilsystemen als Religionsgeschichte geschrieben werden können, hat M. Riesebrodt aufgewiesen (Riesebrodt 2004). Eine Wissenschaftsgeschichte aus religionswissenschaftlicher Perspektive besitzt den geschärften Blick für Debatten, in denen über religiöse Begriffe wichtige gesellschaftliche Grenzziehungen und Selbstverständigungsprozesse vorgenommen wurden. Dazu gehören Debatten über die Menschlichkeit von neu entdeckten Eingeborenen (haben ‚sie‘ Religion oder ‚Riten‘, dann sind sie als Menschenkinder anzusehen, wenn nicht, erbarme sich Gott ihrer Seele, sofern sie eine solche besitzen (Smith 1998)), Debatten über die Rückversicherung jeder Moral (hat sie eine Verankerung in einem Weltenrichter?), Debatten über die entfremdende oder betäubende gesellschaftliche Funktion von Religion (hier beginnt eine alternative Deutetradition aus externer Religionskritik und Authentizitätssuche)?

Hier wäre darzulegen, wie über den Körper eine weichenstellende Debatte geführt wird und welche Stelle sie in der jeweiligen Zeit einnimmt. In diesem Sinne ist Körpergeschichte ein Teil der Religionsgeschichte. Im Sinne des Konzeptes einer Europäischen Religionsgeschichte (B. Gladigow, C. Auffarth, weniger: C. Elsass) gehört die Wissenschaft als Medium, in dem weltanschauliche Muster generiert und Wissenssortierungen vorgenommen werden, zum Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft. Wissenschaften können zum Transportmedium von Religion werden, indem ihre Erkenntnisse rezipiert und popularisiert

werden, z.B. die morphologischen Felder im New Age, der Magnetismus im Mesmerismus, die Wiederentdeckung des Nibelungenliedes für germanischen Neo-Paganismus usw.

Zugleich hat jede Körpergeschichte auch weitere Koordinaten. Sie ist auch geprägt durch technische Veränderungen in einer Gesellschaft. Diesen reichen von der möglichen Körperzerstörung durch Giftgas, den Menschen als Bediener gefährlicher Industrien hin zu medizinischem Fortschritt wie der chemischen Empfängnisverhütung. Der menschliche Körper ist Gegenstand mehrerer, sich überlappender Diskurse, deren Verhältnis dadurch bestimmt werden kann, dass sie nicht in starkem Sinne konkurrieren, sondern sich einzelner Teilaspekte annehmen (z.B. des clangesellschaftlichen Kontextes, des physiologischen Kontextes, des theater-/tanzwissenschaftlichen Kontextes).

Eine Folge dieser Debatten ist eine Historisierung auch der naturwissenschaftlichen Paradigmen wie z.B. ihrer jeweiligen Leitdisziplinen Hygiene, Infektionslehre, Physiognomie etc. und die Relativierung des Farbensehens, der olfaktorischen Vorgänge, des Hörvermögens, der Nahrungsaufnahme usw. auf ihre Sinneskultur hin. Vielleicht hat das Körperthema dieser Aufhebung der wissenschaftlichen Arbeitsteiligkeit von Natur- und Geisteswissenschaften, wie sie seit der Spätaufklärung sich herausgebildet hatte, einen wichtigen Impuls gegeben. Der Körper wurde zum eigenständigen Diskursgegenstand und nicht mehr bloß Teil fragmentarischer oder abhängiger Diskurse, deren Zentrum eigentlich ein anderer dominanter Gegenstand einnimmt, z.B. die Geschöpflichkeit, Ebenbildlichkeit oder Sexualität.

### **Methodologie des geschlechtlichen Körpers**

Hier geht es darum, was einige ausgewählte Diskurse über den Körper, sein Agieren und seine Deutungen in unterschiedlichsten Kulturkontexten an Erkenntnissen gewonnen haben und welche Methoden sie verwenden. Einiges davon ist aufzuheben für die Religionsästhetik. Dazu sind die prominentesten gedanklichen Figuren und Prämissen herauszuarbeiten, die in diesen Diskursen die Plausibilität ausmachen. Die Suche nach Plausibilitätsstrukturen wirft ein Licht auf das eigene Arbeiten und ihr Wissenschaftsverständnis. Denn als nach-postmodernes kultur-

wissenschaftliches Vorhaben, deckt es nicht Wahrheiten auf sei es in der Form eines verdeckten semiotischen Codes oder eines biologistischen Sachverhaltes, sondern schafft Übersicht in einer Vielfalt von Diskursen.

Wie aufschlussreich die Reflexion auf geschichtliche Darstellungen sein kann (insbesondere auf die Strömung, der sich die Wissenschaftler/innen selbst zugehörig fühlen), ist in den letzten Jahrzehnten besonders eindrucksvoll von der Gender-Forschung vorgeführt worden. Da die Geschlechtlichkeit eine Grunddimension des Körpers ist, sei diese spezialisierte Geschichtsschreibung herangezogen, um aus ihren Frage- und Problemstellungen zu lernen. Durch die Geschlechterstudien ist die Erforschung des Körpers von einigen Denkfiguren des Abendlandes befreit und um wichtige Beschreibungskategorien erweitert.

Die Entwicklung verlief von der Frauengeschichtsschreibung hin zur Gendergeschichte. Auch Familie und Männerbilder und insbesondere dynamische Grenzziehungen sowie Wahrnehmungen der Akteure beeinflussen die Deutungen. Gender ist nicht natürlicherweise im Grundkonstrukt Heterosexualität zu entfalten (Roper 1995). Die beiden Hauptfelder sind die ‚anthropology of gender‘ und die Historische Anthropologie (Habermas 1993). Ihnen ist es zu verdanken, dass Frauen und Männer als Akteure beachtet werden und Kultur nicht mehr nur durch soziale und ökonomische Strukturen determiniert gesehen wird wie noch in der Mentalitäts- und Sozialgeschichte, sondern eben auch über Emotionalität und Körperlichkeit. Auch Wahrnehmungen sind neben Handlungen und Deutungen als konstitutive Faktoren in den verwendeten Kulturbegriff eingegangen.

Zeitweise hatte die feministische Geschichtswissenschaft ein Interesse an der Geschichte der Prostitution, der Vergewaltigung etc. Diese Lesart von gegengeschlechtlichen Beziehungen als einem Schauplatz von Unterdrückung verhielt die Möglichkeit, die Frau als historische Kategorie anzusetzen (Roper 1995: 51). R. Habermas kritisiert die Geschichtsschreibungen dieser Unterdrückungsgeschichtsschreibung in ihrem ideologischen Zugang. Auch der kontributorische Ansatz<sup>15</sup> und der great-women-approach<sup>16</sup> sind problematisch, da sie durch ihren universellen Anspruch Frauen ins „ahistorische Reich der Biologie verbann[en]“

---

<sup>15</sup> Er geht davon aus, dass Frauen, die zwar nicht die gleiche Macht wie Männer besaßen, doch gleichermaßen kulturelle Leistungen beigetragen (kontribuiert) hätten.

<sup>16</sup> Vertritt die These, dass Frauen immer über eine Männern vergleichbare Macht verfügten hätten. Biografien bedeutender Frauen werden aufgearbeitet. Gerade dies ist auch die Grenze des Ansatzes: weibliches Alltagsleben und die Mehrheit der Frauen/Frauenrollen kommt nicht zur Sprache und einzelne Lebensläufe sind zentraler als die Sozialbedingungen, unter denen sie stehen.

(1993: 491). Die Ansätze sind auf den Vergleich von Männern und Frauen fixiert und stellen der unbegründeten Abwertung der Frau eine zum Teil ebenso wenig gründlich begründete Aufwertung entgegen, da sie tendenziell im Medium Wissenschaft um Anerkennung ringen statt zu beschreiben. Dynamische Geschlechterverhältnisse und lokale Besonderheiten rücken auf diese Weise selten in den Blick.

Eine wirkmächtige Denkfigur, die dank der Geschlechterstudien abgelegt werden konnte, ist die Höherbewertung des Geistigen, die mit einem Vergessen oder Abwerten des Weiblichen einherging, da das Weibliche häufig im Klassifikationssystem dieser Kultur mit dem niederen Fleischlichen verknüpft war.<sup>17</sup> In nur wenigen Rollen konnten Frauen der Taxonomie der Entwertung entkommen, und das auch nur qua Rolle (als Königin, Heilige, Ehefrau eines bedeutenden Mannes). Daher fordert A. Adam eine erkenntnistheoretische Position zwischen Naturalismus, Biologismus, Essentialismus auf der einen Seite und einer postmodernen oder kulturellen Auflösung des Körpers auf der anderen.<sup>18</sup> Sie beobachtet gegenläufige Diskurse: Während in der feministischen Theorie der Trend in der Soziologie weg vom Konzept Körper gehe und hin zu seiner sozialen Konstruktion, riefte die Philosophie einen ‚corporeal turn‘ aus.

Duden begründet ganz ähnlich die Unsichtbarkeit von Frauen als Subjekt der Geschichtsforschung mit einer „Unfähigkeit der Geisteswissenschaften, den leibhaftigen Menschen mit Haut und Haaren und was sonst dazu gehört zu ihrem Gegenstand zu machen“ (1997: 261).<sup>19</sup> Da der Unterschied von Männern und Frauen im Fleischlichen festgemacht worden sei, fiel die Frau aus dem Themenkreis heraus. Dudens erster Versuch, Frauen um 1720 in der Fleischlichkeit ihres Erlebens zu rekonstruieren, führt sie zur Einsicht in die nicht nachvollziehbare, sondern nur übersetzbare Historizität des jeweiligen Körperbildes und Körpererlebens.

Religionsgeschichtlich ist insbesondere der Paradigmenwechsel der Historischen Anthropologie zur weiblichen Mystik bzw. Frömmigkeit relevant. Bis ins

---

<sup>17</sup> Diese Vernachlässigung sei dem Unsichtbarmachen von weiblicher Arbeit, etwa im Haushalt (A. Adam führt den Ökonom Gary Becker an), analog und ziehe sich bis in aktuelle Arbeiten zur AI und zum Artificial-Life, Adam 2003: 45.

<sup>18</sup> In ihren Beispielen (zu wissen, wie man ein Kind zum Einschlafen bringt) führt Adams jedoch wieder nur Fertigkeiten des Körpers als Zwischenposition an.

<sup>19</sup> Ebenso Abraham 2002: 43, hier ist es der männliche Wissenschaftler, der sich in seinen „besten Jahren“ wähnt, wo der Körper (noch) nicht stört und er ihn deswegen auslässt.

20. Jahrhundert hinein wurde die intensive Affektivität und Erotik mancher weiblicher Mystikerinnen in die Nähe des Pathologischen, Unechten oder Ungebildeten gerückt, während etwa Meister Eckhart den Prototyp des Intellektuellen, der auch mystische Erlebnisse hat, abgab und als echte Mystik popularisiert wurde.

In den vielfältigen Untersuchungen zur (hoch)mittelalterlichen Spiritualität und ihrem Körpereinsatz sind Frauenkörper reizvollster Forschungsgegenstand.<sup>20</sup> Denn historisch ist es meist der weibliche Körper, der über Zeichnung und Schmerz zur Wahrheitslegitimation einer mystischen Offenbarung wird. Dieser Zusammenhang wird so gedeutet, dass Frauen, die von höherer Bildung und kirchlicher Macht ausgeschlossen sind, über ihren Körper Offenbarungswissen beziehen und leiblich demonstrieren. Als Braut oder Mutter Christi oder in Imitation des Corpus Christi wird der Körper von Frauen zur Spur einer religiösen Kommunikation. Die Begine Mechthild von Magdeburg zu Beginn des 13. Jahrhunderts weist Stigmata zur Beglaubigung ihrer Visionen auf (Nisters 1997). Nisters nennt dieses mediale Bindeglied des gezeichneten Körpers „Autorinnenkörper“. Der Körper ist hier ein subversives Medium.

Die New Yorker Religionshistorikerin C. Bynum erläutert ihre Körpergeschichten mit verschiedenen Argumenten: Historisch-kontextuell, ideengeschichtlich, herrschaftstheoretisch und über aus sozialgeschichtlicher Perspektive (1982, 1987, 1991). Zu letzterer gehört die interessante These, dass sich die somatisch-soziale Verantwortung der Frauen, die sie in der körperlichen Versorgung von Kranken, Kindern, Alten und Toten ausübten, in die spirituelle Erfahrung hinein verlängere. Der mittelalterliche Zeichenrahmen kennt beides: den leidgepeinigten Körper als wahrhaftiges Zeichen innerer Heiligkeit und als Zeichen der Strafe Gottes.<sup>21</sup> Zeichen sind nur eindeutig durch die Kontexte: Bynum z.B. spricht von dem die Kategorien von männlich und weiblich sprengenden weiblichen Spiritualkörper (Bynum 1991: 182-186, 200-220). Zugleich zeigt ihre Analyse die verschwimmenden Gendergrenzen in Selbstaussagen von geistlichen Männern, die von sich als weiblich, als schwach, nährend, aufnehmend sprechen (als Leibesfrucht oder figurativer: als Inspiration aufnehmend). Dies hängt mit der Ansicht

---

<sup>20</sup> Bynum 1982, 1987, 1991, Camporesi 1986, Krause 1997, Küsters 1997, 2001, Miles 1989, Nisters 1997.

<sup>21</sup> In diesem Zusammenhang ist für eine Religionsgeschichte des Körpers die Körperperformanz des Heinrich Seuse aufschlussreich und Gegenstand von Auslegungen im Schnittpunkt von Körper, Zeichen und Schmerz geworden (Diethelm 1988, Largier 1999).



zusammen, dass die weiblichen Geschlechtsorgane die nach innen gestülpten des Mannes sind. Zudem werden alle Körpersekretionen ausnahmslos als Blutungen bezeichnet: von der Samenflüssigkeit, dem Schweiß und Menstruationsblut bis hin zur Muttermilch. So verwundert die Rede von Männern mit Blutungen nicht. Wir haben es beim Körper also mit einem uneindeutigen Zeichen zu tun. Deshalb wird die Einschätzung der weiblichen Mystik als Vorläuferin feministischer Theologie oder als Loslösung aus männlicher Herrschaft in den Rekonstruktionen der Historischen Anthropologie auch mittlerweile nicht mehr geteilt.

Auch in ihrer Rekonstruktion rezenter Körper- und Gendergeschichtsschreibungen zeigt sich Dudens Obsession mit dem historischen Bruch, der ein emphatisches Nacherleben entfernter Frauenkörper unmöglich macht, - und in der Wissenschaft ohnehin eine kritisierte religionsphänomenologische Methode ist (Duden 1991). Was Duden als diachones Problem vorführt, dass nicht nur eine einzige Geschichte verschiedener Körperrepräsentationen und sozialer Konstruktionen zu schreiben ist, sondern die „*Geschichte* der Erlebnisfähigkeit *im Leib*“ (1991: 119), ist eine wichtige Kritik an der Genderforschung. Wie sie jedoch methodisch umzusetzen ist, blieb im assoziativ-literarischen Stil Dudens noch offen. Ähnlich wie die Ethnologie der Sinne (s.u.), die ein „zweites Sinnessensorium“ zur Erforschung der synchronen Heteronomie fremder Sozialverbände fordert, spricht Duden vom Umstülpen des Sensoriums:

„Beim Abseilen in die Vergangenheit muß ich mein Sensorium nicht nur anpassen, sondern umstülpen, denn der Frauenleib, den ich da kennenlerne, ist heteronom und heterogen zu dem Organen- und Reaktionsbündel, mit dem ich als moderne Frau begabt bin“ (1991: 119).

Wie das geschehen kann, bleibt offen. Vor dieser Problematik und fehlenden Lösung erarbeitet die Religionsästhetik eine nüchterne Beschreibungstheorie anhand von empirischen medizinisch-physiologischen Erkenntnissen und für den Gegenstand kultureller „Texturen“ (s.u.). Dieser Ansatz bewahrt die Religionsästhetik davor, eine neue Spielart des Diskurses über religiöse Erfahrung zu sein. Die Sinnlichkeit und Wahrnehmungsverarbeitung interessieren nicht vorrangig, um diesen Wirklichkeitszugang zu privilegieren. Nicht ein bestimmtes Körperkonzept steht im Mittelpunkt, sondern die Ablösung, der Übergang und die Auskristallisierungen gewandelter Körperkonzepte. Körper ist nicht nur sinnlich-

materialer Körper, sondern auch ein mögliches Symbol und Medium, eine Inszenierungsweise und Performanz.

### **Körper als analytische Kategorie in Geschichtsschreibungen**

In diesem Teil soll nicht die Stichhaltigkeit der Körpergeschichtsschreibungen belegt oder widerlegt werden. Die Religionsästhetik von der Körpergeschichte her zu beginnen soll dank der Vorarbeiten die mediale und sensorische Seite von Religion als wichtige Gestaltungsdimensionen entdecken. Somit gehört das erste Kapitel zu dem Projekt, Religionsgeschichte systematisch als Mediengeschichte zu schreiben. Dazu ist der Körper als Medium in den Mittelpunkt gestellt und nicht z.B. Buch- oder Filmmedien, Artefakte wie Kunst- oder Votivgegenstände, Architektur oder Museen. Es ist zu fragen, ob der Körper als Medium angemessen theoretisiert wird. Ist er ein Medium wie andere Medien oder in allen Medien enthalten und sie bedingend, insofern er sie herstellt, bedient und rezipiert? Der Medienbegriff ist oft unbestimmt und R. Debray verzichtet in seiner Mediologie daher ganz auf eine Definition. Mit Medien werden sowohl technische Apparate angesprochen wie auch institutionelle Verbreitungsstrukturen von Presse- und Informationsnetzwerken. Hinzu kommen soziale Handlungen, die zum Kontext weiterer Handlungserwartungen werden. Da Medien schon ganz im Dienste von Vermittlung und somit der Erfüllung in einem Zeichengehalt stehen, wäre auf der Beschreibungsebene auch die Rede von Wahrnehmungskultur sinnvoll.

Die Auswahl dieses geschichtlichen Abrisses kann von der ihr anhaftenden Zufälligkeit nicht abgelöst werden. Die Produktion von Forschungsarbeiten zum menschlichen Körper, zur Geschichte einzelner Sinne wie des Duftes oder der Tätowierung von Haut erlebte in den letzten Jahren in der internationalen Forschung einen Boom und ist unüberschaubar. Seit 1995 gibt es eine eigene britische Zeitschrift *Body & Society* bei Sage Publications, herausgegeben von M. Featherstone und B.S. Turner. So ist es angemessen, wenn M. Featherstone die von ihm mitherausgegebene dreibändige Körpergeschichte „*Fragments for a History of the*

Human Body“ (1989) nennt.<sup>22</sup> Er unterscheidet einleitend zwei Geschichtsschreibungen des Körpers: eine Geschichte der Körperrepräsentationen und eine der körperlichen Weisen der Konstruktion (Feher 1989 I: 11). Die erste erzählt von den geschichtslosen, realen Körpern der Biologie und anderer Naturwissenschaften, von dem verdrängten und unterdrückten Körper der Psychoanalyse oder dem eigentlichen Körper der Phänomenologie. Körper als Weisen der Welterzeugung hingegen seien interessante und völlig historisierte und kulturrelative Konzepte. Diese Unterscheidung von Geschichtsschreibungen kann nicht überzeugen. Denn sie impliziert, dass es nicht konstruktive Konzepte von Körper gebe.

Die Interessen, unter denen Körper als Konzept für die Geschichtsschreibung verwendet werden, können sehr unterschiedlich sein. Die Bandbreite sei einführend an ein paar Beispielen dargelegt. Das Konzept Körper dient mal als Typologie für Kulturen, mal als Analyseraster einzelner Handlungen, als Schnittstelle von Eigenheit und gesellschaftlichen Zwangsausübungen oder gerade als subversive<sup>23</sup> gesellschaftliche Bastion.

J.S. Alter hat ‚verkörperte Erfahrung‘ als analytische historische Kategorie bestimmt und an Gandhis Körper ausgeführt. Er spricht von: „the need for taking embodied experience seriously when engaged in the analysis of history“ (Alter 2000: x). Mit dem, was Ghandi an seinem Körper sexuell, ernährend, arbeitend und natürlich heilend vollzog, erfand er eine alternative Moderne zwischen Wissenschaft und persönlicher Erfahrung oder Subjektivismus. Ein kaltes Sitzbad heilt fast alles, im Fasten wird die Macht der Leerheit gegen Ungerechtigkeit eingesetzt. Körper wird in Alters Geschichtsschreibung in dreifacher Weise als sinnliches Selbst, als Produkt der Geschichte und als ‚Naturding‘ konzipiert. Alter kritisiert Foucault, der lediglich die Formung des Körpers durch Institutionen der Macht aufgewiesen habe, nicht aber wie einzelne durch ihre Körper wirken und dabei Machtverhältnisse verändern können. Gegen psychoanalytische Deutungen

---

<sup>22</sup> Es gibt einen breiten euro-amerikanischen Diskurs, in dem der Körper lediglich in seiner Leib-Seele-Trennung aufgegriffen und meist kritisiert wird. Mehr als ein psychosomatisches Modell, das den Dualismus ohne Bindestrich schreibt, kommt dabei oft nicht heraus (Ots 1991).

<sup>23</sup> In phantasievoller Weise erzählt z.B. Berman die abendländische Geschichte als „versteckte“ Körpergeschichte (1989). Auf den christlichen Leib-Seele-Dualismus antworten wiederkehrende gnostisch-häretische Ausbrüche von Nag Hamadi über die Katharer bis in die italienische Spätrenaissance. Das ist eine interessante Körpergeschichtsschreibung im esoterischen Paradigma. Typisch ist die Kritik am Leib-Seele-Dualismus, die Innovation einer untergegangenen Kultur, hier in der Variante einer Unterdrückungsgeschichte durch das Christentum und der Gestus des Entlarvens.

von Gandhis Enthaltensamkeit und Interesse am Essen führt Alter die hinduistische Vorstellung von Gewaltlosigkeit (ahimsa) als tragendes Element an. Nur eine gänzlich moralische Person könne völlige Gesundheit erringen. Der Körper ermöglicht eine ‚Revolution von unten‘. Damit ist der Körper bei Alter in seiner politischen Bedeutung hervorgehoben. Die Performanz des Körpers ist auf Öffentlichkeit bezogen.

Wichtig ist die stark rezipierte Systematik des Embodiment-Theoretikers T. Csordas. Er unterscheidet drei Zugriffe auf den Körper in den wissenschaftlichen Arbeiten der Kulturanthropologie und Kognitionswissenschaften: a) den Zugang über den *analytic body*, b) den *topical body*, c) den *multiple body* (1994a). In Arbeiten, die den ‚analytischen Körper‘ in Blick nehmen, werden Sinnessysteme, Körperteile, Körperprozesse und Körperpraktiken in Bezug auf ihre soziale und symbolische Bedeutung untersucht. Arbeiten, die sich für den ‚topologischen Körper‘ interessieren, stellen ihn in einem bestimmten Verhältnis etwa zu Gewalt, Technik, Geschlecht, Religion, Gefühl usw. dar. ‚Multiple Körper‘ entstehen in Ansätzen, die Aspekte unterscheiden, z.B. die zwei Körper des Königs (Kantorowicz), die zwei Körper (politisch und sozial) bei Mary Douglas. Kritisch ist anzumerken, dass Csordas Unterteilung nicht einleuchtet, da der Körper in allen von ihm angeführten Zugängen ein heuristisches Konzept ist, um sozio-historische Bezüge zu rekonstruieren. Weshalb die angeführten Unterscheidungen relevant sein sollen und z.B. unterschiedliche Prämissen ausdrücken wird nicht deutlich.

In jüngster Zeit ist eine systematische Verbindung der Religions- bzw. Kulturgeschichte des Körpers mit einer Kulturgeschichte der Gefühle zu beobachten (Labouvie 2003).<sup>24</sup> In der Religionsästhetik haben Bräunlein und Lanwerd mit ihrem psychoanalytisch geprägten Symbolisierungsbegriff die Verbindung von ästhetisch-sinnlichem und affektivem Vermögen angemahnt (Bräunlein 2007, Lanwerd 2002). Die Historische Psychologie oder Psychohistorie führt die Literarische Anthropologie fort, ohne den problematischen und unterbestimmten Begriff des Imaginären zu verwenden. Statt dieser Hypothese kollektiver unbewusster Strukturen rekonstruiert die historische Psychologie ‚von außen‘ über den leiblichen Ausdruck und sozial konstruierte Verhaltens- und Rollenvorschriften sowie

---

<sup>24</sup> Leib als „Medium emotionalen Lebens“ (Böhme 2003: 49).

den literarisch-gattungsmäßigen Ort der geschilderten Gefühlsregung die Gefühle (Kasten 2003, Eming/Kasten/Koch/Sieber 2001, Benthien/Fleig/Kasten 2000). Performanz, Geste und geschilderte Körperzustände (aufspringen, erröten, erleichen) werden als eine unter mehreren Bedingungen einer Rekonstruktion von Gefühlen notiert. Das Gegenüber ist in der berichteten Interaktion der Texte als ‚leibliche Copräsenz‘ konzipiert.

Ergänzt werden müssen diese körperlichen Expressionsbeschreibungen durch ihr semantisches Feld (z.B. hat Trauer mit *compassio*/Mitleid eine enge Bindung in mittelalterlichen Texten), durch Gattungskonventionen<sup>25</sup>, durch eine Bestimmung des Diskursrahmens.<sup>26</sup> Die Historisierung emotionaler Kategorien soll eine vorschnelle überzeitliche Emotionskonstanz unterbinden. Hier sind Alteritätsdiskurse der französischen Philosophie (Derridas *differance*, Levinas’ *l’autrui*) wirkmächtig sowie die postkoloniale Kritik der Ethnologen und Literaturwissenschaftler an Fremdheitskonstruktionen (E. Said: Orientalismus, Kippenberg/v. Stuckrad: Hinduismus u.a.). Die Historische Psychologie steht damit in einem sozialkonstruktivistischen Ansatz, der in der Geschlechterforschung selbst die Kategorie *sex* noch als Konstruktion eines biologischen Geschlechtes durch Sprache vermittelt ansieht.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Ein Beispiel für Rekonstruktion von Gefühlen aus Körperäußerungen in der Gattung Chat: Funken beobachtet, dass die Chatsprache von Formeln der unbeherrschbaren Körperreaktionen durchwirkt ist: „grins“, „rotanlauf“ usw. (2002). Sie deutet den Befund als vorauseilende und idealisierte Chatidentität der Person, die ihre emotionale Reaktion über nicht kontrollierbares Körperliches zeigt. Dieses Selbstbild werde im Alltag der Chattenden übernommen, und somit sei das Chatten als identitäts- und selbstwertstärkend zu bewerten.

<sup>26</sup> Ob ein religiöser, medizinischer, politischer, ritterlicher Diskurs etc. vorliegt; der König/der Körper des Königs zürnt z.B. anders als die Königin oder der Bauer und findet auch eine verschiedene Bewertung seines Zorns.

<sup>27</sup> Ein Beispiel: A. Koschorke setzt in seiner Mediologie den Wandel in der Gefühlskultur Mitte des 18. Jahrhunderts mit dem Übergang von oraler zu Schriftkultur in Verbindung. Anhand des Liebesbriefschrifttums weist er ein Schlüsselement des Aufklärungsprozesses auf. „Wenn sich die für die bürgerliche Gesellschaft grundlegenden Affektmodellierungen zu einem großen Teil auf dem Weg über Texte vollziehen, so wird der Modus der Textualität selbst zu einer operativen Größe in diesem Prozess“ (2003: 12). Die „Geburt der Ästhetik“ macht Koschorke in einem Substitutionsvorgang fest (2003: 244). Die Selbstbe-Spiegelung der Frau wird durch Gemütsratgeber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ersetzt. Die Frau wird in dieser Substitution des Spiegels durch das Buch zur Leserin, die sich innerlich vervollkommen muss. Dazu öffnet sie sich den Intrusionen der männlichen Schriftsteller und ihrer moralischen Ergüsse. Die Ratgeberliteratur hält die Leserschaft in einem Diskurs des Mangels. Wer sich einmal an diesen Diskurs angeschlossen hat, ist der Unvollständigkeitsmaschinerie erlegen. Leserin und Leser leben im Zwang einer stets ausstehenden Vervollkommnung. Der mediale Mechanismus des Subjektes verläuft in dieser Weise im 18. Jahrhundert über die Fragmentierung und Wiederherstellung von Ganzheit.

## **Körpergeschichtsschreibungen als Meta-Geschichte des Kulturellen**

In dem Moment da Körpergeschichtsschreibungen eine Selbstverständigung innerhalb der eigenen Gesellschaft leisten wollen, werden sie zu Meta-Geschichten der Kultur. Das Projekt, eine Körpergeschichte zu schreiben, hat sich in den letzten Jahren in diesem Sinne immer mehr zu einer „Metageschichte des Kulturellen“ ausgewachsen. Rückhalt findet dieses Vorhaben schon bei M. Foucault:

„Weit entfernt von jeder Ausradierung des Körpers geht es darum, ihn in einer Analyse sichtbar zu machen, in der das Biologische und das Historische nicht wie im Evolutionismus der alten Soziologen aufeinander folgen, sondern sich in einer Komplexität verschränken, die im gleichen Maße wächst, wie sich die modernen ‚Lebens-Macht-Technologien‘ entwickeln. Also nicht eine ‚Geschichte der Mentalitäten‘, die an den Körper nur die Art und Weise in Rechnung stellt, in der man sie wahrgenommen und ihnen Sinn und Wert verliehen hat. Sondern eine ‚Geschichte der Körper‘ und der Art und Weise, in der man das Materiellste und Lebendigste an ihnen eingesetzt und besetzt hat“ (1977: 146).

In dieser Äußerung Foucaults aus seinem ersten Band „Der Wille zum Wissen“ in der *Geschichte der Sexualität* (frz. 1976) drückt sich ein Etappenschritt der Körpergeschichtsschreibung aus. Körper wird zum Bezugspunkt und zur zentralen Deutungskategorie, auf die hin Entwicklungen in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Segmenten bezogen werden. Foucault ist der Ansicht, in kritischer Abgrenzung von seinen Landsleuten der *nouvelle histoire*, dass die ganze neuzeitliche Geschichte der Beherrschung des Körpers diene, - in all ihren gesellschaftlichen Segmenten von der Medizin, der Psychiatrie bis zur Strafverfolgung. Und doch bleibt dieser Fokus hierarchisch unter der These, dass die Institutionen Macht über den Körper ausüben.<sup>28</sup> Der größere Rahmen der Analyse ist eine Herrschaftsanalyse, eine politische.

Solche Ansätze finden sich in Erklärungen der zunehmenden Bedeutung des Körpers in unserer Gesellschaft wieder. Ein paar Positionen seien angeführt: Nach T. Asad hängt die gesteigerte wissenschaftliche Körperaufmerksamkeit mit

---

<sup>28</sup> Foucault und auch N. Elias sind kritisiert worden, ihre Körpergeschichten seien finalistisch, sofern sie einen elitären Kanon von Schriftkultur zugrunde legten oder Entwicklungslinien konstruierten (K.P. Köpping, Bräunlein 2003: 277).

der Ästhetisierung des modernen Lebens zusammen (1997: 43). Für J. Starobinski ist die jüngste westliche Aufmerksamkeit auf den Körper ein Narzissmus, da sie von der Obacht auf die Körper der anderen wegführe. Der Drang, die eigene Körperlichkeit zu fühlen, kompensiere den technisierten Kontext, in dem sich die Leiblichkeit vorfindet. Selbst wenn diese „Regression“ (1982: 38) für das seelische Wohlbefinden in der Moderne notwendig sein mag, für die Bewertung der Wahrnehmung des eigenen Körpers ist ihre Intentionalität auf den Körper für Starobinski der Sündenfall schlechthin, geht sie doch über die klassische einfache Innenwahrnehmung (*cenesthesia, tactus intimus*) hinaus. So wird die *cenesthesia* funktionalisiert als Bollwerk gegen den Rationalitätsdiskurs, (Stiening 2003). E. Scarry untersucht den körperlichen Schmerz. Er übt für sie die gesellschaftliche Funktion aus, des Innewerdens der eigenen produktiven Kraft (1985). Gesellschaften sind unter ihrer Perspektive Fluchtmöglichkeiten in ein Symbolsystem außerhalb des Körpers und weg von dessen Potentialität zu Schmerzen. Dem Schmerz entspringen kulturell-symbolische Objektivationen. Scarrys Schmerzgeschichte ist einseitig und wiederholt das christliche Motiv einer Erlösung von Schmerzen auf methodologischer Ebene. In dieser Körpergeschichte wird die Verschränkung von körperlichem Erleben und kulturellen Deutungen explikativ nur über ein Körperkonzept geleistet, so dass sie als kulturelle Metageschichten beschrieben werden kann. Trotz seiner Vorsicht gegenüber Scarry schließt sich J. Tanner deren Muster an. Er bezeichnet Biowissenschaften als existenzielle Sedativa der europäischen Kultur, da sie kontrollierte Sprechweisen über den Körper ermöglichen, den auch er als Mängelwesen, wenn auch nicht vorrangig als schmerzausgeliefert denkt. Den Körper nennt er im Anschluss an J. Lacan und französische Denker das Reale, das in dem Imaginären der medizinischen Wunschproduktion bewältigt wird (Tanner 1994: 499).

E. List schreibt eine Meta-Geschichte unserer Kultur mit der Deutungsfigur der Kompensation. Nach List ist der boomende kulturwissenschaftliche Diskurs um den Körper eine symbolische Kompensation seines Verschwindens in medizinischen Techniken der Selbstregeneration, technischen Apparaten und digitalen Codes (1997/1997a). Sie sieht einen Grund für die erkenntnistheoretische Thematisierung des Leibes, darin, dass seit Ende des 19. Jahrhunderts alternative Formen der Wissensproduktion und Wissensorganisation unabhängig vom menschlichen

Körper entstehen. Dies geschieht in Maschinen, Lochkarten, Fotografien, die das Sehbild exteriorisieren, und in digitalen Netzwerken, die fleischlos Information speichern und verarbeiten. Das sei auch ein Grund, weshalb Körperbilder heute in einer Form ihrer Genealogie aufgearbeitet würden. Das sei auch ein Grund, weshalb Körperbilder heute in einer Form ihrer Genealogie aufgearbeitet würden.

Die Theaterwissenschaftlerin Wagner streitet dafür die versehrten Körper als Thema nicht zu übersehen. Sie schreibt gerade ihnen eine kulturproduktive und sozial verbindende Schlüsselrolle zu. Wagner übt Kritik an der Einseitigkeit postmoderner Körpertexte. Durch ihre Zentrierung auf den Begriff des Mediums und die breite öffentliche Debatte der Biotechnologie werde nur eine bestimmte Sorte von Körpern in Augenschein genommen.

„Durch die dichte Verzahnung postmoderner Körperdiskurse mit der Debatte um Medien und Biotechnologie scheinen kulturwissenschaftliche Ansätze beharrlich um Videokörper, Computerfleisch, Prothesen und fraktales Subjekt zu kreisen“ (Wagner 2003).

Stattdessen stellt sie den Puppenkörper des zeitgenössischen Figurentheaters in den Mittelpunkt. Die von ihm ausgehende Störung des kohärenten Körpers durch seine Puppenkörpernähte erwirke allererst jene produktive Relation mit dem Betrachter und Theaterbesucher, in der der Figurenkörper hergestellt wird. Sie weist auf den wichtigen Aspekt der Bühne hin: Körper inszenieren sich mit und vor anderen Körpern.<sup>29</sup> Ähnlich wird in A. Abrahams Forschungsüberblick zur Soziologie des Körpers werde dieser erst da zum Thema, wo er aus der Normalität ausschert, als kranker, alter, behinderter, körperlich schwer arbeitender Körper usf. (2002: 24-46).

In seiner „Philosophie der Sensationen“ leitet C. Türcke die Entstehung von Kultur aus einer Überforderung der Sinne durch die Umwelt ab (Türcke 2002). Mit der Französischen Revolutionszeit habe sich die Bedeutung von Sensation aus der erkenntnistheoretischen Wahrnehmungstheorie hin zum Aufsehen erregenden Ereignis verschoben. So ist alle Kultur eine Schockbewältigung jener Überforderung. „Heutige Sensationen sind unter globalen Konkurrenzbedingungen bis zur Unkenntlichkeit inflationierte, verblasste Nachfahren der Epiphanie des Heiligen“

---

<sup>29</sup> In der aufklärerischen Debatte zwischen Hobbes und Rousseau enthält die gesellschaftliche Vertragsidee ein körperreflexives Element: In der Idee der Stellvertretung des Staates verbinden sich der theatralische Handlungskörper mit dem auf der öffentlichen Bühne agierenden und idealisierten Körper des Bürgers (Kleinschmidt 1996: 527f).



(Türcke 2002). In den Körpertechniken der modernen Gesellschaft von Piercing über Massenmedien, Drogen und Marktwirtschaft finde eine Eskalation des Erregungszustandes statt. Türckes Gesellschaftsanalyse beweist weniger seine eigenen Thesen, als dass manche Deuter in Verunsicherung oder Verwunderung durch neue historische Medien (an der Fotografie bei ihm vorgeführt) zu Mythen greifen. Freuds Kultur erklärendes Muster aus *Totem und Tabu*, die Traumabewältigung, scheint bei Türcke mehr als nur durch. Auffällig ist der Gleichklang seiner historischen Reihen. Medizin und Partys sind die heutigen Nachfolger des Rauschmittelgebrauchs, der marktwirtschaftliche Markt führt die Mehrung des Tempelschatzes aus biblischer Zeit fort, die Fotografie betrachtet alles so kontextlos und gleichgültig wie der kapitalistische Markt usw. Hier ist das kulturwissenschaftliche Projekt implodiert.

Voraussetzung dieser Meta-Geschichten des Kulturellen ist Freuds Aufweis, dass die Körperlichkeit in Krankheit, Verdrängung oder Kompensation über einige Mechanismen eingebunden werden kann. Schwierig ist an diesen Meta-Geschichten, dass sie neu aufkommende Körpertechniken unter nur ein Motiv bringen wollen wie die Scheu oder Affektkontrolle. Das wird den untereinander stark abweichenden historischen Konstellationen nicht gerecht.

### **Körpergeschichten als Rationalismuskritik**

Eine Metageschichte unserer Kultur wurde körperpraxisorientiert oder herrschaftstheoretisch mit und im Anschluss an Foucault unter den Begriffen Macht-ausübung, Disziplinierung oder Plausibilisierung (vgl. Interpretation der Stigmata) geschrieben. In der Nachfolge Foucaults sind die Projekte einer Mentalitätsgeschichte der eigenen Körperwahrnehmung, einer Geistesgeschichte der Körperbilder, einer Herrschaftsgeschichte über den Körper und der biologisch-medizinischen Körperforschung verwachsen. Häufig wird gestritten, welcher Aspekt vernachlässigt werde. Ein weiteres Modell der Geschichtsschreibungen ist das semiotische. Körper sind immer diskursiv, es gibt keine Kriterien für Hygiene

und Motorik außerhalb des jeweils gängigen und gültigen Diskurses. Alles, auch das Nonverbale, gehört zur Semiotik.

Zu diesen beiden Modellen soll nun einer dritten Möglichkeit nachgegangen werden: einer Subversivgeschichte mit der zentralen Kategorie des Körpers. Der Körper und die meisten seiner Vollzüge seien vorprädikativ. Die Darstellung des Leiblichen in der Sprache wird in diesem Modell kritisiert. Speziell im letzten Jahrhundert wurden Körpergeschichten als Teil der Geistesgeschichte geschrieben, und zwar als Gegenbild zu den rationalen Erkenntnisdiskursen. Als solche orientieren sie sich an einer analogen Logik, eindrucksvoll im Ausgang von Freuds Traumlogik vorgebracht (z.B. Gloy/Bachmann 2000) oder ausgehend von Irrationalitätskonzepten (Gekle 1993).

Eine Vernunftkritik erhöht das Interesse am Sinnlichen und Nicht-Begrifflichen. Für die Erziehungswissenschaften hat Ehrenspeck gezeigt, wie diese Kritik als Wiederentdeckung des Ästhetischen geschieht und zu einer Suche nach vor-wissenschaftlicher Erfahrung geführt habe, mitverursacht von einer Enttäuschung über die Postmoderne (Ehrenspeck 1996). ‚Depotenzierte Vernunftaspekte‘ sollen freigelegt werden. Dazu entdifferenzieren sich auch die intellektualistische Ästhetik als Lehre vom Schönen und die Aisthetik, die der Sinnlichkeit als wirklicher Gegenkraft zur Rationalität verbunden ist.

Es ist ganz im Sinne der von Horkheimer und Adorno geschilderten Dialektik der Aufklärung, dass der Körper als Topos der Vernunft- und Zivilisationskritik wiederkehrt. Mit ihm geht einher, dass alles, was unter dem einigenden Dach des Geistes (als eines vom Körper abgetrennten Geistes) seinen Platz fand, mit Skepsis betrachtet wird. Und damit ist auch die Kategorie von Kulturwissenschaften attraktiver als jene der Geisteswissenschaften. Zudem die Kulturwissenschaften die Materialität ihres Gegenstandes und soziokulturelle Konkretheit wiederentdecken. Eine ähnliche theoretische Reaktion auf den Druck der gründerzeitlichen Naturwissenschaften hatte sich die Geisteswissenschaft auf das Verstehen geschichtlicher Seelenvorgänge zurückgezogen (Gumbrecht 1996). Als „Erfahrungswissenschaft der geistigen Erscheinungen“ (Dilthey) isolierte sie sich damit sowohl von naturwissenschaftlichen Modellwechseln als auch von der Lebenswelt des Alltags. Die doppelte Isolation der Geisteswissenschaft und der Dualismus der Wissenschaften steht gegen die Psychophysik, in der körperfundierte Wahrneh-

nung auf der einen und begriffsorientierte Erfahrung auf der anderen Seite einander zugeordnet sind. Die Psychophysik begenete ihrerzeit mächtig in Freuds Hydraulik, Meads *Philosophie der Sozialität* und Bergsons *Matière et mémoire* von 1896.

In solchen Strömungen innerhalb der Körperdiskurse wird eine platonische und kantische Tradition zurückgewiesen, indem stattdessen an A.G. Baumgarten angeknüpft wird (für die Religionswissenschaft prominent bei Cancik/Mohr 1988). Mit Baumgarten wird in der Mitte des 17. Jahrhunderts der langen Abwertung der Sinnlichkeit des Menschen eine Absage erteilt und eine Wissenschaft der Ästhetik entworfen. Baumgarten setzt das poetisch-rhetorische Erkennen mit dem Sinnlichen zusammen gegen eine Dominanz des rationalen Denkens.<sup>30</sup> Für Kant ist die *aisthesis* wieder nur die Voraussetzung der Erkenntnis. Die *synthesis* leistet allein der Verstand, höchstens unterstützt vom semiästhetischen Vermögen der Einbildungskraft. Ästhetik und Rationalität sind somit zwei getrennte Erkenntnisstämme. Rationalitätskritik nimmt Merleau-Ponty vor, indem er die Hierarchie der Erkenntnisstämme aufhebt und sie horizontal ansetzt. Die Leibsynthese steht gleichberechtigt neben anderen Rationalitätstypen. In diesem rationalitätskritischen Zusammenhang ist auch die Karriere des Lebensweltkonzeptes zu sehen, das von Anfang des 20. Jahrhunderts bis in neuere Embodimenttheorien reicht (Czordas Ansatz beim heideggerschen In-der-Welt-Sein). Ein Merkmal der ratio-

---

<sup>30</sup> Die Schwierigkeit, das Ästhetische im üblichen epistemologischen Begriffsfeld, das von ‚Verstand‘ und ‚Vernunft‘ dominiert wird, zu fassen, spricht aus dem folgenden Zitat:

„§ 1: Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogiae rationis) est scientia conitionis sensitivae“ (1961 und 1983).

Mit „theoria“ ist die Ästhetik als Wissenschaft gekennzeichnet, die „gnoseologia inferior“ greift die platonische Abwertung des sinnlichen Erkenntnisvermögens auf, mit der Erwähnung des „pulcre“ wird das Schöne nicht vom Sinnlichen abgespalten und mit der Kunst des Analogiebildens ist eine Verknüpfungsregel des ästhetischen Erkennens angeführt, über die jener Wirklichkeitszugang häufig charakterisiert wird.<sup>30</sup> Baumgarten übt in seiner *Aesthetica* (1750/58) Kritik am Rationalismus. In Abgrenzung von der Logik, der „älteren Schwester“ der Ästhetik (*Aesthetica* § 13 „soror eius natus maior“) und in rhetorischer Tradition ist die Ästhetik für ihn ein eigenständiges Erkenntnisvermögen. Als Schüler von Chr. Wolff, der die Ästhetik den unteren Erkenntnisvermögen zuteilt, wertet er diesen Stamm auf. Dies drückt sich auch darin aus, dass er ihr Wahrheitsstreben zuschreibt (*Aesthetica* §§ 555-565): neben den poetologisch-rhetorischen Kriterien besitzt dieses Vermögen materiale Vollständigkeit (Reichtum, Größe, Würde) und untersteht der Distinktion in wahr (§§ 423-444) und falsch (§§ 445-477). Dazu führt er den Neologismus „ästhetikologisch“ (§ 427) ein.

nalitätskritischen Tradition ist die Pluralisierung der Vernunft, die hier um eine somatische Vernunft ergänzt wird.<sup>31</sup>

In einigen Geschichtsschreibungen wird der Körper als widerständig, störend, nicht funktionierend, krank oder sich in irgendeiner anderen Weise sperrend dargestellt. Dahinter steht die Plausibilitätsfigur, dass Widerständiges der Aufmerksamkeit wert ist. In Turners *Soziologie der Medizin* (1992) z.B. ist der Körper, der ja bezeichnenderweise von dieser spezialisierten Soziologie als kranker in den Blick genommen wird, der Ort des geschichtlichen Widerstandes gegen Standardisierungsprozesse. Der Topos solcher Geschichtsschreibungen ist der Körper als subversive Kraft. Der Alltags- und Normalkörper werden vernachlässigt.

In einer weiteren Linie werden für das Unbewusste, Unsagbare und das Ästhetische Konzepte des Körpers entwickelt, die geeignet sind, die außer- oder irrationalen Dimensionen zu beschreiben. R. Topitsch (2002) schreibt über die Ästhetik halluzinatorischer Texte und Bilder. Um das Undarstellbare darzustellen, das zu fassen, was halluzinativ das Sagbare überschreitet, bedient sich Topitsch des Körpers. Damit ist eine kulturelle Verdrängungsthese verknüpft: Körperlichkeit wird zum Symptomträger verbannten Begehrens. Was sich kulturell nicht artikulieren darf, äußert sich in Nacktheit, sexuellen Vollzügen und vor allem im Schmerz. Die ‚Mimikry‘, in der der Text von Topitsch sich dem Körper anheimgibt und die in mancher Rezension als unwissenschaftlich diffus kritisiert wurde, wird auch von D. Mersch (2002) bis in das Material seines Buches versucht: Eine leere weiße Buchseite soll ihr eigenes Sich-Zeigen vor dem Auge des Lesers entstehen lassen. Hier finden wir den Körper als Zuvorkommendes und als Schauplatz von verdrängten Gehalten thematisiert, ein häufig wiederkehrendes Motiv.

---

<sup>31</sup> Beispiel einer philosophischen Ästhetik ist M. Seel (zur Einführung in die philosophische Ästhetik s.a. Reicher 2005). Er untersucht Wahrnehmungsweisen, denn in ihnen operiere ästhetische Praxis. Ästhetik ist als Wahrnehmungsmuster bestimmt: „ästhetisch sei diejenige Wahrnehmung, die sich in vollzugsorientierter Hinwendung an die sinnlich und/oder sinnhafte Präsenz und Prägnanz ihrer Gegenstände hält“ (1991: 236). Es geht ihm neben der Aufmerksamkeit auf das Objekt um den Akt der Wahrnehmung. Wir vollziehen Sehen als Sehen, Riechen als Riechen (1996a: 52). Im Verweilen wird unsere leibliche Wahrnehmungsaktivität mit wahrgenommen. Diese selbstbezügliche Wahrnehmung ist nicht notwendig selbstrückbezüglich: sie muss nicht bewusst werden. Das wären schon besondere Formen ästhetischer Praxis etwa der Bildenden Kunst oder der Gartenkunst. Seel nennt die Mitwahrnehmung als „vorreflexive Selbstbezüglichkeit“, als „spürendes Bewusstsein der Aufmerksamkeit“ (1996a: 55). Das Ästhetische hat die Seinsweise des „Erscheinens“ (1996b: 105, also weder Sein noch Schein). Zu Vollzug und Präsenz tritt das dritte Merkmal ästhetischer Wahrnehmung: der Selbstzweck. Seel versteht ästhetische Wahrnehmung mit ethischer Qualität, denn sie ist ein „Zustand erfüllter Freiheit gegenüber unseren pragmatischen Orientierungen“ (1996a: 58).

Das, was sich zeigt, ist als metaphysische Transzendenz bestimmt, anstatt als körperliche Dimension. Von Merschs Ansatz kann daher nicht sachlich, wohl aber methodisch profitiert werden. Sein Buch ist ein interessanter Fall von Transzendenz-Evokation. Eine reduktionistischere Deutung könnte ihm die Ausnutzung der evolutionären Errungenschaft des Bedeutungsbildens und die meist kausale Interpretation von Daten vorwerfen. Er lässt die kognitive Tätigkeit ins Leere laufen und versieht diese ‚Überinterpretation‘ mit Erlebnisqualität und mit dem Bedeutungsgehalt eines ominösen Sich-Zeigenden, das durch die Reflexivform und das Aktiv die Nähe zu einer personalen, zeichenjenseitigen Instanz erhält.

Steht also die wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf den Körper gegen Rationalitätsdiskurse? Was wird auf Objektebene beobachtet: Entkörperlicht sich die soziale Kommunikation in Chat-Rooms und durch Verwaltungsapparate (Briefwahl und Internetummeldungen)? In diese Richtung gehen soziologisch-historische Rekonstruktionen, die bemerken, dass der Körper nicht mehr durch soziale Klasse determiniert wird. Man riecht jemandem nicht mehr seinen Beruf, seine Wohnverhältnisse und sein Geschlecht an. Hierhin gehört das „Schwinden der Sinne“, das Kamper und Wulf konstatieren und als Verdrängungsgeschichte der Sinnlichkeit aus dem Sozialen erzählen.<sup>32</sup> Oder andererseits: verkörpert sich soziale Kommunikation nicht zunehmend über eine Stilisierung des Körpers? Von Parfüms bis zu Bräunungscremes, Marken und Haarfarben kann sich die Individualisierung des Körpers als Distinktionsmedium bedienen. C. Clam verfolgt diese Entwicklung, die auch mit veränderten Hygienemöglichkeiten zusammenhängt, in seiner „Indeterminationssoziologie des Körpers“, eines Körpers, der sich von der Klasse gelöst hat (2000). Als Entsinnlichung vom Klassengeruch und libidinöser Versinnlichung des modernen individuellen Körpers beschreibt er die Geschichte des sozialen Wandels in den letzten beiden Jahrhunderten. Über ein Körperkonzept nimmt er seine Epochenteilung vor. Die Freisetzung des Körpers von der Verkörperung von Klassenzugehörigkeit führe zu seiner „Libidinisierung“. Dadurch dass

---

<sup>32</sup> E. Barlösius sieht „den gesellschaftlichen Sinn der Sinne“ gerade im Zusammenwirken der beiden Tendenzen von Entsinnlichung und Versinnlichung als gegenläufigen Bewegungen (2000: 35). Sie zeigt, wie insbesondere das räumliche Orientierungsvermögen sozial eingesetzt wird (Oberschicht, tief fallen etc.). Geruch könne dann für soziale Distanz in der Nähe fungieren, in der der Nachbar als „stinkender Fremder“ beklagt wird. Geschmack ist der Sinn, der gesellschaftliche Nähe am intimsten herstellen kann, z.B. über gemeinsames Essen.

er sich aus dem Sozialen „verflüchtigt“ habe, falle der Körper in den „prä-kommunikativen“ Bereich zurück. Der „Auflösung seiner sozialen Objektivation“ entspricht die „narzisstische Involution“ und die daraus resultierende Einsamkeit (Clam 2000: 261).

Hier sind alle großen Themen des jüngsten französischen Denkens versammelt. Lacan, Libido und Einsamkeit werden angehaucht, ohne dass, - zumindest an dieser Stelle, Belege angebracht würden. Nach E. List entpuppt die Nähe des postmodernen und poststrukturalistischen Philosophierens zur Philosophie der Medien, dass es mit der Rationalitäts- und Technikkritik der ersteren nicht so viel auf sich habe (1997a/b). Auch postmoderne Philosophie setze nach wie vor auf die Wirkmächtigkeit der Realitätsgenerierung wissenschaftlicher Diskurse und ihre Effizienz. Eine weitere Verbrüderung finde zwischen Postmoderne und Cyberspacediskursen statt, die das postmoderne Ideal fluktuierender Identitäten in den globalen Datennetzwerken und der Endlosigkeit virtueller Räume zu verwirklichen scheinen.

Sehr wirkungsreich ist eine weitere Form von rationalitätskritischen Körpertheorien, die leibphänomenologische Tradition, die sowohl in Deutschland als auch in Frankreich ihre Wurzeln hat. Diese Entwürfe von Plessner, Merleau-Ponty, Todes, Waldenfels usw. unterbreiten Leiblichkeitstheorien, die den kartesischen Dualismus überwinden wollen.<sup>33</sup> H. Plessner führt den Leib als eigenständige phänomenale Realität in Abgrenzung zum kartesischen Körper ein.<sup>34</sup> Dies greifen die Bewusstseinsüberlegungen Edmund Husserls auf: welcher Art ist der Gehalt einer Wahrnehmung? Der Wahrnehmung soll gleichsam in ihrem Entstehen zugehört werden unter Ausschluss weitgehender Vorurteile über das Wahrgenommene, welche insbesondere dessen Realitätsart betreffen. Die Gegebenheitsweise des anderen Menschen nennt Husserl die Appräsentation durch dessen Leib. Bei Köhler und dem Gestaltpsychologen Aron Gurwitsch wächst die Idee, dass

---

<sup>33</sup> Zu einer interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit für Japan s. Yamaguchi 1997. Während die Phänomenologen stärker gegen Positivismus und Neukantianismus Stellung beziehen, ist für Bataille die Lebens- und Existenzphilosophie der Bezugspunkt. J. Baudrillard 1982 spricht über den „gezeichneten Körper“.

<sup>34</sup> *Anthropologie der Sinne* ist die Zusammenfassung aus drei Zeitschriften-Aufsätzen von 1936/37, 1953, 1968, s.a. Abraham 2002: 87-105. Herbert Marcuse, der in die USA emigriert, macht den Leib zu einem wichtigen Thema, das durch die Blumenkinder und Hippies zu hoher Attraktivität findet noch vor der sexuellen Revolution durch Einführung der Verhütungspille Ende der 60er Jahre.

Merkmale über Regeln zur Gestalt zusammengefügt werden. Gurwitsch, ein Kollege Husserls, wird in seinen Pariser Jahren ab 1933 Lehrer von M. Merleau-Ponty. Husserl ergänzt Kants strikte Trennung von Bewusstsein und Welt um die Abhängigkeit des Bewusstseins von der lebensweltlichen *doxa*. Merleau-Ponty löst das husserlsche Dilemma einer Spaltung des Subjektes in transzendentes und empirisches Subjekt durch die Leiblichkeit des Bewusstseins. In seiner *Philosophie der Wahrnehmung* ist der menschliche Körper ein vorgegebener und ursprünglicher Erfahrungshorizont, auf den hin das Wissenschaftstreiben zurückzubeziehen ist, damit es nicht ausschließlich auf prädikativer Ebene analysiert. Merleau-Ponty bündelt dieses primordiale, transzendente, In-der-Welt-Sein der Leiblichkeit in seinem Begriff des Fleisches. Fleisch ist der Name des Ortes, wo Welt zu Bewusstsein kommt. „Existenz“ liegt zwischen Psychologie und Physiologie (Merleau-Ponty 1966). Ethnologen hätten zu Tage gebracht, dass wir kein vorgängiges Konzept von Perspektive haben. Der Körper habe eine transzendente Funktion wie die Kantsche Kategorie der Einheit: „So wie mein Leib als System meiner Anhaltspunkte gegenüber der Welt die Einheit der Gegenstände begründet, die ich wahrnehme, so reißt sich der Leib des anderen, insofern er Träger symbolischer Handlungen und des Erkenntnisverhaltens ist, davon los, nur eine meiner Erscheinungen zu sein“ (2003: 36/37).

So wie einerseits die Leiblichkeit der verbindende Grund ist, der das Schließen von einem auf den anderen erlaubt, so gehört es zur Leiblichkeit, dass der Körper des anderen zugleich gänzlich unidentisch mit meinem ist: sein Schmerz ist nicht meiner, seine Körperhaltung der Trauer nicht meine. Leiblichkeit, die wahrnimmt, wird in der Ordnung des Seins bei Merleau-Ponty durch Symbole und Ethik klar überboten. „La perception laissée à elle-même s’oublie et ignore ses propres accomplissements“ (1996: 56). Diese Verlorenheit, in der die Wahrnehmung ihre eigenen Erfüllungen vergisst, ist nicht mit dem Körperwissen zu verwechseln. Eher klingt hier die Husserlsche „Vergafftheit“ in die Phänomene an, ein ursprüngliches Bei-den-Dingen-Sein: „Percevoir, c’est se rendre présent quelque chose à l’aide du corps“ (1996: 104). Rationalität wird vor diesem Hintergrund als Übereinstimmung von Wahrnehmungserfahrungen ausgeführt (2003: 49). Merleau-Pontys Rationalitätskritik ist daher als eine Ergänzung einer intellektualistischen Rationalität durch eine leibliche Vernunft zu beschreiben.

B. Waldenfels bestimmt im Anschluss an Husserl den Leib als „Umschlagplatz“ von Geist und Natur, Eigenem und Fremdem, als „Niemandland“ zwischen Kultur und Natur (2002: 204). In seinen Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes „Das leibliche Selbst“ von 1996 führt Waldenfels Merleau-Ponty und die Gestaltpsychologie fort, nimmt neuere medizinische und neurowissenschaftliche Daten auf<sup>35</sup> und setzt den bevorzugten Akzent auf Fremdheit, hier auf den fremden Leib (2000). Für die Begegnung des eigenen Leibes mit dem Fremden, bei dem das Fremde als solches hervortreten kann, wie es im Jargon dieses Diskurses immer verdoppelt formuliert wird, führt Waldenfels den Begriff der Responsivität ein. Dahin führt der Weg recht klassisch über das Empfinden und Wahrnehmen (beide im verbalen Sinne) in ihrer Funktion, Gestalt und Struktur der Welt zu konstituieren. Dazu gehören auch die Raum-Zeit-Orientierung und Bewegung und körperlich-sinnliche Lern- und Habituvorgänge.

In all diesen Kapiteln fällt auf, dass zwar motologische und neurowissenschaftliche Konzepte aufgegriffen werden, sie dann aber außerhalb ihres wissenschaftlichen Verwendungskontextes und Sinns für einen „symbolischen Überschuß“ (2000: 377) verwendet werden, in dem sich so ziemlich alles konstituiert von Eigen- bis Fremdleib und mit dem sich so ziemlich alles begründen lässt. Zum Beispiel wird an den Begriff des Körperschemas die Frage angeschlossen, wie sich der Körper als einheitlicher konstituiert, wo doch das Körperschema gerade dieser Frage vorausgeht. Anstatt das Körperschema zu besprechen, wird unter dem Begriff mit Stellungs-, Lage- und Kräftesinn dann das besprochen, was physiologisch die Kinästhesie ist. Ähnlich wird im Kapitel über Sinne und Synästhesie eine eigenwillige Aura des Sinns untergebracht. Waldenfels schließt sich Merleau-Ponty und von ihm zitierten Psychologen an, dass die Synästhesie der Normalfall sei, um „sinnübergreifende Materialbeschaffenheiten“ (2000: 91) zu erfassen. Diese Aura des Sinns zeigt sich auch typisch in folgender Argumentation: „Neuere Metapherntheorien nehmen dagegen an, daß es nicht eine eigentliche Bedeutung gibt, die anderswohin übertragen wird, sondern daß die Metaphorik eine Sphäre bildet, in der gewisse Zusammenhänge allererst gestiftet werden“. So

---

<sup>35</sup> Moderne (neuro)physiologische Erkenntnisse bleiben marginal, eher wird Varelas Neurophänomenologie aufgegriffen und die Neurologie argumentativ gegen mechanistische Körpervorstellungen eingesetzt.



verwundert es dann nicht, wenn zwar triadische und dyadische Zeichen- und Kommunikationsmodelle zur Erklärung der leiblichen Responsivität abgelehnt werden (2000: 373), doch das Argument hierfür wieder eine sinnsphärische Aufladung des Affordanzbegriffs der ökologischen Psychologie ist (s.u. Wahrnehmung): Die Dinge antworten, z.B. die „Treppe, die dazu reizt nach oben zu gehen“ (2000: 374). Hier wird die Körper-Umwelt-Passung mystifiziert und animiert.

Bei C. Taylor dient der Leib zur Konstruktion von Subjektivität (1986). Er bestimmt Subjektivität als „leibliches Handeln“. In seiner Argumentation führt er einige Stränge des 20. Jahrhunderts zusammen. Heideggers Forschung zur Gelichtheit der Welt, dass dort überhaupt etwas ist, das wir wahrnehmen können und der daraus folgenden Bestimmung des Menschen („Dasein“) als eines Wesens, für das etwas wahrnehmbar ist, wird mit Husserls stark genetischem Frageimpuls verbunden: Primordial, d.h. dem Bewusstsein vorgängig, ist der Mensch als leiblich Handelnder mit seiner Handlungsumgebung immer schon verwoben.

Eine primordiale Koordinate des Wahrnehmens ist nach Taylor das Oben und Unten, das relativ zum Handelnden ist (vgl. basale Metaphern bei Johnson/Lakoff s.u.), ebenso wie die Gliederung in Berührbares, Nahes, leicht zu Erreichendes und entferntere Umgebung etc., eine Einteilung, die zudem von weiteren Merkmalen des Leibes wie seiner Ausdauer abhängig ist. Daher sieht sich Taylor berechtigt, aufgrund der bewusstseinshaften und nicht bloß phylo- oder ontogenetischen Vorgängigkeit der Verleiblichung die Subjektivität transzendental als leibliches Handeln zu bestimmen. Durch die Tat bildet sich ein vertrautes und wechselseitig zwischen Handelndem und behandelter Welt entstandenes „Feld“ heraus (1986: 196 u.ö.). Das Feld ist Möglichkeitsbedingung jeden „kontemplativen Bewusstseins“, das sich auf Gegenstände konzentriert, deren direkter Bezug auf die handelnde Subjektivität in den Hintergrund getreten ist. Die Gegenstände des kontemplativen Bewusstseins sind scheinbar objektiv, da ihre Relevanz für das menschliche In-der-Welt-Sein nicht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht. Das heißt für die Forschungsperspektive, dass empirische Untersuchungen herausfinden müssen, wie erreichbar z.B. der Kultmittelpunkt in einer Zeremonie ist oder ob man den Berg der Götter umrunden kann. Das ist nicht als Frage der puren Distanz zu sehen. Denn wenn diese Umrundung auf den Knien

zurückzulegen ist, wird die Erreichbarkeit in so viele Abschnitte von Knielängen zerlegt, dass eine Wanderdistanz unerreichbar wird. Beschreibungsprojekte sind vielmehr auf das „Feld“ im Taylorschen Sinne, auf die primordiale Welt des Fleisches, zu beziehen.

## **Körpergeschichten zur Bewältigung von Fremdkörpern**

### **Ethnologische Provokation**

Über die Schwere der ethnologischen Provokation in der mitteleuropäischen Geistesgeschichte und insbesondere die Nachhaltigkeit des ‚neu entdeckten‘ Materials in seiner Wirkung, Altbekanntes umzusortieren und dabei bislang unbekannte Ordnungen zu verwenden, wird gestritten. Manche halten nur M. Mauss und Freud für erschütterungsfähig (Därmann 2006), - Mauss, weil er kapitalistische Doktrin durch sein Empfehlen der Gabe ohne Gegengabe unterwandere (Potlatsch, *Le don*), und Freud, da er den ‚Kannibalismus‘ in die Geschichte der eigenen Gesellschaft verlege (*Totem und Tabu*). Dahingegen wären Levinas und Derrida wieder Meister der epistemischen Vereinnahmung.

In Bezug auf den Körper/Fremdkörperdiskurs lässt sich zumindest sagen, dass er ein wichtiger Motor für die Körpergeschichtsschreibungen wurde. ‚Rassische‘, sich ‚eklig‘ ernährende Fremdkörper wurden zwar häufig ebenfalls verzerrt durch Idealisieren (‚black is beautiful‘), Kanonisieren,<sup>36</sup> Typisieren,<sup>37</sup> Ästhetisieren (Vitrinenzurschaustellung in Völkerkundemuseen) etc., und doch drängte sich die Andersheit der Fremdkörper, von Menschen wie von Artefakten, auf. Dies geschieht im Körperlichen widerständiger als in den Differenzen des Verwandtschaftssystem, über die im Wissenschaftsmedium die Abweichung konstruiert wurde. Die Begegnung von Kulturen ist immer auch die Begegnung von Körpern, und die Darstellung des fremden Körpers und seine Inszenierung im eigenen spiegelt europäische Werte, Darstellungskonventionen und Wahrnehmungsweisen (Reader von Gernig 2001).

---

<sup>36</sup> Stereotypen der ‚Sklaven‘-Fotografie, Prussat 2007.

<sup>37</sup> Über Kraniologie und Phrenologie der ethnischen Typisierung parallel zur Entwicklung der Fotografie, Gernig 2001b.

In vielen Interpretationen ist der Körper soziomorph: ein Artikulationspunkt für gesellschaftliche Vorstellungen von Einzelnem und Kollektiv.<sup>38</sup> Die Logik dieses Universums ist in die natürlichen Symbole, die der Körper gibt, eingeschrieben (Köpping 1998: 318). Zum Beispiel wurde der soziale Körper so beschrieben, dass er vom Heiligtum aus über den Rollenkörper des Priesters und seine Riten (Reinigungen) intakt gehalten wird. M. Douglas bringt viele Beispiele, wie Reinheit und Intaktheit der Gesellschaft korrespondieren und über Reinheitsrituale chaotische Kräfte kontrolliert werden (1966). Ob Gender, Lebensalter oder die Familienstruktur des Haushalts, der Körper ist das Medium, in dem gesellschaftliche Grenzziehungen zwischen gefährlich-harmlos, wohlgestaltet und versehrt, rein und unrein gezogen werden.<sup>39</sup> Für M. Douglas ist an Körperaktivitäten die Beziehung des Individuums zu seiner sozialen Gruppe abzulesen. Sie sind das Feld, auf dem diese Interaktion ausgetragen wird, teils sind sie das Angebot für sozialen Austausch und teils Spiegel der sozialen Struktur (1978: 296). Soziale Faktoren sind somit exogene Faktoren, die endogene, biologische beeinflussen. Für leibliches Handeln gilt, dass es normalerweise gleichsinnig mit dem verbalen Äußern ist und unabhängig vom bewussten oder unbewussten Einsatz die Äußerung verstärkt. Körperliche Verhaltensweisen sind nicht unter voller Kontrolle (Verschlucken, Husten, lautes Schnaufen etc.). Manche dieser körperlichen Störgeräusche werden ignoriert, von anderen ist klar, dass sie kommunikativ bedeutungsvolle Unterbrechungen sind (z.B. das Lachen), die Douglas universalistisch als kulturübergreifende Sprache versteht. Lachen als interpretative Kommunikation sei weiterhin über die endogenen sozialen Faktoren untersucht, die regeln, welche körperlichen, enthemmte oder kontrollierte, Vorgänge toleriert werden und

---

<sup>38</sup> Ein weiterer Beleg für den Nutzen der Konzepte vom individuellen und kollektiven Körper ist eine These zu Sekundärbestattungen: Sie dienen der Regeneration, indem der Tote in die Ahnenreihe eingliedert wird, die Primärbestattung hingegen begräbt den individuellen Aspekt des Toten und das Unreine (S. Bloch/Parry: der Merina-Stamm in Madagaskar zermalmt bei der Sekundärbestattung die Knochen, die dann mit Ahnen-Knochenpulver vereint werden. Männerknochen für Wiedergeburt, während Fleisch als weibliches Element aufgefasst wird. So wird auch die biologische Geburt abgetrennt und die männliche Initiation (Beschneidung) als soziale Geburt bezeichnet. Sie weist große Ähnlichkeit mit dem Begräbniszeremoniell auf.)

<sup>39</sup> Z.B. hat für die altisraelitische Religion bis hinein in die Wandlungen und die Pluralisierung des Körperbildes im persischen Hellenismus (539-333 v.u.Z.) J.L. Berquist aufgewiesen, wie über den Körper soziale Realitäten verhandelt werden (2002). Der Priester hat häufig die Aufgabe, Haut zu begutachten, um Kult- und damit Gemeinschaftsteilnahme festzustellen. Der altisraelitische Körper steht zudem als erschaffener Körper in einem kosmomorphen Modell. Die ganze Welt funktioniert ähnlich dem Körper (Berquist 2002: 11).

welche nicht. Körperliche Vorgänge sind relativ zum sozialen Druck, der auf sie ausgeübt wird, zu interpretieren.

Vor diesem Hintergrund sind ethnologische Arbeiten zu allermeist auch Körpergeschichtsschreibungen. In einer frühen Phase wurden die ‚Fremden‘ gerade über ihre Fremdkörperlichkeit definiert. In den zentralen Konzepten von Reinheit und Unreinheit, Berührbarkeit und Eßgewohnheiten, über Körpertracht und Nacktheit wurden Bildprogramme zur abendländischen Repräsentation und gesellschaftliche Strukturen der Fremdkörper festgeschrieben. Die Religionsästhetik hat viel an Datenmaterial aus der langsam wieder deutlicher verunsicherten Disziplin der Ethnologie aufgenommen.<sup>40</sup> Wie kann sie auch an den Infragestellungen partizipieren?

Diese sind insbesondere Überlegungen zu einer angemessenen Darstellung des Materials. Diese wird gerade bei nicht semiotischem Material eine unübersehbare Herausforderung. Um 1900 geht die Naturbeobachtung in eine Forschung mit sozialer Partizipation über, in der anthropologische und ethnografische Ziele verschmelzen. In den 50er und 60er Jahren modellieren Hall, Carpenter, Métraux, W. Ong (1991)<sup>41</sup> und M. Mead die Situation des anderen ‚embodiment‘ und versuchen, eine ‚zweite Sinnlichkeit‘ zu erlernen (vgl. Howes 1991). Mit dem *linguistic turn* und der interpretativen Ethnologie C. Geertz‘ geht diese Aufmerksamkeit ab den 70er Jahren verloren. Zwar wird die Text-Fixiertheit durch Formen einer dialogischen bzw. narrativen Ethnografie in den 80er Jahren aufgebrochen, als es zu einer Krise der Repräsentation kommt, doch sei hier, so der Vorwurf eines Vertreters der Ethnologie der Sinne, D. Howes, die Text- gegen eine Sprachfixierung lediglich ausgetauscht worden.

Einen für die Medizinethnologie wichtigen Beginn markiert der Aufsatz *The Mindful Body* (1987) von Margret Lock und Nancy Scheper-Hughes. Sie machen die drei Körper der ethnologischen Arbeiten explizit: in manchen Arbeiten bietet der Körper Zugang zur Sozialstruktur, in anderen zur subjektiven Erfahrung sozialer Beziehungen, in weiteren zu Machtverhältnissen. Die Prämisse ist, dass Körper soziale Kategorien widerspiegeln. Erstere Arbeiten gehen strukturalistisch vor und benennen Homologien und Repräsentationen von Gesellschaft und Körper. Dies

---

<sup>40</sup> Über die Karriere des Körperkonzeptes in der Ethnologie s. Czordas 1999, Münster 2001, Ger-  
nig 2001.

<sup>41</sup> Zu Ongs Untersuchungen von Seh- und Abbildkonventionen: Münster 2001: 97-99.

kann im Sinne einer wirklichen Prägung des Körpers durch soziale Verhältnisse sein oder metaphorisch. Eine zweite Gruppe von Arbeiten geht phänomenologisch vom Begriff der individuellen Körpererfahrung aus. Merleau-Pontys Ansicht einer präobjektiven und diffusen Welt der Wahrnehmung und des leiblichen In-der-Welt-Seins ist hier von der Ethnologie in der Gestalt rezipiert worden, dass der Wahrnehmungsprozess mit seiner Objektbildung am Ende als Einverleibung (embodiment) der Welt gedeutet werden kann (vgl. T. Csordas). Vorteil des Merleau-Pontyschen Ansatzes ist, dass die Wahrnehmung noch universalen Regeln gehorcht, während das gebildete Objekt dann unter weiteren Einflüssen kulturspezifisch ist. Zu den Arbeiten der *body politics* gehören Mauss, Foucault, Bourdieu. Es gibt Vorschläge, zu diesen drei Körpern einen vierten „ökologischen“ einzuführen (Zimmermann 1982,<sup>42</sup> Hsu 2003). Neben der sozialen Umwelt wird hier die ökologisch-geografische mit Boden- und Wasserqualität, Klima, Flora und Fauna berücksichtigt, da viele (Medizin)Praktiken der Einbindung des Körpers in den Makrokosmos dienen.

Die hier herangezogenen ethnologischen Ansätze sind von den First-Encounter-Szenen der frühen Reiseberichte und auch von ersten typologischen Körperordnungen weit entfernt. Die Darstellung oder künstlerische Inszenierung der Fremdkörper (in Varietes, Film, Fotografie, Weltausstellungen) war zugleich ein Medium für europäische Wahrnehmungsmuster, die sich darin duplizierten und verstärkten. Mit dem Einschnitt der *postcolonial studies* wird aus der historischen Aufarbeitung des Kulturkontaktes heraus eine dezentralisierte Perspektive gewonnen, die die eigenen Kultur neu beleuchtet.

Körpergeschichten können durch diese neue wissenschaftliche Selbstkritik das sein, was Gernig über das Verhältnis des eigenen zum fremden Körper sagt:

„[Dieses Verhältnis ist ein] Indikator inhärenter soziohistorischer Prozesse. Über diese kulturellen Sozialisationsmuster bilden sich Identitäten aus, individuelle wie auch kollektive. Gesellschaft funktioniert dabei gerade auf Grund dieser Identitätsbildung im Subjekt. Dieses Wechselspiel zwischen Individuum und Kultur verweist wiederum auf Kontingenz, d.h. Veränderbarkeit von Identitäten, die sich gerade in der Begegnung mit dem Anderen profilieren“ (Gernig 2001a: 17).

---

<sup>42</sup> Zimmermann zeigt für das Heilsystem des Ayurveda an klassischen Texten und dem Kulturraum, wie dessen Klassifikationssysteme z.B. von trocken-nass durch die Genießbarkeit und Beschaffenheit des Tierfleisches und der Regenzeit zustande kam.

Hervorgehoben sei die Kontingenz, die nicht nur auf Fremdbegegnungen, sondern Körperlichkeit als solche zurückzuführen ist. Ein Körper, der gebrechlich ist, der unter neue Technologien steht mit der Folge neuartiger Arbeitsabläufe, aber auch neuer Formen von Haltungsschäden, ist kontingent und so ein nicht vorhersehbarer geschichtlicher und identitätsbildender Faktor.

Sehr produktiv ist in den 90er Jahren die Torontoer Schule einer *Anthropology of the Senses* mit D. Howes, C. Claasen, P. Stoller, A. Synnott u.a. (Howes/Classen 1991). Ihr Ziel ist, das sinnliche Inventar einer Gesellschaft und die Sinneshierarchie zu rekonstruieren. Aus Indizien wie Artefakten, Medienevorlieben in der Kommunikation werden kontextuell bevorzugte Sinne bzw. ein typisches Zusammenspiel der Sinne erhoben. Voraussetzung ist auf Seiten des Forschers ein hohes Bewusstsein um die eigene kulturspezifische Sinneshierarchie, um einen Vergleich anstellen zu können. Geleitet werden die Forscher von dem methodischen Ideal, zweier Sinnessysteme gewahr werden zu können. Inwieweit dies möglich ist, welche Grenzen dem fremdsinnlichen Nachvollzug gesetzt sind, ist diskussionswürdig.

Howes bringt das Beispiel des Geruchs an der Schwelle zu einem Haus (1991a: 134). Dieser Übergangsbereich drückt seine stark emotionale Besetzung über den olfaktorischen Sinn aus. Es riecht für den, der das Haus betritt. Ob der fremdsensorisierte Forscher das gleiche riecht und wie er an das Erlebte kommt, da es sich hier ja in hohem Maße um eine biografische Besetzung handelt, ist stets über Befragungen zu kontrollieren. Doch reicht dies nicht aus, da auch eine Sinnesschärfung und Übung des Forschers vonnöten sind, um überhaupt aufmerksam zu werden auf das, was auf sinnlicher Ebene vonstatten geht und anwesend ist. Farbschattierungen, Dämmerungsgrade, Geruchs- und Geschmackspaletten an Stärke, Kombination und Vielzahl der Sorten sind einzubeziehen. Auch taktile und haptische Sinneseindrücke sind auf das Habitat und die Lebensgewohnheiten zu beziehen. Raue Materialien mögen vergleichsweise glatt sein. Das Schlagen der Äste oder des hohen Grases an den Beinen kann so adaptiert sein, dass es vom Forscher wahrgenommen wird, aber nicht vom dort Lebenden.

Auch P. Stoller greift in seiner Sinnes-Ethnologie zu ihrer soziomorphen Deutung, verbunden mit einem Plädoyer für ethnologische Langzeitstudien mit Augenmerk auf den individuellen Eingeborenen statt auf objektivistische Raster

wie Verwandtschaft (1989). Statt einer realistisch sich selbst verstehenden Ethnographie, die „religiös befolgt wird“ (2002: 25-27), fordert er Feldarbeit mit Geschmack. Gaffen statt ein Privileg des Visionismus gehört ebenfalls dazu. Für „tasteful fieldwork“ bringt er das Beispiel einer ungenießbaren Sauce, die ihm von einer Songhay-Frau in Niger gereicht wurde. Mit diesem grauenhaft schmeckenden Essen wurde soziale Frustration ausgetragen, da sie für die Ernährung ihres Schwagers zuständig war, der anstelle ihres Mannes vom Vater Ring und Macht geerbt hatte und einmal eine hervorgehobene Stellung innehaben würde.

Der Montrealer Soziologe A. Synnott hängt dem sozialen Konstruktivismus an. Der Körper ist das vorrangige Symbol des Selbst. Ein Stereotyp von Geschichtsschreibung zu Körper und den Sinnen tritt hervor: über Personen von M. Douglas über die Franzosen Hertz, Mauss und deutsche Soziologen (1993: 228-264). Beobachtungen wie die, dass Haarfärbemittel kanzerogen sind, lassen für Synnott Kultur und Biologie in der Moderne gegeneinander antreten.

Gemäß der Anthropologie der Sinne sieht B. Keifenheim es als ihre Aufgabe an, „aus der Analyse perzeptueller Universa theoretische Konzepte abzuleiten, die einen deskriptiven und analytischen Zugang gerade auf jene fremdkulturellen Bereiche eröffnen, in denen sich Wahrnehmungs- und Erlebnisdimensionen indigener Akteure manifestieren, die von den kulturspezifischen Prämissen der/des Beobachtenden abweichen und sich daher nur schwer erschließen lassen“ (Keifenheim 2000: 38). Dabei nur zu untersuchen, welche Auswirkungen der Faktor Religion auf das Sozialprodukt Sinnesordnung hat, wie Cancik/Mohr es vorschlagen (1988: 134), ist sowohl vom Religionsbegriff her problematisch, da es nicht nur in Bezug auf die Anden-Bewohner schwierig ist, diesen Bereich herauszunehmen, als auch von der Fragestellung her zu eng.

Coote und Shelton haben einen Reader zum Programm einer ‚Ethnologie der Ästhetiken‘ als einer Unterdisziplin der Visuellen Anthropologie vorgelegt (1992). Einzelne Beiträge zeigen wie schwer die Ablösung des Kantisch-westlichen Ästhetikbegriffs als eines zwecklosen, subjektiven Wohlgefallens von einem Ästhetikbegriff des sinnlichen Ausdrucks fällt (z.B. die langen Argumentationen bei Coote 1992: 245-247) und wie wichtig dies zugleich angesichts indigener aber auch angesichts nicht in Blick genommener ‚westlicher‘ Sinnessysteme ist. Wichtig ist daher Coote und Sheltons metaphysikkritische Ablehnung von

feststehenden Kriterien des Schönen und des Wie etwas wahrgenommen wird. Solche Kriterien können nur Ergebnis ethnologischer Arbeit sein und bleiben relativ zum Lebensraum und der Sinnesordnung des untersuchten Sozialverbandes. Methodisch muss der diskussionswürdige Versuch unternommen werden, „to see how they see“.

Eine weitere Forschungsrichtung interessiert sich seit den 90er Jahren für implizites Wissen vom Körper und die Wahrnehmung. Mit den Methoden von Clusteranalysen und Skalierungsmethoden<sup>43</sup> versucht die kognitive Medizinethnologie kulturvergleichend an die kognitiven Orientierungsmuster der Körperwahrnehmung heranzukommen (Kohnen 1996, 2003). Die Bewertung des Körpererlebens finde immer in Reflexion auf den Gesamthorizont des Lebens statt. In die Angst vor bestimmten Krankheiten sind soziale Faktoren, wie zum Beispiel die Hilflosigkeit des Kranken, eingeflossen. Die Angst bemisst sich demnach nicht rein endogen etwa über die Stärke des mit ihr verbundenen Schmerzes oder die Lebenserwartung. Es ist hier jedoch ein kognitives und kein Körperwissen, dass erforscht wird.

## **Cyberspacekörper, Robotik**

Dieser Wissenschaftsstrang mit technomorphen Körpermetaphern ist enorm bedeutsam, da er wie kaum ein anderer die zeitgenössische Anthropologie auf noch nicht absehbare Weise hervorbringt.<sup>44</sup> Einige Formen von Religion sind stark verändert durch moderne Technologien, insbesondere die Biotechnologie. Religiöse Institutionen, ihre Kommunikation und wie der Körper in ihnen zum Einsatz kommt und welche Medien wie genutzt werden, haben sich mit den technischen Möglichkeiten bereits verändert. So wird für den Beginn des Spiritismus im 19. Jahrhundert in den meisten Religionsgeschichten auf die erste Telegraphenlinie von Baltimore nach Washington verwiesen, die 1843/44, fünf Jahre vor

---

<sup>43</sup> Z.B. sollen körperliche Begriffe von den Probanden sortiert werden. Bei einer philippinischen Ethnie stellte sich als Muster die Oben (Kopf)-Unten (Füße) und die Innen-Außen-Sortierung heraus. Dabei war die Leber näher am Kopf als die Lungen. Das ist nicht auf mangelnde Anatomiekenntnisse zurückzuführen, die durch häufige Tieropferungen vorliegen, sondern auf die Bedeutung der Leber als Sitz der Seele.

<sup>44</sup> Auch modelltheoretisch werden Körper von Robotern z.B. herangezogen, um unsere säuglingshaften Entwicklungsschritte nachzustellen (Streri 1993).



den ersten Klopfschreibern aus dem Jenseits, eingerichtet wurde. Das neue technische Medium des Morsens wird als Modell der Jenseitskommunikation religiös inventiv aufgegriffen.

Das was Heidegger am allgemeinsten mit unserem In-der-Welt-Sein bezeichnet und ins Augenmerk rücken konnte, unterliegt den veränderten Rahmenbedingungen einer von Technikimplantaten durchzogenen Welt. Wenn es bisher spezifische kulturelle Modi des In-der-Welt-Seins gab, so wandeln auch Technologien je nach Kultur unterschiedlich unsere Lebenswelt. Das gleiche Internet, die gleiche globale Flughafen-Zubringer-Terminal-Struktur führt für den darin sich bewegenden Körper zu unterschiedlichen Erfahrungen je nach kultureller Vorprägung, und zugleich werden Aspekte seiner Bewegungsgewohnheit ‚internationalisiert‘, sofern er sich in diesen Umgebungen bewegt aufgrund der prägenden Wechselwirkung von Umwelt und Körperwissen. Zugleich nimmt die Kategorie der Leiblichkeit eine Schlüsselrolle bei der Kritik an den Folgen der digitalen Revolution ein (List 1997a: 122).

Interessant ist eine Analyse der Cyberspace-Diskurse unter religionsgeschichtlicher Perspektive.<sup>45</sup> Von manchen wird er als „vorläufig letztes Glied in einer Tradition der ‚großen Erzählungen‘ vom Fortschritt der Vernunft“ angesehen (List 1997a: 125). Welche Heilsversprechen werden dem virtuellen Körper gemacht? In welche Sphären fern des Diesseits reichen die Körper? Von welcher irdisch-sterblichen Schwere sind Simuloide und anderes virtuelles Personal gelöst? Oder ist die von der Gnosis anvisierte Befreiung vom Körper im Cyberspace in Wirklichkeit die Ersetzung durch einen virtuellen Körper (Zizek 2001)? List spricht vom platonischen Mythos eines Geistes jenseits des Körpers (List 1997a: 125). T. Csordas führt zu den Kategorien Simuloid und Avatar den Schatten (sha-

---

<sup>45</sup> Einige Begriffsklärungen (auch wenn die Verwendungsweisen in der *Cybercommunity* teils erheblich differieren): *Cyberspace* ist die Bezeichnung des intersubjektiven und technischen Mediums, in dem durch soziale Interaktion und Kommunikation eine virtuelle Realität entsteht. Virtuelle Realität ist die Weise der Anwesenheit des Benutzers im *Cyberspace* (Csordas 2000: 177). Immersion ist das Eintauchen in die virtuelle Welt. Eine hybride Welt ist die Kreuzung aus virtueller und realer Welt. Virtueller und real sind medial inszenierte Erlebnisstile. Ein *Interface* hat eine interaktive Koppelung. Es ist die Schnittstelle sensitiver Datenübertragung, z.B. durch *datagloves*, *datasuits*, *head mounted display*. Der Benutzer oder Bediener an der Schnittstelle heißt Cyborg. Er ist es, der den Computer ein- und ausschaltet und Anwendungen auswählt. Ihm stehen bereits mehrere mediale Kanäle zur Verfügung: *touchscreen* und Tastatur, Tasten, *headset*, Sprechen. Ein Simuloid ist ein Wesen, das von der Software entworfen und kontrolliert wird. Ihm entspricht kein Bediener (sondern z.B. die sprechende „Hilfe“-Büroklammer in Word). Jemand, der in der virtuellen Realität handelt, heißt *Avatar*, sei es dass diese Gestalt meiner selbst ein Icon besitzt oder als Chat-Text im Cyberspace auftaucht.

de) ein. Er bezieht sich auf die Erfassung und Wiedergabe eines männlichen und eines weiblichen Leichnams im Cyberspace (computerized cadavers), initiiert 1991 von der US-amerikanischen *National Library of Medicine*. Der Schatten steht zwischen den bisher beschriebenen Wesen der virtuellen Realität. Kein Avatar, denn die visualisierten Menschen sind tot, kein Simuloid, da zwar nunmehr als Software erwerbbar, aber doch detailgetreues Abbild eines Verstorbenen. Für Abbild ermangelt ein besseres Wort, da im Cyberspace eine „Reproduktion“ eines Menschen vorliegt, die so zu dessen Lebzeiten und zu niemandes Lebzeiten sichtbar ist. Sie unterscheidet sich darin grundlegend von bislang als Abbild bezeichneten Reproduktionen wie Photos, Film, Bildern. Diese Zwischenstellung des Schattens zwischen Intimität und Ferne, „meiner“ Virtualität (Avatar) und programmierter Virtualität (Simuloid) ist Csordas Argument, im Schatten einen neuartigen Cyberspacebewohner zu begrüßen. Zugleich tritt mit dem Schatten ein neue Weise kulturellen In-der-Welt-Seins zu den bisherigen Möglichkeiten der Verkörpertheit und Repräsentation. Wie nachhaltig dies unsere Sicht auf die Dinge ändert, sei nicht abzusehen.

Angesichts eines Avatar schlüpfe ich in mich selbst, so wie ich es sonst nur anderen Menschen gegenüber tue, wenn ich sie simuliere. Woher kenne ich die Eigensimulation? Aus Träumen, aus Tagträumen. Wichtig ist die Differenz von imaginärer und symbolischer Identifikation à la J. Lacan (Angerer 2001: 253). Imaginäre Identifikation meint, wie wir uns sehen, und symbolische, wie andere uns betrachten und wie wir durch andere (von außen) uns betrachten. Interface als „Zwischengesicht“ zwischen mir, der Anerkennung meiner selbst durch mich, anderes und reale Andere, einem Blick auf mich, einer Ansicht meiner selbst.

Im postmodernen diskursanalytischen Ansatz von D. Haraway prägt die moderne Technik die Diskurse so stark, dass Haraway von einer „Beinahe-Identität von Technologie, Sprache und Semiose“ spricht (1996: 317). Die biotechnologischen Körperbilder und Metaphern in der Sprache haben den Zweck, Körper technisch zu beherrschen. Im Ansatz ähnlich ist für die amerikanische Literaturtheoretikerin N.K. Hayles der Mensch ein Posthumanoid, da er nicht wie das neuzeitliche menschliche Subjekt mit sich identisch ist, sondern seine Kognition wie auch seine Handlungsträgerschaft auf die Umgebung „verteilt“ sind. Diese Umgebung ist informationsreich, da sie aus intelligenten Maschinen und pro-

thetischen Verlängerungen der Organe besteht. Das menschliche Bewusstsein ist eine epiphänomenale und „späte evolutionäre Hinzufügung“ (Hayles 2002: 303) mit der Hauptaufgabe, vage Geschichten zu erzählen. Der Posthumanoid ist demnach mehr durch systemische Aktivität denn durch die Erste-Person-Perspektive geprägt. Er ist eine Relation aus Geistkörper und Umwelt, eben „Fleisch und Metall“, so der Titel ihres Aufsatzes. In dieser Position sind Prämissen der „Verkörperten Kognition“ radikalisiert, die sich abgeschwächt vielerorts finden (Wilson 2002). Manchmal wird diese Körperexpansion als prothetischer Körper bezeichnet. Zudem gehört diese Körpersicht in Hayles Programm der ‚Denaturierung‘. Damit ist das gemeint, dass sich seit der Postmoderne Natur und Kultur in mehreren Hinsichten voneinander fortbewegen: Information verteilt sich, Bedeutungskontexte entgrenzen sich somit, Körper werden virtuell, Zeit zu Diskontinuität.

Diese mythologisch hypostasierte Virtualität reizt in Bildern des Downloads des menschlichen Geistes auf Hardware (z.B. bei Hans Moravec, Leiter des *Mobile Robot Laboratory* der *Carnegie Mellon University*). Unabhängig von einem sterblichen Körper zu sein, entfaltet Träume von einem exteriorisierten Wissen, das sich in der Welt verteilt. Dagegen spricht die sensorische und motorische Gebundenheit des Denken- und Sprachlernens (s.u.).

Der Wert dieses letzteren Typs von technomorpher Körpergeschichtsschreibung liegt darin, dass er uns durch die Umkehrung des Gewohnten auf unsere Vorstellung von kulturellen Bedeutungsgenerierungen und -aussortierungen zurückwirft. Dadurch dass körperliche, nicht-sprachliche und unwillkürliche, nicht zu versprachlichende Zustände an den Anfang gesetzt werden, steht die symbolisch-kollektive Arbeit am Zustandekommen unserer Weltkonstruktion hinten. Das verweist uns auf einen Regelkreis von Symbolisierungen und gesellschaftlichem Handeln, der genauer inklusive des Körpers bzw. später des Körperwissens zu entwickeln ist. Auf diese Weise wird zumindest an einer Entfaltung derzeitiger sozialer, kultur- und naturwissenschaftlicher Vorstellungen zum Zusammenspiel von Zeichenproduktion, Materialität und Informationsverarbeitung geforscht, wenn nicht auch ein Modell mit auf den Weg gebracht, das mehr Aspekte berücksichtigt, kombiniert und Dualismen, die nur Disziplinenteilungen widerspiegeln, vermeidet.

## **Teil II: Wissenschaftsgeschichtliche Verortung bisheriger Religionsästhetiken**

Die folgende Darstellung bisheriger religionsästhetischer Arbeiten konzentriert sich auf systematische Ansätze, in denen der Körper nicht oder zumindest nicht nur als Zeichen thematisiert wird. Zu diesen Ansätzen, die Grenzbedingungen der Semiotik aufweisen, gehört neben der Religionsästhetik auch die religionswissenschaftliche Kognitionswissenschaft. Aus der Fülle religionsgeschichtlicher, ritualtheoretischer und religionsethnologischer Arbeiten, in denen jeweils eine bestimmte historische Konstellation oder nur ein Aspekt von Körpereinsatz aufgearbeitet wird, werden nur wenige erwähnt. Denn systematisch stehen sie in den Paradigmen von Körpergeschichtsschreibung, die vorweg geschildert wurden. Religionstheorien gehen selten explizit auf die Körperproblematik ihres eigenen Entwurfes ein, und doch liegt vielen Religionstheorien ein implizites Körperkonzept zugrunde, wenn sie religiöse Körpereinsätze, religiöse Ästhetiken, religiöse Bewertungen des menschlichen Körpers usw. vorbringen.

### **Überblick**

Die Religionsästhetik ist mit der kulturwissenschaftlichen Wende in der Religionswissenschaft verbunden, wie sie wirkmächtig im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG) vortritt. In diesem fünfbandigen Werk wird im ersten Band von 1988 die Religionsästhetik in dem gleichnamigen programmatischen Eintrag als neue Teildisziplin greifbar. Die Verfasser Hubert Cancik und Hubert Mohr geben einen Überblick über Forschungsfelder, die sie aus disparaten Traditionen zusammenführen.<sup>46</sup> Ansetzend beim philosophischen Neuanfang einer philosophischen Ästhetik mit A.G. Baumgarten im 18. Jahrhundert<sup>47</sup> werden in einem ersten Teil Ästhetiktheorien vorgestellt; denen folgt ein Kapitel zum Körper und ein weiteres über Zeichentheorien. Andere frühe Ansätze stammen in der

---

<sup>46</sup> Von Hock in seiner *Einführung in die Religionswissenschaft* für die Religionsästhetik so übernommen (2003, 152-254).

<sup>47</sup> Der Ausdifferenzierung der *Aesthetica* Baumgartens in Sinnliches und Schönes geht das sozialgeschichtliche Auseinandertreten von Kunst und religiöser Sphäre voraus.

Religionswissenschaft von F. Stolz, der Religion zwar weiterhin als Symbolsystem bestimmt, doch große Aufmerksamkeit auf Kommunikation und Handlung als Medien der Produktion und Rezeption von Zeichen richtet (s.u.). Ihren Anfangsimpetus bezieht die Religionsästhetik aus einer religionswissenschaftlichen Selbstkritik an ihrer reduktionistischen Schrift-Fixierung, sowohl was die hermeneutische Methodik als auch was den ausgewählten Gegenstandsbereich von Heiligen Schriften, Übersetzungen, religiöser Expertenliteratur und deren Vergleich angeht. Das darin dargestellte Wissen ist jedoch häufig eher nur die Präsentation einer Theologie oder gebildeten Lehre. Teils wird die ‚Sinnenfeindlichkeit des Christentums‘, von der man sich emanzipieren musste, als Begründung für das späte Entstehen der religionsästhetischen Rücksicht angeführt. Wichtige Anstöße empfing die Religionswissenschaft auch hier von der Ethnologie. Deren Untersuchungen zu Ritualen hatten aufgedeckt, dass zumindest manche Sinnkonstruktionen körpergestützt sind.

Bis heute sind religionsästhetische Arbeiten noch recht überschaubar. Im Kontext der entstehenden Bildanthropologie stehen die von H.G. Kippenberg am Institut für religiöse Ikonografie der Universität Groningen edierten Jahrbücher *Visible Religion. Annual of Religious Iconography* (Kippenberg u.a. 1982-90). Ihre Aufarbeitung wäre eine reizvolle Aufgabe und ein ausstehendes Stück der Geschichte der Religionswissenschaft (begonnen von Uehlinger 2006). Mitgewirkt haben neben niederländischen Kollegen und Kolleginnen B. Gladigow (1985/86, 1990), H. Cancik (1990). Die Ausrichtung der Jahrbücher ist ikonologisch und ikonografisch. Anknüpfend an Warburg (s.u.) werden jedoch auch weitere Perspektiven auf außereuropäische Bildkulturen z.B. der Inuit aufgenommen und Fragestellungen des Kulturaustausches, der Migration und damit verbundener Adaptionprozesse auch in den Bildkulturen gestellt.

Unter den Lexika hat das Metzler Lexikon Religion (MLR: 1999, 1999, 2000, 2002) am meisten das Programm des HrWG aufgenommen. Das ist den Herausgebern Christoph Auffarth,<sup>48</sup> Jutta Bernard und Hubert Mohr zu verdanken. Das MLR nimmt Religion im Alltag, angeregt durch die *Cultural Studies*, und Religion und Medien mit auf. Davon zeugen die Einleitung, ein reiches Farbbildprogramm, Einträge zu „Wahrnehmung/Sinnsystem“, „Kultmaterial“ (H. Mohr

---

<sup>48</sup> S. auch Auffarth 2002, 38-40 über den religionsästhetischen Blick auf mittelalterliche Paradiesvorstellungen.

s.u.), „Medien“ (J. Bernard), „Schmerz“, „Haar“, „Kleidung“, „Tätowierung“, „Körper“, „Kunstreligion, „Essen/Nahrung“, „Kitsch“ u.v.m. sowie der vierte Band mit einer Filmografie, Discografie und einem Bildquellenverzeichnis.

In das amerikanische Projekt, Religionswissenschaft über *Critical Terms for Religious Studies* zu schreiben, ist ein Eintrag zu „Body“ aufgenommen worden (Tylor 1998). Das ist bei insgesamt nur 22 Artikeln eine beachtliche Aufwertung dieses Gegenstandes. Und selbst die Rationalität im Eintrag der *Critical Terms* wird als verkörperte beschrieben von dem Ethnologen Paul Stoller. LaFleur möchte in seinem Eintrag „Body“ lediglich Repräsentationen von Körpern untersuchen und biologisch-physiologische Bedingungen außer Acht lassen. Er schlägt eine bedenkenswerte Typologie vor, um das Verhältnis von Körper und dem religiösen Umgang mit ihm zu bestimmen: die beiden Typen von körper-akzeptierenden und körper-modifizierenden religiösen Handlungen (LaFleur 1998: 37). Im ersten Typ wird der Körper z.B. als Geschöpf Gottes verstanden, und Eingriffe sind ethisch verboten. Daran können sich Natürlichkeitsargumente knüpfen. Im zweiten Typ von religiösem Handlungs- und Interpretationssystem kann und muss der Körper modifiziert werden. Dabei sind gewaltsame und invasive Techniken von nicht verletzenden Eingriffen zu unterscheiden. Zu letzteren können Waschungen, Bekleidungen, Haartrachten usw. gehören. Erstere religiösen Vollzüge sind Mutilationen wie Tätowierungen, Geißelungen, aber auch das Fasten (s.u. Abschnitt Kleidung). In einer religiösen Tradition können durchaus beide Typen interagieren oder sich mit der Zeit abwechseln. Die jüdisch-christliche Tradition rechnet LaFleur dem körper-akzeptierenden Typ zu. In einem nächsten Absatz wird dem Typ, der religiöse „redesigns“ vornimmt, auch die moderne westliche Medizin zugerechnet, und LaFleur weist auf, wie sich diese aus einer Interaktion mit der Religionsgeschichte herauskristallisiert hat und mit der Religion eine Arbeitsteilung eingegangen ist. Foucaults Bedeutung für die Berücksichtigung des Machtaspektes in Körperuntersuchungen wird hervorgehoben und der religiöse Körperdiskurs im bioethischen gesellschaftlichen Diskurs verordnet.

F. Whaling, der mehrere Sammelbände als Fortführung von Jacques Waardenburgs *Classical Approaches to the Study of Religion* (1973) vorgelegt hat, erwähnt in seinem jüngsten Band „aesthetics“ als neuere Entwicklung in der Religionswissenschaft (Whaling 1995: 35). Was er dann aufführt sind allerdings lediglich Produkte schöner Künste von Mosaiken bis zu Buchmalerei und Sakralarchi-

tektur. Mudras und klassischer indischer Tanz werden erwähnt, allerdings nicht als Formen des bewegten Körpers, sondern der Kunst. Der Zweck dieser Hervorbringungen wird unter „visible theology“ summiert. In dem Sammelband *Neue Ansätze der Religionswissenschaft* (Gladigow/Kippenberg 1983) hat der Medizinhistoriker Wuttke-Groneberg einen Beitrag zur „Religionsphysiologie“ geleistet (s.u.). Zinser bestimmt den Genuss als Gegenstand der Religionsästhetik, der, da er nur von freiheitlichen Wesen empfunden werden könne, in einer Freiheitsanthropologie und Ethik fundiert sei (2003).

Ein Themenheft der Münchner Theologischen Zeitung stellt einige religionsästhetische Arbeiten vor (Koch 2004). In einem programmatischen Artikel bestimmt Mohn die Religionsästhetik als Möglichkeit, das Erbe der in die Kritik geratenen und in ihren Prämissen obsolet gewordenen Religionsphänomenologie anzutreten und damit der Religionswissenschaft ein genuines Profil und eine innovative Methodik im Kanon der Kulturwissenschaften zu geben (Mohn 2004). Prohl führt in demselben Heft die Sinnlichkeit des Zazen in Deutschland vor Augen (2004), Mohr entwickelt seine Religionskinästhetik (2004 s.u.), Koch eine ästhetische, semiotikkritische Kunstinterpretation (2004a s.u.), Bräunlein skizziert Religions- als Mediengeschichte (2004 s.u.) und Grieser blickt unter religionsästhetischer Fragestellung auf das Beziehungsgeflecht von Religion, Musik, Geschlechtlichkeit und Sexualität zu Beginn des 20. Jahrhunderts (2004).

Sodann gibt es einige religionswissenschaftliche Arbeiten, die sehr religionsästhetisch klingen und manche sogar religionsästhetisch im unten noch zu entwickelnden Sinne, die aber eher in einer der aufgewiesenen Traditionen der Körpergeschichtsschreibung stehen. Am häufigsten, scheint es, ist der Körper eine soziomorphe Metapher in religionswissenschaftlichen Arbeiten, da er in Zusammenhang mit Ritualen thematisiert wird und diese den sozialen Zusammenhalt als deren Zweck ansehen.

Ein solches Beispiel ist D. Chidesters „Haptics of the Heart: The Sense of Touch in American Religion and Culture“ (2000). Chidesters Bezug auf E. Levinas und W. Benjamin als Theoretikern einer Religionsgeschichte der Taktilität gerät sehr kurz und ist insofern zu eng, als er auf die schon sozialen Ausprägungen der Taktilität in Grundvollzügen der Zärtlichkeit (Levinas) und des gewaltsamen Berührtseins (Benjamin) basiert. Chidester entfaltet taktile Metaphorik und somatisch-taktile Vollzüge im religiösen Bereich anhand einer körperlichen Glie-

derung der Dimensionen des Tastens in jene des Druckempfindes, Wärmeempfindens, Bewegens, Greifens, Bindens. Dabei gehören einige der Sinnessysteme weniger zum Tast- als zum Hautsinn oder zur Kinästhetik. Diese Perspektiven auf zeitgenössische Us-amerikanische Religion zeigen, dass das Tasten sich immer zwischen den Polen von Machtstrategien und Subversivtaktiken bewegt. So wird das Wärmeempfinden z.B. in Strategien des verletzenden Glutlaufens und Flaggenverbrennens<sup>49</sup> eingesetzt wie in Taktiken des verzehrenden Feuers der Ekstase und der Glut der Gottesliebe. Das Bewegen reicht vom explorativen Erschließen neuer Räume bis zur gewaltsamen Entführung durch Außerirdische. Das Binden des „neuen Bundes“ aus altisraelischer und christlicher Tradition wird in der politischen Theologie aufgegriffen, um das taktile Binden der einzelnen an die Volksgemeinschaft zu bezeichnen usw. Chidester betont wiederholt diese soziale Funktion der Taktilität. Der Körper steht somit in erster Linie für eine soziomorphe Metapher, Symbolik und Praktiken. Damit geht einher, dass die Aufgabe der Religionswissenschaft in diese religionssoziologische Richtung beschrieben wird: „our task is [...] to make sense out of the myriad discourses and practices that operate at the intersections of human subjectivity and social relations“ (2000: 76). Diese Funktion der Kreuzungsstelle, des „Interface“ (s.u. religionsästhetisches Grundvokabular), ist nur eine Medialität des Körpers. Daher findet sich auch bei Chidesters „Haptics of the Heart“ kein religionsästhetischer, sondern ein sozio-somatomorpher Ansatz.

Anders in dem früheren Werk *Word and Light. Seeing, Hearing, and Religious Discourse* (1992), in dem Chidester davon ausgeht, dass die Wahrnehmung der fundamentale Horizont für religiöse Symbolsysteme ist:

„My thesis is: Religious symbolism is grounded in the basic modalities of sensory perception [...] Through selected case studies of religious discourse, I hope to trace a logic that retreats along a path from conceptual thought through symbolic patterns of articulation back to their perceptual ground“ (1992: 1).

Sein Kapitel über „Wahrnehmung“ allerdings rezipiert nicht kognitionswissenschaftliche Erkenntnisse, wie anzunehmen wäre, wenn es um ein Symbol- und Kategorienprozessieren geht, sondern erhebt den griechisch-traditionsgeschichtlichen Hintergrund des Sehens und Hörens und den phänome-

---

<sup>49</sup> Manche Amerikaner identifizieren sich gewerblich mit der Flagge.



nologischen (1992: 2-14). Daran schließen sich Überlegungen zum Zusammenhang von Sinnessystemen und ihrer sprachlichen Repräsentation. Synästhetische Metaphern werden von Chidester als Anzeichen des Transzendenten gedeutet (1992: 18-19).

In anderen Arbeiten geht es eher um Machtgeflechte, die über Körper ausgetragen werden. Zu würdigen sind in diesem Zusammenhang T. Asads Untersuchungen zur mittelalterlichen Europäischen Religionsgeschichte (1983, 1987). Sie stellen den Körper in den Mittelpunkt und nehmen ihn ausdrücklich nicht nur in seiner symbolischen Bedeutung in den Blick. Asad konzentriert sich auf die Disziplinierung, in manchen Fällen ließe sich sagen: auf die Abrichtung des Körpers. Es geht um Diskurse und Praxen, die das religiöse Subjekt über seinen Körper regulieren und konstruieren. Er verlängert damit Foucaults These von der neuzeitlichen Geschichte der Körper-Disziplinierung ins frühe Mittelalter hinein. Den Unterschied der Disziplinierungstechniken macht Asad darin fest, dass seit der Renaissance die Fürsten loyale Subjekte regieren, während die mittelalterliche Kirche bzw. Äbte und Äbtissinnen ihre Subjekte ausrichten, indem sie mit Zölibat, Fastenzeiten, dem Verbot von liturgischem Tanz in den Kirchen, Bußverrichtungen, handwerklichem Arbeitspensum, den Tagesabläufen der monastischen Regeln usw. eine Lebensform festlegen (1987: 160). Diese mittelalterliche Welt passte den Körper in einen sehr restriktiven Code ein. Über diesen Ritualismus wurden gemeinsame Erfahrungen eingefasst. Anders ist der frühneuzeitliche Code ein säkularisierter, der ausdrückliche Erfahrung benennt und darüber individuelle Erfahrungen zusammenführt. Weil der Körper eines Menschen im Mittelalter noch nicht als individueller Körper primär aufgefasst wurde und sich inszenierte, konnte es gut funktionieren, ihn gleichsam als Gemeinschaftsbesitz für die Zwecke der religiösen Weltanschauung zu formieren.

Innovativ ist Asads Kritik am einem Ritualbegriff, der forschungsgeschichtlich zu sehr mit symbolischer Kommunikation verbunden wurde. Die Beschreibung von Disziplinierung hingegen vermag das Formen der Subjekte über ihre Dispositionen (wie Gehorsam, Tugenden) und über den Erwerb als dynamischen Prozess zu erfassen, der über Emotionen, körperliche Eindrücke und über Kognition manipuliert wird und eben nicht nur über den „Kopf“ und über Einstellungen geht. So wird der Schmerz in der Askese eingesetzt, um herauszufinden, wie ab-

hängig der Körper von den Sinnesempfindungen ist. Der Körper ist nicht ein Hindernis auf dem Weg zur Wahrheit, sondern er ist die Arena, in der sie ans Licht gebracht werden kann (Asad 1983: 311). Von der mittelalterlichen Folter des Körpers bis hin zum Druck, der auf den Beichtenden ausgeübt wird und der seelischen Schmerz erzeugen soll, der zum Sündenbekenntnis führt, ist eine körperliche Empfindung (Schmerz) mit der Aufdeckung von Wahrheit verknüpft (Asad 1983: 321).

Welche Gründe hat dieser späte Zeitpunkt einer langsam zunehmenden Berücksichtigung der Ästhetik in den Religionen? Unter dem Motto „Zurück zu den Sachen!“ stellt P. Bräunlein dem philologisch-philosophischen Programm, das E. Husserls *Ad fontes* aufgreift, die Materialkultur als Forschungsthema entgegen. Bräunlein gibt einen Abriss der Hindernisse und langsamen Etablierung der religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit Kunst, Sinnlichkeit und medialen Darbietungen (Bräunlein 2004). Der Weg führt von der multidisziplinären Religionsforschung des 19. Jahrhunderts zur Religionswissenschaft als akademischer Disziplin im 20. Jahrhundert. Verzögernd für den Umgang mit religiösen Objekten war F.M. Müllers Vorbild der Sprachwissenschaft, das gegenstandslose Heilige der Religionsphänomenologie sowie das von Müller und Tylor gleichermaßen geteilte evolutionäre Erkenntnismodell, nach dem das ethnologische Material ein Überrest aus einer urtümlichen Epoche ist und so nur unter der Perspektive einer mythologischen Ursprungssuche, nicht aber als solches interessiert. Förderlich hingegen für die Wahrnehmung religiöser Materialkultur war der Beginn einer Volkskunde, die mit dem Datum von 1868/89, der Eröffnung des Berliner Völkerkundemuseums, einen Meilenstein hat. Relikte und das Sammeln von Relikten wurden nun zunehmend als ein wertvoller Zugang zu einem einstigen Sinnhorizont angesehen. Methodisch lief die Beschreibung der Materialkultur, z.B. archäologische und geografische Aspekte, lange als „Realienkunde“, als einer unter vielen Methodenschritten der Texthermeneutik; so bis heutezu in der christlichen Exegese.

Eine weitere wichtige Veränderung des 19. Jahrhunderts im Feld von Kunst und Religion entspringt der romantischen Mittelalterschwärmerei z.B. von Wackenroder und Tieck, in der das Kunsterleben als Gebet formuliert und der Künstler als Prophet bezeichnet wird. In der Folge entsteht durch die romantisch be-

gründete Bildungsbürgermystik eine neue Art von Wallfahrtswesen mit Museen als ästhetische Kirchen und Tempel. Über die Konzepte von Erfahrung und Erleben werden im bürgerlichen Intellektuellenmilieu Kunst und Religion zu einer Erfahrungswirklichkeit verbunden, die als Rausch- oder Schmerzmittel gegen die Zumutungen der Moderne verwendet wird.

In seinem Review-Artikel zu religionsgeschichtlichen Monografien über den menschlichen Körper setzt L.E. Sullivan exakt mit der Frage dieser Arbeit nach einem Körperwissen („knowledge of the body“) und seiner Übertragbarkeit in die Wissenschaftssprache an (1990). Den hermeneutischen Grundfragen der Religionswissenschaft möchte er jene hinzufügen, welche Herausforderung unsere eigene körperliche Existenz für die Erforschung der Religion darstelle. Denn im Zentrum jeder Weltsicht und besonders der religiösen Praktiken und Erfahrungen liege das Körperwissen (1990: 99). Dadurch, dass in vielen Gesellschaften Erfahrungen mit und am Körper religiös gestaltet und als religiöse vermittelt werden, stelle sich die Frage nach einer Theorie des Körperwissens für Religionswissenschaftler dringlicher als für andere.

Durch den rituellen Kontakt mit den heiligen Wesen der Mythen werden die Sinne wieder geordnet und korrigiert. Rituale reparieren, konstruieren den Körper oder grenzen ihn aus (1990: 87). Besonders krisenhafte Körpererfahrungen werden in religiöser Erfahrung bearbeitet. Der gut funktionierende Körper sei hingegen ein „wirkungsvolles Zeichen“ der kosmischen Ordnung, so wie der krisenhafte Körper für das Chaos, aus dem die Ordnung entstand, ein Zeichen ist. Ich möchte mich Sullivan anschließen, dass ein kritischer Punkt in der Rekonstruktion des Körperwissens jener ist, wie sehr anderskulturelles Körperwissen zugelassen wird. Auch Bräunlein weist auf die Rückwirkung der Infragestellung eigener (religiöser) Körpertechniken hin und ergänzt daher seine Feldstudien zur Flagellation durch einen Abriss der Europäischen Religionsgeschichte (2003: 3, 12).

Zwei Wissenschaftlerinnen, Jane M. Law<sup>50</sup> und Sarah Coakley haben Reader über Körper und Religion herausgegeben (Law 1995, Coakley 1997). Law verfolgt „Religious reflections on the Human Body“ unter vier Kategorien: sogenannten „klassischen“ Körpervorstellungen in Religionen (Gnosis, Islam, Theravada), der Kategorie des vergeschlechtlichten Körpers (gendered body), der Kate-

---

<sup>50</sup> Tagungsband einer Konferenz 1991 an der Cornell University in Ithaca, New York.

gorie der Transformation des Körpers in religiösen Praktiken und schließlich unter dem Blick auf Relikte des Körpers, Übertragungen (Guru's Body) und Ersetzungen (Puppenkörper). Die Beiträge sind interdisziplinär und legen die Kategorisierung jeweils an sehr speziellen religionshistorischen Einzelstudien, auch außereuropäischen vor. Auch wenn diese Systematik nicht vollständig ist, so spricht sie von der Religion geprägte Grundvollzüge an.

Der Reader über „Religion and the Body“ von S. Coakley entfaltet den Körper ebenfalls in interkulturellen Traditionen wie in historischer Perspektive, jedoch ebenfalls ohne vergleichende Arbeiten. Eingeleitet wird der Band durch Asads Darstellung des körperethnologischen Kontextes und seinen Schwerpunkt auf Foucaults Frage nach der Disziplinierung des Körpers (Asad 1997). Katholische und protestantische Europäische Religionsgeschichte des Körpers wird in Ausschnitten z.B. von Louth und Tripp verfolgt (1997). Louth führt vor, wie durch Augustinus der Körper der Innerlichkeit untergeordnet wurde und bleibend in den Hintergrund geriet. Im vor-reformatorischen westlichen Christentum gab es eine Mehrzahl von Körperkonzepten.

In seinem Beitrag in *Method and Theory in the Study of Religion* möchte P.C. Johnson an ethnografischen Beispielen die unüberschaubar gewordenen Modelle des Körpers für die religionswissenschaftliche Forschung sortieren (2002). Er unterscheidet zwischen den Hauptmodellen des semiotischen Körpers (der Index institutioneller Diskurse ist, z.B. Foucault), des „lived body“ (dem phänomenologischen Körper in der Tradition von Merleau-Ponty) und dem produktiven wie produzierten Körper (Modelle, die das Wechselverhältnis von Körperhabitus und Körperpraktiken besonders in den Blick nehmen, z.B. K. Marx, P. Bourdieu). Besonders im Feld sei es wichtig, sich des Modells und weiterer sieben verschiedenen Thematisierungen des Körpers, die er differenziert, bewusst zu sein, da mit jedem Modell eine andere Strategie verfolgt werde. Seine Aufklärung über Körpermodelle steht damit in einem herrschaftskritischen Rahmen und in der ethnologischen *political correctness*, die Fremdes nicht verzerren möchte.

## **Vehikel religiöser Erfahrung (Heiler) oder ästhetische Sphäre (Weber)**

Bislang nicht im Kanon der religionsästhetischen Arbeiten sind die Überlegungen von Max Weber. Dabei entwirft er eine frühe religionsästhetische Theorie im Muster Rationalität – Arationalität. Er beschreibt in der *Zwischenbetrachtung* in *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* die ästhetische Sphäre, die zu den arationalen und innerweltlichen Mächten des Lebens gehört, zu denen auch die erotische Sphäre zu zählen sei (1920/1988: 554).

„Idole, Ikonen und andere religiöse Artefakte, magische Stereotypierung ihrer erprobten Formungen als erste Stufe der Überwindung des Naturalismus durch einen fixierten ‚Stil‘, Musik als Mittel der Ekstase oder des Exorzismus oder apotropäischer Magie, Zauberer als heilige Sänger und Tänzer, die magisch erprobten und daher magisch stereotypierten Tonverhältnisse als früheste Vorstufen von Tonalitäten, der magisch und als Mittel der Ekstase erprobte Tanzschritt als eine der Quellen der Rhythmik, Tempel und Kirchen als größte aller Bauten, unter stilbildender Stereotypierung der Bauaufgabe durch ein für allemal feststehende Zwecke und der Bauformen durch magische Erprobtheit, Paramente und Kirchengeräte aller Art als kunstgewerbliche Objekte in Verbindung mit dem durch religiösen Eifer bedingten Reichtum der Tempel und Kirchen: dies alles machte von jeher die Religion zu einer unerschöpflichen Quelle künstlerischer Entfaltungsmöglichkeiten einerseits, der Stilisierung durch Traditionsbindung andererseits“ (1988: 554).

Religiöse Artefakte, Bewegung und Rhythmik, Stil unter dem Aspekt der Gemeinschaftsbildung, Musik als Medium religiöser Praktiken, - Max Weber nennt bereits wesentliche Elemente der Sinnlichkeit im Bereich Religion.<sup>51</sup> Es ist seiner Rationalismussuche zu verdanken, dass die Rückseite dieser Entwicklung charakterisiert wird. Sofern er künstlerische Produkte jedoch der „magischen Religiosität“ zuordnet, ist voraussehbar, dass sie mit der „Brüderlichkeitsethik“ in Konflikt gerät. Unter der ästhetischen Sphäre versteht Weber vor allem Kunst. Diese ist als solche Form und es liege in der „Eigengesetzlichkeit“, mit der Weber ja die Bereiche versieht und darlegen möchte, dass bloße Form für eine auf den Sinn gerichtete Religionsform störend sei und folglich abgewertet würde. Kunst, sofern sie die Funktion einer „innerweltlichen Erlösung“ im Freiraum künstleri-

---

<sup>51</sup> Bereits 1907 publiziert G. Simmel seinen Aufsatz „Soziologie der Sinne“ über den Seh-, Hör- und Geruchssinn.

schen Schaffens ermöglicht, tritt sogar in Konkurrenz zur Erlösungsreligion. Diese reagiert mit Polemiken, in denen sie der Kunst unethisches und arationales Wirken vorwirft.

Weber arbeitet die Gefährdung der rationalistischen Erlösungsreligion durch künstlerisches Schaffen heraus, das darin dem mystischen Erlebnis gleicht, eine Gefährdung, die darin liegt, dass das Schaffen eine subjektive Innerlichkeit, die in keine universale ethische Gemeinschaft eingebunden ist, hervorbringt. In diesem Kontext ist an den schöpferischen Menschen Nietzsches zu denken, der dem Schöpfergott seinen Rang streitig gemacht hatte. Für Weber ist es eher der Kapitalismus, der als neuer Mythos (C. Deutschmann) das Sinnsystem Religion ablöst. In dieser Perspektive drückt sich stark seine Auseinandersetzung mit Nietzsche aus, für den das Kreative des Menschen religiöse Deutungssysteme überflüssig macht (allen voran jenes mit einem Schöpfer-Gott). Andere Allianzen der Sinnlichkeit als jene mit der Innerlichkeit tauchen in Webers Perspektive nicht auf. Es geht immer um die Frage, inwiefern „Eigengesetzlichkeiten“ eines Gesellschaftsbereiches und seiner Erscheinungen dem Erhalt der Gemeinschaft dienen. Das geschieht vorrangig über Gemeinschaftsbindung und mit Blick auf die Webersche Gegenwart durch Rationalisierung.

Zu Anfang des letzten Jahrhunderts ist eine zeitgeschichtliche „kulturkritische Konkurrentin“ der Religionssoziologie die Religionsphänomenologie (Kippenberg 1994). Heute verstehen manche Religionswissenschaftler die Religionsphänomenologie nurmehr als theologische Propädeutik (King 1995: 53). Religionsphänomenologisch ist der Körper bestenfalls ein Vehikel religiöser Erfahrung,<sup>52</sup> wenn es dieser nicht sogar durch seine Verhaftung an Alltag, Materie und Individualität im Wege steht.

Dies sei an einem Beispiel verdeutlicht. In den *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* beginnt Friedrich Heiler mit einem Abschnitt über „Das sinnliche Element in der Religion“ (1961: 18-26). Am Anfang steht ein Paradox: eine unsichtbare Transzendenz kann von „Doppelwesen mit Leib und Seele“ nur in sinnlicher Form erschlossen werden. Anders als in der sinnenfeindlichen Tradition ist für Heiler die Sinnlichkeit „keine Verunreinigung und Schwächung des Geis-

---

<sup>52</sup> So noch 2005 LaMothe in ihrem Aufsatz zum christlichen Tanz in *Method and Theory in the Study of Religion*.

tes“. Das macht Heiler an einem kleinen Narrativ zur Kunst deutlich, das dann auf Religion übertragen wird. Kunst gibt hier ein Bewertungsmuster für Religion ab. Künstlerisches Schaffen wird mit religiöser Erfahrung verglichen. Denn psychologisch gelte, dass starke sinnliche Reize künstlerische Kreativität auslösten. Genauso verhält es sich im religiösen Erleben: „In der Religion ist das Sinnliche Vorbereitung, Anreiz, Vehikel der geistigen Gotteserfahrung“ (1961: 19). Zugleich drücken Vorbereitung und Vehikel eine Überbietung des Sinnlichen im religiösen Erkennen aus. Die ekstatische Erfahrung deutet Heiler gerade als „Heraustreten des Geistes aus dem Körper“. Das Sinnliche wird also in der intensivsten religiösen Erfahrung ausgeschlossen. Unübersehbar ist der Leib-Seele-Dualismus, der sich im „Doppelwesen“ bereits ankündigte. Der sinnliche „Anreiz“ ist nur noch exogener Auslöser.

Die ekstatische Erfahrung wird so auch nicht in sinnlicher Terminologie umrissen, sondern als „Überwach“-Zustand, von dem der Ekstatiker in das Wachbewusstsein zurückkehrt, also in psychologisch-bewusstseinstheoretischer Terminologie, beschrieben. Es fällt auf, dass sich Heiler auf den acht Seiten dreimal auf „die Psychologie“ beruft, um seine theologischen Aussagen zu begründen. So auch bei dem Folgebeispiel. Aus der ekstatischen Erfahrung schlussfolgert Heiler trotz des Zurückstutzens der Sinnlichkeit auf einen Auslöserreiz, dass Unsinnlichkeit mit der Unfähigkeit zu religiöser Erfahrung gleichzusetzen sei. Als „Beleg“ führt er zwei Taubstummlinde an (u.a. die berühmte Hellen Keller, die später doch noch sprechen lernte), denen angeblich religiöse Vorstellungen fehlten. Hier wird die Sinnlichkeit verabsolutiert und zum *sine qua non* religiöser Erfahrung in einem sensualistischen erkenntnistheoretischen Grundsatz, der aus der scholastischen Theologie zitiert wird. Emotionen und Innenwahrnehmung bleiben in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis unberücksichtigt.

Die Bedingtheit religiöser Erfahrung durch Sinnlichkeit wird argumentativ gegen den Rationalismus gewendet, der in seiner Sinnenreduktion religiöse Erfahrung schwäche. Höchstens als Kritik an Volkssinnlichkeit sei er nachvollziehbar. Sodann werden Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament zu veranschaulichenden und versinnbildlichenden Formen von Sinnlichkeit angeführt (Visionen, Zeichenhandlungen, Heilungen). Ein geschichtlicher Sprung zu Luther und reformatorischer Theologie verfolgt das Ziel, die Superiorität der Sinnlichkeit des Ka-

tholizismus vorzubringen. Zwar wird Luther erst vereinnahmt, da das Wort auch sinnlich sei, und es gebe – so wieder die Psychologie – visuelle und auditive Typen und daher auch Menschen, die eher auf die eine (auditive: Wort) oder andere (visuelle: Sakrament) Weise stärker angesprochen würden. Doch letztlich kommt er zu dem Ergebnis, dass das „sakramentale Zeichen allerdings [...] in gewisser Hinsicht universeller und objektiver als das Wort [ist], weil es noch mehr überpersönlich und allgemein-gültig ist, während das Wort irgendwie subjektiv begrenzt ist“ (ebd.).

Heiler ist ein interkultureller Theologe, für den die Wertungen klar feststehen: Theologie ist wertvoller als Volksfrömmigkeit, das Geistige wesentlicher als das Leibliche, das Katholische „irgendwie“ universeller als das Protestantische, und wenn christliche Theologen durch Idolatrie sündigen, indem sie ihre Formeln für einen angemessenen Ausdruck Gottes halten, dann ist dies keine grobe (bildliche) Idolatrie, sondern eine „feine“ (1961: 26). Immerhin gibt es eine eigene Reflexion zur Sinnlichkeit in einer Zeit, da Körper und Sinne kaum thematisiert wurden oder in christlicher Theologie höchstens in Bezug auf den Auferstehungsleib (vgl. LaFleur 1998: 36).

Rudolf Otto nimmt eine Ästhetisierung des Heiligen vor, die sich in der Rezeption zugleich als eine hochattraktive Rationalisierung herausstellte, sofern sie an Kants Ästhetiktheorie anknüpft und diese in der Schleiermachertradition affektiv auflädt. So verknüpfen sich bei Otto zwei Traditionen mit sehr unterschiedlichen Ästhetiktheorien. Braungart zeigt, wie Otto zudem an die Bewältigungsstrategien in Zeiten „metaphysischer Obdachlosigkeit“ (G. Lukacs) anknüpfen kann, insbesondere an die Lösungswege von Schriftstellern, die die Sprache überhöhen (Rilke, der von einer in Schwingung versetzten Stille redet) oder das Ästhetische im neuen Mythos festmachen (Kunstreligion S. Georges) (1998). Diese Schnittstelle mit literarischen Ästhetiktheorien ist ein weiterer Grund für die starke Aufnahme Ottos.

### **„Religionsästhetik“: die Programmatik von Cancik und Mohr**

Zu dem bereits oben angeführten Programm von Cancik und Mohr im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* sei kritisch angemerkt, dass



bei aller Bedeutung, die A.G. Baumgarten<sup>53</sup> für diese Autoren für die neuzeitliche Ästhetiktheoriebildungen besitzt, andere wichtige Wandlungen und Wegbereiter unberücksichtigt bleiben, die ebenso in das Aufgabengebiet und die Vorgeschichte der Religionsästhetik gehören. Damit vollzieht sich in dem diskursiven und im Überblick verdienstvollen Artikel eine deutliche Traditionsbildung, wenn diese Schwerpunktsetzung so rezipiert wird. Häufig wird der Übergang von der Renaissance zur Aufklärung als ein Wertewandel in der abendländischen Sinneshierarchie vom Privileg des Ohres zum Auge dargestellt. Zudem treten Ohr und Auge mit den ihnen zugeordneten Vermögen *memoria* und *imaginatio*, die in der antiken und mittelalterlichen Psychologie und Erkenntnistheorie noch Hand in Hand arbeiteten, in ein Konkurrenzverhältnis (L. Febvre, A. Assmann 1994). In diesem Prozess, der das christlich geprägte Misstrauen gegenüber dem ins Auge eindringenden schönen Schein (z.B. Augustinus) und die Einordnung von Imaginationsübungen auf die untersten Eingangsstufen der Meditation (z.B. Ignatius von Loyola) ablöste, verschob sich auch die rhetorische Aufgabe des *movere* von einer Einwirkung auf den Leser/Hörer über das Wort zu seiner imaginativen Stimulation (A. Assmann 1994: 146). Als Text, in dem sich diese Entwicklung verdichtet, führt A. Assmann von J. Addison 1712 publizierten Artikel über die Imagination aus *The Spectator* an (1994: 150/151). In der neuen Mußekultur einer Bürgerschicht ist der Sehsinn der vornehmste der Sinne. Er überwindet die körperliche Begrenzung bis zum Horizont, die sinnlichen Eindrücke entwickeln ein Eigenleben verinnerlichter Bilder, die den Menschen in der Hingabe an die Phantasie außerhalb der Arbeit zu erfrischen vermögen.

An diese Wandlung des puritanischen Misstrauens gegen die Sinne hin zur ästhetischen Anerkennung des schönen Scheins kann Baumgarten anknüpfen, um das Schöne wieder in die Zuständigkeit der Philosophie zurückzugewinnen. Er stellt sich damit gegen eine Abwertung des Denkens durch die bildliche Kraft der Dichtung. Erst Herder kehrt die Sinneshierarchie wieder auf das Ohr um und kann dank des Begriffs der Resonanz und des Klangs anstelle der unmittelbaren Evidenz des Sehens eine Wahrheitsform einführen, in der auch die Verzögerung und damit die Zeitlichkeit in die Theoriebildung aufgenommen wird. Der Hörsinn ist ihm der differenzierteste, der entgegen der sonstigen Diffusheit der Wahrnehmung

---

<sup>53</sup> Zu Baumgarten s.o. Abschnitt Rationalitätskritik.

ein Material liefert, aus dem ein Zeichensystem, die Sprache, aufgebaut werden kann, denn Sprache konstruiert die Welt aus distinkten Zeichen. Bei Herder wird ähnlich wie bei Goethe, wenn auch dieser den Sehsinn wieder auf den ersten Rang setzt, eine Anthropologie aus einer Sinnestheorie entwickelt. Die Volks- und Muttersprache wird in einem Diskurs um Subjektivität verwendet.

### **Fritz Stolz' Suche nach der Konfiguration der Darstellungsebenen**

In „Hierarchie der Darstellungsebenen religiöser Botschaft“ (1988) und „Effekt und Kommunikation“ (1989) untersucht F. Stolz Körpereinsätze im Verhältnis zu anderen Kommunikationsformen wie Sprache oder Architektur im religiös-gesellschaftlichen Symbolsystem.

Stolz nutzt Erkenntnisse zum kommunikativen Handeln. Sein Fragehorizont ist kein religionsästhetisch-somatischer. Wenn er von Körperbewegung spricht, dann eher in der Bedeutung von Geste, also dem symbolischen Wert einer Handlung im Kontext eines bestimmten Zeichensystems und weniger in der Bedeutung von Körpermotorik oder Kinästhetik (wie z.B. H. Mohr 2004). Stolz geht von der These aus, dass kommunikative Formen in jedem religiösen System in einem für dieses typischen Zueinander stehen. Aus einer Menge von möglichen Handlungselementen und möglichen Reihen von Handlungssequenzen mit Wiederholungen, Sprüngen, offenem Schluss werden bestimmte Abläufe zu typischen. Diese „Selektion“ hat eine bestimmte Konfiguration des religiösen Symbolsystems zum Ergebnis. Zu den Verhältnissen von Gleichzeitigkeit der medialen Ebenen, Gegenläufigkeit, Verkürzung von Elementen oder Hierarchien der medialen Ebenen kommen nun weitere Beschreibungstermini hinzu. Wichtige Quelle seiner Begriffsgewinnung ist die Traumdeutung Freuds. Dies ist nicht zu überhören, wenn er für die Beschreibung des Verhältnisses von Symbolgehalt und ihre Wirkung die Unterscheidung von Primär- und Sekundäreffekt einführt und als Verschiebung, Anlagerung, Verlagerung und Ablösung ausführt. Der Primäreffekt einer Handlung bezeichnet ihren biologisch-evolutionären Zweck. Als Teil einer kollektiven Kommunikation entfaltet jede Handlungssequenz immer auch Sekundäreffekte. Das geht so weit, dass in manchen Fällen eine Handlung vorrangig um des se-

kundären Effekts willen (Verlagerung) und die damit in Kraft gesetzte, „angela-gerte“ Kommunikation ausgeführt wird.

Beispiele sind das Essen, Töten von Tieren, der Geschlechtsakt, die zu Kultmahl, Opferritus, heiliger Hochzeit, Hochzeitfestgestaltung usw. ausgestaltet werden – oft mit repetitiven Körpereinsätzen mit verstärkender Funktion. Wichtig am Primäreffekt ist die motivationale „Energie“ (1989: 312), die er einbringt. Sie kann auch „schlichte Lust an der Aktivität“ sein (1989: 313). Auffällig ist der hohe Anteil von Primärhandlungen in religiösen Handlungssequenzen. Stolz erklärt das mit der Bändigung von Unkontrollierbarem, das gerade für biologisch elementare Verrichtungen besonders beruhigend sei. Eine große Schwierigkeit seiner Körperhandlungstheorie verschweigt Stolz nicht: im Zuge moderner Pluralisierung und Individualisierung sind Konfigurationen eventuell nicht mehr typisch im Maßstabe eines gesellschaftlichen religiösen Symbolsystems, sondern eher im Privaten. Das Beispiel um den Streit einer schweizerischen Ordination protestantischer Pfarrer entweder durch Handauflegung oder durch Handschütteln verdeutlicht, wie sich Sekundäreffekte an einzelnen Handelnden anlagern anstatt an das religiöse Symbolsystem.

Religionsästhetisches Beschreibungsvokabular muss daher konkretisiert sein auf die Transformationsleitung des Körpereinsatzes einer einzelnen Handlung. Körpereinsatz disponiert zu Motivation und Gefühlen, die mit den verbalisierten Motivationen und Gefühlen nicht übereinstimmen müssen. Diese möglichen Verhältnisse der Darstellungsebenen wie der liturgischen Texte, der Körpergesten, der Bewegungs- und Gangabfolgen, der Musik und des Geruches hat Stolz an vielen Beispielen ausgeführt (1988, 2001). Die Darstellungsebenen können zeitlich zueinander verschoben sein (das Klingen ertönt erst nach dem Gebet und nicht an der erwähnten Stelle während des Gebetes), oder auf einer Darstellungsebene ist ein Element weggefallen (es wird von dem Geruch der Opfertgabe gesprochen, ohne dass diese verbrannt wird und riechbar ist), die Pragmatiken der Darstellungsebenen können sich widersprechen (von der Stille des Rückzuges wird gesprochen und keine kultischen Geräusche werden produziert, und gerade dadurch rücken Hintergrundgeräusche in die Aufmerksamkeit) usw. Manche Handlungen machen müde oder lustlos. Aus dieser Perspektive hat der Körper (religiöse) Symbolsysteme immer schon transformiert und gibt Rahmenbedingungen vor.

Wie genau dies funktioniert ist zu erklären. Wie Müdigkeit oder Deprivation wirken, das sollte mit mehr als Intuition belegt werden.

Stolz Aufsatz „Vergleich von Produkten und Produktionsregeln religiöser Kommunikation“ (1997) hat auf den ersten Blick wenig mit Körperlichkeit zu tun, es scheint sogar, dass das Besondere der Sinnlichkeit auf Kommunikationsweisen reduziert wird, dass Gesten, Bauten und Bilder nur als Symbole und in ihrem „semantischen Resonanzen“ wahrgenommen werden. Was diesen Aufsatz für die religionsästhetischen Zwecke trotzdem lesenswert macht ist, dass er religiöse Bedeutungssysteme mit einer Kombination aus spieltheoretischer und semiotischer Theorie durchspielt. Den Sprachspielbegriff bezieht Stolz von Wittgenstein, um Regelwerke zu beschreiben (explizite, implizite Regeln, Varianz, soziale Rollenspiele, engere Regelspiele usw). Der zweite Ansatz ist sprachwissenschaftlich: mit den Anordnungsregeln verfolgt er die Dimension Syntax, mit den Anwendungsregeln die Pragmatik und den Zuordnungsregeln die Semantik. Unter letzterem versteht er die Bedeutungsgenerierung über Kontexte im gesellschaftlichen Teilbereich, das heißt worauf die Kommunizierenden sich beziehen (z.B. ob Tod und Jenseits mit Geschichten und Riten umgeben sind oder ob Sexualität gedeutet ist vom religiösen oder medizinischen System, wie wichtig Familien- und Ahnenfolgen sind). Das Ergebnis ist das Konzept der Konfiguration, das die Rede vom „Fingerabdruck“ (s.o. Religion als Kulturmuster) beeinflusst hat. Es gibt „eine Konfiguration von Regeln, die sich einigermaßen deutlich bestimmen läßt, welche ihre Spuren immer oder jedenfalls besonders häufig in den konkreten Regeln hinterläßt“ (1997: 46).

Religiöse Phänomene sind durch die Regeln der Produktion und Rezeption des jeweiligen religiösen Kommunikationssystems geprägt. Ein implizites Regelwerk ist das Produkt religiöser Sozialisation und Kommunikation. Ich führe seine Gedanken aus, indem ich sie gleich in religionsästhetische Terminologie und Beispiele übertrage und ihren drei semiotischen Ordnungen Semantik, Pragmatik und Syntax zuordne. Trotz Regelwerk gibt es eine Variationsbreite des Körpereinsatzes und der Grenzen von religiöser „Bewegungsfreiheit“ und z.B. Schmerzzufügung. Manche Bewegungsabläufe und sinnlichen Abfolgen in ihren Parametern von intermodalem Zusammenspiel, Hemmung, Verstärkung und Überlagerung sind erfolgreicher als andere. Ihr „Erfolg“ bemisst sich an körperlichen Vorgege-

benheiten und an körperlich erlernten Vorlieben und Gewohnheiten. Imprinting (s.u. Wahrnehmung) und Habituation antworten auf bestimmte Herausforderungen mit den gleichen Körperformen in einer gewissen Varianz oder mit anderen. Zum Beispiel kann eine Wiedergutmachung nach Streit ein taktile Handschlag sein, eine Verbeugung mit ausgesprochener Entschuldigung, ein rituelles Abwaschen der Schuld mit Wasser, der Rückzug an einen abgelegenen Ort, also das Sichunsichtbar-Machen, um später wiederzukehren usw. Welche Körperverhaltensform zum Einsatz gebracht wird, ist abhängig von den Produktions- und Rezeptionsgewohnheiten und ausdrücklichen Regeln in einem System Religion.

Semantik fasst Stolz als Zuordnungsregeln auf. Er beschreibt, welche Felder religiös bearbeitet werden, ob also für die Reinigung religiöse Körperpraktiken entwickelt sind oder die Hygiene zuständig ist, ob für heilende Vollzüge religiöse Handlungen ausgeübt werden oder nicht usw. Die Syntax, die Anordnungsregeln, entsprechen religionsästhetisch den Vorgaben an mögliche Bewegungsfolgen, Belastungsstärken und -arten, eingeübten Wahrnehmungs- und Reaktionsmustern, den Möglichkeiten der Kombination von Sinnessystemen. Zum Beispiel sind zwei Trommeln nicht doppelt so laut wie eine Trommel, sondern erst acht Trommeln, da sich Lautstärken im auditiven System nicht summieren, sondern einem nicht exponentiellen Algorithmus folgen. Zu den Anordnungsregeln gehören auch bereits interkorporale Daten wie die maximale Entfernung zur Übergabe verschiedener Gegenstände, der Hörbarkeit, des Luftverbrauchs usw.

Pragmatik wäre die Ausführung und damit die gemeinsame Dimension der Sichtbarwerdung, Raumnahme, des Energieverbrauchs, des Eintritts in Leistungskurve mit Erschöpfung, Hunger, Regeneration. Dazu gehört auch die körperliche Prüfung der Angemessenheit und Schwere einer Handlung, ihrer Abgestimmtheit und des Timings der Sinnessysteme mit ihren Rückmeldungen.

So wichtig diese drei Dimensionen sind und mit Beobachtungen gefüllt werden können, so verwischen doch ihre Grenzen, wenn sie auf die Körperlichkeit in sinnlichen Phänomenen der Religion angewendet werden. Die Semantik rührt aus der Syntax, und die Zuordnung ist durch viele Lernvorgänge bereits so durchwirkt von Bewertungen, dass diese heuristische Aufteilung eher Leib-Seele-Dualismen begünstigt als Körperwissen zu fassen. Der Konfigurationsbegriff ist überaus geeignet, die medialen Ebenen zu entfalten und in der Differenzierung

von gesellschaftlichen Teilbereichen sinnliche Praktiken zu verorten. Schwierig an dem Begriff ist, wenn er für die Gesamtbotschaft auch einer körperlichen Praxis herangezogen wird (1997).

### **Burkhard Gladigows religionsästhetische Mustererkenntnisse**

Diese Arbeit ist tief von Gladigows exemplarischen religionshistorischen Arbeiten geprägt. Die Aufgabenbestimmung der Religionswissenschaft als Monitoring welt-erzeugender und deutungsmuster-generierender Praktiken wäre ohne seine Arbeiten nicht denkbar. Kaum jemand hat so kursorisch und pointiert unge-sehene Zusammenhänge und Traditionsstränge freigelegt und ein deskriptives Handwerkzeug entwickelt, durch das Regelmäßigkeiten in Erscheinung traten, die sonst noch lange ihr unsichtbares Unwesen getrieben hätten.

Gladigows religionsästhetisch instruktive Passagen sind über viele Publikationen verteilt. Hier werden einige herausgegriffen, die hauptsächlich Visualität, Materialität und Medialität von Religion betreffen. Dazu zählen die Aufsätze: „Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion“ (1985/86), „Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium“ (1990), - beide aus *Visible Religion*, und „Zur Ikonographie und Pragmatik römischer Kultbilder“ (1994) sowie „Von der ‚Lesbarkeit der Religion‘ zum *iconic turn*“.

Schon die Titel zeigen an, dass Gladigows Interesse in erster Linie ein bild-wissenschaftliches ist. Kultbilder und Götterbilder z.B. auf Münzen<sup>54</sup> werden unterschieden. Kultbilder sind im Tempelritual handlungsstrukturierend. Es bestimmt mögliche Handlungsabläufe der Spezialisten/innen und übrigen Kultteilnehmenden. Traditionsgeschichtlich sind Vorstellungen eines Huldigens auf der einen Seite und eines Empfangens und mit Wohltaten Beschenkens auf der anderen Seite leitend. Kultbilder stehen somit im „Schnittpunkt dieser gegenläufigen Tendenzen und Intentionen“ (1985/786: 114). Das kultische Bild füllt damit eine Medialität, die durch ihre Größe, Höhe und Materialität zu bestimmten Handlun-

---

<sup>54</sup> Münzen weist Gladigow für die griechische Religionsgeschichte als Distributionsmedien für Götterbilder in polytheistischer, topografisch weitläufiger Religion auf (1985/86). Sie übernehmen damit die ikonische Funktion der kleinformatischeren häufigeren Statuetten.

gen und Körperreaktionen herausfordert. Dazu zählen, wie Gladigow für die griechische und römische Religion aufführt: küssen, herumtragen, baden, bekleiden, fesseln usw. Diese Fülle an Vorstellungen und insbesondere körperliche Umgangsweisen in ihrer Feinabstimmung auf Gewicht, Lage und Ausmaß des Kultbildes werden religionsästhetisch mit dem Konzept Interface aufgegriffen (s.u. religionsästhetisches Vokabular). Im Unterschied zum Schnittpunkt des Gladigowschen Kultbildes, das die angelagerten Vorstellungen anspricht, bezieht sich Interface auf die material-somatische Interaktion, die durch die Medialität Kultbild provoziert wird. Gladigow entfaltet Ikonografie und Pragmatik typologisch (1994: 11). Die Handlungstypen am Kultbild charakterisiert Gladigow soziologisch als „elementare Sozialkontakte“ (1985/86: 114). Die Körperpraktiken des Ernährens, Waschens, Einkleidens und Mit- sich- Führens genauer zu klären, wäre Aufgabe einer Religionsästhetik.

Gladigows Plädoyer für eine Verbindung von Pragmatik und Ikonografie (1994) merkt man das zwischenzeitliche Erscheinen (1988) und den Einschnitt des programmatischen HrwG-Artikels zur Religionsästhetik an, der auch den menschlichen Körper und die sinnliche Dimension von Religion miteinbezieht. In folgendem Zitat sind wichtige religionsästhetische Bedingungen des Geschehens berücksichtigt: die Bewegungsart (schreiten), ihre Dauer und Länge, die Kopfstellung und Ausrichtung des visuellen Systems:

„Für die konkrete Annäherung an das Kultbild bedeutet das, daß der ganze Raum der *cella* durchschritten werden muß, bevor das Bild erreicht wird. Neben der Distanz zum Kultbild spielt seine Höhe oder die Höhe seiner Aufstellung eine wichtige Rolle in der Inszenierung göttlicher Überlegenheit: der Blick des Betrachters ist ‚nach oben‘ gelenkt und erzeugt bei ihm auf diese Weise alle Einordnungen des Anderen und von sich selbst, die asymmetrische Verhältnisse typischerweise hervorrufen. Als reziproken Gebetsgestus können vor allem die Frauen eine ‚Selbstverkleinerung‘ durch Niederknien praktizieren. Kolossale Kultbilder wie das 2,70 m hohe Sitzbild des Hercules aus dem Hercules-Tempel von Alba Fucens, lenken den Blick des Eintretenden reflexhaft nach oben und erzeugen, zumal bei einer relativ kleinen *cella*, den Eindruck übermenschlicher Größe“ (1994: 10).

Erklärt wird diese architektonische Einbindung des Kultbildes von Gladigow damit, dass es um das Verhältnis von göttlicher Überlegenheit und gläubiger Demut gehe. Diese Deutung mag auch durch Textzeugnisse gedeckt sein. Zugleich zeigt eine nähere religionsästhetische Betrachtung des Ablaufs, dass der

Kultteilnehmende während des sich annähernden Gehens eine längere Zeit auf das Bild schaut, anstatt auf den Untergrund der nächsten Schritte wie im normalen Gehen.<sup>55</sup> Das wird seinen/ihren Gang unwillkürlich verlangsamen, da sie vorsichtiger vor eventuellen Hindernissen zu sein hat. Eventuell wird er in dieser sensorischen Verunsicherung, die auch noch durch die plötzliche Dunkelheit des Tempelinneren verstärkt sein kann, die Arme leicht ausstrecken und die Hände spreizen, um mögliche Hindernisse zu ertasten und die eigene Körpergröße durch die Arme flexibel zu verbreitern. Dadurch kann das Umfeld sondiert werden und der Rumpf sicher durchgleiten. Somit gehören die seitlich abgestreckten Arme und offenen Hände mit dem staunenden Blick zur typischen Gestik des visuellen Beeindrucktseins aus dem Orientierungs- und Rumpfschutzverhalten heraus. Eventuell trägt der oder die Gläubige etwas vor das Kultbild. In dem Fall wird der Bewegungsablauf viel sicherer sein, da die Konzentration auf den Tragegegenstand Blick und Körperextremitäten näher am Bewegungskörper hält.

Ansonsten wird der, der mit den Kultbildern umgeht und die *pragmata* an ihnen ausübt, von Gladigow als erklärender Faktor ausgeblendet. Für eine religionsästhetische Analyse fehlt auch, dass die kultischen Handlungen auf das Umfeld vergleichbarer Handlungen von Schmücken, Baden, Ernähren, Beschenken bezogen werden, um den Einsatz der Sinnessysteme und Körpertechniken im Vergleich zu beurteilen.

In der historischen Rekonstruktion der Lesbarwerdung von Religion bis zum *iconic turn* (2000) wird letzterer nur noch angerissen. Indem Gladigow der Lesbarkeit von Religion nachgeht, zeichnet er zugleich die Geschichte der Vernachlässigung der sinnlichen Seite von Religion nach, wie sie durch die Textmetapher und Textmystik geschehen ist. Damit hängt auch eine Höherbewertung der intellektuellen Durchdringung von Religion in der Europäischen Religionsgeschichte zusammen. Selbst wenn die Lesbarkeit von Religion auch Formen des Lesevorgangs, also rituelle Formen einer Lesemystik und z.B. klösterliche Leseprozedur, mit hervorbrachte (man denke an die Körpertechniken des Wippens des Oberkör-

---

<sup>55</sup> Eine andere Blickinszenierung unternehmen vorderorientalische Knickachstempel (z.B. der ägyptische Tempel der Kupferminenarbeiter Serabit el Khadem, Sinai). Hier geht der Gläubige nicht direkt auf das zentrale Kultbild zu (geknickte Achse), sondern kann den Blick auf den Weg und Seitenfiguren wenden. Erst am Ende des Ganges, kurz vor dem Innenraum, steht er vor dem Kultbild und schaut „reflexhaft“ nach oben.



pers, des Lesesingsangs, des ausdauernden Lesens usw.), so steht ein Schriftmedium im metaphorischen und kognitiven Mittelpunkt.

### **Die „Religionsästhetik“ Susanne Lanwerds**

In ihrer Einführung in den Band „Der Kanon und die Sinne“, der auf eine Konferenz zur Religionsästhetik zurückgeht, legt S. Lanwerd die Themenfelder dieser neuen Teildisziplin dar: sie „umfassen die materielle und visuelle Kultur der Religionen, ihre Tradierung und Übertragung auf nicht-religiöse Kontexte, ihre Untersuchungen sollten stets die gesellschaftlichen Bedingungen berücksichtigen, die die religiöse Bild-, Kunst- und Ritualproduktion funktionieren lassen, ebenso wie die Vorstellungen, die die ästhetisierenden Handlungen begründen und zugleich manifestieren“ (2003b: 3).

Lanwerd ist in ihrem Zugang zur Religionsästhetik vor allem an dem Beziehungsgeflecht von Religions-, Ästhetik- und Symbolbegriff interessiert (2002: 9-22). Dabei betrachtet Lanwerd, wie die sinnliche Erkenntnis zu einer Form wird, in der sich Welt und Weltdeutungen vermitteln. Das geschieht zunehmend in dem Maße, in dem seit der französischen Revolution christliche Erkenntnis- und Symbolformen in ihrem gesellschaftlichen Einfluss rückläufig sind. In diesem Prozess beschreibt sie verschiedene Rollen der Ästhetiktheorien, die je nach Fall Hilfen zur Restituierung christlicher Überzeugen leisten konnten, aber auch als deren Subsumption auftraten.

Lanwerd schreibt ein für die Religionsästhetik fundierendes Stück Europäischer Religionsgeschichte, indem sie in diesem Rahmen Ästhetiktheorien des ausgehenden 18. Jahrhunderts aufarbeitete (2002, Kap. I-IV). Im Zentrum dieser Positionen von Mendelsohn, Moritz, Schlegel und Schleiermacher steht die symbolische und sinnliche Erkenntnis. Sie sind daher Gegendiskurse zu rationalen Diskursen. Deshalb wird diese Linie weiterverfolgt und ein Abschnitt zur wissenschaftlichen Entfaltung dieses außerrationalen Wirkungsbereiches von Kunst durch die frühe Psychoanalyse angefügt (V-VI). Die Befunde Lanwerds stützen den Strang der Körpergeschichtsschreibungen, die als Kritik am einseitigen Rationalismus ausgeführt wurden. Dabei sind die ausgehende Aufklärung und begin-

nende Romantik auch als Beginn des Sensualismus eine entscheidende Epoche für erkenntnistheoretische Neubildungen (Vidoni 1990).

Aus Lanwerds sorgfältiger, auch begriffsgeschichtlicher Studie sollte jede Religionsästhetik ihre Obacht auf die Verknüpfung von sinnlicher mit ästhetischer Erfahrung mitnehmen, die sowohl durch die diskursgeschichtliche Herkunft gegeben ist, als auch systematisch durch ähnliche Produktions- und Rezeptionsbedingungen in Kunst und Religion. Kunst in ihrer Interaktion mit Religion ist ein häufiges Thema Lanwerds (Lanwerd 1999, 1999a). Am Beispiel des Heiligen Grabes in der Jerusalemer Grabeskirche zeigt sie die semiotische Funktion der Leerheit für die Konstruktion des Heiligen auf (Lanwerd 2003a). Gerade durch die Wirksamkeit des Symbolkonzeptes in Kulturtheorien, der Lanwerd bei S.K. Langer,<sup>56</sup> Geertz und Turner nachgeht (2002 Kap. VII), ist dessen ästhetische Herkunft zu gewahren .

Aus dem religionskritischen Erbe der Religionswissenschaft heraus berücksichtigt Lanwerd die Stellung des Subjektes in dem untersuchten Feld (2002: 22). Maßstab ist die Pluralität der ästhetischen Theoretisierung des Subjektes und ihre Offenheit (ebd. 176, 191). Damit findet eine interessante Ethisierung von Wahrnehmungsprozessen statt, wie sie zeichentheoretisch z.B. auch B. Scheer vornimmt (1998). Davon ist die Rekonstruktion verschiedener Zusammenhänge von Moralität und Ästhetik im Gegenstandsbereich zu unterscheiden. Unter der Hinsicht, wie Erkenntnisvermögen aufeinander bezogen werden, weist Lanwerd Grundmuster des Verhältnisses von Kunst und Religion auf.<sup>57</sup> Im Ergebnis favorisiert sie einen Symbolbegriff, der psychoanalytische Erkenntnisse (Affektverschiebung, Verdrängung, Zensur, Komplexbildungen etc.) für die Rekonstruktion von Symbolisierungen in ihrer Produktion und Rezeption aufnimmt und sie im weiten Sinne als Ausdruck seelischer und kulturell varianter Prozesse ansieht.

---

<sup>56</sup> Susanne K. Langer ist eine wichtige Gestalt und eine weitere Gestalt, die hier nicht ausführlich besprochen werden kann. Von ihr stammt die Unterscheidung in diskursive und repräsentationale Formen (Chap. IV von *Philosophy in a New Key. A study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Cambridge, London 1942). An diese Unterscheidung in der der Propositionalismus Carnaps kritisiert wird ließe sich gut die unten geführte Suche nach nonpropositionalen Gehalten anfügen, die für eine Theorie der Sinnlichkeit besser geeignet sind als "discursive" Formen. Langer geht insbesondere auf Musik und Riten ein und stößt anlässlich dieser Phänomene auf die Probleme der metasprachlichen Rekonstruktion wie wir später in Bezug auf den Körper bzw. das heuristische Konzept des Körperwissens.

<sup>57</sup> So ist z.B. Schleiermachers Charakterisierung von Religion über Anschauung die Verabsolutierung nur eine der Seelenbewegungen, die durch die geforderte Vereinigung der Anschauung mit geistiger Erkenntnis in einem zweiten Schritt nochmals enger geschlossen wird.

Die Beschreibung des Sinnlichen durch psychoanalytische Terminologie hatte F. Stolz schon für die Religionsästhetik vorgenommen. Anders bezieht sich Mohr auf die Psychoanalyse. Darin zeigt sich der Perspektivwechsel Mohrs. Er sieht in der psychoanalytischen Methode des reizdeprivierten Settings eine analoge Technik zu religiösen Konzentrationssteigerungen bis hin zu Halluzinationen begründet durch die Selbstaktivität des Gehirns (Mohr 2003: 61).

Ihre „Religionsästhetischen Überlegungen zur Konstruktion des Heiligen“ (2003a) am Beispiel des Heiligen Grabes in der Jerusalemer Grabeskirche sind eine vorbildhafte Anwendung bildanthropologischer Errungenschaften: Legitimationsstrategien der ästhetischen Gestaltung heiliger Orte und Methoden der Erinnerungsbildung im sozialen Gedächtnis werden am Beispiel des „Leeren Grabes“ ausgeführt, dessen Leerheit die leibliche Auferstehung als zentralen Inhalt christlicher Lehre symbolisiert. Vom bildanthropologischen Ansatz schwenkt Lanwerd im Schluss in eine ideengeschichtliche Dimension, in der die Abstraktheit der Auferstehung zum Movens der ästhetischen Gestaltung und der darin auch ermöglichten und vollzogenen körperlichen Selbstvergewisserung wird (2003a: 90). Zugleich ist die Regel, dass abstrakte religiöse Lehren besonders sinnfällige Gestaltungen nach sich ziehen, diskussionswürdig. Zum einen müssten Kriterien für Abstraktheit entwickelt werden, zum anderen die Motivationspsychologie des Gestaltens auch von anderen Faktoren abhängig gefasst werden.

Neben dieser wichtigen Beschreibung wäre eine Ergänzung durch kognitionswissenschaftliche und wahrnehmungstheoretische Erkenntnisse wünschenswert, die Aufschluss geben, inwiefern z.B. die angeführte Strategie der Typologisierung kognitive Markanz schafft oder körperliche Schemata wie oben – unten aufgreift und insbesondere ihre Schlussthese untermauert, dass die sterbliche, alternde, versehrbare Körperlichkeit in körperlichen Inszenierungen, zumindest in jener der Auferstehung, bewältigt wird. Auch auf somatischer, nicht nur theologischer und kultursymbolischer Ebene ist die Attraktivität der ästhetischen Gestaltung darzulegen, indem konkret aufgewiesen wird, wie sich ein Körper mit welchen Behandlungen durch die labyrinthische Grabeskirche zu bewegen hat. Hier, in der Dimension des Körperwissens, läge vielleicht auch eine Antwort der interessanten, aufgeworfenen Frage, wie Inszenierung und Kritiken daran geschichtlich durchgängig gleichzeitig verlaufen können. Ihrer Kritik an Antworten, in de-

nen die Inszenierung und das Kultdrama als folkloristische Frömmigkeit abgewertet werden, ist zuzustimmen. Ihrem Gewährsmann Peter Brown, der diese Vorgänge als Verankerungsmethoden der Lehre im sozialen Gedächtnis beschreibt, ist beizupflichten, doch mit der wichtigen Konkretisierung, dass das soziale Gedächtnis ‚zur Hälfte‘ ein soziales Körpergedächtnis ist und als solches ausgetragen wird.

### **Reize und Religion nach Hubert Mohr**

Da H. Mohrs Ansatz dem hier Angezielten am nächsten ist und ihn instruiert hat, muss er sich der schärfsten und interessengeleiteten Prüfung unterziehen lassen. Kaum jemand sonst hat eine solche Fülle an Arbeiten zur Religionsästhetik bislang vorgelegt. Zusammen mit H. Cancik hat Mohr in innovativer Weise Ansätze mehrerer Disziplinen zu einem religionsästhetischen Programm zusammengeführt (1988 s.o.), im Metzler Lexikon erscheint sein Eintrag „Wahrnehmung/Sinnessystem“ (2000), zwei weitere Aufsätze heißen „Kultischer Reizausschluss“ (2003) und „Religion in Bewegung. Religionsästhetische Überlegung zur Aktivierung und Nutzung menschlicher Motorik“ (2004).

Eine beispielhafte Anwendung des HrwG-Programms von Religionsästhetik zu Körper und Zeichen auf die menschliche Motorik findet sich in Mohrs Religionskinästhetik (2004). Bewegung wird in dreifacher Hinsicht als Körperphänomen, Wahrnehmungsgegenstand und Zeichen untersucht. Dazu werden drei disziplinäre Zugänge verbunden: historische Anthropologie und Sportwissenschaft, Wahrnehmungstheorie und Kultursemiotik (2004: 313).

Nicht ganz nachvollziehbar ist, weshalb die historische Anthropologie dem Körperphänomen anstatt dem Körper als kulturellem Zeichen zugeordnet wird. Die Bewegungsqualitäten, die Mohr unterscheidet, um ein „Übergangsfeld zwischen Physis und Kultur“ (2004: 317) zu beschreiben, bleiben allerdings typologisch: gehen, laufen, schreiten, kriechen usw. und in manchen Unterscheidungen beliebig. So ist nicht klar, warum das Niederknien z.B. in der Andacht nicht zu den performativen Handlungen zählt (2004: 317) oder warum in der Übersicht zu Funktionen der Bewegung in den Religionen der Huldigungsgestus zu den kom-

munikativen bzw. symbolischen Bewegungen geschlagen wird anstatt zu den Ausdrucksgebärden.

Die Untergliederung der menschlichen Bewegung kann daher als eine wertvolle Blicklenkung auf eine Forschungsperspektive gesehen werden, deren Ertrag in ersten Ansätzen geborgen wird. Der Übergang einer phänomenologisch-typologischen Religionsästhetik zu einer erklärenden Religionsästhetik ist noch nicht vollzogen. Mohr macht viele aufschlussreiche kulturanthropologische Beobachtungen. Seine Stärke liegt darin, die zivilisationsgeschichtliche Dynamik des menschlichen Körpereinsatzes in Religion zur Sprache zu bringen und zu entfalten. An manchen Stellen treten auch erklärende Hinweise auf, wenn z.B. die Wiederholung von Körperbewegungen Trancezustände bewirken soll (Wippen des Oberkörpers im *dikhr*-Ritual der Sufis, Mohr 2004: 317). Solche Zusammenhänge wären wahrnehmungspsychologisch zu vertiefen. Ist es wirklich die Wiederholung, die Trance bewirkt? Was ist Trance physiologisch? Wird sie nicht eher durch Hitze und körperliche Verausgabung mit einem erhöhten Puls herbeigeführt, wofür die Bewegungswiederholung dann nur eine mögliche Form ist und wodurch gerade deren Auswahl kulturell begründungsbedürftig wird? Ist die Wiederholung in religiösen Gruppen leichter erlern- und tradierbar als ein aufwendigeres, abwechslungsreiches Bewegungsprogramm? Ist die lediglich positionsverändernde Bewegung sinnvoller als eine Lokomotion, zum Beispiel, weil die Kultbeobachter so logistisch einfacher (neben den Einkäufen auf dem Markt) den Kult an einem festen Ort miterleben können?

In Mohrs Aufsätzen ist sein stets ähnlicher Gedankengang methodisch aufschlussreich. Er geht von wahrnehmungspsychologisch oder sport- und bewegungswissenschaftlich erfassten Eigenschaften des Körpers aus, z.B. der sensorischen Deprivation oder Bewegungsarten, belegt und illustriert diese mit religionsgeschichtlichen Beispielen (oder umgekehrt); er erläutert dann sinnliche Wahrnehmung als solche und erkenntnistheoretisch für die Religionsästhetik und entfaltet daraufhin eine Systematisierung religionsästhetischer Arbeitsfelder (Cancik/Mohr 1988, Mohr 2000, 2003, 2004, 2006, 2006a).

In seiner Arbeit zum kultischen Reizausschluss etwa wird anfangs anhand zweier religionsgeschichtlicher Beispiele eines Zen-Klosters und des Samadhi-Tanks (einer schließbaren Wanne mit körperwarmer Salzlösung, in der der Pro-

band floatet) die sensorische Deprivation als historisch-kulturelles Phänomen vorgeführt (2003). Die Beispiele eröffnen dabei bereits mit einem klassischen und einem aus der Wissenschaft in New-Age-Spiritualität abgewanderten Fall eine ganze Spannbreite religionsästhetischer Forschungsmöglichkeiten. Sodann folgt der obligatorische Exkurs in eine übersichtliche Darstellung menschlicher Wahrnehmung mit ihren inneren und äußeren Sinnessystemen, bevor der sensorische Deprivationsbegriff in Kategorien differenziert wird. Die Kategorien oder die Typologisierung überschreitet bereits eine rein physiologische Terminologie und bezieht kulturelle Größen mit ein. So sind z.B. die Unterscheidungen in eine vollständige (Reizausschluss) und graduelle Deprivation (Reizverringerung) und die Unterscheidung zwischen einer partiellen (ein oder einige Sinnessysteme) und einer vollständigen Deprivation (alle Sinnessysteme) noch eng an der physiologischen Beschreibung, während die mediale Deprivation, die ein Verkümmern durch Medienkonsum meint, und eine semiotische Deprivation, zu der z.B. das Aushacken oder Übertünchen der Persönlichkeitsmerkmale von Statuen und Bildern gehört, schon in einem kulturanthropologischen Kontext stehen.

Von dieser Typologisierung werden in einem erneuten Schritt Funktionen der deprivierten kultischen Praktiken abstrahiert wie die Begünstigung von Konzentration, die Askese, die Erzeugung von außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen, die kultische Dramaturgie etc. Typisch für Mohr, etwa im Unterschied zu Lanwerd, ist, dass er nicht nur Erläuterungen aus dem Deutungssystem anführt, sondern meistens auch eine sinnesphysiologische Erklärung aufzeigt. Z.B. sei die verstärkte Imagination in reizdeprivierten Umgebungen und Situationen mit der autopoietischen Gehirnaktivität zu erklären. Dies geschieht keineswegs reduktionistisch, sondern im Gegenteil wird die autopoietische Tätigkeit wiederum dadurch erläutert, dass ihr Nutzen mit einer anderen nichtreligiösen Reizdeprivation untermauert wird: dem psychoanalytischen Setting Freuds, bei dem der Hilfesuchende liegt und auf eine leere Wand sieht. Auf die Funktionsbestimmung, die weniger funktionalistisch ist, als dass sie geschichtliche Erscheinungen sortiert, folgt eine systematische Sammlung. In ihr wird z.B. im Deprivationsaufsatz auf die paradoxe Wirkung der Reizdeprivation hingewiesen (beruhigend und halluzinogen), die Erforschung der Ökonomie der rituellen und habituellen Sinnesansprache als Gegenstand der Religionsästhetik bestimmt, und es werden Sonderäs-

thetiken aus dem Kriterium des Deprivierens entwickelt (Ästhetik der Introspektion, Ästhetik des Hermetischen usw.).

Durch dieses Vorgehen erhält der Leser und die Leserin einen operationalisierten Begriff an die Hand, der zwischen Sinnesphysiologie, Bewegungslehre und Psychologie einerseits und Kulturanthropologie andererseits ein begriffliches Instrumentarium entfaltet hat, mit dem weiteres religionsgeschichtliches Material unter religionsästhetischer Perspektive analysiert werden kann. Mohrs Arbeit ist dadurch methodisch höchst wirkungsvoll und baut auch eine Brücke über die häufig beklagte Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaft.

Da dieser Übergang von physiologischen Daten zur Erklärung menschlichen Verhaltens ein strittiger Punkt und besonders für die hier und bei Mohr dargelegten religionsästhetischen Ansätze tragend ist, sei er eigens geprüft. Wie kann eine kulturwissenschaftliche Religionsästhetik kausale, physiologische Mechanismen beanspruchen, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen? Mohr entgeht manchem Fehlschluss dadurch, dass er anders als z.B. D'Aquili und Newberg neurophysiologische Erkenntnisse kaum anführt, um Halluzinationen z.B. näher zu erläutern. Er konstatiert lediglich einen Zusammenhang von Reizausschluss und Halluzinieren. Dieser Zusammenhang ist bei Mohr lediglich ein Zusammenhang historisch-empirischer Beispiele.

Hierzu gibt eine Stelle in den wahrnehmungs- und zeichentheoretischen Abschnitten nähere Auskunft (Mohr 2003: 53-57, hier 56):

„Für eine religionsästhetische Sichtweise ist noch eine weitere Klärung vorzunehmen: diejenige zwischen Reiz, Signal und Zeichen, und zwar insofern, als die hier vorgeschlagene erkenntnistheoretische Grundlegung versucht, Wahrnehmungs- und Zeichentheorie zusammen zu denken, somit kognitive und perzeptive Prozesse als zwei Seiten eines bio-kulturellen Feld[es] zu begreifen[s]. ‚Reiz‘ ist in unserem Verständnis eine biophysikalische Erregung(übertragung), ‚Signal‘ die Informations- bezogene Qualität oder Seite eines Reizes; ‚Zeichen‘ sollen demgegenüber als kulturell –somit auch religiös - festgelegte Reize bzw. Signale gelten. Nach dieser Verhältnisbestimmung wäre jedes Zeichen ein Reiz (und Signal), aber nicht jeder Reiz ein Zeichen. Die hier vertretene Position ist folglich nicht pansemiotisch, sie sieht Zeichen an Kultur und (über soziale Interaktion vermittelte) Erfahrung gebunden.“

Erkenntnistheoretisch verbindet Mohr Reiz und Zeichen über ein bio-kulturelles Feld (zu „Reiz“ s.a. Mohr 2000: 625). Ähnlich der Goetheschen Membran werden hier anti-dualistische natur- und kulturwissenschaftliche Be-

reich aneinandergelegt. Signal wird in der kybernetischen Tradition die Informationsqualität eines Reizes genannt. Kulturell geprägte Reize werden Zeichen genannt. Mohr scheint, wenn die Kürze des Textes solche Positionsbestimmung überhaupt zulässt, eine monistische Zwei-Aspekte-Lehre zu vertreten, wie sie aus der ähnlichen Problemlage in der Philosophie des Geistes bekannt ist. Die Schwierigkeit solcher Positionen liegt darin, dass ein bio-kulturelles Feld nicht wirklich Fragen der Kausalität oder der ‚Qualitätsumwandlung‘ von physikalischem Reiz in Information und Kultur löst. Doch die anti-reduktionistische Intention ist deutlich. Manchmal ist ein Hang zu ‚harten Daten‘, z.B. ‚Reizen‘ festzustellen, der die Religionsästhetik von den geisteswissenschaftlichen Daten weg zu den empirischen Ontologien bringen will.<sup>58</sup> Reize stellen sich jedoch unter kulturwissenschaftlichen Interessen als schwer zu vermittelnde Daten- und Beschreibungsebene dar.

Mit dieser Erkenntnistheorie seiner Religionsästhetik gewinnt Mohr Distanz zum Religionsbiologismus, damit verzichtet er auf eine ‚höhere Vergrößerung‘ des Zusammenhanges von Somatizität und kultureller Verwicklung, die eventuell noch erklärender wäre als der von Mohr eingestellte Vergrößerungsmaßstab seiner oben vorgestellten deskriptiven Kategorien. Führt z.B. der Ausschluss bestimmter Sinnessysteme zu bestimmten Halluzinationen (schönen, schrecklichen, bunten, symmetrischen...)? Welche psychogenen Stoffe, die Sinnessysteme hemmen, führen zu welcher Art von Vision (Entgrenzung, Personalisierung etc.)? Sind solche Detailfragen mit Mohrs Ansatz weiter zu verfolgen oder implizieren sie einen zu engen, im Sinne von kausalem Zusammenhang von Physiologie und Verhalten?

In seiner pointierten Deutung von Stanislaw Grofs Visionserlebnis im Samadhi-Tank gelingt es ihm, Sätzen des nachträglichen Berichtes somatisch-religionsästhetische Kategorien zu unterlegen (Mohr 2003: 50). Grofs Gefühl, eine Mumie zu sein, kann so, unter der neuartigen in die Religionswissenschaft von Mohr eingeführten Perspektive, als Veränderung bzw. Verlust des Körperschemas gedeutet werden, und auch psychische Umbesetzungen, wie im Beispiel des Platzangstgefühles, das zum Mumien-Ägyptenerlebnis Grofs wird, weist Mohr plausibel auf. Und doch ist zu fragen, ob hier nicht in der zukünftigen Religionswissenschaft mit weiterem physiologischen, medizinischen, motologischen

---

<sup>58</sup> Cancik/Mohr 1988: 133, kritisch dazu im Anschluss an S.K. Langers Kritik am Biologismus: Lanwerd 2002: 168.



Spezialwissen größere Schätze zu heben sind. Gerade etwa in Bezug auf die ebenfalls im Samadhi-Tank vollzogene Auflösung des Zeitgefühls wären vor dem Hintergrund einer ausladenden neuropsychologischen und biorhythmischen Spezialliteratur zum Zeitempfinden vertiefende Fragen zu stellen, von denen zu hoffen ist, dass sie neue religionsgeschichtliche Verbindungslinien zu Tage fördern und Material unter den neuen Gesichtspunkten anders sortieren und Auskunft über menschliches Zusammenleben geben.

Eine weitere versteckte Einführung in die Religionsästhetik findet sich in Mohrs Lexikoneintrag „Wahrnehmung/Sinnessystem“ (Mohr 2000). Auch hier folgt auf den Einstieg eines religionsgeschichtlichen Sinnesbeispiels ein Abschnitt zur Wahrnehmung. Wahrnehmung ist hier konstruktivistisch und wahrnehmungspsychologisch als „Reiz-Erregungs-Transduktion“ vom Sinnesorgan zum Gehirn beschrieben, das nicht abbildet, sondern ein Konstrukt erstellt, in das ein Vergleich mit gespeicherten Perzepten eingegangen ist. In populärneurowissenschaftlicher Metaphorik unserer Zeit werden lebensweltliche Erfahrungen in „Bahnungen“ und „automatisierten Mustererkennungen“ „gespeichert“ vorgestellt (2000: 621). Der Reiz-Zeichen-Zusammenhang wird hier erst später im Zusammenhang mit kulturellen Codes erläutert, die Reize zu informativen Symbolen „aufladen“.

Auf diese Darlegung der Wahrnehmung folgen Ausführungen zur kulturell religiösen Prägung der Sinnlichkeit, gegliedert in Eigenwahrnehmung (Schmerz, Bewegung, Körperpflege), Außenwahrnehmung (Orientierung im Wahrnehmungsraum, Architektur, Labyrinth, Landschaft) und die erwähnte kulturell-sinnliche Codierung. Reize sind Signale für die Kostbarkeit, den Beginn und das Ende einer Kultes usw. und damit sowohl in -formativ wie verhaltenssteuernd. Ein Absatz zum „Spiel mit den Sinnen“ zeigt Manipulationsmöglichkeiten der Signale, des Kultmaterials und der Rituale auf und geht zu einem weiteren Punkt über mit ästhetischen Stilen, die sich aus einer typischen Kombination der Manipulationen ergeben können. Diese Stile bewegen sich zwischen Sinnesverstärkung und Sinnesausschluss. Typischerweise ist die Bandbreite physiologisch und nicht kunstgeschichtlich beschrieben. Ein letzter Absatz geht religionsgeschichtlich auf die Bewertung der Sinne in verschiedenen religiösen Traditionen ein. Am Ende ist eine Tabelle über die religionsästhetische Nutzung der Sinnessysteme angefügt.

Von oben nach unten gelesen führt die Information von der wahrnehmungspsychologischen Nennung der Wahrnehmungssysteme über die physikalisch-chemische Reizart, die verarbeitenden Organe und Zellen, ihre Anzahl und Kanalkapazität und über eine Qualifizierung der jeweils gelieferten Information (z.B. Geräusch- oder Geruchquelle anzugeben) zu Beispielen der kultischen Aktivierung, Deprivation, Verstärkung und Codierung.

Angesichts dieser Tabelle ist zu fragen, ob sie nicht ein „gefangenommenes Bild“ (Wittgenstein) produziert. Welche Relevanz hat die Angabe der Anzahl entsprechender Neurosensoren und ihrer Kanalkapazität? Der Weg führt von elektromagnetischen Schwingungen zur Kolossalität von Statuen als einer kulturellen Verstärkung. Einer kulturellen Verstärkung des Sehens oder der Schwingung oder der Überwältigung einer Sehgewohnheit? Dass Pyramiden beeindruckende Nekropolen sind, die von Knowhow, Ewigkeit und Macht des Pharaos zeugen, ergibt sich aus sozialen Codes, dass diese Pyramiden auch so gesehen werden müssen, ist von dieser Seite der kulturellen Ausdifferenzierung aus betrachtet selbstredend. Ist dieser Einwand fair? Dass Sinnessysteme historisch geprägte Konstruktionssysteme sind, legt Mohr dar; dass in der Kanalform jedes Sinnessystems kulturelle Gestaltung ansetzt, ist, - wurde einmal die wissenschaftliche Aufmerksamkeit darauf gelenkt, auch nachvollziehbar, und eine Gliederung des Gegenstandsbereiches von den Sinnessystemen aus scheint plausibel. Und doch wird z.B. die Kolossalität einer Statue erst neuartig deutbar, wenn genauer visuelle Muster und ihre Brechung durch diese Kolossalität benannt werden können. Ansonsten bleibt es bei einer phänomenologischen, wenn auch verdienstvollen Sammlung noch vor einer Erklärung der Spezifik. Erst die spezifische Wirkung ist nur zum Teil aus den Vorstellungskontexten zu erklären und zum Teil eben aus neuro- und sinnesphysiologischen Vorgaben. Gerade diesen Teil möchte die Religionsästhetik zur Erklärung religiöser Phänomene nutzen.

Für diese Nutzung allerdings ist noch einiges zu tun. Mohr stellt sehr übersichtliche Typologisierungen von Reizdeprivation und Bewegung nach sportwissenschaftlichen Erkenntnissen dar. Doch es bedarf eines weiteren Schrittes, um zu einem Erklärungswert zu kommen. Eine Reflexion auf die methodologischen Berechtigungen, aus sinnlichen Vorgaben Bedeutungsschlussfolgerungen für kulturelle die Ebene dieser Typen zu ziehen, ist vonnöten. Der religionsästhetische

Baukasten ist daher noch nicht vollständig. Er bedarf weiterer Verschraubungen, wie Mohr es mit den Konzepten Verstärkung und Deprivation von Sinnen angefangen hat. Dies muss ergänzt werden durch Konzepte zweiter Ordnung wie zum Beispiel einer stärkeren Berücksichtigung von Intermodalität und weiterer Sinnesysteme wie dem Sexuelsinn, dem oralen Sinn usw.

Ein weiteres Problem könnte dadurch entstehen, dass Mohr bei der Sinnesphysiologie und ihrer europäischen Fünfterteilung der Außensinne ansetzt und der Achterteilung zusammen mit den Innensinnen. Inwiefern ist dieser Ansatz für außereuropäische Kontexte zu modifizieren? Zudem wird darin auch die ‚europäische‘ physiologische Morphologie nicht vollständig aufgegriffen, die z.B. auch Rezeptoren für sexuelle Erregung und Druck kennt.

### **Peter Bräunlein und die *Flagellatio* als totales System**

Bräunlein zeichnet sich durch Arbeiten in gleich mehreren Themenbereichen der Religionsästhetik aus. Er hat zu Religion unter Bedingungen der *Visual Culture* geschrieben und ihre museale Darbietung untersucht, wohl angeregt durch seine Leitung der ehemals von Rudolf Otto an der Marburger Universität gegründeten Religionskundlichen Sammlung mit Artefakten verschiedenster sozio-religiöser und kultureller Herkunft (2004). Zudem entwickelt er eine religionswissenschaftliche Theorie der Bildakte (2004a) und skizziert Religions- als Medien-geschichte (2004b). Während diese Ansätze im folgenden Absatz zur Bildwissenschaft für die Religionsästhetik ausgewertet werden, steht hier seine noch unveröffentlichte Habilitationsschrift im Zentrum, da es in dieser beeindruckenden Untersuchung um zwei eminent körperliche Einsätze geht (2003).

Das monumentale historische und empirische Werk arbeitet christliche Selbstgeißelung und Selbstkreuzigung auf. Dies geschieht sowohl für das Abendland über eine Religionsgeschichte des „heiligen Schmerzes“ (Ariel Glücklich) als auch in Feldstudien auf den Philippinen. Die Untersuchung ist religionswissenschaftlich und ethnologisch, eine explizit religionsästhetische Perspektive wird nicht entwickelt, sondern im Rahmen der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft mitvollzogen. Die Arbeit ist eine exzellente Verwirklichung der Band-

breite religionswissenschaftlichen Monitorings und der Kunst, aus Fachdiskursen zum Mittelalter, der Christentumsgeschichte, Geschichtswissenschaft, ethnologischen Repräsentation, Bildwissenschaften, kulturwissenschaftlichen Körper- und Performanzdebatten, außereuropäischer Christentumsgeschichte des portugiesischen Katholizismus und seiner lokalen Übertragung usw. eine methodisch reflektierte und den eigenen Standpunkt inkludierende Deutung zu gewinnen. M. Mauss sprach in Bezug auf den Gabentausch von einem totalen System, da es unter soziologischer, psychologischer und biologischer Perspektive zu erforschen sei. Bräunlein führt vor, wie sich die kulturwissenschaftlichen Perspektiven multipliziert haben.

Körperlichkeit als „totales System“ ist bezogen auf:

„die dubiose Kategorie ‚Religion‘ unter den Bedingungen von Kolonialismus und postkolonialer Moderne, Möglichkeiten und Grenzen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion, das Verhältnis von ‚Hochreligion‘ zu ‚Volksreligion‘, Ritual, Theatralität und Öffentlichkeit, und schließlich die Dimensionen Bild, Körper und Schmerz“ (2003: 716).

Bräunlein denkt sich als westlicher und in diesem Sinne einseitiger Wissenschaftler immer mit. Religionsgeschichte wird somit zu kultureller Selbstaufklärung. (2003: 33). So kann er z.B. die Verknüpfung von Selbstgeißelung und –kreuzigung mit Weltverneinung oder –abgewandtheit aufheben, die in der Europäischen Religionsgeschichte zum Muster gehört, indem er für den philippinischen Kontext die große Medienöffentlichkeit und die Schmerzfreiheit zusammen mit euphorischen Gefühlen der Selbstkreuzigenden anführt.

Neben den zeitgenössischen Körperdiskursen kommt auch hier Bräunleins starkes Interesse an Bilddiskursen zum Tragen. Er zieht diese Ansätze hinzu und verwebt sie miteinander: Körperliche Performanzen werden durch die Imaginationskraft zu „lebendigen Bildern“. Die Imaginationskraft, die auch A. Appadurai fordert, sei daher für die Deutung religiöser Theatralität nicht zu unterschätzen. Für den philippinischen Kontext entpuppen sich die scheinbar peripheren Praktiken der Geißelungen und Selbstkreuzigung als zentrale Elemente des lokalen, mit den indigenen Religionen verhandelten Christentums. Das Fegefeuer hingegen, Paradies und Teufel haben sich in der religiösen philippinischen Vorstellungswelt nicht verankert (2003: 724).

Ein Schlüssel zur Deutung der unterschiedlichen Christentümer ist die Ethik der Reziprozität im philippinischen Kontext (2003: 725). Darunter ist zu verstehen, dass Christus und die christlichen Heiligen als Bezugspersonen angesehen werden, mit dem der und die Gläubige im Austausch des Gebens und Nehmens steht. Die beiden Seiten sind liebevolles Kümmern um Christus wie um ein kleines Kind<sup>59</sup> und die Hinwendung zu Christus mit der Bitte um Hilfe, deren erhoffte Erfüllung die Gegen-Gabe ist. Selbstgeißelungen sind vor dieser Reziprozität eine Selbsthingabe an Christus, der als der Gekreuzigte ein zutiefst Bedürftiger ist. „Flagellation oder das Schleppen des Kreuzes – ist Leidens-Imitation und Anteilnahme und damit auch eine Form des Zurück-Gebens, das seinerseits jedoch wieder mit Erwartungen auf Gunsterweise verbunden ist“ (2003: 726). In der außer-europäischen Christentumsgeschichte der Philippinen geht es nicht um Askese oder Leidensmystik wie in den gängigen Deutungsmustern des abendländisch-mönchischen Christentums.

Lokaler betrachtet müssen sogar nochmals zwei Ausrichtungen der Selbstkreuzigung auf den Philippinen am Ort Kapitangan und San Pedro Kutud unterschieden werden. In dem einen Ort wird durch die rituelle Selbstkreuzigung Heilercharisma errungen und zugleich eine Anhängerschaft gewonnen, in dem anderen Ort lösen die sich selbst Kreuzigenden ein religiöses Gelübde meist für eine Gesundung ein. Solche Unterschiede zu bemerken verdankt sich dem Gang ins Feld. Die Invention der philippinischen Selbstkreuzigung vollzog sich in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts. Sie ist daher eine post-koloniale und nicht „archaisch-bizarre“ Praktik. Bräunlein deutet sie im Anschluss an Fritz Kramers Mimesis-Konzept einer Ethnologie der Passiones als Bewältigen des Überwältigenden. Sie geschieht, indem „das Andere“ körperlich-performativ „nachgeahmt“ werde.

„Ungewöhnlich ist hier [auf den Philippinen] die Kombination aus Berufungserlebnis, Trance und der europäisch-christlichen *Imitatio Christi*“ (2003: 733). Die Berufung des Heilers oder der Heilerin, die schmerzfreie Trance im Anschlagen ans Kreuz und die Hingabe an den bedürftigen Christus bilden eine neuartige Konfiguration der christlichen Religion an jenen Orten auf den Philippi-

---

<sup>59</sup> Christus wird gebadet, parfümiert, bekleidet usw. Vgl. diesen Umgang mit dem Krippensäugling Jesus durch christliche Nonnen. Einige dieser Puppen sind z.B. im Museum der Erzdiözese München-Freising in Freising.

nen. Bräunlein hebt zugleich wieder methodisch selbstreflexiv das Chaotische und Ungeregelte der von ihm erforschten Performanzen hervor. Durch dieses somatische Vollzugsmedium ist das Geschehen eben nicht analog zu einer britischen Clubordnung zu beschreiben. Dies sei die Weise früherer Ethnologen gewesen, das Unbändige zu domestifizieren (Rhetorik nach Mark Münzel).

Zuletzt wird eine herrschaftssoziologische Deutungsebene hinzugefügt: die Einverleibung des Anderen im Selbstkreuzigen sei ein Ermächtigungsakt sozial, ökonomisch und religiös Marginalisierter. Die Selbstkreuzigung steht jedem offen, und so ist das „Gnadenmittel“, wie es christliche Theologie nennt, die Vermittlung von Heilung, nicht nur in den Händen von Amtsträgern (2003: 734). Insofern ist Bräunleins Körpergeschichte des heiligen Schmerzes auch Beispiel einer foucaultschen Konzeption des Körpers als Ort, an dem Machtdiskurse ausgegossen werden. Dabei macht Bräunlein die un-foucaultsche Variante stark, dass der Körper nicht nur gleichsam von oben ein von „der“ Gesellschaft disziplinierter ist, sondern zum Ermächtigungsinstrument Unterprivilegierter werden kann. Bräunlein schreibt die Religionsgeschichte der Körperereignisse auf den Philippinen als Subversiv-Körpergeschichte.

Zum Schluss sei auf einige Unterschiede im Konzept einer Religionsgeschichte als Körpergeschichte zwischen Bräunleins Ansatz und dem hier vorgelegten hingewiesen. Bräunlein thematisiert den Körper in dem Dreieck Körper – Bild – Theatralität.<sup>60</sup> Hier findet die erste Annäherung an den Körper über seine Konzeptionalisierungen in wissenschaftlichen Körpergeschichten statt. Der Fokus ist hier also auf Diskurszusammenhänge gerichtet, deren Zweck darin liegt, Wirklichkeit zu erzeugen. Dazu handeln die Diskurse Deutungsfiguren aus, bzw. diese wirklichkeitsstrukturierenden Kategorien entspringen mehr oder weniger intentional den Aushandlungen. Die Kategorien wandeln sich dynamisch. Das theoretisch nicht zu Bändigende liegt auf dieser Ebene. Anders bei Bräunlein, der das Nichtpropositionale zwar auch in seinem Gegenstandsbereich, doch an der Vollzugsmodalität festmacht (s.o.). Während also hier die religionswissenschaftliche Perspektive den religiösen Größen die Diskurse vorschaltet, richtet Bräunlein seinen religionswissenschaftlichen Blick auf Religion in ihren sozio-historischen und

---

<sup>60</sup> Vg. u. Bräunleins Lektüre von Belting (Bräunlein 2004a). Belting entwickelt seine Bildtheorie an den Begriffen Körper – Bild – Medium (2001).

–kulturellen Bezügen und rekonstruiert einen thematischen Komplex um den heiligen Schmerz in der christlichen Religion.

„Eigene“ Diskurse werden auch von Bräunlein einbezogen. Es ist zu präzisieren, dass sie bei ihm darüber hereingeholt werden, dass westliche Bewertungen relevanter Größen der Passionsrituale wie des Schmerzes aufgedeckt werden. Dazu gehören weitere vorurteilvolle Interpretationsmuster der eigenen Tradition, die allzu häufig auf nicht-westliche Kontexte übertragen anstatt zurückgestellt wurden. Die Reflexion auf eigenen wissenschaftlichen Diskurs dient daher bei Bräunlein dazu, die ethnologische *political correctness* für die Begegnung (encounter) mit dem Fremden zu erringen. Dass er dabei verschüttete Selbstinterpretationen des Körpers historisch freilegen will, greift das Motiv seiner Subversivgeschichte auf.

Auch in Bezug auf das Körperkonzept lassen sich Akzentverschiebungen konstatieren. Für Bräunlein erscheint Körper „als letzter, nicht hintergebar und symbolisch höchst aufgeladener Ort der Auseinandersetzung zwischen Individuum und Religion“ (2003: 718). Er ist Träger von Kommunikation, Zeichen und Projektionsfläche (ebd.). Hier hingegen wird der Körper in seiner Somatizität stärker berücksichtigt und weniger in der Terminologie einer existenziellen Grundgegebenheit. So betont der zentrale Begriff der Theatralität mehr die Öffentlichkeit des schmerzhaften oder –freien Vollzugs und die soziomorphe Funktion in der Gemeinschaftsbildung, die darin stattfindet. Ritualdiskurse sind der Bezugspunkt anstatt des somatischen Körpers, um die Attraktivität und Wirksamkeit zu erklären, die diese Praktik hat. Im Ritualdiskurs aus Ethnologie und Soziologie wird die gemeinschaftsstiftende Funktion in für Sozialwissenschaften typischer Weise überbetont, und somato-psychische Weisen der Handlung und Wirklichkeitserzeugung werden der instrumentellen Funktion untergeordnet. Das zeigt sich deutlich, wenn die beiden Erklärungsmodelle zur bewussten eigenen Schmerzzufügung erläutert werden:

„Das *Endorphin-Modell* beschreibt das Phänomen der freiwilligen Selbstverletzung als eine Art bewusstseinsweiternde Technik. Man geht davon aus, dass bei bestimmten Formen der schmerzhaften Gewebeverletzung körpereigene Opiate ausgeschüttet werden, die euphorisierend wirken. Gesucht wird somit nicht der Schmerz, sondern die Euphorie. Das zweite Modell, das *Masochismus-Modell*, setzt voraus, dass unter bestimmten frühkindlichen Prägungen Schmerz lustvoll erlebt wird. Rituell zugefügter Schmerz wird damit der Sphäre des Sexuellen und des Psychologischen zugeordnet.

Beide Modelle basieren auf individualpsychologischen Vorannahmen, die universal gelten sollen. Beide Modelle sind extrem reduktionistisch und transkulturell ‚blind‘. Der Religions- und Kulturvergleich erübrigt sich. Aussagen der Akteure werden bedeutungslos, denn der Theoretiker weiß, dass sich hinter dem Phänomen ‚in Wirklichkeit‘ etwas anderes verbirgt“ (2003: 288-89).

Dass der gleiche körperlich-physiologische Vorgang kulturell verschieden geformt wird liegt mit Blick auf die Vielfalt kultureller Phänomene auf der Hand. Das enthebt jedoch nicht der wissenschaftlichen Aufgabe, präzise die Arten der somatischen Bedingtheit zu erheben und in die Interpretation des komplexen Vorgangs einzubringen.

## **Bildanthropologie**

Ein Meilenstein auch für die Religionswissenschaft ist die kulturwissenschaftliche Kunstwissenschaft von Aby Warburg, die Anfang des 20. Jahrhunderts von der Psychoanalyse und den damaligen Kulturwissenschaften profitiert und eine psychologische Theorie sozialer Bildproduktion und kollektiven Bildgedächtnisses ausarbeitet. Auch methodisch entwickelt Warburg mit E. Cassirer, E. Panofsky u.a. an der kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg in Hamburg vor allem in den 20er Jahren eine Alternative zur ahistorischen religionsphänomenologischen Forschung (Kany 1989). Warburg erweitert den klassischen Bildbegriff über den der schönen Kunst hinaus auf verschiedenartigste Abbildungen und ihre alltagsweltlichen Kontexte. Zu seinem berühmten Mnemosyne-Atlas gehören auch Fotos von afrikanischen Plastiken, Briefmarken, Werbeposter, astrologische und kabbalistische Zeichen usw. Durch diesen kulturwissenschaftlich offenen Bildbegriff Warburgs, seiner Kollegen und Nachfolger, werden viele Bezüge, z.B. astrologische, auch in klassischen Bildern der Bildenden Kunst erst entdeckt.

Durch die rassistischen Gräueltaten der Nationalsozialisten fand diese Tradition in Deutschland ein Ende und wurde erst Ende der 70er Jahre wieder stärker aufgegriffen in der Bildanthropologie (H. Belting), in den 80er Jahren in den von H.G. Kippenberg u.a. herausgegebenen Jahrbüchern *Visible Religion. Annual of*



*Religious Iconography* (1982-90) und spielt bis in die Gegenwart des *iconic turn* eine wichtige Rolle (Auffarth/Mohr 2002: 16-18, Bräunlein 2004a: 204).

Ansetzend bei F. Stolz' Kodierungsformen Bild-Sprache-Handlung entwickelt Bräunlein Überlegungen zur ikonischen Repräsentation von Religion fort (2007). Die Bildlichkeit religiöser Bilder und Vollzüge wird von semiotischen Rekonstruktionen abgegrenzt, da diese die Performativität, Körperlichkeit und Medialität der visuellen Kommunikation vernachlässigen. Stattdessen wird ein Medienbegriff stark gemacht, mit dem fast eher eine Forschungsperspektive umrissen wird, als dass nur die Materialität bestimmter Zeichenträger oder technischer Apparate gemeint sei. Anknüpfend an die Mediologie des Franzosen Régis Debray werden Kommunikationsweisen allgemein als Medien untersucht, dass heißt Gegenstand sind technische Apparate, Institutionen, soziale und sprachliche Codes, die daraufhin untersucht werden wie die Botschaft geformt, je nach eingesetztem Medium verformt und verbreitet wird.

Mit seiner Theorie über Bildakte, *image acts*, liefert Bräunlein einen wegweisenden Ansatz zur Beschreibung von Bildern in Handlungskontexten.<sup>61</sup> Er knüpft an die Sprechakttheorie des Philosophen J. Austin und H.G. Kippenbergs Rezeption des Diskursbegriffs zur Beschreibung von Religion an (Bräunlein 2004a). Dies verbindet er mit bildanthropologischen Ansätzen, insbesondere dem von Hans Belting. Belting übt Kritik am semiotischen Paradigma der Bildwissenschaft und führt daher die Rede von der Bildanthropologie ein, da so die Medialität des Körpers mit erfasst wird und Bilder nicht zu ikonischen Zeichen reduziert werden (Belting 2001). Der Körper ist den selbst erzeugten Bildern ausgesetzt. Es kann nicht in Material und Bild oder Form und Inhalt unterschieden werden, da das nur die kartesische Dualität wiederholt (2001: 13, 17). Unter Medium versteht er die Form und die Vermittlung. Somit hat die Medialität des Bildes zwei Aspekte von Körperlichkeit: zum einen die Materialität des Bildes („symbolischer oder virtueller Körper“ 2001: 13) und zum anderen das körperliche Wahrgenommen-sein des Bildes. Von diesem Wahrnehmen redet Belting ebenfalls medial. Er skizziert es als Zwischenbereich, in dem Bilder auf die Sinnessysteme wirken und

---

<sup>61</sup> Der Begriff des Bildaktes in Bezug auf das Bekleiden und Ernähren von Kultstatuen findet sich bereits bei Gladigow 1990: 104. Dort thematisiert er die Pragmatik, jedoch nicht die Medialität wie zusätzlich bei Bräunlein.

Wahrnehmungsergebnisse in ihrer Art provozieren und unsere Körpererfahrung steuern. Die Arbeit des Gedächtnisses ist Beltings Argument dafür, dass das Bildmedium dem Bild nicht äußerlich ist (2001: 21). Das Bildmedium ist hier der menschliche Körper. Er macht aus Gesehenem persönliche Erinnerungen und verarbeitet es dabei zusammen mit nicht gesehenen Imaginationen. Somit werden Bilder produziert von unserem Körper und steuern ihn ihrerseits über den Wirkraum ihrer Medialität.

Die Bildanthropologie ist mit der Visual-Culture-Debatte eng verwoben, die häufig kulturpessimistisch vom Diktat der Bilder, der Bilderüberflutung, den zu Gewalt führenden Bildern, einem bildgemachten Irakkrieg etc. spricht. Parallel dazu findet sich die begeisterte Rede von einem Bildertaumel und riesigen Bilddatenbanken im Privaten und Virtuellen. Nach Bräunlein findet sich in dieser Ambivalenz der Einschätzungen des ikonischen Zeitalters ein Echo des aus der Religionsgeschichte bekannten Schwankens zwischen Bild-Faszination und Bild-Kritik (2004a: 203). Die Faszination rührt aus der Präsenz der Götter, die in Bildern angesiedelt wird (Gladigow 1990, 1994). Die Kritik an dieser Funktion von Bildern kommt daher, dass sie auf diese Weise heilsvermittelnd sein können, was andere Akteure in dieser Funktion in ihrer Alleinstellung beschneidet. Bräunlein führt an Beispielen aus der mittelalterlichen, hinduistischen und afrikanischen Frömmigkeit vor, wie fruchtbringend es ist, die Konfiguration von Bild, Medium und Körper auf religionsgeschichtliches Material anzuwenden. Dadurch treten diese als Erkenntnis- und Repräsentationsformen mit der wichtigen Funktion der emotionalen Vermittlung und Festigung über das Bildliche hervor.

Auf der Grundlage des *iconic turn*, der Wende zu Bildern als einem wichtigen Kommunikationsmittel und der Entwicklung des Kunstbildes über das Werbeplakat zu medialen Inszenierungen, skizziert Bräunlein Religionsgeschichte als Mediengeschichte (Bräunlein 2004b). Dabei spielen kulturelle und neurophysiologische Bedingungen der Bildwahrnehmung gleichermaßen eine Rolle.

Einer weiteren Form von religiöser Ästhetik, jener der musealen Repräsentation und Inszenierung von Religion, geht Bräunlein in dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Religion und Museum“ nach (2004). Durch das museale Ausstellen verändert ein Objekt oft seine Bedeutung und Ausstrahlung (Bräunlein 2004, 19-24). „Der Verweis auf neuere ethnologische Arbeiten [...] sollte ersicht-

lich machen, dass die Religionswissenschaft, befasst sie sich mit dem Sammeln und Ausstellen von Religionen, mit völlig identischen Problemen konfrontiert ist. Auch hier geht es um Repräsentationsmacht, kollektive Imaginationen und um die Produktion immer neuer Fetische“ (Bräunlein 2004, 32). Ein Fetisch rückt Nutzloses in die Aura des Heiligen und Kostbaren. Für Bräunlein ist Religion eine wirklichkeitskonstruierende Macht im Kräftespiel der Deutungsbedingungen. Im „perspektivischen Analyserahmen“ des Museums muss daher das Religionsmodell des Besuchers wahrgenommen werden, um dessen Ausgangspunkt zu beachten, wenn ihm dann das Religionsmodell der Ausstellung nahegebracht werden soll (Bräunlein 2004, 26).

Der amerikanische Kunstgeschichtler D. Morgan steht für den volkskundlichen Zweig der Bildwissenschaft und ihrer Erforschung von Bildfrömmigkeit (*Visual Piety*). Er hat intensiv die zeitgenössische Us-amerikanische christliche Kunst auf religiöse Motive, an religiösen Orten und in Populärformen untersucht (1998, 1999, 2001, 2005). Anhand von Christusdarstellungen, die je nach Benutzern an ethnische Physiognomien angeglichen werden (Hautfarbe, Augenform...), zeigt er auf, wie in der Idealisierung das Schönheitsideal der eigenen Ethnie zum Vorschein kommt (1998: 45). Zudem stellt diese Anpassung an kulturelle Sehgewohnheiten die Künstlichkeit der gewohnten Repräsentation bloß. „Sacred images [...] are those that make belief work“ (1998: 58), insofern eine Interaktion mit den Darstellungen stattfindet: vor ihnen wird studiert, man redet mit ihnen, betet zu ihnen, bekleidet sie je nach Jahreszeit, küsst ihren Fuß oder legt ihnen Blumen in den Arm, Krippensettings werden über die Adventwochen verändert usw. In vielen Bildern wird in kondensierter Form eine Reihe von Traditionen in einem einzigen gegenwärtigen Bild wiedererkannt. Häufig drücken sich Geschlechterideale in den Darstellungen aus. Einen Unterschied entdeckt Morgan in empirischen Befragungen zwischen älteren und unter vierzigjährigen Amerikanern und Amerikanerinnen: die älteren haben ein narratives Bildgedächtnis, in dem die anekdotischen Bildbedeutungen im Zusammenhang mit einem bestimmten, sehr intensiven biografischen Erlebnis stehen. Diese werden bei den jüngeren noch in einer Reihe von Erlebnissen erzählt (1998: 197). Emotionale Bedeutung haben religiöse Darstellungen dadurch, dass sie archetypenähnliche Alltagserlebnisse

symbolisieren: „Religious images are a composite representation of many roles condensed into a single life: the role of the playful child, the rebellious adolescent, the optimistic newlywed [...]“ (1998: 205).

Im Kontext der Bildwissenschaften bzw. gerade in Kritik an den Bildwissenschaften und im Übergang zur Anthropologie der Sinne (Keifenheim 2000: 32-34) wird davon gesprochen, dass das ästhetische Bild sich vom Symbolischen ins Performative verlagere wegen des inneren Wahrnehmungsprozesses, der durch sie angestoßen wird. Müller zeigt genau das an Lichtinstallationen des Künstlers J. Turrell. Sie besitzen ein Zwischenreich, das nicht zum objektiv-materialen Bild gehört und auch nicht eine subjektive Bildsetzung des Betrachters in einen Rahmen ist (Müller 1998, Böhme 2001).<sup>62</sup> Bilder sprechen heute auch darüber, wie sie zum menschlichen Auge sprechen: Selbstreflexive Perzeption. Der Betrachter ist auf das Bild verwiesen anstatt auf das Abgebildete, Symbolisierte oder Bezeichnete. Daher sei der Wahrnehmungsbegriff der Kognitionswissenschaften funktionalistisch und reduktionistisch und bedürfe einer lebensweltlichen und geschichtlichen Erweiterung. Ein Bild gewinnt seine Wirkung jenseits von Abbild- und Repräsentationszwecken. Für diese Dimension führt Müller den Begriff „ikonische Differenz“ zur Widerlegung der kognitionswissenschaftlichen „Fertige-Welt“-These ein. Die Lichträume des Künstlers J. Turrell stellen eine neuartige Erfahrung von Körperentgrenzung bereit, da die Umgebungsqualität sich durch diffuses Licht in ihrer Räumlichkeit entleert. Somit eignet sich die Rekonstruktion des sinnlichen Zwischenraumes<sup>63</sup> auch als komparative Methode für Werke der Kunst besser als semiotische Zugänge (Koch 2004a: 330-331).

Eine religionsästhetische Vergleichsebene ist dabei auch interkulturell<sup>64</sup> angemessener als die Unterstellung spiritueller Erfahrung als Bedingung religiöser Kunst. R. Jhanji wendet sich gegen A. K. Coomaraswamy, der Religion und Ästhetik in der indischen religiösen Kunst als eng verbunden ansieht,<sup>65</sup> mit dem Ar-

---

<sup>62</sup> Weniger hilfreich die Deutung Turrells von Merleau-Ponty her bei Schürmann: „Ein sinnlich verkörperter Sinn ist eine realpräsen- te Gegebenheit, die Erkenntnis ermöglicht“ (2003: 360). Alles verschwindet gleich unter der Kategorie Sinn, diese ist semiotisch eventuell zutreffend, aber nicht ausreichend, das involvierte Körperwissen zu erfassen.

<sup>63</sup> Vgl. H. Plessner, der das „Zwischenreich“ der Ordnung der Sinnessysteme anführt, in dem physiologische und verhaltensmäßige Daten zusammenwirken.

<sup>64</sup> Als Sammelband zu einer interkulturell-komparativen Ästhetik s. Elberfeld/Wohlfart 2000.

<sup>65</sup> Der in Colombo geborene Kunsthistoriker Coomaraswamy machte mit *The Dance of Shiva* (1918) das Motiv und den Votivgegenstand des tanzenden Shiva im Westen bekannt und berühmt. Zur religionsgeschichtlichen Bedeutung des Shivatanzes s. Maaßen 2000 und zu Ansprüchen auf

gument, dass das mystische Erlebnis, z.B. beim Krishna-Malen, zufällig sei. Selbst wenn es sich einstelle, entsteht es „by an imaginative participation with colour, sound, touch, and smell and does not derive its value from being close to either a moral framework or mystical quintessence“ (1989: vii). Hinter Jhanjis Thesen steht ein Religionsbegriff, der *bhakti*, die religiöse Hingabe, als Teil „täglicher Routine“ sieht und sie deshalb nicht über einen Konzept außergewöhnlicher Erfahrung beschreiben möchte.

### **Religionsphysiologie und Kognitionswissenschaft**

Bevor heutige Ansätze der kognitionswissenschaftlichen Religionswissenschaft angeführt werden, sei ihr Problemhorizont eröffnet, der im 19. Jahrhundert seine Wurzeln hat, als im Geist romantischer Naturphilosophie und Naturlehren und im Zugzwang technischer Innovationen und einer sich ausdifferenzierenden Medizin (Bakteriologie etc.) das Verhältnis von Religion und Medizin neu verhandelt wurde. Dies geschah zum Teil im Medium von „Religionsphysiologien“, deren Ziele erheblich voneinander abweichen, je nachdem welcher geistigen Strömung sie sich anschlossen. So wurde in der einen christliche Wahrheit auf physiologischer Grundlage demonstriert und in anderen der physiologische Materialismus für Religionskritik und republikanische Ziele angebracht.

Der Medizinhistoriker Wuttke-Groneberg ist, veranlasst von H. Cancik, auf mögliche Fragestellungen einer religionswissenschaftlichen Religionsphysiologie eingegangen (1987). Er führt Josef Görres' „Physiologie der Mystik“ (in „Die christliche Mystik“ 1879-80) an, in der aus religionsphysiologischen Schilderungen, z.B. aus der Körperhitze der sich in mystischer Liebe verzehrenden Heiligen, die Wahrheit der christlichen Botschaft belegt werden soll. In eine ähnliche Richtung tendieren Physiologien der Kirche, des Christentums, die mystische Physiologie der Transzendentalen Meditation, Pastoralmedizin, Religionsbiologie usw., die Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts erscheinen (einige Schriften aufgezählt bei Wuttke-Groneberg 1987: 122).

---

den „klassischen indischen Tanz“ unter Bedingungen von Globalisierung, Gender und künstlerischer Gestaltung s. Bose 2002.

Das Programm einer Religionsästhetik, die auch physiologische Beschreibungen der Primärquellen berücksichtigt, seien es ‚Augenzeugen‘-Berichte oder theologische oder medizinische Traktate, kann von Wuttke-Gronebergs Umgang mit Görres profitieren: Die Schilderungen der mystischen Glut werden auf ihren Hintergrund in der antiken Physiologie, die bis ins 18./19. Jahrhundert ihre Geltung behielt, bezogen, so dass deren Bedeutung im sexualtheoretischen Diskurs von metabolischer Ernährung und Fortpflanzung lesbar wird und von dorther die ‚Liebe‘ zur Gottheit formuliert. Der gleiche physiologische traditionsgeschichtliche Hintergrund ist in Licht-Wärme- und Feuerkulten, sowie beim Urinieren am Werke (Wuttke-Groneberg 1987: 119-120). Die Religionsästhetik hat somit historische physiologische Vorstellungen zu berücksichtigen und religionsphysiologische Thematisierungen in religiösen und wissenschaftlichen Quellen zu analysieren. Hier sind insbesondere die physiologischen Kapitel der Religionspsychologie seit Anfang des 20. Jahrhunderts relevant.

Die kritische Lektüre Wuttke-Gronebergs könnte nahtlos an religionsphysiologischen Autoren der Gegenwart fortgeführt werden. Die Analyse von J. Austin (1998), D’Aquili/Newberg (1999), Newberg/D’Aquili/Newberg/ deMarici (2000), R. Joseph (2001), zum Teil A. Damasio und vielen anderen (neuro)physiologischen, religionsbiologischen<sup>66</sup> und „neurotheologischen“ Arbeiten könnte Prämissen des gegenwärtigen religiösen Religions- und Körperverständnisses aufdecken und wäre eine weitere reizvolle Forschungsperspektive der Religionsästhetik.

In den derzeitigen kognitionswissenschaftlichen Theorien ist der Körper eine doxastische Kategorie, d.h. er ist jeweils standpunktbezogen. Die Kategorie dient dazu, Kultur und Materie, also die spezialisierten Disziplinen der historisch-philologisch-sozialen Wissenschaften und der Medizin wie auch der Neurowissenschaften zusammenzuführen. Dies gelingt, da der Körper kognitive Muster bereitstellt, die die Bindefunktion erfüllen.

---

<sup>66</sup> Weniger überzeugend ist in systematischer und erklärender Hinsicht Walter Burkerts materialreiche Darstellung von Kulten des Altertums und den biologischen Grundlagen der Religion, die er darin benennt (1998). „Die gewöhnlichen Wahrnehmungsvorgänge, die durch biologische Evolution geschaffen worden sind, funktionieren durch Auswahl und Zurechtrücken verschwommener und ‚verrauschter‘ Daten“ (1998: 199). In populärevolutionistischer und psychologischer Weise werden Materialien um ähnliche Motive geordnet, ohne dass in neuartig biologischer Weise Erklärungen entstünden.

McCauley/Lawson haben mit *Rethinking Religion. Connecting Religion and Culture* die erste Monografie zu einer kognitionswissenschaftlichen Religionswissenschaft vorgelegt und mit *Bringing Ritual to Mind* fortgeführt.<sup>67</sup> Sie versuchen für das Handeln das zu machen, was P. Boyer für gedankliche Repräsentationen gemacht hat: vorgegebene Beschränkungen und limitierte Kombinationsmöglichkeiten der Handlungskategorien aufzuzeigen. Dabei spielt der Sinnesprung („pageantry“) und die Häufigkeit der Ausführung eine wichtige Rolle. Diese Parameter, Sinnesreizintensität und Häufigkeit, werden korreliert. Je häufiger sich eine Gruppe kultisch trifft, desto mehr muss sich die Sinnesreizung intensivieren. Ansonsten nutzt sich die Attraktivität der Zusammenkünfte ab und die Kultgemeinschaft verfällt wieder auf den Mainstream-Rhythmus von mittlerer Häufigkeit und mittlerer Sinneseindrücklichkeit, aufgelockert durch seltenere Feste mit höherer Sinnesschwelle.

Insgesamt ist die religionswissenschaftliche Kognitionswissenschaft von Gedächtnistheorien ausgegangen (M. Bloch, H. Whitehouse 1995, 2004) und von kognitiven Kategorienbildungen, die stark für die Sprachentwicklung untersucht wurden (P. Boyer, J. Barrett). Hier setzen auch McCauley/Lawson an, die trotz der Sinnesreiz-Häufigkeits-Korrelation, die sie behaupten, letztlich wieder eine semiotische Form-Inhalt-Theorie aufstellen. Das bedeutet, dass sinnesphysiologische Erkenntnisse nutzende Theorieansätze noch nicht deutlich hervortreten.

---

<sup>67</sup> Für Kamppinen (2001) ist die Kognitionswissenschaft in Gefahr, die kulturellen Aspekte der Religion zu verlieren. Sei es der neurophysiologische Strang (Lawson, McCauley, Boyer), der sich auf die kognitive Hervorbringung konzentriert, oder der kulturelle Strang der Kognitionswissenschaft (Horton), der sich auf kognitive Gehalte konzentriert und mit kulturellen Entitäten eine andere Ontologie aufweist, in jedem der Fälle ist die Phänomenbeschreibung zu biologisch. Kamppinen empfiehlt eine Ergänzung um phänomenologisches Werkzeug (Intentionalität, Mensch als Teil-Ganzes-Verhältnis).

## **Fazit der Körpertheorien und Religionsästhetiken**

Die Erhebung des Forschungsstandes zu Körpergeschichtsschreibung sollte helfen, ähnliche Einseitigkeiten und Abwege in der hier vorzunehmenden Körperbeschreibung zu erkennen. Verschiedenste Gegenkonzepte zur Rationalität wurden angeführt und welche Funktion dem menschlichen Körper in diesen zukommt. Die rationalitätskritische Tradition wird mit der Religionsästhetik aufgegriffen. Anknüpfend an die Kritik am Repräsentationalismus u.a. in der Philosophie der Psychologie wird das zentrale Konzept des Körperwissens nicht als Repräsentation oder explizierbares Regelwerk ausgeführt werden. Die Körpergeschichtsschreibungen, die als Meta-Geschichte von Kultur entlarvt wurden, haben insbesondere das ideologiekritische Potenzial der Religionswissenschaft zum Einsatz gebracht. Eine Religionsgeschichte des Körpers in Europa ist hier anschließbar, die Körperkonzepte im vertikalen Transfer aus den Wissenschaften in die Gesellschaft verfolgt und die reflexiven Reaktionen der religiösen Experten sowie die nicht-reflexiven Folgen auf der Ebene von veränderten Handlungen und Sinnesbewertungen aufarbeitet, um gegenwärtige oder historische religiöse Felder zu beschreiben. Die Fremdkörper-Geschichtsschreibungen sind wissenschaftsgeschichtlich und kulturgeschichtlich immens einflussreich gewesen und liefern in den letzten Jahrzehnten insbesondere wichtige methodische Erkenntnisse und religionsgeschichtliche Fallstudien. Die Religionsästhetik kann hier zu ihrer eigenen Spezialisierung an die Spezialisierung der Ethnologie der Sinne anknüpfen.

Die Körperdebatte ist nach mehreren Jahrzehnten großer Wandlungen auf einen Stand gelangt, der nun in Gefahr steht, das Errungene in die Ungenauigkeit eines Allgemeinplatzes zu verbreitern. Körpertechniken und –dispositionen sind mittlerweile fester Bestandteil jeder sozialwissenschaftlichen Gesellschaftstheorie neben Ideen und Institutionen. Körper ist eine historisierte Kategorie ebenso wie die ihn beschreibenden wissenschaftlichen Stellen, die im gesellschaftlichen Netz in der Historizität ihrer Paradigmen an die historische Prägung des Körpers zurückgebunden und ins Verhältnis gesetzt sind. Körper ist als kulturspezifische Größe erarbeitet. Methodische Folgen der Fremdheit des historisch oder kulturell entfernten Körpers sind gezogen. Was steht da noch aus zu tun? Kultur- und Geisteswissenschaften geben die detaillierte historische Erforschung der Soziogenese



des Körpers an. Wissenschaften, die auf Physiologie, Motologie und die Anatomie usw. spezialisiert sind, bleiben zu weit außen vor. Aus diesem Grund widmet sich ihnen ein eigenes Kapitel in dieser Arbeit.

Welches Fazit ist aus bisherigen religionsästhetischen Ansätzen zu ziehen? Die Geschichte der Thematisierung der sinnlichen Wirkung von Religion ist alt (Stichwort christliche Sinnenfeindlichkeit) und selbst Bestandteil der Innenperspektive von Religion (z.B. Mohr 2000: 628f). Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verhalten bzw. kultureller Inszenierung ist jünger. Sie hat zur Voraussetzung, dass der Körper zunehmend erforscht und der kartesische Dualismus infragegestellt wurde und dass fremdartige Körpereinsätze die Eigenartigkeit des eigenen Körperumgangs vor Augen führte. Sie äußerte sich in der Religionsphänomenologie insbesondere durch große Verwunderung. Zwei Linien zeichnen sich soweit in der Religionswissenschaft im engeren Sinne ab: Ansätze wie jener von Lanwerd, die sich mit Symbol und Kunst sowie Forderung des Genderthemas oder wie Mohr mit der sinnlich-physiologischen Seite auseinandersetzen.

Der bei Mohr eher monadische Sinnesapparat wird weiter unten in Aufnahme des „intersubjektiven Milieus“ (Csordas 1993:139), das durch die „somatische Aufmerksamkeit“, die immer andere Körper wahrgenommen hat und von der sonstigen Umwelt unterscheidet, erweitert. Es ist sinnvoll, wie Csordas das methodische Feld der Religionsästhetik in der Dialektik zwischen Wahrnehmungsbewusstsein und kollektiven Praktiken aufzuspannen (Csordas 1993: 137), ein Gedanke, den Mohr wohl mit seinem bio-kulturellen Feld anspricht. Zwischen den Tabellenablauf, der von Sensoren zu kultischen Inszenierungen führt, werden somatische Kategorien zuzuschalten sein, wie es später mit Tätowierung, prothetischer Wahrnehmung usw. passiert.

Eine Chance der Religionsästhetik liegt darin, den Betrachter- und Leserstandpunkt hinter sich zu lassen. Dabei kann sie J. Cliffords Forderung nach einer Vielstimmigkeit aufnehmen und verzichten, einen Gegenstand auktorial vorzuführen. Auch der Versuchung, Vorgänger niederzumachen, erliegen manche anfangseuphorische Aufsätze zur Ästhetik.<sup>68</sup> Sie übersieht dann ihre gemeinsame Traditi-

---

<sup>68</sup> Vgl. die Kritik Seels am „ästhetischen Fundamentalismus“ von Kamper, Bolz, Welsch und anderen, von denen die Ästhetik als neue Leitwissenschaft ausgerufen wird (Seel 1996a: 37). Dagegen hält Seel, dass die Ästhetik nicht generelles Verstehensmedium sei. Selbst wenn Wirklichkeit

on mit der Religionsphänomenologie, die sich auch alternativ zu einem distanzier-ten Blick verstand und eine Wahrnehmungsform praktizierte, die unter Einschluss des Beobachters vonstatten ging. Dieser Beziehungsaspekt taucht in der religions-ästhetischen Methodik potentiell wieder auf.

Als Forschungsgebiete der Religionsästhetik wurden bislang folgende The-men und Fragen angeführt:

Die Produktions- und Rezeptionsbedingungen der Wahrnehmung: Diese werden über Regeln organisiert (z.B. werden Töne, die schnell zwischen hohen und tiefen Tönen wechseln, zwei Tonquellen zugeordnet). Diese „jahrtausendealte Ökonomie der rituellen und habituellen Sinnansprachen und des Sinnesausschlus-ses“ muss kulturvergleichend und historisch verortet erhoben werden (Mohr 2003: 63). Zur Erläuterung dieser Regeln ist die Wahrnehmungspsychologie hinzuzu-ziehen. Das Hören von zwei Tonquellen kann z.B. gestaltpsychologisch durch das Gesetz der Nähe erläutert werden: Reizelemente, die akustisch, optisch, taktil usw. nah zusammenliegen, werden als eine Figur erachtet. Das bedeutet, dass reli-giöse Rituale von vielen ‚Produktionstricks‘ durchwoben sind, die sich bestimmte sensorische Rezeptionsgesetze zunutze machen.

Ein weiteres Thema sind die Gestaltungen des Körpers, der Umwelt, von Artefakten und Stilen der Bewegung als schön, schmückend, ideal, wohlgefällig: Dieser ästhetische Kanon, sofern er z.B. Gesicht und seine Schönheit anspricht, ist auch durch physiognomische Mustererkennung von starken kognitiven Vorgaben und der kulturspezifischen Erwerbssituation geprägt. Andere Aspekte des ästheti-schen Geschmacks einer Kultur sind durch exogene Bedingungen festgelegt, z.B. über die Beschaffenheit des Kulturraums. Ist dieser sinnlich depriviert (z.B. Ant-arktis, Wüste), so hat das Folgen für die sinnliche Ausdifferenzierung und Auf-merksamkeit, die z.B. durch Kontraste oder kompensativ als sinnenerregend emp-funden wird. Man könnte sie im Anschluss an F. Zimmermann (1982) und E. Hsu (2003) „ökologisch“-ästhetische Bedingungen nennen. Schließlich sind symboli-

---

als durch ästhetische Verfahren erstelltes Konstrukt beschrieben wird, so ist die Folge aus dem Scheitern eines metaphysischen Realismus nicht die Fiktionalität der Welt. Die begriffliche Unter-scheidung von Wirklichkeit und Fiktion ist mit dem Scheitern einer bestimmten Realitätsauffas-sung nicht hinfällig. Daraus kann lediglich die Aufgabe abgeleitet werden, die im wissenschaftli-chen Erkenntnisprozess relevanten ästhetischen Kriterien auszuweisen. Das Ergebnis des Erkennt-nisprozesses darf jedoch nicht mit dem Weg seiner Gewinnung verwechselt werden. Es kann also nicht jede Erkenntnis als ästhetisch bezeichnet werden. Seel schlägt lebensweltliches Zutrauen in die Unterscheidbarkeit von Sein und Schein vor.

sche Bedeutungsgeflechte für ästhetische Kanons ausschlaggebend. Hier können Erzählungen von Heroen und ihrer Ästhetik als Ideale Typen kursieren. Auch soziale Faktoren können ästhetische Bewertungen beeinflussen. Unter- oder Oberschichtenlooks oder bestimmte Berufsstile, die in einer Eigenschaft angesagt sind, werden über ein ästhetisches Merkmal kopiert. Unter religionssoziologischer Perspektive können auch gesellschaftliche Teilbereiche eigene Ästhetiken ausbilden, z.B. religiöse Ästhetiken einzelner Traditionen, die mit anderen Ästhetiken, den höfischen oder künstlerischen, im Verhältnis stehen (Vorreiter, rezipierend, konservativ etc.). Über gedeutete Performanzen des Schaffens vom Schönen können auch religiöse und künstlerische Akteure in Interaktion und zu Eigenschaftsübernahmen gebracht werden (spiritualisieren, ästhetisieren, idealisieren).

Dazu gehört im engeren Sinne von ästhetisch die sinnliche Wahrnehmung in ihrer Codierungsmöglichkeit als schön/hässlich und die Ausbildung sozialer Institutionen von ästhetischen Kanons, Stilen, Trends, Kunst(betrieb), Museen, Denkmälern, Design. Sie sind in den Deutungsmustern von zivilreligiösen Zügen der Kunst(tempel)/Museen auch religionsgeschichtlich zu betrachten, als Konkurrenz zu oder Substitut von Religion, Kunst als klassen- oder milieuspezifische z.B. ‚bürgerliche‘ Religion, Performanz von Ausstellungen und Kunstproduktionen (Selbststilisierung des Künstlers z.B. als Schamane (J. Beuys) oder Alchemist (A. Kiefer)).

Ein Sonderthema ist der Transfer von Formen aus religiösen Institutionen in nichtreligiöse gesellschaftliche Bereiche, z.B. in die Gestaltungen von Totengedenken, politischen Inszenierungen, Eröffnungsfeiern sportlicher Veranstaltungen, Musealisierung.

Wichtig und kaum aufgearbeitet ist die religiöse und allgemeine Sozialisation, die für die kognitiv-sensitive Modularisierung und die Ausbildung sensomotorischer Fähigkeiten entscheidend ist: Religionsästhetische Forschung wird deshalb besonders auch Säuglings-, Kleinkind- und Kindeserziehung und Initiationsprozesse in ihrer sinnlichen Dimension zu analysieren haben.

Unerlässlich ist es den Körperumgang innerhalb von Kulturmustern zu beschreiben: Die religiöse Spezifik in der Gestaltung und im Einsatz des Körpers ist erst dann annähernd vollständig beschrieben, wenn dieser Körpereinsatz und angelagerte Symboliken synchron zu anderen gesellschaftlichen Bereichen in dem

umfänglicheren Machtgefüge erfasst werden. Dazu gehören auch interkulturelle Kontexte.

In diesem Sinne entpuppt die heftig geführte Debatte gegen Organtransplantation in Japan nicht nur ein nicht-westliches Körperbild, sondern auch, dass die Rezeption der im Westen entwickelten „medizinischen“ Technik als „religiöser Kolonialismus“ erlebt wurde. Das hängt damit zusammen, dass die „Säkularisierung des Körpers“ (LaFleur 1998) in Europa seit der Renaissance, seine „Verwissenschaftlichung“ (Tanner/Sarasin 1998) im 19. und 20. Jahrhundert und die Arbeitsteilung mit der Seelsorge für den religiösen Bereich in dieser Weise in Japan nicht stattgefunden hat und gerade auch in der jüngsten Rezeption chinesischer und indischer Heilsysteme in Europa wieder rückläufig ist.

## Teil III: Religionsästhetik

### Körperwissen

„symbolism provides us with an important understanding of ,the human mind':  
the idea that the (disembodied) mind confronts 'the world' through the interface  
of 'symbols'.

True, signs are necessary to the social processes  
by which the human body (external and internal) is cultivated.

But signs are not *sui generis*; they are intrinsic to the social practices of human  
bodies, and acquire their interpreted sense and reference as part of the historicity  
of those practices.

But equally important, the **body's knowledge** of the real world  
is not always dependent on signs."

(T. Asad, Remarks on the Anthropology of the Body, 1997: 44, Hervorhebung  
i.Orig.)

T. Asad spricht in diesem Zitat von einem „Wissen des Körpers“, das nicht ausschließlich zeichentheoretisch ausgedrückt werden könne. Ein Teil der Einsätze des Körpers als Medium basiert nicht auf einem bewussten Einsatz des Körpers und auch nicht auf der sozial getragenen Symbolkraft des Körpers. Es geht im Folgenden um Vollzüge, in denen der Körper Medium sein kann aufgrund seines Körperwissens, das im Kontext des Vollzuges auf keiner Ebene thematisiert wird. Der grundlegende Begriff Körperwissen sei an einem Beispiel eingeführt.

Der Ethnologe T. Förster nahm an einem Ritus in der westafrikanischen Savanne teil. Dieser Ritus findet des Nachts statt und ist Teil der Beerdigungsfeierlichkeiten der bäuerlichen Gesellschaft. Die Männer des Dorfes gehen in den Wald hinein und kehren dann wieder zurück. Die Handlungsanleitung zu diesem Ritual lautet schlicht: „Immer geradeaus und dann zurück“. Was ist der Sinn dieses Ritus? Niemand darf zuschauen. Man muss teilnehmen oder fernbleiben. Es gibt keinen mythologischen Begleittext noch eine andere Erklärung. Hier wird ein „richtiges Handeln“ dem Teilnehmer auferlegt ohne Verweis auf die Bedeutung. Wie erschließt sich der Sinn des Rituals dem Teilnehmer?

Die Religionsästhetik basiert auf der Hypothese, dass im (religiösen) Tun eine körperliche Erfahrung gemacht wird, die so wichtig ist, dass das Ritual tradiert wird bzw. dass eine ‚Erkenntnis‘ so wichtig ist, dass sie auch auf Hand-

lungsebene und performativer Körperebene abgelegt wird. Die Frage ist, welche körperliche Erfahrung dies jeweils ist bzw. welches kulturelle Wissen der körperliche Vollzug bereitstellt und wie es analysiert werden kann. Diese somatische Ebene des Speicherns, Mittragens und Bereitstellens von ‚Wissen‘ sei „Körperwissen“ genannt.

Im Folgenden wird Wissen in implizites und explizites Wissen unterteilt. Viele Wissenssegmente von Körperwissen bis hin zu kulturellem Wissen können sowohl implizit als auch explizit sein. Es gibt besprochenes, zielgerichtet eingesetztes Körperwissen, aber auch ein reibungslos funktionierendes, mitlaufendes körperliches Wissen. Letzteres kann habituiert sein, d.h. oft mühsam in tausend Situationen erlernt. Dieses implizite Körperwissen bestimmt den körperlichen Ausdruck mit, ohne rationalen oder sprachlichen Kategorien zugänglich zu sein. In Bezug auf implizite Wissensformen sind solche, die potentiell thematisiert werden können, von jenen zu unterscheiden, die nie Gegenstand der Offenlegung werden. Letztere sind Voraussetzungen dessen, was im Körperlichen Ausdruck sichtbar wird. Diese Voraussetzungen werden in dieser Arbeit mit dem Begriff der Non-Propositionalität von Körperwissen konzeptionalisiert.

In Hinsicht auf kulturell-zeitliche Vorgänge und Epochenbildungen, aber auch in Bezug auf individuierte Kommunikationen wird es Übergänge zwischen implizitem und explizitem Wissen in jeder Richtung geben. Die Aufmerksamkeit wird hier auf den Körper und seine Möglichkeiten gerichtet und bezieht Bewegungsstile etwa zur Gestaltung der sozialen Attraktivität und des sozialen Status neben anderen Parametern mit ein. Diese sozial-kommunikative Indienstnahme kann den Körper aber auch wieder ‚vergessen‘ und ein anderes Medium wählen (z.B. Statussymbole, exquisite Mitgliedschaften), das wichtiger wird, weil es ein Ziel in einem bestimmten Kontext besser verwirklichen kann. Und doch, so die These dieser Arbeit, bildet Körperwissen biografisch wie kollektiv eine Struktur aus, auf die zurückgegriffen werden kann und die, selbst wenn in einem spezifischen Ausdruck zeitweise bedeutungslos geworden und ungenutzt, jederzeit aktualisiert, oder besser: unter veränderten Bedingungen recodiert werden kann. Dieser Vorgang kann immer sowohl implizite als auch explizite Momente enthalten. Auch müssen diese Momentarten nicht gleichsinnig verlaufen. Das ausdrückliche Heranziehen von Körperwissen z.B. über Fitnesswellen als Ergänzung des leistungsstarken, doch größtenteils sitzenden Büromenschen kann dem impliziten

Körperwissen, das andere Formen des körperlichen Trainings und Spannungsabbaus effektiver erlebt, zugegen laufen. Je nach individueller und je nach gesellschaftlicher Aufmerksamkeit auf das implizite Körperwissen wird sich die explizite Bedeutungssetzung durchsetzen können.

Eine weitere Vermutung zum impliziten Körperwissen sei ausgesprochen: es wird ebenso wie explizites kulturelles Wissen weitergegeben. Zum Teil geschieht dies über Spielarten der sozialen Mimesis wie über das Vehikel von Fotos, Filmen und Erzählungen, aus denen sich der Betrachter, Zuschauer, Hörer oder Leser das implizite Wissen aneignet, es herauskristallisiert und aufgreift, ohne dass ihm dies bewusst würde. Dies sei an U. Matthiesens Untersuchung zu milieuspezifischen Lebensstilen im Ruhrgebiet verdeutlicht (1992). Er findet Anknüpfungen der Enkel an die Maloche-Körperkultur der Großväter im Berg- und Stahlwerk (brachiale, schweißtreibende, verschmutzende Freizeitbeschäftigungen, Imponierstile, handfeste Rituale, proletaroider Körperlichkeit, „stilisierte Deftigkeit“ 1992: 108). Die sozialen Selbstvergewisserungs- und Lebensstilformen der Enkel greifen zu einem nicht-textuellen Format. Das ist in zweierlei Hinsicht für das Körperwissen interessant. Zum einen methodisch: Für diese sozialen Deutungsmuster konstatiert Matthiesen mehrfach, dass wissenschaftliche Exaktheit in ihrer Rekonstruktion abnehme. Stattdessen verwische die hermeneutische Analyse mit journalistisch-reportageartigen fallnahen Beschreibungen (1992: 112). Zum anderen ist dies für eine überlieferungsgeschichtliche Beschreibung des Körperwissens interessant: das Körperwissen (der Großväter) ist nicht verschwunden oder ent-traditionalisiert, sondern es hat eine Tiefenstruktur ausgebildet, auf die eine Generation später zurückgegriffen werden kann. Von diesem somatischen Modus der Lebensführung geht für die Enkel sogar eine besondere Prägekraft aus, die für die Selbstvergewisserung in einer infrastrukturellen Umbruchszeit im Ruhrgebiet wichtiges Körperwissenkapital bereitstellt.

Es wird zu erwägen sein, ob überlieferungsgeschichtlich von einer weiteren Annahme zum Körperwissen ausgegangen werden darf: Ist die Angemessenheit des impliziten Körperwissens in ausdrücklichen Körpervollzügen in einem Ritual z.B. der Grund, dass diese Form des Rituals sich lange tradiert? Wie ist die Wechselwirkung von Prägungen und Körperwissen zu beschreiben. Dabei soll Körperwissen als Beschreibungskategorie und nicht als ontische Größe angenommen werden. Ist die Stabilität eines Rituals neben anderen Faktoren auch wesentlich in

Bezug auf seine Adäquatheit zu den Vorgaben des Körperwissens zu bewerten? Und als dritte Frage: Kann davon ausgegangen werden, dass ‚erfolgreiche‘ Handlungsabläufe im Sinne von über einen gewissen Zeitabschnitt hinweg tradierte solche sind, in denen sich implizites Körperwissen niedergeschlagen hat? Ist die Veränderung der zentralen Handlungen zu Feiertagen, in Gebet und Kult, ein Indiz dafür, dass sich implizites Körperwissen durchgesetzt hat? So leicht wird für die wenigsten historischen und zeitgenössischen Daten der Fall liegen. So gut wie nie wird ein Körperwissen ohne explizite Überformungen durchgeführt: Herrschaftsverhältnisse, theologische Deutungen und viele andere symbolische Besetzungen prägen mit, auch wenn diese dem impliziten Körperwissen nicht widersprechen müssen, sondern ihrerseits dessen Ausfluss sein können. Viele Eigenschaften eines Handlungsablaufes sind jedoch aus einer Palette ausgewählt. Das implizite Körperwissen legt nicht auf nur eine angemessene Ablaufmöglichkeit fest.

Das erschwert die Gesamterwartung der Religionsästhetik, über Kenntnis und Berücksichtigung des Körperwissens das spezifische Aussehen von (religiösen) Vollzügen besser zu verstehen. Wenn selbst implizites Körperwissen einen Spielraum hat, wird es noch schwieriger, aus tatsächlichen Skripten, Farben, Reihenfolgen der Bewegung, Speiseplänen auf korrespondierende somatopsychische, somato-sensorische Qualitäten rückzuschließen. Wir nennen zwar die somatischen Perzepte und Bewegungen Wissen, um ihnen Bedeutung und Bedeutungsverarbeitung zuschreiben zu können, und doch scheint es keine Eindeutigkeit für spezifische Anwendungsfälle geben zu können. Zumindest sind die Geltungsansprüche auf expliziter Ebene nicht mehr die Alleinvertretung menschlichen Verhaltens und kulturwissenschaftlicher Begründungen für Verhalten und sonstige soziale Vorgänge.

### **Körperwissen und die Hypothese der Angemessenheit**

Hier kommt eine weitere und wichtige theoretische Grundentscheidung ins Spiel: Gibt es ein authentischeres oder ein situativ am meisten angemessenes Körperwissen? Sieht diese Arbeit über Körperwissen einen Sinn in der Suche nach dem ‚besten‘ oder ‚richtigen‘ Körperwissen? Wird z.B. in Bezug auf kulturelle



oder subgruppenspezifische Ernährungsstile von einer dem Körperwissen entsprechenden Ernährung ausgegangen und Fast-Food oder Bauch ansetzendes Ernähren zurückgewiesen? Das wird besonders dann zusätzlich relevant, wenn der angesetzte Bauch andererseits ein wichtiges Attraktivitätssignal ist. Ist also das implizite Körperwissen ‚von Natur aus gut‘? Nähmen wir dies an, dann stünden wir in der Tradition mancher Ratgeber, die empfehlen, auf die ‚Stimme des Körpers zu hören‘, ‚in sich hinein zu spüren, was gut tut‘ usw. Wie steht es in diesem Zusammenhang mit der Inanspruchnahme von Körperwissen (Ökotrophologie, Medizin usw.), um ein Urteil über angemessene Körperbehandlungen abzugeben? Diese wissenschaftliche Arbeit soll weder im Sinne eines naturgegebenen Körperwissens metaphysisch oder biologistisch argumentieren, noch als Ratgeberin in Sachen Volksgesundheit agieren. Das wird besonders dann, wenn motologische und neurophysiologische Ergebnisse herangezogen werden, zu bedenken sein.

Weiterhin können in einer Gesellschaft explizites Körperwissen und verwirklichtes Körperwissen voneinander abweichen. So z.B. ist der Massensport Joggen für viele Menschen sportmedizinisch nicht so sinnvoll wie Wandern oder Schwimmen und wird doch in großem Umfang ausgeübt. In diesem Bereich treten auch weitere explizite Körperwissen auf: z.B. Kampfsport und Meditation. Die Arbeit möchte ein feingliedriges Vokabular für Formen und Dynamiken impliziten und expliziten Körperwissens formulieren, um Kommunikation, Plausibilisierung, Auf und Ab bestimmter Körperverwendungen beschreiben zu können.

Manch eine Handlung erhält ihre Bedeutung, indem sie auf das Körperwissen eines bestimmten sozio-religiösen Milieus bezogen wird. Diese religionsästhetische Interpretation, die auf der deskriptiven Ebene erfolgt, ist von der Handlungswahl und Wahl der Körpertechnik auf der Ebene der Anwender zu unterscheiden. Wie vollziehen sich auf dieser Ebene somatisch-sensorische Entscheidungen? Sie werden zum Teil unbewusst bleiben. Hier ist zu erklären, wie ein unbewusstes Wissen weitergeben wird. Dies kann über das Erlernen einer Gewohnheit, die durch Körperwissen Sinn macht und daher so bewahrt bzw. unbewusst aktualisiert und weitergegeben/vorgelebt wird, geschehen. Zum Teil werden dem Körper soziale Deutungen zugelegt, die er auf Interpretationsebene hat, nicht jedoch von den somatischen Perzepten her. Das zeigt sich auch daran, dass der Körper in ein und derselben Ausübung mal diesen mal jenen kulturell behauptet

teten Symbolwert annimmt. Niederknien kann eine ehrfurchtsvolle oder demütige Haltung sein, eine häufige (wie bei Eltern von Kleinkindern) oder eine seltene.

Es ist eine wichtige Annahme des religionsästhetischen Ansatzes, dass es nicht völlig beliebig ist, welchen kulturellen Bedeutungsspielraum eine körperliche Aktivität, Wahrnehmung, Empfindung annimmt. Der Körper steckt einen Rahmen und gibt gewisse somatische Kategorien vor, innerhalb derer kulturelles Wissen gebildet wird. Eine Handlungsabfolge, z.B. ein religiöses Morgengebet, kann daher nicht jede beliebige und unendlich viele Formen annehmen. Der kulturellen Invention sind auch somatische Grenzbedingungen gesetzt. An den freigelegten somatischen Kategorien orientieren sich kulturbedingte Bedeutungszuweisungen und Körpereinsätze.

Manche Überlegungen des Religionswissenschaftlers F. Stolz<sup>69</sup> weisen in diese Richtung. Stolz weist Regeln der Verknüpfung von somatischen Kategorien auf, z.B. die Gleichsinnigkeit des Gehörten und Gesehenen oder Gesagten und Getanen. Es ist nicht leicht zu sagen, was das auf der Ebene des Körperwissens heißt. Auf der Ebene der ausdrücklichen kulturellen Kommunikation kann die Gleichsinnigkeit mehrerer medialer Kanäle z.B. als eine Verstärkung der Botschaft im Sinne einer höheren Identität oder einer größeren Kohärenz der gesendeten Information, was dieser wiederum Glaubwürdigkeit verschafft, verstanden werden. Medienwissenschaftlich wird diese hohe Gleichsinnigkeit „mediale Intensität“ genannt. Zumindest sind Aussagen zur festgestellten Gleichsinnigkeit Schlussfolgerungen, die einen eigenen methodischen Schritt darstellen und einer eigenen Begründung bedürfen.

Wie jedoch ist das Bedeutungssetzen der somatischen Kategorien des Körperwissens zu beschreiben? Ist es möglich, zu somatischen Formulierungen zu greifen, die von der Wichtigkeit, Außergewöhnlichkeit oder Zartheit als Wirkung einer bestimmten somatischen Kategorienabfolge sprechen? Ist der Effekt nicht nur innerhalb der Daten eines symbolischen Netzes beschreibbar? Sind die Beobachtungen zum Einsatz und Zueinander und zur Anzahl aktualisierter somatischer Kategorien vielleicht lediglich auf Körperfunktionen zu beziehen? Z.B. dass ein Vollzug durch einen bestimmten Körpergebrauch schmerzvoller ist oder wärmer, Müdigkeit bewirkt, sich besser einprägt oder visuelle Kapazität überfordert

---

<sup>69</sup> F. Stolz nähert sich bottom-down von kultureller Kodierungsform und nicht bottom-up von Körperwissen her (1988).

und daher Erschöpfung bewirkt etc., also eine Beschreibung, die sich eines in Bezug auf kulturelle Symbolträchtigkeit reduzierten Vokabulars bedient und nur bedienen darf? Sollte das Beschreibungsvokabular der Religionsästhetik somatisch-physiologisch sein?

“On the naturalness of religious body sensitivity“ in Analogie zu P. Boyers Buchtitel “On the naturalness of religious ideas“ könnte das Projekt heißen. Auch Boyer untersucht (kognitive) Kategorien und welche Rahmenbedingungen sie den symbolischen Gehalten und ihrer kategorialen Kombinierbarkeit zu komplexen kulturellen Aussagen setzen. Ebenso sollten körperliche Vorgänge der sinnlichen Wahrnehmung, Bewegung und Bekleidung als Rahmenbedingung und in ihrer Kategorialität hinzugezogen werden.

Hier ist wieder der Blick zu weiten, wie die relevanten Größen des Körpererlebens zu bezeichnen sind. Kategorialität habe ich ihnen begrifflich vorerst nur zugesprochen, um deutlich zu machen, dass ich Körpervollzüge als Wissensträger befähigt sehe. Sie sind nicht blindes Instrument, das völlig in einer sozialen kommunikativen Indienstnahme aufginge. Vielmehr prägen Körpervollzüge den erfahrenen Gehalt von Lebensvollzügen, wenn auch nicht auf eine sprachlich wiedergebbare Weise als propositionalen Gehalt, sondern durch das, was vorerst ‚kategorial‘ genannt wurde. Die somatische Kategorie sagt nicht: „das ist Strafe“, sondern liefert die Eindrücke: „das Stehen war über die Gebühr lange“ und „es musste ein Impuls in den Beinen und im Unterbauch unterdrückt werden, wegzugehen“ etc. Auch die Verknüpfung ist nicht semiotisch, sondern als somatische Abfolge zu schildern.

### **Körperwissen als Wissen**

Vielfach wurde der Körper als Instrument verstanden, d.h. er dient dazu, an einen gewissen Ort zu gelangen, er braucht eine gewisse Helligkeit, um zu sehen und sich sicher zu fühlen. Er ist *sine qua non*. Er setzt vor allem Grenzen, die zu berücksichtigen sind, Grenzen an Hörvermögen, an die Länge der Fastenzeit, die Rauschmittelmengen, die er verträgt. In diesen Forschungen, die den Körper als Instrument sehen, spielt sich die Sinnbildung im Bewusstsein und meist sogar enger in der Sprache ab. Der Körper ist ein Symbol, das gelesen wird: eine Kör-

perbemalung macht aus einem Mann einen schrecklichen Krieger für den Rezipienten, also für den „Feind“. Im symboltheoretischen Paradigma wird der Körper daher natürliches Symbol (M. Douglas 1966, Cancik/Mohr 1988) genannt. Der Körper hat demnach nur Bedeutungsfunktion, sofern diese emisch thematisiert ist, sei es in der mythologischen Erzählung oder im Handlungsanleitungstext für ein gewisses Ritual oder in der sozialen Kommunikation (z.B. Freund-Feind).

In dieser Forschungsrichtung wird der Körper nicht als Medium gewürdigt, da er an Bewusstsein und Sprache als Möglichkeitsbedingungen geknüpft ist. Körperwissen bezeichnet den Körper nicht in seiner Instrumentalität oder symbolischen Natürlichkeit. Jede Erfahrung des Körpers ist immer die Erfahrung eines erfahrenen Körpers (Asad 1997: 48). Diese Unvorgänglichkeit des erfahrenen Körpers kann sich darin ausdrücken, dass körperliche Aktionen von körperlichen Aktionen beantwortet werden, ohne dass der Agierende diese zielgerichtet einsetzt und ohne dass diese Abläufe in die Regeln seines bewussten und vernunftgeleiteten oder sprachlichen Verstehens übersetzt werden könnten. Diese Unübersetzbarkeit ist ein wichtiges Argument dafür, dass Körperwissen eine eigenständige, nicht unter bewusstes Wissen zu subsumierende Größe ist. In diesem Sinne erläutert Polanyi „implizites Wissen“ (tacit knowledge): „daß wir mehr wissen, als wir zu sagen wissen“ (1985: 14). Für ihn ist es insbesondere das Gestaltsehen z.B. von Gesichtern, das nicht völlig explizierbar ist. Diese Wahrnehmung und ihre aktive Verarbeitung nennt Polanyi „große und unentbehrlich stumme Macht“ (ebd.).

Es kann gefragt werden, ob es sinnvoll ist, eine Fähigkeit und ein Beteiligtsein des Körpers am religiösen Tun Wissen zu nennen, wenn doch Wissen mit „wissen, dass...“, mit Bewusstheit, verbunden ist. Die gesuchte Größe, der Körper als Medium des Weltverstehens und nicht nur als Instrument der Weltvermittlung, wird Körperwissen genannt, weil der Körper aktiv daran beteiligt ist, wie die Wirklichkeit, die wir erfassen, geprägt ist. Das Medium Körper ist ein für die Gesamtbedeutung konstitutiver Faktor neben anderen. Polanyi weist Ryles Unterscheidung von ‚knowing that‘ und ‚knowing how‘ für das implizite Wissen zurück. Hier wirkten beide Wissensarten zusammen (1985: 16). Nur diejenige Sinnstiftung und Verstehensleistung ‚Wissen‘ zu nennen, die von Bewusstsein begleitet ist, wäre eine ratiozentrische Perspektive. Diese Perspektive ist durchaus der sogenannte natürliche Ausgangspunkt eines Wissenschaftlers. Er bemerkt nicht, dass das Erkannte Züge und Eigenschaften des Erkennens annimmt. In diesem

Sinne hat G. Vattimo den hegelschen Idealismus kritisiert (1994). Der dialektische Dreischritt als eine Bewegung des Geistes werde zu einem Weltprozess. Es mag zwar sein, dass Weltgeschichte und gedankliche Tätigkeit auf die gleiche Weise organisiert sind, doch ist diese Korrelation eigens zu begründen. Es können nicht einfach Eigenschaften des Werkzeugs auf den Gegenstand übertragen werden. Dies ist eine generelle Versuchung der Religionsästhetik, die Struktur der Symbolisierungsaktivität zur Struktur der Wirklichkeit zu erheben. Dann wird selbst der Körper ein natürliches Symbol.

Nach Kant steht die Instanz Geist unter Möglichkeitsbedingungen. Sie hat eine begrifflich kategoriale Gussform. In sie wird Welt gegossen und dann abgekühlt vor das geistige Auge gestellt. Ebenso ist jedoch unser Körper mit seinen Sinnen und den übrigen Nervensystemen, dem Hormon- und Temperaturhaushalt eine Möglichkeitsbedingung, die unser Verstehen in eine Gussform gegossen hat. Das ist die transzendente Variante, die Frage nach dem Körperwissen zu formulieren. Welches sind nun genau diese Vorbedingungen? Ich denke z.B. an Bewegungen, die für den Bewegungsapparat „möglich“ und „leicht“ sind oder an die mit bestimmten Haltungen und Wachheits- oder Sättigungszuständen verstärkten oder abgeschwächten Affektabläufe oder die Manipulation von Bewusstseinszuständen über die Atmung oder psychogene Stoffe.

Wenn wir unsere normalsprachliche Verwendung von Wissen untersuchen, so kommen wir zu zwei Elementen: Wissen ist eine gerechtfertigte Überzeugung mit Gründen. Dabei ist philosophisch ungeklärt, was gute und was schlechte Gründe sind. Die gerechtfertigte Überzeugung ist auf den, der sie vertritt, zu beziehen. Sie ist ein standpunkt- und lebenskontextgebundenes Wissen. Welche Gründe hier anzuführen sind, um das Wissen als gerechtfertigt zu betrachten, hängt ab von den Zweifeln, die jemand in Betracht zieht (Ernst 2001: 151). Gründe sind in diesem Wissensbegriff korrelativ zu sinnvollem Zweifeln. Zweifel ihrerseits sind oft mit einer typologischen Situation verknüpft, die Zweifelarten festlegt, die angebracht sind. Wir tragen nicht an jede Äußerung und Handlung die gleichen Zweifel heran. Es gibt nun auch kulturell-gesellschaftliche Kontexte, wo die Begründung, dass ein Wissen unabhängig von der subjektiven Perspektive sei, Zweifel ausräumt und die Wissensform ‚objektives Wissen‘ genannt wird.

Die Hypothese eines Körperwissens führt zu einem explosionsartigen Anstieg wissenschaftlicher Gründe zu zweifeln, dass die vorliegende kulturwissen-

schaftliche Interpretation vollständig sei, lässt sie doch somatisch-sensorische Kriterien außeracht. Zu zweifeln ist an Deutungen von (religiösen) Vorgängen, an denen Menschen (mit ihren Körpern) beteiligt sind, oder von Texten und anderen Medien, in die Körperwissen eingeflossen sein könnte. Gezweifelt wird, dass Theorien aus rationalen Regeln ausreichen, Körperwissen zu fassen. Gezweifelt wird, dass eine Selbstverständigung, sei sie nun wissenschaftlich, theologisch oder auf der Ebene der Teilnehmer einer Religion, das mitlaufende Körperwissen bemerkt. Die Religionsästhetik mit ihrer Einführung eines Körperwissens ist in diesem Sinne eine immense theoretische Verdächtigung. Sie birgt die Chance, in einem ersten Schritt Abläufe besser zu verstehen. Diese gewonnenen Ergebnisse könnten in einem zweiten Schritt für viele Ziele verwendet werden. Religionsproduktiv könnte z.B. der Ruf laut werden, Rituale an ein ‚optimales‘ Körperwissen anzugleichen. Die Ergebnisse könnten zu einer gezielteren Instrumentalisierung und Manipulation des Körpers führen, um soziale Prozesse oder individuelle Erlebnisse zu erzeugen und zu steuern. Es ist allerdings fragwürdig, ob dieser bewusste Einsatz des Körperwissens, verglichen mit dem bislang intuitiven Einsatz, wirksamer ist.

Zudem lassen sich neurophysiologische Argumente für Körperwissen als einer gehaltvollen Kategorie der Religionsästhetik anführen. Somatische und somatopsychische sowie senso-motorische Abläufe besitzen in älteren Hirnregionen Repräsentanzen (in der Amygdala z.B.), also in Regionen, die kein Monitoring im Großhirn aufweisen, d.h. die nicht mit Bewusstwerdung verbunden sind, aber gleichwohl eine Abbildung im ZNS erfahren und auch mit Gedächtnis verbunden sind (z.B. die Gewöhnung, das „In-Fleisch-und-Blut-Übergehen“ von Bewegungsabläufen, Handlungsskripte, Markowitsch/Daum 2001). Das Gewicht dieses Arguments ist von vielen methodischen Entscheidungen zur Übertragbarkeit der neurophysiologischen Begrifflichkeit in kulturwissenschaftliche abhängig. Zudem weist A. Damasio auf die fortwährende phylogenetische Veränderung des Organismus Körper im Feedback auf seine Umwelt hin (1997: 300). „Der Körper liefert in dieser Hinsicht also wesentlich mehr als ‚nur‘ grundlegende Lebensfunktionen oder modulatorische Effekte: er liefert einen *Inhalt*, der wesentlicher Bestandteil normaler geistiger Funktionen ist“ (Abraham 2002: 169).

Polanyi führt als Beispiel für sein ‚implizites Wissen‘ einige Experimente aus psychologischen Experimenten zur ‚unterschwelliger Wahrnehmung‘ an (1985). In einem Experiment werden Wortsilben so schnell gezeigt, dass sie wahrgenommen, aber nicht erkannt werden. Bestimmte Silben werden jetzt mit einem Stromstoß konditioniert. Das Ergebnis ist, dass die Versuchsperson die „Schocksilben“ antizipiert, ohne sie ausdrücklich nennen zu können. Das bedeutet, dass wir die Wahrnehmung A, die Silbe, nur kennen, indem wir die Wahrnehmung B, den Stromstoß, erwarten. Die Aufmerksamkeit bei B und A ist ein implizites Wissen, so wie z.B. auch die einzelnen Teile eines Gesichtes zum impliziten Wissen zählen, wenn wir uns an die Gesamterscheinung Gesicht erinnern, aber nicht über die Details der Nasenform, Ohrform usw. verfügen. Für Polanyi ist dies die Form eines impliziten Wissens, das über eine funktionale Beziehung gegeben ist.

Ohne die Hypothese eines Körperwissens macht eine Religionsästhetik keinen Sinn. Denn ohne Träger von Bedeutung und Einfluss außerhalb des menschlichen Bewusstseins würde eine Hermeneutik oder Symboltheorie, deren Hauptagierender der menschliche Geist ist, ausreichen. Erst wenn vom restlichen Organismus und über das Zentrale Nervensystem hinaus angenommen wird, Welterfahrung zu prägen, hat die Religionsästhetik einen wissenschaftlichen Gegenstand.

### **Körperwissen als „nonpropositionales“ Wissen**

Wie können körperliche Fertigkeiten versprachlicht werden? Diese Frage muss in Vorüberlegungen zu einer Aisthesis-Theorie nun bedacht werden. Wenn wir an dem geschilderten Ritual in der westafrikanischen Savanne teilnehmen, verstehen und erleben wir das meiste, weil wir körperliche Wesen sind, weniger, weil wir sprach- und schriftbegabt sind. Auf der Beschreibungsebene in der Perspektive nicht des Teilnehmers, sondern des Wissenschaftlers ergibt sich die Schwierigkeit, das sprachlich wiederzugeben, was sich größtenteils im nicht-sprachlichen Medium des Körpers vollzogen hat.

Körperwissen ist ein scheinbar widersprüchlicher Terminus. Es ist kein explizites „Wissen, dass“, sondern in der Unterscheidung G. Ryles ein „Wissen um“

(know how), eine Fertigkeit, die zum Teil präzisiert werden kann, zum Teil kein ausbuchstabierbares Wissen ist. In diesem Abschnitt geht es darum, eine Theorie der Sinnlichkeit auszuarbeiten, in der diese nicht propositionale Wissensart beschrieben werden kann. Welche Parameter braucht eine Theorie des Körperlichen und Sinnlichen? Im Folgenden soll zuerst an eine philosophische Tradition angeknüpft werden, in der die Frage nach den Grenzen der Sprache als Frage nach dem Nicht-Satzhaften oder Nicht-Begrifflichen gestellt wird. Vor diesem Hintergrund wird eine Liste von Kandidaten nicht zu präzizierender Gehalte aufgestellt und es wird geprüft, inwiefern sie sich für die Darstellung körperlichen Wissens eignen. Sodann werden Schlüsse für das Beschreibungsvokabular einer Körper- und Wahrnehmungstheorie gezogen.

### Der Begriff „nicht-propositional“

Der philosophische Sprachgebrauch ist uneinheitlich (Schildknecht 1999: 5-9). Es werden propositionale, semipropositionale, vorpropositionale und nicht-propositionale Sätze oder Gehalte unterschieden. Da Propositionalität das Positivum ist, das jeweils näher charakterisiert wird, lässt die Einteilung noch das Ideal einer Darstellung in Theorie als den Inbegriff von Ausdrücklichkeit erkennen. Proposition (engl. proposition) heißt wörtlich: Satz oder Aussage. Einigkeit besteht nur darüber, dass Propositionen wahr oder falsch sind und aus Elementen zusammengesetzt werden. Darüber hinaus wird Proposition gleichbedeutend mit ‚Satz‘, mit ‚Bedeutung eines Satzes in einem Kontext‘ oder als rein linguistische bzw. lexikalische Bedeutung verwendet sowie für Gehalte von Einstellungsausdrücken (ich finde, dass x).

Letztere besitzen oft eine versteckte Indexikalität (einen bestimmten Zeitpunkt, einen bestimmten Sprecher). Einstellungen und Überzeugungen (beliefs) sind Sonderfälle von Propositionen, sogenannte *propositional attitudes*, die oft auch semipropositional genannt werden.<sup>70</sup> Sie haben die Form: Ich glaube/hoffe/befürchte etc., *dass p*. Es ist schwierig, ihren semantischen Gehalt zu bestimmen, da auf sie die klassische Leibnizsche Ersetzungsregel nicht angewendet werden kann. D.h. anders als in Aussagesätzen können einzelne Elemente

---

<sup>70</sup> Daher werden sie von manchen semipropositional genannt (Mayer 1997: 222-229). Sperber zählt alle weltanschaulichen Aussagen, die „kulturellen Überzeugungen“, dazu.



nicht immer ohne Bedeutungsveränderung durch ihr logisches Äquivalent substituiert werden. Logische Identität ist kein ausreichendes Identitätskriterium für Satzteile von Überzeugungen. Als Gründe wurden bereits Kontext, Absicht und Index genannt. Um diese theoretisch einzuholen, wurden mengentheoretische, modallogische und syntaktische Deutungen des semantischen Gehaltes einer semipropositionalen Überzeugung vorgeschlagen. Schwierig ist u.a. die bleibende Vagheit normalsprachlicher Sätze. Die Proposition  $p$  wird oft als das intentionale Objekt eines mentalen Aktes beschrieben, als sei der Satz als Ganzes semipropositional, sein Teilsatz  $p$  aber als Gehalt der Überzeugung eine Proposition. Eine solche Aufspaltung ist nicht sinnvoll, da sich in  $p$  eine Bewertung ausspricht, die vage und entschieden subjektiv ist. Das komplexe Bedeutungsfeld und die große Variationsbreite einer Intention wie Täuschung, Vertrösten, Spiel oder List gestalten auch  $p$  und lassen sich nicht auf indexikalische Subjektivität beschränken. Zudem gibt es unterschiedliche Meinungen dazu, ob Überzeugungen einen inneren Zustand ausdrücken oder je nach Äußerungskontext performativ oder implikativ aufzufassen sind.

Zum Verhältnis von Nicht-Propositionalität und Propositionalität gibt es verschiedene Thesen. Wird es als gradueller Übergang bestimmt (Schildknecht 1999), muss eine graduelle Wahrheitskonditionalität entworfen werden. Mayer führt da Costa und French, die von „partiell wahr“ sprechen und damit eine Semiproposition meinen, die eine bestimmte Interpretation  $i$  eines Satzes ist, der seinerseits in eine Menge von Sätzen eingebettet ist, von denen gefordert wird, dass sie im klassischen Sinne wahr/falsch sind (Mayer 1997: 224). Hierhin gehört auch die Abgrenzung vom „vorpropositionalen“ Gegebensein. Es meint die lebensweltliche Einbettung eines Gehaltes, eine Art von vorsprachlicher Vertrautheit besonders in der phänomenologischen Tradition, die auf die Genese eines Erkenntnisurteils achtet.

Eine davon unterschiedene Verwendung von „protopositional“ findet sich bei C. Peacocke (1992) in seiner Begriffsbestimmung der sinnlichen Wahrnehmung. Peacocke interessiert sich für das Verhältnis von Wahrnehmung, Handlung und Situation bzw. Handlungsumgebung, das er das metaphysisch-epistemische Zusammenspiel nennt. Während in seinem früheren Werk *Sense and Content* ein Wahrnehmungsgehalt bereits durch die „erste Schicht“ der Lokalisation (scenario) ausreichend individuiert ist, kommt in *A Study of Concepts* die

Protoproposition hinzu. In jeder Perzeption ist sie ein „second layer of nonconceptual representational content“ (1992: 77). Protopropositionen sind wahrheitskonditional und repräsentieren eine individuierte Eigenschaft oder Relation, nicht aber den Begriff derselben.<sup>71</sup> Die Protoproposition einer visuellen Wahrnehmung ist z.B.: gebogen, parallel, viereckig, farbig, gleichentfernt von. Sinnlichkeit setzt sich demnach zusammen aus dem Element des szenischen Gehaltes und den Protopropositionen. Protopropositionen haben die kognitive Eigenschaft, Komplexität zu reduzieren, was ihrer besseren Erinnerung und Wiedererkennung zugute kommt.

Nach M. Johnson (1987) ist die Imagination in Rationalitäts- und Bedeutungstheorien vernachlässigt. Es gibt auch imaginative Strukturen: Schemata, Metaphern, Metonymie, mentale Bilder. All diese Kategorien sind verkörpert: „their structures typically depend on the nature of the human body, especially on our perceptual capacities and motor skills“. Ein Bildschema ist ein dynamisches Muster unserer Interaktionen und motorischen Programme, z.B. das Vertikal-Schema mit der wichtigen Hoch-tief Koordinate. Perzeptive Metaphern wenden ein Muster in einem anderen Perzeptionsbereich an. Bildschemata sind nonpropositional, analog und besitzen als Strukturelemente der verkörperten Imagination einen figurativen Charakter. Das Bildschema fasst verschiedene Erfahrungen unter einer ähnlichen Bildstruktur zusammen (z.B. das compulsive force schema).

### Genealogische Modelle für den Übergang von Nicht-Propositionalität zu Gehaltlichkeit, von der Ästhetik zur Semiotik

Die Frage nach dem nicht-propositionalen Wissen kann auch genealogisch formuliert werden: Da evolutionär die sprechenden Arten aus nicht sprechenden hervorgegangen sind, gibt es anscheinend genealogisch eine Versprachlichung. Kann sie als Übergang von Nichtgehaltlichkeit zu Gehaltlichkeit beschrieben werden? Das vorherrschende Medium wäre in dieser Perspektive das Nonpropositionale, an dem sich subversiv ein Zeichengehalt anlagert. Wir haben hier demnach die umgekehrten Machtverhältnisse wie im Ausgang vom Theorieformat, an die die Suche nach ihrer nicht propositionalen, unerfassten Kehrseite anschloss.

---

<sup>71</sup> Sie erinnern darin an die „Zweitheit“ des Zeichens bei C.S. Peirce.

In dieser Perspektive vollzieht sich eine fortschreitende Anlagerung von Intentionalität und anderer psychischer Gerichtetheit an das Noch-Nicht-Propositionale. Diesen Übergang rekonstruiert M. Vogel als Geschichte von der sozialen Entwicklung medialer und interpretativer Kompetenzen (2001: 311-320). Der kritische Punkt seines Gedankenexperiments ist die Frage, ob es einen Übergang geben kann von nicht intentionalen Zuständen zu Gedanken ohne einen Interpreten, den es zu diesem Zeitpunkt eben noch nicht gibt. Als Illustration dient der genealogische Primatenmythos: Der Juckreiz des Alphatieres führt zu einem Handlungsgeschehen in der Gruppe. Jener Prozess, in dem sich Kommunikationsmedien etablieren, lässt sich als Prozess der Verwendung von „Kommunikationsmedien ohne Gründe“ erzählen. So erklärt sich der Übergang von Non-Propositionalität zu Propositionalität aus dem Spiel.

Von dieser genealogisch eingeräumten Nicht-Propositionalität sind noch keine Überlegungen zur bleibenden Nicht-Propositionalität und Uninterpretiertheit oder zu Mischformen zwischen Gehaltlichkeit und Nicht-Gehalt berührt. Wie ist der Übergang bzw. das Springen zwischen propositionalen, semipropositionalen und nonpropositionalen Elementen in einer einzigen Redeeinheit eines Menschen zu erklären? Vogels mythische Konstruktion der Medialität ist wieder auf Gehalt ausgerichtet. Interessant ist, dass das ausschlaggebende Element, mit dem die Gehaltlichkeit auf den Weg gebracht wird (i.e. der Juckreiz des Primaten), ein Hautempfinden ist. Aus der Leiblichkeit resultiert eine Aktivität. Daher ist zu fragen, ob es wirklich eine Nicht-Propositionalität ist, der die Intentionalität und die Primaten-Interpreten entspringen. Sind Äußerungen des menschlichen Körpers mit „gehaltlos/nichtpropositional“ wirklich korrekt beschrieben? Der Juckreiz, der als Nicht-Propositionalität bestimmt wird, ist ohne Grund in Bezug auf Verursachung, nicht aber in Bezug auf Medialität: die Haut und ihr Juckempfinden gehören bereits zur Sinnlichkeit des Primaten und sind darin Teil seiner erfahrungserarbeiteten Welt. Ein Juckreiz ist in diesem Sinne nicht grund- und interpretationslos, sondern ein Konstrukt, was es heißt, Primat zu sein.

Nach Vogel sind Medien „besondere Menge von Verhaltensspielräumen, die sich Handelnden bieten“. Tragend für Vogels Medienbegriff sind drei Thesen: 1. Sein Medienbegriff gilt für nichtsprachliche Kommunikation/Interaktion, 2. Kommunikation ist ein Verstehensprozess (Medientheorie als Erweiterung einer Theorie der Rationalität), 3. Dem Prozess liegt eine Rationalität zugrunde. Da er

diesen interaktionistischen Rahmen anlegt, ist ihm kein Mentalismus und keine Bewusstseins-Immanenz-Philosophie vorzuwerfen. Bislang verkörperte sich der Geist geschichtlich-kulturell im Medium der Sprache (Habermas), der Technologie (McLuhan), des Bewusstseins (Husserl). Hier wirkt der Geist im Körperwissen. Medien dienen der Steigerung der Verstehenswahrscheinlichkeit (Luhmann) oder der ästhetischen Erfahrung zwischen Produzent und Rezipient (Dewey).

### Weitere Kandidaten für Nicht-Propositionalität innerhalb von Zeichentheorien

Die Kandidaten für Nicht-Gehaltlichkeit sind recht unterschiedlich. Einige können in zwei Gruppen geordnet und auf ihre Versprachlichung untersucht werden. Auf der Liste befinden sich unter Umständen Einträge, die von einer zukünftigen Theorie expliziert werden und daher nur zeitlich begrenzt zu den nonpropositionalen Wissensarten gehören.

Die erste Gruppe versammelt psychische Zuschreibungen („er schaut traurig“, „sie wollte mich nicht täuschen“) und Sätze, in denen sich hintergründige Überzeugungen ausdrücken, sei es der privat-alltäglichen Lebensform oder der mit je größeren Gruppen geteilten Weltanschauung (peer group, Belegschaft, Landstrich, Kultur). Die zweite Gruppe betrifft linguistische Kategorien. Sie gehören zur Form eines jeweiligen Systems und plausibilisieren das Aussagesystem, ohne Teil desselben zu sein, so dass sie in dem System auch nicht diskutiert werden können. Hier betrachte ich kategoriale Erläuterungen (Frege), das von einer bestimmten Zeichentheorie Nichtdarstellbare und die Erstheit und Zweitheit des Zeichens (Peirce). Weitere Kandidaten sind Definitionen (Elemente, die das Strukturieren ermöglichen, vgl. Kategorien), Eigennamen und die Indexikalität, die ein Wissen ausdrücken, das unabtrennbar von einer Szene ist.

Das Aspektsehen, das Wittgenstein mit dem Vexierbild des berühmten Hasen beschäftigte, ist aus neurowissenschaftlicher Sicht als sinnvolle Frage aufgelöst. Aspektsehen kommt durch das neuronale „Binding“ von visuellen Merkmalen zustande, welche im Erregungszustand dynamisch etablierter spezialisierter Neuronenverbände repräsentiert sind. Je nachdem, welche Teilmerkmale nun zu einem Perzept zusammengebunden werden, wird ein unterschiedlicher Aspekt

wahrgenommen, wobei aus methodischen Gründen nur jeweils ein Aspekt pro Zeiteinheit und System repräsentiert werden kann.

Nicht zu vergessen ist der klassische Kandidat Selbstbewusstsein (Schildknecht 2003) und Qualia anderer mentaler Zustände. Überaus umstritten sind die Kandidaten: Intuitionen, Ahnungen, Vorherwissen. Von Einflüsterung bis hin zu unbewusster intelligenter Verwobenheit reichen hier die Erklärungen. Und schließlich das Ästhetische. Für Nietzsche z.B. hängt die Wahl einer Theorie mit Geschmack zusammen. Dies erinnert an die Nicht-Gehaltlichkeit von Weltanschauungen in einer dezisionistischen Deutung. Hier ist jedoch das ästhetische Moment als Geschmacksurteil eine eigenständige Erkenntnisquelle. Als unabhängige Erkenntnisstämme werden bestimmt: a) die Entscheidung und das, was ihr den Ausschlag gibt, wenn nicht offensichtliche Gründe; b) der Geschmack und das ihn treibende Wohlempfinden; c) das Schöne und der sich darin hervordrängende Kunstsinn.

### Körperbewusstsein im Selbstbewusstsein

Die Frage, wie wir von unserem Körper ‚wissen‘, beinhaltet zweierlei: „unser“ Körper, die Frage nach Selbstbewusstsein bzw. Selbstzuschreibungen, und unser „Körper“, die Frage nach Körperbewusstsein bzw. nach Objektbewusstsein. Ein höchst aufschlussreicher Diskurs, in dem in den letzten Jahren wahrnehmungspsychologische Erkenntnisse in den klassischen philosophischen Subjektbegriff eingearbeitet wurden, ist die *philosophy of body*.<sup>72</sup> In ihr steht ein Körperkonzept im Zentrum, mit dem am tradierten Subjektbegriff und seinen rationalistischen Prämissen Kritik geübt wird. Ausgangspunkt ist die Frage, ob ein Körperbewusstsein notwendige Voraussetzung für das Selbstbewusstsein ist. Diese Frage wird bejaht. Ursprünglich ging es also eigentlich um eine Klärung des sich selbst durchsichtigen Selbstbewusstseins und weniger um den Körper. Was diese Arbeiten für das religionsästhetische Körperwissen so wichtig macht, ist, dass dabei Körperbewusstsein als nonpropositional sehr differenziert und mit den neurophysiologischen und wahrnehmungspsychologischen Erkenntnissen entfaltet wird.

---

<sup>72</sup> Monografie zu wichtigen Positionen dieser Richtung Kaiser 2005, Reader: Bermudez/Marcel/Eilan 1995.

Im Detail fächern sich die Positionen auf, wie genau Körpergewahrheit als ein Aspekt von Körperwissen zu konzeptionalisieren ist. Dies sei mit einem Blick auf die Konzeption des Selbstbewusstseins angedeutet, bei der die philosophischen Ansichten bereits weit auseinandergehen. Manche möchten diese Bewusstseinsart nicht als einen Unterfall von Objektbewusstsein ansehen, sondern als eine ungebundene Merkmalsmenge (z.B. Bermudez/Marcel/Eilan 1995). Auch S. Shoemaker vertritt die ‚elusiveness‘-These, die besagt, dass wir uns introspektiv nicht als körperliche Wesen und nicht als Objekte gewahr seien (behandelt bei Cassam 1995: 312). So beschrieb auch Hume den Gegenstand der Introspektion als einen ‚Fluss von Wahrnehmungen‘ ohne von sich her abgegrenzte Gegenstände.

H. Plessner hingegen sieht den Leib als Objekt gegeben: „Im personalen Verhältnis zum eigenen Leib ist die kinematische und sensorielle Gegebenheit der Binnensphäre latent gegenwärtiges Objekt. Leib lässt sich als Körper unter Körpern behandeln“ (1970: 198). Diese Selbstdistanz macht einen „Zwischenbereich der Sinnesempfindungen“ aus (ebd.). Der Zwischenbereich des Leibes wird erst von einer ‚Anthropologie der Sinne‘ angeschnitten. Dieser Bereich verlässt die rein erkenntnistheoretische, frühere „ästhesiologische“ Frage nach der Zuverlässigkeit von Sinneserfahrungen.<sup>73</sup> Plessner führt so sein 1923 erschienenes Buch *Einheit der Sinne. Grundlage einer Ästhesiologie des Geistes* fort und befreit es aus den neukantianischen Fesseln (Kant habe eine vermittelnde Position zwischen radikalem Sensualismus und Konstruktivismus eingenommen, indem er die sinnliche wie die kreative Seite des Erkennens einbeziehe). Dieser Zwischenbereich ist unerlässlich für das Gestaltsehen. Es komme erst durch das Zusammenwirken der Sinnessysteme zustande. Daher sucht die Anthropologie der Sinne „nach einer Ordnung der Korrespondenz zwischen den aufeinander nicht reduzierbaren sinnlichen Erlebnisqualitäten“ (1970: 199). Es gehe also nicht einfach um den ‚Bauplan‘ der Sinne wie in der Physiologie, sondern um ein Sinnesmuster (‚Ordnung‘), das menschliche Verhaltensmöglichkeiten mit einbezieht. Im Verhalten werde gehemmt, enthemmt, unterdrückt und verdrängt, wodurch allererst auch physiologisch sich äußernde Vollzüge wie das Lachen und Weinen zustande kämen.

---

<sup>73</sup> Ein Stück weiter heißt es dann zwar wieder, „Ästhesiologie“ und „Anthropologie der Sinne“ meinten das gleiche.

Cassam führt eine idealistische Deutung der Selbstzuschreibung von propriozeptiven Gehalten an. Denn wir könnten uns über ‚unsere Körperlichkeit‘ nicht täuschen, da sie uns über Propriozeption gegeben sei. Dieser Bewusstseinsgehalt sei für Selbstbewusstsein wiederum notwendige Bedingung. Es fällt in der Körperdebatte auf, dass die neurophysiologische ‚Entdeckung‘ der Propriozeption die Argumente und Vorstellungen tiefgreifend geändert hat. Mit ihr steht eine Kategorie von Wahrnehmunggehalten zur Verfügung, die *per definitionem* den Index ‚Nachricht vom eigenen Körperzustand‘ trägt. Was sind jedoch hinreichende Bedingungen, ein vorsprachliches Selbstbewusstsein und einen „nicht-begrifflichen Standpunkt“ (Bermudez 1995) anzunehmen? Dazu wird häufig die Schicht eines nichtbegrifflichen Standpunktes oder unbewussten Körperschemas eingeführt, um eine Körpergewahrheit zu bezeichnen, die mit der Lage-, Bewegungs- und Schmerzwahrnehmung bereits den Index „mein“ (meine Lage, meine Zeit, meine Müdigkeit) hat. Bermudez bezeichnet sie als Co-Wahrnehmung, zu der nicht nur die eigene Innenwahrnehmung, sondern auch die Umgebungswahrnehmung gehört. Er rezipiert hier die ökologische Wahrnehmungspsychologie, die davon ausgeht, dass sich entwicklungspsychologisch die Wahrnehmung geordnet anlegt. Zu diesen Lernprozessen gehört, dass mit jedem Wahrnehmen auch die Co-Wahrnehmung zum eigenen Körper und zur Umwelt aufgerufen wird.<sup>74</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch die Unterscheidung in Innen- und Außenwahrnehmung rein methodisch, denn nach den Wahrnehmungspsychologen J. Gibson und Ulrich Neisser liefern auch ‚Außenreize‘ ‚Inneninformation‘. Dies geschieht mit dem Argument, dass jede Wahrnehmung „egoception“ sei in dem Sinne, dass sie Information über den Akteur liefert. Bewegung ist z.B. verbunden mit der Co-Wahrnehmung, dass ich mich bewege.<sup>75</sup> Diese Ausweitung und Subsumption aller Wahrnehmung unter das „self“ ist typisch für Selbstbewusstseinstheorien, die alles auf eben jene größere Einheit stets beziehen. Ein weiterer Modus der Selbstwahrnehmung sind die „affordances“, also die aus der Umwelt aufgefassten Handlungsmöglichkeiten in einer bestimmten Situation und relativ auf den Akteur (seine Körpergröße, Kondition etc.).

---

<sup>74</sup> S. a. u. „Sinnliche Wahrnehmung“.

<sup>75</sup> Dabei ist diese These geistesgeschichtlich nicht neu. Schon die Naturwissenschaftler Victor von Weizsäcker und Kurt Goldstein haben in den 30er Jahren mit dem Argument der Selbstbewegung und der autonomen Orientierung in der Umwelt für die Subjekthaftigkeit des „Organismus“/Körpers argumentiert.

Zur Subjektivität gehört nicht notwendig eine introspektive körperliche Selbstgegebenheit. Eilan bestimmt Subjektivität über den ‚blinden Fleck‘ unseres Wahrnehmungsfeldes, aus dem wir betrachten, uns bewegen usw. und der relational und nur „in mir“ repräsentiert wird („egocentric frame of reference“ 1995). Wir sind uns in einer Art Wahrnehmungsrückschluss gegeben, vermittelt über (räumliche) Wahrnehmungs- und Interaktionsakte.

In der Religionsästhetik wird Selbstbewusstsein als ein Wissen verstanden, das aus implizitem Körperwissen und explizitem personalem wie biografischem Körperwissen besteht. Zu diesen hinzu kommen weitere explizite Wissensgehalte, über die gestritten werden kann (z.B. ob Zeitbewusstsein zu Identität und Identitätsbewusstsein zum Selbst gehört, oder ob Objektbewusstsein, also u.a. eine Abgrenztheit, dazu zählt). Für das religionsästhetische Konzept Körperwissen ist zu behalten, dass es nicht eine reine Inneninformation enthält, sondern die Interaktion mit einer Wahrnehmungsumwelt in ihrer kulturell-kulturgeografischen Besonderheit mit umfasst.

### Psychologische Vagheit, Lebensform und kulturelle Überzeugungen

Diese Anwarter liegen an der Schnittstelle von Nichtgehaltlichem und Halbgehaltlichem. Zugänge zu Semipropositionen unterscheiden sich dadurch, ob sie sich für die „Halbheit“ des Begrifflichen interessieren oder ob sich die Halbheit in Handlungen *zeigt*. Wenn von der Handlungsseite an sie herangegangen wird, zeigt die semipropositionale Dimension die typischen Elemente der Zeitlichkeit (Prozess, Verlauf), Konkretheit, unbestimmter Kontextualität, Verwobenheit mit anderen Kontexten, Irregularität, Variabilität (Spannbreite der Handlung). Auf diese Merkmale wird die „Halb“-Begrifflichkeit zurückgeführt (z.B. Ter Hark 2000: 211-216 für die Semipropositionen psychischer Zuschreibungen, Poellner 1999: 474-576 für mimische Ausdrücke).

Für TerHark kann der propositionale Gehalt von Intentionen und anderen psychischen Zuschreibungen nicht im Sinne der operationalistischen oder physikalistischen Geistphilosophie unter Verweis auf einen neuronalen Vorgang geklärt werden. Dieser Fehler des Referentialismus wähle die falsche Referenz. Der Bezugspunkt einer Proposition sei das Leben. Zwischen echten und vorgetäuschten Gefühlen z.B. kann dann prinzipiell nicht mit Verweis auf verschiedene Hirnarea-



le geantwortet werden. Die fehlende Unterscheidungsmöglichkeit der Intentionen ist gerade eine Eigenschaft des Vortäuschens und kein Zeichen für die Verborgenheit mentaler Prozesse. Die Art des Gehaltes der Proposition ist somit von der Lebensform abhängig, die variabel, irregulär, verwoben mit anderen psychischen Mustern ist, in einem unbestimmten Kontext handlungsrelevanter Arena steht und mit Rücksicht auf einen zeitlichen Verlauf zu bewerten ist.

Zum Übergang von neuronaler zu kognitiver Terminologie gibt es eine lange Forschungslinie in der Psychologie. Meist geht es entwicklungspsychologisch um Fragen der Objektbildung, um Ich-Anderes und Primäreffekte, also um Grundbewertungen. Vorgestellt wird von diesem wissenschaftlichen Zugang meist ein vorgeburtlicher oder gerade geborener Mensch, der mit dem ersten Material aus Sinnessystemen anfängt, eine Welt zu bauen. Typisch für entwicklungspsychologische Ansätze ist, dass Affekte als propositional beschrieben werden, obwohl ihre Struktur und Objektklassifikation vom Körper abgeleitet werden, also von einer nicht begrifflichen Größe. Die weichenstellende Prämisse lautet, dass Primäraffekte die Ankündigung von Handlungen sind (z.B. Krause 1990: 639). Eine Folge dieser Prämisse ist, dass alle die Grundelemente der Handlungsstruktur vorhanden sind: die Grundelemente der Handlungsstruktur Subjekt, Objekt und ihre Relation. Die vier Kombinationsmöglichkeiten der Relation von Subjekt und Objekt werden über die körperlichen Sinnessysteme gebildet: Sinnessysteme werden dabei stark topologisch aufgefasst: Innen- und Außenwahrnehmung, optisches Feld oder das Objekt als Imaginiertes in der Erinnerung oder Vorstellung.

Im nicht-propositionalen Holismus Wittgensteins sind manche Gewissheiten eines Menschen nicht in der Form von Sätzen auszudrücken. Das gilt für alle Gewissheiten, auf die wir in unserer Lebenspraxis vertrauen. Es entstehen typische Verwirrungen, wenn sie trotzdem nachträglich in Satzform gebracht werden und plötzlich dem wahr/falsch-Prädikat unterstehen (Mayer 1997: 207). Sagen wir: „Es gibt eine von uns unabhängige Außenwelt“, haben wir nachträglich den Sachverhalt expliziert. Die Umwandlung in Propositionen ist eine Interpretation entgegen ihrer innersten Intention, lautet die Kritik. Denn alltägliche Gewissheiten sind nicht für ein propositionales Sprachspiel gedacht. Wittgenstein zieht die Konsequenz, dass Semipropositionen („methodologische Sätze“, s.u. kategoriale Erläuterungen) nicht ausdrückbar sind.

Besonders zugespitzt zeigt sich die Semipropositionalität in Bezug auf die klassisch philosophischen Probleme von *akrasia* (Willensschwäche) und Selbsttäuschung: Kann ich mich willentlich dafür entscheiden, im Bett liegen zu bleiben, obwohl ich zu einem wichtigen Termin möchte? Gibt es diese ‚harte‘ Form von Irrationalität? Ist sie monistisch aus einer Einheit von bewertender und entscheidender Instanz deutbar oder nur mit dem Preis eines Dualismus, der diese Seiten auseinanderrückt? In Kritik an D. Davidson, der das Bewusstsein in Subsysteme zerlegt, von denen das eine Teilsystem, T1, ausschlafen, das andere, T2, zum Termin möchte, führt Schälike eine Quasi-Intentionalität ein (2005). Willensschwäche sei eher ein psychisches als ein handlungslogisches Problem: sie basiert auf einer irrtümlichen Selbstzuschreibung des Willensschwachen, wenn er meint, gegen besseres Wissen gehandelt zu haben. Er stelle sich darin als bessere (rationale) Person dar als er ist. Tatsächlich war er wankelmütig und faul. Gerade im Bereich dieser philosophischen Handlungs- und Rationalitätstheorien ist das Körperwissen kaum berücksichtigt als möglicher ‚Grund‘ von Verhalten.

Wenn für das klassische Problem der Selbsttäuschung das Körperwissen als Wissen anerkannt wird, dann können ‚Gründe‘ ins Feld geführt werden, die eine Selbstdeutung als zusammengesetzt aus hörbarer Aussage und dem Körperwissen als stummer Geste nahelegen. Bleiben wir bei dem Beispiel, nicht aufzustehen trotz eines für wichtig erachteten Termins, bestünde das Körperwissen z.B. aus Müdigkeit, eventuell beginnender Grippekrankheit, aus fehlender Körpertemperatur durch vorzeitiges Gewecktwordensein, aus endokriner oder anderer stoffwechselfähigen Unterversorgung für den Aktiv- und Wachzustand. Es kann auch sein, dass der Termin mit Schmerz oder Angst (Zahnarzt) verbunden ist oder dass die sich selbst täuschende Person zum Bewerbungstermin nicht geht, da ihr Körperwissen das laute Gebäude, den Geruch und das Großraumbüro antizipiert. Das Beispiel von der Willensschwäche zeigt, wie mit dem Körperwissen eine unerlässliche Gruppe neuer Gründe auftritt.

## Kategorialität (Sagen und Zeigen)

### Kategoriale Erläuterungen / Methodologische Sätze

Kategorienlehren sind eine Möglichkeit, über die in der Philosophie im Anschluss an Aristoteles die Grundsortierungen der Wirklichkeit diskutiert werden. Dabei sind Verhältnisbestimmungen von Kategorien und ‚objektiver Realität‘ und von linguistischen zu konzeptionellen Kategorien Grunddimensionen der historischen Verwicklungen der Kategorienlehren. Dies verkompliziert sich, sobald die Kulturwissenschaft den Körper als nicht semiotische Kategorie in ihren Gegenstandsbereich aufnimmt. Kategoriale Erläuterungen sind wissenschaftstheoretisch tückische Unternehmen, da sie schon als grundlegend bewertete Kategorien nochmals kategorisieren, also die Sortierung des Sortierten vornehmen. Zugleich sind kategoriale Erläuterungen aufgrund dieses reflexiven Besprechens wissenschaftstheoretisch so entscheidend. Gerade vor dem ausgeführten Selbstverständnis von Religionswissenschaft als Monitoring sind also philosophische Überlegungen zur Kategorienlehre relevant. Erschwerend kommt hinzu, dass die Religionsästhetik für ihre Hypothese eines Körperwissens eine theoretisch zufriedenstellende Form zu finden hat, die angibt, was sie unter Körperwissen zu verstehen gedenkt.

Frege trieben kategoriale Erläuterungen ins Paradox (Begriff-Pferd-Problem), das erst durch Russells Typenlehre gelöst wurde. Von Carnap wurden sie um einen hohen Preis aufgegeben. Für Frege haben Sätze Sinn und Bedeutung. Es reicht also nicht aus, dass wissenschaftliche Erkenntnisse eine Proposition, den Sinn, ausdrücken. Ein Wahrheitswert, die Bedeutung, muss hinzukommen. Erst ein Urteil ist relevant. Eine Schwierigkeit taucht bei den allem zugrundeliegenden, einfachen logischen Zeichen auf: Sie sind nicht innerhalb des Systems verifizierbar, sondern müssen auf die (metaphorische) Umgangssprache als Metasprache zurückgreifen. Diese aber erfüllt die Anforderungen an Exaktheit der logischen Objektsprache nicht. Dadurch ist jede wissenschaftliche Erkenntnis kontaminiert. Die Kontamination hat ihren Grund darin, dass „die Metasprache der kategorialen Erläuterungen notwendig defizitär im Hinblick auf Propositionalität ist“ (Klein 1999: 551). Carnap behebt diesen Mangel, indem er eine formale Metasprache einführt. Bei dieser bzw. diesen Metasprachen geht es darum, die wissenschaftli-

chen Objektsprachen möglichst angemessen wiederzugeben. Dass Eigenschaften der Metasprache von der Sache her Eigenschaften der wissenschaftlichen Einzelkenntnis spiegeln, war jedoch Freges Anliegen bei den kategorialen Erläuterungen seiner Metasprache. Die Metasprache konnte gar nicht exakt sein, da sie für die Unvollständigkeit der kleinsten logischen Bausteine einstand. Diesen Anspruch, dass eine Metasprache in der Fregeschen Weise Merkmale der Objektsprache aufnimmt, gibt Carnap preis. Seine Propositionalität ist ein bewusster Verzicht auf die nichtpropositionale Dimension der philosophischen Rekonstruktion von Wissenschaft. Sie rührt aus Carnaps Verständnis von Philosophie als Wissenschaftslogik.

Vor einer vergleichbaren Entscheidung, Frege oder Carnap, steht die Religionsästhetik, insofern sie als systematisches Unterfangen eine Theorie und Methode für Körperwissen bedenkt und entwickelt. Bedient sie sich einer stets fließenden Begriffssprache, die sich ihren Kontexten anpasst, oder geht es um die Erarbeitung eines komparatistisch universalen Werkzeuges, das zwar Gesellschaftstypologien berücksichtigt, in Kleinkontexten jedoch Verallgemeinerung und sonstige gleichsinnige Regelanwendungen vornimmt? Übernimmt sie vielleicht sogar wichtige Funktionen in der religionswissenschaftlichen Metasprache? Ich neige Frege zu und sehe in der Unabschließbarkeit der ‚Grundbegriffe‘ eine wichtige Eigenschaft der (religiösen) Praxis aufgenommen. Nämlich, dass die Praxis in Handlungszusammenhängen steht, für die typisch ist, dass sie aus möglichen Bezügen nur eine Hand voll an relevanten Bezügen herausnimmt. Daher ist nicht eine idealistische komplettierte Handlungsumgebung metasprachlich zu rekonstruieren, sondern die relevante des Teilnehmers, sei er individueller erfasst oder verallgemeinerter als *token* des Typs seiner religiösen, kulturellen, sozialen Gemeinschaft.

Die Rückbindungen an Handlung, Handlungsumgebung und Singularität sind nur einige von mehreren Merkmalen einer religionswissenschaftlichen Metasprache, die Non-Propositionalität mit einbezieht und sogar nutzt. Das wichtigste Merkmal und Anliegen dieser ganzen Arbeit ist die Non-Propositionalität des Körperwissens. Die Folgen von wissenschaftstheoretischen Entscheidungen werden im folgenden Absatz fortgeführt. Die Religionsästhetik in der hier konzipierten Form nimmt die Kehrseite von semiotisch ansetzenden Kulturwissenschaften in den Blick.

## Jenseits von Zeichentheorien

Seit der „semiologique“ der Neostrukturalisten ist deutlich eine Alternative zur Bezeichnung des Wirklichen durch die Semiotik in der Tradition von Aristoteles, Ockham, Frege und Wittgenstein angetreten. Hier interessiert die Alternative des semiologischen Zeichens von dem her, was durch es nicht zu bezeichnen ist. Jede Wahl eines bestimmten Zeichensystems hat ein von ihr spezifisch Nichtdarstellbares zur Folge. So gesehen gibt es mehrere Nonpropositionalitäten. Es sind abhängige Nonpropositionalitäten, abhängig von einer bestimmten Semiotik.

Das semiologische Zeichen ist eine Stelle in einem Differenzsystem. Es versteht sich als Ort, der sich auf ein Ganzes bezieht und nicht auf etwas, das es repräsentieren oder substituieren könnte wie das semiotische Zeichen. Das semiologische Zeichen löste sich daher in Luft auf, isolierte man es von dem Zusammenhang, den es aufbaut. Es ist Teil der Strukturalität der Struktur, sei diese Struktur ein Text, eine Institution oder eine Sprache. Das semiotische Zeichen hingegen ist die ordnende Relationalität innerhalb der tertiären Zeichenstruktur (signe, signifiant, signifié) und nicht innerhalb einer Struktur aus vielen Zeichen. Diese Binnen-Gehaltlichkeit zeichnet das semiotische Zeichen aus und entgeht dem semiologischen Zeichen. Die Nichtpropositionalität des semiologischen Zeichens kann als Zeicheninhalt definiert werden, der durch sein spezifisches Positivum der Zeichenumgebung lediglich als Verweis aufscheint. Damit besitzt das semiologische Zeichen die Schwäche an Darstellbarkeit, die das semiotische Zeichen als Stärke aufweist: das semiotische Zeichen erfüllt sich gerade darin, für etwas zu stehen und nicht in etwas wie das semiologische.

Das, was diese zeichentheoretischen Ansätze Semiotik und Semiologie besprechen und was sie nicht besprechen können, ist kontradependent: Kontext, „logische Form“ (Wittgenstein), zeigt sich erst in der Anwendung der semiotischen Zeichen, lässt sich selbst aber nicht im eigenen Wertebereich notieren. Die Struktur ist kein Zeichen und keine Proposition. Anders hingegen verhält sich das semiologische Zeichen, das die Kontur einer Stelle in einer Ordnung ist. Für das semiologische Zeichen rührt der Binnenbereich aus der Umgebung (z.B. dem Handlungskontext, der individuellen Geschichte in Vergangenheit und Planung). Für die religionsästhetische Beschreibungssprache ist Körperwissen ein semiologischer, nicht-begrifflicher Gehalt.

Peirce transformiert die transzendente Logik semiotisch. Er entwickelt seine Kategorienlehre relational aus der dreistelligen Zeichenrelation. Da Zeichen bei Peirce gleichbedeutend mit Gedanken sind, meint das, dass geistige Operationen grundlegend dreistellig sind (Qualität, Relation, Repräsentation). Daraus wird als nicht-relational die monadische Erstheit definiert, als dyadische Relation die Zweitheit und als triadische Vermittlungsstruktur die Drittheit. Zeichentypen sind Ikon, Index und Symbol, ihre Schlussfiguren Hypothese, Induktion und Deduktion. Sie stehen für Materie, Welt/Zeichen und Sprache.

Mit dem Zweitheit-Drittheit-Übergang wird dafür argumentiert, dass sinnliche Wahrnehmungen als nicht propositional zu fassen sind und sie im Unterschied zu Peacockes Verständnis von Protopositionen nicht zu Ausdrücklichkeit tendieren, sondern in der Zweitheit verharren. Zeichenerstheit bezeichnet nach Peirce die mitlaufende Materialität des Zeichenträgers und somit die materiale Seite der Vermittlung von Sinn (1982). Das gleichsam transzendente Subjekt ist die Interpretationsgemeinschaft, die stets offen ist und im pragmatischen Sinne Zeichenverwendergemeinschaft genannt wird.

Oevermann nimmt in seinem Strukturmodell von Religiosität auf Peirce' Erst-, Zweit- und Drittheit Bezug (1996: 31/32). Sprache sei das Modell für die Lebenspraxis, und Kultur gebe es nur dank sprachlicher Ausdifferenzierung. Dieses Modell vernachlässigt das Körperwissen. Die Erstheit sollte nicht mit dem einzigartigen Subjekt identifiziert werden (Oevermann 1996: 31), sondern mit der Materialität, dem Körperwissen. Selbst die Antizipation des Todes und die Endlichkeit werden für ihn durch die Drittheit im Möglichkeitsraum des Symbolverwendens existent. Da leistet das Körperwissen in seiner Erstheit und in seiner Zweitheit-Kommunikation eine Alternative. Es ist nicht ersichtlich, weshalb für dieses philosophische Gedankenexperiment „Sprache ohne Körper, Körper ohne Sprache“ das eine fundamentaler sein sollte als das andere. Mit Husserls Intentionalität wurde ja bereits eine Struktur gewichtig, die zwar auch als Struktur in der Sprache vorkommt (etwas als etwas gewahrwerden) und doch als Wahrnehmungsstruktur eingeführt wird, also als Eigenschaft von Sinnlichkeit (der doxa). Damit fällt Ausdifferenziertheit nicht mit sprachlicher Ausdifferenzierung zusammen, sondern Wirklichkeit wird zusätzlich und anders als in Sprache im Bewusstsein erschlossen. Das Strukturmodell anthropologisiert, wo es sinnvoller

wäre, gesellschaftliche Performanz und körperwissenschaftliche Inszenierungen zu beschreiben.

E.V. Daniel deutet das Pulsfühlen in der Siddha-Medizin im Peirceschen System mit dem Ziel, den grundlegenden Unterschied dieses Medizinsystems zur Biomedizin verdeutlichen zu können (1984, 1991: 100). Eher metaphysisch ist dabei allerdings ihre Rede vom „Bedeutungssprung“ (im Anschluss an Uexküll) für den Materie-Zeichen-Übergang. Die Biomedizin lasse nur Symptome zu, die in ihr Zeichensystem passen, und erkenne so nicht die arbiträre Offenheit des Körpers als natürliches Symbol. Zudem hintergeht die Biomedizin mit einigen Methoden die körperliche Ausdrucksebene der Geräusche und Gerüche, indem sie im Inneren des Körpers weitere nicht einmal verbale Daten erhebt, die der Kranke und die Kranke nicht kontrollieren können, so dass auch dadurch weitere Indizes der Beschwerden gewonnen werden, die nicht mit dem körperlichen Ausdruck in Verbindung stehen. Dieser Überbewertung der Indexikalität durch die Biomedizin wird der ikonische Gleichklang von Arzt und Patient, in dem beide eine bestimmte Qualität teilen, entgegengestellt. Das Pulsfühlen ist ein ikonisches Zeichen, insofern der Arzt seinen ‚gesunden‘ Puls und den ‚kranken‘ Puls (ein Index der Krankheit des Säfteungleichgewichts) pulsieren fühlt unter seinen Fingerkuppen und diese sich gegenseitig interpretieren. Im dritten Stadium des Pulsfühlens bringt sich der Arzt in Gleichklang mit dem Pulsschlag des Kranken und spürt dadurch das Ungleichgewicht des Kranken. Peirce‘ Terminologie ist hier in der Lage, in Zeichenverwendungen einen Mimesisprozess zu beschreiben, der die Kenntnis von Zeichensystemen voraussetzt, in der Performanz jedoch ein Körperwissen einsetzt.

## **Medialität des Körperwissens (Embodiment-Theorien)**

Der Sprachgebrauch von ‚verkörpert‘ ist inflationär.<sup>76</sup> Mancherorts wird nicht mehr gesagt, als dass Religion als sozialer, rhetorischer und menschlicher Diskurs stets verkörperter Diskurs sei, wie in einem theologischen Sonderheft zu Körper und Religion (Heever 2002). Zunehmend wird der Begriff des Nichtpropositionalen auch in den Kulturwissenschaften verwendet, so zum Beispiel in den Bildwissenschaften für Wissensformen und -medien, die „nicht auf einer sprachlichen oder schriftlichen Logik fußen. Alle Wissensformen und -medien sind letztendlich verkörpert, da sie einen biologischen Organismus oder einen situierten Agenten benötigen, der sich aktiv in seinem Wissensmilieu umherbewegen kann.“ (Huber 2002: 163). Nichtpropositionalität wird hier typischerweise mit Verkörperung zusammengedacht und für einen offenen Medienbegriff benötigt. Dabei werden auch Anleihen in der Kognitionswissenschaft gemacht (situated agent, environment). Auch die ökologische Wahrnehmungstheorie steht im Hintergrund, nach der sich Wahrnehmungssysteme mit ihrer Umwelt co-entwickeln und entwickelt haben. Etwas soziologischer heißt es dann, dass sich unser Leben in einem „strukturegekoppelten Milieu, mit dem zusammen wir uns fortwährend entwickeln“, abspielt (Huber 2002: 169). Ebenfalls zur Überarbeitung der Wissensform Medialität gehört eine pragmatische Wahrheitstheorie. „Effiziente Performativität“ heißt die Bewahrheitung z.B. des visuell verkörperten Wissens (ebd.). „Visuelles Wissen ist effiziente Performativität im visuellen Handlungs- oder Verhaltensbereich“ (Huber 2002: 163, vgl. Bräunlein 2007 über den Plausibilitätszwang religiöser Bildproduktion).

Embodiment-Theorien, so wie T. Czordas sie von ihrer Theorie und Methodik her entworfen hat, könnte man die ‚amerikanische Aneignung der Phänomenologie des Körpers‘ nennen. Husserl (Bewusstseinsphänomenologie), Heidegger (In-der-Welt-Sein), Merleau-Ponty (Leiblichkeit/Fleisch) werden in den Cyber-

---

<sup>76</sup> Zur Begriffsgeschichte, die im 18. Jahrhundert beginnt, s. Kröll 2001, 30/31. Kröll kritisiert die Monosemierung des transitiven Begriffs der Verkörperung, der aus der Vieldeutigkeit des körperlichen Ausdrucks nur einen als den eindeutigen impliziert („Körper verkörpert *etwas* ‚Bestimmtes‘). Sie schlägt daher das Konzept Körperbegabung vor und wendet es auf frühneuzeitliche Jahrmarktspektakel an (Seiltänzer, Monstrositäten-Vorführungen, Körpertechniken wie z.B. Stücken mit der Zunge). Die Inszenierungen sind zwar vor dem Hintergrund christlicher Weltdeutung zu sehen und gleichzeitig vieldeutig, kreativ und manchmal subversiv: Ist der Seiltänzer als fliegender Engel teuflisch oder typologisch für den Hochmut zu deuten? Dies könne der Verkörperungsbegriff nicht offen halten.



spacediskurs verlängert. Wandlungen der Leiblichkeit durch diese Technik und Virtualität als ihre besondere Realität werden in phänomenologischer Begrifflichkeit bedacht. Im Zentrum der Embodiment-Theorien steht die Auffassung, dass der Körper Wirklichkeit nicht symbolisiert oder repräsentiert, sondern sich vollziehende Wirklichkeit ist, eben „verkörperte“ Wirklichkeit. Den Körper instrumentell oder symbolisch zu fassen ist demgegenüber sekundär. Von der Fragestellung her geht es allerdings in den Embodiment-Theorien vieler Autoren darum, was Kognition ist, nicht was der menschliche Körper ist. Kognition bezeichnet in der Embodiment-Theorie der *Cognitive sciences* eine Klasse mentaler Prozesse: Wahrnehmung, Denken, Gedächtnis und Sprache und nicht nur das Nachdenken wie im Deutschen. Kognitionen sind physiologisch, individuell und sozial beeinflusst und unterliegen einem Reifungsprozess. Sie leisten die bedeutungsmäßige Wissensrepräsentation über Schemata und Skripte und bilden Vorstellungen als Alternativen zur wahrgenommenen Welt.

Auf den Körper als zentrales Thema stießen die Embodimenttheoretiker entgegen der Prominenz des Körpers im Namen der Richtung erst, als es um die Kognition als System ging und um die Frage, wo die Grenzen eines kognitiven Systems zu ziehen seien. Systemische Interaktion lässt sich besser verstehen, wenn der Körper und zum Teil auch die Umgebung einbezogen werden. Unter Umgebung wird die situative, handlungsrelevante Umgebung verstanden, nicht die Systemumgebung der Systemtheoretiker, da diese *per definitionem* außerhalb des offenen Systems Kognition bzw. Kognition + Körper liegt. In den Embodiment-Theorien geht es um eine systeminterne Situiertheit. Situiertheit der Kognition und Verkörpertheit der Kognition sind unterschiedliche Forschungsstränge. Des weiteren ist zwischen „real-world environment“, der realen physischen Umgebung, und der imaginierten Umgebung der vorstellenden (off-line) Kognition zu unterscheiden. In vielen Kognitionen geht es um Pläne, Wünsche, Selbst- und Weltbilder, die ersonnen und auf Folgen hin untersucht werden, indem man sie gedanklich ablaufen lässt (filmisch oft, nicht nur abstrakte Gedankengänge sind gemeint).

Die Dichotomie kognitiver Prozesse in „on line“ und „off line“, in wirklich vollzogene und in der Phantasie vollzogene Prozesse, ist kognitionswissenschaftlich grundlegend. Was bedeutet diese Prämisse für unseren Gegenstandsbereich, der Rolle des Körpers in religiösen Vollzügen? Hat der Körper in der off-line Er-

fahrung weniger oder keine Bedeutung? Hier seien die Medien berücksichtigt. Die „zerdehnte Situation“ (Assmann 2001) ist die Weitergabe einer (religiösen) Information von einem früheren zu einem späteren Zeitpunkt. In einer Gesellschaft, die rituelle Kohäsion besitzt, geschieht diese Tradierung über Regelmäßigkeit, gleichsam online in wirklich vollzogenen Kulturen. In einer Gesellschaft hingegen, in der, wenn auch nur bei religiösen Experten der Schriftkundigkeit, die zerdehnte Situation mit textueller Kohäsion überbrückt wird, kann off-line in der Auslegung oder stillen Versenkung die relevante Wirklichkeit „betreten“ werden. Diese religiösen Vollzüge allerdings nehmen ein Körperwissen durch den Mediengebrauch des Lesens und der Konzentration in Anspruch. Es kann also nicht gesagt werden, dass der Körper mit zunehmender Textlichkeit an Bedeutung verliert und mit größerem off-line Mediengebrauch in den Hintergrund tritt.

Auch in der Theaterwissenschaft wird der Verkörperungsbegriff herangezogen (Fischer-Lichte/Horn/Warstat 2001). Er sei eine alte theaterwissenschaftliche Kategorie, die nun in neuem kulturwissenschaftlichen Gewande auftrete: der phänomenale Körper des Schauspielers sei nicht als entkörperlichter und zum semiotischen Körper gewordener Rollenkörper vorzustellen. Er sei vielmehr *sine qua non* und Fundament des leiblichen In-der-Welt-Seins im Sinne Merleau-Pontys. Die drei Beschreibungsebenen von Csordas (analytischer, topologischer, multipler Körper) bewertet Fischer-Lichte alle als semiotisch (2001: 18). Ein nicht dem Textparadigma subsumiertes Verkörperungskonzept sei allererst zu entwickeln. Vorerst sei das Konzept eine Korrekturinstanz und ein Gegenbegriff gegen ‚Text‘ und ‚Repräsentation‘. Zu seiner Entfaltung gehörte, die Wirkungen und den Vollzug der Verkörperung zu beschreiben. Zu den Wirkungen gehöre der Realitätseffekt. Verkörperung stehe für die Wirklichkeit herstellende Arbeit des Körpers. Hieran schließen sich auch Überlegungen C. Bells über ritualtheoretische Ansätze im Embodiment-Paradigma an (Bell 2006).

Csordas führt den interessanten Begriff von kulturell elaborierten „somatischen Modi von Aufmerksamkeit“ ein (1993). Er spannt das methodologische Feld seiner Embodimenttheorie zwischen dem phänomenologischen Interesse an Konstitutionsvorgängen und Objektivierungen und dem sozialwissenschaftlichen Interesse am Körper als Ort sozialer Praktiken (Schütz, Bourdieu). Der somatische Modus von Aufmerksamkeit ist ein Neologismus für die Gegebenheit von Welt

als Gegebenheit an einen Körper. Ein Beispiel ist die erotische Sensibilität als ein somatischer Modus, in dem wir immer schon der Welt begegnen (vgl. die ‚Begehrensrelation‘ bei Gesa Lindemann und die Involviertheit des Körperforschers bei Anke Abraham s.u.). Andere somatische Modi sind ästhetischer und moralischer Art. Allerdings ist die Attraktivität anderer Körper und ihre Bewertung relativ zu sozialwissenschaftlichen Parametern wie dem Alter, Geschlecht usw. zu beschreiben. Einen historisch sich wandelnden somatischen Modus der Aufmerksamkeit auf den schwangeren Leib hat Labouvie im Vergleich zu frühneuzeitlichen Frauen vorgeführt (2001). Ab dem 18. Jahrhundert drückt sich eine erhöhte Aufmerksamkeit auf die Innenwahrnehmung darin aus, dass nicht mehr vom ‚Kindlein‘, sondern von der (Leibes-)frucht die Rede ist. Die semantische Verschiebung drückt aus, dass die Motorik des Ungeborenen und die gewandelte Selbstsicht im Körperbild der Frauen als Nährboden (anstatt als Behältnis) in die Aufmerksamkeit getreten sind. Religionsgeschichtlich wäre etwa zu rekonstruieren, wie die Aufmerksamkeit auf den geschundenen, ausgestellten Körper als Export des Christentums die Körpermodi der Rezipienten verändert hat (vgl. Leenhardt 1979 [1947]). Diese perzeptive Aufmerksamkeit als Grundweise des In-der-Welt-Seins gründet ein ‚intersubjektives Milieu‘ (Csordas 1993: 139). Sobald sich eine Aufmerksamkeit in einer erlernten Körpertechnik entwickelt hat, wird sie beherrscht und kann in eine gewisse Unaufmerksamkeit zurücktreten. Darin findet einerseits eine kognitive Entlastung statt, andererseits leistet die Körpertechnik sozial routinierte Kommunikation, deren Form zugunsten der Inhalte zurücktritt. Csordas greift hier Mauss Konzept der Körpertechnik auf und man könnte auch Bourdieus Fortführung des Dispositionell-Werdens von Körperknowhow anführen.

Kritik an Csordas und anderen Embodiment-Theoretikern in leibphänomenologischer Tradition ist gegen ihr Interesse an Konstitutions- und Objektivierungsprozessen zu richten, das für eine Erwartungsstruktur verantwortlich ist, die besonders Objektivierungen wie Deutungen und Symbolisierungen vermerkt und dabei beiläufige, nicht symbolisch explizierte Parameter übersieht. Viele Wahrnehmungen finden nicht ein abgrenzbares Wahrgenommenes als ihre Erfüllung. Auch sollten der ästhetische und moralische Modus körpernäher beschrieben werden. Attraktivität oder Ekel, Wohlgefallen, sexuelle Anziehung oder Anziehung durch Schönheit, Jugend und anderes sollten an somatischen und gestischen Größen festgemacht werden. Das gilt auch für die Meditation, deren somatischen Mo-

das Csordas als „sense of somatic contingency and transcendence“ ausführt (1993: 139). Es ist typisch für phänomenologische Arbeit, dass ein Kategorienfehler oder ein zu schnell fortschreitendes Interpretieren stattfindet. Was beschreiben Kontingenz und Transzendenz an einem somatischen Modus? Die Begriffe sind in anderen Diskursen als dem somatischen beheimatet. In vielen anthropologischen Deutungen verweist der Körper *per se* über sich hinaus,<sup>77</sup> jetzt plötzlich soll die Transzendenz *differentia specifica* nur eines Körpervollzuges, der Meditation, sein.

### **Körperwissen als Textur im ‚kulturellen Wissen‘**

Körperwissen gehört zum ‚kulturellen Wissen‘. Leider fehlt in den meisten Darstellungen kulturellen Wissens und der hintergründigen ‚Denkstrukturen‘ das Körperwissen als Agens, wohingegen propositional-textliches Wissen untersucht wird und neuerlich auch emotionale Strukturen zumindest erwähnt werden (Titzmann 1989: 56). Titzmann hat einen Vorschlag zur Operationalisierung des Konzeptes kulturelles Wissen für die Literaturgeschichtsschreibung vorgenommen (Titzmann 1989). Kulturelles Wissen sei die „Gesamtmenge der Propositionen, die die Mitglieder der Kultur für wahr halten bzw. die eine hinreichende Anzahl von Texten der Kultur als wahr setzt“ (Titzmann 1989: 48). Bedeutsamkeit wird hier im Anschluss an Tarski und Davidson über eine Wahrheitsfunktion abgebildet. Dabei werden für kulturelle Praktiken und Überzeugungen ebenso wichtige Wahrheitsfunktionen wie die Semipropositionalität und die mit ihr einhergehenden graduellen Wahrheitsformen nicht aufgegriffen (s.o.). Gerade diese wären zur Modellierung von Körperwissen bedeutsam. Propositionen nach Titzmann sind im Unterschied zu konkreten ‚Textsätzen‘ Aussagegehalte, die aus mehreren solchen Textsätzen abgeleitet werden. Jede Proposition ist nun ein Wissenselement, die geordnet das Wissenssystem einer Kultur ausmachen. Unterschieden werden mehrere Wissensarten, die nun befragt werden sollen, inwiefern sie sich auf nonpropositionales kulturelles Wissen übertragen lassen.

---

<sup>77</sup> Zu weiteren problematischen Verwendungen von ‚transzendent‘ im Zusammenhang mit Körperlichkeit vgl. z.B. die wilde Ableitung bei Wulf 1998 oder Rehmann-Sutter 1999.

Zum einen habe Wissen einen epistemischen Modus: Abschattierungen von Glauben oder Meinen usw. Es gibt zudem allgemeines und gruppenspezifisches Wissen sowie bewusstes und nicht-bewusstes, explizites und implizites und bewusstseinsfähiges und virtuelles Wissen. I. Kasten liefert ein Beispiel, wie aus den Gattungseigenschaften der Legende Geschlechterrollen als implizites Wissen erschlossen werden können, um einen Aspekt des Körperbegriffs um das Jahr 1200 freizulegen (2002). Bewusstseinsfähig bezieht sich darauf, dass eventuell aus der Sicht des Literaturhistorikers nicht nachgewiesen werden kann, ob implizite Propositionen auch ausdrücklich waren. Grundlegendes Problem der Übertragung jener deskriptiven Merkmale des propositionalen Wissens auf Körperwissen ist die Konzeptionalisierung über Bewusstsein, das bei Titzmann mit der Möglichkeit zur Versprachlichung austauschbar ist. Der Umstand, dass der Historiker oder die Historikerin mehr freilegt an Propositionen oder Nonpropositionen als der Teilnehmende, ist dabei nicht entscheidend, denn das ist der Vorgang Wissenschaft, entscheidend ist, ob sinnliche Strategien und somatische Aktionen benannt werden können, die eine Wandlung, ein Wägen und Erproben körperlichen Wissens austragen.

Es ist daher zu überlegen, wie sich Körperwissen gegen andere Techniken des Körpers durchsetzt. Wenn es nicht durch unbequemes Sitzen zu ‚außergewöhnlichen‘ Bewusstseinszuständen führte, wäre die Bewegung des Zen wieder verschwunden. Körperwissen hätte sie aussortiert. Es sei denn, diese ‚unbequeme‘, ‚schmerzhafte‘ Praxis wäre auf andere Weise von Nutzen, z.B. durch soziale Überlegitimierung: wer jeden Tag mindestens X Stunden sitzt, der darf am Maskenumzug des Königs teilnehmen (Prohl 2004). Das ist z.B. der Fall bei den Schweizer Gardisten im Vatikan: Sie stehen den ganzen Tag, ohne außergewöhnliche Bewusstseinszustände zu erreichen, dafür aber wird ihnen ein Gehalt gezahlt und Ruhm gezollt (persönlich als auch nationalistisch). In diesem sozial konstruierten Kontext kann ein Mann auch Berufsbekleidung tragen, die sonst nur an Fasching passend wäre. Hier aber ist die Beschämung verborgen hinter der Sprachregelung ‚historisches Kostüm‘.

Körperwissen ist ein Konzept der religionsästhetischen Metasprache. Auf phänomenaler Ebene entspricht dem Körperwissen nicht eine abgegrenzte Erscheinung, sondern mehrere. Zu dem Konzept gehören: ein somatischer Träger des Körperwissens, da wir uns dieses irgendwie gespeichert vorstellen müssen

(auch wenn die Metapher von Wissenshabe, -besitz, -speicher nicht aufgeht); vielleicht ist Körperwissen auch in der Umwelt gespeichert (Ergonomie, Türöffnungsgröße, Parkplatzgröße); gespeichertes Körperwissen wiederholt und erneuert sich über machbares, angenehmes, gesundes, oft wiederholbares Wissen.

Um das Körperwissen als Teil des kulturellen Wissens beschreiben zu können, sei der Begriff der Körpertextur eingeführt. Er vermeidet die Rede von der Körpersprache, die wieder Propositionalität impliziert. Körpertextur knüpft an die antike griechische Bedeutung von Weben (*hyphainein*) an, deren Ergebnis das Gewebe (lat. *textus*) ist. Das Weben ist eine alte Kultur- und Körpertechnik (Hand- und Fußwerk), die mit Akustik verbunden ist, die z.B. von Euripides und Sophokles als wohltönende Musik gehört wird (Schlesier 2002: 19). Zur Bildmetapher des Webens gehört auch das Zusammenführen oder Flickern verschiedenfarbiger Fäden, so dass etwas Buntes, manchmal Bilder und Bildgeschichten entstehen. Das lässt an die gewebte Musterkunst (*kene*) der Hochlandperuaner denken, die bis heute ihre Überlieferungen und Mythologien auf die Stoffe und Kultdecken weben (s.u. Fallbeispiel II). Auch das Wort *tantra* stammt aus der Wurzel „tan“ und meint ein Gewebe. Zugleich ist der kulturelle Kontext, das Kulturmuster, ein unterschiedliches. Das demonstriert die Singularität selbst des Typologischen und lässt zu transkulturellen religionswissenschaftlichen Begriffsbildungen auf Abstand gehen.

Das Weben ist schon bei Homer als Metapher für das Erzählen belegt. Ähnlich wie bei dem Lexem *graphie*, das sowohl für Mündliches wie für Schriftliches verwendet wurde (Schlesier 2002), ist die Verwendung des Gewebes nicht nur Materialität oder Bildbedeutung. Daher sei der Begriff des Gewebes, der Textur, für die besondere Art kulturellen Wissens, für Körperwissen, aufgegriffen. Das Erstellen einer Textur mittels Körpereinsatz und unter Ergebnis einer akustischen, taktilen, ästhetischen, bildlichen Materialität ist terminologisch für religionsästhetische Fragestellungen geeignet. Die Körpertextur kann sehr wohl gesehen und verstanden werden, ohne dass dies ein Lesevorgang sein muss, in dem aus Chiffren in Silbenkombination die Bedeutung entnommen wird, sondern sie wird via sinnliches Verstehen über eine Aktualisierung der eigenen Körpertextur erschlossen.

In diesem Sinne führt Bourdieu ein Beispiel an für das, was er „Mobilisierung einer körperlichen ‚Intelligenz‘“ nennt, von Regisseuren, die zu pädagogischen Praktiken greifen, die das intellektuelle Verstehen ausschalten sollen. Sie tun dies, indem sie den

„Schauspieler durch eine lange Reihe von Übungen so weit zu bringen suchen, daß er dem Pascalschen Modell der Produktion des Glaubens entsprechend Körperhaltungen wieder findet, die aufgrund der in ihnen gespeicherten Erfahrungsspuren Gedanken, Gefühle, Vorstellungen in Bewegung versetzen können“.<sup>78</sup>

Bourdieu sieht das als Beispiel für praktische Erkenntnis. Zu kritisieren ist dieser verengte Fokus, der sozialen Praktiken und Strategien, die darin erkannt werden, eine Rationalität zusprechen will, doch somatische Erkenntnis bzw. Körperwissen und Körpertexturen nicht eigens in ihren spezifischen Vorgehensweisen entfaltet.

Körperwissen hängt weder zu dicht an Sinnlichkeit noch an anderen somatischen Vorgaben, sondern ist geeignet, die soziale Ausdehnung der Körperlichkeit aufzunehmen und seine historische Geformtheit und fortwährende Veränderung. In konstruktivistischen soziologischen Zugängen hat sich eine dreifache Konstituierung durchgesetzt: subjektive Erlebnisqualitäten realisieren sich interaktionistisch in Handlungen und sind über soziale Institutionen mitgeformt und begrenzt (von Knoblauch an der Transsexualität ausgeführt 2002).

P. Bourdieu rezipiert den Körper als Ort sozialer Praktiken: „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wieder betrachtbares Wissen, sondern das ist man“ (Bourdieu 1987: 135). Über den Hexis- bzw. Habitus-Begriff wird die Leiblichkeit mit der Sozialstruktur verknüpft.<sup>79</sup> Während Goffman und Garfinkel den performativen Ausdruck des Körpers vor allem als Möglichkeit untersuchen, soziale Arrangements darzustellen und darin herzustellen, hat Bourdieu diese situative Beschreibung durch die klassenspezifische ergänzt. Ein bestimmter Körperstil wird je nach sozialer Zugehörigkeit erlernt. Durch bewusste Anstrengung ist er nur schwer kontrollierbar. Er hat etwas Unwillkürliches. Viele Sozio-

---

<sup>78</sup> Bourdieu 2001: 185, ähnlich Abraham 2002 s.u. die Folgen, die das für die „Religionsästhetische Methode“ hat.

<sup>79</sup> In „Soziologie der symbolischen Formen“ entlarvt Bourdieu ästhetische Erfahrung als Habitus sozial korporierter Einstellung (Bourdieu 1991). In seinem späten Werk *Méditations pascaliennes* (2001) findet sich ein Kapitel, das „Körperliche Erkenntnis“ titulierte ist.

logen nehmen im Gefolge Bourdieus den Körper als Ort möglicher sozialer Distinktion in den Blick.<sup>80</sup>

C. Koppetsch drückt ihr Missfallen an Bourdieus strukturalistischen Gegensatzpaaren für den Körperausdruck aus. Er führe lediglich gebeugt versus aufrecht, raumnehmend versus beengt usw. an. Offen bleibe, wie sich die verkörperte Disposition des Habitus „äußerlich manifestiert, woran sie erkennbar wird, und wie sie sich in konkreten Situationen auswirkt“ (2002: 9). In der Soziologie der Attraktivität wird der Körper als Medium von Status untersucht. Soziale Attraktivität kann verfolgt und beschrieben werden über Techniken der Ermächtigung durch Beobachtet- und Beachtetwerden (Koppetsch 2002). Kritisiert worden ist an Bourdieu auch, dass subversive gesellschaftliche Änderungen über andere Körpertechniken möglich seien, daher sind die soziale Ordnung und der Habitus nicht konservativ, sondern Machterhalt-Theorien (Urban 2003, Verter 2003).

Das Konzept des Körperwissens kann auch an den wissenssoziologischen Begriff von Körperwissen anknüpfen, den A. Abraham für den biografischen Körper einführt (2002: 168 u.ö.). Sie setzt vor einem systemtheoretischen Ansatz mit entkoppelten modernen gesellschaftlichen Teilsystemen bei der Biografie an. Die Entkoppelung der Teilsysteme dient gleicherweise einer Spezialisierung und dadurch ermöglichten kommunikativen Effizienz in dem jeweiligen Subsystem als auch einer Zerstückelung von Lebenszusammenhängen und der Inkommensurabilität der Verständigungen untereinander. Der Lebenslauf, gewinnt unter diesen Vorzeichen die wichtige Funktion der Identitätsstiftung und der vereinheitlichen-

---

<sup>80</sup> Im Hintergrund steht M. Mauss, der als einer der ersten den sozial geformten Körper in den Blick genommen hat. In *Les techniques du Corps* (1935, dt. 1970) bestimmt er „Körperfertigkeiten“, insbesondere motorische wie das Schwimmen oder Marschieren, Gebären, Tanzen, die Schlafhaltungen als erlernte, soziale Konstruktionen. Diese Auffassung wird in der französischen kritischen Soziologie sowie bei C. Kluckhohn und anderen Kulturanthropologen fortgeführt. Der Begriff der Technik verweist geradezu auf das Lernen, das zu einem „habitus“ führt (Mauss 1970: 202). Das lateinische Wort *habitus* grenzt körperliches Verhalten von metaphysischen Konzepten wie Sitte und Brauch ab. Körpertechniken dienen dazu, den biologischen Körper an seinen sozialen Gebrauch anzugleichen (1970: 219). Die Taxonomien der Körpertechniken überlagern sich. Es gibt Sortierungen nach Lebensalter (besondere Techniken zu Geburt, Pubertät, Jagen), nach Gender oder nach Könnerschaft. Gegen die positivistische Tradition A. Comtes setzt Mauss einen psychischen Verarbeitungsmechanismus zwischen physisch-biologische Grundlage und deren sozialen Ausdruck. Der soziale Faktor kommt über die Autorität („Prestige“) des Erziehers hinein, der psychische und biologische Faktor über Nachahmung und Vertrauen des Lernenden. Die Beherrschung der affektiven Bewegungen und eine koordinierte motorische Reaktion sind sogar Gradmesser für den sozialen Stand einer Gesellschaft (1970: 219). Mauss vereinigt die drei Sphären des Physiologischen, Psychischen und Sozialen. Mal streicht er die Einheit der einen, mal die der anderen beiden Sphären hervor, was zuweilen den verwirrt, der eine klare Hierarchie in diese Sphären und die damit verbundenen Wissenschaftsdisziplinen bringen möchte. Mauss erringt darin für Soziologie und Ethnologie einen neuen Gegenstandsbereich: *les faits physiologiques*.



den Orientierung (s.a. Nassehi 1996: 50). Die autobiografischen Körpererzählungen, die Abraham von älteren Menschen erhebt, werden unter den zwei Gesichtspunkten analysiert, Ausdruck individuellen wie kollektiven Gedächtnisses zu sein. Das individuelle Gedächtnis ist von den Leitmotiven des Lebens bis hin in konkrete Ereignisse und allgemeine atmosphärische Zustände hierarchisiert und reformuliert sich in deren interpretativem Austausch. Ähnlich steht das soziale Gedächtnis zwischen konkreten Erinnerungsschemata, die spontan narrativ rekapituliert werden oder in beginnender traditionsbildender Verhärtung wiederholt und Teil generalisierter Deutungsmuster werden. Abrahams Errungenschaft, Thesen um soziales/kollektives Gedächtnis für die Körpertheorie heranzuziehen, liegt darin, einen Konnex von Körperwissen und sozial-kulturellen Mustern hergestellt zu haben. Auch kulturelle Muster können fortan als Indiz von Körperwissen herangezogen werden, wenn auch als durch sprachliche Tradierung verformte Indizien.

Durch ihren wissenssoziologischen Schwerpunkt wird Körperwissen insbesondere in seinem Aspekt als Körpergedächtnis thematisiert. Abraham spricht auch vom „Speicher“ individueller und kollektiver Erfahrung“ (2002: 168). Der Körper hat eine Vorgeschichte, die über die Körperbiografie eigens zu erheben ist, und er hat eine eigenständige Form von ‚Sedimentbildung‘ (die Berger/Luckmann Gesellschaften zuschreiben), von Ablagerung einzelner Erfahrungen im Bewusstsein. In weiterer Rezeption von neurowissenschaftlichen, embryologischen und insbesondere sportwissenschaftlich-motologischen Erkenntnissen werden zwei Typen von Körperwissen unterschieden: zum einen das in

„jede Körperzelle eingelagerte Wissen über die gattungsgeschichtliche Entwicklung sowie über die Voraussetzungen und Zusammenhänge lebendiger Funktionen und lebendigen Funktionierens. Auf dieser Ebene liegt auch das Wissen des Körpers im Sinne angeborener Reflexe, unwillkürlicher Bewegungen und genetisch vorausgelagerter Programme“ (Abraham 2002: 170).

Zum anderen das Körperwissen in seiner immer schon systemischen und evolutionären Wechselwirkung mit seiner Umwelt und seinem Praxiszusammenhang, in denen es geworden ist und wird. Als solches ist es ein grundlegendes Bezugssystem für räumliche Verortung und emotionale Bewertung. Dieses letzte Körperwissen ist sozial- und kulturwissenschaftlich relevant, konstituiere doch die

Lebensweise den Körper, angefangen vom Körperbau, erworbenen Bewegungsmustern bis hin zu Stoffwechselfvorgängen (Abraham 2002: 171). Das heißt,

„dass der Körper die ihm angetragene ‚Konfiguration‘ aus Belastungen, Unterdrückungen, Ermöglichkeiten, Förderungen etc. in seine Sprache umsetzt (etwa in Form von Zell- und Stoffwechselveränderungen, hormonellen Veränderungen, neuronalen und muskulären Reaktionen und als ‚Wissen‘ speichert)“ (ebd. 2002: 171).

### **Gliederung des Gegenstandsbereiches der Religionsästhetik**

Ausgehend von der fundamentalen Rolle des Begriffs Körperwissen wird die Gliederung des Gegenstandsbereiches ihre Systematik vom menschlichen Körper heuristisch herleiten. Diese Systematik ist nicht selbstverständlich. Andere haben das Feld nach den fünf Sinnessystemen unterteilt und dann nacheinander die sinnlichen Dimensionen abgehandelt (z.B. Howes 1991, Classen 1993b, 1994). Das soll hier nicht geschehen, da die Rede von fünf Sinnen eine kulturspezifisch westliche ist. Außerdem kommen so Hautsinn, Drucksinn und Temperatursinn nicht vor, die über eigene Rezeptortypen verfügen. Howes/Classen gliedern das Gebiet der Sinnlichkeit über einen Fragenkatalog in zehn Punkte.<sup>81</sup> Dieser Fragenkatalog ist zwar sehr instruktiv und eine Fundgrube an ethnologischen Beispielen verschiedenartigster Sinnesordnungen, doch zugleich bleibt er in seiner Systematik beliebig (1991: 262-285).

Manche teilen das Themengebiet der Sinnlichkeit und Körperlichkeit nach Darstellungsebenen und gehen von sinnlichen Artefakten aus, je nachdem, ob in Schrift, Bild, Ton oder Handlung codiert wird (z.B. Stolz 1988, Assmann 1994). In solchen Arbeiten interessiert besonders das ästhetische Produkt und dieses wird wiederum gelesen. Damit bleiben sie in einem kulturesemiotischen anstatt kulturasthetischen Paradigma. Ihre Fragen zielen z.B. darauf ab, ob Bild und Text synchron sind, oder ob Handlung und Gesprochenes zusammenpassen. Die Religionsgeschichte lässt sich an manchen Stellen sehr spannend als Veränderung des Sinnesprofils erzählen. Die Reformation geht mit einer Sinnesrevolution einher: Kirchen werden der visuellen Reize depriviert, das akustische Hören des bibli-

---

<sup>81</sup> Was kommt in der Sprache an Sinnesbegriffen vor oder fehlt, welche Artefakte und Ästhetiken, welche Körperdekorationen, Praktiken der Kindererziehung, Ritual, Mythologie, Kosmologie.

schen Textes und der Verkündigung wird verstärkt, die neue Gruppe der Protestanten rückt auf Platz Nummer Eins des Sinnesprofils das Ohr.

Auch der Gliederungsvorschlag von Wenzel/Leuchtermanns, das Themengebiet über Medien zu beschreiben und diese nach ihrem Komplexitätsgrad und der Art ihrer Technik zu unterteilen, ist problematisch. Z.B. steckt in ‚Manuskriptkultur‘ die ‚Hand‘, anders als in Printmedien, es sei denn, dass in Druckpresse noch ‚drücken‘ und ‚pressen‘ als körperliche und nicht nur maschinelle Vorgänge einen Reflex haben. Körperlichkeit sollte jedoch nicht nur als Technik des Zeichen-Verwendens konzipiert werden. Der mediale Einsatz des Körpers ist bereits ein spezieller Anwendungsfall und nicht der allgemeinste Rahmen seiner Möglichkeit. Neben dieser Falle, das Spezifische des Körperwissens über seine Medialisierung zu verlieren, besteht die Verführung, ihn zu technisieren.

Körpersoziologisch wurde vorgeschlagen, den Gegenstandsbereich in 1. organische Grundlage, 2. Körpererleben, 3. Körperumgang, 4. Körperbilder (symbolische Ebene) zu gliedern (Abraham 2002: 34). Zur organischen Grundlage der Dispositionen und Reaktionen des Körpers gehören dann autonome, unwillkürliche Körpertätigkeit, Belastungsgrenzen und Reaktionen auf Umweltbedingungen; zum subjektiven Erleben zählen: sich seines Körpers inne sein, Körperwahrnehmung, Körperpräsentationen, Selbstbild, Haltung dem Körper gegenüber, oder zur Ebene der Regelung des Körperumgangs wird die Aufmerksamkeit zugeschrieben usw. Wir sehen, dass hier Unterscheidungen nicht klar sind. Warum sollte die autonome Körpertätigkeit wie Atmung, Peristaltik usw. nicht auch subjektiv erlebt werden? Das Konzept Körperwissen verknüpft gerade diese Beschreibungsebenen, die etwas rein Organisches von etwas Subjektivem abgrenzen wollen. Eine Errungenschaft der hier vorgenommenen Gliederung des Körperwissens rührt daher, dass sie nicht aus einer Selbstbeobachtung wie in dem sozialwissenschaftlichen Gliederungsvorschlag gewonnen wurde, sondern aus Erkenntnissen derzeitiger Medizin und anderer relevanter Wissenschaften. Körperwissen ist somit keine gänzlich dem Einspüren überlassene Kategorie. E. Barlösius vermutet, dass Wissenschaften den sinnlichen Gegenstandsbereich unterschiedlich hierarchisieren und gliedern je nach ihrem Forschungsziel (2002: 20): in der Sinnesphysiologie nach der Leistung der Rezeptoren, in der Philosophie nach ihrem Beitrag zur intellektuellen Einsicht und in den Sozialwissenschaften je nach Grad der Versprachli-

chung des Sinnessystems, da es dann erst soziale Leistungen ausübt. Sie entdeckt jedoch ähnliche Hierarchien in den unterschiedlichsten Feldern.

Denkbar wäre es auch, religiöse Vollzüge nach neuronalen Funktionen zu sortieren. Hirnforscher könnten hier ihr Modell aus einer kulturwissenschaftlichen Phänomenologie nehmen, um es in neuronalen Kategorien „wiederzuentdecken“. Manch ein Geisteswissenschaftler erhofft sich zwar Vorgaben von Seiten der naturwissenschaftlichen Körperwissenschaft, doch brauchen auch Neurowissenschaftler irgendwoher die Modelle zur Deutung ihrer Daten. Gegen ein solches Leihen ist auch nichts einzuwenden, wenn es heuristisch den Blick schärft. Wenn Bewusstsein als Verdoppelung („Monitoring“ genannt) des neuronalen Erregungsmusters in einer höheren Instanz (Großhirnrinde) erachtet wird (allein aufgrund des Ausschlusskriteriums (*blindsight*) und der Synchronisierung), ist eine solche Übernahme geschehen. Gliederungen wären möglich in eine Gruppe von Vollzügen, die kognitiv-neuronale Ausnahmen etablieren (Art von Gegenwahrnehmung, subversiv), eine Gruppe von Vollzügen, die in besonderer Weise Gedächtnis etablieren, eine Gruppe von Vollzügen, die den Raum aufbauen (vgl. Siegfried 1988), eine Gruppe von Vollzügen, die Verhalten, das Grundgefühl und die Muskelspannung modulieren usw.

Wegen der Ambivalenz und Polysemie mancher Erscheinungen treten manche Elemente an mehreren Stellen auf. Eine neurowissenschaftliche Taxonomie auszuarbeiten wäre ein interessantes Forschungsvorhaben. R. Ilg z.B. führte empirisch-neurophysiologische Tests zum Unterschied von sogenannter intuitiver und ausdrücklicher Erkenntnis durch (2005). Sein Ergebnis ist, dass die Erregung bei beiden Formen im gleichen neuronalen Areal stattfindet und das Aktionspotential beim intuitiven Erkennen niedrig bzw. unter einem bestimmten Schwellenwert bleibt.

## **1. Körper**

Zu Körper, Wahrnehmung, Bewegung usw. gibt es wichtige Einsichten der sportwissenschaftlichen Bewegungs- und Trainingslehre, der Wahrnehmungspsychologie und Medizin, also angewandter wie theoretischer Disziplinen. Sie werden im Folgenden aufgenommen, ohne dass sie die Religionsästhetik der Aufga-

be entheben könnte, selbst Einschätzungen zur Relevanz der organischen Vorgaben in einer kulturellen Anwendung vorzunehmen. Während die Sportwissenschaft an einer systematischen und optimierten Leistungssteigerung interessiert ist, geht es in vielen (religiösen) Körpereinsätzen zwar auch um Körpertechniken und um Beweglichkeit. Besonders körperintensive bzw. belastende religiöse Handlungen oder lang andauernde Festtags-, Pilger-, Gottesdienstabläufe oder klösterliche Tagesrhythmen basieren auf sehr ähnlichen Herausforderungen wie jene, die an Sportlerkörper herangetragen werden. Sie machen sich daher ähnliche Bewegungsabläufe und Übungen zunutze und können deshalb auch methodologisch eng an sportlichen Ausbildungen beschrieben werden. Und doch gibt es auch wichtige Unterschiede. Diese sind am deutlichsten in den Zielen der Akteure festzumachen und haben von diesen her unterschiedliche Motivationsmotive. Wenn dann noch der unterschiedliche Ort im kulturellen Gewebe hinzugezogen wird, sind wir mitten in den religionswissenschaftlichen Definitionspluralitäten, die einen Gegenstandsbereich abgrenzen. Je nach Verständnis und Aufgabe eines Vollzugs in einem kulturellen Gewebe können kurative oder agonale Handlungen und Körpertechniken unter religionswissenschaftlicher Perspektive in relevanten Aspekten erhellt werden. Wenn im folgenden Teil Erkenntnisse zum menschlichen Körper und einigen seiner Grundvollzüge ausgeführt und zum Teil der Vollständigkeit halber angeführt werden, so sollte die Leserin/der Leser aus seinen religionsgeschichtlichen Bevorzungen Beispiele zur Illustration und Erklärung mitlaufen lassen.

Die körperliche Wahrnehmung und Ausdrucks- oder sogar Leistungsfähigkeit ist von endogenen Faktoren (Körperbau, Organsystem, ererbten Dispositionen zu motorischen und kognitiven Möglichkeiten) und exogenen (Ernährung, Temperatur usw.) abhängig. Jeder menschliche Körper verfügt über eine Kondition, über Körpertechniken und über die Fähigkeit, situationsadäquat zu reagieren. Alle diese Komponenten können in der Ritualisierung oder Inszenierung einzelner Sinnesysteme und der Körpergewebe gezielt verändert, trainiert oder vernachlässigt werden. In der Sozialisierungsgeschichte des Körpers gibt es je nach Alter besonders sensitive Phasen für die einzelnen Komponenten, die auch in religiösen Sozialisierungen bedacht sein wollen. Die Kondition ist eine Größe, die sich aus der Ausdauer, Kraft, Beweglichkeit und Schnelligkeit zusammensetzt.

Der Körper oder Organismus ist Teil der Umwelt und interagiert mit ihr in adaptiven und invasiven Austauschprozessen. Die wichtigste Adaption des Körpers an die Umwelt wird über Belastungen ausgelöst. Es gibt zyklische wie kontinuierliche Belastungen. Zyklische sind Hell-Dunkel-Wechsel, Trocken-Nass oder je nach Klimazone jahreszeitliche Wandlungen. Belastungsprinzipien sind beschreibbar über ihre Teilkomponenten (Weineck o.J.: 23-26): Die Belastungsreizintensität spricht die Stärke eines einzelnen Reizes an. Mit der Reizdichte ist das zeitliche Verhältnis von Belastungs- und Erholungsphasen gemeint. Die Reizdauer nimmt die Einwirkungsdauer eines einzelnen Reizes bzw. einer Reizserie in den Blick. Der Reizumfang misst Dauer und Zahl der Reize pro Inszenierungseinheit. Die Reizhäufigkeit schließlich benennt die Frequenz der Reize, also z.B. die Häufigkeit der Teilnahme an Gesang, Meditation, Gebet, Gottesdienst usw. Biologische Teilsysteme haben dabei unterschiedliche Regenerationszeiten nach großen Belastungen von Stunden bis zu Tagen. Durst und Elektrolythaushalt sind nach wenigen Stunden wiederhergestellt, der verminderte Energiespeicher (Glykogen) benötigt bis zu zwei Tagen, der Aufbau verbrauchter kontraktile Proteine und die Regeneration beschädigter Zellorganellen bis zu acht Tagen.

Eigentlich wäre auch ein eigener Abschnitt zum „Stoff“ des Körpers wichtig. Denn dieser Stoff, seine Dichte, Schwere, Wärme, Weichheit und sein Aussehen legen zum Beispiel mit fest, was als belebt und ähnlich oder unähnlich und eklig oder eklig aufgrund seiner Ähnlichkeit zu bestimmten Körperzonen und Körperteilen erachtet wird, vielleicht auch abhängig von seiner Essbarkeit, das heißt von seiner stofflichen Assimilierbarkeit an meinen Körper. Hierhin gehören Gewebe, Muskeln und Liquide. Ich vermerke die stoffliche Dimension, in der weitere körperwissenschaftliche Bewertungen gefällt werden, hier nur als zukünftige Forschungsperspektive.

Auch wird kein eigener Abschnitt zu Körperteilen oder Körperzonen gemacht. Dass diese jedoch kulturvariant unterschiedlich besetzt sind und verschieden eingeteilt sind, ist in einigen Forschungen zu Tage getreten. Besonders die Soziologie der Attraktivität hat auch schicht- und geschlechtsabhängige unwillkürliche Bewertungen von Körperteilen empirisch erhoben. Erwähnt sei nur, dass dem Gesicht eine wichtige Rolle im Erkennen und emotionalen Ausdruck zukommt. Für das Gesichtererkennen gibt es spezialisierte Neuronen. Zu den Besonderheiten des Gesichtes zählt, dass hier nicht Muskelspindeln wie sonst im

ganzen Körper den Gesichtsausdruck in der Selbstwahrnehmung übermitteln, sondern die Hautspannung. Die eigene Gesichtsausdruckswahrnehmung zählt also nicht zur Propriozeption. Zudem gibt es ein oberes und unteres Gesicht mit der Teilung in Höhe der Nasenspitze. Die obere Gesichtshälfte ist willentlich nur schwer steuerbar. Ihre Primärreaktionen werden rechtshemisphärisch verarbeitet, die der unteren, willentlich steuerbaren Gesichtshälfte linkshemisphärisch. Eine Maske, die die obere Gesichtshälfte verbirgt, entzieht den unwillkürlichen Teil der Kommunikation.

## Sinnliche Wahrnehmung

### Körperwissen und Affordanzen

Wahrnehmung ist ein zentraler Begriff der Allgemeinen Psychologie. Wahrnehmungsprozesse liefern analoge, nicht-propositionale Wissensrepräsentationen. Das Reden über die Wahrnehmung sei „notwendig metaphorische“ Rede (Weingarten 2003: 35). Die Schilderung einer Wahrnehmung ist nicht zeitlich einem sinnlichen Eindruck nachgeordnet. Die lebensweltliche Äußerung wie die Theorie zur Wahrnehmung sind „Modelle für“, die auf unserer Vertrautheit mit einem Lebensvollzug aufbauen (Alfred Schütz und Aron Gurwitsch). Theorien über die neuronale Grundlage und das *sine qua non* unseres Wahrnehmens werden als Verständigungsbemühung innerhalb von praktischen Lebensweisen ausgehandelt. Wahrnehmung ist in dieser hermeneutischen Perspektive nicht ein Ursprung von Wissen, sondern ein als bestimmte Kategorie von Wissen vermitteltes, plausibilisiertes und strategisch verwendetes Wissen.

Zunächst sei das Konzept Körperwissen wahrnehmungstheoretisch fundiert. In der Wahrnehmungspsychologie gibt es viele Theorieansätze, die z.B. danach unterschieden werden können, wie viel Spielraum und Bedeutung sie der kognitiven Strukturierung im Wahrnehmungsprozess zumessen.<sup>82</sup> Hoch ist der Anteil der

---

<sup>82</sup> Der Psychologe L.W. Barsalou 1999 hat in einem ausführlichen und im Anschluss von Kollegen kommentierten Beitrag seine Theorie von perzeptiven Symbolsystemen vorgebracht. Damit wendet er sich gegen den Trend in den Wissenstheorien nicht modale Theoriebildungen vorzunehmen, da die Wahrnehmung als Theorievorbild zu repräsentationalistisch sei, während es doch mit den Programmiersprachen und moderner Logik amodale Formen der Wissensweitergabe und -verarbeitung gebe. Barsalou zeigt im Kontext der Kognitionswissenschaften auf, wie Wahrnehmung nach wie vor ein erklärungskräftiges Modell für Wissen ist.

neuronalen Verarbeitung und die Indirektheit der Wahrnehmung in Informationstheorien, gering im sogenannten ökologischen Ansatz der James Gibson-Schule. Diese möchte die Wahrnehmung weitgehend ohne physiologische Details rekonstruieren, indem sie von einer phylogenetischen Entwicklung der Sinnessysteme ausgeht. Das heißt, Orientierung wird durch die Bewegung der Sinnessysteme in einer dreidimensionalen Umwelt gewonnen, dadurch dass Invarianzen wahrgenommen werden. Ein Gegenstand ist derselbe aus verschiedenen Betrachterstandpunkten, eine Tonquelle ist dieselbe, auch wenn ihr Klang heller oder dunkler wird, je nach dem, ob sie oder der/die Hörende sich ihr nähert oder sich von ihr entfernt. Zudem befindet sich das Auge die meiste Zeit am oberen Ende des sich bewegenden Körpers und hat so eine untere Hälfte des Gesichtsfeldes, die mit Untergrund und Boden verknüpft ist.

Aus der ‚Textur‘ (J. Gibson) des Untergrundes, also aus seinen visuellen Oberflächeneigenschaften, werden wichtige Kenntnisse gewonnen zur Festigkeit, Materialität, Federung und zu landschaftlichen Formationen. Aus der Stetigkeit der Texturveränderung mit zunehmender Entfernung vom Betrachter/Akteur, den sogenannten Texturgradienten, können Aufschlüsse über Steigungen, Entfernungen, Ebenen usw. gewonnen werden. Das heißt, dass nach diesem ökologischen Ansatz Strukturierungen in der Umwelt wahrgenommen werden (z.B. Gegenstände über das von ihnen unterschiedlich reflektierte Licht) und nicht vom informationsverarbeitenden System hervorgebracht sind. Letztlich werden neuropsychologische Erkenntnisse diesen Theorienstreit entscheiden.

Für das Konzept eines Körperwissens ist entscheidend, inwiefern es Handlungsmöglichkeiten erkennt und für sich passende sinnlich auswählen kann. Wie ein Organismus dank seines Körperwissens dies vollbringt, sei an dem Beispiel einer verletzungsfreien Fortbewegung gezeigt. Für diese müssen die „Affordanzen“ der begegnenden Objekte in einer Umwelt entdeckt werden, das sind die Handlungsoptionen, die ein Handelnder angesichts von Objekten, Personen und Situationen hat. Unsere Reaktion und unser Verhalten in einer Umwelt sind nicht beliebig, sondern abhängig von der Passung, die das Körperwissen durch Erfahrung zwischen den Variablen der Umwelt und dem eigenen Körper herstellt. Beim Übersteigen eines Hindernisses etwa ist das Verhältnis vom Hindernis zum Körper eines bestimmten Menschen (Körpergröße, Körperbau, Gewicht, Alter, Trainingszustand usw.) zu beschreiben. Wenn es darum geht, durch halboffene Türen



zu gehen, so liegt die Affordanz in einer richtigen Schätzung zur Drehung des Schultergürtels, um hindurch zu kommen und nicht darin, die Durchgangsbreite auf den Zentimeter genau angeben zu können. Auch andere Affordanzen, z.B. die Einschätzung, dass und wieviel Flüssigkeit in ein Gefäß passt, entstammen der Erfahrung und sind nicht mathematisiert. Welche Affordanz einer Situation entnommen wird, hängt von Zielen und kognitiven Mustern ab, die eine gerichtete Wahrnehmung verfolgt (Guski 2000: 110).

Im ökologischen Ansatz wird dieses Organismus-Umwelt-Verhältnis über Pi-Werte gefasst. Für das Treppensteigen z.B. wird ein relevanter Organismusparameter (Beinlänge) mit einer relevanten Umwelt-Variablen (Treppenhöhe) in Verbindung gesetzt. Auf diese Weise konnte in Versuchsreihen die angenehmste Treppenhöhe mit dem niedrigsten Energieverbrauch ausfindig gemacht werden. Diese optimale Stufenhöhe wurde ebenso aus Abbildungen verschiedener Stufenhöhen durch Versuchspersonen herausgesucht. Dies zeigt an, wie Handelnde in ihrem Körperwissen Umweltvariable und ihre eigenen Körperdaten kombiniert haben und sicher einschätzen.

Nicht ausreichend berücksichtigt und für einen erklärenden Ansatz herangezogen werden zusätzliche Variablen wie Temperatur (niedrigere Treppen sind bei Wärme und Schwüle eventuell angenehmer), Kleidung (je nach (Berufs)kleidung, Bewegungsstil sind niedrige oder hohe Treppen angenehmer), ästhetische Kanons (z.B. ist die ausgetretene Kloster-Sandsteinstufe angenehmer als die normierte Neubaustufe), Inszenierung (zur Alltagswelt kontrastierende Stufenhöhen können besondere Aufmerksamkeit abverlangen, sehr hohe Stufenhöhen können den Blick auf den nächsten Schritt zwingen, da kein habituelles Treppengehen eingesetzt werden kann, so dass der sich Bewegende nur geneigten Hauptes vorankommt, das Stocken durch zu lang gezogene Stufen kann zu einer vorbereitenden Verzögerung gehören, die einen schreitenden Schritt verursacht).

Mit der Wahrnehmung der Affordanz ist bereits die Schwierigkeit der Ereigniswahrnehmung angeschnitten. Aus dem Wahrnehmungsstrom Ereignisse herauszulösen und Objekte zu unterscheiden wird erlernt (z.B. im visuellen System durch Texturbrüche). Die zeitliche Abgrenzung spielt hierbei eine Rolle. Unterschieden werden periodische und aperiodische Ereignisse. Die ‚Plötzlichkeit‘ eines Ereignisses hängt von der sogenannten Korngröße eines Ereignisses ab. Damit ist die ungefähre lebensweltliche Normaldauer gemeint: der Vorgang,

Wasser zum Kochen zu bringen, dauert wenige Minuten, das Ergrauen von Haaren mindestens Monate. So verfügen einzelne Sinnessysteme auch über basale Zeiterwartungs- und Zeitintervallsysteme, z.B. die nach einer Tür ausgreifende Hand.

#### Intermodalität

Religionsästhetisch ist es unerlässlich, das Zusammenwirken der Sinnessysteme, die Intermodalität, zu beschreiben. Möglich sind: verstärken, deprivieren, unterdrücken, überlagern, manipulieren (Drogen, Entzug, Überflutung etc.), schulen, bevorzugen usw. Darstellungen, die Sinn um Sinn abhandeln, erwecken den Eindruck, das Zusammenwirken müsse erklärt werden. Eigentlich verhält es sich genau anders. Die Ganzheitlichkeit der Ereigniswahrnehmung ist der Normalfall und das Auseinanderdifferenzieren einzelner Sinnesleistungen der Spezialfall. Insofern sind auch Kulturgeschichten der Sinne, die von einer Kultur des Auges oder des Hörens sprechen, mit Skepsis anzusehen. Reden sie von der ausdrücklichen Thematisierung und Bevorzugung eines Sinnes in einer kulturellen Epoche oder sehen sie es als ein Analyseergebnis an, dass eine Epoche ausdrücklich oder unausdrücklich ein Sinnessystem bevorzugt habe? Dieser Eindruck könnte sich auch anderen Gründen, z.B. der leichteren Zugänglichkeit des Sehsinns, verdanken oder der Vernachlässigung des Hörsinns, der durch die Spracherkennung mindestens so wesentliche und umfangreiche Information vermittelt und verarbeitet. Auch an dieser Stelle hat eine religionsästhetische Geschichtsschreibung kultursemiotische und wahrnehmungspsychologische Ansätze zusammenzubringen.

In der Wahrnehmungsphysiologie und -psychologie liegt ein erstes Beschreibungsproblem darin, die Leistungen und ‚Informationen‘ der Sinnessysteme zu vergleichen. Sind die Sinne zeitlich synchron und bilden dadurch ein Ereignis? Liefern sie äquivalente, analoge oder bloß korrespondierende Information? Können sie auch widersprüchliche Informationen einbringen? Gibt es den aristotelischen *sensus communis*, eine integrative Einheit zur Verknüpfung der spezifischen Wahrnehmungsarten? Kann Information von einem Sinnessystem in die ‚Qualität‘ eines anderen übertragen werden? Zu diesen und weiteren Fragen sind etliche Experimente ersonnen und durchgeführt worden. Dabei ergab sich, dass es

auch nicht-äquivalente sinnliche Information gibt (z.B. wird die zeitliche Dauer eines Tons länger erlebt als die eines gleichlangen Lichtscheins). Andere Versuche legen nahe, dass schon innerhalb eines Sinnessystems, also intramodal, mehrere Dimensionen koordiniert werden (z.B. werden hohe Töne als räumlich höher angesiedelt, d.h. die auditive Teilleistung der Tonhöhenbestimmung interagiert bereits mit der Höhen-Lokalisation).

Ohne in die wahrnehmungspsychologischen Details zu gehen, legt die intra- und intermodale Koordination der Sinnessysteme nahe, dass die Information parallel prozessiert wird. In dieser modularen neuronalen Verarbeitung bleibt das Sinnessystem höchst flexibel auf veränderte Information in jedem der Untersysteme und kann reagieren und Verhaltensänderungen vornehmen (also selbst wenn ein Priester sich aus dem Blickwinkel entfernt hat, kann das Ohr an den Klingeln und dem Rauschen der Gewänder seine Rückkehr vernehmen oder sie am intensivierten Geruch des Weihrauchs riechen). Eine wichtige Folge daraus ist, dass auch bei Ausfall eines Sinnessystems die Sinnesqualität zum Teil von anderen modularen Einheiten übernommen werden kann. Dieser Ausfall, sei er durch eine Verletzung, eine chemische Ausschaltung (drogeninduziert) oder durch Reizdeprivation herbeigeführt, verhindert also nicht zwingend die Orientierung in der bewusst stillgelegten Sinnesdimension. So kann es zu weiteren Leistungen kommen, die vom Selbstverständnis des Wahrnehmenden und der Zeugen dieses Wahrnehmenden nicht vorliegen dürften und als wundersam gedeutet werden.

Vor diesem wahrnehmungspsychologischen Hintergrund müssen kultische Reizdeprivationen neu betrachtet werden. Manche Deprivation führt nicht zu einem Ausfall der entsprechenden sinnlichen Information. So konnte ein Patient, dem ein Stück seiner visuellen Großhirnrinde entfernt wurde, trotzdem auf Lichtpunkte in seinem ‚blinden Fleck‘ mit Hand und Arm hinzeigen (Guski 2000: 175). Dieser und viele ähnliche Patienten zeigen eine enge Auge-Hand-Koordination an.<sup>83</sup> Im Wahrnehmungseindruck kommen auf neurophysiologisch nicht gänzlich aufgearbeitete Weise mehrere spezialisierte Einzelwahrnehmungen zusammen, die zum Teil auch analoge Informationen liefern. Für die Handlungsorientierung reicht es von Fall zu Fall aus, über Informationen aus einer oder zwei der sinnlichen Teilkomponenten zu verfügen. Körperbewegungen, insofern sie Sinnessys-

---

<sup>83</sup> Auch dies ist intramodal als Verbindung von zwei Systemen, einem, das relativ zur Sehachse, und einem, das aus der Peripherie des Sehfeldes Informationen gewinnt.

teme zu Sinnesquellen ausrichten oder bringen, gehören mit zur Wahrnehmungstätigkeit des Körpers. Die Koordination des Sinnessystems umfasst ebenso wesentlich die Motorik.

Für die neuronale Verknüpfung der Sinnesreize, das ‚binding‘ (Zusammenbinden), gibt es mehr Fragen als Antworten. Eine Sonderform des *binding* sind Synästhesien. Der Begriff der „synesthésie“ wurde wohl von dem Neurophysiologen A. Vulpian 1866 erstmals verwendet, um die neuronale Weiterleitung von Reizen auf Nerven eines anderen Sinnessystems zu bezeichnen. Das synästhetische Körperwissen ist eine relativ seltene Form der Wahrnehmung. Trotzdem sollte es gerade bei außergewöhnlichen Sinneserlebnissen, wie sie im Kontext von Religionen und religiösen Personen häufig berichtet werden, bekannt sein.

In der neurologischen Synästhesieforschung wird zwischen echten Synästhesien (Echtheitstestverfahren) und intermodalen Analogiebildungen unterschieden (Cytowic 2002, Emrich 2002). In Synästhesien wird ein Sinn, häufig ein Ton mit einem anderen Sinn, z.B. einer Farbe, verknüpft (seltener z.B. ein Geschmack mit geometrischem Figurensehen). Diese Verknüpfung ist bei Synästhetikern und Synästhetikerinnen konstant über ihr Leben hinweg (zum Teil intensiver in der Pubertät). Synästhesien haben eine räumliche Dimension. Sie werden körpernah projiziert (z.B. haptische Synästhesien in Reichweite). Synästhesien sind nie komplex, d.h. sie bestehen aus Klecksen, Spiralen, Linien. Gut belegt sind auch Strahlen oder achsensymmetrische Doppelungen. Synästhetische Bilder pulsieren, oszillieren oder explodieren häufig, je nachdem wie die Bewegungsrichtung der Licht- oder Farbpartikel berichtet wird. Es gibt eine Formkonstanz der beschriebenen synästhetischen Bilder, die auch von Migräne-Auren, Drogenbildern, Epilepsien, Reizdeprivationen und elektrischen subkortikalen Reizungen her bekannt sind. Geschmackssynästhesien gehen von sehr einfachen Geschmäckern aus. Typisch ist die Authentizitätsempfindung, die synästhetische Eindrücke im Erleben der Person begleitet. Diese emotionale Gewissheit deutet nach Cytowic auf eine Beteiligung des limbischen Systems hin. Er vergleicht synästhetisches Empfinden in diesem Punkt mit ekstatischen Erlebnissen (2002: 16).

Religionsgeschichtlich hat D. Chidester auf die Synästhesie, die im eingeführten Sinne eher eine Intermodalität von Sehen und Hören ist, abgehoben (1992). Er führt für die hellenistisch-jüdische und patristisch-christliche Zeit vor, wie im religiösen Diskurs die Rede von „symbolischen Synästhesien“ das Nicht-

darstellbare zu bezeichnen vermag (unrepresentability, 1992: 145). Redeweisen wie vom „tönenden/klingenden Licht“ oder „strahlenden Wort/Ton“ durchbrechen die gewohnten Wahrnehmungsordnung. Diese Destabilisierung führt paradoxerweise zu einer Orientierung im Rahmen des Diskurses einer religiösen Gruppe.

### Sinnesapparat

Die Rede von fünf Sinnen ist eine kulturspezifische Zählung und ein restriktives Konzept (z.B. Howes/Classen 1991: 257f). Daneben findet sich die Rede von der Hellsichtigkeit als „siebtem Sinn“. Der klassische Sensualismus vertritt eine anspruchsvolle Prämisse: die boxologische Vorstellung von rohen Daten, die verarbeitet werden. Dieser Input-Output-Behaviorismus mit seinem neuronalen Feuern wurde seit den 60er Jahren vom Funktionalismus abgelöst. In der Ethnologie der Sinne wurden Sinnesprofile eingeführt (D. Howes, C. Classen). Sie bezeichnen die Verknüpfung und Beteiligung einzelner Sinnessysteme sowie ihre Hierarchie. Die praktische und die symbolische Relevanz eines Sinnesystems können dabei auseinandergehen. Auch Sinnesordnungen wandeln sich, sind untergruppen- und eventuell altersspezifisch und immer normativ durch ihre unauflösbare Verflechtung mit dem kulturellen Deutungssystem. In der Funktion der Wahrheitsplausibilisierung etwa hat bei uns im Abendland die Visualität Oberhand, gefolgt vom haptischen Begreifen. Zum Sinnesprofil, das kulturspezifisch ist, gehört auch das typische Zusammenspiel von Sinnessystemen etwa im Kult (ob mehr gehört wird (Wort Gottes) oder Sehen oder Essen im Kultmahl). Wichtig ist auch, ob es Bereiche gibt, in denen ein Sinn ausgeschlossen oder unterdrückt wird. Die Verknüpfung der Sinnessysteme muss vom Neugeborenen gelernt werden (Forschungsüberblick: Streri 1993). So heben Neugeborene den Arm zum Objekt in ihrem Gesichtsfeld, nicht aber die Hand mit einem Objekt in ihr Gesichtsfeld. Die Intention ‚heben‘ muss sich erst bilden. Der Handsinn kombiniert sehr früh taktile und haptische Sinnesqualitäten. Dass sich z.B. visuelles und motorisch-taktil System erst verknüpfen müssen, hängt damit zusammen, dass sich in der Intermodalität die analogen Eigenschaften des Objektes in abstrakte Kategorien verbinden wie Form, Gewicht, Essbarkeit.

Mit am intensivsten erforscht ist das Sehen.<sup>84</sup> Im Zugehen auf Objekte bilden sich Flussfelder: die Umgebung bewegt sich zentrifugal aus dem Gesichtsfeld weg (Guski 2000: 81-128). Das in Hindutradition anzutreffende „*dasan*“, die Götter „sehen“, ist nicht nach dem Modell eines Embodiment in einer Skulptur zu deuten, sondern als *embodiment*. Das Göttliche ist nach dieser Vorstellung in der Welt und der Blickaustausch des Gläubigen mit der Skulptur oder einer Person ist somit eine Verehrung, man will z.B. Swamis sehen, nicht unbedingt hören. Etwas zu sehen überträgt die Wirkkraft des Gesehenen (Eck 1985).

Riechen und Gerüche sind in manchen Gruppen kulturelle Kategorien.<sup>85</sup> Alle Sinnessysteme haben nicht nur eine soziale Kommunikationsbedeutung und Körperwirkung, sondern auch eine Bedeutung für den Austausch mit jenseitigen oder unsichtbaren Kräften. Z.B. verströmen die Totengeister der Kashinawa am Amazonas einen strengen Geruch und werden von diesem auch angezogen (Keifenheim 2000: 122-125).

Eine immense Bedeutung kommt dem Hören zu.<sup>86</sup> Auch wenn in einer Gesellschaft nicht sprachlich ausdifferenzierte Termini für das Hören vorliegen, können Klänge sehr wohl differenziert sein, z.B. darüber, dass es von Belang ist, ob sie auf einem krummen, gezackten oder geraden ‚Tonweg‘ zum Ohr gelangt sind, wie Keifenheim für die Kashinawa zeigt (2000: 105-114, hier 105). So sind Stimmen, die auf einem krummen Tonweg ins Ohr gelangen, manipulierend und Lebenskraft lähmend. Alle Sinnessysteme, nicht nur die Audition wie in diesem Beispiel, sind häufig mit psychischen Vorgängen verknüpft und verhelfen sich wechselseitig zum Ausdruck. Während der Halluzinogen induzierten Seancen der Amazonas-Indianer hat ein Sänger die wichtige Funktion, den Trank zu brauen und mit seinen ‚Tonwegen‘ durch die Visionen zu führen. Dazu muss er auch besondere körperliche Voraussetzungen erfüllen, nämlich zu halluzinieren, ohne die heftigsten Wirkungen des Defäktierens, Vomierens und des Durchlebens des eigenen Todes aufzuweisen. Interessanterweise sind seine Halluzinationen weniger synästhetisch und eher visuell. Zudem werden die Wesen der Visionsbilder von ihm so beschrieben, dass sie nur auf ihn zukommen, aber ihn nicht taktil berühren.

---

<sup>84</sup> Zu einer mustergültigen Feldstudie im Paradigma der Ethnologie der Sinne s. Keifenheim 2000, zum Sehen: 126-132.

<sup>85</sup> Beispiele duft-codierter Gesellschaften in Levi-Strauss' *Mythologica* und Classen 1993b, Classen/Howes/Synnott 1994, Keifenheim 2000: 114-125.

<sup>86</sup> Wahrnehmungspsychologisch: Guski 2000: 129-158), zu der Bedeutung von Tönen in Besessenheitsritualen der Songhay/Niger: Stoller 2002.

Die Haut ist das größte Sinnesorgan. Aufgrund ihrer physiologischen, psychologischen und sozio-kulturellen Bedeutung und Gestaltungen macht es Sinn, von einem eigenen Hautsinn zu sprechen. Unterschieden wird zwischen taktilen und haptischen Eindrücken.<sup>87</sup> Taktilität bezeichnet mehr das Druckempfinden und passive Wahrnehmen mit/auf/an der Haut, während das Haptische das aktive Er-tasten meint. Auch mit dem Hautsinn sind Temperatur- und Trocken/Feuchtwahrnehmungen verbunden. Der Sexuelsinn besitzt einen eigenen Rezeptortyp, der auf die Hautoberfläche reicht. Im Hautwissen der Kashinawa besitzen Penis und Vagina ein besonders intensives Wissen (Keifenheim 2000: 104).

#### Sechster Sinn: Verstand

Das Pariser Wissenschaftsmuseum *Cité des Sciences* ist ein Hangar, dessen Wände und Böden mit den Erkenntnissen der Wissenschaften fluktuieren: Gesundheit, Mensch und Stadt, Ökologie, Genetik kommen und gehen in Inszenierungen. Zu den neusten Arealen gehört ein für unsere zeitgenössischen Prämissen zum Denksinn sehr aufschlussreiches: „Le cerveau intime“, das intime Gehirn, das vom Grundriss die Hirnhemisphären, Stamm- und Kleinhirn nachahmt, denen Denken, Wissen, Fühlen und Selbstsein zugewiesen werden. Die begehbaren Hirnräume befinden sich wiederum in einer rechteckigen Umrahmung, die durch luftige Vorhänge begrenzt wird, auf die der Schriftzug „Le cerveau intime“ mittels Licht projiziert ist. Ein laufender Fernseher steht für das, was auf das Gehirn einwirkt, während dieses von innen multimedial illuminiert ist und mir zu bewandern erlaubt, „was ich bin“ (Name des innersten pyramidalen Raumes).

Die Ausstellung bildet das Dilemma jedweder neurophysiologischen Erkenntnis für die Geistes- und Kulturwissenschaft ab: So sehr wir uns mittlerweile in der Intimität unseres Geistes bewegen können, so sehr sind die Vermutungen über das Zusammenwirken der Areale, über Modulation und Feedback eher Theorien, die erklären anstelle zu beschreiben. Allerorten wird Zurückhaltung vor naiven Beanspruchungen neurowissenschaftlicher Erkenntnisse angemahnt. Dies ist ohnehin nicht die Weise, in der hier Interdisziplinarität geübt wird. Für die geis-

---

<sup>87</sup> Zur metaphorischen Taktilität in der zeitgenössischen Us-amerikanischen Religionsgeschichte s. Chidester 2000.

teswissenschaftliche Anwendung neurowissenschaftlicher Ergebnisse ist die Unterscheidung in relativ gesicherte empirische Erkenntnisse und in modelltheoretische Vermutungen relevant. Modelltheoretische Vermutungen sind (auch nicht anders als die empirischen Erkenntnisse, doch in stärkerem Maße) nicht nur unter Vorbehalt des Messens und den methodischen Schwierigkeiten anderer empirischer Erfassungen zu sehen, sie sind nicht nur unter dem Vorbehalt oft mehrerer konkurrierender Modelle für ein und dieselbe Substanz, Lokalisation oder Verfahren heranzuziehen, sondern Modelle sind auch im Kontext der Wissenschaftsgeschichte und ihrer aktuellen Strömungen und Moden unter Vorsicht zu berücksichtigen. Zum ersten Vorbehalt mag ein Geisteswissenschaftler sich kaum eine Meinung zu bilden, die zweite Ebene der Modellpluralität interessiert schon eher, wie ein Beispiel zu bildgebenden Verfahren zeigen wird. Letzterer Vorbehalt vor einem Überhand nehmenden Einfluss von weltanschaulichen Elementen fällt unbedingt in den religionswissenschaftlichen Gegenstandsbereich, insbesondere, wenn Ansprüche geltend gemacht werden und in der popularisierten Aufbereitung eine große Breitenwirkung im religiösen Feld erreicht wird.

Das Konzept Körperwissen vermeidet den neurologischen Referentialismus, sofern damit eine materialistische Basis als Referenz gemeint ist. Die kleinste neurowissenschaftliche Einheit, auf die sich das Konzept Körperwissen bezieht, ist bereits eine strukturierte und abstrakte Größe: sie interagiert mit verschiedenen Hierarchien der neuronalen Verarbeitung. Sie interagiert systemisch über Sinnesverarbeitung und Monitoring sowie Reafferenzkopien mit enterischen, exterischen und peripheren Sinnesorganen. Selbst diese Aufzählung ist um Haut, d.h. um ein Zwischen (peripher) zur dualistischen Innen- und Außenwahrnehmung, wie sie in einem großen Teil der Literatur üblich ist, ergänzt und geht somit über die scheinbare Spiegelbildlichkeit des dualistisch konzipierten Sinnesapparates zur Welt hinaus. Zur Überwindung des Dualismus gehört auch die Rede vom Körperschema als einer leitenden Imagination. In dieser Bedeutung als Imagination ist das Körperschema beim derzeitigen Stand neurowissenschaftlicher Erkenntnisse und Methodologie nicht fassbar. Korrelationen der detektierbaren Magnetfelder der Blutflüsse, biochemischen, elektrischen und topologischen Veränderungen sind beim derzeitigen Forschungsstand völlig unspezifisch auf semantische Muster hin. Daher scheidet eine Erklärung religiöser Vollzüge über neurologische Ontologie aus. Und doch sollen neurowissenschaftliche Theoriebildungen, die die engere



Ontologie der Experimente erweitern, mitgenommen werden in die Richtung des kulturwissenschaftlichen Fragens nach der Rolle von Körperwissen bei Handlungen und in Kognitionen.

Die Theorien sind geeignet, uns unsere leitenden Wissenschaftsprämissen vorzuführen und weniger, die Verlaufsgesetze zu erhellen. Diese Einschätzung unterscheidet sich von dem vielerorts monierten Befund eines Grabens zwischen Materie und Bewusstsein. Der Gegenstandsbereich der Neurowissenschaften hat sich über die „Materie“ hinaus erweitert und macht Aussagen über Prozesse zweiter Ordnung, so dass die Kluft des Leib-Seele-Problems als Problemformulierung von neuartigen Herausforderungen überholt wurde. Botenstoffe, Nervenzellen sind nicht dumpfe Materie, sondern Träger von Merkmalen, z.B. des Hemmens, von Information und sind Teil eines Austauschgeschehens, in dem sie initiieren, verdoppeln (Monitoring), Abläufe umbilden und somit speichern und in zukünftige Weitergaben eingreifen etc. Die theoretische Aufgabe liegt nicht mehr in der Verhältnisbestimmung eines dumpfen Leibes mit einer spirituellen Seele. Man könnte auch von einer Art Animismus sprechen: Das Hirn ist belebt. Wie sehr diese derzeitige Körpervorstellung und das davon abgeleitete Kriterium des Hirntodes den Umgang mit dem Körper prägt wird in der Praxis der Organentnahme deutlich (Bergmann 2001). Das Reafferenzprinzip markiert auch das „Streben nach Vollendung“ (Pöppel). Das Abschließen einer Handlungs- oder Wahrnehmungssequenz gibt Sicherheit (Schizophrenen fehlt z.B. dieses Vollendungsgefühl. Sie besitzen auch einen Mangel an Selbstmonitoring).

Gerade die Neurowissenschaften spielen sich zur Zeit im Zuge ihres wissenschaftstheoretischen Selbstfindungsprozesses zur anthropologischen und oftmals philosophischen Leitwissenschaft auf (z.B. die Feuilleton-Aussage, man hätte herausgefunden, dass es keine Willensfreiheit gäbe). Hier hat die Neurowissenschaft an Reflexionsniveau aufzuholen. Es soll in dieser kulturwissenschaftlichen Theorie des Körperwissens daher nicht der naturalistische Fehlschuss unterlaufen, Körperwissen, sei es implizit oder explizit, mit naturwissenschaftlichen ‚Ergebnissen‘ in dem Sinne abzugleichen, dass diesen die Deutungshoheit zukommt. Vielmehr sind neurowissenschaftliche Modelle als das zu erachten, was sie sind: Modelle. Wie sehr Ergebnisse in diesem Bereich meist hilfreiche ‚Deutungen‘ sind, sei beispielhaft an der Deutung des bildgebenden Verfahrens Kernspin

(fMRT: funktionale Magnetresonanztomografie) illustriert, denn gerade hier geistern regelmäßig Meldungen durch die Zeitschriften über Bilder des neuronalen „Meditationszentrums“ oder „Gottes-Moduls“. Niemand weiß zur Zeit genau, wie die elektrische Ableitung, die aus den detektierten Spins der Wasserstoffatomkerne gewonnen wird, zu verstehen ist (Heeger/Ress 2002). Sie kann die axonale elektrische Erregungsleitung sein oder die Stoffwechsellätigkeit an den Synapsen und in den Astrocyten. Es ist unklar, was genau gemessen wird. Eine erhöhte Stoffwechsellätigkeit muss auch nicht unbedingt bedeuten, dass der elektrische Wert eines Aktionspotentials ausgelöst wurde. Zudem gibt es eher exekutive Bereiche und davon unterschieden informationsleitende Areale. Pyramidalzellen mit ihren verhältnismäßig langen Axonen würden weniger ‚Aktivität‘ in den bunten Kernspinbildern zeigen als exekutive Stellen, obwohl beide ‚gleicheweise‘ aktiv sind. Das ‚Bild‘ ist daher höchst irreführend, wenn es als 1:1 Aktivitätskarte gelesen wird, wie gerne in erwähnten Artikeln, in denen ein schwarzer Pfeil auf das hochrote Gottesmodul gerichtet ist. Alles, was an neurophysiologischer Modellbildung für das Verständnis von Körperwissen in dieser Arbeit herangezogen wird, hat diese Vorläufigkeit der Deutungsversuche.

O. Breidbach steht in der Debatte, ob es innere Repräsentationen gebe oder nicht. Er entwirft einen Wissensbegriff von internen Repräsentationen, da dies der Organisation neuronaler Netzwerke entspreche (2004: 62). Dieser interne Realismus wendet sich gegen Informationstheorien, die externe Bewertungsmaßstäbe annehmen. Interne Repräsentationen sind allein aufgrund interner Systemcharakteristika zu bewerten. Das neuronale Netz bildet sich seine eigenen Kategorien, die mit den Kategorien Bild oder Text nicht deckungsgleich sind. ‚Geltung‘ mancher outputs der internen Systemeigenschaften komme erst durch die transsubjektive Welt hinzu (vgl. Netzwerktheorien des Bewusstseins Crick/Koch 2003).

Ein wichtiges Thema der Psychoästhetik sind Untersuchungen zum hemisphärischen Unterschied in der ästhetischen Wahrnehmung (Regard/Landis 1988). Danach treffen die beiden Hirnhälften nicht nur bei kognitiven, sondern auch bei ästhetischen Wahlen unterschiedliche Entscheidungen. Die „prägnante“ Figur im Sinne der Gestaltgesetze wird z.B. bevorzugt, wenn sie dem rechten Sichtfeld (linke Hemisphäre) präsentiert wird. Die Reizung der linken bzw. rechten Hemisphäre hatte bei Männern und Frauen unterschiedliche ästhetische Urteile zur Folge, und schließlich beeinflusst die Reizqualität (z.B. Vollständigkeit, Einfachheit

und Bedeutsamkeit nach den Gestalt-Gesetzen) nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch die ästhetischen Bevorzugungen.

In den meisten Gedächtnistheorien wird heute ein multimodaler Ansatz vertreten, der von sensorischen Gedächtnissen (taktiles, visuelles/ikonisches, haptisches, olfaktorisches usw.) neben dem semantischen ausgeht (Städler 2003: 995). Als sensorisches Register postulieren in diesem Zusammenhang manche ein vorlinguistisches und präkategoriales Ultrakurzzeitgedächtnis. Diese Speicherung ermöglicht längerdauernden kognitiven Verarbeitungsprozessen den zeitlich versetzten Zugriff. Sie wird auch als präattentiv angesehen, das heißt ohne bewusste Aufmerksamkeit geschehend. Gedächtnistheorien sind für den religionsästhetischen bzw. kognitionswissenschaftlichen Ansatz von H. Whitehouse relevant, da dort verschiedene Speicherformen für unterschiedliche Ausprägungen religiöser Traditionen verantwortlich gemacht werden (1995, 2004). Mit Tulvings Gedächtnisformen eines episodischen und imaginativen Gedächtnisses werden die Häufigkeit von Zusammenkünften (Gedächtnisauffrischungen), die Modalität zur Kommunikation der Gehalte (visuell-motorische Inszenierung oder semantische Botschaften über Predigen) usw. erklärt. Eine Schwierigkeit dieser Übertragung Whitehouse' ist der Sprung von einem prozessualen Schritt der physiologischen Reizverarbeitung zur kulturellen Handlungsform einer Gruppe, ohne weitere Einflussfaktoren zu berücksichtigen.<sup>88</sup>

Für die kulturelle Einschätzung des ZNS ist das Hirntodkriterium einiger Kulturen aufschlussreich. Im japanischen Streit um Organtransplantation wurde es von shintoistischer Seite zurückgewiesen. Das wiederum misskreditierten westliche Stimmen als Animismus. Religiöse Körperumgangsweisen und Lehren sind entscheidend für Überzeugungen zum Ort des Lebens im Körper.

### Innenwahrnehmung

Die „sechs Sinne“ bzw. die Exterozeption sind nicht allein das Scheunentor zur Welt. Daneben spricht man von der Somästhesie, Somatognosie, Innen- bzw. Interozeption oder Tiefensensibilität. Die Sprachverwendungen sind hier nicht

---

<sup>88</sup> Weitere kognitionswissenschaftliche Ergebnisse zu kulturellem oder kollektivem Gedächtnis und Vorgängen der Tradierung stammen von Bloch/Parry und P. Boyer in einem zum Teil stark evolutionistischen Paradigma.

ganz einheitlich und deckend. Die Körperinnenwahrnehmung wird in Propriozeption (Lage-, Stellungs-, Kraftsinn) und Viscerozeption (innere Organreize wie Blähungen, Hunger, Unterzuckerung, Follikelsprung, Herzschlag usw.) unterteilt. In Bezug auf die Viscerozeption wird diskutiert, ob sie als differenzierte Organwahrnehmung überhaupt existiert. Zwei entgegengesetzte Ansätze sind in dieser Diskussion besonders für die Emotionspsychologie von großen Folgen. Der erste Ansatz von William James und K. Lange vertritt eine periphere Emotionalität.<sup>89</sup> Emotionen sind körperliche Phänomene, die sekundär als Emotionen aus muskulären, thermischen und visceralen Veränderungen entnommen werden. Die Gegenthese macht hingegen zentralnervöse Vorgänge (Thalamus-These) ursächlich für Emotionen verantwortlich.

Auch gibt es eine interozeptive Koordinierung, in der ein Außenreiz mit einer bestimmten Organenervierung verbunden wird, z.B. der Reizung der Magenschleimhaut.

### Propriozeption

Informationen über die Verteilung der Spannung in der Muskulatur, die über die Stellung der Glieder und die Lage im Raum<sup>90</sup> zusammen mit dem Gleichgewichtssinn Auskunft gibt, zählen klassischerweise zur Propriozeption, die oft auch als Kinästhesie/Kinästhetik bezeichnet wird (zum propriozeptiven Sinnestyp s.u. bei Tanz). Rezeptoren sind in den Muskeln, Sehnen, Gelenken und im Ohr. Sie stehen in einem Regelkreis mit Rückkoppelungen. Manchmal wird auch vom Stellungs-, Bewegungs- und Kraftsinn gesprochen, insofern durch die Propriozeption die Dimensionen des Köperschemas (wo befinden sich meine Gliedmaßen zueinander?), der Richtung und Geschwindigkeit von Bewegungen und das Ausmaß der Kraft in den Bewegungen vermittelt werden.

---

<sup>89</sup> Städler 2003: 517-519. Viscerozeption als Vorstufe von Emotionen und Realitätsbildung vertritt auch der britische Psychologe Donald Winnicott. Von ihm stammt auch eine religionspsychologisch wichtige These von der Herkunft des religiösen psychischen Spiel- und Realitätsraumes aus Übergangsobjekten in der Realitätsbildung (s. auch die Fortführung bei dem Pastoralpsychologen Heribert Wahl).

<sup>90</sup> Eine Folge aus dieser Kombination mehrerer Organe zum Lage- und Stellungssinn sind die beiden Grundoptionen abgeleiteter kultureller Deutungsmuster vom Raum, verstanden als Topos (Aristoteles: als Ort, „die innere Oberfläche der umgebenden Körper) oder als Spatium (Descartes: als Abstand).

Die Dehnungsfähigkeit der Muskeln wird durch Dehnungswiderstände der muskulären Strukturen und andererseits durch den Muskeltonus, das heißt die Entspannungsfähigkeit der Muskeln begrenzt. Jeder Muskel hat einen Tonus. Diese strukturell vorgegebene Grundspannung ist von aktiven und passiven Wirkfaktoren beeinflusst. Passiv ist der Gewebe- und Zelltonus, aktiv der Reflextonus und der willkürliche Innervationstonus. Zudem spricht man von einem Ruhetonus, zum Beispiel der Bauch- und Rückenmuskulatur, der nötig ist für die aufrechte Haltung. Die Dehnungsrezeptoren (Muskelspindeln) verlaufen parallel zur Muskelfaser und werden zentralnervös gesteuert. Die Höhe des Muskeltonus hat Einfluss auf die Beweglichkeit, Schnellkraft und Regenerationsdauer nach Belastungen. Morgens nach dem Nachtschlaf ist der Muskeltonus in der Regel sehr niedrig und die Beweglichkeit eingeschränkt. Mit einer Erhöhung der Außentemperatur und einem Anstieg der Körpertemperatur erhöht sich die Dehnfähigkeit der bindegewebartigen muskulären Bestandteile. Sie kann aktiv durch willentliche Bewegung unterstützt werden. Bewegungssequenzen in kulturellen Zusammenhängen sind auf solche Phasen von „Aufwärmübungen“ hin zu betrachten. Durch die Dehnung werden ökonomisch leichtere und explosivere Beweglichkeiten ermöglicht. Der erhöhte Muskeltonus ist bei Krafterleistungen und Schnellkraft wichtig. Durch Hüpfen wird der Muskeltonus erhöht. Daran ist bei der Analyse von Hüpfbewegungen in (religiösen) Bewegungsabläufen, z.B. Tänzern, zu erinnern. Ein zu hoher Muskeltonus beeinträchtigt andererseits die Beweglichkeit. Eine Senkung kann über Massage, Lockerungsübungen (Ausschütteln der Extremitäten) und statische Dehnungsmethoden („Stretching“) erreicht werden und wird durch regelmäßige und ruhige Atmung verstärkt (Weineck o.J.: 501). Das ist für Atemsteuerungen in (religiösen) Techniken im Gedächtnis zu halten.

### Nozizeption

Dem Schmerz kommt häufig die Funktion zu, als kulturübergreifendes anthropologisches Universale für Ethiken oder theologische Anthropologien zu fungieren. Das ist schwierig, da Schmerz die unterschiedlichsten Deutungen erfahren hat: er führe zu religiöser Erfahrung, reinige von Verunreinigung, strafe Sünde, steigere Leistungen usw. (Bräunlein 2003: 270-76). Kulturgeschichtsschreibungen

zum Schmerz gibt es viele.<sup>91</sup> Glücklich spricht vom „heiligen Schmerz“ (2001) und geht von neurobiologischen Daten aus, ohne reduktionistisch zu sein. Asad zeigt den Einsatz des Schmerzes als Körpertechnik in mittelalterlichen Klöstern (1983 s.o.). Bräunlein schreibt eine Religionsgeschichte des Schmerzes der Flagellation und Selbstkreuzigung in vergleichender Perspektive für Europa und das katholische translokalierte Christentum der Philippinen. Dabei zeigt sich, dass auf den Philippinen in diesen Körperpraktiken gerade Schmerzfreiheit gesucht und Euphorie erlebt wird (2003: 728). Im Westen ist die Schmerzfreiheit mit der Abschaffung von Folter, Auspeitschungen und der Erfindung von Schmerzmedikamenten und Betäubungsmitteln zu einem Wert unserer Kultur geworden. Vor diesem Hintergrund gibt es den „guten“ Schmerz nicht mehr (Glücklich 2001).

Verschiedene somatische Modi eines Schmerz Umgangs sind in der christlichen Leidensmystik des 12./13. Jahrhunderts zur Zeit der Kreuzzüge entwickelt worden. Den religionssoziologischen Kontext der religiösen Unterschichtbewegungen und religionspsychologische Motive in der Biographie des Franz von Assisi, des wichtigen Initiators neben Bernhard von Clairvaux und Bonaventura, entfaltet Cancik (1978). Theologische Versatzstücke des Leidens als Strafe, der stellvertretenden Sühne und der *imitatio christi* werden aus deuterocesajanischer, paulinischer und altkirchlicher Theologie zu einem neuen Deutungsrahmen verwoben. Die *imitatio christi* wird innovativ mit dem entsprechenden somatischen Modus der Stigmatisierung verknüpft (wohl erstmals durch Petrus Damiani in seiner Schrift *De laude flagellorum* und erstmals somatisch durch Franz von Assisi in einer Vollstigmatisierung mit allen fünf Wundmalen, Cancik 1978: 107). Auch Krankheiten, die durch soziale Verwahrlosung und geringe Körperorgfalt gewählt werden, fungieren als somatischer Modus der Partizipation am Leiden Christi. Weitere neu eingeübte Körperdispositionen wie die Fünf-Wunden-Meditation, Kreuzwege, Weisen der Schmerzerzeugung wie das Auf-Dornen-Gehen erweitern die asketischen Übungen des frühen ägyptischen Mönchtums in der Passionsfrömmigkeit jener Zeit.

---

<sup>91</sup> Tanner 1994, Asad 1997: 48f Literatur zum Kulturvergleich Schmerz.

## Andere Nervensysteme

Das enterische Nervensystem (ENS) ist in populärwissenschaftlichen Publikationen als das „zweite Gehirn“ oder „Bauch-Hirn“ bekannt geworden. Es eneruiert Darm, Verdauung und die inneren Eingeweide. Hier „kommunizieren“ 100 Millionen Zellen. Das Immunsystem hat ebenfalls ein Gedächtnis und ist lernfähig. Es sondert Stoffe ab, die Gedächtnis- und Lernfähigkeit beeinflussen. Das endokrine System steuert grundlegende Verhaltensweisen wie Aggression, Nahrungsaufnahme und Sexualität.

Zudem könnte auch von einem eigenen Zeitsinn gesprochen werden. Es gibt ein 3-Millisekunden-Zeitfenster, das zum Beispiel in der Initiation der Augenbewegung ablesbar ist, die keine gleichmäßige Aktivationskurve aufweist, sondern Segmente (alle 30-40 ms). Hierhin gehören auch Forschungen zur Kognition unter Zeitdruck (Wilson) und zur Bio-Rhythmik.

Oralität, Analität, Ekel und Wohlgefallen bezeichnen einzelne Sinneswahrnehmungen unter Hinzunahme psycho-sozialer Qualitäten. Nach Freud ist der Mensch geradezu ein um erogene Zonen organisiertes System. Er spricht vom oralen Sinn (im Mund ist nicht nur der Geschmackssinn beheimatet) und vom analen Sinn, der für die Objektbildung wichtig sei. Von S. Žižek wird die Entstehung von Religion in einer überraschenden Auslegung von Hegels Anmerkung zur unbelebten Bildsäule im Alten Ägypten, die bei Sonnenaufgang einen Ton erzeugt (*Phänomenologie des Geistes*), mit der anal erogenen Zone und dem durch sie konstituierten Analobjekt verbunden (2001): Das innere formlose Objekt gewinnt Ausdruck und nimmt dem Subjekt seine Autonomie. Die Inkarnation bedeutet subjektivitätstheoretisch, dass Gott in uns eine Objektivität ist wie das Analobjekt, die sich jedem Zugriff widersetzt und das Subjekt im Wunsch vollständiger Selbstkenntnis und -beherrschung zum Scheitern bestimmt hat. Diese Alterität ist das zu verteidigende Symbolverständnis der christlichen Inkarnation anstelle des identitären Aspekts des gnostischen Funkens in uns.

## Aufmerksamkeitslenkung/Meditation

Seit den 1950er Jahren werden Meditationsformen empirisch erforscht. Über 1000 Untersuchungen liegen vor. Dabei ist Meditation ein Sammelbegriff für

sehr unterschiedliche Techniken und Praktiken. Häufig wird sie über die bewusste Aufmerksamkeitsfokussierung beschrieben, die einen Modus zur Folge hat, der als ein rezeptives, passives, intuitiv-ganzheitliches Bewusstsein geschildert wird (vgl. Howald 1989). Meditationen können offen oder fokussiert auf ein bestimmtes Objekt sein. Das Aufmerksamkeitsobjekt lässt sich hinsichtlich seiner sensorischen Qualität beschreiben (welche(s) Sinnessystem(e) angesprochen wird/werden), hinsichtlich seiner Dynamik (fixiert, beweglich, wiederholt) und seiner kognitiv-emotionalen Aufladung. Dazu kommen als weitere somatische Faktoren die Körperhaltung, Atmung, der Spannungszustand, Helligkeit, Dauer und Häufigkeit (erworbene Fertigkeit und Geübtheit) und die oculomotorische Aktivität.

Die Art einer Meditation ist abhängig vom spezifischen angeleiteten Zusammenspiel der genannten Faktoren.<sup>92</sup> Unterschiedliche Meditationen haben auch unterschiedliche Effekte zur Folge. Als vorläufige und sich überlappende Gliederung wurde vorgeschlagen, in 1. konzentrierte versus rezeptive (entfaltende) Meditationsverfahren, 2. psycho versus körperzentrierte und 3. aktive versus passive Meditationsformen (z.B. P. Engel) zu unterscheiden.

In der empirischen Meditationsforschung sind sowohl vegetativ-endokrinale als auch cerebrale Parameter untersucht worden. Ideologische Untersuchungen wurden bereits erwähnt (s. Kapitel Religionsphysiologie). Sie finden sich stärker in den neurowissenschaftlichen Arbeiten. Atem- und kreislaufphysiologisch konnte eine Abnahme des Sauerstoffverbrauchs und eine Verringerung der Abgabe von Kohlendioxid gemessen werden. In Bezug auf das kardiovaskuläre System konnte eine Reduktion der Herzfrequenz um 3-7 bis hin zu 15 Schlägen bei Fortgeschrittenen festgestellt werden. Auch treten Blutflussänderungen auf, die sich als eine Zunahme der Muskel- und Hautdurchblutung und der Frontalhirndurchblutung äußern können (letztere besonders als Temporallappenphänomen von D'Aquili/Newberg „ausgeschaltet“). Ebenfalls wurden Blutdrucksenkungen gemessen. Die meisten dieser Muster sind nicht meditations- und nicht einmal entspannungsspezifisch. Sie werden zum Teil bei der progressiven Muskelentspannung oder dem Autogenen Training nicht gemessen (Howald 1989: 347). Biochemisch sind Meditationszustände nicht mit Schlaf- oder Ruhezuständen ä-

---

<sup>92</sup> Zu Literatur mit Einzeluntersuchungen über die relevanten Faktoren und die Wirkweise des Zusammenspiels bestimmter Faktoren s. Howald 1989: 347.



quivalent. Weitere z.B. hormonelle Veränderungen sind noch zu wenig erforscht.<sup>93</sup> Elektrophysiologische Untersuchungen haben einen verminderten Muskeltonus im Stirn- und Trapezius-Muskel ergeben.

Unterschiedliche Phasen der Meditation müssten noch genauer auf ihre physiologischen und bio-chemischen Parameter untersucht werden. Howald hat einige Effekte auf die Leistungs- und Persönlichkeitsvariablen zusammengetragen (1989: 351-356): Wahrnehmung wird optimiert, sowohl hinsichtlich optischer und akustischer Reize (Tonmerkfähigkeit und Hörschwellessenkung) und des räumlichen Lokalisierungsvermögens. Auch psychomotorisch zeigte sich insgesamt und im Zusammenhang des Meditierens eine erhöhte Geschwindigkeit, Flexibilität und Leistungsfähigkeit. Lern- und Denkfähigkeiten profitieren von Methoden des Meditierens ebenfalls. Meditation wirkt angstreduzierend, steigert die Selbstkontrolle und bringt Selbst und Idealbild zu höherer Übereinstimmung. Am besten sind bislang Zen-Meditation und Transzendente Meditation im enger religiösen Bereich untersucht. Theoretische Erklärungsansätze insbesondere in der Psychologie der Meditation betrachten mittlerweile sehr differenziert die Wirkung der Meditation und unterscheiden physiologische und psychologische Faktoren. Allerdings steht ein einheitlicher Erklärungsrahmen aus.

## 2. Bekleidung

Kleidung gehört zum religionsästhetischen Grundvokabular und bezeichnet jedwede Manipulation der Oberfläche des Körpers (Haut oder Textil) in Größe, Form oder Farbe (Podella 1993: 381). Veränderungen können an einem Initianten, Kultteilnehmer oder ikonischen oder anikonischen Numina durchgeführt werden und dauerhaft oder zeitweise sein. Zu den dauerhaften Veränderungen gehören Deformationen, Mutilationen sowie Stigmatisierungen (oft auch Tätowierungen genannt von dem polynesischen Wort *tattoo* her). Zur zeitweisen Kleidung gehören alle abwaschbaren oder abheilenden Hautveränderungen (Ritzungen, Bemalungen) und Masken, Kostüme und andere textile Kleidung. Als Beispiele für dauerhafte Veränderungen seien genannt: Deformationen des Schädels, des Halses

---

<sup>93</sup> Interessant ist, dass bei meditativ sich entspannenden im Vergleich zu unspezifisch, z.B. durch ruhiges Sitzen, sich entspannenden Menschen die arterielle Laktatkonzentration und die Plasma-Cortisol-Konzentration erniedrigt ist. Beides deutet auf einen stressreduzierten Zustand hin.

(Längen durch Metallringe), der Ohren, Füße, Taille; Narbenbildung durch Einbringen eines Fremdkörpers, chirurgische Eingriffe wie Circumzision, Excision, Episiotomie (Zahnextraktion). Tätowierungen sind durch moderne medizinische Techniken zu den potentiell zeitweisen Veränderungen gewechselt. Andernorts wird vor allem die identitätsstiftende Funktion der Kleidung hervorgehoben sowohl in Bezug auf den einzelnen als auch auf die Gruppe (Gronover 1999). Bei Körperbemalungen ist immer auch die Duftqualität des aufgetragenen Stoffes und seine Wirkung auf das olfaktorische System und seine Bedeutung mitzubedenken (z.B. die rote, betörend weiblich duftende Achiote-Farbe der Kashinawa, s. Keifenheim 2000: 121).

Die Verknüpfungsebene des über Kleidung ermöglichten Körperumgangs und Erlebens kann in folgender Terminologie beschrieben werden: über Amputieren, Vergrößern (Aufmerksamkeit, Kolossalität s.u.), Verkleinern, Farbverändern, Oberflächenbeschaffenheit verändern, Zudecken (Stoffe, Haare), Bloßlegen (Rasur, Nacktheit).

### Haut, Tätowierung, Nacktheit

Sammelbände zur Tätowierung tragen den sprechenden Titel *Written on the Body* (Caplan 2000) oder *Zeichen auf der Haut* wie eine Geschichte der Tätowierung (Oettermann 1979). Religiöse Tätowierungen im christlichen Kontext sind vorgenommen worden, um schmerzhaftere Lebensereignisse über eine Identifikation mit dem gekreuzigten Christus zu bewältigen (Maxwell-Stewart/Duffield 2000) oder von den (körperlichen) Strapazen einer vollendeten Pilgerreise zu zeugen (Lanwerd 2003a). Unter dem Stichwort Schmerzrituale interpretiert List heutige mitteleuropäische Tätowierungen, Piercings und Brandings als Übergangsrituale in eine neue Identität. Über Schmerz könne die Transformation spürbar und sichtbar gemacht werden (List 1997: 110-112).

Die Haut ist aus psychoanalytischer Perspektive besprochen worden (das Haut-Ich (*le moi-peau*) Anzieu 1991, Dietrich 2000), aus der historischen Anthropologie (über Körperschrift im Mittelalter, Küsters 1997). Psychoanalytiker werden nicht müde, darauf hinzuweisen, dass wir mit der Oberfläche denken: die Großhirnrinde ist aus dem gleichen embryonalen Gewebe wie die Haut (Dietrich 2000: 39). Die Körperhaut ist die früheste Memorialstütze von Ritzungen für Se-

mi- und Illiterate (Küsters 2001). Das Zählen und Einkerbten als Beginn von Schrift ist eine Medienrevolution dank der Haut. Von den Kashinawa Amazoniens wird die Haut als Wissensorgan bezeichnet (Keifenheim 2000: 104f). Sie besitzt hervorgehobene Hautpartien wie die Handinnenfläche, die besonderes Wissen besitzen. „Alles, was man von Sonne, Wind, Wasser und Regen wahrnimmt oder in der Berührung mit Menschen, Dingen oder Substanzen erfährt, schreibt sich als Empfindung in die Haut ein und wird dort als Hautwissen gespeichert“ (ebd.).

Ein besonderes Thema ist die nackte Haut und Nacktheit, die mit Gefühlen wie Scham, Prüderie oder anderen verbunden sind (im Kontext einer Geschichte des Schamgefühls s. Bologne 2001). Zur Nacktheit gehört auch der hautlose Mensch, der als gläserner oder durchsichtiger Mensch vielfach inszeniert wurde. Im 16. Jahrhundert werden Obduktionen zu öffentlichen Spektakeln, zu denen ein Eintritt zu entrichten ist (Beier 1990). Zuvor hatten da Vinci, Vesalius und Eustachius (Bilder des Menschen als „Muskelmann“) den hautlosen Menschen seziiert und gezeichnet. Dabei sind in den anatomischen Skizzen immer nur Männer abgebildet. Im 19. Jahrhundert führt das deutsche Hygiene-Museum in Dresden die Verknüpfung des gesunden mit dem durchsichtigen Menschen ein, indem es Modelle eines gläsernen Menschenmodells ausstellt. Nach dem Verlust der christlichen Ikonographie und humanistischer Emblemik hält die erforschende Wissenschaft Einzug in die Vorgabe des Körperbildes.

## Kleidung

Zu den sozialen Funktionen der Kleidung zählt die Erkennung (Gnorismata), Beglaubigung z.B. Gewandsaum, die Zugehörigkeit, die Ordnung für Grenzsituation (Hochzeit, zerlumpt für Tod und widergöttliche Kräfte). Im symboltheoretischen Paradigma wird Kleidung thematisiert als Anzeichen von sozialer Rolle, Gender, religiös-kultischem oder herrschaftlichem Status. Dazu gehört der inszenierte Vollzug des Be-/Entkleidens als Investitur in einen symbolischen Leib bei Priester oder Herrscher (Investitur). Bei Götterbekleidungen spielen die Versorgung der Numina mit Kleidung eine Rolle (vgl. ihr Ernähren) und ihr symbolischer Wert (Gold, Brokat für Kostbarkeit), der den Herrschaftsbereich (z.B. Astralschmuck der Himmelsgöttin Astarte) oder Differenzeffekt angeben kann bzw. in Epiphanien die Sinnesüberreizung etwa durch strahlende Kleider wiedergibt

(z.B. Sauren 1983). Pinther hat für afrikanische Länder die Bedeutung der Textilien und Fotografie in bestimmter Kleidung vorgeführt (1998). Sie tragen zur individuellen wie kollektiven Erinnerung bei. Stoffe tragen fast alle Namen. Der visuelle Code ist einem sprachlichen oft sprichwörtlichen zugeordnet. Ebenso wird sozialer Status und Zugehörigkeit über tadellose Kleidung oder eine textilthematisch gleich gewandete Gemeinschaft ausgedrückt.

B. Gladigow geht dem Bekleiden in der antiken Religionsgeschichte nach. Er bezeichnet es als "Bildakt" (1990: 104), zu dem oft auch das Waschen und Schmücken des Kultgerätes gehört. Es gibt in den religionsgeschichtlichen Realien einen Zusammenhang zwischen der Epiphanie der Gottheit und ihrer Investitur. Wenn das Kleid dargebracht wird, oft zusammen mit Schmuck oder einer Maske (Dionysos-Kult), so ist das wohl weniger als Gabe denn als ritueller Vollzug zu verstehen, in dessen Verlauf die Gottheit im bekleideten Pfahl, in Pfeiler, Tropaion oder sonstiger Trägerkonstruktion erscheint analog zum Sprechakt einer Epiklese. Dieser Umgang mit Kultgerät wird als Phase vor der festen Präsenz einer Gottheit in einem dauerhaften Kultbild gedeutet. Gladigow zählt Glanz, Größe, Schönheit und Wohlgeruch als ästhetische Merkmale der Göttererscheinung im antiken griechisch-orientalischen Kontext auf (1990). Jedoch sind sie nicht zwingende Medien des Göttererscheinens in Griechenland, da die Verkennung und das unerkannte Umherwandern der Götter in menschlichen oder anderen Gestalten in den Erzählungen auch beliebt sind. Cancik macht sich vor psychoanalytischem Hintergrund Gedanken zur Kolossalität von Statuen (1990).

Ein weiterer interpretativer Zugang zur Kleidung setzt sie mit dem Sinnesprofil einer Gruppe in Verbindung. Körperbemalung und Schmuck weisen eine zu deutende Ornamentik auf. Ihr semantischer Gehalt ist nur im Kontext des jeweiligen Wahrnehmungskonzeptes zu bestimmen (Keifenheim 2000). So zeigten große, dekorierte Ohringe der Suyu oder der Penisschaft der Kayapo ihre privilegierten Sinne an, die Mythos, sozialen Rang und Kommunikationsform codieren (Howes 1991: 178). Die Frage nach dem Körperwissen sei durch Beobachtungen der Körperdekoration der Suyu und der Kayapo in Zentralbrasilien präzisiert (Howes 1991). Wo ist Körperwissen im Beispiel anzusiedeln, wie wird es beeinflusst, wie bildet und wie verändert es sich? Man konnte beobachten, dass die Bemalung oder sonstige Kennzeichnung eines Körperteils mit seiner symbolischen Bedeutung zusammenhängt: Männer der Suyu sind stolz auf ihre Ohringe,

ihren Lippenring und rühmen sich ihrer unterschiedlichen Singstile. Die Kayapo-Männer hingegen sind sehr stolz auf ihre Penisschäfte. Sie haben zwar auch Lippenringe, aber schon sehr viel weniger dekoriert. Die pubertäre Initiation ist folgerichtig bei den Suyu durch ein Ohrstechritual (Schmerz, Mutilation) geprägt, bei den Kayapo durch die Verleihung eines Penisschaftes. Das Ohr wird durchstoßen, damit der junge Mann „gut hören/gehorchen“ kann. Sexualität/taktile Erfahrung wird bei den Suyu darüber kontrolliert. Es heißt auch, sexueller Kontakt/Taktilität sei schlecht für das Hören. Wer etwas verstanden hat, der hat es "im Ohr". Was folgt aus diesen unterschiedlichen Sinnesprofilen, dem optisch vergrößerten dominanten Sinnessystem?

Kann sich in der Körperdekoration bestimmter Organe ein Körperwissen um eine stabile und intakte soziale Ordnung spiegeln? Wird in der Körperdekoration ein Körperwissen explizit gemacht? Howes führt ethnologische Deutungen an, die die Berührungskultur der Kayapo mit jener der Suyu vergleichen und für höher als die der Suyu einschätzen. Ist das Sozial- und Sexualleben der Kayapo ausgeglichener? Das wäre eine interessante These zur Funktion der Körperbemalung und des Schmuckes mit Artefakten und eine Möglichkeit, wie Körperwissen sich ausdrückt und agiert und auf andere wirkt, ohne den Weg über die Verbalisierung und Reflexion zu gehen.

Hierzu zählen ebenfalls Reinigungsriten am Rollenkörper des Priesters oder Herrschers. Religionsästhetisch kann Kleidung auch physiologisch von ihren Funktionen her erforscht werden (zu wärmen, zu schützen vor Sonne, rauem Material etc.). Kleidung steht dann im Schnittpunkt von kultureller Verarbeitung mit vorgegebener Körperlichkeit. In einem (religiösen) Ritual Haut zu reizen, zu bedecken, neuralgische Punkte zu aktivieren etc. löst physiologisch beschreibbare Vorgänge aus, die eine Erlebnisweise bedingen.

Haare haben häufig die sozial differenzierende Funktion, Attraktivität und Prestige auszudrücken (Burkart 2000). Die angemessene Frisur wird geradezu eine moralische Kategorie (2000: 85), da sie die akzeptierte Übereinstimmung mit der Klasse anzeigt. Daher wird auf Abweichungen wie Verwahrlosung der Haare oder Haare an unpassenden Stellen mit so starken Emotionen wie Ekel reagiert, um soziale Stabilität und Status wiederherzustellen. Interessant ist die Diskussion, in der sich psychoanalytischer und ethnologischer Diskurs in der Körpertheorie verbunden haben. Richten sich schon Hertz und Mauss gegen Freuds Psycho-

reduktionismus, so geht E. Leach (*Magical Hair* 1958) auf die psychoanalytische These ein, die Rasur des Kopfhaares sei eine symbolische Kastration. Leach stimmt der libidinösen Besetzung des Haupthaars zu, zitiert jedoch auch Ausnahmen aus seinem ethnologischen Material.<sup>94</sup> Polhemus fordert eine Pluralität von Perspektiven auf den Gegenstand Körper (soziologische, psychologische und phänomenologische). Er verwendet den Begriff des Mediums für eine Art von rohem Körper, zu dem dann Kleidung hinzukomme. Dies ist allerdings ein eher materialistisches Verständnis des Medienbegriffs analog zur Filmrolle oder anderer technischer Hardware.

Auf die Haartracht von Ordensleuten geht Hüwelmeier im Zusammenhang mit Habit und Ordenstracht ein (2004). Häufig sind das Verdecken der Haare, ihr besonderer Schnitt (Tonsur, Zopf, langer Bart) oder ihr Scheren Signale, die die Absonderung von sexuellen Reizen und alltäglicher Lebensführung ausdrücken, die geistliche Unterscheidung des Standes, die spirituelle Identifikation mit einer religiösen Vorbildgestalt, besondere Askese oder Reinheitsvorkehrungen andeuten usw. Manche religiöse Kleidungs- und Haarstile konservieren damit eine Ästhetik aus ihrer Entstehungszeit, deren Symbolhaftigkeit im historischen Kontext nicht mehr bekannt ist.

### 3. Bewegung

Die menschliche Bewegung steht im Schnittpunkt von Biophysik, Sportbiologie und –physiologie und Psychomotorik. Die Herausforderung für die Religionsmotologie oder „Religionskinästhetik“ (H. Mohr) liegt darin, dass die Bewegung zu psychischen und sozialen Kontexten in Beziehung zu setzen ist.<sup>95</sup> Nur so lässt sich die Bedeutung eines körperlichen Bewegungsablaufes erhellen und nicht lediglich beschreiben. Zunächst ist auf Besonderheiten der Bewegungswahrnehmung und Inszenierung einzugehen. Eine Bewegung, die erst langsamer und dann konstant verläuft, wird als gleichmäßige Bewegung wahrgenommen, da sie gleichsam die natürliche Bewegung von Körpern, die anfangs die Trägheit der

---

<sup>94</sup> Darauf antworten Hallpike mit „Social Hair“, *Man* 4, 1969, J. Duncan und M. Derrett „Religious Hair“, *Man* 8, 1973 (Texte bei Polhemus 1978) und Obeyesekere 1981 mit *Medusas's Hair*.

<sup>95</sup> Simone Weil propagierte Körperpraktiken und –übungen zur Befreiung von Egozentrik und gegen religiöse Eingrenzungen. Biographisch kam sie über Leibesübungen zu religiösen Erfahrungen (Pirruccello 2002).

Masse durch die Erdanziehung überwinden müssen, widerspiegelt. Eine durchgehend gleichmäßige Bewegung hingegen wird als anfänglich beschleunigte wahrgenommen wegen dieser unwillkürlichen Gewohnheit der Bewegungswahrnehmung (Guski 2000: 118f). Das hat für rituelle Inszenierungen von menschlichen Bewegungen zur Folge, dass diese Abweichung des Wahrgenommenen von der tatsächlichen Bewegungsgeschwindigkeit für besondere Effekte – meist unbewusst – genutzt werden kann. Bewegt sich ein neu auftretender Akteur völlig gleichmäßig, wird er als sich verlangsamer wahrgenommen. Hält ein Tänzer/eine Tänzerin oder ein Akteur abrupt inne, so ist die Abruptheit noch gesteigert, da sie der sehgewohnten Entschleunigung schwerer Körper gegen Ende des Bewegungsablaufes entgegenläuft usw.

Zugleich hat unser Wahrnehmungssystem abstrakte Regeln gebildet, wie sich andere biologische Körper (Menschen und Tiere) bewegen, das heißt, welche Gelenkpunkte in welchem bleibenden Verhältnis zu anderen fortbewegt werden (z.B. Verhältnis Ferse zu Knie) und welche Flexibilität im Schwingen um welche festen Punkte besteht, während andere Punkte (Hüfte, Schultern) mehr oder weniger konstant bleiben (Guski 119f). Auch hier verfügt unser Körperwissen über ein Wissen, das als Regelwerk rekonstruiert und das eventuell in größeren Formationen inszeniert werden kann. Diese größeren Formationen können künstliche Bühnenbilder oder Menschenkörpergruppierungen sein.<sup>96</sup> In diesen wird ein bestimmtes (Totem)tier wiedererkannt, da sich die Gelenkpunkte in typischer Weise zueinander bewegen, obwohl es sich etwa um eine riesige Stoffschlange handelt, die an Stäben über den Köpfen einer Menschengruppe geführt wird.

In der Bewegungspsychologie ist die Bewegung eine wichtige Form der Wissensrepräsentation. Integrative und multimodale Gedächtnistheorien untersuchen das motorische Gedächtnis und seine Interaktion mit verbalen Gedächtnisprozessen. Für manche Ansätze ist eine innere Modellbildung der Umwelt die Voraussetzung für Bewegungsvorstellungen und die Steuerung von Bewegung. In der Ideomotorik hingegen steht im Mittelpunkt die Frage, wie kognitive Gehalte in eine Bewegung umgewandelt werden. Manche Ansätze gehen von einem ur-

---

<sup>96</sup> Man denke an die hunderten von unterschiedlich farbig gekleideten Statisten, die zur Eröffnung der Olympischen Winterspiele in Turin 2006 die Piktogramme der Wintersportarten nachstellten und in ihrem Bewegungsablauf darstellten, indem sie sich formiert veränderten. Aus der Vogelperspektive bzw. der Zuschauerrang- und Fernsicht ergab sich die verblüffende Wahrnehmung einer Form in Bewegung aus vielen einzelnen Menschen.

sprünglich motorischen Anteil in allen Kognitionen aus. Die Begriffe sensomotorisch oder visu-motorisch drücken die intermodale Engführung der Sinne aus.

Dieser Regelkreis zwischen den Sinnen und den verarbeitenden Instanzen, der im sensomotorischen Lernen wichtig ist, wird in unterschiedlich hohem Maße von Rückmeldungen gesteuert. Habituation ist ein Einübungsvorgang, der in vielen Prozessen zunehmend ohne Feedback an höhere Instanzen auskommt. Zudem gibt es matrix-prägende Zeiten im Heranwachsen des Menschen, in denen Werte, das Erkennen von Emotionen usw. „festgelegt“ werden (imprinting). Eine weitere Weise des Lernens neben Habituation, sensomotorischem Lernen, Imprinting ist die klassische pawlowsche bzw. operante Konditionierung, die auf dem psychophysischen Gesetz der Wirkung basiert. Aufgrund einer bestimmten Hirnzone findet ein Belohnungslernen statt, da die Information mit angenehmen, euphorischen Empfindungen verknüpft ist.

Ideomotorische Phänomene sind auch religionsästhetisch von großer Bedeutung, da es um die Partizipation an Handlungen und die Anlage von sinnlichen Deutungsmustern geht. Der ideomotorische Effekt besteht darin, dass bei intensiver Beobachtung einer körperlichen Performanz die Zuschauer je nach Inhalt der Aufführung Angriffs-, Jubel-, Huldigungs- oder Abwehrbewegungen mitmachen. W. Prinz unterscheidet je nach dem willkürlichen Einfluss Arten von ideomotorischen Phänomenen (1985). In der Mitbewegung findet eine gänzlich unwillkürliche Synchronisierung der eigenen Körperbewegung mit der wahrgenommenen oder auch bloß vorgestellten Bewegung statt, zum Teil auch gegen den Willen. In der Nachahmungsbewegung geschieht dies teils willkürlich und teils unwillkürlich.

Religionsästhetisch ist der ‚Sog‘ auf der Ebene des hier sensomotorischen Körperwissens relevant, der eine Gruppe von Menschen in den Gleichklang der Bewegung und die Anteilnahme hineinzieht. Darüber dass körperliche Inszenierungen von Kultvorstehern oder nachgeahmten mythologischen oder religiösen Plots den Anhänger ideomotorisch in eine Bewegung bringen, werden deren Vorstellungen in einer spezifischen Weise aufgerufen und parallel zur Bewegungssequenz in einen Zusammenhang geordnet.

So wird über Körperwissen eine ideelle Bild- und semantische Gehaltsreihung angelegt und eingeschliffen. Damit verbunden ist eine nachhaltige memoriale Einprägung im sensorischen, taktilen, ikonischen Gedächtnis und die In-



kraftsetzung einer bestimmten Plausibilität. Diese Plausibilität ist das Ergebnis von kognitiven Abgleichungsprozessen zwischen den senso-motorischen Skripten, die im religiösen Mitvollzug wie beschrieben angelegt werden und dann auch im Nachhinein bei rein willkürlichen und propositionalen Verstehensvorgängen (lesen und Auslegen von Texten z.B.) mit den sensomotorischen Modulen verglichen und so an einer sinnlichen Vorgänglichkeit gemessen werden. Dadurch gelangt die körperliche Welt mit ihren räumlichen Abschätzungen und ihren Begrenzungen an Erreichbarkeit, Temperatur und angenehmer Helligkeitswahrnehmung in propositionale Interpretationsvorgänge hinein.

Wahrnehmungspsychologisch sind die Rückkoppelungsstrukturen im Bewegungsablauf für das Ganzheitserleben in Bewegungen verantwortlich. Die Einnervierung des Bewegungsapparates geschieht hierarchisch bis hin zu Muskelgruppen als kleinster Einheit. Bewegungen sind räumlich und sequentiell organisiert. Der fließende Bewegungsablauf stellt hohe Anforderungen an die koordinativen Fähigkeiten, die erlernt werden müssen. Der Fähigkeit zur intermodalen Koordination wohnt eine höhere Ökonomie inne, da Gewandtheit den Energieverbrauch durch die Präzision der Bewegungssteuerung senkt. Dadurch kommt es zu einem hohen Ausnutzungsgrad der konditionellen Vorgaben. Dies ist insbesondere bei stark konditionsbasierten religiösen Praktiken wie Pilgern, Prozessionsgängen, besonders langen und einseitig beanspruchenden Ritualen, Yoga und langen Versenkungen in einer bestimmten Körperhaltung zu berücksichtigen. Zudem wirken sich koordinative Fähigkeiten auf die sensomotorische Lernfähigkeit aus. Körpertechniken wie das Handwerken (s. Weben bei den Q'ero im religionsgeschichtlichen Beispiel) basieren auf einer Schulung der Koordination, und auch das Neu- und Umlernen hat eine ausgeprägte Koordinationsfähigkeit zur Voraussetzung (Weineck o.J.: 537f).

Hinter den koordinativen Fähigkeiten verbirgt sich ein komplexes, in vielen Punkten noch nicht erforschtes (Städler 2003: 128, Weineck o.J.: 539), strukturelles Gewebe von Fähigkeiten. Dazu zählen die Koppelungsfähigkeit (Abstimmung von Teilkörperbewegungen untereinander und in Bezug auf das Handlungsziel), Differenzierungsfähigkeit (Feinabstimmung der Bewegungsphasen, Koppelung und Gespür für Umweltvariable wie Untergrund), Gleichgewichtsfähigkeit, Rhythmisierungsfähigkeit (äußeren Rhythmus motorisch zu reproduzieren sowie

inneren Rhythmus zu realisieren), Reaktionsfähigkeit (damit verknüpft ist die Umstellungsfähigkeit auf veränderte Bedingungen).

Die Sportpsychologie hat für die Religionsästhetik wichtige Vorarbeit geleistet (Gabler/Nitsch 2000, Kunath 2001). Die psychische Bedeutung einer körperlichen Performanz oder Inszenierung wird aus dreierlei Anzeichen erschlossen: den Verhaltens-, Leistungs- und Erlebnisindikatoren. Innere Verhaltensindikatoren werden über die Messungen am motorischen Nervensystem (EMG: Elektromyogramm), der Herzaktivität (EKG: Elektrokardiogramm), die Aufschluss über das vegetative autonome Nervensystem erteilt, und über die Gehirnaktivität (z.B. EEG: Elektroenzephalogramm) gewonnen. Die äußeren Verhaltensindikatoren sind am verbalen und non-verbalen Ausdrucksverhalten abzulesen sowie im Sozialverhalten sichtbar. Die Leistung, die in einer motorischen Handlung erbracht wird, kann über motorische wie über kognitive Merkmale beschrieben werden. Die Erlebnisindikatoren müssen aus emischen Berichten erhoben werden.

Motorische Handlungsabläufe besitzen einen Schwierigkeitsgrad (Handlungskompetenz) und einen Wichtigkeitsgrad für den Ausführenden, die sogenannte Handlungsvalenz. Dieses Zusammenspiel wird sowohl subjektiv evaluiert als auch durch die soziale Umwelt mit festgelegt. Daraus ergeben sich ein bestimmtes Anforderungsprofil und Aufforderungsbedingungen, durch die jede Handlungssituation geprägt ist (Nitsch 1986: 230, 233).

Für religiöse Vollzüge sind Varianzen auffallend. Daher ist es wichtig, einen Begriff von Handlungsspielraum zu definieren. Dies hat insbesondere vor den Diskussionen über die genetische Vorgegebenheit und die Bewertung kultureller Formbarkeit Relevanz. Im Folgenden soll der Handlungsspielraum als sechs Möglichkeiten einer Intervention ausgefaltet werden (vgl. Gabler/Nitsch 2000). Das Raster ergibt sich über die Handlungssituation, die durch die individuelle Person, ihre Aufgabe und ihre Umwelt beschrieben wird. Diese drei Koordinaten bestimmen, wie die Handlungsvalenz und die Handlungskompetenz eines motorischen Ablaufes ausfallen:

Abb.: Zur Operationalisierung des Handlungsspielraums

	<b>Handlungsvalenz</b> ⇒ Aufforderungsstruktur	<b>Handlungskompetenz</b> ⇒ Anforderungsstruktur
<b>Person</b> = Handlungsvoraussetzungen	<b>Motive</b> ⇒ Individuelle Grundlagen	<b>Fähigkeiten</b> ⇒ Verfügbare Fähigkeiten
<b>Aufgabe</b> = Handlungserfordernisse	<b>Intrinsische Ansätze</b> ⇒ Anregungsgehalt der Aufgabe	<b>Anforderungen</b> ⇒ Geforderte Fähigkeiten
<b>Umwelt</b> = Handlungsbedingungen	<b>Extrinsische Anreize</b> ⇒ Anregungsgehalt der Bedingungen	<b>Möglichkeiten</b> ⇒ Realisierbare Fähigkeiten

Die Beanspruchung kann eher kognitiv oder emotional sein. Eine kognitive Überforderung äußert sich als Ermüdung, eine Unterforderung als Monotonie. Emotionale Überforderung führt zu Stresserleben und Unterforderung ist mit einem Gefühl der Sättigung verbunden. Als Erklärungsansätze für psychische Effekte von Bewegungsprogrammen verknüpfen die Modelle physiologische Grundlagen mit psychologischen und zum Teil auch anthropologischen Erklärungen (Knobloch/Fritz 1993). Es sind die durch Bewegung vermittelten Effekte, die die psychische Funktion verbessern: die Motivation, Konzentration, Wahrnehmung und das Selbstmodell. Hinzukommen müssen soziale Erwartungshaltungen, die die Verbesserung unterstützen. Für die Wirkweise wird angenommen, dass die erlebte Selbstkontrolle und die erhöhte Leistungsfähigkeit, die anstelle einer Ohnmacht erlebt werden, in kausaler Verbindung mit dem eigenen Training aufgefasst werden, so dass auf diese Weise Bewegung therapeutisch sein kann. Einen Eindruck in die (sport-)medizinische und psychologische Diskussion zur Wirksamkeit von Körpereinsätzen vermittelt die folgende Übersicht.

Abb. Erklärungsmodelle zur psychischen Regulation durch Bewegung

Wirkmechanismen	Physiologische Modelle	Psychologische Modelle	Mischmodelle
Allgemein	Physiologische Aktivierungshypothese  Thermoregulationshypothese	Selbstwirksamkeitshypothese  Ablenkungshypothese	Kumulation verschiedener Effekte  Wirksamkeit unspezifischer Begleitumstände (= Placeboeffekt)
Sport- bzw. intensiv- motorisch spezifische Mechanismen	Katecholamin-Hypothese, Endorphinhypothese	Flow  Wirksamkeit meditativer Bewusstseinszustände	Zweidimensionales Aktivierungsmodell

Diesen Zusammenhang macht sich die Mototherapie zunutze (Überblick: Hölter 1993). Gezielt wird über eine körperliche Aktivierung eine somatische Stabilisierung und Befindlichkeitsänderung erwirkt. In der therapeutisch begleiteten Bewegung werden psychische Spannungen im Körper erlebbar. Eine differenziertere sinnliche Wahrnehmung wird angeeignet. So können aufmerksamer Spannungs- wie Entspannungszustände wahrgenommen werden und der Körper explorativ in der sozialen und dinglichen Umwelt eingesetzt werden. Auch dem körperlichen Ausdruck werden eine Facette von Handlungsalternativen beigebracht wie Spielen, Kämpfen, Leisten, Erholen. Diese Ausführungen zeigen wie spezialisierte Disziplinen, Therapien und Sportarten sich das Körperwissen zunutze machen.

### Handlung/Ritual/Tanz/Praxis

Der religionsästhetische Aspekt des Verhaltens wurde am häufigsten noch unter dem Stichwort des Nonverbalen beachtet. Gesten und Gesichtsausdrücke oder die Stimmlage sind im Zusammenhang mit der sprachlichen Kommunikation und eng an semiotischen Theorien erforschte Themen. Zu diesem klassischen Zugang hat sich der ästhetische gewandelt. Aus dieser Perspektive gehören z.B. Gesten auch zum „symbolischen off-load“, dem Herunterladen des Redens auf den Körper,<sup>97</sup> z.B. als das Herunterladen des Planes, irgendwohin zu gehen. Oder wenn wir ein Wort suchen, übernimmt die Suchbewegung der Hände (rotieren) das Gedächtnis darüber, dass wir suchen, während wir uns ganz unbelastet dem Herumkramen übergeben können. Körperliche Ressourcen werden in diesen Fällen für kognitive Zwecke gebraucht, ein Umstand, der verteilte Kognition genannt wird. Gebet, Prozession, Pilgern, Tanz sind auffällige religiöse Vollzüge, die einer Untersuchung harren.

Von religionswissenschaftlicher Seite haben Lawson/McCauley eine ausgearbeitete Theorie zu Ritualen vorgelegt, in denen die jeweilige Sinnesschwelle des Rituals ein wichtiges Kriterium ist. Sie unterscheiden zwei Arten von Ritual: a) Imitative Rituale, in denen die Teilnehmer alle das gleiche vollziehen und b) stellvertretende Rituale, in denen die vorgeführte Bewegung des „Zeremonienmeisters“

---

<sup>97</sup> S. Wilson 2002: 7, dort auch Literaturbelege, dass Gestik nicht epiphänomenal ist.

beobachtet und durch nicht synchrone, komplementäre Handlungen der Gruppe begleitet wird. Zum Teil wird nur noch über Texte die Bewegung des Zeremonienmeisters von der nicht bewegten Restgruppe aufgenommen und nicht mehr über eine tatsächlich vollzogene Körperhandlung, z.B. „wir erheben unsere Seele zu dir, oh Gott“, „wir wenden uns dir zu“.

In Forschungen der transkulturellen Psychologie wird die Hypothese von Sinnestypen vertreten.<sup>98</sup> Während Europäer und Nord-Amerikaner vermeintlich visuelle Sinnestypen sind, ist es unangebracht, z.B. Westafrikaner mit visuellen psychologischen Tests (Diagrammen, Figurenerkennen etc.) zu untersuchen, da vermutet wird, dass sie eher einen propriozeptiven Sinnestyp ausgebildet haben, d.h. über einen ausgeprägten Gleichgewichtssinn und muskuläres Körperwissen zur eigenen Lage im Raum mit den entsprechenden Koordinationsfähigkeiten verfügen. Dies bewahrheitete sich in entsprechenden Tests, in denen Westafrikaner sich Europäern überlegen zeigten (z.B. ging es darum, selbst schräg sitzend eine geneigte Linie in die Raumwaagerechte zu bringen). Damit konnten auch einige Thesen zur vorherrschenden Sozialform und ihrem Einfluss auf psychisches Differenzierungsvermögen korrigiert werden, z.B. die These, dass eine hohe Sozialorientierung mit geringer persönlicher Identität einhergehe. Stattdessen ist der Sinnestyp einzubringen, der in der kindlichen Sozialisation schon durch die bevorzugten Kommunikationsformen und beanspruchten Sinneskanäle kultur-, klassen- und genderspezifisch ausgebildet wird. Das ist für Westafrikaner in großem Ausmaße Gesang, Rhythmus und Tanz. Um den Zusammenhang von sozialen Verhaltensweisen und propriozeptivem Sinnestyp zu beschreiben, müssen erst noch Kategorien ausgearbeitet werden (Wober 1991: 42).

Als ein erster Schritt in diese Richtung können Arbeiten zum Tanz herangezogen werden.<sup>99</sup> W. Siegfried zeigt eindrucksvoll, wie in einer afrikanischen Tanzformation mehrere Tänzer über Zeitsequenzen hinweg Figuren (Jäger, Jagdtier, Mitjagende) aufbauen und zugleich damit einen Raum abstecken, der markiert welcher der Anwesenden zur Tanzfiguration von der Dramaturgie bereits dazugehört, auch wenn er eventuell selbst noch sitzt wie ein Zuschauer (1988). Für all diese Sequenzen sind ausdifferenzierter Rhythmus, Wiederholung, Regel-

---

<sup>98</sup> „sensotypes“, Überblick bei Wober 1991.

<sup>99</sup> Die religionswissenschaftliche Theorie LaMothe über Religion als Praktik und Performanz wirft allerdings nur eine religionsphänomenologische Sicht auf den Tanz als Medium religiöser Erfahrung (2005).

mäßigkeit und Raumwahrnehmung (Lage, Abstand) und die Bewegungskoordination des eigenen muskulären Apparates sowohl im Verhältnis zu anderen Tanzenden als auch zum relevanten Gesamtkontext des Tanzereignisses entscheidend.

Siegfried nennt diese komplexe, geschaffene, künstlerische Figur „gemeinsame Raum-Zeit-Struktur“ (1988: 119). Zu deren Aufbau sind Schulterbreite, kulturspezifischer Normalabstand zwischen Personen (Näheindex), Sehwinkel usw. über die Sequenzen hinweg stets relativ zu den anderen Tanzenden und ihren antizipierten Bewegungen einzuschätzen. Nach der Hypothese von Siegfried ist ein propriozeptiv anspruchsvoller Tanz in seiner Raum-Zeit-Struktur in den drei Phasen von Errichtung der Struktur, Halten der Struktur und in ihrer Variation zu beschreiben. Die Errichtung kann von einer einzelnen Person ausgehen, die aufsteht und Bewegungen beginnt und damit ein Thema vorgibt und zum ersten Eckpunkt der Raum-Zeit-Struktur wird. Gerade bei sehr großen Tanzgruppen kommt dem „Puls“ (Siegfried 1988: 121) des Tanzes die Aufgabe zu, über Bewegungssynchronisation oder Rhythmikinstrumente die Struktur aufrechtzuerhalten.

Das bedeutet für die religionsästhetische Analyse, dass nur unter Erforschung auch des propriozeptiven Sinnestyps manche mythologischen Stoffe erschlossen werden können. Ohne die Raum-Zeit-Struktur zu erkennen und im Puls die Zeitsequenzen und so das Ausdifferenzieren z.B. von auftretenden Tieren zu erkennen, können Kosmologie und andere traditionsgeschichtliche Vorstellungen zu Krieg, Jagd, Göttern, Krankheit nicht erschlossen werden.

#### 4. Körperschema/Körperbild

Die eigene Körperwahrnehmung und systemische Interaktion ist mittels der Exterozeptoren bereits als Körperschema strukturiert. Das Körperschema ist ein Spezialfall von Körperwissen.

Zunächst zur Begriffsgeschichte: Seit Anfang des 20sten Jahrhunderts werden von Neurophysiologen Vorstellungskomplexe vom eigenen Körper in Bezug auf räumliche Lage, Muskelspannung und Störungen unter dem Begriff Körperschema gefasst (Scheerer 1976, Fischer 1972). Körperschema oder Körperbild, Körper-Ich, body percept / body image wird als eigene, d.h. nicht aus anderen ableitbare Klasse von Bewusstseinsinhalten angesehen. Das Körperschema ist an psychodynamischen Prozessen wie Verdrängung oder Konversion beteiligt. In der Forschungsgeschichte ändert sich die Einschätzung seiner Bewusstheit, Habitualität und Intermodalität. Intermodalität meint, dass das Schema synästhetisch ist und nicht in einzelne Sinnessysteme zerlegt werden kann. Vorgeschlagen wird die Definition vom Körperschema als dauerhaftem Bild, das den eigenen Körper als ein wahrnehmbares Ganzes vermittelt, das aus dem Handlungsraum herausgenommen werden kann. Körperschemata unterscheiden sich damit von der aktiven Körperwahrnehmung des Organismus, die dann Körperbild genannt würde (Bielefeld 1986).

M. Wilson führt verschiedene Weisen an, in denen das Körperschema mit Wahrnehmung, Kognition und Verhalten interagiert (2006: 211). Körperschemata können kognitive Aufgaben unterstützen, zum Beispiel beim Abzählen über die Finger der Hand und andere insbesondere im Reden beschriebenen Körpereinsatz. Sodann sind sie handlungsleitend insofern sie Wahrnehmungsumgebungen im Verhältnis zu einer möglichen Manipulation mittels einer verkörperten Aktion ansehen. Und schließlich kann das Körperschema in der Weise mit Wahrnehmungen interagieren, dass es sie einfach kopiert. Diese letzte Funktion ist ethologisch und kulturwissenschaftlich besonders interessant. Denn alle imitierbaren Wahrnehmungen, also alle Wahrnehmungen anderer verkörperter Akteure (ihrer Körperhaltung, Tonlage, Gestik, Bewegung), könnten auf das Körperschema des Beobachters (Wilson 2006: 212), besser des Wahrnehmenden, projiziert werden.

Körperschemata haben somit auch die wichtige Funktion einer dauernden Mimikry der anderen Akteure in ihrer Körperlichkeit, eine Imitation, die routiniert und automatisch mitläuft und wichtige Gedächtnisbildungen und emphatische Prozesse unterstützt und zum Teil auch erst ermöglicht.

Die Medizinethnologie kommt zu dem Ergebnis, dass „nahezu weltweit das Körperschema in topographischen Dimensionen kogniziert und klassifiziert wird“ (Sonderheft *Curare*: Kohlen 1996: 5). Hinzu kommt zu diesem primären Schema der Einfluss von Mythen, religiösen Vorstellungen und Umweltbedingungen. In industrialisierten Gesellschaften drückt sich das Kontrollbedürfnis über den Körper und die Krankheit in der Überzeugung von willentlich beeinflussbaren Organen aus. Gegen jeden Verdacht eines kognitiven Determinismus des ethnomedizinischen Zugangs bilden kognitive Muster nicht nur ab, sondern können umstrukturiert werden. Sie beherrschen die Wirklichkeit und geben Ordnungsdimensionen vor, die Handlungsmaximen enthalten. Gedacht wird an Unterscheidungen wie sauber-schmutzig, warme/kalte oder lange/kurze Krankheiten, Krankheitsätiologien mit oder ohne Götterbeteiligung. Daraus wird eine mögliche kognitionswissenschaftlich-ethnomedizinische Fragestellung abgeleitet: wie kann eine Ordnung implizite Behandlungsschemen beinhalten? Wie werden diese topologischen und mythologischen Muster des Körperschemas erschlossen?

Schon Freud bestimmt psychische Entwicklungsschritte über veränderte Körperwahrnehmungen. Für Körperbilder ist ungeklärt, ob sie funktional organisiert sind, räumlich oder über symbolische Zuschreibungen und wieweit sie privat oder kulturell angelegt sind. Als soziale Implikation ist die Identitätsstiftung durch das Körperbild zu untersuchen. In der psychoanalytischen Theorie und Praxis ist der Körper die sinnfällige Einheit des Selbst. Er ist unerlässlich in den menschlichen Austausch involviert. Auch das Körperbild verdankt sich daher einer interaktiven Genese: Nur im Angeblicktwerden bilde sich die „Illusion“ des Selbst. Eine besondere Rolle spielt für das Zustandekommen des Körperbildes das Sinnessystem Haut (Anzieu 1991, s.a. Kapitel „Tätowierung“). Nur im Zusammenspiel von Sprechen und Berühren forme sich das Körperbild Haut (Dietrich 2000: 43f). Das entstandene Körperbild wird für das psychisch-individuelle Körperwissen eingesetzt, das Körperschema hingegen für das physische Körperwissen. Eine weitere Form des Körperwissens ist das geschlechtliche Körperwissen im Körperschema. Diese innerlich erlebte Weiblichkeit („femaleness“) bzw. Männlichkeit, die bei



Transsexuellen vor der Angleichung an das gefühlte Geschlecht empfunden wird, ist ein Beispiel dafür (Knoblauch 2002).

Auch in der *philosophy of body* kommen dem Körperbild und -schema die Bedeutung der Einführung und Entfaltung zweier Modi nonpropositionaler Selbstgewahrheiten zu (s.o. Körpergewahrheit im Selbstbewusstsein). Shanguessy unterscheidet zwischen kurz- und langfristigen Körperbildern: erst die langfristigen schaffen eine Körperbildrepräsentation, die kurzfristigen basieren darauf, dass Veränderungen der Perspektive und propriozeptive Wahrnehmung kurzfristig im Gedächtnis abgelegt und mit dem je neuen Eindruck oder Systemzustand verglichen werden (1995: 183-187). Damit scheint er einen ähnlichen Vorgang zu bezeichnen, den Neurowissenschaftler das Reafferenzprinzip nennen. Die afferenten Reize werden im ZNS kurzzeitig als Kopie ‚gehalten‘ und als Reafferenz mit der neuen Afferenz verglichen.

Auch Gallagher entfaltet nonpropositionales Körperwissen, indem er nochmals zwischen Körperbild (body image) und Körperschema (body scheme) unterscheidet (1995). Das Körperbild ist intentional, insofern es über eine Menge von Überzeugungen verfügt. Dazu muss es nicht immer bewusst sein. Es ist personal, wohingegen dem Körperschema der Ich-Index fehlt. Körperbilder sind häufig partiell und konkret auf die betreffenden Körperteile bezogen, während das Körperschema holistischer funktioniert und auch eine leichte Haltungsänderung eine Reaktion des ganzen Bewegungsapparates hervorruft.

## 5. Körpervollzüge

Kulturelle Praktiken setzen an körperlichen Grundvollzügen an, die in der Folge nur aus systematischen Gründen einer vollständigen Gliederung der Religionsästhetik erwähnt werden sollen. Ihnen muss spezialisiert in historischen Kontexten nachgegangen werden. Zu den Grundvollzügen gehören die Sinnlichkeit des Ernährens, das Krankwerden (Heilen, Medizin), Altern, Sterben (Kindsein, Geburt) und die Geschlechtlichkeit (Männerbilder/Frauenbilder, Bi-, Trans- u. Homosexualität).

Auch diese Themen und Handlungskomplexe sind bereits wieder eine Auswahl. Nicht weiter vertieft werden z.B. die Ausscheidungen Kot, Samenflüs-

sigkeit, Menstruationsblut, Schweiß oder das „Blut“. Auch der Leichnam ist Gegenstand vieler Rituale. Wenn kein Leichnam da ist wie z.B. nach Schiffsunglücken, wird er symbolisch-rituell lokalisiert, indem etwa Blumen ausgestreut werden (Bell 2006: 540-543).

Die Sinnlichkeit des Ernährens drückt sich in vielen Diätetiken aus. Häufig präfigurieren religiöse Komplexe das „richtige“ Essen. Nicht selten spielen Drogen eine auslösende Rolle für außergewöhnliche Bewusstseinszustände, die im Rahmen religiöser Vorgaben durchgeführt und kontrolliert werden. Zu beachten ist, welche Ernährungsweisen bevorzugt werden und welche ausgeschlossen sind. Auch ein Teil der Kommunikation läuft in vielen Gesellschaften wesentlich über das Ernähren und Essen, die darin neben der religiösen Bedeutung auch soziale Distinktion markieren oder politische Funktionen haben können. Der ökologische, agrarische und ökonomische Hintergrund von Ernährungsvorschriften und Gewohnheiten auch verschiedener Subgruppen ist mit zu erheben und einzubeziehen. Lange wurde die Verehrung der heiligen Kuh in Indien zwischen den angesprochenen Deutungsmustern diskutiert.<sup>100</sup> Die religionsästhetische Perspektive bietet hier die Chance, nicht vorschnell zu sozialen Deutungen zu greifen, sondern Ernährung als Schnittstelle sehr viel feingliedriger Bedeutungsdimensionen zu sehen, die nicht thematisiert sein müssen, sondern vom Körperwissen getragen wirksam sind. So können Ernährungsweisen und –inszenierungen nicht nur interpretativ, sondern auch somatisch eine tragende Rolle in einer kulturellen Textur haben.

Zur Interaktion des Körpers in seiner Umwelt gehört auch die stete Möglichkeit des Krankwerdens und von Verletzungen. Keine Gemeinschaft hat als Reaktion darauf nicht Systeme des Heilens entwickelt. Über das Verhältnis des Heilens zur Religion und anderen gesellschaftlichen Systemen gibt es eine lange Forschungsgeschichte. Ein Klassiker der Medizinanthropologie W.H. Rivers erachtet in *Medicine, Magic and Religion* (1924) diese drei Gebiete der Medizin, Magie und Religion ganz im Sinne des damaligen Zeitgeistes als drei Weltanschauungen. In heutigen medizinethnologischen Werken findet sich diese System-

---

<sup>100</sup> Aus der uferlosen Literatur siehe z.B. A. Wilke über den religiösen Kontext der Ernährung in Indien (2003), R. Barthes (1981: 24-42) zur japanischen Ernährung, Bynum 1987 über die religiöse und soziale Bedeutung des Fastens im Mittelalter.

teilung nach den kultur- und ethnografiekritischen Debatten nicht mehr. Für K. Greifeld (2003) sind Krankheit und Gesundheit Befindlichkeiten des Wohl- oder Missbefindens. Es bedarf eines größeren Bezugssystems zur Erklärung der Krankheitsursachen als lediglich der individuellen Anamnese. Sie übernimmt aus der WHO-Gesundheitsdefinition die Unterscheidung in ‚illness‘ (Kranksein) und ‚disease‘ (Krankheit). Im interkulturellen Kontext gibt es Formen des symbolischen Heilens: der Schamane bündelt die Symbolik seiner Gruppe. Die frühere medizinethnologische Theoriebildung sprach noch von einem subkulturspezifischen Syndrom: ‚Susto‘, das z.B. als ein durch Angst und Schrecken hervorgerufenes Missbefinden diskutiert wurde, wurde als brauchbare Kategorie einer Volkskrankheit zurückgewiesen. Die Diskussion um Susto ist wie die um Tabu ein wissenschaftsgeschichtlicher Diskurs. Nach Ansicht des Ethnopsychiaters Littlewood gibt es einen Zusammenhang von kosmologischen und soteriologischen Annahmen in jedem Heilungstyp (2001). Religion und Wissenschaft/Heilen wirkten zusammen, um mit der Welt zurechtzukommen. Das ethnologische Material, an dem er seine Coping-These belegt, sind eine neue afrikanisch-karibische Religion in Trinidad und Gruppen ultra-orthodoxer Juden (hassidim). Der historische Diskurs über Körper ist für Turner (1992) eine soziale Konstruktion: soziales Handeln hat immer einen, im Paradigma des Embodiment, „verkörperten“ Akteur. Mit diesem Paradigma werden positivistische Krankheitsvorstellungen kritisiert. Wie bei Foucault ist die Medizin eine Praxis der Körpermanipulation.

Im Ayurveda bilde die ‚archaische‘ Physiologie von Blut, Same und Atem zusammen mit der Vorstellung einer Interaktion der kosmischen und menschlichen Substanzen den Ausgangspunkt (Sullivan 1989). Geformt wurden diese Grundannahmen durch das Experimentieren mit dem menschlichen Körper: das vedische Opfer mit Tiersektionen, bestimmte Yogahaltungen, Atemkontrolle, und Diätetiken. Hinzu komme die Neigung, die Körpergrenzen übersteigen zu wollen (Knipe 1989). Auch im Umfeld moderner Gesellschaften, die ein ausdifferenziertes Medizinsystem aufweisen, ist ein solches Heilsystem anknüpfbar. Die Einbindung in die kulturelle Textur geht insbesondere über religiöse Vorstellungen und attraktive Ansprachen des Körperwissens vonstatten, doch nicht nur: ökonomische und mediale Verbreitungsaspekte spielen ebenso eine Rolle (Mitzdorf 1999, Stollberg 2001, Koch 2005, 2005a, 2006, 2006a).

Ein weiterer Grundvollzug ist die zeitliche Erstreckung des Lebens mit Geburt, Kindsein, Altern und Sterben. Die Sterblichkeit des Körper mache den Körper zum zentralen Topos in allen Heilslehren (Braun 1999). Die Heilsbotschaft beziehe sich auf verschiedene Strategien, die Sterblichkeit zu bewältigen. Diese geschehe durch eine Wiederbelebung des Körpers, eine Überwindung des Körpers durch religiöse Techniken wie Meditation, Ekstase oder Askese oder die Überführung in einen ewigen kollektiven Körper.<sup>101</sup>

P.E. Klassen hat den „birthing body“ und den „postbiomedical body“ in die Körperdiskussion der *Cultural Studies* eingebracht (Klassen 2001: 139, 217). Gespräche mit Nordamerikanerinnen, die zu Hause geboren haben, geben stellvertretend Einsicht in eine zeitgenössische Strömung der Spiritualisierung des Körpers, wie wir sie ähnlich auch im Trend zu Alternativmedizin wiederfinden. Sie ist durch Herrschaftskritik und ein Konzept von Natürlichkeit geprägt. Die Anhänger von Hausgeburten entpuppen sich als eine Widerstandsbewegung gegen die Beherrschung des weiblichen Körpers. Sie möchten selbst bestimmen, wie sie gebären. Das gilt selbst dann, wenn eingeräumt wird, dass das Gebären die menschlich kontrollierbaren Dinge übersteigt. Einheitlich wird die Geburt als eine „spirituelle“ Erfahrung bezeichnet. Nicht Technik (In-vitro-Befruchtung usw.) und Klinikrhythmus sollen herrschen, sondern der „natürliche“ Weg. Der postbiomedizinische Körper hat die Grenzen der technisierten Medizin erkannt. Eine Metapheranalyse ergibt, dass darunter Vergleiche mit der Geburt bei Tieren gemeint sind. Das Gebären sei ein sozial entwickelter Instinkt, der wieder freigelegt werden müsse. Von Frauen, die religiös Göttinnen verehren, channeln oder zum „New Age Judentum“ gehören, wird häufiger geäußert, die Geburt aktiviere weibliche Kraft. Christliche Frauen äußern, Gott habe die Art und Weise, wie weibliche Körper gebären, so eingerichtet.<sup>102</sup>

Körper werden unterschiedlich diszipliniert besonders in Bezug auf Sexualität. Wohl am frühesten löste sich die Sexualität aus ihrer Verbindung mit der Reproduktion im Yoga, indem sie für meditative Techniken hinzugezogen wurde (LaFleur 1998: 38). Diese Loslösung hat z.B. in der christlich-katholischen Lehre

---

<sup>101</sup> Zu Körpergeschichte der Auferstehung des Fleisches als zentraler Körpervorstellung zur Postmortalität im Christentum von 200 bis 1336 n.u.Z., s. Bynum 1995.

<sup>102</sup> Zu einer Kulturgeschichte der Geburt s. Labouvie 2000, 2001, Schwager 2005.

bis heute nicht stattgefunden.<sup>103</sup> T. Asad hat dargelegt, wie sich Benediktiner, die von Kindheit an ihre Mönche aufnehmen, und Zisterzienser, die insbesondere Erwachsene rekrutierten, in ihren Körpertechniken unterscheiden. Bernhard von Clairvaux nimmt bei seinen Erwachsenen die sexuellen und gewalttätigen Erfahrungen (Ritter etc.) auf, indem er die Liebe zu Gott mit der Liebe zu einem Menschen erläutert. Benediktiner hingegen konnten von früh an sexuelle Unerfahrenheit als Enthaltbarkeit disziplinieren. Die körperlichen Erfahrungen zeigen sich hier als Vorbedingungen divergierender Spiritualität und begründen religiöse Variation. Die sogenannte Partikularfreundschaft zwischen zwei einander nahestehenden Ordensfrauen war in der Tradition immer abgewehrt. Neuerlich wird ansatzweise der Körper zum Ausdruck von Emotion, Nähe und Freundschaft gestattet (Hüwelmeier 2004).

Ein Beispiel aus der literarischen Anthropologie ist S. Gaunts Analyse altfranzösischer Legenden des 12. Jahrhunderts (Gaunt 2002). Er weist sie als Medium homosexueller Selbstverständigung zwischen Klerikern auf. Das Heiligkeitsideal der *virgines* ist der Gattung Heiligenlegende als Verneinung von Sexualität eingeschrieben. Dies ermöglichte die Kontrolle des reproduzierenden, wuchernden, weiblichen Körpers und diene der Omnipotenzvergewisserung des Mannes. In Abwehr der weiblichen Reproduktion wird die Reproduktion des Wortes in einem Schöpfungskonzept verstärkt. Hier werden Körperregungen über narrative Muster gesteuert. Im 16. Jahrhundert löst die weltliche Obrigkeit (Gerichts- und Polizeiwesen) die Kirche als erste Instanz in der Befragung des Menschen zu seiner Sexualität ab. Dieser Vorgang wird von Roper an Ehegerichtsverfahren vorgeführt (Roper 1995).

Überbietungen, soziomorphe Deutungen des Körpers in Ethnografie und Soziologie stoßen da an Grenzen, an denen der Körper ausschließlich mit dem Modell „soziale Rolle“ gedeutet wird. Religiöse Vorstellungen des idealen oder vollständigen Körpers bleiben unberücksichtigt. So gibt es die Vorstellung, dass die Vorhaut beschnitten wird, um den Mann zu vervollständigen, indem man das wegnimmt, was der Vagina ähnelt (vgl. LaFleur 1998: 39). „Begehrensrelation“

---

<sup>103</sup> Zur Sexualität im frühen Christentum: Brown 1988, allgemein: Coakley 1997, Louth 1997, Tripp 1997, Jesus als Mutter (Bynum 1982).

ist als Begriff in der Transsexuellenforschung<sup>104</sup> eingeführt worden, um die grundlegende „Sexuierung“, das heißt erotisch-geschlechtliche Besetztheit jeder Situation zu bezeichnen.

---

<sup>104</sup> Zu Zwischengeschlechtern im religiösen Kontext, ihrer Deutung im institutionellen Rahmen und weiterführender Literatur s. Knoblauch 2002 (indische Hrinjas, brasilianische „travestis“, der Bantut im islamischen Teil der Philippinen, der Xanith, als eine arabische Form des Transsexuellen).

## **Religionsästhetische Methode**

Das Körperwissen wurde im Vorhergehenden als heuristische Kategorie anknüpfend an anderen Orts behandelte Formen von Nonpropositionalität eingeführt und diskutiert. Mithilfe dieser Kategorie sollen die sinnlichen Abläufe und Wahrnehmungsverarbeitungen deutlicher in die Interpretationen und Erklärungen kultureller Phänomene, in denen die Körperlichkeit und in denen sinnliche Umwelten eine Rolle spielen, eingebracht und aufeinander bezogen werden.

Aufgrund des bündelnden Fokus des Konzeptes Körperwissen ist eine Methodenvielfalt zu seiner Entfaltung die Regel. Methoden der kognitiven Neuropsychologie, Methoden der Bewegungswissenschaften und Trainingslehre, Methoden der Sozialwissenschaften und Kulturanthropologie werden eingesetzt. Die religionswissenschaftliche Berücksichtigung des Körpers hat dabei zum Teil auf die dort bereits gewonnenen Erkenntnisse zurückzugreifen und sie unter der religionsästhetischen Fragestellung in ein Gesamtbild zu setzen. Während sich eine Spezialisierung auch auf kognitionswissenschaftliche Ansätze in der Religionswissenschaft gerade erst abzeichnet, werden ethnografische und empirisch-sozialwissenschaftliche Methoden seit längerem in diesem Zusammenhang geübt und auch breit methodologisch diskutiert. Für die Korrelierung von Daten zum Körperwissen werden nun eine methodologische Herausforderung und ein methodischer Zugang besonders hervorgehoben. Die methodologische Herausforderung bezieht sich auf eine semiotikkritische bzw. alternative Rekonstruktionsform für Körperwissen. Und als ein wichtiger methodischer Zugang neben anderen Zugängen zum Körperwissen sei daran anschließend das ästhetische Simulieren erläutert.

Erst vor diesem Hintergrund kann dann im nächsten Kapitel die Bedeutung des religionsästhetischen Vokabulars verdeutlicht werden, das sensibilisierende Konzepte für die Feldforschung liefert und forschungschronologisch einer ersten versuchsweisen Kodierung der Feldprotokolle entstammt.

## Methodologische Überlegungen

Argumente für ein Körperwissen und eine Kritik an einer rein semiotischen oder symbolischen Rekonstruktion der kulturspezifischen Körpereinsätze und -techniken waren bislang:<sup>105</sup> 1. Zeichen sind Abmachungen und damit in der sozialen Interaktion zu Hause. Der Beschreibung dieser Interaktion fehlt die körperlich-sinnliche Dimension,<sup>106</sup> 2. der Zeichensinn von Zeichen ist nicht eindeutig (monosem).<sup>107</sup> Daraufhin zu sagen, Zeichen seien mehrdeutig und auch sinnliche Phänomene als mehrdeutige zu interpretieren, ist nur die semiotische Lösung der Undeutlichkeit. Nach einer ästhetischen Lösung ist zu suchen. 3. Zeichen reduzieren bzw. verformen nicht-sprachliche Phänomene auf Sprachlichkeit.

Sehr prägnant beschreibt D. Chidester die methodologische Schwierigkeit, entweder den Körper auf symbolische Systeme zu reduzieren oder Symbolsysteme auf körperlich-physiologische Bedingungen (1992: 27-29). Vor diesen Alternativen möchte Chidester einen mittleren Kurs nehmen, der den Körper und den symbolischen Diskurs über ihn und seine Sinne dialektisch aufeinander bezieht. Dabei geht es um physiologische Vorgaben, die immer schon kulturell konzeptualisiert sind in dem Moment, in dem sie verwendet werden. Das „Potential“ des Körpers sei schon vorstrukturiert durch den symbolischen Diskurs z.B. in der Entgegensetzung von Sehen und Hören oder in der Assoziation von Sehen mit Kontinuität und Hören mit Diskontinuität. Sodann wird wiederum dialektisch sowohl dem Körper als auch dem Symbolsystem zugesprochen, vieldeutiger zu sein als das jeweils andere. Das heißt, die Thematisierung oder Verwendung einer Körpermetaphorik oder einer Körpertechnik im Rahmen eines Symbolsystems schöpft die körperlichen Möglichkeiten nicht aus und umgekehrt ist eine körperliche Vorgabe in ihrer Verwirklichung in einem Symbolsystem nur ein Element, das dieses in seiner Bedeutung bestimmt. Diese Problembeschreibung durch Chidester klingt sehr brauchbar für religionsgeschichtliche Arbeiten.

---

<sup>105</sup> Eine ausführliche ethnologische Kritik an intellektualistischen Ansätzen der Ethnologie und ihrer Tendenz, Körperwissen an begriffliche Formulierungen zu assimilieren sowie Praktiken als symbolische Akte zu erachten siehe Jackson 1988.

<sup>106</sup> Vgl. Belting 2001: 14.

<sup>107</sup> So formuliert es z.B. Nisters 1997: 45. Siehe auch das Beispiel bei V. Turner 1969: ein und das gleiche Symbol kann unterschiedliche soziokulturelle Verhältnisse zum Ausdruck bringen, so dass ein universaler Kulturcode keine sinnvolle Hypothese ist. E.T. Lawson 1999 schließt sich Dan Sperber an, dass es keinen verborgenen Kulturcode gebe, sondern mehrere Faktoren für eine erfolgreiche Tradierung. Wenn Symbole wieder symbolisch interpretiert werden, ist dies eine Ausweitung des Symbolismus in der Ethnologie anstatt eine Erklärung.



Einige versuchen dem methodologischen Dilemma durch einen Medienbegriff zu entkommen, in dem semiotische und performative Seite verknüpft sind. Somit gelingt in neueren kulturwissenschaftlichen Arbeiten eine Verbindung von Sprach- und Handlungsseite und die Berücksichtigung der Materialität in Form von konkreter Situationsbezogenheit, Stofflichkeit und Ästhetizität. Doch wie diese sprachlichen Zeichen und die Handlungssequenzen mit den körperlichen Vorgegebenheiten und dem steten Mittvollzug der Körperlichkeit nun tatsächlich interagieren, wird nicht mehr als Frage verfolgt. Ein paar Ansätze seien beispielhaft vorgeführt.

Für J. Kreinath stellt sich als methodologisches Problem, Rituale, die eine Handlungspraxis sind, in einer Theorie des Rituals adäquat wiederzugeben (2006, 2006a). er nähert sich der Schwierigkeit dadurch, dass er 1. den wissenschaftlichen Diskurs über Ritualtheorien als Praxis auffasst und als Vielstimmigkeit von Positionen durchgeht und 2. indem er auf eine rahmende Theorie verzichtet und um mehrere Begriffsfelder seinen Beitrag in der Ritualtheoriepraxis leistet. Diese Begriffsfelder sind z.B. Rahmung, Virtualität und die Zeitlichkeit ritueller Ereignisse oder Partizipation, Rhythmus und die Verkörperung ritueller Kompetenz sowie Indexikalität, Mimesis und Reflexivität der rituellen Praxis und Relationalität und Komplexität ritueller Performanzen.

Auch Verkörperung ist ein analytisches Konzept der ritualwissenschaftlichen Theoriebildung nach Kreinath (2006a: 122-135). Anhand der Ansätze von C. Bell und E.L. Schieffelin wird den verkörperten Akteuren operatives Wissen zugesprochen. Für Kreinath ist Verkörperung ein Modus des Rituals, in dem Selbstbezüglichkeit dieser Handlungsform offensichtlich ist. Die Selbstbezüglichkeit ihrerseits ist ein wichtiges Theorieelement, mit dem er die Dynamik und Wirksamkeit des Rituals erklärt (2006a). Damit steht Kreinath in der rationalismuskritischen Tradition der Körpertheorien, die er in postmoderner Weise aufgreift, indem er 1. auf ein Theoriezentrum und 2. Einen einheitlichen Theorierahmen verzichtet und 3. Dynamik anstelle linearer Zeitprozesse setzt und 4. mit Wirksamkeit vorsymbolische Bedeutungsgenerierung über Verkörperung und vorsemiotische Handlungsstrukturen annimmt. Kreinaths Problemlösung bleibt jedoch unvollständig. Denn auch wenn die Pragmatik von Theorieherstellungsprozessen berücksichtigt wird, bleiben Theorien Theorien in dem Sinne, dass sie eine Syntax

und Grammatik haben, Propositionsmengen in eine Ordnung bringen und manche Propositionen als falsch ausschließen.

P.J. Bräunlein urteilt in aller Deutlichkeit, „dass sich Bildlichkeit, visuelle Wahrnehmung und Praktiken nicht mit Textlichkeit und einem semiotischen Paradigma verrechnen lassen“ (2004a: 223). Ein häufig beschrittener Lösungsweg zur Beschreibung von Berührungskulturen, Seh- und Blickkulturen, kulturellen Erzeugnissen usw. ist die Einführung eines Medienbegriffs, der auch nichttextlichen und nicht sprachlichen Medien gerecht werden soll. So ist auch der Körper ein selbständiges Medium, das sich anders verhält als das Medium der Sprache. Der menschliche Körper als Medium der Welterfassung und Verarbeitung kann nicht nur über eine Syntax und Grammatik abgebildet werden. Solche methodologischen Überlegungen sind relevant, da Theorie und Sprache große strukturelle Ähnlichkeiten aufweisen und das Folgen für die Modellbildung und damit für die Wirklichkeits-Wiedergabe hat. Wirklichkeit wird nämlich zu Text. Eine Theoretisierung des Körperwissens muss das bisherige Modell von Theorie fortentwickeln, um das Somatische nicht in Semantisches zu verkehren.<sup>108</sup> Dies hat auch Auswirkungen auf die Methode, denen unten nachgegangen wird.

Einen sinnvollen Vorschlag macht A. Koschorke, der in seiner Mediologie Medien als Rückkoppelungssysteme bestimmt, die „beide Komponenten der Zeichenproduktion, ihre Materialität und ihre Bedeutungspotenz, wechselseitig aufeinander beziehen“ (2003: 11). Medien stehen neben dieser zeichentheoretischen Dimension in einer kulturell verhandelten Produktions- und Nachfragelogik. Durch den Blick auf dieses Wechselverhältnis kann die Religionsästhetik sowohl die Zeichen als auch die mediale Seite des Körpereinsatzes und sozio-historische Daten einholen. Dabei sind die kulturellen Felder und die Position im Kontext anderer Praktiken immer mit zu beschreiben.

Aufschlussreich für einen Medienbegriff ist die wenn auch nicht ausgearbeitete Bildmediumtheorie des Literatur- und Kunstwissenschaftlers W.J.T. Mitchell (1994). Denn für Mitchell liegt die Herausforderung an eine Bildtheorie in einem ähnlichen Punkt begründet, wie für die Religionsästhetik Körperwissen zu theoretisieren. Die Herausforderung besteht darin, dass Bild wie Körper in Theorien

---

<sup>108</sup> Grundsätzliche Kritik äußert Fish an der Theorie. Sie sei konsequenzlos für die Praxis. Sie leihe ihre Begriffe und Inhalte, wovon sie vorgibt, sie zu erklären. Theorie sei die Verallgemeinerung der Geschichte der Praxis und negative Theorie: Ihre Regeln seien weder vorhersagekräftig noch unveränderbar (Fish 1985: 111).

normalerweise vertextlicht werden, obschon sie keine Texte sind. Der Entwurf Mitchells hat so einige Gemeinsamkeiten zur Religionsästhetik, mit der er das Anliegen teilt, eine auf die spezifische, in Frage stehende Medialität zugeschnittene Theorie zu entwickeln. Mitchells Theorie ist zudem ideologiekritisch, so wie das religionswissenschaftliche Monitoring, das welterzeugende und insofern ideologische Muster aufdeckt. Zudem richtet sie sich gegen eine Logifizierung von Bildern, also gegen ihre Übersetzung in Symbolgehalt, Textlichkeit, hermeneutische Sprache. Seine Bildtheorie will keine Metasprache und nicht einmal einen Diskurs darstellen, also nicht einmal eine unklar begrenzte, sich mit jedem Gesprächsbeitrag ändernde, verschiebende Gesprächsrunde zur Form und zum Selbstverständnis seines Tuns heranziehen:

„it is not a return to naïve mimesis, copy or correspondence theories of representation, or a renewed metaphysics of pictorial ‘presence’: it is rather a postlinguistic, postsemiotic rediscovery of the picture in a complex interplay between visibility, apparatus, institutions, discourse, bodies, and figurality“ (1994: 16).

In dieser Multidimensionalität kann ein wesentliches Element der Methodenvielfalt der Religionsästhetik und ihrer integrativen Perspektive auf kulturelle Phänomene wiedergefunden werden.

Als eine der „postsemiotischen“ Dimensionen der Sinnlichkeit führt der Religionswissenschaftler C. Uehlinger das Zusammenspiel von Blick und Öffentlichkeit an (2006). Der Blick ist ein Schauen, das eine Kultur als gemeinschaftliche Sehgewohnheit geprägt hat (2006: 18). Auf diese Weise können „Blick-Kulturen“ auch in ihrer pragmatischen Eigenschaft als Blickhandeln diskutiert werden. Diese Blick-Kulturen weiten das Konzept des Bildaktes (P. Bräunlein s.o.) aus. Uehlinger spricht in diesem Zusammenhang eine ähnliche methodologische Schwierigkeit an:

„Dass Theorien und Methoden, die auf einer Bilder wie Texte übergreifenden Ebenen operieren (z.B. die Semiotik als allgemeine Zeichentheorie und vergleichbare Kommunikations- oder Medientheorien), notgedrungen eine gewisse Unschärfe produzieren, liegt auf der Hand. Sie können aber auch auf Sachverhalte aufmerksam machen, die ansonsten ungelesen oder ungelesen blieben. Die Theoriegeschichte zeigt, dass bei derartigen Analogisierungen das Sprach- bzw. Text-Paradigma in der Regel die Führung übernimmt (z.B. wenn von Bildsemantik, -syntax und -pragmatik, allgemein von Bildgrammatik oder gar von ‚visueller Sprache‘ die Rede ist.“ (2006: 15/16).

Uehlinger erklärt diese Wahl der Methodologie mit einer Privilegierung der sprachlichen Kommunikation in der westlichen Wissenschaft. Diese „wissenschaftskulturelle“ Voraussetzung sei nicht zu ignorieren. Damit wird die hier angesprochene methodologische Voraussetzung bei Uehlinger nicht wissenschaftstheoretisch gelöst, wohl aber, und das ist ein Verdienst, benannt und wissenschaftsgeschichtlich eingeordnet.

Der Herausforderung, Körperlichkeit und Sinnlichkeit in einer Wissenschaftssprache zu rekonstruieren, wird in dieser Arbeit dadurch begegnet, dass mit dem Körperwissen eine neue Ebene der Deskription eingeführt wird. Zwischen physiologischem Körper und dem Körper als natürlichem Symbol. Sie liegt zwischen der Beschreibung eines rein physiologischen Körpers einerseits und andererseits einem semiotisierten Körper als „natürlichem Symbol“, der aus seiner ewigen Verweisstruktur nicht herauskommt. Die Lösung ist somit ein Instrumentarium und eine Terminologie in der kulturwissenschaftlichen Metasprache, mit deren Knowhow somatische und interpretative oder sozial definierte Daten aufeinander bezogen werden können. Die Religionsästhetik stellt in genau diesem Sinne Kategorien zur Verfügung, mit denen der sinnlich-somatische Aspekt in kulturellen Geweben, Produkten und Praktiken beschrieben werden kann.

### **Aisthetisches Simulieren**

„In meinen Augen täte es gut, wenn in jenen Bereichen der Sozialwissenschaft, die sich daran machen, andere Menschen, menschliche Sinngebungen, interaktive Strukturen oder soziale Konstellationen verstehen zu wollen, die leiblich-affektive Selbsterfahrung (ergänzt durch therapeutisches Wissen und Erfahrung gerade in Übertragungssituationen) intensiv geschult sowie systematisch eingesetzt und kontrolliert würde.

Im Bereich der Körper- und Bewegungstherapien gibt es aussichtsreiche Ansätze, wie eine Sensibilisierung der leiblichen Wahrnehmung angeregt und zum persönlichen 'Inventar' gemacht werden kann. Ein Blick über den Zaun, das sporadische Verlassen des akademischen Sessels und der Kontakt mit 'Berührungen' würde sich lohnen" (Abraham 2002: 196).

Bei der Einführung des Begriffs von Körperwissen mussten wir bereits unsere Phantasie bemühen und eine Reise „immer geradeaus“ in den Dschungel antreten, um uns in die Körper der Männer hineinzusetzen. Dies geschah *off-line*,

da wir nicht *on-line* ins Feld gegangen sind. Die Analyse körperlicher Erfahrung und sinnlicher Umwelten in einem religiösen Gottesdienst, einer Meditation, einem Ritual oder während eines Festtagsablaufs kann von dieser Methode des Hineinversetzens profitieren (Koch 2003).

Religionen sind Orte kognitiven und sinnlichen Aneignens und Gestaltens. Wer teilnimmt, transformiert sich, indem Wahrnehmungsinszenierungen miteinander verknüpft werden. Hier wird eine Methode vorgeführt, die die ethnologische und sozialwissenschaftliche Methode des Beobachtens aufgreift und erweitert. Die teilnehmende Beobachtung meint die Teilnahme an dem religiösen Vollzug bis zu einem gewissen Grad. Die innere Einstellung der Beobachtung wird beim Erlernen der Sprache und des Mitlebens nicht zugunsten eines selbstvergessenen Eintauchens in den Beobachtungsgegenstand verlassen. Für die Bedürfnisse der Religionsästhetik hat I. Prohl die teilnehmende Beobachtung zur „distanzierten“ Beobachtung überarbeitet (Prohl 2004). Damit nimmt sie die religionswissenschaftlich geschulte Obacht auf Reaktionen und religionsproduktive Tendenzen in der Wissenschaft auf. Die selbstreflexive Distanznahme deckt auf, wann der Forscher zu sehr den Wertekanon übernimmt, wann er anfängt, eigene Wünsche mit der Beobachterrolle zu verknüpfen oder vertraute Muster ungeprüft zur Deutung des Anderen anwendet. Dieser Reflexionsschritt und das Verlassen des Feldes gehören fest zu den Feldphasen heutiger Methodik.

Die ästhetische Simulation baut die Distanznahme durch ihr Methodikdesign fest in die Form ein. Sie ist als Experimentaufbau angelegt. Auf diese Weise hofft sie, den Unterschied des Wissenschaftlers, der sich hineinversetzt und des Anhängers, für den die Ereignisse in der religiösen Interpretation real sind, nicht zu vergessen und zu verwischen und ist daher keine Einfühlung, die „religiöse Erfahrungen“ macht und ein solches Konzept dann auch in der Metasprache einsetzen müsste. Als eine distanzsichernde Strategie wird in der Methode der ästhetischen Simulation in der anfänglichen Feldbeschreibung die „Experimentumgebung“ aufgezeichnet: so sind geografische Gegebenheiten aufzunehmen, falls die Simulation in einem Naturraum stattfindet wie Meereshöhe, Gefälle, Art des Untergrundes, Bewuchs und alltägliche Umstände wie Wetter, Bewölkungsgrad, Helligkeit, ob diese Helligkeit ungewöhnlich oder normal ist, die Tageszeit etc.

Bei nicht-natürlichen, künstlichen Umgebungen, sei es eine Gartenanlage oder ein Gebäudeinnenraum, ist die Umgebung auf verteilte Kognitionen hin zu

untersuchen. Der Begriff der verteilten Kognition entstammt der Kognitionswissenschaft und Robotik. Man versteht darunter, dass Informationen nicht nur im Geiste des Subjektes, des Handelnden, vorhanden sind, sondern auch von der Umwelt bereitgehalten werden. Z.B. suchen wir in einer fremden Küche nach Besteck in einer der Schubladen und nach Reinigungsmitteln unter der Spüle. Wir müssen nicht erst großartige Schlussfolgerungen anstellen oder im Kopf behalten, wo manche Dinge sind, um uns später mehr oder weniger mühsam zu erinnern. Die gestaltete Umgebung übernimmt dies für uns. Kriterien dafür, dass sie Informationen bereithält, gleichsam intelligent ist, dass sich also die Kognition und ihre Gehalte auf die Umgebung verteilt haben, sind unsere Körpergröße, die wichtige und häufig gebrauchte Sachen in Griffhöhe sein lässt, also etwas oberhalb der Hüfthöhe für Kulturen mit Tisch und Stuhl-Organisation. Ein anderes Kriterium ist die Grifftiefe, die nicht tiefer als leicht eingeknickte Armeslänge sein wird. Daher ist die verteilte Kognition in einer mittelalterlichen Burg schon anders als bei uns. Dies fällt an den kurzen Betten für den im Schnitt kleinwüchsigeren mittelalterlichen Menschen auf.

Die Simulation ist die zentrale religionsästhetische Datenerhebung. Sie wird durch qualitative Erhebungsverfahren zur Innensicht der Anhänger ergänzt und kontrolliert (z.B. durch Interviews, s. Knoblauch 2003: 110). Die Simulation ist von *mimesis* (gr. nachahmen) und Imitation abzugrenzen (Bräunlein 2004a : 221). Die Mimesis ist als Gegenbegriff zur *poiesis*, dem kreativen Entwerfen und Modellieren von Theorien, ein bloßes Nachahmen. Die Imitation hingegen ist eine Umstellung von Lebensweise und -vollzug bis dahin, dass z.B. im Selbstkreuzigen und -geißeln der körperliche Leidensweg Christi imitiert wird, und zwar *on line*. Die objektsprachlichen Verwendungen von Mimesis und Imitation in der Kulturwissenschaft aufgreifend, können sie metasprachlich für zwei Gegenpole stehen, zwischen denen sich die Simulation verortet. Die ästhetische Simulation ist weder ein bloßes Nachahmen, da sie sensibel für eigene Körperwahrnehmungen ist und sich in diesem Sinne „einlässt“, und sie ist auch keine Imitation, die zu einem „going native“ wird, das die indigenen Überzeugungen übernimmt und ihre deskriptive Distanz verliert.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der ästhetischen Simulation ist die angesprochene Sensibilität für eigene Körperwahrnehmungen, die methodisch zu schulen ist. R. Gugutzer und A. Abraham heben die leibliche Selbstwahrnehmung als Kö-

nigsweg zum eigenen Körperwissen und dem Körperwissen des Anderen hervor (Gugutzer 2004, Abraham 2002). Sie gehen damit über manche wissenssoziologische Deutungsmusteranalysen hinaus, die lediglich „fallnahe Reportagen“ fordern, um einen Körperstilwandel einzuholen (z.B. Matthiesen 1992: 112). Standardvorwürfe gegen eine solche Methodik des Einspürens heben die Ungenauigkeit der Ergebnisse hervor, ihre Subjektivität, die fehlende Nachprüfbarkeit aus einer anderen Perspektive als der des Forschers und die schwierige sprachliche Vermittelbarkeit des körperlich Erspürten. Howes/Classen geben an, wie aus Textzeugnissen Sinnesordnungen extrahiert werden können (1991: 261) und nennen drei Schritte im Feld: zuerst die Vorurteile der eigenen Sinnesordnung kennenzulernen, dann sensibel zu werden für abweichende Sinnesordnungen, um schließlich das Ziel zu erreichen, zwei Sinnessensoren zu beherrschen (1991: 260). Diese Methodik, so einleuchtend sie klingt, wird insofern schwierig im letzten Punkt zu realisieren sein, als ein Großteil der Sinnenarbeit interozeptiv und intermodular modularisiert ist und somit einem willkürlichen Hin- und Herwechseln kaum zugänglich ist.

Dagegen gibt es keinen besseren Weg als den eigenen Blickwinkel möglichst detailliert offenzulegen, z.B. in genauen Protokollen. Zudem wird die ‚Objektivität‘ relativiert: der oder die Forscherin interagieren bereits mit dem Forschungsgegenstand. Der Vorwurf mangelnder Distanz wird in sein Gegenteil verkehrt: Wer die vorgängige Verwobenheit der eigenen Körperlichkeit mit dem begegnenden Menschen als dem Untersuchungsgegenstand (oder einem Bericht über seine symbolischen, rituellen Ausdrücke etc.) verkennt, übersieht eine Informationsquelle und einen bedeutungstiftenden Faktor. So hatte bereits Merleau-Ponty argumentiert. Jetzt werden die Konsequenzen für die Methode gezogen. Die Unterlassung von körperlichem Einspüren wird schnell zur Fehlerquelle.

M. Jackson, der von einem Wissen des Körpers spricht, sagt mit Blick auf seine Feldforschung:

„Many of my most valued insights into Kuranko social life have followed from comparable cultivation and imitation of practical skills: hoeing on a farm, dancing (as one body), lighting a kerosene lantern properly, weaving a mat, consulting a diviner [...]. To break the habit of using a linear communication as model for understanding bodily praxis, it is necessary to adopt a methodological strategy of joining in without ulterior motive and literally putting oneself in the place of another person: inhabiting their world.” (Jackson 1983: 340).

Ganz im Sinne der Methodologie der Simulation und des „inhabiting their world“ erhebt Abraham aus sportwissenschaftlich-motologischer Sicht die Forderung, dass körperliche Selbstbeobachtung trainiert werden muss.<sup>109</sup> Als wichtiger Schritt der Reflexion müssen Eigenanteile und Fremdanteile im Erspürten unterschieden werden. Dies gelingt nur über eine Kultivierung der leiblichen Wahrnehmung. So wie ein Trainer nach dem Ansatz der verstehenden Motologie üben muss, sich in das Bewegungsmaterial des je individuell Trainierenden hineinzuspüren.<sup>110</sup> Ein Trainer für Bewegungsabläufe greift in diesem Sinne angemessener zu bewegungsgleichsinnigen Kodierungen wie Klatschen, rhythmischen Silben oder Lauten, anstatt zu einem expliziten Schildern der Bewegungsfolge oder dem Erläutern ihrer Videoaufzeichnung (womöglich noch in Zeitlupe vorgespielt, die selbst die Gleichzeitigkeit zum Körperwissen verhindert).

Ein nicht zu unterschätzendes Indiz für das Körperwissen des Anderen ist der sogenannte Nachhall des Anderen im eigenen Körper, z.B. auch die unwillkürliche Mitbewegungen oder Kontextbewegungen, in denen der Leib die Intention eines anderen Leibes mitvollzieht. Zu diesem motologisch-emphatischen Nachhall tritt die geschlechtliche Berührung der Körper, sei es über Tätowierung oder prothetische Wahrnehmung. In Feldprotokollen wird die spontane gleichzeitige Erotisierung einer Situation häufig nicht geschildert, sie wird aus religionsästhetischer Perspektive jedoch sichtbar. Sie ist nicht die Folge von Kommunikation, d.h. sie ist nicht als Abfolge oder Informationsweitergabe fassbar. Gleich und anders sind die Kategorien, unter denen Geschlechtlichkeit wahrgenommen wird. Für dieses Grundraster ist der/die Forschende in ihrer Geschlechtlichkeit konstitutiv.

In diesem Sinne können folgende Rücksichtnahmen auf das Körperwissen in methodischen Schritten (Abraham 2002: 203) angeführt werden:

- sich auf die Atmosphäre, die vom Gegenüber ausgeht, einlassen
- registrieren, welche Reaktionen davon ausgehen
- Mimik, Gestik, Haltung nachahmen, was löst es in mir aus?
- Sensorium für Stimmung und Gestimmtheit des Anderen

---

<sup>109</sup> Ähnlich gibt es auch psychodramatisches Wissen, dass mit einer Kombination aus psychologischem Wissen und Körperwissen arbeitet (J. Moreno z.B.).

<sup>110</sup> Sein einmalig „Antlitzhaftes“ zu entdecken, wie es der Psychomotoriker J. Seewald nennt, s. Abraham 2002: 190-192.



- wahrgenommenen Ausdruck verbalisieren (echt oder gespielt, spontan / taktisch, verbergend / enthüllend, absichtsvoll / unwillkürlich)
- Nuancen wahrnehmen
- auf Tätowierung, Hochrelief, Interface, prothetische und leibtonische Wahrnehmung hin lesen

Zu dieser (religions-)ästhetisch geschulten und geleiteten (Selbst)beobachtung sollte ein Instrumentarium hinzutreten, das die Wahrnehmung lenkt und ein Raster zur Verfügung stellt, die Eindrücke zu sortieren. Sozialwissenschaftlich werden diese Kategorienbildungen im Feld Kodierungen genannt (Knoblauch 2003: 103-109). Sie beziehen sich auf Datenmengen, die sie komparativ auf Ähnlichkeit und Unterschiede von Datenstellen hin bewerten. Als eine solche Kodierungsform wird im nächsten Kapitel das religionsästhetische Vokabular eingeführt. Das Vokabular besteht aus sensibilisierenden Konzepten für die Feldforschung und wird zu Kategorien in der abschließenden Deutung ausgebaut. Es wird folgerichtig erst dargestellt nachdem im vorhergehenden Kapitel die Sinnessystem und die Somatizität des Körpers in ihren Ebenen differenziert wurde. Das Vokabular schließt an diese Dimensionen an, indem es im Feld für Datenarten (Temperatur, Helligkeit, Grad der Muskelspannung etc.) sensibilisiert und ein von Kenntnis gelenktes Simulieren auf die somatisch möglichen Interaktionsweisen der Sinnessysteme und Körperfähigkeiten lenkt (Affordanzen, Intermodularität, Grad der Trainiertheit, Ausdauer, Geschicklichkeit usw.). In der Anwendung auf die Feldprotokolle, die im Anschluss an die ästhetische Simulation verfasst werden, kann die Hypothese der ästhetischen Kategorien überprüft und korrigiert werden und wenn sie sich als beschreibungskräftig herausstellen, können sie als ästhetisches Grundvokabular aufgestellt werden, das erneut auf Verfeinerungen und Überprüfungen weiterer Feldsimulationen verwiesen ist.

Ausgegangen wird demnach von sinnlichen Wahrnehmungen und Sinnesäußerungen, von motorischen bis zu akustischen Daten als einem Code. Ein Code besteht aus relational invarianten Informations- und Zeichenstrukturen, die verhältnismäßig regelhafte Produktions- und Reproduktionsabläufe von Informatio-

nen erwarten lassen. Zu unterscheiden sind primärer, sekundärer und tertiärer Code:<sup>111</sup>

- Primärer Code: der Form und des Lautes/Farbe, benennt Invarianten der Form- und Farbwahrnehmung, zeigt soziokulturelle Komponenten der Erkennungsgewohnheiten an
- Sekundärer Code: Lebenskontextbezug, er ermöglicht Kommunikation, da er erst eine Zeicheneinheit von Farbe und Form bildet, die mit Signifikat und Bedeutung verknüpft werden kann
- Tertiärer Code: strukturiert spezielle Gattung: Kult, Bild, Poesie.

Als Hinsichten der Codierung eines Zeichens unterscheidet man:

- den syntaktischen Code: die formale Relation und materielle Segmentierung
- den semantischen Code: die Bezeichnungsrelation, Signifikation (bei Bildern: Bedeutung) ist dann die Kompetenz eines Verwenders, die Signifikate (also auf welches Objekt sich ein Zeichen bezieht) zu kennen anstatt einer im Zeichen allein liegenden Bedeutung
- den pragmatischen Code: die Bedeutungsfunktion des Zeichenmittels: der Verwender aktualisiert mit einer Interpretation einen Interpretanten (Gedanke, Begriff...), der das Zeichenmittel und seine Bedeutungsfunktion für etwas Anderes interpretiert.

Nach der durchlaufenen Kritik an semiotischen Religionsästhetiken muss der Codebegriff für den Körper als Medium umgeformt werden, um nicht wieder Sprachsysteme als Vorgabe zu wiederholen. Jackson hat statt des semiotischen Formulierens an den pragmatischen Codes von Wittgenstein angeknüpft, den dieser in seiner Auseinandersetzung mit Frazers *Golden Bough* eingeführt hat. Der pragmatische Code wird als „the environment of a way of acting“ erläutert (1988: 332). Dieses Konzept der Handlungsumgebung wird erst im lokalen Simulieren erschlossen. Es kann nicht über Regeln und unbewusste Strukturen abgebildet werden oder über interpretative Zuschreibungen darüber, welche Ereignisse aus welchen folgen, oder begriffliche Unterscheidungen wie jene von Arbeit und Ritual, die in der betreffenden Handlungsumgebung nicht gemacht werden.

---

<sup>111</sup> Zur Erforschung der kulturellen Bedeutung von Bildern hat z.B. der Soziologe A. Schelske 1997 diesen Zugang sehr gewinnbringend gewählt.

Das ästhetische Kodieren läuft also auf mehreren, als primärer, sekundärer und tertiärer Code unterscheidbaren Ebenen. Diese sind auf die oben erarbeiteten Differenzierungen der Körperlichkeit anzuwenden. Mit dem Konzept der Zeichenstheit von Peirce kann auch die Materialität, in unserem Falle die Somatizität, also eine organisierte Materialität, einbezogen werden. Die Religionsästhetik stellt einen primären Code für die Somatizität und die sinnliche Dimension kultureller Phänomene auf. Sie ist durch sekundäre und tertiäre Codes zu ergänzen, die zum Teil aus ethnografischen und soziologischen Untersuchungen übernommen werden können, zum Teil aber auch auf diesen Kodierungsebenen spezielle Formen aufweisen, z.B. im tertiären Code spezielle Gattungen von Bewegungsarten.

### **Religionsästhetisches Vokabular**

Im Folgenden werden nun mehrere konkrete deskriptive Kategorien für das sinnliche Verstehen und Agieren erarbeitet. In Teil I wurden bereits Modelle für den Körper in den Forschungstraditionen zum Körper als natürlichem Symbol, als Medium und als Embodiment diskutiert. Mit dem Körperwissen wurde ein eigener Vorschlag unterbreitet, jene Kulturmuster von Religion zu beschreiben, in denen der Körper deutlich oder verdeckt jenes Element ist, das zu einem hohen Anteil die Praxis bedeutsam macht und in den Kulturelementen prägt.

Die Kategorie des Körperwissens vermeidet den naturalistischen Fehlschluss,<sup>112</sup> indem sie naturwissenschaftliche Beschreibungskategorien und Analyseraster, die den sinnlichen Körper in seinem sozialen und religions-kulturellen Einsatz beschreiben, zusammenbringt. Ein Beispiel dafür ist S. Freuds oraler Sinn. Dieses Sinnessystem ist ein Bedeutungssystem, das den Geschmackssinn in Anspruch nimmt und zugleich mit biographischen und entwicklungspsychologischen Elementen kombiniert (etwa dem Stillen und Säugen) und dann auch die Mehrfachbelegung in der Sexualität mit einbezieht. H. Mohr hingegen will die Motilität aus der religionsästhetischen Analyse ausschließen, es sei denn, sie steht z.B. als

---

<sup>112</sup> In diesem werden soziale und andere willentliche Sachverhalte auf kausal determinierte zurückgeführt und erklärt.

Hyperventilieren im Dienst einer rituellen Technik (2004). Doch kann diese Grenzlinie so deutlich gezogen werden? Atmung, Peristaltik, Herzschlag sind als Körperwahrnehmungen stets mitlaufend und bedeutsam, auch ohne als kommunikative Technik ausgearbeitet zu sein. Auch der „normale“ Herzschlag oder Puls ist eine positive Information, die in jede Bewertung, die ein somatisch-sensorisches Skript vornimmt, eingegangen ist.

In diesem Sinne versucht das Vokabular einen religionsästhetischen Mittelweg zu gehen. Die Konzepte ist durch zukünftige Forschungen fortzuschreiben. Sie entstammen einem Wechselspiel von offener Beobachtung im Feld, ihrer Auswertung, Interpretation und erneuter Beobachtung aufgrund der verfeinerten Kategorien. Am Anfang der Kategorienbildungen stand die Feldforschung und erste Kodierungen, also das versuchsweise Anlegen sensibilisierender Kategorien an das Material, um gezielt den Zusammenhang von sinnlich-somatischen Daten zu notieren. Diese Kategorien haben sich mit der Feldforschung fortentwickelt bis zu den Kategorien als die sie hier vorgestellt werden. Zuerst werden sie in einem wissenschaftsgeschichtlichen Kontext eingeführt und später an religionsgeschichtlichen Beispielen expliziert (Teil IV).

### **Tätowierung: Hautkarte**

Wenn „die Tätowierung Zeichen, Ikonen oder Buchstaben nachahmt, fällt alles ins Soziale zurück. Die Haut macht sich zum Bannerträger, während sie doch in Wirklichkeit Träger von Spuren ist“  
(M. Serres, *Les cinq sens*, 1993, 21).

In diesem Zitat wird vor der Reduktion des Sinnesorgans Haut auf eine zeichentheoretische Nachbildung gewarnt. Die Wahrnehmungsleistung des Menschen über die Haut, die zugleich eine Speicher- und Ausdrucksmöglichkeit bietet, wird angemessener als Medium denn als natürliches Symbol bezeichnet. Im Folgenden werden Beschreibungskategorien für die Medialität des Hautorgans ausgeführt. Dem französischen Philosophen M. Serres ist die Einführung des Begriffs der Tätowierung, einer Art von Hautkarte, in die Philosophie zu verdanken. Diese Begriffsverwendung, der ich mich anschließen möchte ist eine somatische Metapher, die sich von der landläufig mit Tätowierung bezeichneten Hautritzung

unterscheidet. Ausgehend von einem Erlebnis auf einem brennenden Schiff, bei dem er mit den Füßen im brennenden Raum stehend und mit dem Oberkörper aus dem schmalen Bullauge hängend der eisigen Polarluft und Gischt ausgesetzt war, beobachtete er, wie die Lokalisation seines Ichgefühls im Körper wandert – von den Füßen in die Taille, ins Gesicht und retour.

Bei manchen Sportlern ist ein unsichtbarer Punkt auszumachen, um den herum ihr Körper seine Bewegungsabläufe vollführt. Dieser muss nicht identisch mit dem physikalisch beschreibbaren Schwerpunkt sein. Es ist ein weitgehend individuell angelegter Punkt. Dieses Zentrum benennt Serres mit dem klassischen Begriff Seele, die – das ist anders – somatisch mitbestimmt ist. Einzigartig dürfte philosophiegeschichtlich seine Beschreibung des Nägelschneidens an Händen und Füßen sein. Wenn ich als Rechtshänder mit links meine rechte Hand beschneide, dann ist das Gefühl, aus dem Lot zu sein, vorherrschend. „Ich“ bin in der rechten Hand mehr als in der linken, die schneidet, - ich werde geschnitten von mir. Dass es zu einer solchen Formulierung kommen kann, zeigt wieder das Fluktuieren unseres Ichgefühls an. Es ist durch neurophysiologische Belehrung über die links-hemisphärische Spezialisierung nicht aus der Welt zu räumen, da diese nicht das Phänomenale, sondern Neuronale erläutert.

Prägnant ist Serres' Beobachtung, dass unser Körper in sich zu einem Kippbild bzw. Vexierbild werden kann: Ich kann mit dem Finger etwas berühren, z.B. etwas Rauhes abfahren, ich kann etwas küssen, z.B. einen heiligen Schrein, menschliches Haar. Nun stelle man sich folgenden Fall vor: „Ich kann gleichzeitig und nahezu unterschiedslos mir meinen Finger küssen und meine Lippen mit dem Finger berühren. Das ‚ich‘ vibriert auf beiden Seiten der Berührung“ (Serres 1993: 19). Bin ich eindeutig in meinen Lippen lokalisiert, wie ich beim Nägelschneiden mehr in meiner rechten Hand bin? Oder bin ich in meiner tastenden Hand?

Husserl nennt dieses Phänomen Doppelempfindung.<sup>113</sup> Er berichtet von dem Experiment, mit der rechten Hand die linke zu betasten.<sup>114</sup> Unser Körper ist die Karte von Körperregionen, in denen wir in manchen mehr sind als in anderen. Z.B. tritt das vibrierende bzw. oszillierende Ich beim Fußnagelschneiden weniger auf.

---

<sup>113</sup> V. *Logische Untersuchung*, Hss XIX, 362 setzt Husserl Empfinden und Empfindung gleich.

<sup>114</sup> Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Den Haag, S. 145.

Bei den Füßen springt das Ich nicht über von der schneidenden Hand auf die erduldenen Zehen. Und doch gibt es Menschen, die sich Bedeutungsräume in starkem Maße über die Füße erschließen und erschleichen. So berichtete eine Freundin, wie sie über den Sandweg zum KZ-Gedenkstätte Sachsenhausen geht. Durch die Normalität dieses ländlichen Weges und seines Materials unter ihren Füßen kam ihr schlagartig die damalige Nähe, Bekanntheit und Alltäglichkeit des Grauens für die Anwohner zum Bewusstsein. Die gleiche Freundin erzählt von einer Ausstellung über den Tod. Berufe, die mit Tod und Sterben zu tun haben, wurden in kleinen Videokammern vorgestellt. In diesen Holzkuben sprach je ein Vertreter des Berufs von seinen Erfahrungen. Jedes Zimmerchen hatte passend zum Beruf einen anderen Boden: Kacheln beim Pathologen, Linoleum bei einer Hospizkrankenschwester, Kies beim Bestatter. Ungleich mehr als über das Visuelle und Akustische fand das Hineinfinden in dem Moment statt, als die Taktilität der Füße in das Geschehen eintrat. Wieder kam die Seele über den Untergrund der Füße ins Spiel.

Serres führt eine Farbskala für Körperregionen ein, je nachdem wo am intensivsten der Ichpunkt empfunden wird. Nach dieser Skala müssten die Füße dieser Frau auf der Tätowierungskarte weiß gezeichnet werden, weiß für jene Regionen, in denen die Seele am meisten ist. Weiß geht in Rot für instabilere Seelenanwesenheit über und Schwarz zeigt Abwesenheit an. Dazwischen changieren die Farben. Schon hier wird deutlich, dass die Farbverteilung über ein Ereignis hinweg, über Tage und Jahre sich verändert. Der Gang über den Sandweg ist ein Konglomerat - Wärme, Sommertag, staubige Luft, Gedanken, reflektierendes Wahrnehmen einer unter anderen Umständen angemessenen „Sommertagsträgheit“. Eine offene Frage ist, weshalb die Füße plötzlich Sinn erschließen und die Führung übernehmen. Warum sich zu einem bestimmten Moment ein anderes Sinnessystem einschaltet oder eine andere Tätowierung. Wie kommt es zu dieser Hierarchie der Sinnessysteme, zu der der Verstand als ein letzter Sinn gehört (im buddhistischen Denken etwa ist *manas*, der Verstand, der sechste Sinn)?

Wesentlich trägt zum Aussehen der Hautkarte oder die Dynamik besser aufgreifend zum Aussehen der Hautlandschaft die individuelle Geschichte der Berührungen bei. Streicheln und Küssen, Schlagen und Anpacken tätowieren sich ein. Diese Spuren hinterlassen eine sinnvolle Rede von persönlicher Identität: „Identität folgt der zarten Karte des Tastsinns. Sie vergißt die Geometrie zugunsten der

Topologie, vergißt die Geometrie zugunsten der Geographie, vergißt den Gesichtspunkt und die Darstellung zugunsten der Berge und Meerengen, der Straßen und Küsten, mit denen wir in Kontakt kommen, zur Kontingenz gelangen“ (Serres 1993: 23).

Wir sind mit der Tätowierung unserer Hautkarte bei einer Alternative zur textlichen Begrifflichkeit angelangt. Die zarte Karte des Tastsinns ist selbst von der scheinbar gewaltlosen, Subjektivität einräumenden Perspektivität noch unterschieden und gerechter. Selbst wenn der Gesichtspunkt berücksichtigt wird, ist die Wirklichkeit der Haut noch nicht berührt. Die Perspektivität, von Nietzsche erungen und als Aspektsehen von Wittgenstein verherrlicht, gelangt noch immer nicht zur Konkretion des Getasteten, zur Gewaltlosigkeit und Unverzerrtheit dieser Heuristik. Sprachvermögen (etwas als etwas besprechen können) und Sehfähigkeit (etwas als etwas sehen) unterliegen den Fingerkuppen, der Zunge, der Nasenspitze und den Lippen. Die Tätowierung bedarf zu ihrer Deskription einer gewissen Weichheit des Instruments der Erforschung. Weniger pathetisch wird dieses Forschungsmanko bei C. Koppetsch angemahnt: zu sehr werde Verkörperung „aus der statischen Perspektive eines externen [...] Beobachters“ bestimmt (2000: 8). Dabei sei der Blick der anderen für die Selbstwahrnehmung in der eigenen Körperlichkeit konstitutiv.

## Hochrelief

Im ursprünglichen Sinne ist eine Tätowierung ein Versehren der Haut mit glühender Nadel. Äußerlich sichtbare Bilder werden eingetragen. Die Haut mutiert zum Nachrichtenträger, zur Erinnerung, Würdigung, Verschönerung und Zurschaustellung. Ein wichtiges Merkmal der Tätowierung ist ihre Herkunft aus der Berührung. Die Dichotomie zweier Körper bindet Serres über den Begriff der vermischten Körper aneinander. Im Untertitel heißt es: Gemische und Gemenge, *philosophie des corps mêlés*. Die menschlichen sensorischen Systeme haben die Funktion, Gemische, die auf verschiedenen Kommunikations-Kanälen ankommen, zu einer einheitlichen Tätowierung zusammenzufügen. Auf diese Weise wird die meristische Frage beantwortet, wie sich Teil und Ganzes, einzelne Erfahrung und Selbstgefühl in einem bestimmten Moment zueinander verhalten. Für Serres ist die Haut das *sensorium commune*, das die Sinne zusammenbindet. Er

löst das binding-Problem über den höher organisierten Hautsinn, als dessen Aus- und Einstülpungen gleichsam die spezialisierten Sinnessysteme erachtet werden.

Zur Tätowierung kommt es nie ohne Berührung. Der Andere ist stets mitgedacht als geschichtlicher Moment. Erst so entsteht das Gemenge zweier Körper, dessen Ergebnis das Erleben eigener Endlichkeit ist. Der Verlust einer gemeinsamen Oberfläche, i.e. eines von einer einzigen Haut umschlossenen Körpers, ist in verschiedensten Entwürfen von den Orphikern bis Quine mit dem (traumatischen) Erkenntnisbeginn zusammengebracht worden (Koch 2002: 137-144). Erst mit der Zweihäutigkeit einander abgegrenzter (des einen durch den anderen geborenen) Menschen und erst mit einer zweifachen Ausstaffierung an Sinnesapparaten kommt es zur Aufgabe, die Kluft zwischen den abgegrenzten Leibern zu überbrücken.

Die angemessene Darstellung bzw. die Rekonstruktionssprache zur menschlichen Leiblichkeit ist metaphorisch. Sehr nah ist das Modell der Geographie dem schlag- und zärtlichkeits-tätowierten Körper. Eindrücklich entfaltet Anne Michaels in ihrem Roman *Fluchtstücke* die erdgeschichtliche Georaum-Metapher:

„Ich lauschte auf Athos' Geschichte von der Entstehung der Inseln, daß das Festland sich strecken kann, bis es an den schwächsten Stellen auseinanderreißt, und daß man diese Schwächen Verwerfungslinien nennt. Jede Insel stellte einen Sieg oder eine Niederlage dar: Entweder hatte sie sich frei gemacht, oder sie hatte zu stark gezogen und war auf einmal allein. Später dann, als diese Inseln älter wurden, machten sie aus ihrem Unglück eine Tugend. Sie lernten, ihre Zerklüftungen anzunehmen, ihre mißgestalteten Küsten, schroff dort, wo sie abgebrochen waren. Sie gewannen an Grazie: ein wenig Gras, ein von Wellen geglätteter Strand“ (1993, 38).

Wird diese Stelle noch einmal gelesen, während im Kopf „Insel“ mit „ein Mensch“ gefüllt wird, so tritt ein möglicher biographischer Verlauf hervor. Die Faltenbildung und der Zustand der Haut, ihre Farbe und Maserung zeugen von Alter und oft der Geschichte eines Menschen. Sie sind Merkmale, die andere Wesen mit Haut verstehen.

Als Präzisierung der Tätowierung wird in folgendem Zitat das „Hochrelief“ vorgeschlagen: „Die Sinnesorgane bilden Knoten, singuläre Orte, die sich wie ein Hochrelief über dieser vielgestaltigen Zeichnung erheben, spezialisierte Verdichtungen, Berg oder Tal oder Brunnen“ auf der Haut (Serres 1993: 61). Das Hochrelief ist die Beschreibungskategorie für den Gegenstandsbereich: menschlicher



Körper, Leiblichkeit, Seele, Icherleben, Gewalterfahrung und Lust. Zum Hochrelief gehört die Gliederung in Körperzonen: Zonen der Attraktivität, des Status, des Alters, des Geschlechts. So gibt es Frauen, für die während der Schwangerschaft die eigene Identität und Ausstrahlung mehr mit der Körperzone dicker Bauch, für andere mehr mit der Zone vergrößerte Brüste verknüpft ist (Maier 2000). Über das Erleben der Zunahme von Mutterschaft oder die Vergrößerung der Geschlechtsmerkmale weist M. Maier die Frauen sogar sozialen Klassen und deren Geschlechterrollen zu. Pionierarbeit über die Bedeutung einzelner Körperzonen stammt von E. Goffman, der sie ‚Territorien‘ nennt (1985). Nach Lautmann teilt sich für die sexuelle Anziehung der Körper in die Zonen: Figur/Rumpf, Gesicht und Genitalien (2000). Dabei spiele bei einer Frau der Rumpf eine wichtigere Rolle, für die Attraktivität des Mannes das Gesicht. Haare würden dem Rumpf zugeschlagen. Notwendig und einzig geeignet wird die theoretische Rekonstruktion mittels des Konzeptes der Tätowierung bei traumatisierten Körpern. Für die Lust-Schmerz-Verletzung eines Leibes bleibt die deskriptive Sprache der Medizin unvollständig. Ein religionsethnologisches Beispiel einer Körpergeografie führt H.B. Urban anhand der Bauls aus: „For the bauls, as for other mystical traditions of Bengal, the human body is considered to be the supreme locus of the Absolute Reality and the supreme vehicle to liberation. Imagined as a microcosm, a mirror of the universe in physical form, the body contains its own vast ‘interior landscape’, complete with all the heavens, hells, mountains, rivers, and gods” (2003: 370).

Ein Klassiker, „die Geographie eines Körpers“ zu ermitteln, ist Freuds Behandlung der Patientin Elisabeth in Breuers und Freuds gemeinsamen *Studien über Hysterie*. „Kompass“ durch die Körperlandschaft ist deren Schmerz. Die Patientin hatte Schmerz an der Stelle des Beines, auf die ihr der Vater zum Bandagieren seine Beine legte. Der Schmerz ist in der Deutung Freuds konvertierte Lust. Dem hysterogenen Körper fehlt der Lustkörper. Indem sich die Bein-Tätowierung zum Symptom verselbständigt, wird der Körper zum „interface“.

## Interface: Die Schnittstelle

Mit diesem neuen Begriff soll die Medialisierung des menschlichen Körpers bezeichnet werden. Er kommuniziert, ohne zu sprechen. Ein Interface ist nicht sprachlich. Interface soll den Begriff der Körpersprache ergänzen, der nur das kleine Anwendungsgebiet des bewussten Einsatzes des Körpers zur Mitteilung hat. In allen nicht-willentlichen Positionierungen und Empfindungen sei das Medium des Körpers gerade nicht analog zum Sprachmedium beschrieben. Dadurch, dass das Nicht-Gehaltliche stark gemacht wird, steht dieser religionsästhetische Ansatz weniger in der Tradition der Zeichentheorien, sondern die Medialität des Körpers tritt hervor. Der Körper wird nicht vorrangig als natürliches Symbol, sondern als Medium des Verstehens beschrieben.

Mit dem Interface wird zudem ein Raum von Passagen zwischen den Sinnen und Medien angesprochen. Dazu gehört die *ars combinatoria* der Intermodalität. In dem Projekt *Media Synaesthetics*, einer physiologischen Medienästhetik, das korrekter *Media Intermodalis* heißen müsste, wird ein sinnlich-kommunikativer Wirkraum aufgespannt, der in die Richtung des hier mit Interface angesprochenen geht (Filk/Lommel/Sandbothe 2004). *Media Synaesthetics* versteht sich als Beitrag zur Bildanthropologie H. Beltings und untersucht die wechselseitige Durchdringung von Sinneswahrnehmung wie Sehen-Hören, Sehen-Tasten. Dies ist weniger als anthropologische Konstante gedacht denn als gesellschaftliche Inszenierung. Diese Inszenierung untersteht zwei Rahmungen: zum einen konfigurieren technische Medien die Sinneskonstellation und zum anderen ist der Körper ein Medium, das Konstellationen präfiguriert und das unterschiedlich ‚bespielbar‘ ist, je nach (religiöser) Sozialisation im Sinne von Sensorition, z.B. durch Tätowierung.

Goethe sieht im Auge den Austausch von Mensch und ‚Natur‘. Damit richtet er sich gegen Dualismen und setzt mit der Membran eine Korrespondenz. Freud imaginiert das Interface als körperliche Region: das Unbewusste und die körperliche Symptomatik sind über das Interface der unbewussten Regungen verbunden. Sie sind das explikative Tertium, das den Körper medialisiert. Weniger sei Freuds Dualismus als seine Verkörperlichung des Interface hervorgehoben. Der Begriff des Symptoms ist klassisch zeichentheoretisch verstanden. Wenn die Symptome des Beinschmerzes oder des Drucks als Tätowierung aufgefasst wer-

den, ist die Medialität des Körpers erkannt, indem Körperzonen als *faits physiologiques* eingeführt werden.

Die Religionsästhetik will mit den Begriffen Tätowierung, Schnittstelle, Hochrelief gerade nicht den Dualismus der Wissenschaften verstärken. Auch wenn hirnpfysiologische Erkenntnisse hineingenommen sind, geht es nicht um eine naturalistische Religionsästhetik. Vielmehr sollen die Theorie der kognitiven Repräsentationen und die Theorie des sinnlichen Verstehens (in religiösen Vollzügen) verknüpft werden. Es gibt in diesem wissenschaftstheoretischen Sinne auch eine Schnittstelle zwischen den Morphologien von Neurowissenschaft und Religionsästhetik.

Von hierher wird der theoretische Rahmen von E. List nicht geteilt (1996). Die Dreiteilung ihrer Gliederung in die organische Verankerung des Bewusstseins, die Phänomene des subjektiven Erfahrens und in Funktion und Bedeutung des Sprechens macht einen Unterschied zwischen subjektiver Erfahrung und Zeichenprozessen. Diesen gibt es für einen medial theoretisierten Körper nicht. Dabei ist Lists innovative, zeichentheoretische These vom Körper als somatischem Signifikanten bereits eine Fortentwicklung der dualistischen Körperbeschreibung von Freud und Breuer aus deren Äußerungen zur hysterischen Symptombildung. Gegen die dualistische Leib-Seele-Sprache der frühen Psychoanalyse, für die ein Symptom das Ergebnis eines psycho-physiologischen Mechanismus ist, legt List den kulturellen Einsatz des Schmerzes als Ausdruck weiblichen Unbehagens an der Gesellschaft zu einer bestimmten historischen Zeit dar. Schon Freud spricht von der Anlehnung psychischer Funktionen an lebenserhaltende Aufgaben des Körpers. Während von List das körperliche Symptom nach Peirce' Zeichenverständnis nur in seiner Drittheit aufgefasst wird, soll hier in der medialen Deutung auch Zeichen-Erstheit und Zweitheit zum Zuge kommen. Auch sie stiften bereits Sinn. Aufgegriffen wird Lists Rede vom Lust-Schmerzraum, den das Schmerz-Symptom der Hysterikerin symbolisiert. Denn dieser Zwischenraum ist einer jener medialen Schnittstellen, für die der Begriff Interface eingeführt wird.

Interface ist ein nicht-dualistischer Begriff, der aus der Cyberspacesprache stammt. Dort bezeichnet die „Schnittstelle“ den Übergang zwischen technischen Systemen sowie zwischen Maschine und Bediener. Der Benutzer in seiner fleischlichen *wet-ware* schlüpft in einen virtuellen Körper, in einen Körper aus einer unbegrenzten Palette von möglichem Aussehen und möglicher Lebensweise

(Fogle 1996: 247). Mit diesem Cyberkörper führt er ein prothetisches (<Prothese) Leben im Netz. Das Fleisch verdampft im Interface mit einem kybernetischen Nervensystem. Fogle hat diese Kommunikation als „getreue Abschrift des cartesianischen Dualismus“ kritisiert (1996: 263). Der Cyberspace ändere nichts an den irdischen Bedingungen. So eigne sich auch der Cyberspace nicht zur Verständigung zwischen Interfaces, die vom Sprachmodell unbelangt geblieben seien. Weitere Cyber-Kritik stammt von Rötzer, der beobachtet, dass jene Erfahrungen in der Gesellschaft stärker werden, die im Cyberspace keinen Eingang finden (1993: 33). Die totale Verfügbarkeit im Cyberspace lässt den Wunsch nach dem Realen als Ereignis aufkommen. Reaktive Eventkultur von Kulturveranstaltungen, historischen Stadtfesten und Beschleunigungskugeln im Innenhof des Deutschen Museums in München gehören hierhin. Die virtuelle Totalsimulation hat sich als Illusion entpuppt. Der Wunsch nach dem Plötzlichen, nach Abenteuern mit wirklichen Risiken wird daher besser im Bungee-Jumping eingelöst. Auch ein Museumsbesuch, das Wandeln durch die Gänge und Hallen (dieser Ende des 18. Jahrhunderts mit der Öffnung des Louvre für das Volk erfundenen Institution), bietet mehr Körpererfahrung als das animierteste Surfen im Cyberspace.

Interessant für das Interface Haut ist die Methodologie des Psychoanalytikers P. Dietrichs, da er zwei Disziplinen mit ihren Methoden kombiniert, um Ausdrücke des Körperwissens in Beziehung setzen zu können (2000): er wählt die strukturalistische Theorie von Lévi-Strauss, um die vielen Narrative einer Patientin als paradigmatische Reihen einander zuzuordnen. Hier werden über Körperbegriffe, insbesondere Hautbegriffe (Kleider, Höhle, Tapeten des Zimmers, Mauern, Strahlendurchlässigkeit...), z.B. die Zeitreisen einer Grundstruktur zugeordnet. Die Grundstruktur ist die psychische Problemformulierung der Patientin: Meine Haut ist zu dünn und durchlässig. Wenn ich wachse, durchstoßen meine spitzen Knochen meine Haut.<sup>115</sup>

In dieser psychoanalytischen Hermeneutik (wenn auch Dietrich vom hermeneutischen Ideal restlosen Verstehens sich distanziert) ist das Körperwissen das wichtigste Wissen, das den unterschiedlichen kognitiven und emotionalen Verarbeitungen die aufschlüsselnden Regeln und Gehalte vorgibt. Sowohl für die

---

<sup>115</sup> S. den Klassiker von Anzieu zu „le moi-peau“ (1991).

Träume und Phantasien als auch für die Bewertung von Ereignissen des (Schul)alltags der Patientin gibt das Körperwissen das ‚Alphabet‘ vor, das über Parallelschlüsse von der Körpergrundaussage her gedeutet wird. Nun ist hier das Körperwissen zum einen in einem Symptomkörper (Hautjucken), zum anderen im Sprechen über den Körper entfaltet. Für das Sprechen und das strukturalistische Deuten bleibt Körperwissen der Maßstab. Methodisch ist zu erwägen, ob paradigmatische Reihen geeignet sind, in der kulturwissenschaftlichen Feldsituation Körperwissen aufzufinden, in der Handhabung und im Bewegen, im ‚Umgehen‘ des Menschen und in der Szenerie. Das wäre eine Methode, Entfernungen, Meinungen und jedwedes körperliche Verhalten in Relation zur definierten Szenerie als Ausdruck eines Körperwissens zu erachten bzw. von diesem her zu entschlüsseln; um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: ein lichtiges Haus mit viel Glas müsste vor dem Körperwissen der Patientin als unsicherer Schutzraum angesehen werden, um dann mit weiteren Bedeutungsschichten (biografischen, Designbewertung, Funktion des Hauses...) abgeglichen zu werden.

### **Prothetisches Körperwissen**

Das prothetische Körperwissen ist nach meiner Kenntnis eine bislang für kulturwissenschaftliche Fragestellungen nicht genutzte Eigenschaft der Sinneserfahrung.<sup>116</sup> Es ist die Fähigkeit des Sinnessystems zu distaler Wahrnehmung. Der sinnliche Eindruck wird in entfernteren Stellen der Szenerie lokalisiert. D. h. eine somato-sensorische Erfahrung wird nach (weit) außen verlagert bzw. - dieser Umkehrschluss wird eigens zu belegen sein - entferntere Bewegungsveränderungen oder andere Veränderungen sinnlicher Passungen, also von Helligkeit, Feuchtigkeit, Lautstärke, Rhythmus, Temperatur etc., werden in den eigenen Körper, genauer: in das eigene Körperschema, hineinverlagert und gleichsam „am eigenen Leibe“ erlebt. Die weitreichenden Konsequenzen dieser prothetischen Eigenschaft unseres Körperwissens können kaum unterschätzt werden. Zuerst sei an Beispie-

---

<sup>116</sup> Wigley zeigt, wie die Architektur in Kategorien des menschlichen Körpers arbeitet (2001). Von dem frühen Roman S. Butlers *Erehwon* (1872) bis zu McLuhans Medienanalyse seien Maschinen eine Prothese im Sinne einer Ausdehnung des Aktionsradius über den Körper hinaus. Nach Le Corbusier entwickeln sich Maschinen wie andere Organismen.

len verdeutlicht, was prothetisches Körperwissen ist und welche neuartigen Deutungen religiöser Vorgänge dieser Funktions-zusammenhang eröffnet.

M. Polanyi führt als ein Beispiel für seine Kategorie des impliziten Wissens die Sonde oder den Taststab in der Hand an, mit dem Grenzen im Dunkeln oder da, wo Grund nicht einsehbar ist, ertastet werden. Dabei wird der Druck in der Handfläche wahrgenommen, „wandert“ aber in die Spitze des Stabes. Polanyi nennt diese von mir ‚prothetisch‘ genannte Wahrnehmungsverschiebung „Bedeutungsempfinden“ (1985: 22/23). Die Bedeutung „tendiert dazu, sich von uns zu entfernen“. Das sei das „semantische“ Merkmal des impliziten Wissens. In dem weiteren Gedankengang seiner Ausführung wird diese sinnliche Grundoperation auf die Tätigkeit des Wissenschaftstreibens ausgeweitet: Die ‚Einführung‘ Diltheys und die Formulierung „sich auf Theorie stützen“ in den Wissenschaften seien Zeichen für die ausgedehnte Reichweite unserer körperlichen Aufmerksamkeit. Unser Körper dehne sich im Denken und Theorietreiben gleichsam aus. Es sei ein Einverleiben von Welt, wenn Dinge proximale Terme unseres impliziten Wissens sind.

Ein zweites Beispiel sind Körper- und Imaginationsübungen der Eutonie. In einer Aufgabe legt man sich auf Tennisbälle, z.B. zwei Tennisbälle unter den Schultern, und soll den Abstand zum Boden und den Boden fühlen. Das ist ein typisches Training prothetischen Körperwissens. In einer anderen Übung stellt sich der oder die Übende vor, sie hätte ein Meter lange Pinsel in den Ohren und an der Nase, mit denen sie ein Bild ‚malt‘. Neben der multidirektionalen Lockerung der Halswirbelsäule wird auch hier prothetische Wahrnehmung, diesmal auf die imaginierte Distanz und Gegenständlichkeit einer Leinwand, geübt. Ebenfalls könnten meditative Imaginationsübungen des Zen und andere Meditationsarten angeführt werden.

Prothetisches Körperwissen hat zur Voraussetzung, dass die Räumlichkeit für verkörperte Akteure keine metrische Objektivität ist. Raum wird über multisensorische Interaktion codiert (Làvadas/Farné 2006: 101). Diese intermodale Verarbeitung, deren Grundzüge bereits vorhergehend entfaltet wurden, kann durch einige Parameter beeinflusst werden. Erst im Zusammenwirken der Sinnesysteme werden Raumdimensionen festgelegt und je nach Werkzeuggebrauch, vorhergehenden Handlungsvollzügen und Handlungsgewohnheiten aufgebaut.

Eine vielfach experimentell belegte Erkenntnis ist die Unterteilung in einen peripersonalen Raum und die nächst weitere Umgebung des menschlichen Körpers (ebd.). Der peripersonale Raum wird als Sektor definiert, der Körper und Körperteile gleichsam anliegend umgibt. Neurophysiologisch wie auch neuropsychologisch lassen sich besondere Strukturen mit multimodalen Neuronen aufweisen, die auditive, taktile und /oder visuelle Wahrnehmungsfelder aufbauen. Das heißt zum Beispiel, dass visuelle und taktile Reize im peripersonalen Raum etwa der Hand sehr stark aufeinander bezogen sind. Das kann sich darin äußern, dass eine Reaktion des Wegziehens der Hand auf einen taktilen Reiz hin und des Hinschauens synchron erfolgen. Diese Wahrnehmungsfelder im peripersonalen Raum zeichnen sich durch eine spezifische Korrelation der Sinnesmodalitäten und Mindestreizschwellen aus, ihrer gegenseitigen Verstärkung bzw. Auslöschung oder Überlagerung bei bestimmten Hirnläsionen. Selbst für den peripersonalen Raum ist es in Experimenten sinnvoll, nochmals eine Unterscheidung in den näher peripersonalen (bis 5 Zentimeter) und den entfernter peripersonalen Raum (bis 40 Zentimeter) vorzunehmen (ebd. 91). Denn sie unterscheiden sich in einigen Merkmalen in der Reaktion der Versuchspersonen.

Im Zusammenhang mit Werkzeuggebrauch ließen sich auch Veränderungen des Körperschemas feststellen (ebd. 98-100). Die Leitfrage ist, ob sich das Körperschema durch Werkzeuggebrauch (Prothetische Erweiterung) über den peripersonalen Raum hinaus ausdehnen lässt. Die Deutung von Experimenten unterscheidet zwischen einem zielgerichteten Werkzeugeinsatz, der sehr wohl das Körperschema ausweitet und einer passiv perzeptuellen Mitbenutzung (z.B. das Sitzen in einem Bus) das im Normalfall zu keiner Erweiterung des Körperschemas führt.

Wozu ist prothetisches Körperwissen gut? Warum wird es in verschiedensten Kontexten gezielt trainiert? Hier sind Fälle zu unterscheiden. Kommt das prothetische Körperwissen über eine instrumentelle Prothese wie einen Handschuh, über Schuhsohlen, Wanderstäbe, Fahrzeuge, *data gloves* zustande, dann haben sie die grundlegende Funktion eines sicheren Bewegens in der jeweiligen Umgebung oder der tastenden Informationsaufnahme. An diese Schicht können sich weitere Bedeutungsebenen anlagern. Ist der distale Gegenstand des prothetischen Körperwissens ein imaginierter Gegenstand, im Sinne eines bloß vorgestellten, kann

dies auch wieder verschiedene Funktionen haben. In den angeführten meditativen Techniken ist es eine Entgrenzung von Raum und Zeit, die hier vorbereitet wird durch die sinnhafte Vorstellung einer ersten Stufe von ‚zweiter Haut‘, bzw. wenn Bälle vorgestellt werden, findet die Ausdehnung/Einverleibung nicht über das Körperbild statt, sondern Personalität, also auch Körperlichkeit, Haut-Ich, wird mittels Körperwissen hinter sich gelassen.

Ist der distale Gegenstand real, so ist ein Körperwissen in der Lage, ohne instrumentelle Verbindung in einer Stelle der Szenerie zu sein und sie abzutasten oder/und Veränderungen dieser Umgebungsstelle wahrzunehmen. Ist die Umgebungsstelle des prothetischen Körperwissens eine Person, so werden unendlich viele Anwendungsfälle vorstellbar. Ist die Person ein Kultvorsteher oder eine Kulteiterin, so wird der eigene sinnliche Eindruck des Teilnehmers distal in oder an dieser Person wahrgenommen. Die Bewegung dieser Kult-Person, ihr Sich-Bekleiden mit schweren oder schweißtreibenden Gewändern, die Dunkelheit hinter der Maskenhaube, der Geschmack des von ihr getrunkenen Saftes wird mittels prothetischen Körperwissens im Teilnehmer somato-sensorisch erlebt, auch wenn er nicht bekleidet wird, trinkt, maskiert ist. Meist ist der Teilnehmer auch in Bewegung, aber nicht jederzeit in der gleichen wie der distale, prothetische Ort (der Priester, Schamane, Älteste, Heiler). Eine Korrespondenz der aktivierten Sinnessysteme ist der Passungspunkt für die prothetischen Körperprozesse. Vorbereitend kann eine Körperbemalung aller Teilnehmer oder ‚reduzierter‘ Kopfschmuck die prothetische Passung für das Fest- und Ausnahme-Bekleiden des hervorgehobenen Kultvollziehers schaffen.

Das Neuartige der These vom prothetischen Körperwissen liegt darin, dass hier nicht über identifikatorische Prozesse das Zusammenspiel von Teilnehmer und Gruppe und symbolisierter Gottheit etc. modelliert ist. Die Antizipation ist in der Dimension des Körperwissens theoretisiert. Hier müsste dargelegt werden, wie am Körper des Teilnehmers alle Sinnessysteme angesprochen werden in einer Art von Minimalform, die prothetisch über strukturierte und ausgestaltete Performanzen in dieser sinnlichen Dimension (die mit Haut über die klassischen Sinnessprofile der Literatur hinausgehen) des personalen Kultvollziehers oder der Performanz am entsprechenden Gegenstand in der Handlungsumgebung (Fels, Statue, Opfergabe) vorgenommen und vollzogen werden. Dies ist ein religionsästhetisches Modell von (religiöser) Partizipation, zu dem dann aufbauend, anlagernd,



vielleicht auch gegenläufig weitere psychische und symbolische Bedeutungszuweisungen treten können. Das prothetische Funktionieren unserer Sinnessysteme ist eine bisher unbeachtete Bedeutungsebene der inszenatorischen Abläufe sozialer Prozesse in einer face-to-face-Kommunikation.

„Erklärtes Ziel der Wissenschaften ist es, ein unabhängiges und streng objektives Wissen zu erstellen. Jedes Zurückbleiben hinter diesem Ideal wird allenfalls als vorübergehende und zu beseitigende Unzulänglichkeit geduldet. Angenommen jedoch, implizite Gedanken bildeten einen unentbehrlichen Bestandteil allen Wissens, so würde das Ideal der Beseitigung aller persönlichen Elemente des Wissens auf eine Zerstörung allen Wissens hinauslaufen“ (Polanyi 1985: 27).

Und angenommen, die Hypothese eines Körperwissens bewahrheitete sich, dann müssten seine ‚Zutaten‘ zu unserer Weise, in der Welt zu sein, in die wissenschaftlichen Deutungen eingebracht werden.

Hier schließt B.M. Staffords „kombinatorische Ästhetik der Neurobiologie“ nahtlos an (2000), denn sie erklärt, wie der menschliche Geist „in der Lage ist, entfernte Dinge in die Nachbarschaft und Wechselseitigkeit – nicht Identität – mit menschlichen Gefühlen zu bringen“ (2000: 51). Der typische Zug des Prothetischen, Nähe herzustellen, taucht hier auf. Für Stafford hat die Kunst die Funktion, einen materiellen Ausdruck für die instabilen, unpräzisen und komplexen sekundären Qualitäten der Sinneswahrnehmung zu schaffen. Dieser Ausdruck ist hilfreich, da Kunstwerke „verkörpertes Selbst-Bewusstsein“ sind. Kunst ist ein „Teilnahme ermöglichendes Medium, das mit unseren eigenen, sich auflösenden Bildvorstellungen, Bedürfnissen, Empfindungen von Sterblichkeit und Ewigkeit gleichumfänglich ist“ (ebd.).

Im Sinne der hier vorgelegten Religionsästhetik sei dieses Merkmal der kombinatorischen Ästhetik stark gemacht: Wahrnehmungsprozesse, in denen sich Weltbilder und die sonst unsichtbare Tätigkeit des Zusammenfügens von disparaten Versatzstücken durch unser Bewusstsein abspielt, werden sichtbar und häufig greifbar in Kunstwerken. Ein Kunstwerk erscheint als angemessenere „Theorie“ der Welt als eine computationale Rekonstruktion des Geistes und seiner Weltbilderkonstruktion. Nicht eine algorithmische oder linguistische Theorie von Weltbildern kann vollständig sein, sondern nur ein Produkt des menschlichen Bewusstseins, das die „assoziative und verwebende Wahrnehmung“ (2000: 43) (was Neurophysiologen das ‚binding‘ nennen) darstellt. Und dies müsse, so Stafford,

über das Bilden von Analogien, Assoziationen, Sympathien und Affinitäten geschehen. In diesem Zusammenhang wird die cartesische Methodologie kritisiert und an Traditionen des Esoterischen in der Europäischen Religionsgeschichte angeknüpft wie „talismanische Wunderkunde“ griechisch-ägyptischer Priester, Neoplatonismus und Gnosis. Ihnen ging es darum, „zu erklären, wie dramatisch unterschiedliche Sinnesphänomene als Teil der eigenen noetischen Substanz gesammelt, wiedererinnert und verinnerlicht werden können“ (2000: 53).

Einmal abgesehen von Staffords Kunstbegriff (Kunst als Theorie wie Praxis, Kunst als Darstellung von Seelenzuständen und der weltbildenden Bewusstseinstätigkeit) ist ästhetisch aufschlussreich, dass der Prozess der Wahrnehmung im Mittelpunkt ihrer kombinatorischen Ästhetik steht zusammen mit der Überzeugung, dass analoge, kombinatorische, korrespondierende Regeln, oder besser gesagt Assoziationen, da dem Regelbegriff die Algorithmisierung anhaftet, ein Weltbild hervorbringen. Durch Staffords an vielen Werken der Modernen Kunst ausgeführten Theorie fällt ein Licht auf die prothetische Wahrnehmung als einer nur scheinbar zur Welt führenden Wahrnehmung, die eigentlich selbstbezüglich ein die eigene Tätigkeit nachbildender Vorgang sei. So spekulativ und interessant diese These ist, so sollte die Chance der prothetischen Wahrnehmung oder des Bewusstseins den Körper auf ein Kollektiv, sei es Welt, ein Ausschnitt von Welt oder eine Gemeinschaft zu beziehen, nicht eliminiert werden. Ansonsten scheint in dieser Argumentation schnell ein Selbstbezüglichkeitsmuster durch, das die Betrachtung jeder menschlichen Tätigkeit trifft, doch nur zum Teil als mitlaufende Eigenschaft. Dieses Argumentationsmuster tauchte im Zusammenhang mit Religion ebenso häufig auf wie in der Kunsttheorie und hat dort die Formulierungen der Projektion, des Wunschdenkens oder der Bedürfniserfüllung, die sich in den Produkten spiegeln.

Stafford ist typisch für jenen Strang der ästhetischen Theoriebildungen, in denen die Tätigkeit des menschlichen Geistes im Mittelpunkt steht, anders als bei Ästhetiken kulturwissenschaftlich-ethnologischer Ansätze, die ästhetische Darstellungsformen unter Berücksichtigung kultureller Varianzen in Augenschein nehmen. Sie spricht als Kunsthistorikerin zwar von Kunst, meint aber immer auch zentrale Bereiche menschlichen Lebens, etwa Tod und Ewigkeit oder Vollkommenheit. S. Lanwerd schließt sich T. Eaglton an, der die Attraktivität des ästhetischen Diskurses seit der Aufklärung mit diesem Mitgedachten erklärt: den von

sinnlichem und ästhetischem Erkennen mitbeanspruchten sozialen Bereichen (Lanwerd 2002: 121).

## **Körpertonus**

Der Körpertonus ist ein weiterer Grundbegriff der Religionsästhetik (s.o. Propriozeption). Jeder Körper steht unter einer Spannung durch den Grad der Festigkeit seines Bindegewebes der Haut wie durch die Muskulatur. Körpertonus ist der innere Muskeldruck an den Muskelplättchen. Ein hoher Körpertonus mindert die Verletzungsgefahr im Körpereinsatz und führt zu schnellerer Reaktion. Sprinter erhöhen ihren Tonus durch Platzsprünge vor ihrem Start, Dehnen führt zur Verminderung des Tonus. Ebenso gibt es einen Einfluss der Temperatur auf den Tonus. Vor diesem Hintergrund sollten motorische Abläufe in religiösen Vollzügen immer auch auf Techniken zur Erhöhung und Herabsetzung des Tonus hin betrachtet werden.

Anspannung, Entspannung, Dehnen, Verspannung, Aufwärmen sind Systemzustände des körpertonischen Körperwissens.<sup>117</sup> Grundlegend an jeder Bewegung beteiligt, trainierbar und chronisch verhärtbar ist der Leibtonus von dauernder Bedeutung. Im Körpertonus sind Körperwissen und Emotionalität in besonderer Weise verknüpft. Psychischer Stress und Anspannung toben sich in Muskulatur und Gewebe aus und wirken sich auf die Körperhaltung, Konzentrationsfähigkeit und das Schmerzempfinden aus. Der Muskeltonus ist bei Athleten Gegenstand eines erhöhten somatischen Modus der Aufmerksamkeit: „The imaginal rehearsal of bodily movements by athletes is a highly elaborated somatic mode of attention, as is the heightened sensitivity to muscle tone and the appetite for motion associated with health-consciousness and habitual exercise“ (Csordas 1993: 139).

Viele lebensbewältigende Techniken setzen an Körperpraktiken an, die den Körpertonus zu verändern suchen. Anwendungsfälle für Tätowierung und Körpertonus aus der hybridmodernen Religionsgeschichte sind z.B. Osteopathie, Reiki, Cardiosacrantherapie und Rolfing. Gewebeverhärtungen, Verknotungen und „Zugspannung“ des Gewebes sind grundlegende Annahmen der Osteopathie. Sie

---

<sup>117</sup> Also nicht nur binär angespannt/entspannt wie bei G. Böhme 2003: 47.

ist ein heuristisches und therapeutisches Modell. Stellen verkanteten, verzogenen Körpertonus' werden detektiert und durch therapeutische Interaktion aufgelöst. Nach Ansicht der Osteopathie speichert das Gewebe Schläge und Stöße. Der oder die Osteopathin können diese Knoten, die das Gewebe verzogen haben, über ihre Verschiebespannung ertasten und erspüren. Durch Gegenziehen der aufgelegten Hände werden Lockerungsprozesse in Gang gesetzt, die noch bis zu Wochen nach der Behandlung nachwirken können. Auch Entzündungen, die Gewebe verkleben und zum Verziehen bringen, werden auf diese Weise entdeckt.

Weitere Phänomene des Körpertonus sind das Zusammenbeißen des Kiefers, das Knirschen, Schultern-Hochziehen, Magenverrenken und Fäuste ballen. Sie stehen zum Teil in Zusammenhang mit dem Kraftaufbau zu Sprung und Schlag mit dem Zweck, sich zu wehren und zu kämpfen im face-to-face-Kontakt. In der Meditation wird der Muskeltonus von Stirn- und Trapezius-Muskel gesenkt (s.o. Aufmerksamkeitslenkung). Da Wärme wesentlich zur Muskelentspannung beiträgt, sind auch alle therapeutischen Methoden und Wellness-Anwendungen, die mit Wärme arbeiten, systematisch dem Körpertonus zuzuordnen. Zum religionsästhetischen Blick auf den Körpertonus gehört unbedingt auch der komparative Blick: welche tonus-reduzierenden oder exaltierenden Techniken üben andere Populationen?

Aus der Sportpsychologie ist bekannt, dass mentales Training die Beherrschung von Körpertechniken erhöht, besonders solche Körpertechniken, die weniger mit Kraft als mit einem hohen kognitiven Anteil einhergehen (Bakker/Whiting/van der Burg 1992: 162-164, Liggett 2004). Zu diesen mentalen Trainings gehören Entspannungsübungen verschiedenster Couleur: Progressive Muskelentspannung nach Jakobson, Autogenes Training, Coachingarten, Hypnose/Trance usw. Ihre Wirkung wird über symbolische Lernprozesse, eine Aufmerksamkeitsfokussierung und über eine geleitete muskuläre Erregung erklärt. Letztere wurde über EMG in den betreffenden Muskelgruppen nachgewiesen. Auch Hypnose kann über diese „kinästhetischen Bilder“ wirken (Liggett 2004: 68f). Die Hypnose oder Trance ist ein Verfahren, in dem meist über Suggestion eine Beruhigung, Entspannung und ein Gefühl von Wohlbehagen hergestellt wird. Häufig wird in der Trance auch ein Tier imaginiert, um Eigenschaften, die mit diesem verbunden werden, in sich selbst zu stärken (vgl. die Rolle des Büffels in schamanistischen Reisen). Selbststärkende Imaginationen greifen auch häufig zu idealen

Vorbildern wie Meistern oder religiösen Heroen (oder Spitzensportlern in der Sporthypnose s. Liggett 2004: 69). Mit dieser Methode können auch Konflikte zwischen rationalen und emotionalen Triebfedern bearbeitet werden. Ein Sportler, der zwar weiß, dass er eine Übung, bei der er sich verletzte, jetzt wieder ausführen kann, hat Angst, sie auszuüben. In der hypnotischen Imagination durchlebt er den Handlungsablauf erfolgreich und ist anschließend in der Lage, die Übung durchzuführen. Liggett erklärt dieses Lernen physiologisch als rechtshemisphärische Überschreibung (2004: 67).

Diesen Wirkzusammenhang von Imagination, Atmung und Muskelkontraktionen machen sich viele religiöse Praktiken zunutze, so z.B. eine CD der White Eagle Lodge mit Musik und angeleiteten Entspannungsübungen von Joan Hodgson, der Tochter Grace Cookes. Sie soll der Selbstheilung und zur Unterstützung von Menschen, die ferngeheilt werden möchten, dienen. Ein anderes Beispiel sind die Zeugen Jehovas. Sie treffen sich mehrfach wöchentlich und singen von der Ablehnung an den Haustüren während der Mission, und dass sie dies um Gottes Willen erleiden und letztlich Freude bringen. Dieses mentale Training geschieht, um die Erfahrungen positiv zu überschreiben. Hier ist Körpereinsatz während eines religiösen Rituals und automatisierender Gesang eine Weise, die positive Verstärkung der Autosuggestion religionsästhetisch nachhaltig zu verankern.

Neben dem Muskeltonus gibt es, allgemeiner, eine Gespanntheit des Körpers, einen Grad von Angeregtheit, der für jeden Menschen ein anderes Optimum für seine motorische, emotionale Lernleistung hat (Liggett 2004: 96-113, in sportwissenschaftlicher Literatur unter „Vorstartzustand“ abgehandelt, Weineck o.J.: 73).

Auch das Konzept des Körpertonus ist ein Weg zur Religionsästhetik als erklärender Disziplin. Vor diesem Hintergrund muss sich auch der Phänomenologe nicht mehr über eine „seltsame, aber sicher sehr alte Gebetsitte“ wundern, das „Hüpfen während des Gebetes“. Es handelt sich sicher nicht „ohne Zweifel um den Rest einer primitiven Gebetsitte, die im Spätjudentum beibehalten und vom Frühchristentum übernommen wurde“ (Heiler 1920: 101).

## **Teil IV: Körperwissen in der Religionsgeschichte: Fallbeispiele**

In der Forschungschronologie waren es die folgenden Beispiele, an denen sich erstmals die Fragen nach einer genauen und systematischen Beschreibung der Sinnlichkeit in Religion stellten. Am Anfang standen Irritationen im Feld. Je nach kulturellem Teilsystem können die Sinn(es)systeme unterschiedlich organisiert sein. Selbst einzelne gesellschaftliche Teilsysteme wie das private Leben teilen sich nochmals in mehrere Szenen und Milieus. Alle produzieren möglicherweise ein abweichendes Körperwissen. Auch diese Interaktionen, Verdrängungsprozesse und Dominanzverhältnisse sind zu beschreiben. Den Überlegungen zum Körper und Körperwissen müssen spezielle religionsgeschichtliche Untersuchungen folgen. Dazu wird im Folgenden an zwei Fallbeispielen die religionsästhetische Analyse durchgeführt. Die Auswahl der Beispiele entstammt dem Entdeckungskontext der Fragestellung. Aufgrund der guten Zugänglichkeit der neureligiösen Gruppe White Eagle Lodge wurden daher die Forschungen an den Heilungszeremonien der Lodge weiterverfolgt. Der Anspruch ist dabei nicht, das jeweilige Material vollständig darzustellen. Das wäre Aufgabe einer monografischen Arbeit zu dem ausgesuchten religionsgeschichtlichen Material und bedürfte eines weiteren historischen Kontextes, einer hermeneutischen Aufarbeitung der Quellen und der sozialwissenschaftlichen oder ethnografischen Erhebung und Diskussion des Materials. Die religionsästhetische Fallanalyse kann und will dies in diesem Teil nicht leisten. Vielmehr wird das Ziel verfolgt, die theoretisch dargelegten Konzepte und Hypothesen zu illustrieren und ihren deskriptiven Nutzen an einem Ausschnitt vorzuführen. Dies geschieht in der Absicht weitere Anwendungen der religionsästhetischen Konzepte anzuregen. Das erste der Fallbeispiele ist zudem aus einem systematischen Interesse an der kulturellen Bezogenheit von Religion und Heilung bzw. dem gesellschaftlichen Teilsystem Medizin ausgewählt. Eine neureligiöse Gruppe tritt mit Heilern und Heilerinnen auf, die Heilungsgottesdienste anbieten. Das zweite Fallbeispiel zu Südamerika entstammt einem ethnografischen Kontext und wurde an Original-Webarbeiten im Rahmen eines Seminars erstmals untersucht.

## **Zeitgenössische, westliche Körperwelten**

Das Streben nach Gesundheit, nach angeregter Reizversorgung und die ästhetische Lust am Bewegen sind autonome Faktoren des Kulturschaffens. Sie sind Motivation,<sup>118</sup> Plausibilisierung und Stabilisation manchen kulturellen Agierens und mancher kultureller Produkte von Artefakten bis hin zu organisationalen Strukturen. Der kognitionswissenschaftliche Begriff der Tradierung muss für Anwendungsfälle der religionsgeschichtlichen Gegenwart erst aufbereitet werden, in vielen Sozialstrukturen ist eher eine Ent-traditionalisierung zu beobachten: Lebens-Montagen statt Lebens-Entwürfe, fehlende Planbarkeit, Mobilität und Fragmente. Die aufgeblähte Ratgeberliteratur ist nicht einfach eine Popularisierung der wissenschaftlichen Ritualtheorien und Literatur, sondern ein reflexiver Vorgang (vgl. „reflexive Ritualisationen“ Staussberg 2004). Denn sie reagiert auf den Zerfall von Tradition und Familie und sieht die komplexen Handlungsnebenfolgen in einer globalisierten Welt und betont ambivalente Nebenfolgen von Entwürfen mit der linearen Rationalitätsprogression usw.

Die Einheitlichkeit eines Körperbildes in einem kulturellen Referenzrahmen hat sich in eine Unverbindlichkeit von Körperästhetisierungen und –verwahrlosungen multipliziert. Eine Form der Ästhetisierung im Umgang mit dem Körper durch die Wellness-Bewegung lässt sich beispielhaft an dem Bildprogramm des Ritualratgebers „Sahnehäubchen für die Seele. Wohltuende Rituale für jeden Tag und besondere Anlässe. Versüßen Sie Ihr Leben!“ (von B. Biziou, München 2000) belegen: Auf dem Coverbild liegt eine Frau in der Badewanne, inmitten von Schaumbergen, das feminin lange Haar hochgesteckt, eine Blume auf dem Wannенrand - ein florales Element, das vielgestaltige Assoziationen einbringt: natürlich, geschmückt, eventuell die asiatisch-spirituelle Lotusblume. Weiße, hochaufgetürmte und wattige Schaumberge korrespondieren der Alliteration des Titels „Sahnehäubchen für die Seele“. Die optische Verbindung des Schaums mit dem assoziierten Sahnehäubchen synchronisieren die Text- und

---

<sup>118</sup> McCauley/Lawson 2001 führen diesen psychischen Faktor in ihre handlungstheoretische Ritualanalyse ein. Was hier Reizversorgung genannt wird, spielt bei ihnen erstmals eine wichtige Rolle. Es gibt ein Zusammenspiel von Häufigkeit des Reizaufsuchens mit dem sinnlichen Intensitätslevel. Dass dies die Erinnerungsart festlegt (episodisch, semantisch), steht nicht mehr im Mittelpunkt wie noch bei H. Whitehouse und in der jüngeren Forschung, die ein starkes Gewicht auf Fragen der Tradierung von Ritualen gelegt hat (Mnemotechnik, neuronale Speicherung, z.B. P. Boyer, M. Bloch, J. Assmann).

Bilddarstellungsebene und intensivieren die Botschaft. Der Schaum schafft ein sinnlich aufschlussreiches Ambiente: er wirkt abdämpfend, weich und wattierend. Es ist warm, feucht, gewiss auch wohlriechend für die weiße Frau im Bade. Ihr auf ihrer abgeknickten Hand abgestützter Kopf nimmt die Topik der Denkerin wie der Schläferin auf. Die geschlossenen Augen schillern für die Interface-Wahrnehmung in ihrer Bedeutung zwischen Ruhe, Intimität und Erotik. Verstärkt wird diese prophetische Wahrnehmung durch die nackte Haut. Die Badewanne wird als Topos geprägt, der für Reinigung, privaten Rückzug, Intimität und mit dem warmen Wasser für Frauen, die in feministischer Assoziation sozialisiert sind, auch für den mütterlich beschützenden Uterus.



Abbildung: Cover von Barbara Biziou, Sahnehäubchen für die Seele. Wohltuende Rituale für jeden Tag und besondere Anlässe. Versüßen Sie Ihr Leben!, München 2000.

Der Titel „Sahnehäubchen für die Seele“ ist als Figur der Vollendung zu deuten. Sie gleicht der Redewendung vom „Tüpfelchen auf dem ‚i‘“, doch ist sie vom Assoziationsfeld attraktiver und sinnlicher, insofern eine kulinarische Metapher gewählt ist. Die Süße und der Luxus sowie die Nahrhaftigkeit der Sahne, die normalerweise in der Zielgruppe junger, gestresster Frauen eher Gewichtsprobleme verursacht, ruft den Geschmackssinn auf. Im religionsgeschichtlichen Kontext steht diese Attraktivität neben anderen Strömungen des ‚ethischen Essens‘ (Hunt 2003: 228-229). ‚Entspannung‘ und ‚mit allen Sinnen‘ sind eine Verbindung eingegangen. Von ‚aktiver‘ Entspannung über Lesen oder Bewegen ist keine Spur.



Mit diesem Bildprogramm wirbt ein Ritualhandbuch, das im Untertitel „Rituale für den Alltag und außergewöhnliche Momente des Lebens“ verheißt. Die gesamte Zeit kann mit einem Handlungsmodell bedient werden. Gerade der Bereich von Entspannung und Freizeit ist verkörperlicht. Von der Pragmatik des Covers her werden wohl vor allem Frauen als Zielgruppe angesetzt. Mit dem Imperativ im zweiten Teil des Untertitels „Versüßen Sie ihr Leben!“ tritt es mit dem oder der Lesenden in Parakommunikation, wie die Leseforschung es nennt.

Der Körper ist mehr als das wichtigste Instrument zur Erlangung des sinnlich vorgeführten Wohlzustandes. Er ist der Wohlzustand, er ist in dem Wohlzustand. Insofern kann auch von einer Sakralisierung des Körpers gesprochen werden. Das hier zelebrierte Körperbild gehört zu jener Gruppe von Körperbildern, die „über spirituelle Einholungsversuche der verloren gegangenen Leib-Geist-Einheit die in vormodernen Ritualen und Mythen das in den Alltag gebettete Selbst zelebrieren und auf ihre Weise das besondere versprechen“ (List 1997a: 106). Die Philosophin List deutet die Spiritualisierung des Körpers in ekstatischen, asketischen, fernöstlichen, piercenden Ritualen der Gegenwart als Ausdruck der allgemeinen Selbstwahrnehmung und –zentrierung. Dies sei ein reflexiver Prozess, in dem die eigene Körperlichkeit zur Brille wird, mit der die Umwelt selbstbezogen wahrgenommen wird. Solche Bewertungen finden sich viele in der Literatur. Die Religionaisthetik ist eher an einer Beschreibung interessiert.

Einen religionsgeschichtlich interessanten Beitrag liefern Francisco Varela, Evan Thompson und Eleanor Rosch<sup>119</sup>, da sie aus der verkörperten Kognition eine meditative Therapieform ableiten. Sie knüpfen in „The Embodied Mind“ an die Phänomenologie Merleau-Pontys an (der Körper als gelebte Erfahrung), die sie mit den Erkenntnissen der modernen Kognitionswissenschaft fortführen (1993). Sie schreiben Körpergeschichte als Enaction-Theorie. Herzstück ihres Arguments ist die These von der Kognition als verkörperter Handlung („enaction“). Als erkenntnistheoretische Zwischenposition zu Idealismus (wir projizieren unsere Kategorien auf die Welt) und Realismus (es gibt eine gegebene Welt, an deren Merkmale jede Erkenntnis sich anzugleichen hat) vertreten sie, dass sich Welt und Wahrnehmender gegenseitig spezifizieren. Wahrnehmung und Handlung sind

---

<sup>119</sup> Zu E. Rosch s. H. Knoblauch 1999 Universalismus der Farben.

untrennbar schon wegen ihrer gemeinsamen Evolution. Wie sich jemand verhält ist davon abhängig, in welcher Weise er die Wahrnehmungssituation auf sensorisch-sinnlicher Ebene entwirft. Sein sinnliches In-der-Welt-Sein bestimmt, wie der Wahrnehmende von der Umwelt beeinflusst wird, eher als eine vorgängige Weltstruktur (Varela/Thompson/Rosch 1991: 173), - ein Gedanke, bei dem sie sich auf Merleau-Ponty und Piaget berufen. Grundlegende Elemente dieser Struktur der verkörperten Kognition sind Kategorien. Für deren Zustandekommen gibt es mehrere Vorschläge. Nach E. Rosch, M. Johnson und G. Lakoff verdanken sich kognitive Kategorien aus der Simultanität von verkörperter Handlung und gepasster Umwelt und sind in kinästhetischen Mustern organisiert (Teil-Ganzes, Behältnis-Schema, Quelle-Weg-Ziel-Schema usw.). Leider lassen die Autoren die Frage nach der Kategorisierung und der Entwicklung kulturellen Wissens offen und setzen es nur vage an dem „interface between mind, society, and culture“ an (1991: 179).

Wichtiger ist ihr Ziel des „total personal reembodiment inherent in the mindful, open-ended approach to experience“ (ebd.), das diese Körpertheorie religionsgeschichtlich interessant macht. Mit diesem Ziel vor Augen wird der Mangel an verkörperten Methoden in der Psychopathologie in der Folge von Heidegger bei Binswanger, Jaspers und Merleau-Ponty bedauert, um dann buddhistische Lehren und Meditationspraxis als völlig unterschiedene Techniken anzuführen. Grundlegend für ihren Ansatz ist die These, dass das „cognizing self“ fragmentiert, geteilt und uneinheitlich (nonunified) ist. Das macht buddhistische Schulen für sie beachtenswert. Ziel ist eine „Transformation“ der menschlichen Erfahrung.

Eine methodisch anders vorgehende Zeitdiagnostik legt B. Duden vor (1997). In Anwendung sozialwissenschaftlicher und binnenethnografischer Studien (in den Vereinigten Staaten: Martin 1994) legt sie das typische Körper- und Selbstverständnis der 90er Jahre in Deutschland und wohl weiten Teilen Europas frei: Das Immunsystem sei das Paradigma, in dem wir nicht nur unseren Körper verstünden, sondern in dem auch die globalisierte Welt sich reformuliere. Als wissenschaftlicher Terminus betritt das Immunsystem erst Anfang der 70er Jahre die Bühne (Duden 1997: 263f). Es steht in dauerndem Umweltaustausch und hält aktiv die Gesundheit aufrecht. Im Alltagsverständnis von Immunsystem findet sich der ununterbrochene Austausch mit anderen Umwelten und komplexen Systemen wieder. Das Immunsystem ist ein überall im Körper angesiedeltes, also verstreutes

oder ent-ortetes, unhierarchisches System, dem zum Teil sogar ein Gedächtnis, also eine Rückkoppelung, zugeschrieben wird. Duden findet erstaunlich, wie eine einzelne Funktion sich zum Verständnis der ganzen Person ausweitet. Eine Folge diese Selbstverstehens als System sei ein dezentralisiertes Entmähigungsgefühl, ohne dass deshalb der einzelne nicht zugleich in hohem Maße verantwortlich für ein ‚gesundes‘ Immunsystem sei. Eine Folge der Entmähigung durch Komplexität ist das Bedürfnis nach professioneller Kontrolle und alltäglich selbst zu leistender Unterstützung des Immunsystems (z.B. durch Schlaf, Ausgeglichenheit, immunstärkende Mittel).

Vor diesem Hintergrund wird einerseits die Nachfrage nach Angeboten für professionellen und low-level Umgang mit dem Immunsystem verständlich und andererseits erklärt sich dadurch, welche Heil- und Präventionsangebote zu diesem systemischen Selbst- und Körperverständnis passen und sich daran anknüpfend plausibilisieren können. Solche Heilungskonzepte, die selbst von einer systemischen Interaktion und einem wesentlichen Eingebundensein in eine Umwelt oder sogar einer kontinuierlichen Durchdringung ausgehen, werden attraktiv sein. Praktiken und Deutungszusammenhänge, die über eine systemische Interaktion zu einer neuen Balance führen oder den hautbegrenzten Körper auf umfänglichere Wirkungssysteme hin entgrenzen, bieten sich für eine Generation an, die sich als einzelne Immunsysteme versteht.

Zudem tritt der Körper als „Sinntester“ in Erscheinung. In der neuen Unübersichtlichkeit und Globalisierung ist eine Erosion bestehender tradierter Orientierungsmuster festzustellen. Vor diesem Hintergrund ist die traditionelle indische Medizin Ayurveda in ihrer westlichen Rezeption enorm anknüpfungsfähig, da sie in hohem Maße offen ist für regionale Besonderheiten von einheimischen Zutaten bis zu anderem Körperwissen. Ayurveda erzeugt zum Teil Sinn über eine „erschlichene Traditionalität“, die nicht eine von Generation zu Generation übernommene ist, sondern vom Nutzer/Klienten/Anhänger neu erworben wird, der sie jedoch als altehrwürdige und erprobte Tradition aufnimmt. Der Körper ist nun die Medialität, an der diese Tradition ansetzt, und zwar mehr als am Überzeugungssystem. Letzteres kommt mit rudimentären Versatzstücken aus. Und am und durch den Körper „beweist“ sich diese Tradition: es geht uns besser. Es geht besser, sei es durch den Sozialkontakt von berührenden, zugewandten, Zeit aufwendenden Therapeuten oder Therapeutinnen, sei es durch die Ritualisierung der An-

wendung des Ayurvedamittels im Alltagsleben des Klienten, sei es durch medizinische Verbesserung.

In einer kognitiven Unsicherheit werden der Körper und seine Äußerungen von Wohlergehen zum Tester für lebbare Lebensweisen. Zwar ist Wohlergehen sozialisiert als Still-Sitzen-Können, als ein regionalabhängiges Pensum an Bewegung, Hautsauberkeit und Körpergewicht, und doch ist es zugleich untrüglich, da es sich über Schmerz und Müdigkeit oder andere körperliche Befindlichkeiten besonders an der Haut und im Leibtonus zeigt. Der Körper ermöglicht, Sinn und Wohlergehen zu erlangen, wozu Institutionen aufgesucht oder Körperpraktiken ausgeführt werden, die zu diesem Ergebnis von Wohlbefinden führen. Zu dieser Körpernutzung zur Sinnengewinnung werden vom Klienten Qualifikationen und Fertigkeiten verlangt, die spezifisch sind. Sie unterscheiden sich in einigen Punkten von der Orientierung an einer traditionellen Religion.

G. Böhme stellt sich die Frage, ob über Yoga und autogenes Training Leibbewusstsein entsteht und ‚Leibesinseln‘ gespürt werden (2003). Autogenes Training gehe von einem gegenständlichen, vorstellenden Bewusstsein aus (Hypnose, Suggestion), um zu einem körperlich indirekten Bewusstsein zu kommen. Der bewusste Atem verhindere ein distinktes Denken. Kritisch ist anzumerken, dass die Leibesinseln, was immer das sei, gerade nicht durch ein Leibbewusstsein, sondern durch die Beobachterposition gegeben sind.

Ayurveda in Deutschland als Seelsorge via Körpersorge und Tradition ist ein Säkularisat aus der christlichen Religion und Tradition und zugleich eine popularisierte und noch näher zu beschreibende Freisetzung aus dem spezialisierten Subsystem Medizin. Kliniken und private Arztpraxen, Apotheken und entsprechendes Schrifttum und Prospekte haben Angebotsanpreisung verknüpft mit Information angenommen. Hier passt sich der Ayurveda sehr gut ein.

Körperpraktiken bieten in diesem Sinne Problemlösungen für ein krisenhaftes kulturelles System. Durch den Kulturkontakt hat sich das kulturelle Wissen relativiert im Sinne einer Pluralisierung der Möglichkeiten. Mit der Globalisierung gehen technische Innovationen und eine gestiegene Abhängigkeit und damit Anfälligkeit des eigenen Systems gegenüber anderen Systemen einher. Hinzu kommen mediengeschichtliche Wandlungen, die dem Körper seit der Entstehung der Fotografie im 19. Jahrhundert und massiv mit dem Fernsehen (Kino, Video, VHS, DVD und anderen Reproduktionstechniken) eine nie dagewesene Präsenz,

Attraktivität und Medialität geben. Schon am Ayurveda erstaunt, wie die antike Physiologie, die der indischen stark ähnelt, in der Ayurvedarezeption ab den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts wieder auflebt. Erstaunlich ist daran, dass komplett unsichtbare Heilkräfte bei den Heilungen am Werke sind, wie zum Beispiel in der Lichtarbeit der Theosophen und der vorgestellten Lodge (s.u.) oder auch bei Reiki, in einer Zeit, da das Innere des Körpers ganz und gar sichtbar ist und in seinem Aussehen bekannt, vom Embryo bis zu den einzelnen Hautschichten, die im Vorabendprogramm sichtbar werden, wenn ein Chirurg sein Skalpell zu einem Schnitt gezogen hat. Dieses Nebeneinander einer unsichtbaren somatischen Textur in unserer Gegenwartskultur wie bei Reiki und in der Lodge und auf der anderen Seite bildgebenden Verfahren für jedermann ist nicht ohne Folgen. In neuen religiösen Bewegungen wird die Abstraktheit der unsichtbaren Heilkräfte häufig durch eine Personalisierung der Heilkräfte im Heiler/in wettgemacht.

### **Heilung und Lichtaussendung der White Eagle Lodge (WEL)**

In diesem religionsgeschichtlichen Beispiel geht es darum, religionsästhetisch zu beschreiben, welche Wahrnehmungsprozesse mit der ethisch-kultischen Inszenierung in der Heilungsarbeit der neureligiösen Gruppe White Eagle Lodge (WEL) verbunden sind. In der Literatur wird auf das Fehlen einer Religionsgeschichte des Heilens verwiesen und der Mangel an einer Typologie zu religiösen/spirituellen Heilungsformen angeführt. Daher wird hier die Heilungstätigkeit der WEL lediglich in den religionsgeschichtlichen Kontext ihrer Herkunft aus der Theosophie eingeordnet sowie in die zeitgenössische Heilungslandschaft, die einleitend skizziert wurde und die für die Feldstudie der Heilungsgottesdienste wichtig ist, und unter dem entworfenen religionsästhetischen Fokus analysiert. Eine geschichtliche Darstellung der Entwicklung der WEL, ihres Schrifttums und der Praktiken im Zusammenhang mit dem Heilen wird und kann nicht geleistet werden. Auch vielfältige interdisziplinäre Diskussionen um teilnehmende Beobachtung und neuere Vorschläge zur Theoretisierung von Ritualen seien nur erwähnt.

Kurz sei auf die institutionelle und rechtliche Struktur, die Lehre und auf religionsgeschichtliche Bezüge der White Eagle Lodge eingegangen. Diese Daten

gehören zur üblichen Recherche des Wissenschaftlers, der lebensweltliche Feldforschung durchführt (Knoblauch 2003: 81). Als Quellen dienen Sekundärliteratur, Primärquellen der White Eagle Lodge, Experteninterviews mit der Leiterin, unstrukturierte Gespräche mit Mitgliedern, Besuche bei verschiedenen Anlässen wie Heilungen, Lichtaussendungen, Meditationen, zu Informationsgesprächen. Diese neu-religiöse Gruppe bietet damit ein „multi-site“ Feld. Dazu wurden mentale Notizen und im Anschluss vervollständigte Feldnotizen erstellt. Datensitzungen mit zwei Begleitern wurden im Anschluss an die ästhetische Simulation der Heilungsgottesdienste abgehalten. Die Räumlichkeiten sind mit Fotos dokumentiert (s.o. Religionsästhetische Methode).

Die White Eagle Lodge wurde als „charitable religious trust“ 1936 in England durch Grace Cooke (†1979) und ihren Ehemann Ivan Cooke (†1981) gegründet (Nelson 1969: 201-203). Heute gibt es Tochterlodgen in vielen Ländern (z.B. Australien, Neuseeland, Niederlande, Deutschland, Dänemark, Südafrika, Vereinigte Staaten). Eine Geschichtsschreibung zur „weißen Bruderschaft“ aus der Innenperspektive der Lodge liegt im *Book of the Beyond* vor (2003), das Leben anhand von Tagebuchtexten der Grace Cooke wird in *Minestas Vision* nachgezeichnet. Die deutsche Lodge ist ein gemeinnütziger (seit 2005), eingetragener Verein (seit 1996) mit ihrer bislang einzigen räumlichen Niederlassung in Germering bei München. Sie hatte 2004 nach Aussagen dieser Niederlassung 250 Mitglieder deutschlandweit (2005: 190 Mitglieder, davon ca. 70 Heilerinnen und Heiler). Die Niederlassung ist eine gewöhnliche Drei-Zimmer-Wohnung mit einem Raum für Beratung und einer kleinen Bibliothek, einem großen Meditations- und Gottesdienstraum mit einer Art von Altar, der von innen heraus illuminiert wird und dann das Symbol des Sterns sichtbar macht, und einem dritten Raum für das Zusammenkommen, Teetrinken und einem kleinen Regal mit Produkten (Büchern,<sup>120</sup> aufhängbaren Fenstersternen, Kerzen etc.).

Der britische White Eagle Publishing Trust bringt jedes Jahr einige neue Bücher mit Zusammenstellungen publizierter und unpublizierter White Eagle Offenbarungen heraus. Naturgemäß wächst der Kommentaranteil besonders durch Nachfahren der Grace Cooke. Die familiäre Hierarchie in der britischen Mutterlodge ist auffällig. Das *Book of the Beyond* ist ein Beispiel für die Ringe des Tra-

---

<sup>120</sup> Der Aquamarin Verlag hat die meisten der White Eagle Bücher übersetzt und im Selbstverlag veröffentlicht.

ditionswachstums: Es besteht aus White Eagle Offenbarungen, gefolgt durch die Ursprungslegende, die der Ehemann von Grace Cooke erzählt, und aus einem Kommentar eines Enkels (Column Haward) sowie ein Vorwort zur Ausgabe von 2003 durch denselben. Dazu kommt das Cover, auf dem Intertextualität zwischen dem *Book of the Beyond* und den *Celestine Prophecies*, einem New Age-Klassiker und Bestseller, hergestellt wird.

Die Lehre der Lodge ist recht typisch für bestimmte neureligiöse Gruppen.<sup>121</sup> Sie verbindet Elemente aus verschiedenen Traditionen, insbesondere dem Christentum und westlicher Esoterik. Die WEL charakterisiert sich selbst, als Vertreterin der “mystical-Christian doctrine of White Eagle” (*Rules of the Society* § 2.1). Wie in vielen esoterischen Strömungen, die Anfang des letzten Jahrhunderts entstanden, spielen spiritistische Überzeugungen eine Rolle. Der “große Bruder” White Eagle channelte seine Einsichten dem Medium Grace Cook in London während der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts. White Eagle war ein brüderlicher, medialer Freund von G. Cook, bevor er sich als White Eagle zu erkennen gab. Die öffentliche Offenbarung durch White Eagle ist beendet. Sie ergeht jetzt nur noch an die Leitung in England. Der Spiritismus begann in Großbritannien fast gleichzeitig mit dem in den USA, vermittelt über berühmte Medien, die bereits 1847 dorthin reisten. Im Laufe der nächsten Jahre wurden viele spiritistische Zeitungen und Gesellschaften gegründet. In der Eigengeschichtsschreibung ist der WEL die Freundschaft Cookes mit der Tochter Conan Doyles wichtig, der „Minesta“ unbedingt kennenlernen wollte, was sein baldiger Tod verhinderte.

Hinzu kommt ein indianisches Element durch den Indianerhäuptling „Weißer Adler“ („white eagle“), der zugleich mit dem in der Lodge hoch angesehenen christlichen Evangelisten Johannes identifiziert wird, dessen Symbol seit der Kirchenväterzeit ausgehend von der Apokalypse (Apk 4, 7) der Adler ist. Das Konzept der Reinkarnation rührt aus Helena Blavatskys Theosophie. Mit Hilfe einer Kette von Reinkarnationen wird die spirituelle Nähe des Evangelisten zu dem Indianer erläutert.

Weitere hier verwendete Informationen zur WEL stammen aus mittlerweile drei mehr als zweistündigen Gesprächen mit der Heilerin und Leiterin der deut-

---

<sup>121</sup> Siehe zur Lehre in der Selbstdarstellung: die britische ([www.whiteeagle.org](http://www.whiteeagle.org)) und deutsche ([www.whiteeagle.de](http://www.whiteeagle.de)) Homepage, sowie die Veröffentlichungen von White Eagle. Weiter gibt es an Primärliteratur eines Mitglieds die Einführung in die Lehre und Geschichte von Lind 1984.

schen Lodge, die zwischen ihr und Studierendengruppen in den Geschäftsräumen der Lodge geführt wurden.<sup>122</sup> Sie geben insbesondere Einblick in den deutschen Zweig der Lodge und die aktuelle Interpretation der Lehren in Bezug auf die Studierendengruppe. Zu zweien dieser Gespräche liegen Transkriptionen vor. Da für die religionsästhetische Fallanalyse die Heilungsgottesdienste relevant sind, sei an dieser Stelle die sozialwissenschaftliche Auswertung der Gesprächsmitschnitte nicht weiter ausgeführt. Einige inhaltliche Äußerungen, die typisch und wiederkehrend sind seien angeführt.

Typisch für neureligiöse Bewegungen und Gruppen in der theosophischen Tradition im Besonderen ist die Offenheit gegenüber anderen Glaubensüberzeugungen. Daher wurde in den Experteninterviews von der Leiterin der Lodge häufig angeführt, dass man tolerant sei und jeder Mensch bei dem Weg, der ihm gefällt, bleiben soll. Es werde keine Mission betrieben. Als erklärungsbedürftig erwies sich für die Teilnehmer der Gespräche und Nicht-Mitglieder der Gruppe die von der WEL vorgenommene Unterscheidung in Jesus und Christus. Sie wurde von der Leiterin dahingehend erläutert, dass Jesus eine „Meisterseele“ ist und der Christusgeist der Sonnenlogos sei. Jesus sei unüberbietbar, hieß es in Abweichung von theosophischem Gedankengut, für das Jesus eine messianische Gestalt neben anderen ist. Christus komme wieder, er und der Evangelist Johannes seien Zwillingseelen.

In der Realität der einzelnen Mitglieder zeigten sich sehr unterschiedliche Kenntnisstände zur Lehre des White Eagle und zum Christentum, z.B. wurde ich in einem Gespräch im Anschluss an einen Heilungsgottesdienst gefragt, ob es die Trinität auch bei Protestanten gebe. Neben den Experteninterviews mit der Leiterin wären auch umfänglichere Befragungen der Mitglieder interessant, um einen angemessenen Eindruck von der Bedeutung der Lehre im Verhältnis zu den ge-

---

<sup>122</sup> Eine Transkription eines dieser Experteninterviews liegt vor. In den Gesprächsinhalten lässt sich eine Verschiebung feststellen. Beim ersten Gespräch wurde sehr viel White Eagle-Terminologie verwendet und es war sehr reich an Sachinformationen über diese Gruppe. Das mag sich daraus erklären, dass sich die Leiterin für das erste Mal durch Lektüre für universitäre Studierende vorbereitet hatte und stärker versuchte durch Lehrgehalte zu plausibilisieren. Das zweite Gespräch war seelsorgerischer. Es wurde betont, dass White Eagle Trost, Hilfe und Rat selbst bei sexuell-partnerschaftlichen Problemen und Depressionen gewährt. Im dritten Gespräch stand am Ende sogar die Einladung, bei Liebes- und ähnlichem Kummer anzurufen.

Wichtigen Raum nahm in den Gesprächen die Biographie der Heilerin ein. Ihr Weg führte als Jugendliche vom katholischen Kloster in eine Kirchenentfremdung und dann als berufstätige Mutter in eine Scheidung, die von Depressionen begleitet war. In einer Buchhandlung entdeckte sie unter dem Bereich Philosophie/Esoterik Bücher White Eagles und gelangte so zu der Germeringer Gruppe, deren Leiterin sie nun seit zwanzig Jahren ist.



meinsam praktizierten Ritualen zu erhalten. Das wäre Aufgabe einer weiteren Erforschung der Gruppe. In der Mitgliederstruktur überwiegt der Frauenanteil (ca. 80 % in der deutschen Tochterlodge). Intern wird von der Leiterin in den Experteninterviews darüber plausibilisiert, dass die Lehre für Frauen attraktiver sei, da Frauen intuitiver sind. Die Auswertung der Interviews ergab, dass in der deutschen Lodge eine sehr traditionelle Frauenrolle von der Leiterin vertreten wird, wenn auch mit Stolz. Z.B. äußerte die Expertin im Zusammenhang mit dem hohen Frauenanteil in humorvoller Pragmatik, dass ein Besuch in der Lodge für Männer besser sei als jede Kontaktanzeige.

Auch wenn es mit den Heilerinnen und Heilern, die spezielle Fortbildungen haben, eine Art von religiösen Experten gibt, heißt es, dass jeder und jede sein/ihr eigener Priester ist. Es hat demnach bislang keine Funktionskonzentration stattgefunden. Man kennt die „Sakramente“ Taufe, Hochzeit, Beerdigung. In den Schriften der WEL und in den Gottesdiensten wird eine Lehre des Dienens und des positiven Denkens verkündet. Zu den Praktiken gehört auch die Engelanrufung: es gibt verschiedenste Engel (Engel der Heilung, der Begleitung) und Naturgeister.

Die Eigengeschichtsdeutung der Lodge ist durch Traditionsbildungen geprägt. Dazu gehört ein Anknüpfen an das mystische Urchristentum, dann der Weg über ‚verfolgte‘ Gruppen wie die Albigenser und Katarer, also die Identifikation mit Randgruppen. In vorchristliche Zeit wird die Geschichte ebenfalls verlängert: „hohe Kulturen gab es auch früher“ (Beispiel Atlantis, Ägypten, Indien). Auch Länder besitzen eine Seele („Seele Deutschlands“). Folgerichtig gibt es das „Karma einer Nation“. Die Existenz des Bösen in der Welt wird über die Dualität von Materie und Licht erklärt. Das Böse hängt an der Materie. Es gilt auch in typisch neo-theosophischer Weise, das Ego zu überwinden.

## Körperverständnis in der esoterischen Religionsgeschichte um 1900

In diesem Abschnitt wird die religionsästhetische Analyse insofern vorbereitet, als das Körperverständnis der Lodge in seinem religionsgeschichtlichen Hintergrund und seiner Herkunft lokalisiert wird.

Die Jahrhundertwende ist geistesgeschichtlich durch eine Strömung geprägt, die gegen Christentum und gegen Materialismus von einer Beseelung aller Materie ausgeht und „Sinnstiftung durch Sinnlichkeit“ (Fick 1998) vollzieht: den Monismus. Diese Weltsicht ist Hintergrund unterschiedlichster Strömungen von Blavatskys Theosophie in *The secret doctrine* bis in populärnatur-wissenschaftliche, philosophische und literarische Werke. In der Verunsicherung durch die Evolutionstheorie, die Entdeckung des Unbewussten und die physikalische Atomlehre werden die Krisenphänomene in Befreiungen zu neuen Dimensionen der Weltwahrnehmung umgedeutet: der Verlust des christlichen Glaubens in das große ‚Ja‘ der Lebensbejahung (Nietzsche), die Materialisierung in eine Beseelung der Zellen und Atome zu „Zellseelen“ und „Atomseelen“.<sup>123</sup>

Indem man in Schichten des Ich (sei es das Unbewusste und Vorbewusste oder seien es Astral- und Ätherkörper) abtaucht, verbindet man sich zugleich mit der beseelten Welt oder Natur. In der spiritistischen Variante ist der immaterielle Bereich der Bereich jenseits des Todes, der - so z.B. Carl du Prel<sup>124</sup> - über Trance und Hypnose erreicht wird. In diesen Zuständen, wie auch im Fern- oder Hellsehen, ist die „Empfindungsschwelle“ herabgesetzt, wie das gängige psychophysische Erklärungsmuster lautet, so dass ein weiteres Spektrum der Welt sinnlich wahrgenommen werden kann. In diesem Zusammenhang ist die Sehnsucht nach sinnlicher Intensität, die bis in die Romantik zurückreicht, und die große Bedeutung, die dem ‚leibhaften‘ Erleben zukommt, kaum zu unterschätzen. Das ‚Leibhafte wird zum Gradmesser des Realitätsgehaltes“ (Fick 1998: 73). Hier liegt ein Ursprung der Konjunktur des religiösen Erfahrungsbegriffs. Ein anderer liegt in Veränderungen des Protestantismus im 19. Jahrhundert, der zwischen Kirchenkonfession und Bekenntnis unterscheidet. Kirchliche und private, innerliche Überzeugungen und Praktiken treten auseinander. Schon um 1800 kursiert dafür der

---

<sup>123</sup> S. Fick 1998: 70. Diese Wendungen finden sich in den Schriften White Eagles wieder (s.u.).

<sup>124</sup> *Das Rätsel des Menschen. Einleitung in das Studium der Geheimwissenschaften*, Leipzig: Reclam 1893.

Begriff Religiosität für den privaten religiösen Bereich, der um 1900 inflationär verwendet wird (Ulbricht 1998: 53).

Anfang des 19. Jahrhunderts bildet sich bereits ein Diskurs aus medizinischen, ästhetischen und religiösen Debatten heraus, in dem die Ansicht vertreten wird, dass durch die Spezialisierung der Sinne ein ursprünglich synästhetisches Sinneswissen verloren gegangen sei (Filk/Lommel 2004: 11). Bis heute ist die Bewertung der Hypertrophie einzelner Sinne unterschiedlich. Sie reicht von der Ansicht einer zivilisatorischen Erkenntnisleistung bis hin zur Kritik meist am Visualismus oder am Ophtalmozentrismus. Vor diesem Hintergrund ist der Spiritismus als eine Form von synästhetischer Wahrnehmung zu sehen und ein Teil seiner Attraktivität darauf zurückzuführen. Der siebte Sinn, der mit dem Jenseits kommunizieren kann, der Geister sieht, ihre Stimmen hört oder als Deutesinn Geräusche oder ähnliche sensorische Indizien wahrnimmt, kann sie in semiotische Zeichen transformieren. Synästhetische Wahrnehmung ist im strengen definitiven Sinne eine sehr seltene, in der Psychologie und Neurophysiologie als „pathologisch“ klassifizierte Erscheinung. Zu dieser sinnesphysiologischen Disposition zählen z.B. das farbliche Empfinden von Zahlen oder Musik. Mehrere Sinnessysteme sind gekoppelt. Nicht leicht ist die Synästhesie von assoziativ-imaginativen Leistungen abgrenzbar. Zu fragen ist hier nicht, ob eine Ausnahmerecheinung ein geeignetes Modell für die häufigere nicht-synästhetische, sondern lediglich intermodale Wahrnehmung sein sollte. Im Spiritismus zumindest wurden offengelegte Botschaften über dieses sinnliche Modell erläutert (z.B. auch das farbliche Aurensehen) und über sinnliche Praktiken gewonnen.

Eine Frage an Synästhesieforscher wäre, inwiefern Gesichtswahrnehmungen (Gesichtererkennen) und Farbsehen im Zusammenhang mit dieser Person wie im Phänomen des Aurensehens eine Form der Synästhesie ist. Eventuell ließe sich auch eine zeitliche Verbindung erhärten, wenn nicht für einen synästhetischen, so doch eventuell für intermodal geschulte und eingeübte Wahrnehmung als einem verfügbaren Deutungsmuster. Mitte der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts rückte in Deutschland das Phänomen Synästhesie boomartig ins öffentliche Interesse in Kunst, Musik und Psychologie, wie Dutzende von Publikationen und Vorträge beweisen (Jewanski 2002). Der Maler Laszlo wird mit seinen Bildern, die er zu Musik malt, bekannt - ein Zusammenhang, den viele Ausstellungsbesucher allerdings als Nicht-Synästhetiker als beliebig empfinden müssen.

Nach C. Grivel (1990) tritt um 1900 ein „siderischer“ Körper aus dem mitteleuropäischen literarischen und medientechnischen Diskurs hervor. Mit diesem Namen, den er im Anschluss an den Schriftsteller Villiers de l'Isle-Adam<sup>125</sup> kreiert, ist ein vollkommen visualisierter, fiktionaler, graphischer, simulierter, medientechnischer Körper gemeint. Auffällig an ihm ist, dass er den, dessen Körper er ist, erstaunt und ihm zuweilen widerspricht (z.B. der Traumkörper, den ich nicht als meinen erkenne). Grivel wertet insbesondere die Reproduktionstechniken aus, die eine Reproduktion von Aussehen (die ersten Passbilder), von Stimme (Phonographie, Telephonie) und von Bewegung (Kinematographie) möglich machen. Auch die erhöhte Mobilität durch die ersten kollektiven Verkehrsmittel lösten den siderischen Körper von der individuellen Präsenz eines Menschen. Das Individuum generierte zur Kopie und zum seriellen Ich.

Wir haben es in dieser Geschichtsrekonstruktion der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert mit zwei Körpern zu tun: einem Körper, der ist „als welcher er im Reisepass ausgewiesen wird – aber auch nicht mehr“ (Grivel 1990: 179). Das ist der Fin-de-Siècle-Körper, der nach dem Modell Maschine steuerbar ist: „Das, was ich bin, geht über meine Substanz nicht hinaus; es sei denn, sie *kommuniziert*“ (Grivel 1990: 180). Der „zweite“ Körper ist jener kommunizierende, der siderische Körper.

Hier kann die spiritistische Bewegung anknüpfen, bzw. mit ihren Geistern trägt sie die Vorstellung siderischer Körper mit. Dass Geister Körper haben, nämlich siderische Körper, zeigt sich auch darin, dass Fotografien von ihnen in den Journalen kursierten. Auch Auren, die einen siderischen Körper im Verhältnis zum materiellen bilden, sind medientechnische Körper. Sie werden mit bestimmten bildgebenden Techniken und Geräten sichtbar gemacht (s. z.B. die „Aufnahmen“ der Aura einer kranken Hand vor und nach der heilenden Handauflegung im *Illustrierten Handbuch der alternativen Heilweisen*, Hill 1980). Der Physiologe W.B. Carpenter publiziert 1874 in New York seine Schrift *Principles of mental physiology, with their applications to the training and discipline of the mind and the study of its morbid conditions*. Darin wendet er ideomotorische Wahrnehmungserkenntnisse (s.o. Bewegung) auf die Erklärung des Tischerrückens und Gedankenlesens an. Damit wurde der ideomotorische Effekt, dass manche

---

<sup>125</sup> „Bürger der Insel Adams“. Nach A. Faivre *Acces to Western Esotericism* ist er ein Schriftsteller in der esoterischen Tradition.

Bewegungen automatisch hervorgebracht werden, in der Psychologie für lange Zeit misskreditiert.

Vorausgegangen war im 19. Jahrhundert die Faszination des Positivismus am Speichervermögen der Sprache, das sich im fieberhaften Verlangen, Sprachen (seien es neu entzifferte, fremde Sprachen oder Ursprachen) zu beherrschen, ausdrückte (von Renan bis Brisset, von Herder bis F.M. Müller). Hierhin gehören Baudelaires und Rimbauds Theorie der Korrespondenzen, nach der die Haut Ausdruck der Gefühle und des Miteinanders der Sinne ist. Die Synästhesie erkennt sich zwar lediglich in der Sprache. Ihr thematisierter Ort allerdings ist jetzt „auf dem Körper“, Sprache wird als nachträglich definiert. Der Körper wird zum Symptom für die Sprache und eines inneren somatischen Zustandes!

Über eine esoterische Tradition in der neuzeitlichen Religionsgeschichte reicht ein Körperverständnis ins 19. Jahrhundert hinein, das ungebrochen durch den aufklärerischen Diskurs ist. Während in der Folge Kants Erkenntnis durch Analyse der menschlichen Erkenntnisbedingungen geprüft wird, so behält der körperliche Ausdruck in der hermetischen Tradition Erkenntniswert, da die ganze Welt über Homologie, Analogie und Sympathie zusammenhängt.

H. Böhme demonstriert an Hamann, Novalis und Paracelsus, wie am Ende des 18. Jahrhunderts die Zeichenlehre vom Körper wiedererwacht. Als umschlagende Bewegung zur aufklärerischen Rationalisierung des Körpers und ihrer mechanistischen Medizin steht die Entsemiotisierung des Körpers mit ihrer Sicht eines phantasmatischen Körpers. Dieser ist äußeres Zeichen des inneren Charakters. In vielen „Ausspähungsdiagnostiken“ (Böhme 1989: 148) von Physiognomik, Pathognomik, „semiotica moralis“ (Christian Wolff) wird ein Körperfragment (Gesicht, Hand, Krankheit) als Signifikat einer charakterlich-moralischen Bedeutung aufgefasst. Paracelsus knüpft an neuplatonische Hermetik an und ihre vormoderne Semiotik: Kleines und Großes, Inneres und Äußeres sind aufeinander bezogen. Die Ausdifferenzierung verschiedener Bedeutungsdimensionen wie der naturalen, spiritualen, siderischen und corporalen Sphäre erachtet Böhme nicht als Folge hermetisch-alchemistischen Mystizismus, sondern sieht sie im semiotischen Ansatz begründet. Denn das Zeichen ist entfaltet in Bedeutung, Bedeutungsträger und Bedeutetes. Während für Kant die noumenale Welt hinter der Welt schwebt und unerkennbar ist, sind die menschlichen Erkenntnisstränge und ihre Objektivierungen zugänglich. In der hermetischen Semiotik hingegen sind die Sphären

der Welt miteinander verknüpft, ohne Relativität auf die menschliche Erkenntnis. In dieser Tradition spricht der Leib weiterhin von der Welt als Ganzer und nicht allein von sich und seinen Bedürfnissen.

### **Ursprünge der Lichtarbeit der WEL in der Theosophie**

Zu den wesentlichen Praktiken der WEL gehören die Lichtaussendungen. Zunächst sei die heutige Praktik, wie sie bei einem der Besuch der Logde in Germering geübt wurde, geschildert, um dann ihren religionsgeschichtlichen Hintergrund zu erläutern. Alle drei Stunden (12.00, 15.00, 18.00 Uhr usw.) wird Licht ausgeschiedt. Darunter ist ein Gebet zu verstehen oder die wortlose Konzentration auf das innere (Christus)Licht und sein Aussenden in die Welt (zu Kranken, Entscheidungsträgern etc.). Es kann, wenn einige Anhänger in der Geschäftsstelle anwesend sind, bei einer Versammlung im Meditationsraum, aber auch ohne besonderen Anlass, zu einer langen Gebetsform ausgeweitet werden. Eine oder einer der Anwesenden spricht es vor.

Bei einem Besuch mit Studierenden ergab es sich auf Bitten einer Studentin der Religionswissenschaft, dass für uns Besucher eine Lichtausstrahlung stattfand. Auf ihren Wunsch wechselten wir in den Meditationsraum über, da sich die Studentin von dem Gebäck, das für uns Gäste hingestellt worden war, abgelenkt fühlte. Unsere Gesprächspartnerin von White Eagle war gerne, nach Rückfrage bei allen, ob es recht sei, dem Wunsch nach einer Lichtaussendung um 15.00 Uhr nachgekommen. Sie hätte auch keine Schwierigkeit gehabt, sie an Ort und Stelle unseres Gesprächs durchzuführen, d.h. in dem Wohnküchenraum mit der Bücherkaufdecke des hauseigenen Aquamarinverlages.

Im Meditationsraum wurden wir gebeten, die Stimme zu senken und Stühle aufzustellen, ohne nähere Anleitung, in welcher Form dies geschehen solle. Wir wurden aufgefordert, die Augen zu schließen und beide Füße auf den Boden zu stellen. Der Rücken solle gerade sein, da dort das Licht durchfließe. Unsere Gesprächspartnerin von White Eagle sprach das Gebet vor. Ihre Stimme veränderte sich in Klang und Rhythmik. Die Stimmqualität wurde sehr weich, fast wie bei einem Kind, und melodios in einer von der Alltagssatzbetonung unterschiedenen Weise. Einige der Formeln schienen mehr oder weniger fest zu sein, einige aus

dem Moment geboren, insbesondere die Aufzählung der Personengruppen, an die das Licht gesendet wurde.

Unsere Gesprächspartnerin von White Eagle setzte den Glauben an White Eagle in keiner Weise für unsere Teilnahme voraus. Durch das Reden einerseits und unser Hören andererseits entstanden ästhetisch zwei Sinnengruppen. Durch Deprivation des Sehens erfolgte eine Verstärkung des Hörens und eine Konzentration in dem ohnehin reizreduzierten Raum. Die Imagination eines Ausstrahlens bewirkt eine prothetische Erweiterung des Einzelnen über die eigene Körperbegrenzung hinaus, die schon durch die Deprivation des visuellen Systems im Augenschließen auf den Hörraum hin gegeben ist und sich über das Imaginieren bestimmter Länder und Personen über den Gottesdienstraum hinaus vollzieht. Wir haben es mit einer Art von prothetischer und distaler Wahrnehmung zu tun, die zusätzlich mit der Körpertechnik des guten Aussendens eine Ethisierung vollzieht und typischerweise eine größere, „heilige“ Gemeinschaft entstehen lässt (vgl. Dawson 1998).

Im Zuge der Aufklärung entstanden Ende des 18. Jahrhunderts mehrere Theorien über den Ursprung von Religion, die diesen in sexuellen Symbolisierungen der Mythen festmachten oder aus der Sonnenverehrung rekonstruierten (Hahnegraaff 1998: 444). Die Vorgeschichte der Religionswissenschaft ist eng mit diesem zumeist christentumskritischen Schrifttum verbunden. In Reaktion auf Theorien der Vernunftreligion trat ein relativierender Historismus auf, der sich in jenen Mythos- und Religionstheorien ausdrückte. In diesem gegen-aufklärerischen Muster hat die Sonne mehrere Bedeutungsnuancen erfahren. Neben der solaren Bedeutung für die Ursprungserklärung spielt die Sonne in den *Six Lectures on Theology and Nature* der Emma Hardinge-Britten von 1860 eine wichtige Rolle. Dieses spiritistische Medium ist dadurch religionsgeschichtlich bedeutsam, dass sie den Okkultismus mit jenen frühen Religionstheorien verknüpft. Sie drückt die Korrespondenz von Mikro- und Makrokosmos mit der Korrespondenz von Herz und Sonne aus. Diese Verflechtung von esoterischen Strömungen und die zunehmende disziplinäre Emanzipation der Religionswissenschaft setzt sich in dem innovativen und ungeheuer wirkungsvollen Programm des Mediums Helena Blavatsky fort, die vergleichende Religionswissenschaft und Philosophie mit okkulten Prämissen betrieb. In ihrem Werk sind die Grundpfeiler gesetzt, die auch in den Lehren der WEL tragend sind. Insbesondere die Lichtarbeit der Lodge ent-

stammt der Theosophie. In *Isis unveiled* (1877), das wohl durch eine kabbalistische Schrift inspiriert wurde, schrieb Blavatsky von dem universalen magnetischen Ozean und dem Licht, das dieser ausstrahlt und dessen elektrischen Wellen, die den ganzen Kosmos und jedes Atom und Molekül durchdringen. In diesen vom Mesmerismus geprägten Vorstellungen liegt der traditionsgeschichtliche Hintergrund für Grace Cooke und ihre Ansichten über Licht, gegenseitige Durchdringung, die Rolle Jesu etc. White Eagle echot von dem Christuslicht, das in jedem „Atom“ des Körpers zu verwirklichen ist (White Eagle 1987: 15).

Die Theosophie war zur Zeit der Gründung der WEL bereits in der zweiten Generation, die durch eine starke Aufnahme christlicher Lehre und Sakramente (durch den altkatholischen Bischof Wedgwood) und durch millenaristische Stimmung und Aktivitäten geprägt ist, nachdem 1909 C.W. Leadbeater in einem Hindu-Jungen den Vorboden des Weltenlehrers erkannte. In dieser Zeit hatte die Theosophische Gesellschaft (TG) auch in England großen Zulauf, und zwar seit 1927, als Besant verkündet, dass der Weltenlehrer bereits angekommen sei, und endgültig dann zwei Jahre später, als der zum Mann gewordene Junge Krishnamurti sich von der TG und seiner Rolle dort lossagt. Die Schriften Blavatskys werden in der ersten Nachfolgeneration in den Hintergrund gerückt, und statt ihrer Bemühungen um Welterklärung rückt das Beherrschen psychischer Kräfte mehr ins Zentrum der Praktiken und des Interesses.

Es wäre zudem religionästhetisch lohnend, den Einfluss der Theosophie auf die Ästhetiktheorie von W. Kandinsky in *Über das Geistige in der Kunst* (Neuilly sur Seine 1952) und auf P. Mondrians Weg in die Abstraktion zu untersuchen. Großen Einfluss auf die Kunst und ihre Rolle im theosophischen Monismus hat Srimati Rukmini Devi, die Ehefrau des Präsidenten der Theosophischen Gesellschaft (Adyar) Arundale, dem Nachfolger von A. Besant. Devi sprach von der Einheit aller wahren Kunst und ihrem förderlichen Einfluss auf nationales Wohlergehen.

Bis heute werden Lichttechniken und Therapien in neureligiösen Gruppen geübt. Um nur ein typisches Erklärungsmuster zur Lichtaufnahme anzuführen, sei aus dem *Illustrierten Handbuch der alternativen Heilweisen* zitiert: „man nimmt an, dass das Licht durch Akupunkturpunkte aufgenommen wird, von dem aus die Energie über den Hypothalamus an das endokrine System weitergegeben wird“ (Hill 1980: 94). Diese Vorstellung ist zu einem Allgemeingut eines bestimmten



neureligiösen Milieus geworden, das sich in dieser und ähnlicher Literatur festmachen lässt. Auch die WEL ist in ihrer heutigen Praktik des Heilungsgottesdienstes, wie er später geschildert wird, davon beeinflusst.

### **Zur Heilungs- und Körperauffassung der WEL**

Als Hintergrund für die Heilungsauffassung der Lodge werden nun einige systematische religionswissenschaftliche Überlegungen zum Verhältnis von Heilung, Körper und Religion, wie es sich im letzten Jahrhundert konfiguriert hat, angestellt. Bezugspunkt bleibt der engere Kontext alternativreligiöser Bewegungen.

In der hier zu untersuchenden Tradition ist ‚Heilung‘ mit ‚innerem Wachstum‘ (personal growth, holistic healing, human potential) eng verknüpft und geht über eine rein physische Gesundheit oder Wiederherstellung der körperlichen Kräfte weit hinaus.<sup>126</sup> Auch typisch ist für die theosophische Strömung bis hin zum New Age, dass eine Kritik an der Schulmedizin geübt wird und eine enge Allianz mit ‚alternativen‘ oder ‚traditionellen‘ Heilweisen besteht. Das hängt damit zusammen, dass in der Anthropologie der spirituellen Traditionen körperliche und seelische oder geistige Zustände nicht dichotomisch getrennt werden. Damit legen sich indigene oder traditionelle Heilweisen nahe, da Krankheit in ihnen mit symbolischer Bedeutung aufgeladen ist, die sich in sozialen und religiösen Zusammenhängen definiert.

Neben dieser notwendigen Verortung von Heilung im Kontext des kulturellen Deutungssystems, die dieses Phänomen dadurch bereits religionswissenschaftlich interessant macht, spielen explizite religiöse Vorstellungen eine Bedeutung im Krank- bzw. Gesundwerden (Besessenheit, allgemeine Dekadenz, Sünde, Prüfung, Disharmonie usw.). Vor diesem Hintergrund erhalten Heiler einen religiösen Status, da sie mit den entsprechenden Entitäten des religiösen Systems vermitteln. Der Heiler/die Heilerin hat nach Auffassung der WEL seine besonderen Fähigkeiten unter dem Einfluss des Sonnenzeichens in seinem Horoskop verliehen bekommen (Hodgson 1987: 55). Diese Auffassung geht auf Grace Cookes Tochter

---

<sup>126</sup> Zu Religion und Heilung im Kontext von New Age und NRBs: Hanegraaff 1998: 42-55, Hunt 2003: 183-200.

Joan Hodgson zurück, die - selbst Heilerin und Heiler ausbildend - astrologisches Gedankengut stärker gemacht hat. Wer sich der „ewigen Gegenwart des Christus“ bewusst wird, erreicht den „Zustand völliger Genesung“ (WE 1987: 15.). Jene Entfaltung von Zuständen und ihre Reihung ist typisch.

Auch diese Performanz des Heilens ist nicht eine individualisierte Dienstleistung, sondern hat eine Auswirkung auf den Gesamtkontext der Welt, in den die Krankheit verwoben ist. Heilung ist in dieser Tradition daher nie nur eine private Angelegenheit, sondern verändert das Gesamt der Gesellschaft, z.B. zu mehr Harmonie, einem veränderten Gleichgewicht oder Verteilung der Elemente oder Kräfte im Kosmos. Denn es geht nicht lediglich um das persönliche Heilwerden. Zu dem Projekt gehört typischerweise das Heilen der Welt dazu. Für manche Heilungsbewegung lässt sich somit eine spirituelle Anreicherung erst im Laufe der Bewegung beobachten. Metaphysische Sinnstiftungen, die über die therapeutische Arbeit hinausgehen, wachsen als Traditionsstoff zu.

Aus diesem Grund wird eine aktive Einstellung<sup>127</sup> gegenüber der Gesundheit gefordert: Prävention oder harmonischer Lebensstil, die je nach Heiltradition unterschiedlich ausbuchstabiert werden. Der deutsche Ayurveda zum Beispiel setzt sich speziell für Prävention ein (Koch 2005a), während in der WEL eher positives Denken propagiert wird (White Eagle 1987: 22, 26 u.ö.). Die Verwiesenheit von Heilung auf einen lebenslangen aktiven Prozess wird religionssoziologisch als Widerspiegelung der kulturellen Werte der Mittelklasse von Erfolg und persönlichem Vorankommen gedeutet (Hunt 2003: 185). Zudem werde in der emotionalen und psychischen Aufladung des alternativen oder spirituellen Heilens ein Gegengewicht zur beruflichen Rationalität und Entfremdung geschaffen. Heilungsarbeit ermögliche ein ganzheitliches Erleben inmitten diffuser und mannigfacher Rollenforderungen des (modernen) Lebens.

Elemente der Körperauffassung, die für die Analyse des Heilungsgottesdienstes relevant sind, seien anhand einiger Ausschnitte aus Primärquellen der Lodge rekonstruiert.

Die zentrale Gestalt der Lodge ist White Eagle: ein Jenseitsgeist ohne Körper. Diese religionspsychologisch als Selbstideal anzusprechende Gestalt hat als körperloses Lichtwesen Einfluss auf die Körperpraktiken der Lodge. Schließlich

---

<sup>127</sup> Hunt 2003: 184 „proactive attitude“, Hanegraaff 1998: 46 „promotion of health“.

gehört die Lodge nicht zu jenem Typus spiritistischer Vereinigungen, die keine Kultpraxis aufweisen und sich gänzlich als psychologische Forschungseinrichtungen verstehen. Ziel der Praktiken ist die Überwindung der Körperlichkeit. „Alles ist Geist“ (spirit) heißt es an vielen Stellen der WE-Offenbarung und Literatur. Darin ähnelt die Welt- und Körperauffassung stark dem idealistischen Programm G.W.F. Hegels von der Selbstentfaltung des absoluten Geistes. Als Grundhaltung spricht z.B. aus J. Hogdsons spiritistischer Astrologie die Frage: „how the spirit took on human forms for its own growth“ (1997, Rückencover). Diese Perspektive ähnelt der hegelianischen Fragestellung. Auch hier besteht besonderer Klärungsbedarf, wie es zu dem Übergang von der Natur zum Menschen kam.

Die Auflösung des physischen Körpers in den Lichtkörper geschieht über eine Umwandlung der Materieatome in Lichtatome. Neben der Atomvorstellung und der einsteinschen Materie-Energie-Überführbarkeit wird die Vorstellung von energetischen Schwingungen bemüht. Die höhere Schwingung des Lichtes kann über Techniken des Körpers errungen werden. Alles ist in einem Energiekontinuum verbunden, über das eine Höherentwicklung möglich ist. Damit verbunden sind ein großer Optimismus und Fortschrittsglaube, der gedeutet werden muss. Erstaunlich ist auch, dass diese Lodge zu den christlich-spiritistischen gehört. Im Christentum stehen intensive Körperbilder mit den Passions-, den Heils-, Geburts- und Wundergeschichten an zentraler Stelle der Tradierung und Nachahmung. Nach H. Belting geht es gerade um das Paradox des sterblich-unsterblichen Corpus Christi (2001). Von der WEL wird das Paradox in einen Übergang aufgelöst: der irdische Leib wandelt sich in einen jenseitigen Lichtleib. Die biblische Tradition eines fleischlichen Auferstehungsleibes wird unerwähnt (meines Wissens) ignoriert.

Auf viele Weisen wird der Körper diszipliniert und trainiert. White Eagle sagt:<sup>128</sup> „Wenn ihr gerufen werdet, öffentlich zu sprechen, wie einige von euch gebeten werden, es zu tun – öffentliche Pflicht auf der Bühne der Lodge: *Die Fersen immer zusammen und die Füße im Winkel* – es macht einen große[n] Unterschied mit der Kraft, die durch den Kopf und hinunter die Wirbelsäule wandert. Haltet die Wirbelsäule einfach ganz bequem aufrecht, so dass euer Geist sich polarisiert. – ich möchte, das ihr euch daran erinnert. *Finger zusammen* (die Spitzen)

---

<sup>128</sup> In einem Meditationskurs durch Grace Cooke 1936, veröffentlicht in: *Stella Polaris* 2006, Hf. III. 109

sind ein anderer Kraftpunkt...“. Hier werden Haltungen im gottesdienstlichen Raum mit der dahinter stehenden Chakren- und Energiestromlehre abgeglichen. Wenig später wird aufgefordert, nur mit der rechten Hand, die die gebende sei, zu segnen, da Segnen ein Geben ist. Körpereinsätze werden zu Symbolen und Merkzeichen der religiösen Botschaft.

Ebenso wird der Körper multipliziert. Es gibt ein unsichtbares Selbst, das von „Hüllen“ oder „Gewändern“/„Kleidung“ umgeben ist (White Eagle 1987: 14f). Aufgezählt werden ein physischer Körper, ein Äther-, Astral-, Gefühls-, Seelen-, Mental-/Gedankenleib. Der Mensch ist eigentlich Geist. Typisch ist die Annahme eines „wahren“ oder „eigentlichen“ Selbst, hier des Geistes, auch für andere Heilungsbewegungen, sowie einer eigentlichen Wirklichkeit, hier: Licht (WE 1987: 22). Der Geist „bewohnt“ oder „weilt“ in dem physischen Körper. Der Ätherleib wird durch Liebe zum Körper des Lichts und durchstrahlt den physischen Körper (White Eagle 1987: 14). Dabei ist der physische Leib nicht so gesund, „wie er sein könnte“ (WE 1987: 10). Wir treffen hier die erwähnte Machbarkeit und Verantwortung zur Verbesserung des eigenen Zustandes an. Krankheit hat für White Eagle einen Sinn. Sie ist meist eine Prüfung (WE 1987: 13, 19 u.ö.), verursacht wird sie durch Disharmonie. Im Seelenleib sind „Lichtatome“ und „konstruktive Gott-Atome“ (WE 1987: 23).

Nach J. Hogdson, die spirituelle Entfaltung in einen astrologischen Kontext stellt, lässt sich folgende Chakrenlehre rekonstruieren (1997):

<b>Chakras</b>	<b>Körper</b>	<b>Sinnessystem</b>	<b>Element</b>
<b>3 Kopfhakras:</b> <b>Scheitel</b> <b>Brauen</b> <b>Schädelinneres</b>			
<b>Kehlchakra</b>		Hören	Äther
<b>Herzchakra</b>		Fühlen und Berühren	Luft
<b>Solar plexus-Chakra</b>	Astral- oder Begehrenskörper	Sehen	Feuer
<b>Sakral-Chakra</b>	ätherischer	Schmecken	Wasser
<b>Wurzelchakra</b>	physischer	riechen	Erde

In der Literatur der White Eagle Lodge ist deutlich eine Veränderung der Körpervorstellung in der zweiten<sup>129</sup> und dritten<sup>130</sup> Generation zu erkennen. So werden die Körper und ihre Interaktionsmöglichkeiten auch in neurowissenschaftlicher Terminologie konkretisiert: über Ganglien seien Chakren verbunden (Hodgson 1987). Es gibt einige Ausführungen zu weiteren Themen wie zur Bedeutung von Farben, die aus der Auren- und Chakrenlehre abgeleitet werden und für die Farbheilarbeit relevant sind. Dies sind Aspekte, die in einer ausführlicheren Behandlung der Logde darzustellen wären.

### **Zur Meditation in der WEL**

Die therapeutisch stabilisierende Wirkung mehrerer Meditationsarten wurde bereits angesprochen. Eine Spannungsreduktion, größere Selbstakzeptanz, Stimmungsverbesserung und erhöhte psychische Differenzierung, die mit einer verstärkten Innengesteuertheit einhergeht und unabhängiger von der Umgebung macht, sind selbst im klinischen Bereich beobachtet worden (Howald 1989: 357-358).

Während Grace Cook noch in Volltrance in Verbindung mit den höheren Welten trat, wird heute Meditation statt Trance geübt, erläuterte die Münchner

---

<sup>129</sup> Die Töchter Joan Hodgson und Ylana Hayward u.a.

<sup>130</sup> Die Enkel Anna und Colum Hayward. Jenny Dent, die derzeitige Lodgenmutter in England u.a.

Leiterin der WEL in einem Gespräch. In den Schriften wird zu täglicher, mehrfacher Meditation angehalten. Ruhe, Rückzug, Stille und Gedankenkontrolle sind mit dem Meditieren verbunden. Manche Wohltaten des Meditierens können erst nach Jahren der Praxis erreicht werden (WE 1987: 25). Üben und „Training“ sind für die Körper- und Geistestechnik unerlässlich. Mehrere Meditationsformen werden unterschieden und empfohlen (z.B. WE 1987: 25f). In einer Form wird die Aura durch Heranziehen aufbauender Lichtatome mit guten Kräften angereichert, die in die schützende Hülle eingeschleust werden. Eine weitere Methode ist die Verlangsamung und Vertiefung des Atems. Der Meditierende wird aufgefordert, so tief zu atmen „wie du kannst, ohne dich unwohl zu fühlen“. Dies besänftigt aufwühlende Schwingungen. Auffällig ist, dass an zwei Stellen als Beispiel für Beunruhigung große Menschenmengen angeführt werden. Hier könnte sich die Angst vor großen Menschenansammlungen spiegeln, die durch G. Cooke hineinkommt.

Ausführlich schildert Ylana Hayward das White Eagle-Meditieren als „Way to Happiness“ (1995). Ziel der angeleiteten Körpertechnik ist, auch in der Meditation die „völlige“ oder „komplette“ Kontrolle über den Körper zu behalten. Hayward betont dies angesichts von Ängsten ihrer MeditationsschülerInnen, sich im Meditieren zu verlieren. Zugleich gilt es, unberührt von sinnlichen Wahrnehmungen zu sein nach dem Vorbild des Yogi. Das sind die beiden Rahmenvorgaben zum Meditieren. Wir werden später auf ihren religionaesthetischen Sinn zurückkommen.

Es lassen sich drei Hauptphasen erkennen: ein Hineinkommen, ein Sinnesbild-Produzieren, das Hinaustreten. In der Sprache der Lodge ist das Meditieren ein Aufsteigen (rising) „in das Herz der Sonne“ und ein Verschließen der einzelnen Chakren, das heißt der spirituellen Zentren, im Absteigen (Hayward 1995: 26). Sie seien kurz erläutert.

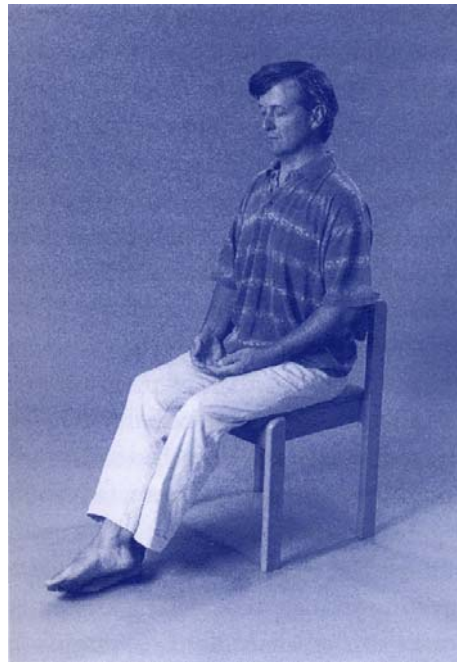


Abbildung: Haltung während der White Eagle-Meditation (aus: Hayward 1995: 27): ein „Kokon aus Licht und Energie“.

Für die erste Phase ist die Haltung, das Muskellockern und Atmen wesentlich. „Head in heaven, feet on earth“ lautet die Grundregel (Hayward 1995: 23). Der Meditierende sitzt gewöhnlich mit dem Rücken unangelehnt und möglichst aufrecht (es gibt auch die Anleitungen der Sternmeditation im Liegen z.B. vor dem Schlafengehen, Libera 2005). Eine Besonderheit, die eigens thematisiert wird, ist die Verschränkung der Füße, von denen nur einer flach auf dem Boden steht und der andere Fuß auf dem unteren Fuß aufliegt. Desgleichen mit den Händen, die verschränkt bzw. mit den Fingerspitzen aneinander stoßen sollen. Erklärungsbedürftig ist in der Innenperspektive, ob diese „Abgeschlossenheit“ nicht die Energie einschließt anstatt sie fließen zu lassen. Die Haltung wird mit den „magnetischen oder energetischen Mustern des Körpers“ erklärt (Hayward 1995: 25). In der ersten Erklärung wird White Eagles Handsymbolik bemüht: die rechte Hand gibt, die linke nimmt, so sei der Geben-Nehmen-Kreislauf geschlossen. Die zweite Erklärung spricht der Geschlossenheit, dem „Kreis“, Schutzfunktion vor den „intrusions from the lower astral level of life“ zu (ebd.). Diese „Eindringling“-Vorstellung ist für eine Körpervorstellung eines energetischen Kontinuums stringent. Zugleich wäre ihr geschichtlicher Entstehungskontext und ihr terminologisches Ausbuchstabieren mit den Entdeckungen in Bakteriologie und Immunologie abzugleichen, um hier traditionsgeschichtliche Hintergründe eventuell frei-

zulegen. Die Handhaltung wird mit dem Bild der empfangenden Schale zudem positiv besetzt.

Nachdem diese Haltung eingenommen ist, werden Muskelspannungen gelockert: Schultern und Nacken, Gesichtsmuskeln und besonders die Brauenpartie. Dabei ergänzen sich bewusstes Entspannen in der Form der progressiven Muskelentspannung und das physikalische Ausschütteln der Schultern und Arme, die den Muskeltonus senken. Darauf wird die Aufmerksamkeit dem Atmen zugewendet. Seufzen, das Fallenlassen des Kopfes beim Ausatmen, das Hören auf den Atem, das Achten auf die Rippendehnung während des Atmens dienen alle dazu, diesen unwillkürlichen Körpervollzug bewusst werden zu lassen und zu verlangsamen, da das mit einer Beruhigung des vegetativen Systems einhergeht. Zur Tiefenatmung und dem individuellen Atemrhythmus wird angeleitet (Hayward 1995: 28-29). An das Atmen setzt dann auch die erste Technik der Körperentgrenzung an. Der Zyklus des eigenen Atemrhythmus soll zum Gewährwerden und zum Einklinken in den stillen Rhythmus der Natur führen „as though you were breathing with them, breathing with the earth as she breathes, with the tides, the seasons as they come and go – all the rhythms of eternity“ (Hayward 1995: 30).

Daran schließt sich nun eine Phase des Schärfens bestimmter Sinnessysteme, meist des Sehens, an. Sie beginnt klassischerweise mit der Konzentration auf eine Flamme im Herzen, die zur bildlichen Imagination einer Blume (meist Rose) überführt werden kann. Diese Abwendung der Aufmerksamkeit vom Atmen in die Visualität hat eine erneute Verlangsamung des Atmens zur Folge. Dieser Körperentgrenzung, eingeleitet durch das Synchronisieren mit dem Natur- und Ewigkeitsrhythmus (s.o.), wird durch eine weitere Vorstellung entgegengesteuert. Der oder die Meditierende stellen sich vor, dass sich ihr Körper nach und nach mit Sonnenlicht anfüllt. Ein Sonnenstrahl scheint von der göttlichen Sonne auf die imaginierte Flamme im Herzen. Diese Phase ist religionsästhetisch eine Gegenbewegung, die wieder Körpergrenzen setzt, indem sie mit dem Körperwissen des Hautsinns in der Vorstellung eines sich füllenden Körpergefäßes arbeitet. Hier übernimmt auch das Körperwissen um die Wärme des Sonnenlichtes eine verstärkende Funktion, das die Wärmeempfindung auf der Haut anspricht und so die Hautgrenze mit einsetzt. Dieses Ausbalancieren von Ent- und Begrenzung ist wesentlich für diese Technik, da sonst ein starkes Entfremdungsgefühl einer Entpersönlichung einsetzt, das auch berichtet wird und das Angst verursacht (Hayward



1995: 32 und an späterer Stelle auf eine Leserzuschrift). Deshalb ist auch die Betonung, dass kein Kontrollverlust mit der Meditation zusammenhängt, als Rahmenanleitung so wichtig (s.o.).

Der Einschaltung des Hautsinns über die Sonnenlicht-Imagination und -Sensation folgt ein Zustand bzw. begleitet ihn, in dem die „physical senses“ ruhig sind<sup>131</sup> und die inneren oder ätherischen Sinne wach werden. „From this point, your higher mind comes into play, both creatively and receptively“ (Hayward 1995: 31). Hier ist nun Raum für sehr verschiedene weitere somatische Imaginationen (Hayward 1995: 42-59). Jedes physische Sinnessystem habe einen „finer counterpart“ (ebd. 42). Deshalb kann jedes ein Sinn sein, durch den man der höheren Welt gewahr wird. White Eagle ermutigt, alle Sinne zu nutzen: Hören auf die Stimme des Lehrers oder den Gleichklang der Natur; die Geister riechen oder im Phantasiegarten des Lebens die Düfte wahrnehmen; Brot und Wein beim White Eagle-Gottesdienst schmecken oder in der somatischen Imagination die Hände in das Kristallwasser halten oder es trinken; den Baum im Garten ertasten usw.

Das Hinausgleiten aus der Meditation wird beschrieben als: „sealing and shutting down at that astral level of what White Eagle calls the etheric body – that is, the invisible or soul body“ (Hayward 1995: 26). Dadurch entsteht ein „cocoon of light and energy“, der besser bereit ist, die Pläne aus den höheren Welten zu empfangen. Anscheinend sind, wie das Zitat verwirrend verdeutlicht, die Bezeichnungen der Körperebenen durch White Eagle und in der astrologischen Schule bzw. durch Austausch mit anderen westlichen Chakrenlehren nicht einheitlich. Zum Teil schwankt etwa die Zahl der Chakren, je nachdem, was über sie verdeutlicht werden soll.<sup>132</sup> Das Versiegeln der Chakren geschieht über die Imagination des Schutzzeichens eines Lichtkreuzes in einem Lichtkreis an die Stelle jedes einzelnen Chakras. Dabei wird der sogenannte siebenfache Atem geübt. Beim Einatmen wird das Licht als vom linken Fuß über die linke Seite aufsteigend vorgestellt und beim Ausatmen die rechte Körperseite abwärts strömend. Nachdem die sieben Chakren auf diese Weise verschlossen sind, wird in einem

---

<sup>131</sup> Eventuelle Hitzewallungen sollen ignoriert werden, gelegentlich auftretendem Kopfschmerz könnte durch Lichtlenkung ins Herz entgegengesteuert werden oder durch eine korrigierte Haltung, Hayward 1995: 34-35.

<sup>132</sup> So spricht Hodgson in ihrer Einleitung von sieben Chakren, so wie Gott die Welt an sieben Tagen erschuf, und der tiefen Bedeutung der Zahl 7 (1997), und dann wieder von acht Chakren, hier mehr an das indische System angelehnt und mit den entsprechenden Sanskritbegriffen (1997: 72/73).

weiteren Atemzug beim Einatmen eine Lichtspirale um den ganzen Körper vorgestellt, die sich siebenmal im Uhrzeigersinn von den Füßen zum Scheitelchakra dreht (Hayward 1995: 33).

Die Endphase führt religionsästhetisch zu einem Ganzkörpererleben zurück. Dabei ist die Helligkeitsimagination wesentlich und dient dem Erwachen. Die zeitliche Verzögerung des „Auftauchens“ ist ebenfalls eine wichtige Aufgabe dieser letzten Phase. Auf diese Weise wird die Entspannung nachhaltiger und die suggerierten Gehalte und Erlebnisse der Mittelphase werden besser gespeichert. Aus den Forschungen zum Schlafbewusstsein ist die wichtige gedächtnisstützende Funktion des Abschaltens bekannt.

Zweck der Haltung und des Ablaufs ist das Erlernen eines spezifischen Körperwissens, das mit der Zeit das schnellere Eintreten in den Zustand der Entspannung, des Einsseins usw. ermöglicht. Eingepägt werden soll, „that you are not separate from your brother and sister“. Auch wenn andere Menschen außer dem Meister oder einem Lehrer in den somatischen Imaginationen nicht auftauchen, so wird das Einheitserleben, das durch körperbegrenzende Einschübe und sinnlich mediale Ebenen des Körperwissens ausbalanciert und darin aufrechterhalten wird, auf das Leben unter Menschen übertragen.

Eine besondere Herausforderung ist es nach Berichten von Meditierenden, vom Beobachten im Meditieren zu einem emotionalen Miterleben der somatisch imaginierten Szenen zu gelangen. Eine Anleitung dazu ist, sich in eine Person hineinzusetzen, z.B. in Buddha oder Jesus oder einen Meister. Das bedeutet, dass die imitatio den Weg ins Erleben begünstigt.

In einer weiteren Methode wird der Stern des Lichtes oder der gütige Meister vorgestellt.<sup>133</sup> Die Leiterin des Münchner Zentrums erzählte auch von der Methode der Auto-Suggestion, die sie anwende (z.B. während des Wanderns mantraartig zu sprechen „du bist voll des Lichtes“). Der Aquamarin-Verlag, der deutsche Verteiler von White Eagle-Büchern, hat auch Orakelkarten im Angebot, die täglich zu ziehen sind oder bei Problemen oder wichtigen Fragen. Sie schließen jeweils mit einer autosuggestiven „Affirmation“, z.B. „Wir sind alle göttlich. Wir sind alle Kinder Gottes“. Und Anna Hayward aus der britischen Lodge erklärt

---

<sup>133</sup> Zur Yoga-Übung Tree of Light, s. Hayward 1995: 101-103.

die Wirkung des Sprechens von Wortfolgen auf die Materie folgendermaßen: „Das beständige Aussprechen dieser Worte mit Überzeugung und Kraft wirkt sich auf den Äther- und den Mentalleib aus und erschafft eine Schwingung, die wiederum den physischen Körper beeinflusst“ (2006: 167). Eine andere psychische Technik, die nicht nur in der Lodge angewendet wird, ist der Perspektivwechsel. Man blickt aus einem anderen Blickwinkel auf das eigene Leben, das schafft Distanz und macht neue Bewertungen möglich. In der WEL ist es typischerweise der Blickwinkel der Geister aus dem Jenseits. So spricht White Eagle „If only you could see the picture from our side“ (The White Eagle Publishing Trust 2003).

Die Vorstellung einer Flamme und die Betrachtung des licht-radianten Sterns haben ein Aufmerksamkeitssymbol gewählt, das intermodal die Sinne bindet. Das Meditationsobjekt ist sowohl bewegt (flackernde Flamme, Licht emittierender Stern) als auch warm (Temperaturwahrnehmung), hat eine bestimmte Lage im Raum (verbunden mit Kopfhaltung, Kinästhesie) und ist hell bis grell (visueller Eindruck). Hinsichtlich der Dynamik wird die Lichtquelle der White-Eagle-Meditation wiederholt, da sie mehrfach täglich stattfinden soll und kann. Da Sterne auf allen Büchern, Zeitschriften und in (Schmuck)gegenständen auf Postern, an Fenstern, Anhängern usw. auftauchen, kann der Blick der White-Eagle-Mitglieder häufig auf das Symbol in seiner häuslichen Umgebung fallen. Die affektive und kognitive Aufladung geschieht über die sich stets wiederholende Beschreibung der positiven Qualitäten des Lichtes in den Schriften sowie im Gottesdienst, wo die Flamme im Gralslicht und Sternsymbole mehrfach im Raum präsent sind.

### **Religionsästhetische Analyse eines White Eagle Heilungsgottesdienstes**

Für meine Feldforschungen fungierte eine Studentin als „Türsteherin“, das heißt als vertrauens- und kontaktherstellende Figur zu der Gruppe. Ihre Mutter ist seit Jahren eine Sympathisantin der Lodge und eine mit der Leiterin befreundete Nachbarin. Als „Sponsorin“ innerhalb der Lodge fungierte die Leiterin der deutschen Tochterlodge, die bereitwillig das Recht der offenen Beobachtung einräumte und mich anderen Mitgliedern als Religionswissenschaftlerin vorstellte.

Dieses Fallbeispiel nimmt die Daten der religionsästhetischen Beschreibung aus der „on line“-Simulation des White Eagle Heilungsgottesdienstes. Wichtig ist,

dass der Simulant sich selbst leibhaftig hineinbegibt und in der Umgebung und Situation mitspielen lässt. Die fiktive Ausgestaltung als eine Art von Filmszene ist wesentlich und etwas Anderes als lediglich das Vorstellen. Denn das Simulieren, das Hineinversetzen seiner selbst in eine teilnehmende Gestalt oder ein Avatar seiner selbst, der mitspielt, verfügt über mehr Fertigkeiten und kann auf mehr Wissen zurückgreifen bzw. darauf vertrauen, dass dieses sich durch diese Weise eines sequentiellen Hineinversetzens im Körperwissen herstellt. Zudem wurden aufgrund mentaler Notizen während der Gottesdienste im Anschluss vollständige Feldnotizen verfasst.

Im Folgenden wird ein Heilungsgottesdienst stellvertretend für andere in einem typisierten Ablauf geschildert und religionsästhetisch analysiert. Diese Gottesdienste finden wöchentlich und wochentags in den Geschäftsräumen der Lodge in der Nähe von München statt. Zunächst sei auf die Räumlichkeit eingegangen.



Abbildung: Der gottesdienstliche Raum der White Eagle Lodge in München (vordere Hälfte).

Die Geschäftsräume der White Eagle Logde mit einer Bibliothek, dem Meditations- bzw. Gottesdienstraum und einer Wohnküche befinden sich in der Erdgeschosswohnung eines Mehrfamilienhauses. In der ganzen Wohnung werden Hausschuhe getragen und die Schuhe am Eingang zurückgelassen. Der gottesdienstliche Raum ist ein einfacher, rechteckiger, ornamentloser Raum von ca. 30 m<sup>2</sup>. Die Fensterseite mit einem Balkon geht in den Garten. Der Raum ist in Blau (blauer Teppich, blaue Stühle) und Weiß gehalten. Blau übe beruhigende Wirkung aus. Der Raum ist weitgehend leer bis auf einen „Altar“ an einer Stirnseite, einer mobilen Bestuhlung und einem kleinen, weißen Halbpfeiler in der Mitte des

Raumes, der bis auf ca. 1,20 Meter Höhe geht und auf dem eine Wasserschale mit einer weißen Blüte steht.

Der Altar auf einem kleinen Podest ist ein von innen her beleuchtbarer Kasten (H 1 m, T 0,4 m, B 1,2 m) aus weißem Kunststoff, der wie Alabaster das elektrische Licht durchscheinen lässt und durch die Illumination den sechsstrahligen White Eagle Stern auf der Oberfläche dunkler erscheinen lässt (s. Abb.). Bei Bedarf wird er zu Meditation und Gottesdienst eingeschaltet (kein „ewiges Licht“). Auf dem Altar brannte bei einem zweiten Besuch eine Flamme, die „Gralslicht“ genannt wird und auf einer transparent-goldgelben Flüssigkeit, dem Brennöl, schwimmt. Neben dem Trend zum Transparentwerden (Horx 1993) symbolisiert dies die Lichtnatur der Wirklichkeit.

Im Folgenden sei aus mehreren Abläufen von Heilungsgottesdiensten eine Art Normalablauf rekonstruiert. Grundlage der Rekonstruktion sind mehrere Besuche in Germering 2005 und 2006. Als Teilnehmende der Gottesdienste war ich als interessierter Gast, den anderen Anwesenden jeweils vorgestellt worden.

Die Gottesdienste finden in der Regel wöchentlich an einem Abend ab 19.30 Uhr statt. Die Termine können öffentlich zugänglich dem Internetprogramm der Lodge entnommen werden. Eine vorherige Anmeldung ist nicht vorgesehen. Auf diese Weise ist jede Woche offen, wer die Teilnehmer sein werden und wie viele kommen.

Unmittelbar vor dem abendlichen Heilungsgottesdienst führen die Heilungssuchenden einzeln und hinter verschlossener Tür ein Gespräch mit einer der Heilerinnen. Dies geschieht in der Bibliothek. Anschließend können die Heilungssuchenden in den Küchenaufenthaltsraum zurückkehren und weiter Tee und Gebäck zu sich nehmen oder sich gleich in den Gottesdienstraum in den hinteren Teil des Raumes setzen und bei meditativer Musik auf die bevorstehende Heilung einstimmen. Die Musik integriert Naturgeräusche (Wald, Vogelstimmen, Wind), Die Heilerinnen sind weiß gekleidet, „damit sie nichts ablenkt“ wie eine Heilerin äußerte.

Nach der Ankommensphase, dem Gespräch und der Einstimmung beginnt der Gottesdienst. Die ganze Heilung dauert ca. eine halbe Stunde (abhängig von der Zahl der Heilungssuchenden und der Anzahl der anwesenden Heilerinnen). In der Mitte des Raumes sind Hocker für die Anzahl der Heilungssuchenden vorbe-

reitet. Ein großes quadratisches blaues Kissen kann je nach Wunsch entweder auf den Hocker gelegt werden oder unter die Füße. Während die Gäste und Heilungssuchenden bereits im hinteren Teil des Raumes auf Stühlen sitzen, betreten nach und nach die Heilerinnen den Raum, zuletzt die leitende Heilerin. Sie trägt ein weites, untailliertes, kornblumenblaues, schmuckloses und bodenlanges Gewand, dessen Ärmel sich weitend auslaufen. Sie nimmt rechts von dem „Leuchtaltar“ Platz und schaltet nach einer Weile die Musik aus. Die Grasleuchte auf dem Altar ist bereits vor der gesamten Zusammenkunft entzündet worden. Die leitende Heilerin spricht ein erstes kurzes Gebet, in dem alle willkommen geheißen werden und aufgefordert wird, „alle Sinne zu verschließen“ und in die „innere Welt des Herzens und des Christuslichtes in jedem Menschen“ einzukehren.

Daraufhin werden die Heilungssuchenden von je einer Heilerin von ihren Plätzen im hinteren Teil des Raumes zu Hockern geleitet, die um die Halbsäule in der Mitte des Raumes gruppiert sind. Die Heilungssuchenden werden dabei an der Schulter mit der Hand berührt und geleitet und ein Kissen wird für sie je nach Wunsch arrangiert. Die Heilerinnen führen behutsame langsame Bewegung aus, die dienend erscheinen. Die Heilerinnen stellen sich hinter die Heilungssuchenden.

In einem erneuten Gebet werden die Engel der Heilung angerufen. Die Heilerinnen legen nun beide Hände kurz auf den Schultern des Klienten oder der Klientin ab (im konkreten Fall zwei Männer und zwei Frauen, deren körperliche Behandlung sich nicht unterschied, so dass in der Folge von „der Klient“ gesprochen wird). Daraufhin bewegen die Heilerinnen ihre Hände in einer kreisenden Bewegung in Stirnhöhe um den Kopf des Klienten. Sie beginnen diese Bewegungsfolge mit überkreuzten Handgelenken vor der Stirn des Klienten und ziehen die Hände dann um den Kopf herum im Nackenbereich zusammen, wobei die linke Hand am linken Ohr und die rechte Hand am rechten Ohr vorbeigeht. Diese Bewegungsfolge geschieht mehrfach.

Die Bewegung wird dann fließend und insgesamt ohne Körperberührung den Rücken bis zum Steiß hinunter fortgeführt. Dort schütteln die Heilerinnen ihre Hand aus, als wenn sie Wasser von ihnen wegspritzen wollten. Dabei wird die Hand aus der Faust kräftig geöffnet, so dass die Fingernägel an der Handinnenfläche und am Handballen ein abstreifendes Geräusch erzeugen. Das Geräusch und der Luftzug, der durch die energische Bewegung entsteht, sind dem Heilungssu-

chenden vernehmlich, auch wenn sie hinter seinem Rücken stattfinden. Dann wandern die Hände der Heilerinnen in ähnlichen Kreisen tiefer in Halshöhe (bzw. Kehlhöhe), in Brusthöhe (bzw. Herzhöhe) und in Bauchhöhe. Hier knien sich die Heilerinnen auf den Boden, erst hinter und dann, auf den Klienten betrachtet, links neben ihn oder sie. Im seitlichen Knien wird die linke Hand auf den Rücken in Lendenhöhe und die rechte Hand auf den Unterbauch für einen Moment (ca. 20 sec.) aufgelegt. Dann findet ein berührendes Hinabwandern der Hände links und rechts von der Wirbelsäule des Klienten statt. Die Hände bewegen sich kreisförmig gegen die Wirbelsäule abwärts. Schließlich stehen die Heilerinnen wieder auf und stellen sich hinter ihre Klienten. Sie zeichnen mit den Händen einen weiten Kreis (von ca. 80 cm Durchmesser) vertikal um den Hinterkopf des Heilungssuchenden und machen dann eine kreuzförmige Bewegung, die den visualisierten Kreis erst vertikal, dann horizontal unterteilt. Während des ganzen Ablaufes liegt bei jeder Heilerin ein weißer Zettel unter dem Hocker, von dem sie innerlich einen Text sprechen konnte. Von den Hockern in der Mitte des Raumes werden die Heilungssuchenden von jeweils ihrer Heilerin wieder an ihren Platz geführt und alle setzen sich. Die Heilerinnen verlassen alle kurz den Raum und kehren dann wieder und setzen sich ebenfalls. Zum Abschluss wird erneut ein Gebet des Dankes gesprochen. Die leitende Heilerin verlässt als erste den Raum.

Zur religionsästhetischen Analyse ist nach dieser möglichst genauen Beschreibung zusätzlich ein allgemeiner Hintergrund dieser Lodge heranzuziehen, der oben bereits vorbereitet wurde. Heilen geschieht durch Chakrenarbeit und in Kooperation mit Heilengeln.<sup>134</sup> Heilmeditationen verlaufen wie die Lichtmeditationen (Libera 2005). Es gibt sie auch auf CD, so dass auditiv durch die Meditation geleitet wird und einzelne sich für die Fernheilung vorbereiten können.<sup>135</sup>

Die Bewegungsabläufe in dem Gottesdienst sind somit Chakrenarbeit. Es beginnt mit dem Öffnen des Stirnchakras, für das viel Zeit verwendet wird und das gereinigt wird. Eine Substanz wird abgeleitet wie beschrieben. Mit Blick auf die Heilerin energiert das Ausschleudern auch ihre Handflächen, so dass ein

---

<sup>134</sup> In der astrologischen Schule der WEL auch in Kooperation mit planetarischen Engeln (planetary angels, Hodgson 1997: 12).

<sup>135</sup> Hierin erinnert die Heilmeditation körpertherapeutisch und in der Medialität von Kassetten und CDs, in denen eine menschliche Stimme anleitet, stark an das Autogene Training. Dort heißt es auch, dass im Heilritual der Name des Patienten genannt und der Engel der Heilung angerufen wird, um den oder die Patientin in das Christuslicht zu bringen.

Wärmegefühl entsteht. Diese erste Bewegungsfolge wirkt so, als reinigten sie den Kopfbereich von Verschmutzungen, die zur Erde hin weggeschleudert und abgeleitet werden. Sodann wandern die Heilerinnen die Chakren von oben nach unten ab und aktivieren sie dabei. Mit dem massieren der Wirbelsäule werden die aktivierten Chakren in der Reihe verbunden und die angenommene Lebensenergie oder das innere Licht wieder zum Fließen gebracht. Zuletzt mit dem gestisch inszenierten Kreis mit eingetragenen Kreuz wird das Stirnchakra (und damit auch die anderen Chakren) wieder schützend verschlossen, wie es in der Meditationsliteratur der Lodge heißt. Zugleich repetieren sie damit das sichtbare Symbol im luminiszierenden Altar, von dem sich ja ein Kreis mit Kreuz etwas dunkler abhebt. Durch die Bewegung nehmen die Heilerinnen Blickkontakt mit dem Symbol vor ihnen auf und übertragen auf den Klienten in Handlungsmodalität, was auf dem Altar in ikonischer Modalität sichtbar ist.

Haut, körpernahe Umgebungsluft und Handflächen bilden in diesem Ablauf das Interface. Das Interface ist nicht einfach Raumluft, sondern eventuell von Luftzügen durch die Bewegung erfüllter Raum und Raum, in dem die abstrahlende Handwärme auf der Haut des Heilungssuchenden spürbar wird, zumindest im Kopfbereich. Die zweite Sorte von Interface ist die Handauflegung auf der Kleidung. Bemerkenswerterweise findet sich kein Haut-Haut-Interface. Ein gewisser Abstand wird hier gewahrt. Zudem ist die körpernahe Umgebungsluft nach der Vorstellung der Lodge von Aurenhüllen umgeben, so dass beide Interfaces, genauer betrachtet, im Körper des Heilungssuchenden arbeiten. Zum traditionsgehistorischen Hintergrund gehören, wie oben ausgeführt, auch der Astral- und der Lichtleib. So entpuppen sich die Heilungsgottesdienste als die Multiplikation des Körpers in viele Körper. Damit entsteht der Eindruck einer eigenen kosmischen Ganzheit.

Mit der Abfolge des Chakrenöffnens findet eine kultische Tätowierung statt, in der die textliche und orale Lehre auf Körperebene eingeübt und übertragen wird. Der Heilungsgottesdienst ist als ganzer von einer intensiven kultischen Intermodalität geprägt. Allerdings sind sinnliche Modalitäten der Außensinne nur ein Teil oder Medium für die Aktivierung oder das Ansprechen innerer Modi wie des Herzschlages, der Blutzirkulation, des Muskeltonus usw.

Weitere Elemente sind neben dieser Chakrenarbeit zu beobachten. Einige Bewegungsabläufe und Gesten knüpfen an allgemein üblichen Körperhabitus an.



So z.B. erinnern die Gesten und die Kissen-Elemente am Anfang der Chakrenarbeit an Rituale der Gastfreundschaft, in denen auf ein bequemes Sitzen des Gastes geachtet wird.

### **Körperwissen in der Webkunst südamerikanischer Indianer**

Das zweite Fallbeispiel widmet sich der überaus sinnlichen Musterkunst im Weben, Malen, Heilen, Tanzen und Singen bei einigen südamerikanischen Indianern.<sup>136</sup> Speziell die Sinnesordnung der nördlichen südamerikanischen Indianer ist bislang erst Gegenstand einiger weniger ethnografischer Untersuchungen geworden. Keifenheim hat zu den Amazonas-Indigenen Kashinawa eine Monografie vorgelegt (2000), Gebhart-Sayer hat zu den Mustern der Shipibo-Conibo (Ost-Peru) und einer Heilung bei diesen gearbeitet (1988). Speziell über den Bezug von südamerikanischer Kosmologie und Sinnlichkeit hat die Ethnologin der Torontoer Schule der Anthropologie der Sinne C. Classen gearbeitet (1991, 1993b).

So unterschiedlich die erwähnten Sozialverbände regional sind, so kann für die Zwecke hier ihre Kosmologie und Musterkunst verglichen werden. In einschlägigen Handbüchern ist es üblich, diese Sozialverbände zu regionalen Gruppen zusammenzufassen, von denen die erwähnten Indigenen eine engere Ähnlichkeit aufgrund ihres Lebensraumes im nördlichen und nordwestlichen Südamerika aufweisen.

### **Ethnologischer Kontext am Beispiel der Q'ero**

Auch für dieses Fallbeispiel sei kurz in den für die religionsästhetische Analyse relevanten ethnografischen Kontext eingeführt. Dies geschieht am Beispiel der Q'ero. Auf die Kashinawa ist Keifenheim ausführlich eingegangen (2001). Die peruanischen Q'ero, eine Volksgruppe in der gleichnamigen, abgelegenen Kulturregion der Ostanden im Bezirk Cusco, wurden in den 1950er Jahren erstmals ethnografisch beschrieben (durch den peruanischen Anthropologen Juan

---

<sup>136</sup> Die Diskussion um die Angemessenheit dieser Bezeichnung sei hier nur erwähnt.

Núnes del Prado). Die Q'ero wurden wegen ihrer abgeschiedenen Hochlandlage vor ein paar Jahren auch von einer neo-schamanistischen Tourismuswelle entdeckt, da sie im Ruf stehen, „authentische“ (d.h. in diesem Kontext nicht-christianisierte) Schamanen zu haben. Ihr Lebensraum erstreckt sich von 1400 Meter über dem Meeresspiegel bis zum höchsten Berggipfel von 5600 m über drei Klimazonen, so dass sich das Leben der Q'ero in Extremen abspielt (Regenzeit von November bis April, dann eine sehr kalte sonnige Trockenzeit). Diese Halbnomaden bauen in der unteren Klimazone Mais an, in der oberen (4000m bis 4800m) befinden sich die dauerhaft bewohnten Hauptsiedlungen mit den Weiden der Lama- und Alpakaherden. Die Q'ero werden auf sechzig bis hundert Familien geschätzt, also ca. 350 bis 900 Personen. Durch die Herrschaft der Großgrundbesitzer, die erst auf Initiative Núnes del Prados 1963 in gemeinschaftlichen Besitz umgewandelt wurde, fehlte eine offizielle spanische Präsenz im Gebiet der Q'ero (keine Regierungsvertretung, keine Kirche, kein Markt).

In der Religion der Q'ero sind Elemente der ursprünglichen Inkareligion und christliche Einflüsse der spanischen Eroberer und ihrer vielen Nachfolger bis hin zu evangelikalen Missionaren verwoben und zum Teil kaum noch zu unterscheiden. Die Q'ero nennen sich selbst "Enkel der Inka". Zentrale mythologische Gestalt ist Inkarrí, der die Kultur und Ordnung der Welt erschaffen hat. Über ihm steht der christliche Schöpfergott. Auf das Wiedererscheinen Inkarrís wird gewartet. Er war während der spanischen Eroberung verschwunden und wächst seitdem unterirdisch neu, um die indianische Ordnung bei seiner Rückkehr wieder zu errichten. Unter christlichem Einfluss hat sich die zyklische in Richtung einer linearen Geschichtsvorstellung gewandelt. Doch nach wie vor sind jahreszeitliche Werden-und-Vergehen-Zyklen wichtig. "Pacha" bezeichnet sowohl Raum als auch Zeit und Kosmos.

Die Weltordnung ist nach dem gegengeschlechtlichen Prinzip "Yanantin" aufgebaut. Alles Lebendige ist in sich ergänzende Partner eingeteilt. Alles braucht beide Seiten oder Materialien. Zum Beispiel bedarf ein Feuer des "weiblichen" Schafmistes und des "männlichen" Holzschettes.<sup>137</sup> Es gibt sowohl gute als auch böse Blitze. Auch religiöse Entitäten sind in Bezug auf ihre moralische Qualität

---

<sup>137</sup> Auch hier sei nur erwähnt, dass es wieder ethnologische Selbstkritik gibt, in der stereotype Phasen der Darstellung der Andenkosmologie erkannt werden. Eine ist der Trend zu dualistisch-interdependenten Repräsentationen des Fremden in Heiß-Kalt- oder Gut-Böse-Systemen.

ergänzend. „In der zeremoniellen Praxis vermögen die Frauen einen mäßigenden Einfluß auf das ‚Böse‘ in der Götterhierarchie auszuüben und durch ihre demütige Haltung durchaus Positives von ihm zu erlangen, während die Männer im Kontakt mit dem ‚Guten‘ sich bemühen, die Götter gnädig zu stimmen“ (Müller/Müller-Herbon 1986: 40).<sup>138</sup> In den religiösen Bildern ist eine Vegetationssymbolik prägend (Bastien 1987).

Die andine Götterhierarchie teilt sich in väterliche (die christlichen ‚Götter‘) und mütterliche (Pachamama, Jungfrau Maria) Götter. Pachamama, die Mutter, steht für Beständigkeit. Sie hat kein ergänzendes Prinzip, sondern gilt als in sich ausgeglichen.<sup>139</sup> Sie ist ohne Materialisierung in eine bestimmte Gestalt. An wenigen Tagen im Jahr hat alles für Pacha zu ruhen. In täglichen Opferungen werden Pachamama Libationstropfen oder Coca-Blätter gegeben (Bastien 1987). Je höher der Wohnort eines Gottes, desto höher sein Rang. Nach Müller/Müller-Herbon wird jeder Gekreuzigte in den Kirchen als eigener Christus mit „entsprechend anderen Machtbereichen“ angesehen (1986: 41). Die Erde ist von vielen Geistwesen bevölkert.

Sullivan führt beispielhaft vor, wie die körperliche Befindlichkeit von Gesundheit in mehreren komplexen Symbolsystemen verortet ist. Dazu zählt in den südamerikanischen Überlieferungen eine Polyrhythmik. Dieses Konzept ist für die religionsästhetische Analyse besonders bedeutsam. Vor der Erschaffung des Menschen gab es bereits mehrere Welten, die jedoch aufgrund ihrer gleichzeitlichen Periodizität den Keim des Untergangs in sich trugen. Erst als Tag und Nacht auseinandertreten, beginnt das Menschenzeitalter (Sullivan 1989b: 400). Diese kosmische Polyrhythmik spiegelt sich in Tänzen wieder, in denen die Tanzenden einzelne Körperteile in unterschiedlichen Rhythmen zueinander bewegen. Gemäß Sullivans Darstellung wird der Mensch als ein Amalgam aus Rhythmen: Blut-, Puls-, Verdauungs-, Gesundheits-, Krankheits- und Atemrhythmen vorgestellt. Erklärt wird das kosmologisch über mehrere Seelen, die die jeweiligen Körpersysteme beseelen und zu anderen Zeitpunkten entstanden seien.

In der Kosmologie der südlichen Anden gibt es ton- und licht-basierte Überlieferungen (Classen 1991). Der Schöpfungsvorgang wird über Singen, Berühren

---

<sup>138</sup> Müller/Müller-Herbon ist für eine Einführung in die Religion der Q'ero (1986: 36-48) und Texte der Q'ero geeignet, die Webkunst und Initiationsriten werden nicht geschildert.

<sup>139</sup> Müller-Herbon 1986, dagegen: Bastien 1987, der die Achachilas, männliche Berg(gipfel)geister und Ahnen als Gegenüber bezeichnet.

und Sehen vollzogen. Das Öffnen der Ohren in diesen Erzählungen ist ein wichtiger Schritt, um die Götter zu hören und mit dieser Welt kommunizieren zu können. Bei den Shipibo-Conibo wird die Herkunft der Muster über den Mythos einer Schlange erzählt: „Die Weltschlange Ronin zeigte die Muster ihrer Hautzeichnung einer mythischen Ahnin. Die in Abschnitte unterteilte Hautmaserung der Weltschlange enthält alle erdenklichen Muster und Farben. Die kleinsten, feinsten, höchstbewerteten und im schamanischen Kontext spirituell wirksamsten Muster befinden sich an der Schwanzspitze, wo die Muster sehr klein und eng werden und wo alle Kraft kulminiert“ (Gebhart-Sayer 1988: 31). Auch bei den Kashinawa spielt die materielle, gemusterte Schlange bzw. abgezogene Schlangenhaut in der Initiation der Mädchen in die Musterkunst eine entscheidende Rolle (s.u.).

### **Religionsästhetische Analyse der Muster**

Die religionsästhetische Analyse der Muster unterscheidet zwischen den Mustern (gemalte und gewebte), dem Weben als Motorik, dem gewebten Produkt und der Initiation in das Weben.

Nach Ansicht des ‚anthropologist of aesthetics‘ A. Shelton reicht es nicht aus, den Produktions- und Gebrauchskontext von Gegenständen (hier: Webarbeiten) aufzuweisen, sondern die ontologischen Kategorien, die der Wert- und Bedeutungszuschreibung zu Grunde liegen, sind aufzudecken (Coote/Shelton 1992). Am Beispiel der Huichol zeigt Shelton, dass dies nicht Schönheitsideale, sondern ethische Ideale sind. Dazu wird der Zwitterbegriff von ‚valued perceptual experience‘ (Coote 1992: 247) eingeführt. Zwar ist wahrnehmungspsychologisch empirisch belegt, dass Wahrnehmung als aktiver und kognitiver Prozess durch soziale Faktoren mitbestimmt ist (z.B. Guski 2000: 124-128). Doch kritisch ist anzumerken, dass durch diese Methodologie Material wieder weniger in seiner Sinnlichkeit wahrgenommen wird, sondern über die Folie einer westlichen Denkweise, nämlich einer ontologischen Denkweise, eine Tiefenkohärenz konstruiert wird und als semantische Bedeutungstheorie der beobachteten Ethnie unterstellt wird. Wenn Mythen der Q’ero herangezogen werden, dann nicht in der holistischen Absicht, die Webarbeiten als materialen Ausdruck eines propositionalen Gehaltes zu erachten. In dieser Denkfigur, dass Webarbeiten Mythen ausdrücken, ist jede

gestaltete Materialität Abbild, Widerschein, Ausdruck, Abdruck, Abglanz eines Gehaltes. Nur jene Varianten des Verhältnisses, nicht jedoch Alternativen zu diesem Verhältnis von gestalteter Materialität und Gestaltungsbedeutung, können gebildet werden. Eine Alternative wäre etwa, dass in den Webarbeiten eine Rhythmik aufrechterhalten wird oder dass, das Gestalten ein Kommunizieren ist. Dies ist ein wichtiger Grund für die Verzögerung religionsästhetischer Arbeit. Die mythologische Erzählung ist demnach methodologisch ein gleichberechtigtes, verbal-imaginatives Medium zum stofflich-imaginativen Medium der Webarbeiten und des Webens und kein dominierendes, das Deutungsprivileg für die rekonstruktive wissenschaftliche Analyse hätte. Im Sinne von F. Stolz ist vielmehr das Verhältnis der Darstellungsebenen zu beschreiben. Das heißt, das Verhältnis von Verbalität, visueller Motivatik und Blickkultur ist zu thematisieren.

Es weben Männer wie Frauen, wobei das Mützenstricken den Männern vorbehalten ist und größere Webarbeiten am Webrahmen den Frauen. Dazu bedarf es einer besonderen Initiation der Mädchen (s.u.). Verwebt werden die selbst gesponnene Lama-, Schaf- und Alpakawolle und mittlerweile auch bunte Kunstfasern. Grundfarben sind weiß, schwarz, braun und grau.<sup>140</sup> Die Muster weisen geometrische Formen auf. Häufig sind sie symmetrisch und einzelne Figuren spiegelsymmetrisch.

---

<sup>140</sup> Eine Monografie zur Webkunst der Q'ero: Gail P. Silvermann, 1993, *El Tejido Andino un libro de Sabiduria*, Lima (Fondo Editorial, Banco Central De Reserva Del Perú). Kritik an Silvermanns semantisch-ikonologischem Verständnis der Webmotive, an der Fortschreibung des westlichen Dualismus von Form und Inhalt und der Allsymbolisierung, die in einem statisch-holistischen anstatt in einem fraktalen Kulturkonzept steht, übt Keifenheim 2000: 24.

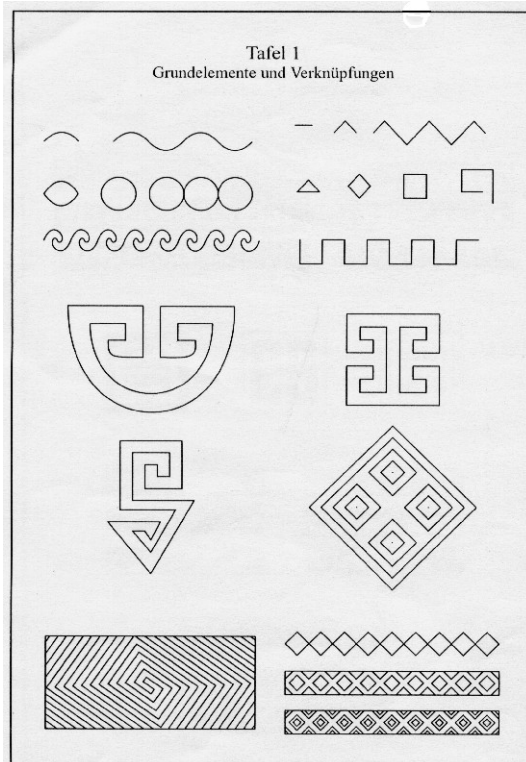


Abbildung: Grundelemente und Verknüpfungen, Keifenheim 2001: 160.

Bei den Shipibo-Conibo in Ost-Peru folgt selbst die Choreografie der Gruppentänze imaginierten geometrischen Mustern. Bis vor 200 Jahren waren alle Häuser und Erzeugnisse vom Paddel bis zum Moskitonetz mit geometrischen Mustern jedweder Form überzogen. Auch die Malereien der Shipibo-Conibo sind den gewebten Produkten der Q'ero sehr ähnlich. Ihre Muster weisen weniger gerade und rechtwinklige Linien, sondern häufig auch geschwungene Linien auf. Endpunkte der Linien werden verziert oder verdickt dargestellt. Sie unterscheiden zwei Grundtypen (Gebhart-Sayer 1988: 31): das *cano*a (wörtlich: Balken, Gitter, Gerüst), das ein breitliniges Blockmuster darstellt und einen Positiv-Negativ-Effekt auslöst durch seine breite Ausführung (s. Abb.). Mit diesem Muster ist die Vorstellung des Himmelsgerüsts angesprochen. Bei den Shipibo-Conibo sind die himmlischen Hüllen mit feinsten Mustern ausgestattet. Das zweite Muster ist *que-ne/kene* (wörtlich: Muster). Es ist feingliedrig und filigran. Beide Muster können rectilinear oder curvilinear ausgeführt werden.

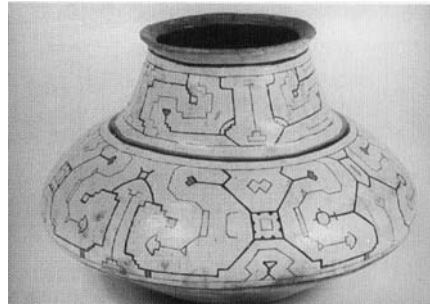


Abbildung: Gefäß mit canoa-Muster, Gebhart-Sayer 1983: 44.

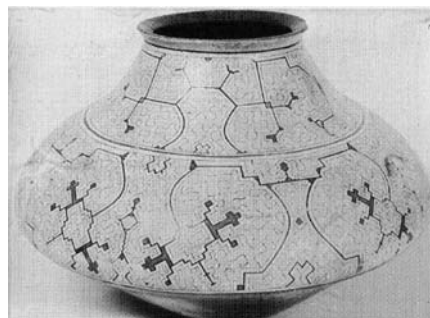


Abbildung: Gefäß mit quene-Muster, Gebhart-Sayer 1983: 43.

Bei den Q'ero gilt eine Webtechnik als höchste Kunst, bei der auf der Rückseite das Negativ des Musters der Vorderseite erscheint. Dabei hat eine Seite ein schwarzes Muster auf hellem Grund und die andere Seite ein weißes Muster auf dunklem Grund. Neben dem Schwierigkeitsgrad dieses Zwei-Faden-Webens bringt das zweiseitige Produkt die Komplementarität der Welt hervor. Es bildet sie also nicht nur ab. Daher kommt den Weberinnen auch eine „demiurgische“ Bedeutung zu, die sich in der unten behandelten ausgefeilten Initiation angemessen ausdrückt.

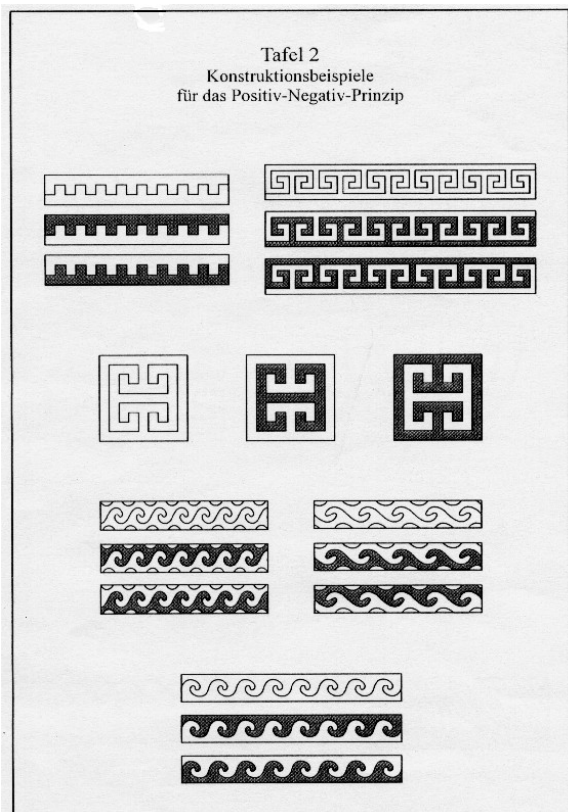


Abbildung: Das Positiv-Negativ-Schema, Keifenheim 2001: 161.

Wie „sehen“ die indigenen Rezipienten ihre Muster? Die Ornamente lösen einen kinetischen Sehprozess aus und sind so als dialogisch-perzeptuelle Aufforderung an den Betrachter angelegt (Keifenheim 2000: 32). Dazu passt, dass Webarbeiten von Informanten nur dann als richtig bezeichnet werden, wenn sie imstande sind, den entsprechenden Wahrnehmungseffekt auszulösen (ebd. 165). Das zu beurteilen bedarf der Äußerung von Gruppenmitgliedern, die in jenem Sinnes-Umweltsystem sozialisiert sind. Das schließt nicht aus, dass manche Wahrnehmungseffekte, wie der geschilderte kinetische, ähnlich oder andersartig bei einem Betrachter einer anderen Wahrnehmungsgewohnheit abläuft. Allerdings muss der sensorisch anders Sozialisierte für seine Schlussfolgerungen Informanten befragen oder testen. Die Kinetik, die beim Betrachter ausgelöst wird, das Abfahren der Muster, die Beschleunigung des Blicks, das Erkennen der Regelmäßigkeit und die Übersetzung in eine Motorik der Augenbewegung, die nicht mehr lesen muss, sind Kennzeichen des Musterwahrnehmens. Sie sind in diesem Sinne ein Zugang zu einem parallelen Rhythmus der Welt und verkörpern und veranlassen die oben eingeführte Polyrythmik.



Für das Verständnis der Muster der erwähnten Ethnien ist eine weitere Vorstellung unerlässlich, da sonst auch diese Darstellung den westlichen Visualismus, bzw. den Feldvisualismus und die Innen-Außen-Trennung repetiert, anstatt der Eigenart jener Musterkunst gerecht zu werden.

Wir näherten uns über sinnenfällige Produkte an die Sinneskultur der Indigenen an, sozusagen über die sichtbare Außenseite, und erwähnten als weiteres Medium der Muster Bewegungsabläufe in Tänzen, wo diese Muster imaginiert werden müssen, um erkannt zu werden. Hinzuzunehmen ist nun das „Innen“, ohne dass diese Grenze im uns gewohnten Sinne als relevant oder einschneidend gedacht werden sollte. Mit Innen ist die Vorstellung angesprochen, dass jeder Mensch in den betreffenden Gruppen ein persönliches Muster *in* sich oder *an* sich trägt bzw. das er ist und das seinen Tod überdauert. Das wird aus dem Ablauf schamanischer Heilungen bei den Shipibo-Conibo sehr schön deutlich. In diesen wird nämlich das in der Krankheit zerrüttete Muster durch den Schamanen neu angelegt. Der Schamane hat von da an den Kranken bis zum Ende seines Lebens völlig in der Hand (nicht im willkürlichen Sinne, sondern diese Macht ist über viele soziale Regeln organisiert). Er kann das Muster wieder entziehen (Gebhart-Sayer 1988: 35). Die Folge wäre erneute Krankheit oder sogar der Tod der betreffenden Person.

Angelegt wird das Körpermuster durch das Besingen des Kranken durch den Schamanen. Die Muster sind demnach nicht nur visuell und motorisch im Körperwissen vorhanden, sondern besitzen auch eine auditive Qualität. Eine olfaktorische Qualität kommt durch den Rauch des psychogenen Tabaks während der Heilseancen dazu und durch das Kräuterbündel, mit dem der Schamane einen duftenden Rhythmus zu seinem Gesang schlägt und das er über den Körper des Kranken wandern lässt. Die Muster sind neben diesen nicht-visuellen Qualitäten auch visuell in die Gesichtsbemalung des Kranken und dem von Frauen musterbestickten Gewand des Schamanen aufgenommen (zu weiteren Details s. Gebhart-Sayer 1988).

Interessanterweise singt der Schamane während der Heilseancen im Abklingen eines drogeninduzierten Zustandes. Religionsästhetisch wären die Muster auch mit neuropsychologischen Modellen zu deuten z.B. zu ihrer Geometrie. Diese Modelle könnten vielleicht Korrelationen zwischen bestimmten Mustern und bestimmten (drogeninduzierten) Zuständen herstellen. Vergleiche mit Migräne-

Auren oder den durch mechanischen Druck auf den Augapfel entstehenden Mustern sind eventuell aufschlussreich und welche Farblichkeit, Geschwindigkeit, Tonqualität und Größen die Musterfolgen aufweisen, besonders am Rand des imaginativen Sehfeldes, oder ob die Muster „randlos“ sind und sich filmisch anfangs- und endlos entrollen. In diesem Falle wären die Webdecken das sekundäre Medium, das auf die filmische Musterhalluzination zu beziehen wäre, die es imitierte. Der Flächigkeit wird durch den Negativ-Effekt der Rückseite entgangen, so dass eine Plastizität erzeugt wird.

In den Heilseancen, die bei den Shipibo-Conibo nachts stattfinden, nimmt der Schamane dank seiner Initiation, in der er ein „Musterbuch“ - ein Repertoire an Mustern - errungen hat, am Nachthimmel pulsierende, blitzende, rasch wechselnde, kleine und große Lichtprojektionen wahr. Solche Muster entdeckt der Schamane dann auch in den Zahnreihen der Anwesenden, in der Hüttenbemalung etc. Sein Gesang wird als Transformation der visuellen Muster angesehen und ist eine originär synästhetische Fähigkeit des Schamanen. Auch dieser Zusammenhang, dass Lichtimpulse und mathematische Muster zu Tonfolgen transformiert werden, wäre näher von der sinnesphysiologischen Seite zu untersuchen. Es ist dieses Lied, das der Schamane vom Chor der Geister gesungen sieht und hört, religionsästhetisch eine prothetische Wahrnehmung. Er verwandelt es wieder in ein visuelles geometrisches Muster und legt es auf den Körper des Kranken, wo sich das Muster als dessen Körpermuster permanent festsetzt. Von da an hat der Kranke, religionsästhetisch gesprochen, eine Körpertätowierung. Die prothetische Wahrnehmung des Schamanen und der Indigenen drückt sich mythologisch in den oben erwähnten Überzeugungen aus, dass die Himmelsgewölbe von Mustern überzogen sind.

Es wurde das Musterkontinuum in jedem bzw. jedes Menschen (um die räumliche Metapher zu vermeiden) erwähnt. Das stets variierte Schaffen der Muster in der Arbeit der Frauen, im Besticken, Weben und Bemalen ist eine geistige Tätigkeit. Sie ist hoch angesehen und wird der schamanischen gleichgestellt, insofern in ihr der gleiche „Bewusstseinszustand“ des „shina“ (bei den Shipibo-Conibo) befördert wird. Das Erzeugen, Bewahren und der Umgang mit Mustern muss daher als eine Tätigkeit charakterisiert werden, die senso-motorisch, kognitiv und emotional ist. Sie hat eine heilende und eine spirituelle Dimension in dem Sinne, dass sie sich auf das Weltbild bezieht, und stärker noch, dass sie dieses

Weltbild der Gruppe zugänglich macht und für die jeweilige Zeit verkörpert und hervorbringt. Hinzu kommt die Funktion im medizinischen und gruppenidentitätsstiftenden Bereich. Damit ist die soziale Distinktion zu den umgebenden Ethnien durch stilistisch typische Muster verbunden.

### **Religionsästhetische Analyse der Initiation der Mädchen ins Weben**

Im Folgenden beziehe ich mich auf das ausführliche Material von Keifenheim, die es aus jahrelangen vielfachen Feldaufenthalten bei den Amazonas-Kashinawa im Norden Südamerikas gewonnen hat (2000: 170-175, besonders 170-172). Über Initiationen hat sie viele Gespräche mit Musterkünstlerinnen geführt. Aus ihren Schilderungen der Initiation hat sie einen verallgemeinerten „Verlauf einer idealen *kene*-Lehre“ entnommen (2000: 170). Dieser sei geschildert und anschließend religionsästhetisch gedeutet.

Ein Mädchen ist erst initiationsbereit, wenn es bereits Webgrundtechniken wie das Spinnen, Verzwirnen und eventuell das musterlose Weben beherrscht. Mit dem Vater geht es in den Wald, wo dieser eine schlafende Boaschlange vor seinen Augen tötet. Das Mädchen zeigt auf jeden Punkt in der gemusterten Schlangenhaut und bittet die Schlange als spirituelle Lehrmeisterin um die Fertigkeiten und persönlichen Qualitäten, die zu einer Musterkünstlerin gehören, während der Vater über der Zunge der toten Schlange Lieder aus den Drogenseancen singt, um die Schlange zu besänftigen, das Mädchen nicht zu verfluchen, sondern ihre schöpferischen Kräfte auf es zu übertragen.

Im Anschluss daran fastet das Mädchen weitgehend einen Monat lang. Vor allem jedoch sind süße Speisen und Fleisch zu unterlassen. In der ersten Woche gilt ein Schweigegebot, danach bis zum Ende des Monats soll es nur leise reden und heftiges Verhalten unterlassen. Zudem soll das Mädchen die ganze erste Woche in seiner Hängematte liegen. Um seine Stirn trägt es wie ein Diadem die Schlangenhaut, in sein Blickfeld ist eine gemusterte Hängematte gehängt, die es anschauen soll. Es wird ihm vom Saft der *bawe*-Blätter in die Augen geträufelt, die Visionen bewirken.

In der zweiten Woche bekommt das Mädchen einen Webstuhl, auf dem bereits die ersten Reihen einer neuen Hängematte in genau dem Muster gewebt sind

wie in der Hängematte, die während der vergangenen Woche in sein Blickfeld gehängt wurde, und die es so weiter weben soll. Eine *kene*-Meisterin begleitet ihr Weben mit Liedern, in denen die Boaschlange angerufen wird. Bald erscheint ihr im Traum das Bild eines Boa-Paares, das ihr die erbetenen Fertigkeiten und Qualitäten übermittelt. Am Tag nach dem Traum stellt die Mutter des Mädchens schwarze Jenipago-Farbe her und trägt sie auf Gesicht, Unterarme und Beine des Mädchens bis zu den Knien hoch auf. Den Rest des Monats erwirbt das Mädchen weiter seine Fähigkeiten, bis es am Ende nochmals eine „Pflanzenmedizin“ in die Augen geträufelt bekommt. – Soweit die Rekonstruktion Keifenheims.

Weibliche Initiationen sind in südamerikanischen Mythen dadurch geprägt, mit der Frau ein perfektes Behältnis zu schaffen in Nachahmung der urzeitlichen Göttin bzw. Heroine, die sich selbst als Behältnis während einer Sintflut versiegelte (Sullivan 1989b: 412-13). Dieses Element wird in der Räumlichkeit der Hütte und ihrer Exklusion aufgegriffen: Die Hütte selbst ist ein abgeschlossenes Behältnis für die Dauer der Initiation. Zentraler Bestandteil weiblicher Initiationen ist nach Sullivan auch das Öffnen von Augen, Ohren, Mund und Vagina (1989b). Indem dies über soziale Regeln kontrolliert wird, ist die Initiandin Ort des „embodied container of culture“ und der Reproduktion. Häufig werden den Mädchen Tätowierungen als Zeichen des kosmischen Kampfes, in dem die vorweltliche Frau von Monstern versehrt wurde, beigebracht, um diese Versehrung aufzugreifen, indem sie erneut versinnlicht und verschmerzlicht wird.

Bei den Q'ero wie bei den Kashinawa ist das Öffnen mit dem Zugang zu sexueller Schönheit und Anziehungskraft verbunden. Da diese sexuelle Attraktivität ganz deutlich in den Webarbeiten gesehen wird (Keifenheim 2000: 165, 170 u.ö.), öffnet das Wissen und das Erlernen der Webmuster mittels der Körper- und Psychotechniken das Mädchen der Frauenwelt. Auf den Zusammenhang von Musterbemalungen und ihre Steigerung von sexueller Attraktivität hat auch Eibl-Eibesfeldt hingewiesen (1988).

Am Anfang der Initiation des Mädchens steht der Wald als Naturraum mit dem visuellen Eindruck der Schlangentötung und der visuellen Verarbeitung mit einer Zeigehandlung auf die gemusterten Punkte der Schlangenhaut: die Feinmotorik, die für die Auge-Hand-Koordination gefordert ist, dient dem psychomotorischen Erlernen des Musters. Figur-Grund der Schlangenornamentik wird nachhal-

tig eingeprägt. Währenddessen werden die auditive Begleitung der eigenen Bitten und die Konzentration auf die Schlangenqualitäten durch den Gesang des Vaters unterlegt. Akustisch wird ein Schutzbereich im Waldraum geschaffen, der über prothetische Wahrnehmung der relevante Raum ist (vgl. über das Hören: Keifenheim 2000: 105-114). Auch im Wald schweigt die Tochter wie in der ersten Woche. Drogenlieder, die der Vater singt (der Vater ist nicht unter Drogeneinfluss, er singt lediglich die Lieder, die er von den Seancen kennt), haben die Funktion, durch Visionen ihre Angst und ihren Schrecken zu leiten (Keifenheim 2000: 131-150, besonders 145). Der Vater ist als männlicher Q'ero geschult im Schrecken. Während im Wald der Vater noch der spirituelle Lehrmeister ist, geht diese Funktion auf die Schlange über, die während des Monats der Deprivation und Halluzinationen in der Hütte verinnerlicht wird.

Diese Verinnerlichung ist religionsästhetisch gesehen ein wichtiges Ziel der Hüttenzeit. Sie geschieht in der ersten Woche taktil über die Stirn und den Kopf, da die erbeutete Schlangenhaut dem Mädchen um den Kopf gelegt wird. Die Schlange wird über die Tätowierung dieser Körperzone in das Körperschema des Mädchens aufgenommen, das sich dadurch verändert. Durch die Übertragung des ornamentalen, visuellen und taktilen Wissens wird das Aussehen der Schlange per Handmotorik im Musterweben materialisier- und reproduzierbar. Das ist die Voraussetzung für die geschlechtliche Reproduktion, da die gemusterte Webkleidung sexuelle Attraktivität schafft. Nur so ist zu erklären, dass das Erlernen des Webens mit einem solchen ausgeklügelten Körperwissen und seinem Anwenden verbunden ist.

Die erste Woche ist durch die Reizdeprivationen von Essen, Bewegung, Lage, Gleichgewicht und Sprechen geprägt. Dem Mädchen, das in der Hütte separiert wird, ist eine erhöhte Konzentrationsanstrengung und die Ausblendung von Störreizen durch die Wände abgenommen. Diese Funktionsübernahme im Setting kann als verteilte Kognition beschrieben werden. Keifenheim deutet die Diät und Sprechbeschränkung aus dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund.

Das Mädchen liegt, muss also nicht sehen, um gehen zu können. Die normale Hauptfunktion des Sehens als Orientierung ist weggenommen. Eine andere Art des Sehens hingegen wird verstärkt und geformt. Die psychogene Substanz ruft Drogenbilder hervor, die nach den zwei Phasen des Drogenkonsums in der ersten Phase geometrische, in der zweiten Phase figürliche Muster erzeugt (Keifenheim

2000: 136ff). Die erste Woche ist somit durch eine visuelle Reizüberflutung an Mustern gekennzeichnet. Das sind sowohl interozeptive (Halluzinationen) wie exterozeptive Empfindungseindrücke durch die vor den Augen der Mädchen aufgehängte Hängematte.

Der Traum ist nun die zweite interozeptive Wahrnehmungsbildquelle nach den Bildern, die durch die psychogenen Stoffe ausgelöst wurden, die noch verstärkend über die Augen des Mädchens und nicht als Getränk, wie sonst bei den Männern, direkt aufgenommen werden. An das Schlangenpaar könnte eine tiefenpsychologische Diskussion über seine Bedeutung als Vollständigkeitsymbol in der zweipoligen Weltanschauung der südamerikanischen Indianer angeschlossen werden, so wie überhaupt eine religionspsychologische Deutung der Verinnerlichung der Schlange etwa mit dem psychologischen Selbstbildkonzept ein aufschlussreiches ethnopsychiatrisches Wagnis sein könnte.

Aus Mangel an entsprechender Information sind weiter wichtige Dimensionen der religionsästhetischen Rekonstruktion ausgeklammert. Dazu gehört die Temperaturwahrnehmung und auch genauere Essensgestaltungen und peristaltische Vorkommnisse. Über die Temperatur-Inszenierung käme der Hautsinn massiv ins Spiel. Dabei ist stets mit zu beachten, dass z.B. die südamerikanischen Weltanschauungen in den Theorien der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts häufig über die Verstehenshilfe einer Heiß-Kalt-Taxonomie an westliche Sinnesordnungen vermittelt wurde (Hofer 1995: 230, Faust 1998). Das dialektisch-dynamische System von heiß und kalt stehe in Verbindung mit der Einteilung in das vom Menschen Beherrschte und dem Unkontrollierbaren. Hier müssen sorgsam Feldmaterial und prämissengeleitete Deutung gegeneinander abgewogen werden. Die vorangegangene Rekonstruktion sollte zeigen, dass im Vergleich zur exzellenten Analyse Keifenheims ein erneuter religionsästhetischer Durchgang durch das Material an einigen Stellen eine weitere Bedeutungsdimension zum ebenso unerlässlichen mythologischen Hintergrund des Körperinsatzes aufzeigen kann. Dies geschieht insbesondere zur Gedächtnisbildung, dem psychomotorischen Lernen, dem Generieren eines Sinnenreichtums (hier an Mustern) usw. Das Körperwissen sei damit erneut als eine unerlässliche Erklärungsebene für kulturelle Techniken beworben und Keifenheims Mantra der „Wahrnehmung und Sinngebung“ aufgenommen. Gleichzeitig wurde deutlich wie sehr die Religionsästhetik einer Fort-

entwicklung durch weitere Kenntnisse über die Organisation der Sinnesbildung  
bedarf.

## **Zusammenfassung**

Die Arbeit unternimmt die Grundlegung einer Religionsästhetik. Zentral ist die Hypothese des Körperwissens. Sie wird über das religionsästhetische Vokabular für konkrete historische Situationen entfaltet. Ihre Beschreibungskraft für die sinnliche Dimension ist an zwei religionsgeschichtlichen Beispielen vorgeführt.

Körper werden für die Rekonstruktion kultureller Phänomene dadurch bedeutsam, dass sie nicht nur Material der Gestaltung sind, sondern eine eigenständige Größe, die aktiv kulturelle Umwelten mitgestaltet. Dieser Autonomie der menschlichen Sinnlichkeit und Körperlichkeit muss methodologisch Rechnung getragen werden. Dazu führt die Religionsästhetik das Konzept eines Körperwissens ein. Körperwissen bringt Körper und Wissen zusammen, die je für sich zu konzeptionalisieren und dann aufeinander zu beziehen wird. Deshalb wird im Teil III, zu Beginn der Religionsästhetik, diskutiert in welchem Sinne dem menschlichen Körper ein Wissen zugesprochen werden kann. Diese Erwägungen können an philosophische Diskurse anknüpfen, die eine ähnliche Problemstellung aufweisen. In ihnen geht es darum, Formen nicht propositionalen Wissens zu konzeptionalisieren. Darunter werden Wissensformen wie z.B. das Selbstbewusstsein und Einstellungen verstanden, die nicht gänzlich in propositionalem Wissen aufgehen. Propositional meint hier Gehalte, die nicht in die Aussageform von Sätzen gebracht werden können.

Die Diskussion kommt zu dem Ergebnis, dass Körperwissen ein nonpropositionales Wissen ist, insofern es inkommensurabel und nicht analog zu propositionalen Arten des Wissens, z.B. sprachlichem Wissen, ist.<sup>141</sup> Zudem ist Körperwissen ein Wissen, sofern wir situationsabhängige Problemlösungen in belebten und unbelebten Umwelten in und mit unserem Körper vollziehen können. In belebten sozialen Umwelten, das heißt in Handlungskontexten, sind Körpervollzüge (Körperinitiativen und –reaktionen) kreativ, intentional, mehrphasig, reflexiv, individuell und lernfähig. Sie weisen damit wichtige Erkenntniskriterien auf. Damit gibt es nicht nur kognitive Kategorien, sondern auch somatische Kategorien, die Körperschemata. Daher muss zu seiner Beschreibung eine Terminologie

---

<sup>141</sup> Umstritten ist die Wissensart des bildlichen Wissens, s. Spinner 2002.



für nichtpropositionale religionsästhetische Gehalte entwickelt werden. Denn erst wenn dieses Axiom der Religionsästhetik, die Wissensfähigkeit von nicht in Aussageform oder als Sprach- oder Symbolsystem organisierten Vollzügen belegt ist, kann an die kulturelle rekonstruktive Arbeit gegangen werden.

Körperwissen kann einzelnen Personen als auch Gruppen zugeschrieben werden. Denn das Konzept des Körperwissens umfasst sowohl die somatisch-sinnliche Vorgegebenheit des individuellen Körpers als auch das seiner Körperwissensprägung als Mitglied einer Gruppe. Kollektives Körperwissen besteht als Körperstil, Körperhabitus, Körperästhetiken oder als Repertoire an Körpertechniken. Es ist von sozialen und kulturellen Variablen wie Gender, Alter, Lokalität, Religionszugehörigkeit, Trainingsgrad abhängig. Über Variationen, Angleichungen in der Ausprägung und Realisierung des Körperwissens können sich Subgruppen abgrenzen. Dadurch entstehen soziale Zuordnungen, die zum Teil über geläufige soziometrische Größen wie Milieus oder Einkommen nicht beschrieben werden können und eine für die theoretische Deskription neuartige Qualität der Zuordnung darstellen. Das Konzept Körpertextur wurde entwickelt, um die gesellschaftliche Eingebundenheit von Körperwissen deskriptiv zu verfolgen.

Vor diesem Hintergrund werden Konsequenzen für die religionsästhetische Methode gezogen. Wichtig ist es, kulturelle Praxen nachzuvollziehen, um Körperübertragungen zu erfassen und eine sinnliche Sensibilität zu trainieren. Diese methodischen und methodologischen Überlegungen knüpfen an Vorschläge der Soziologie des Körpers, Ethnologie, Bildakttheorie, der Motologie und sportwissenschaftlichen Trainingslehre u.a. an. Für das Ziel dieser Arbeit wurden die Diskussionen der Ethnologie der Sinne und der Ethnologie der Ästhetik ausgewählt. Terminologisch kann von einem Simulieren der Körperinvolviertheit gesprochen werden, vom Trainieren anderer Sinnlichkeit oder der Einwohnung in der Welt der zu erforschenden Körperpraktiken, je nachdem von welchem Hintergrund ausgegangen wird.

In dem Abschnitt zur Gliederung des Gegenstandsbereiches wurde ein Inventar aufgestellt, das als Liste nacheinander methodisch in religionsästhetischen Analysen abgearbeitet werden kann. Auf diese Weise wird die Rekonstruktion kontrolliert und erhebt möglichst vollständig die Daten. Zudem werden hier zu

beachtende Größen bis in taxonomische Details angeführt, da sie in Beschreibungen von Körpereinsätzen häufig nicht vorkommen und nicht bekannt sind, wie der Hautsinn, Körpertonus, Grad der Trainiertheit des Körpers usw. Systematisch wird diese Fülle an körperrelevanten Größen in folgenden Schritten durchgegangen: erst die Sinnessysteme, dann Bekleidung, Motorik und Körpervollzüge wie Essen, Altern, Schlafen, Ausscheiden, Fortpflanzen.

Die Religionsästhetik setzt an körperlichen Grundvollzügen an, indem sie beschreibt, wie Religionen spezifische ästhetische Umwelten erschaffen, die auf Körperwissen basieren, es einsetzen und prägen. Das wichtigste Ergebnis dieser Arbeit ist, die Beschreibungskraft des religionsästhetischen Grundvokabulars herauszuarbeiten (Tätowierung, Interface, prothetische Wahrnehmung, Körpertonus). Diese konzeptionelle Entfaltung des Körperwissens für konkrete historisch-sinnliche Kontexte sei kurz wiederholt, indem sie am ersten religionsgeschichtlichen Beispiel illustriert wird.

Dieses Beispiel behandelt eine Kultpraktik der Meditation und Heilung einer neureligiösen Bewegung, der White Eagle Lodge. In dieser untersuchten religiösen Gruppierung ist Licht die zentrale physische Größe und der Lichtstern das zentrale Symbol. Licht ist die sinnliche Qualität, über die Körperwissen ins Spiel kommt. Körperwissen realisiert sich in Techniken des Lichtsendens in das Herz oder des Lichtwandernlassens durch die spirituellen Zentren des Körpers (Chakren) oder durch die somatisch imaginierte Lichthülle um den Körper. Diese Körpertechniken schaffen eine ästhetische Umwelt für die Teilnehmenden. Die religionsästhetische Wirkung liegt darin, dass in all diesen Schwelten, Körpertechniken und inneren Bildern und Wärmewahrnehmungen ein Körperschema angelegt wird, das das kulturell erlernte Körperschema in dem betreffenden Fall überschreibt. Die Gruppe zeichnet sich somit religionsästhetisch durch ein eigenes Körperschema aus, das deskriptiv über die im Grundvokabular entfalteten Dimensionen eingefangen werden kann. Das Verhältnis einer religiösen Gruppierung zu ihrer kulturellen Sinnesumwelt kann demnach über eine Rekonstruktion der jeweiligen Körperschemata konkretisiert werden. Das ist ein neuer Ansatz zur Beschreibung von Religion. Im Anschluss daran könnten auch typologisch Ge-

sellschaftsformen unterschieden werden, je nachdem wie das Verhältnis von religiösem Körperschema und gesellschaftlichem Sinnenkanon beschaffen ist.

Das in Rede stehende Körperschema der Lodge ist geprägt von physiopsychischen Methoden der Bestärkung und des Ich-Ideal-Aufbaus, es gibt den Körper als geschützten Raum aus, der zugleich in geregelter Kontakt mit der religiösen Umwelt steht. Auch eine Pluralisierung des Hautsinns in mehrere Hüllen bzw. Körper um den physischen Körper herum gehört zu diesem Körpersinn und kann religionsästhetisch als besondere Tätowierung der Haut als ganzer benannt werden; sie wird im Körperschema zu einem Schutzschild. Der Angehörige der Lodge, der an den Körperpraxen teilnimmt, besitzt somit mehrere Körper und seine Aufgabe liegt darin, diese holistisch aufeinander zu beziehen. Denn ein ausgewogenes Verhältnis der Körper ist der religiöse Zielzustand, der mit Gesundheit und Unsterblichkeit und Einssein konnotiert ist.

Anhand dieses Beispiels kann das Grundvokabular der Religionsästhetik vorgeführt werden. Mit Tätowierung, dem ersten Begriff des religionsästhetischen Grundvokabulars, wird in diesem Zusammenhang bezeichnet, dass einzelne Körperteile, -organe oder -zonen religiös bearbeitet sind und z.B. zum besonderen Zugang zum Göttlichen, Spirituellen, Jenseitigen, oder wie immer die religiöse Terminologie ist, ausgezeichnet sind. Im vorliegenden Falle ist dies das Herzchakra, obwohl die Kopfbereiche gemäß der Lehre der Lodge der geistigen Welt eigentlich näher sind. Das Herz, hier wohl aus seiner übertragenen kulturellen Bedeutung als Sitz der Emotionen, wird von dieser Körpersymbolik überlagert, und es ist das Herz, in das der göttliche Lichtstrahl eintrifft und eine Art Kontaktbrücke baut. Das Herz ist demnach in dieser Gruppierung „tätowiert“. Ähnliches gilt für die Hände (s.o. White Eagle Meditation). Sind mehrere Körperteile tätowiert, kann dies als Körpergeografie und Hochrelief beschrieben werden.

Als Interface, dem zweiten religionsästhetischen Grundbegriff, wird in diesem Zusammenhang der Körperteil oder das Sinnessystem bezeichnet, an dem der Austausch oder das Aufeinandertreffen der menschlichen und religiösen Wirklichkeit stattfindet bzw. thematisiert wird. Interfaces, das zeigt das Beispiel der Gruppierung, können auch mehrere Körperlichkeiten sein: das Herz und die Haut und das Konstrukt weiterer äußerlicher Körper, die in bestimmten Körpertechni-

ken auch erlebt, durchschritten und gefühlt werden.<sup>142</sup> Interface ist also hier die lichtrezeptive Somatizität des Herzens oder die Schnittstelle im feinstofflich-energetischen Kontinuum vom Einzelnen und der Lichtwelt. Zudem bezeichnet Interface die Mediation, in der verschiedene Wirklichkeiten durch eine Mittlergestalt, hier die Heiler, sinnlich vermittelt werden. Dies geschieht durch Körperpraxen. Das Interface umfasst somit anders als die Tätowierung die dynamische Interaktion, die für Körperwissen tragend ist.

Das dritte religionsästhetische Grundkonzept ist die prothetische Wahrnehmung. Prothetisch meint die Fähigkeit oder Eigenschaft der Wahrnehmung, die Sinnesqualität in einem körperfernen Ort zu erleben, und zwar als eigene Wahrnehmung (das Beispiel der Bodenbeschaffenheit, die in der Spazierstockspitze wahrgenommen wird anstatt im Handteller der Hand, die den Stock hält und wo physiologisch der Sinneseindruck entsteht). Diese prothetische Wahrnehmung ist der Schlüssel zur religionsästhetischen Erklärung der Wirkweise, sinnlichen Intensität und Nachhaltigkeit von religiösen Ritualen. Denn häufig werden Medien eingesetzt, Kultgerät oder Kultpersonal, die zum gesehenen „Spazierstock“, das heißt zur Verlängerung der sinnlichen Wahrnehmung (= prothetische Wahrnehmung) mutieren. Es ist, als wäre es eine eigene Wahrnehmung und ist im prothetischen Sinne eine eigene Wahrnehmung, wenn der religiöse Mittler bekleidet wird. Wenn Wasser oder Öl über etwas gegossen wird, so ist, es als würde es über die eigene Haut oder die eigenen Hände gegossen. Durch die Medialität des Körperwissens wirkt sich das so aus, dass die sinnlichen Qualitäten des Geruchs, seiner verfliegenden Intensität und die Flüssigkeitseigenschaften der jeweiligen Libation mitempfunden werden. Das umhergetragene Gralslicht in der religionsästhetisch analysierten Gruppe ruft die helfenden Engel wach und öffnet „Chakrenfenster“ aufgrund des in den meditativen Körpertechniken angeeigneten Körperschemas.

Das Wechselverhältnis von Ich-Grenze und prothetischer Wahrnehmung ist eine Herausforderung in vielen, wenn nicht den meisten, religiösen Praktiken. Die Herausforderung liegt darin, Identitäten des Einzelnen, je nach Gesellschaft als Einzelnen oder, in der Rollenidentität innerhalb einer Gruppe, mit dem religi-

---

<sup>142</sup> Sie können zum Teil auch in nicht-körperliche Medialitäten übertragen werden, z.B. in Abbildungen oder technische Reproduktionen (Aurenfotos). Das dient ihrer Beglaubigung, schafft Bilder, die wiederum das Körpererleben zum Aufbau des Körperschemas mit leiten.

ösen Gegenüber in Verbindung treten zu lassen, ohne dauerhaft die eigene Körperabgegrenztheit zu verlieren.

Das letzte hier beschriebene Konzept ist der Körpertonus. Damit ist die Muskelspannung des Körpers bzw. einzelner Muskelgruppen angesprochen, in der emotionale und kognitiv-konzentrierte Zustände verkörpert sind. Viele religiöse Praxen beziehen gezielt Muskelaufwärmen und Dehnungen, sowie Senkungen des Körpertonus (z.B. durch Hüpfen) oder ein Heben des Tonus durch Erwartungs- und Anspannungshaltungen ein. In der Lodge geschieht dies insbesondere durch detonisierende Atemübungen in der meditativen Praxis.

Das religionsästhetische Grundvokabular ist mit dem letzten Konzept des Körpertonus noch nicht vollständig, sondern harret weiterer Analysen und ihrer Entdeckung relevanter religionsästhetischer Dimensionen.

Ziel dieser Arbeit ist es, das Körperwissen als Konzept und Hypothese einer Metasprache einzuführen. Es hat damit eine heuristische oder deskriptive Funktion. Körperwissen kann auf kulturelle Sachverhalte, wie sie auch von Soziologen und Ethnologen beschrieben werden, angewendet werden. Das Körperwissen drückt sich in kulturell geprägten Einsätzen des Körpers mit seinen Sinnessystemen, seiner Haut, Größe, motorischen Möglichkeiten und seiner Trainierbarkeit aus. Weder wird Körperwissen auf den biologischen, physiologischen Körper reduziert, deshalb wird bewusst von einem Wissen gesprochen, noch wird der Körper gleich für anthropologische Thesen wie die Todes- oder Chaosbewältigung oder soziologisch/ethnologisch zum Austragungsort zwischen Einzelnem und der Gesellschaft instrumentalisiert oder versymbolisiert und auf diese Weise enthäutet und entfleischlicht.

Der Körper (im Laufe von Zeit) und die Körper von Menschen, die sich begegnen, werden in der religionsästhetischen Terminologie als kulturelle Textur bezeichnet. Sie sind eine wichtige Beschreibungskategorie neben kulturellen Institutionen, Ordnungen, Texten und anderen Medien. Die Religionsästhetik bereitet den Boden für interdisziplinäre Forschung. Dabei sind historische Verschiedenheiten, kulturelle Pluralitäten, lokale Besonderheiten, mediale Varianzen (hierzu zählt das Körperwissen) und einmalige Konfigurationen der sinnlichen Umwelten und eingesetzten Körperpraktiken zu würdigen.

Auf ein weiteres Desiderat ist hinzuweisen. Wenn das Körperwissen als heuristische Größe verstanden wird, so liegt damit ein Konzept vor, auf das hin eine Vielzahl unterschiedlichster Körpervollzüge zu beziehen sind. Als einigendes Konzept weist das Körperwissen eine gebündelte Wirkweise auf. Das ist in der Religionswissenschaft sehr wenig bedacht. Mit der Wirkweise kann die Interaktion der neu korrelierten Größen wie Hautsinn, Peristaltik, Motorik usw. erforscht werden. Die Vernachlässigung der Wirkweise des Körperwissens, zeigt sich auch darin, dass wir geneigt sind, als Wissenschaftler unseren intentionalen Standpunkt, in dem wir uns als Akteure kennen, zu reduplizieren und kulturelle Ereignisse, z.B. eine religiöse Institution wie das Gabenniederlegen, als ebenfalls absichtsvolle Handlung zu deuten. Diese Unachtsamkeit für den Unterschied von Handlungsbereich und Wissenschaft führt zu einer Kognitivierung und Semiotisierung der Untersuchungsgegenstände. Eine Chance der wissenschaftlichen Distanz und des wissenschaftlich zur Verfügung stehenden Imaginationsspielraumes ist jedoch, im Niederlegen der Gaben auch die somatische Ebene zu thematisieren.

Mit dem vorgeschlagenen Konzept des Körperwissens ist eine Erklärungsmöglichkeit angesprochen, die neben einer kultursemiotischen oder z.B. einer ritualtheoretischen Beschreibung umfänglichere Daten berücksichtigt. Weitere wissenschaftliche Zugänge werden im Konzept des Körperwissens gebündelt. Erklärungen, die sich daher auf diese Größe Körperwissen beziehen, müssen auch medizinische, physiologische, sportwissenschaftliche Bedeutungszusammenhänge einbeziehen.

Eine weitere höchst interessante Forschungsperspektive ginge der Körperlichkeit als Interface von Emotionalität und Moralität nach. Mehrere Projekte einer Verknüpfung der Kulturgeschichte des Körpers und der Emotionen wurden im Forschungsüberblick bereits angeführt. Zu ergänzen ist diese mit Interface bezeichnete Eigenschaft des Körperwissens, verschiedene Qualitäten zu verbinden, durch eine Untersuchung moralischer Kategorien. In einzelnen Untersuchungen wurde diese Überlagerung bereits beobachtet. K.L. Geurts z.B. legt in ihrer Ethnografie *Culture and the Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community* über die ghanesischen Anlo-Ewe dar, wie etwa die mannigfachen Gangarten bereits innere Einstellungen ausdrücken und moralische Kategorien kommunizieren (2002: 73-84). So gibt es z.B. einen stolzen, rücksichtslosen oder respektvollen Gang. Gerade auch vor den geschilderten Erkenntnissen zur Intermodalität der

Sinne als dem Normalfall der Perzeption und der bedeutsamen zusammenbindenden und organisierenden Rolle der Körperschemata für das Körperwissen sollte man von Religionsgeschichten einzelner Sinne wegkommen und die Chance ergreifen, schon auf somatischer Ebene die Komplexität sozialer Kategorien gegründet zu sehen.

Ob ‚religious visual culture‘ (Morgan), ob ‚Religionsaesthetik‘ (Lanwerd), Religionsästhetik (Cancik/Mohr) oder Religionsaisthetik, das Forschungsfeld ist bereits so umfangreich, dass Spezialisierungen sinnvoll sind. Die Rede von der Religionsaisthetik könnte auch wieder aufgegeben werden, um die Rede zu vereinfachen und sich dem allgemeinen Sprachgebrauch anzugleichen, wenn der Fokus auf Körperwissen in der Religionsästhetik als festes Ziel mitverfolgt wird. Zur ‚visual culture‘ und zur ‚sinnlichen Kultur‘ gehören nicht nur die ästhetischen Bedingungen und Kanons der religiösen Gruppe, sondern auch ihr Bezug auf die Standards und Vorstellungen von Schönheit, Sinnen und Körper der umgebenden Gesellschaft. Die materiellen, rituellen und sinnlichen Produktionen einer religiösen Gruppe sind Teil der sozialen Konstruktion der Gesellschaft und so nur vollständig im Verhältnis zu dieser zu beschreiben. Was zudem ansteht, ist eine stärker interkulturell angewandte Religionsaisthetik, in deren Folge auch das Grundvokabular ergänzt werden kann. Die Pluralisierung der Körperbilder, religiöser Praktiken-Paradigmen und Heilweisen wird so erst in einer wissenschaftlichen Metatheorie eingeholt.

## **Literaturverzeichnis**

### **Körper-Bibliografien**

Duden, B., 1990, *Body History – Körpergeschichte*, Wolfenbüttel. [mit thematischem Stichwortindex]

Bibliografie der Zeitschrift *Querrelles*, TU Berlin, Frauen- und Geschlechterstudien [Neuerscheinungen seit 1999 besonders zu Gender, Frauen und Körper], [www.querelles-net.de](http://www.querelles-net.de)

Bielefeld, Jürgen, 1986, Körpererfahrung. Eine ausgewählte Bibliographie aus bewegungswissenschaftlicher Sicht, in: ders. (Hg.) *Körpererfahrung Grundlage menschlichen Bewegungsverhaltens*, Göttingen, Toronto, Zürich, 283-299.

#### **Zeitschrift**

Body & Society (Sage Publications) herausgegeben von Mike Featherstone und B.S. Turner.

### **Primärliteratur White Eagle Lodge**

Hayward, Ylana, 1995, *A Way to Happiness. With White Eagle as Guide in Meditation*, New Lands: The White Eagle Publishing Trust.

Hayward, Anna, 2006, "Die Macht der Gedanken und des Herzens", *Stella Polaris* Hf. 4, 166-168.

Hodgson, Joan, 1987, „Teil II: Heile dich und andere“, in: *Das große White Eagle Heilungsbuch* (engl. *The White Eagle Lodge-Book of Health and Healing*), übersetzt v. J. Faust, 3. Aufl., Grafing: Aquamarin Verlag.

Hodgson, Joan, 1997, *The Stars and The Chakras. The Astrology of Spiritual Unfoldment* (1990), New Lands: The White Eagle Publishing Trust.

Libera, Annemarie, 2005, nach: Hodgson, Joan, *Einstimmung in die White Eagle Heilung* (CD), Sprecherin: Annemarie Libera, Stella Polaris Verlag.

Lind, Ingrid, 1984, *The White Eagle Inheritance*, Wellingborough.



- Stella Polaris* [Vierteljahresschrift der White Eagle Lodge, in mehreren Sprachen erhältlich]
- The White Eagle Publishing Trust, 2003, *Arthur Conan Doyle's Book of the Beyond, told by Ivan Cooke and now re-presented with two White Eagle Teachings and an extended Introduction by Colum Hayward*, New Lands.
- White Eagle, 1957, 'Morning light' on the spiritual path. New Lands: The White Eagle Publishing Trust.
- White Eagle, 1987, "Teil I: Heile dich selbst", in: *Das große White Eagle Heilungsbuch* (engl. *Heal Thyself*), übersetzt v. J. Faust, 3. Aufl., Grafing: Aquamarin Verlag.

## Literatur

- Abraham, Anke, 2002, *Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag*, Wiesbaden.
- Adam, Alison, 2003, "Gender/Body/Machine", in: Proudfoot, M. (ed.), *The Philosophy of Body*, Oxford.
- Adler, Hans, Zeuch, U. (Hg.), 2002, *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*, Würzburg.
- Agus, A.R.E., Assmann, J. (eds.), 1994, *Ocular Desire*, Berlin.
- Alter, J.S., 2000, *Ghandi's Body. Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*, Philadelphia.
- Andersen Poul, 1995, "The Transformation of the Body in Taoist Ritual", in: Law, J.M. (ed.), *Religious Reflections on the Human Body*, Bloomington and Indianapolis.
- Andresen, Jensine (ed.), 2001, *Religion in Mind. Cognitive Perspectives On Religious Belief, Ritual, and Experience*, Cambridge.
- Angerer, Marie-Louise, 2001, „Zur Materialität des Audiovisuellen: der Körper als Interface“, in: Wenzel, H., Seipel, W., Wunberg, G. (Hg.), *Audiovisualität vor und nach Gutenberg*, Wien.
- Anzieu, D., 1991, *Das Haut-Ich (Le Moi-Peau 1985)*, Frankfurt.

- Arnheim, Rudolf, 1977, *Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff* (1969), Köln.
- Asad, Talal, 1983, "Notes on body pain and truth in medieval Christian ritual", *Economy and Society* 12, 287-327.
- Asad, Talal, 1987, "On ritual and discipline in medieval Christian monasticism", *Economy and Society* 16, 159-203.
- Asad, Talal, 1997, "Remarks on the Anthropology of the Body", in: Coakley, S. (ed.), *Religion and the Body*, Cambridge.
- Assmann, Jan, 1994, "Ocular desire in a time of darkness. Urban festivals and divine visibility in Ancient Egypt", in: Agus, A.R.E., ders. (eds.), *Ocular Desire*, Berlin.
- Assmann, Jan, 2001, „Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte“, in: Wenzel, H., Seipel, W., Wunberg, G. (Hg.), *Audiovisualität vor und nach Gutenberg*, Wien.
- Auffarth, Christoph, 2002, *Irdische Wege und himmlischer Lohn, Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen.
- Auffarth, Christoph, Mohr, Hubert, 2002, "Strömungen der Kultur- und Religionswissenschaft im 20. Jahrhundert – ein wissenschaftsgeschichtlicher Überblick“, *Metzler Lexikon Religion IV*.
- Austin, James H., 1998, *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, Cambridge Mass.
- Bakker, F.C., Whiting, H.T.A., van der Brug H., 1992, *Sportpsychologie. Grundlagen und Anwendungen*, Bern, Göttingen, Toronto.
- Barlösius, Eva, 1999, *Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung*, Weinheim.
- Barlösius, Eva, 2000, „Über den gesellschaftlichen Sinn der Sinne“, in: Koppetsch, C. (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz.
- Barsalou, Lawrence W., 1999, "Perceptual Symbol Systems", *Behavioral and Brain Sciences* 22.2, 577-660.
- Barthes, Roland, 1981, *Das Reich der Zeichen (L'empire des signes*, Geneve 1970), Frankfurt.
- Barthes, Roland, 1990, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn (L'obvie et l'obtus. Essais critiques III* 1982), Frankfurt.

- Bastien, Joseph W., 1987, Art. „South American Indians: Indians of the Modern Andes“, ER<sup>2</sup> XI, 8614-8621.
- Baudrillard, Jean, 1982, *Der symbolische Tausch und der Tod (L'échange symbolique et la mort 1976)*, München.
- Baumgarten, A. G., 1961, *Aesthetica*, Nachdr. der Ausg. Frankfurt 1750, Hildesheim.
- Baumgarten, A. G., 1983, *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58)*, übers. u. hrsg. v. H.R. Schweizer, lat.-dt., Hamburg.
- Becker, Anne, 1995, *Body, Self, and Society. The View from Fiji*, Philadelphia.
- Beier, R., 1990, „Zur Geschichte der Obduktion: der Blick in den Körper. Zur Geschichte des gläsernen Menschen in der Neuzeit“, in: dies., Roth, M. (Hg.), *Der Gläserne Mensch – eine Sensation. Zur Kulturgeschichte eines Ausstellungsobjektes*, Stuttgart.
- Beier, R., Roth, M. (Hg.), 1990, *Der Gläserne Mensch – eine Sensation. Zur Kulturgeschichte eines Ausstellungsobjektes*, Stuttgart.
- Bell, Catherine, 2006, „Embodiment“, in: Kreinath, Jens, Snoek, Jan, Stausberg, Michael (Hg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Boston.
- Belting, Hans, 1991, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München.
- Belting, Hans, 2001, *Bild-Anthropologie*, München.
- Belting, Hans, Kamper, D., Schulz, M. (Hg.), 2002, *Quel corps? Eine Frage der Repräsentation*, München.
- Bennewitz, Ingrid, 2002, „Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters“, in: dies., Kasten, I. (Hg.), *Geschlechterdiskurse und Körperbilder*, Münster.
- Bennewitz, Ingrid, Kasten, I. (Hg.), 2002, *Geschlechterdiskurse und Körperbilder. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, Münster.
- Benthien, Claudia, 1999, *Haut – Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse*, Reinbek.
- Benthien, Claudia, Fleig, A., Kasten, Ingrid (Hg.), 2000, *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*, Köln, Weimar.

- Bergmann, A., 2001, „Zerstückelter Körper – zerstückelter Tod. Verkörperung und Entleiblichung in der Transplantationsmedizin“, in: Fischer-Lichte, E., Horn, C., Warstat, M. (Hg.), *Verkörperung*, Tübingen, Basel.
- Berman, M., 1989, *Coming to our senses. Body and Spirit in the hidden history of the West*, New York et al.
- Bermudez, J.L., Marcel, A., Eilan, N. (eds.), 1995, *The Body and the Self*, Cambridge Mss., London.
- Bermúdez, José Luis, 1995, “Ecological Perception and the Notion of a Nonconceptual Point of View”, in: Bermudez, J.L., Marcel, A., Eilan, N. (eds.), 1995, *The Body and the Self*, Cambridge Mss., London.
- Berquist, Jean L., 2002, *Controlling Corporeality. The Body and the Household in Ancient Israel*, New Brunswick, New Jersey, London.
- Bette, Karl H., 1999, *Systemtheorie und Sport*, Frankfurt.
- Bielefeld, Jürgen (Hg.), 1986, *Körpererfahrung. Grundlage menschlichen Bewegungsverhaltens*, Göttingen, Toronto, Zürich.
- Bielefeld, Jürgen, 1986, Zur Begrifflichkeit und Strukturierung der Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper, in: ders. (Hg.) *Körpererfahrung Grundlage menschlichen Bewegungsverhaltens*, Göttingen, Toronto, Zürich, 283-299.
- Bielefelder Graduiertenkolleg Sozialgeschichte (Hg.), 1994, *Körper Macht Geschichte – Geschichte Macht Körper. Körpergeschichte als Sozialgeschichte*, Bielefeld.
- Boddy, Janice, 1989, *Wombs and Alien Spirits – Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison.
- Böhme, Gernot, 2001, „Leibliche Anwesenheit im Raum“, in: Schirmbeck, E. (Hg.), *RAUMstationen. Metamorphosen des Raumes im 20sten Jahrhundert*, Ludwigsburg.
- Böhme, Gernot, 2003, „Leibliches Bewusstsein“, in: Hauskeller, M. (Hg.), *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Baden-Baden.
- Böhme, Hartmut, 1989, „Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18. Jahrhunderts und ihre hermetische Tradition“, in: Kamper, D, Wulf, C. (Hg.), *Transfigurationen des Körpers*, Berlin.

- Bologne, Jean-Claude, 2001 *Nacktheit und Prüderie. Eine Geschichte des Schamgefühls* Weimar.
- Bordo Susan, 1993, "Postmodern Subjects, Postmodern Bodies, Postmodern resistance", in: dies., *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley u.a.
- Bordo, Susan (1999). *Unbearable Weight*, Berkeley u.a..
- Bordo, Susan, Jaggar A. (eds.), 1989, *Gender/Body/Knowledge. Feminist Reconstruction of Being and Knowing*, Piscataway.
- Bose, M., 2002, „Wem gehört der klassische indische Tanz? Die Frage nach den Besitzverhältnissen und die Aufführung auf der globalen Bühne“, in: Huber, J. (Hg.), *Singularitäten – Allianzen* (Interventionen 11), Zürich, New York.
- Bourdieu, Pierre, 1987, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt.
- Bourdieu, Pierre, 1992, „Die Auflösung des Religiösen“ (1982), in: ders., *Rede und Antwort*, Frankfurt.
- Bourdieu, Pierre, 2001, *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* (Méditations pascaliennes 1997), Frankfurt.
- Boyton Arther, Linda (ed.), 1999, *Religion, Dress and the Body*, Oxford and New York.
- Braun, C. v., 1999, Art. „Körper“, Metzler Lexikon Religion II, 236-241.
- Braungart, Wolfgang, 1998, "Ästhetische Religiosität oder religiöse Ästhetik? Einführende Überlegungen zu Hofmannsthal, Rilke und George und zu Rudolf Ottos Ästhetik des Heiligen", in: Braungart, W., Fuchs, G., Koch, M. (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, Bd. II um 1900*, Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Braungart, Wolfgang, Fuchs, Gotthart, Koch, Manfred (Hg.), 1997, 1998, 2000, *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, Bd. I um 1800, Bd. II um 1900, Bd. III um 2000*, Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Bräunlein, Peter J., 2003, *Pasyon. Religionswissenschaftliche und ethnologische Untersuchungen zu Selbst-Geißelung und Selbst-Kreuzigung auf den Philippinen und im Abendland*, unveröffentl. Habilitationsschrift (eingereicht an der Universität Bremen).

- Bräunlein, Peter J., 2004, „Zurück zu den Sachen“, in: ders. (Hg.), *Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*, Bielefeld.
- Bräunlein, Peter J., 2004a, „Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft“, in: Luchesi, B., Stuckrad, K.v. (Hg.), *Religion im kulturellen Diskurs*, Berlin, New York.
- Bräunlein, Peter J., 2004b, „Religionsgeschichte als Mediengeschichte. Eine Skizze“, *Münchener Theologische Zeitung* 55.4.
- Bräunlein, Peter J., 2007, „Ikonische Repräsentation von Religion“, in: Kippenberg, Hans G., Rüpke, Jörg (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte*, Berlin (Manuskript).
- Breidbach, O., 2004, „Über die neue und neuronale Ordnung von Welt – Ein Beitrag zur Neuronalen Ästhetik“, in: ders., Orsi, G. (Hg.), *Ästhetik – Hermeneutik – Neurowissenschaften*, Münster.
- Brodwin, P.E. (ed.), 2000, *Biotechnology and Culture. Bodies, Anxieties, Ethics*, Bloomington.
- Brown, Peter, 1988, *The Body and Society. Men women and sexual renunciation in early Christianity*, New York.
- Brück, Michael von, 2007, „Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft“, in: Koch, Anne (Hg.), *Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg.
- Brunotte, Ulrike, 2001, „Spirituelle oder fleischlicher Leib? Die Lehre von der Inkarnation und das neuzeitliche Problem der Verkörperung“, in: Fischer-Lichte, E., Horn, C., Warstat, M. (Hg.), *Verkörperung*, Tübingen, Basel.
- Burkart, G., 2000, „Zwischen Körper und Klasse. Zur Kulturbedeutung der Haare“, in: Koppetsch, Claudia (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz.
- Burkert, Walter, 1998, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München.
- Bynum, Caroline Walker, 1982, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, London.
- Bynum, Caroline Walker, 1987, *Holy Feast and Holy Fast. The Significance of Food in medieval Women*, Berkeley, Los Angeles, London.
- Bynum, Caroline Walker, 1991, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval religion*, New York.

- Bynum, Caroline Walker, 1995, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200 – 1336*, New York.
- Campbell, J., 1995, "The body image and self-consciousness", in: Bermudez, J.L., Marcel, A., Eilan, N. (eds.), 1995, *The Body and the Self*, Cambridge Mss., London.
- Camporesi, Piero, 1988, *The Incorruptible Flesh: Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore*, Cambridge, New York.
- Cancik, Hubert (Hg.), 1978, *Rausch – Ekstase – Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung*, Düsseldorf.
- Cancik, Hubert, 1978a, „Gründzüge franziskanischer Leidensmystik. Zur Religionsgeschichte des Schmerzes“, in: ders. (Hg.), *Rausch – Ekstase – Mystik*, Düsseldorf.
- Cancik, Hubert, 1988, „Rome as sacred landscape. Varro and the end of republican religion in Rome“, in: Kippenberg, H.G., van den Bosch, L.P., Leertouwer, L., White, H.A. (eds.), *The image in writing* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. V-VI), Leiden.
- Cancik, Hubert, 1990, „Größe und Kolossalität als religiöse und ästhetische Kategorie. Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, Silve I 1: *Ecus Maximus Domitiani Imperatoris*“, in: Kippenberg, H.G., van den Bosch, L.P., Leertouwer, L., White, H.A. (eds.), *Genres in visual representations* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. VII), Leiden.
- Cancik, Hubert, Mohr, H., 1988, Art.: „Religionsästhetik“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* I.
- Caplan, Jane (ed.), 2000, *Written on the Body*, Princeton.
- Chidester, David, 1992, *Word and Light. Seing, Hearing, and Religious Discourse*, Illinois.
- Chidester, David, "Haptics of the heart: The sense of touch in contemporary American religion", *Culture and Religion* 1 (2000) 61-84.
- Clam, J., 2000, „Lösung vom Status. Eine Indeterminationssoziologie des Körpers“, in: Koppetsch, C. (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz.
- Classen, Constanze, 1991, "Creation by sound/creation by light: A sensory Analysis of two South American Cosmologies", in: Howes, D. (ed.), *The*

- varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto.
- Classen, Constanze, 1993a, *Inca Cosmology and The Human Body*, Salt Lake City.
- Classen, Constanze, 1993b, *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures*, London, New York.
- Classen, Constanze, 1998, *The Color of Angels. Cosmology, gender and the aesthetic imagination*, London, New York.
- Classen, Constanze, Howes, David, Synnott, Anthony, 1994, *Aroma. The cultural History of Smell*, London, New York.
- Coakley, Sarah (ed.), 1997, *Religion and the Body* (Cambridge Studies in Religious Traditions 8), Cambridge.
- Coote, Jeremy, 1992, "'Marvels of Everyday Vision': The Anthropology of Aesthetics and the Cattle-Keeping Nilotes", in: ders., Shelton, A. (eds.), *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford.
- Coote, Jeremy, Shelton, A., 1992, "Introduction", in: dies. (eds.), *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford.
- Crick, Francis, Koch, C., 2003, „A framework for consciousness“, *Neuroscience* 6, 119-125.
- Csordas, Thomas J. (ed.), 1994, *Embodiment and Experience*, Cambridge.
- Csordas, Thomas J. 1999. "The Body's Career in Anthropology", in: Moore, H.L. (ed.), *Anthropological Theory Today*, Cambridge.
- Csordas, Thomas J., 1990, "Embodiment as a paradigm for Anthropology", *Ethos* 18, 5-47.
- Csordas, Thomas J., 1993, "Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology* 8, 135-156.
- Csordas, Thomas J., 1994a, "Introduction: the body as representation and being-in-the-world", in: ders., *Embodiment and Experience*, Cambridge.
- Csordas, Thomas J., 1994b, "Words from the Holy People: a case study in cultural Phenomenology", in: ders., *Embodiment and Experience*, Cambridge.
- Csordas, Thomas J., 2000, "Computerized Cadavers", in: Brodwin, P.E. (ed.), *Biotechnology and Culture. Bodies, Anxieties, Ethics*, Bloomington.



- Cytzowic, Richard, 2002, „Wahrnehmungs-Synästhesie“, in: Adler, Hans, Zeuch, U. (Hg.), *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*, Würzburg.
- D’Aquili, Eugene G., Newberg, Andrew B., 1999, *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis Minn.
- Damasio, Antonio R., 2000, *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München.
- Daniel, Valentine E., 1984, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, Los Angeles.
- Daniel, Valentine E., 1991, “The Pulse as an Icon in Siddha medicine”, in: Howes, D. (ed.), *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto.
- Därmann, Iris, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005.
- Daston, Loraine, 2001, „Objektivität und die kosmische Gemeinschaft“, in: Schröder, G., Breuninger, H. (Hg.), *Kulturtheorien der Gegenwart*, Frankfurt.
- Davidson, Donald, 2004, “Paradoxes of Irrationality” (1982), in: ders., *Problems of Rationality*, Oxford.
- Dawson, Lorne, 1998, *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*, Oxford, Ontario.
- Diederichs, Christof (2001). *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehen*. Berlin.
- Dietrich, P., 2000, „Die Haut als Fenster. Psychoanalytische Aspekte der Haut“, in: Koppetsch, C. (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz.
- Diethelm, Anna Margaretha, 1988, *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen heilikeit. Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses*, Bern, Frankfurt.
- Dodd, Carley H., 1991, *Dynamics of Intercultural Communication*, Dubuque.
- Douglas, Mary, 1966, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London.
- Douglas, Mary, 1978, “Do dogs laugh?”, in: Polhemus, T. (ed.), *The Body Reader*, New York.

- Duden, Barbara, 1987, *Geschichte unter der Haut*, Stuttgart.
- Duden, Barbara, 1991, „Geschlecht, Biologie, Körpergeschichte. Bemerkungen zu neuer Literatur in der Körpergeschichte“, *Feministische Studien* 9, 105-122.
- Duden, Barbara, 1991a, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*, München.
- Duden, Barbara, 1997, „Das ‚System unter der Haut‘. Anmerkungen zum körpergeschichtlichen Bruch der 1990er Jahre“, *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 8, 260-291.
- Eck, Diana, 1985, *Darsan. Seeing the Divine Image in India*, Cambersburg.
- Ehrenspeck, Yvonne, 1996, „Aisthesis und Ästhetik. Überlegungen zu einer problematischen Entdifferenzierung“, in: Mollenhauer, K., Wulf, C. (Hg.), *Aisthesis/Ästhetik. Zwischen Wahrnehmung und Bewusstsein*, Weinheim.
- Eibl-Eibesfeld, Irenäus, 1988, „The Biological Foundations of Aesthetics“, in: Rentschler, I., Herzberger, B., Epstein, D. (eds.), *Beauty and the Brain*, Basel.
- Elberfeld, Rolf, Wohlfart, G. (Hg.), 2000, *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa* (Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie 3), Köln.
- Eming, Jutta, Kasten, Ingrid, Koch, Elke, Sieber, A., „Emotionalität und Performativität in narrativen Texten des Mittelalters“, *Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie* 10 (2001) 215-233.
- Emrich, Hinderk M., 2002, „Synästhesie als ‚Hyper-binding‘“, in: Adler, Hans, Zeuch, U. (Hg.), *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*, Würzburg.
- Ernst, Gerhard, 2001, *Das Problem des Wissens*, Paderborn.
- Faure, Bernard, 1995, „Substitute Bodies in Chan/Zen Buddhism“, in: Law, Jane Marie (ed.), *Religious Reflections on the Human Body*, Bloomington and Indianapolis.
- Fausser, Martin, 2003, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Darmstadt.
- Feher, Mark, Naddaff, Ramona, Tazi, Nadia (eds.), 1989, *Fragments for a History of the Human Body I-III*, New York.
- Fick, Monika, 1998, „Sinnstiftung durch Sinnlichkeit: Monistisches Denken um 1900“, in: Braungart, W., Fuchs, G., Koch, M. (Hg.), *Ästhetische und religi-*

- öse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, Bd. II um 1900, Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Filk, C., Lommel, M., 2004, „'Media Synaethetics' – Eine Einleitung“, in: M., Sandbothe, M. (Hg.), 2004, *Media Synaesthetics. Konturen einer physiologischen Medienästhetik*, Köln.
- Filk, C., Lommel, M., Sandbothe, M. (Hg.), 2004, *Media Synaesthetics. Konturen einer physiologischen Medienästhetik*, Köln.
- Fischer, S., 1972, Art.: “Body image”, *International Encyclopaedia of the Social Sciences II*, 113-116.
- Fischer-Lichte, Erika, 2001, „Verkörperung / Embodiment. Zum Wandel einer alten theaterwissenschaftlichen in eine neue kulturwissenschaftliche Kategorie“, in: dies., Horn, C., Warstat, M. (Hg.), *Verkörperung*, Tübingen, Basel.
- Fischer-Lichte, Erika, Horn, C., Warstat, M. (Hg.), 2001, *Verkörperung*, Tübingen, Basel.
- Fish, Stanley, 1985, “Consequences”, in: Mitchell, W.J.T. (ed.), *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, Chicago, London.
- Fitzgerald, Tim, 1995, “Religious Studies as Cultural Studies: A Philosophical and Anthropological Critique of the concept of Religion”, *DISKUS* 3.1, 35-47.
- Fogle, Douglas, 1996, “Virtuelle Hysterische. Körper als Medium und das Interface“, in: Huber, J., Müller, A.M. (Hgg.), *Die Wiederkehr des Anderen (Interventionen 5)*, Basel, Frankfurt.
- Foucault, Michel, 1977, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I (Histoire de la Sexualité I. La volonté de savoir 1976)*, Frankfurt.
- Frank, Robert, 2004, *Globalisierung ‚alternativer‘ Medizin. Homöopathie und Ayurveda in Deutschland und Indien*, Bielefeld.
- Frank, Robert, Stollberg, Gunnar, 2002, “Ayurvedic patients in Germany”, *Anthropology & Medicine* 9.3, 223-244.
- Freud, Sigmund, Breuer, Josef, 1895, „Studien über Hysterie“, in: Freud, S., GW I, Frankfurt 1999.
- Funken, Christiane, 2002, „Körper online?!“, in: Hahn, K., Meuser, M. (Hg.), *Körperrepräsentationen in der Ordnung des Sozialen*, Konstanz.
- Gabler, H., Nitsch, J.R., 2000, *Einführung in die Sportpsychologie*, Schorndorf.

- Gallagher, S., 1995, "Body Schema and Intentionality", in: Bermudez, J.L., Marcel, A., Eilan, N. (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge Mss., London.
- Gaynesford, M. de, 2003, "Corporeal Objects and the Interdependence of perception and action", in: Proudfoot, M. (ed.), *The Philosophy of Body*, Oxford.
- Gebhart-Sayer, Angelika, 1988, „Gesungene Muster der Shipibo-Conibo (Ost-Peru)“, in: Kippenberg, Hans G., L.P. van den Bosch, L. Leertouwer, H.A. White (eds.), *The image in writing* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. V-VI), Leiden.
- Geertz, Clifford, 1983, „Religion als kulturelles System“, in: Ders.: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (1973), Frankfurt.
- Geertz, Clifford, 2000, "The Strange Estrangement: Charles Taylor and the Natural Sciences", in: ders., *Available Light – Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton.
- Gekle, H., 1993, Art. „Irrationalismus/das Irrationale“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III*, 302-317.
- Gernig, Kerstin (Hg.), 2001, *Fremde Körper. Zur Konstruktion des Anderen in europäischen Diskursen*, Berlin.
- Gernig, Kerstin, 2001a, „Einleitung. Zwischen Sympathie und Idiosynkrasie. Zur Wahrnehmung des anderen Körpers zwischen Sympathie und Idiosynkrasie in kulturanthropologischer Perspektive“, in: dies. (Hg.), *Fremde Körper. Zur Konstruktion des Anderen in europäischen Diskursen*, Berlin.
- Gernig, Kerstin, 2001b, „Zur Inszenierung eines historischen Typenkanons. Narrative und ikonographische Muster ethnographischer Darstellungen“, in: dies. (Hg.), *Fremde Körper. Zur Konstruktion des Anderen in europäischen Diskursen*, Berlin.
- Geurts, Kathryn Linn, 2002, *Culture and the Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community*, Berkeley et al.
- Gladigow, Burkhart, 1985-86, „Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion“, *Visible Religion IV-V*.

- Gladigow, Burkhard, 1988, „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*, Stuttgart et al.
- Gladigow, Burkhard, 1990, „Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium“, in: Kippenberg, H.G., van den Bosch, L.P., Leertouwer, L., White, H.A. (eds.), *Genres in visual representations* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. VII), Leiden.
- Gladigow, Burkhard, 1994, „Zur Ikonographie und Pragmatik römischer Kultbilder“, in: Keller, H., Staubach, N. (Hg.), *Iconologia Sacra, Mythos, Bildkunst und Dichtung in der religions- und Sozialgeschichte Alteuropas* (FS Karl Hauck), Berlin.
- Gladigow, Burkhard, 1995, „Europäische Religionsgeschichte“, in: Kippenberg, H.G., Luchesi, B. (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg.
- Gladigow, Burkhard, 2000, „Von der ‚Lesbarkeit der Religion‘ zum *iconic turn*“, in: Thomas, G. (Hg.), *Religiöse Funktion des Fernsehens?*, Wiesbaden.
- Gladigow, Burkhard, 2007, „Von der Vernunft der Götter zu den Göttern der Vernunft“, in: Koch, Anne (Hg.), *Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg.
- Gloy, Karen, Bachmann, M. (Hg.), 2000, *Das Analogiedenken*, Freiburg, München.
- Glücklich, Ariel, 2001, *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford.
- Grieser, Alexandra, 2004, „‚Der Sexualforscher unter den Opernkomponisten?‘ Religionshistorische Bemerkungen zur Thematisierung von ‚Geschlecht und Geist‘ in Franz Schreckers *Die Gezeichneten*“, *Münchener Theologische Zeitung* 55, 343-353.
- Grivel, C., 1990, „Der siderale Körper. Zum Prinzip der Kommunikation“, in: Hörisch, J., Wetzell, M. (Hg.), *Armaturen der Sinne. Literarische und technische Medien 1870 bis 1920*, München.
- Gronover, Annemarie, 1999, Art. „Kleidung“, *Metzler Lexikon Religion II*, 188-191.

- Gugutzer, Robert, 2002, „Der Leib, die Nonne und der Mönch. Zur leiblich-affektiven Konstruktion religiöser Wirklichkeit“, in: Hahn, K., Meuser, M. (Hg.), *Körperrepräsentationen in der Ordnung des Sozialen*, Konstanz.
- Gugutzer, Robert, 2004, *Soziologie des Körpers*, Bielefeld.
- Gumbrecht, Hans U. (1996), „Das Nicht-Hermeneutische. Skizze einer Genealogie“, in: Huber, J., Müller, A.M. (Hr.), *Die Wiederkehr des Anderen* (Interventionen 5), Basel, Frankfurt.
- Guski, Rainer, 2000, *Wahrnehmung. Eine Einführung in die Psychologie der menschlichen Informationsaufnahme*, Stuttgart, Berlin, Köln.
- Habermas, Ruth, 1993, „Geschlechtergeschichte und „anthropology of gender“. Geschichte einer Begegnung“, in: *Historische Anthropologie. Kultur. Geschichte. Alltag* 1.3, 485-509.
- Hahn, K., Meuser, M. (Hg.), 2002, *Körperrepräsentationen in der Ordnung des Sozialen*, Konstanz.
- Hahn, K., Meuser, M., 2002, „Zur Einführung: Soziale Repräsentation des Körpers – Körperliche Repräsentation des Sozialen“, in: dies. (Hg.), *Körperrepräsentationen in der Ordnung des Sozialen*, Konstanz.
- Hanegraaff, Wouter J., 1998, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York.
- Haraway, Donna, 1996, „Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems“, in: Borck, C. (Hg.), *Anatomien medizinischen Wissens*, Frankfurt.
- Hauskeller, M. (Hg.), 2003, *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Baden-Baden.
- Hayles, N. K., 2002, „Fleisch und Metall. Rekonfiguration des Geistkörpers in virtuellen Umwelten“, in: Huber, Jörg (Hg.), *Singularitäten – Allianzen*, Zürich.
- Hazelgrove, Jenny, 2000, *Spiritualism and British Society between the Wars*, Manchester.
- Heeger, D.J., Ress, D., 2002, „What does fMRI tell us about neuronal activity?“ *National Review Neuroscience* 3, 142-151.
- Heever, G. van den, 2002, „Introduction: Theorising the Body into Religion“, *Religion and Theology* 9.1/2, 1-7.

- Heiler, Friedrich, 1920, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München (2. vermehrte und verbess. Aufl.).
- Heiler, Friedrich, 1961, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart.
- Hertz, Robert, 2000, „Die Vorherrschaft der rechten Hand. Ein Studie über religiöse Polarität“ (1909), übersetzt von H. Knoblauch, in: Koppetsch, C. (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz.
- Hill, Ann (Hg.), 1980, *Illustriertes Handbuch der alternativen Heilweisen*, Freiburg.
- Hölter, Gerd (Hg.), 1993, *Mototherapie mit Erwachsenen. Sport, Spiel und Bewegung in Psychiatrie, Psychosomatik und Suchtbehandlung*, Schorndorf.
- Horx, Matthias, 1993, *Trendbuch. Der erste grosse deutsche Trendbericht*, Düsseldorf.
- Howald, Wolfgang, 1989, „Meditationsforschung. Einführung und Überblick“, *Gruppendynamik* 20.4., 345-367.
- Howes, David (ed.), 1991, *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto.
- Howes, David, 1991a, „Olfaction and Transition“, in: ders. (ed.), *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto.
- Howes, David, Classen, Constance, 1991, „Sounding Sensory Profiles“, in: Howes, David (ed.), *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto.
- Hsu, Elisabeth, 2003, „Die drei Körper – oder sind es vier? Medizinethnologische Perspektive auf den Körper“, in: Lux, T. (Hg.), *Kulturelle Dimension der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology*, Berlin.
- Huber, Hans D. (2002) „Verkörperertes Visuelles Wissen“, in: ders., Lockemann, B., Scheibel, M. (Hg.), *Bild. Medien. Wissen. Visuelle Kompetenz im Medienzeitalter*, München.
- Hunt, Steven, *Alternative Religions. A Sociological Introduction*, Aldershot 2003.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Ges. Schriften, Hamburg 1992.
- Hüwelmeier, Gertrud, 2000, „Die Macht der Ordenstracht. Transformationen von Körpergrenzen“, in: Koppetsch, C. (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz.

- Hüwelmeier, Gertrud, *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen*, Münster, New York, München Berlin 2004.
- Ilg, Rüdiger et al., "An event-related fMRI study on the neural correlates of intuition", unveröffentl. Manuskript.
- Jackson, Michael, 1983, „Knowledge of the Body“, *Man* (N.S.) 18, 327-45.
- Jewanski, Jörg, 2002, „Die neue Synthese des Geistes. Zur Synästhesie-Euphorie der Jahre 1925-1933“, in: Adler, H., Zeuch, U. (Hg.), *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*, Würzburg.
- Jhanji, R., 1989, *The Sensuous in Art. Reflections on Indian Aesthetics*, New Dehli.
- Johnson, Mark, 1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of meaning, Imagination, and Reason*, Chicago and London.
- Johnson, Paul Christopher, 2002, "Models of 'the body' in the ethnographic field: Garifuna and candomble case studies", *Method and Theory in the Study of Religion* 14, 170-195.
- Joseph, R., 2001, "The limbic system and the soul: Evolution and the neuroanatomy of religious experience", *Zygon* 36.1, 105-136.
- Jütte, R., 2000, *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*, München.
- Kaiser, Peter, 2005, *Nicht nur in Begleitung meines Körpers. Untersuchungen zu körperlichem Selbstbewusstsein*, Frankfurt et al.
- Kamper, Dietmar, Wulf, Christof (Hg.), 1981, *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt.
- Kamper, Dietmar, Wulf, Christof (Hg.), 1989, *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte* (Reihe historische Anthropologie VI), Berlin.
- Kamppinen, M., 2001, "Cognitive Study of Religion and Husserlian phenomenology: making better tools for the analysis of cultural systems", in: Andresen, J. (ed.), *Religion in Mind*, Cambridge.
- Kany, Roland, 1989, *Die religionsgeschichtliche Forschung an der kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg*, Bamberg.
- Kasten, Ingrid, „Einleitung Forschungsfeld Emotionalität“, in: dies., C. S. Jaeger (eds.), *Codierungen von Emotionen im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Berlin New York 2003, XIII-XXVIII.



- Kasten, Ingrid, 1998, „Körperlichkeit und Performanz in der Frauenmystik“, *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 7, 95-111.
- Kasten, Ingrid, 2002, „Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers“, in: Bennewitz, I., Kasten, I. (Hg.), *Geschlechterdiskurse und Körperbilder. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, Münster.
- Keifenheim, Barbara, 2000, *Wege der Sinne. Wahrnehmung und Kunst bei den Kashinawa-Indianern Amazoniens*, Frankfurt.
- King, Ursula, 1995, „Historical and Phenomenological Approaches“, in: Whaling, F. (ed.), *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary approaches to the Study of Religion*, Berlin, New York, 1-39.
- Kippenberg, Hans G., 1994, „Rivalität in der Religionswissenschaft. Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1, 69-89.
- Kippenberg, Hans G., L.P. van den Bosch, L. Leertouwer, H.A. White (eds.), 1982, *Commemorativ figures* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. I), Leiden.
- Kippenberg, Hans G., L.P. van den Bosch, L. Leertouwer, H.A. White (eds.), 1983, *Representations of god* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. II), Leiden.
- Kippenberg, Hans G., L.P. van den Bosch, L. Leertouwer, H.A. White (eds.), 1984, *Popular religion* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. III), Leiden.
- Kippenberg, Hans G., L.P. van den Bosch, L. Leertouwer, H.A. White (eds.), 1986, *Approaches to Iconology* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. IV), Leiden.
- Kippenberg, Hans G., L.P. van den Bosch, L. Leertouwer, H.A. White (eds.), 1988, *The image in writing* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. V-VI), Leiden.
- Kippenberg, Hans G., L.P. van den Bosch, L. Leertouwer, H.A. White (eds.), 1990, *Genres in visual representations* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. VII), Leiden.
- Klassen, P.E., 2001, *Blessed Events. Religion and Home Birth in America*, Princeton, Oxford.

- Klein, Christoph, 1999, „Zum Status kategorialer Erläuterungen“, in: Mittelstraß, J. (Hg.), *Die Zukunft des Wissens*, Konstanz, 549-554.
- Kleinschmidt, Erich, 1996, „Einführung“, in: Müller, J.-D. (Hg.), *„Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart.
- Knipe, D.M. 1989, “Hinduism and the Tradition of Ayurveda”, in: Sullivan, L.E. (ed.), *Healing and Restoring. Health and medicine in the World’s Religious Traditions*, New York, London.
- Knoblich, Günther, Thornton, Ian M., Grosjean, Marc, Shiffrar Maggie (eds.), 2006, *The human body perception from the inside out*, Oxford.
- Knoblauch, Hubert, 1999, „Verkörperter Wissen – Die Bedeutung des Körpers in der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie“, in: Schwengel, H. (Hg.), *Grenzenlose Gesellschaft*, Pfaffenweiler.
- Knoblauch, Hubert, 2002, “Die gesellschaftliche Konstruktion von Körper und Geschlecht. Oder: was die Soziologie des Körpers von den Transsexuellen lernen kann“, in: Hahn, K., Meuser, M. (Hg.), *Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper*, Konstanz.
- Knoblauch, Hubert, 2003, *Qualitative Religionsforschung*, Paderborn et al.
- Knobloch, Jörg, Fritz, Annemarie, 1993, “Erklärungsansätze für psychische Effekte von Bewegungsprogrammen”, in: Hölter, Gerd (Hg.), *Mototherapie mit Erwachsenen. Sport, Spiel und Bewegung in Psychiatrie, Psychosomatik und Suchtbehandlung*, Schorndorf.
- Koch, Anne (Hg.), 2004, „Themenheft: Ästhetik – Kunst – Religion“, *Münchener Theologische Zeitung* 55, 289-384.
- Koch, Anne, 2002, *Das Fremde verstehen. Eine Simulationstheorie im Anschluss an W.V.O. Quine*, Darmstadt.
- Koch, Anne, 2004a, „Intermediäre Leitern. Religionsästhetische Deutung eines Bildmotivs bei E. Schuhmacher, M. Beckmann, G. Segal, A. Kiefer“, *Münchener Theologische Zeitung* 55, 330-342.
- Koch, Anne, 2005, „Aspekte einer religiösen Codierung moderner Ernährung – Analyse von ayurvedischen Koch- und Ernährungsbüchern“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58, 243-264.
- Koch, Anne, 2005a, „Spiritualisierung eines Heilwissens im lokalen religiösen Feld? Zur Formierung deutscher Ayurveden“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13, 21-44.

- Koch, Anne, 2006, „Wie Medizin und Heilsein wieder verwischen. Ayurveda im Westen“, *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 52, 169-182.
- Koch, Anne, 2006a, „Ayurveda - Zur Attraktivität eines alternativen Heilsystems“, in: Wetzstein, Verena (Hg.), *Was macht uns gesund? Heilung zwischen Medizin und Spiritualität*, Freiburg.
- Koch, Anne, 2006b, “The Study of Religion as THEORIENSCHMIEDE for Cultural Studies: A Test of Cognitive Science and Religious-Economic Modes of Access”, *Method and Theory in the Study of Religion* 18.3 (2006) 254-272.
- Kohnen, Norbert, 1996, „Kognitionsforschung: Fragestellung und Forschungsinhalte“, *Curare* (Sonderheft Kognition – Krankheit – Kultur. Ethnomedizinische Wahrnehmung von Körper und Krankheit in verschiedenen Kulturen) 19, 3-7.
- Kohnen, Norbert, 2003, „Wahrnehmung und Wissen als Untersuchungsdimension. Kognitive Medizinanthropologie“, in: Lux, T. (Hg.), *Kulturelle Dimension der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology*, Berlin.
- Koppetsch, Claudia (Hg.), 2000, *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz.
- Koppetsch, Claudia, 2000a, „Einleitung“, in: dies. (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz.
- Köpping, K.P., 1998, Art. „Person“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV*, 312-321.
- Koschorke, Albrecht, 2003, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München.
- Krause, G. (Hg.), 1997, *Literalität und Körperlichkeit. Littéralité et Corporalité*, Tübingen.
- Krause, R., 1990, „Psychodynamik der Emotionsstörungen“, in: K.R. Scherer (Hg.), *Psychologie der Emotionen. Enzyklopädie der Psychologie III*, Göttingen.
- Kreinath, Jens, 2005, “Ritual: Theoretical Issues in the Study of Religion,” in: *Revista de Estudos da Religião*: 5, 100–107.  
[http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2005/p\\_kreinath.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2005/p_kreinath.pdf)

- Kreinath, Jens, 2006, "Semiotics", in: Kreinath, Jens, Snoek, Jan, Stausberg, Michael (Hg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Boston.
- Kreinath, Jens, 2006a, *Semiose des Rituals: Eine Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung*, Dissertation, (unveröffentlichte Disseration, Ruprecht-Karls Universität Heidelberg, Institut für Ethnologie, 211 pp., <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/6570>).
- Kristeva, Julia, 1978, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt.
- Kröll, K., 2001, „Körperbegabung versus Verkörperung. Das Verhältnis von Körper und Geist im frühneuzeitlichen Jahrmarktspektakel“, in: E. Fischer-Lichte, C. Horn, M. Warstat (Hg.), *Verkörperung*, Tübingen, Basel.
- Kunath, P., 2001, *Sportpsychologie für alle*, Aachen.
- Küsters, Uwe, 1997, „Zeichen auf der Haut in der religiösen Kultur des Mittelalters“, in: Krause, G. (Hg.), *Literalität und Körperlichkeit*, Tübingen.
- Küsters, Uwe, 2001, „Der lebendige Buchstabe. Christliche Traditionen der Körperschrift im Mittelalter“, in: Wenzel, H., Seipel, W., Wunberg, G. (Hg.), *Audiovisualität vor und nach Gutenberg*, Wien.
- Labouvie, Eva, 2000, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln, Weimar, Wien.
- Labouvie, Eva, 2001, „Der Leib als Medium, Raum, Zeichen und Zustand. Zur kulturellen Erfahrung und Selbstwahrnehmung des schwangeren Körpers“, in: Münch, P. (Hg.), „*Erfahrung*“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München.
- Labouvie, Eva, 2004, „Leiblichkeit und Emotionalität: Zur Kulturwissenschaft des Körpers und der Gefühle“, *Handbuch der Kulturwissenschaften III*, Stuttgart u.a.
- LaFleur, W.R., 1998, "Art. Body", in: Taylor, M.C. (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago.
- Lakoff, George, Johnson, Mark, 1980, *Metaphors we live by*, Chicago, London.
- Lakoff, George, Johnson, Mark, 1999, *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*, New York.
- LaMothe, K. L., 2005, "Why Dance? Towards a Theory of Religion as Practice and Performance", *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 101-133.

- Largier, Nikolaus, 1999, "Der Körper der Schrift. Bild und Text am Beispiel einer Seuse-Handschrift des 15. Jahrhunderts", in: Müller, Jan-Dirk, Wenzel, Horst (Hg.), *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*, Stuttgart, Leipzig.
- Làvadas, Elisabetta, Farnè, Alessandro, 2006, "Multisensory Representation of Peripersonal Space", in: Knoblich, Günther, Thornton, Ian M., Grosjean, Marc, Shiffrar Maggie (eds.), *The human body perception from the inside out*, Oxford.
- Lanwerd, Susanne (Hg.), 2003, *Der Kanon und die Sinne. Religionsästhetik als akademische Disziplin* (Etudes Luxembourgeoises D'Histoire et de Science des Religions), Luxembourg.
- Lanwerd, Susanne, 1999, Art. „Kunst/Ästhetik“, *Metzler Lexikon Religion II*, 292-300.
- Lanwerd, Susanne, 1999a, Art. „Kunstreligion“, *Metzler Lexikon Religion II*, 300-302.
- Lanwerd, Susanne, 2002, *Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*, Würzburg.
- Lanwerd, Susanne, 2003a, „Ein leeres Grab. Religionsästhetische Überlegungen zur Konstruktion des Heiligen“, in: dies. (Hg.), *Der Kanon und die Sinne. Religionsästhetik als akademische Disziplin*, Luxembourg.
- Lanwerd, Susanne, 2003b, „Religionsästhetik. Eine Einführung“, in: dies. (Hg.), *Der Kanon und die Sinne. Religionsästhetik als akademische Disziplin*, Luxembourg.
- Lautmann, R., 2000, „Der erotische Status von Körpern“, in: Koppetsch, C. (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz.
- Law, Jane Marie (ed.), 1995, *Religious Reflections on the Human Body*, Bloomington and Indianapolis.
- Lawson, E.T., 1999, "Art. Religious Ideas and Practices", in: Wilson, R.A., Keil, F.C. (eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*.
- Leenhardt, Maurice, 1979, *Do Kamo: Person and Myth in a Melanesian World* (1947), Chicago.
- Lehmann, Annette Jael, Mattenklott, Gert, Woltersdorff, Volker, 2001, "Cross-Over-Performativität im Kontext genderspezifischer und medientheoreti-

- scher Fragestellungen", *Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie*, 10, 137-154.
- Liggett, Donald R., 2004, *Sporthygnose. Eine neue Stufe des mentalen Trainings* (2000), Heidelberg.
- List, Elisabeth, 1996, „Schmerz. Der somatische Signifikant im Sprechen des Körpers“, in: Huber, J., Müller, A.M. (Hr.), *Die Wiederkehr des Anderen* (Interventionen 5), Basel, Frankfurt.
- List, Elisabeth, 1997a, „Vom Enigma des Leibes zum Simulakrum der Maschine. Das Verschwinden des Lebendigen aus der telematischen Kultur“, in: dies., Fiala, E. (Hg.), *Leib Maschine Bild. Körperdiskurse der Moderne und Postmoderne*, Wien.
- List, Elisabeth, 1997b, „Einleitung“, in: dies., Fiala, E. (Hg.), *Leib Maschine Bild. Körperdiskurse der Moderne und Postmoderne*, Wien.
- List, Elisabeth, Fiala, Erwin (Hg.), 1997, *Leib Maschine Bild. Körperdiskurse der Moderne und Postmoderne*, Wien.
- Littlewood, R., 2001, *Religion, Agency, Restitution. The Wilde Lectures in Natural Religion 1999*, Oxford.
- Loenhoff, J., 2002, „Sensomotorische Bedingungen von Kommunikation und Handlung“, in: Hahn, K., Meuser, M. (Hg.), *Körperrepräsentationen in der Ordnung des Sozialen*, Konstanz.
- Louth, A., 1997, „The Body in Western Catholic Christianity“, in: Coakley, S., (ed.), *Religion and the Body*, Cambridge.
- Luchesi, Brigitte, Stuckrad, Kocku v. (Hg.), 2004, *Religion im kulturellen Diskurs* (FS H.G. Kippenberg), Berlin, New York.
- Luhmann, Niklas, 1996, „Die Sinnform Religion“, *Soziale Systeme* 2, 3-33.
- Maaßen, H., 2000, „Der kosmische Tanz Sivas“, in: Elberfeld, R., Wohlfart, G. (Hg.), *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, Köln.
- Mahrenholz, S., 1999, „Logik- A-Logik – Analogik. Welcher Organisationsform folgt nicht-digitale bzw. nicht-diskursive Symbolisation“, in: Mittelstraß, J. (Hg.), *Die Zukunft des Wissens*, Konstanz.
- Maier, M., 2000, „Milieuspezifische Verkörperungen von Weiblichkeit. Zur Symbolik des schwangeren Körpers“, in: Koppetsch, Claudia (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz.

- Malamoud, Charles, Vernant, Jean-Pierre (eds.), 1986, *Corps des dieux*, Paris.
- Markowitsch, Hans J., Daum, Irene, 2001, „Neuropsychologische Erklärungsansätze für kognitive Phänomene“, in: Pauen, M., Roth G. (Hg.), *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*, München.
- Martin, Emily, 1994, *Flexible Bodies. Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of Aids*, Boston.
- Matthiesen, Uwe, 1992, „Lebensstile und Deutungsmuster. Randbemerkungen zu Problemen bei der Analyse einer zeitdiagnostischen Zentralkonstellation“, in: Meuser, M., Sackmann, R. (Hg.), *Analyse sozialer Deutungsmuster. Beiträge zur empirischen Wissenssoziologie*, Pfaffenweiler.
- Mauss, Marcel, 1950/1978, „Körpertechniken“ („Les techniques du corps“ (1935), in : ders., *Sociologie et Anthropologie – Précède d’une introduction à l’œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*, Paris)“, in: *Soziologie und Anthropologie II*, Frankfurt.
- Mauss, Marcel, 1978, „Gabentausch. Über Form und Funktion des Gabentausches in archaischen Gesellschaften“ („Le don“, *Année Sociologique* 1923/24), in: *Soziologie und Anthropologie II*, Frankfurt.
- Maxwell-Stewart, Hamish, Duffield, Ian, 2000, „Skin Deep Devotions: Religious tattoos and Convict Transportation to Australia“, in: Caplan, Jane (ed.), *Written on the Body*, Princeton.
- Mayer, Verena, 1997, *Semantischer Holismus. Eine Einführung*, Berlin.
- McCutcheon, Russell, 1997, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York, Oxford.
- McNamara, P., 2001, „Religion and the frontal lobes“, in: Andresen, J. (ed.), *Religion in Mind*, Cambridge.
- Mellor, Phillip A., Shilling, Chris (Hg.), 1997, *Re-forming the Body. Religion, Community, and Modernity* (Theory, Culture, and Society), London u.a.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1996, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (1943), Lagrasse.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2003, *Das Primat der Wahrnehmung*, Frankfurt.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung (Phénoménologie de la perception*, Paris 1945), Berlin 1966.
- Mersch, Dieter, 2002, *Was sich zeigt. Materialität – Präsenz – Ereignis*, München.

- Mètraux, Andre, Waldenfels, Bernhard (Hg.), 1986, *Leibhaftige Vernunft*, München.
- Michaels, Anne, 1999 (1996), *Fluchtstücke. Roman*, Reinbek.
- Mitchell, W.J.T., 1994, *Picture Theory*, Chicago.
- Mitzdorf, Ulla et.al., 1999, "Why do patients seek treatment in hospitals of complementary medicine?", *The Journal of alternative and complementary Medicine* 5, 463-473.
- Mohn, Jürgen, 2003, „Kunst als Medium der Zeit in der Europäischen Religionsgeschichte. Religionsästhetische Interpretationen zur Französischen Revolution und Caspar David Friedrich“, in: Lanwerd, S. (Hg.), *Der Kanon und die Sinne. Religionsästhetik als akademische Disziplin*, Luxembourg.
- Mohn, Jürgen, 2004, „Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft“, *Münchener Theologische Zeitung* 55, 300-309.
- Mohr, Hubert, 2000, Art. „Wahrnehmung/Sinnessystem“, *Metzler Lexikon Religion* III, 620-633.
- Mohr, Hubert, 2003, „Kultischer Reizausschluss“, in: Lanwerd, S. (Hg.), *Der Kanon und die Sinne. Religionsästhetik als akademische Disziplin*, Luxembourg.
- Mohr, Hubert, 2004, „Religion in Bewegung. Religionsästhetische Überlegung zur Aktivierung und Nutzung menschlicher Motorik“, *Münchener Theologische Zeitung* 55, 310-324.
- Mohr, Hubert, 2006, Art. „Religionsästhetik“, *Wörterbuch der Religionen*, hrsg.v. C. Auffarth, H.G. Kippenberg, A. Michaels, Stuttgart, 431-433.
- Mohr, Hubert, 2006a, Art. „Wahrnehmung II. Bedeutung in den Religionen“, *Wörterbuch der Religionen*, hrsg.v. C. Auffarth, H.G. Kippenberg, A. Michaels, Stuttgart, 562-563.
- Morgan, David, 1998, *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*, Berkeley 1998.
- Morgan, David, 1999, *Protestants and Pictures. Religion, Visual Culture and the Age of American Mass Production*, New York.
- Morgan, David, 2000, „Visual Religion“, *Religion* 30, 41-53.
- Morgan, David, 2005, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley.



- Morgan, David, Promey, Sally M. (eds.), 2001, *The Visual Culture of American Religions*, Berkeley.
- Müller, A., 1998, „Zwischen Realität und Virtualität. Kunsterfahrung versus Kognitionswissenschaft – eine produktive Erfahrung“, in: Gold, P., Engel, P. (Hg.), *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften*, Frankfurt.
- Müller, Jan-Dirk (Hg.), 1996, *„Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart, Weimar.
- Müller, Jan-Dirk, 2001, „Ritual, paraituelle Handlungen, geistliches Spiel. Zum Verhältnis von Schrift und Performanz“, in: Wenzel, H., Seipel, W., Wunberg, G. (Hg.), *Audiovisualität vor und nach Gutenberg*, Wien.
- Müller, Thomas, Müller-Herbon, Helga 1986, *Kinder der Mitte. Die Q'ero Indianer*, Bornheim.
- Münster, Daniel, 2001, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne. Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien* (Münchener Ethnologische Abhandlungen 23), München.
- Nassehi, Armin, 1996, „Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne“, in: Gabriel, K. (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Gütersloh.
- Nelson, Geoffrey K., 1969, *Spiritualism and Society*, London.
- Newberg, Andrew B., d'Aquili, Eugene G., Newberg, Stephanie K., deMarici, Verushka, 2000 „The Neuropsychological Correlates of Forgiveness“, in: McCullough, Michael E., Pargament, Kenneth I., Thoresen, Carl E. (Hg.), *Forgiveness. Theory, Research, and Practice*, New York.
- Nisters, C., 1997, „Der ‘gepineget licham’. Zur Bedeutung des ‚Autorinnenkörpers‘ für die Wahrheitslegitimation des Fließenden Lichts der Gottheit“, in: Krause, G. (Hg.), *Literalität und Körperlichkeit*, Tübingen.
- Nitsch, J.R., 1986, „Zur handlungstheoretischen Grundlegung der Sportpsychologie“, in: Gabler, H., Nitsch, J.R., Singer, R., *Einführung in die Sportpsychologie, Teil I: Grundthemen Bd. II.1*, Schorndorf.
- Obeyesekere, Gananath, 1981, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago.

- O'Shaughnessy, B., 1995, "Proprioception and the Body Image", in: Bermudez, J.L., Marcel, A., Eilan, N. (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge Mss., London.
- Oettermann, Stephan, 1979, *Zeichen auf der Haut. Die Geschichte der Tätowierung in Europa*, Frankfurt.
- Oevermann, Ulrich, 1996, „Strukturmodell von Religiosität“, in: Gabriel, K. (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Gütersloh.
- Ong, Walter J., 1991, "The Shifting Sensorium" (1967), in: Howes, D. (ed.), *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto.
- Ots, T., 1991, "Phenomenology of the Body", in: Pfleiderer, B., *Anthropology of medicine* (Curare, Special Issue), Braunschweig.
- Otten, Tina, 1996, „Die sanfte Veränderung ayurvedischer Heilverfahren am Beispiel der Pancha Karma Kur“, in: Wolf, A., Stürzer, M. (Hg.), *Die gesellschaftliche Konstruktion von Befindlichkeit*, Berlin.
- Pandolfi, M., 1991, "Memory within the Body: Women's Narrative and Identity in a Southern Italian Village", in: Pfleiderer, B., *Anthropology of medicine* (Curare, Special Issue), Braunschweig.
- Peacocke, Christopher, 1992, *A Study of Concepts*, Cambridge Mass.
- Peirce, Charles S., *Collected Papers*, Cambridge 1960.
- Peirce, Charles S., *Writings of C.S. Peirce. A chronological Edition*, M.H. Fisch u.a. (eds.), Bloomington 1982ff.
- Peyker, I., 1992, „Was weiß mein Körper, das ich nicht weiß? Oder: Was weiß ich, das mein Körper nicht versteht?“, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 17, 75-91.
- Pfleiderer, Barbara, 1995, „Der Blick nach Drinnen: zur kulturellen Konstruktion medizinischen Tuns und Wissens“, in: Pfleiderer, B. et. al., *Ritual und Heilung*, Berlin.
- Picone, M., 1989, "The Ghost in the Machine: Religious healing and Representations of the Body in Japan", in: Feher, M. (ed.), *Fragments for a History of the Human Body II*, New York.
- Pinther, Kerstin, 1998, "'Wenn die Ehe eine Erdnuß ware...' Über Textilien und Fotografie in Afrika", in: Wendl, T., Behrend H. (Hg.), *Snap me one! Studiofotografen in Afrika*, München, London, New York.

- Pirruccello, A., 2002, "Making the World my Body: Simone Weil and Somatic Practice", *Philosophy in East and West* 52, 479-97.
- Plessner, Helmut, 1970, „Anthropologie der Sinne“ (1936/37, 1953, 1968), in: ders. *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne*, Eschwege.
- Plessner, Helmut, 1980, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes* (1923) (Gesammelte Schriften III), Frankfurt.
- Podella, T., 1993, Art. „Kleid/Be-, Entkleiden“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3, 381-385.
- Poellner, P., 1999, „Nicht-begriffliche Intentionalität“, in: Mittelstraß, J. (Hg.), *Die Zukunft des Wissens*, Konstanz.
- Polanyi, M., 1985, *Implizites Wissen (The tacit Dimension 1966)*, Frankfurt.
- Polhemus, T. (ed.), 1978, *The Body Reader. Social Aspects of the Human Body*, New York.
- Prinz, Wolfgang, 1985, „Ideomotorik und Isomorphie“, in: Neumann O. (Hg.), *Perspektiven der Kognitionspsychologie*, Berlin.
- Prohl, Inken, 1999, Art. „Krankheit/Gesundheit“, *Metzler Lexikon Religion II*, 246-252.
- Prohl, Inken, 2004, „Zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel Zen-buddistischer Praxis in Deutschland“, *Münchener Theologische Zeitung* 55.4, 291-299.
- Proudfoot, M. (ed.), 2003, *The Philosophy of Body*, Oxford.
- Prussat, Margrit, 2007, *Fotografische Re-Konstruktionen. Bilder der afrikanischen Diaspora in Brasilien, ca. 1860-1920*, unveröffentl. Dissertation, LMU München.
- Regard, M., Landis, T., 1988, "Beauty May Differ in Each half of the Eye of the Beholder", in: Rentschler, I., Herzberger, B., Epstein, D. (eds.), *Beauty and the Brain*, Basel.
- Rehmann-Sutter, Christoph, 1999, "Die Seele von Gen-Maschinen", in: Huber, Jörg, Heller, Martin (Hg.), *Konstruktionen Sichtbarkeiten*, Zürich.
- Reicher, Maria E., 2005, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt.
- Reichold, Anne, 2004, *Die vergessene Leiblichkeit. Zur Rolle des Körpers in ontologischen und ethischen Persontheorien*, Paderborn.

- Rentschler, Ingo, Herzberger, Barbara, Epstein, D. (eds.), 1988, *Beauty and the Brain. Biological Aspects of Aesthetics*, Basel.
- Riesebrodt, Martin, 2004, „Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs“, in: Luchesi, Brigitte, Stuckrad, K. von (Hg.), *Religion im kulturellen Diskurs*, Berlin, New York.
- Roper, Lynne, 1995, „Exorzismus oder die Theologie des Körpers“, in: dies., *Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt.
- Rötzer, Florian, 1993, „Ästhetische Erfahrung von Cyberspace“, in: Huber, J., Müller, A.M. (Hr.), *Raum und Verfahren (Interventionen 2)*, Basel, Frankfurt.
- Sarasin, Paul, 1999, „Mapping the Body. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und ‚Erfahrung‘“, *Historische Anthropologie* 7, 437-451.
- Sarasin, Paul, 2001, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt.
- Sarasin, Paul, Tanner, Jakob (Hg.), 1998, *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt.
- Sauren, H., 1983, „Die Kleidung der Götter“, in: Kippenberg, Hans G., L.P. van den Bosch, L. Leertouwer, H.A. White (eds.), *Representations of god (Visible Religion. Annual for Religious Iconography Vol. II)*, Leiden.
- Schälike, J., 2005, „Irrationalistische mentale Kausalität und praktische Normen a priori“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 59.1, 22-48.
- Scheer, Birgit, 1998, „Zum intrinsischen Ethos der Wahrnehmung“, in: Simon, J., Stegmaier, W. (Hg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt.
- Scheerer, E., 1976, Art. „Körperschema“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV*, 1134-1136.
- Schelske, Andreas, 1997, *Die kulturelle Bedeutung von Bildern. Soziologische und semiotische Überlegungen zur visuellen Kommunikation*, Wiesbaden.
- Schildknecht, Christiane, 1999, *Aspekte des Nicht-Propositionalen*, Bonn.
- Schildknecht, Christiane, 2002, *Sense and Self. Perspectives on Nonpropositionality*, Paderborn.

- Schlesier, Renate, 2002, „Idole und Gewebe. Kultur als Bild und Text“, in: Schwindt, J.P. (Hg.), *Klassische Philologie – interdisziplinär. Aktuelle Konzepte zu Gegenstand und Methode eines Grundlagenfaches*, Heidelberg.
- Schürmann, E., 2003, „So ist es wie es uns erscheint. Philosophische Betrachtung ästhetischer Ereignisse“, in: Hauskeller, M. (Hg.), *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Baden-Baden.
- Schwager, Isabel, 2005, *Deutungsmuster von Schwangerschaft und Geburt im Kontext der gegenwärtigen Religionsgeschichte*, unveröffentl. Magisterarbeit (Universität München).
- Seel, Martin, 1991, *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt.
- Seel, Martin, 1996, *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt.
- Seel, Martin, 1996a, „Ästhetik und Aisthesis. Über einige Besonderheiten ästhetischer Wahrnehmung – mit einem Anhang über den Zeitraum der Landschaft“, in: ders., *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt.
- Seel, Martin, 1996b, „Vor dem Schein kommt das Erscheinen. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Medien“, in: ders., *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt.
- Seel, Martin, 1997, *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität* (1985), Frankfurt.
- Seiwert, Hubert, 1991, „'Religiöse Bedeutung' als religionswissenschaftliche Kategorie“, *Annual Review for the Social Sciences of Religion* 5, 57-97.
- Serres, Michel, 1993, *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische* (Orig.: *Les cinq sens. Philosophie des corps mêlés*), Frankfurt.
- Siegfried, Walter, 1988, „Dance, the Fugitive Form of Art. Aesthetics as Behavior“, in: Rentschler, I., Herzberger, B., Epstein, D. (eds.), *Beauty and the Brain*, Basel.
- Smith, Jonathan Z., 1998, „Art. Religion, Religions, Religious“, in: Taylor, M.C. (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago.
- Spangenberg, P.M., 2001, „Hybride Gestaltbildung. Körperbilder und Körpererfahrungen in virtuellen, interaktiven Umgebungen“, in: Wenzel, H., Seipel, W., Wunberg, G. (Hg.), *Audiovisualität vor und nach Gutenberg*, Wien.
- Spielmann, Yvonne, 2002, „Medienästhetik. Voraussetzungen und Grundlagen“, in: Rusch, G. (Hg.), *Einführung in die medienwissenschaftliche Konzeptionen, Theorien, Methoden, Anwendungen*, Wiesbaden.

- Spinner, Helmut F. (2002) „Ein Wort sagt mehr als tausend Bilder? Entwurf einer Wissenstheorie des Bildes“, in: Huber, Hans D., Lockemann, B., Scheibel, M. (Hg.), *Bild. Medien. Wissen. Visuelle Kompetenz im Medienzeitalter*, München.
- Städler, Thomas, 1998, *Lexikon der Psychologie*, Stuttgart.
- Stafford, Barbara Maria, 2000, “Die kombinatorische Ästhetik der Neurobiologie“, In: Huber, J. (Hrsg.), *Darstellungen: Korrespondenzen*, Zürich.
- Starobinski, Jean, 1982, “A Short history of body consciousness”, *Humanities in Review* 1, 22-39.
- Stausberg, Michael, 2004, „Reflexive Ritualisationen“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56, 54-61.
- Stiening, G., 2003, „Aufklärung widerlegt! Philipp Sarasin schreibt Körpergeschichte“, *Merkur* 57.
- Stollberg, Gunnar, 2001, “Asian medical concepts in Germany and the United Kingdom: sociological reflections on the shaping of Ayurveda in western Europe”, *Traditional South Asian Medicine* 6.
- Stoller, Paul, 1989, *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*, Pennsylvania.
- Stolz, Fritz, 1988, „Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft“, in: Zinser, H., *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin.
- Stolz, Fritz, 1989, „Effekt und Kommunikation. Handlung im Verhältnis zu anderen Kodierungsformen von Religion“, in: Tyrell, H., Krech, V., Knoblauch, H. (Hr.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg.
- Stolz, Fritz, 1997, „Vergleich von Produkten und Produktionsregeln religiöser Kommunikation“, in: Klimkeit, H.J., *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden.
- Stolz, Fritz, 2001, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Zürich.
- Streri, A., 1993, *Seeing, Reaching, Touching. The Relations between Vision and Touch in Infancy*, New York.
- Sullivan, Lawrence E. (ed.), 1989, *Healing and Restoring: Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, New York.

- Sullivan, Lawrence E., 1989a, "Introduction: The Quest for Well-Being and the Questioning of Medicine", in: ders. (ed.), *Healing and Restoring. Health and medicine in the World's Religious Traditions*, New York, London.
- Sullivan, Lawrence E., 1989b, "Religious Foundations of Health and Medical Power in South America", in: ders. (ed.), *Healing and Restoring. Health and medicine in the World's Religious Traditions*, New York, London.
- Sullivan, Lawrence E., 1990, "Body works: Knowledge of the body in the study of religion", *History of Religions* 30. 86-99.
- Synnott, Anthony, 1993, *The body social, Symbolism, Self and Society*, London, New York.
- Tanner, Jakob, 1994, "Körpererfahrung, Schmerz und die Konstruktion des Kulturellen", *Historische Anthropologie* 2/3, 489-502.
- Tanner, Jakob, 1994a, „Wie machen Menschen Erfahrungen? Zur Historizität und Semiotik des Körpers“, in: Bielefelder Graduiertenkolleg Sozialgeschichte (Hg.), *Körper Macht Geschichte – Geschichte Macht Körper. Körpergeschichte als Sozialgeschichte*, Bielefeld.
- Taylor, Charles, 1986, „Leibliches Handeln“, in: Mètraux, A., Waldenfels, B. (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, München.
- Taylor, Charles, 2002, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt.
- Ter Hark, Michel, 2000, "Uncertainty, Vagueness and Psychological Indeterminacy", *Synthese* 124: 193-220.
- Tholen, G.C., 2002, *Die Zäsur der Medien. Kulturphilosophische Konturen*, Frankfurt.
- Titzmann, M., 1989, „Kulturelles Wissen – Diskurs – Denksystem. Zu einigen Grundbegriffen der Literaturgeschichtsschreibung“, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 99, 47-61.
- Topitsch, Rainer, 2002, *Schriften des Körpers. Zur Ästhetik von halluzinatorischen Texten und Bildern der Art Brut, der Avantgarde und der Mystik* (Schrift und Bild in Bewegung 5) Bielefeld.
- Tripp, D., 1997, "The image of the Body in the formative phases of the Protestant Reformation", in: Coakley, S. (ed.), *Religion and the Body*, Cambridge,.
- Türcke, Christoph, 2002, „*Erregte Gesellschaft*“. *Philosophie der Sensationen*, München.

- Turner, B.S., 1992, *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*, London, New York.
- Turner, Victor, 1989, *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt a. M..
- Turner, Victor, 1996, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago.
- Tyrell, H., Krech, V., Knoblauch, H. (Hr.), 1989, *Religion als Kommunikation*, Würzburg.
- Uehlinger, Christoph, 2006, "Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en). Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms", *Berliner Theologische Zeitschrift* 23.2 (Seitenzahlen des unveröffentl. Manuskripts).
- Ulbricht, Justus H., 1998, „Transzendente Obdachlosigkeit“. Ästhetik, Religion und neue soziale Bewegungen um 1900“, in: Braungart, W., Fuchs, G., Koch, M. (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, Bd. II um 1900*, Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Urban, Hugh B., 2003, "Sacred Capital: Pierre Bourdieu and the Study of Religion" *Method and Theory in the Study of Religion* 15, 354-389.
- Varela, F.J., Thompson E., Rosch E. (eds.), 1991, *The embodied mind*, Cambridge u.a. 1991.
- Vattimo, Giovanni, 1994, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, o.O.: Edition Pandora.
- Verter, Bradford, 2003, "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu" *Sociological Theory* 21.2, 150-174.
- Vidoni, F., 1990, Art. „Sensualismus“, *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften IV*, 274-277, Hamburg.
- Vogel, Mathias, 2001, *Medien der Vernunft. Eine Theorie des Geistes und der Rationalität auf Grundlage einer Theorie der Medien*, Frankfurt.
- Wagner, Meike, 2003, *Nähte am Puppenkörper. Der mediale Blick und die Körperentwürfe des Theaters*, Bielefeld.
- Waldenfels, Bernhard, 2000, *Leibliches Selbst*, Frankfurt.
- Waldenfels, Bernhard, 2001, „Leibliches Wohnen im Raum“, in: Schröder, G., Breuninger, H. (HG.), *Kulturtheorien der Gegenwart*, Frankfurt.



- Waldenfels, Bernhard, 2002, „Überlegungen zu einer Genealogie der Kultur“, in: Rustemeyer, D. (Hg.), *Symbolische Welten*, Würzburg.
- Weber, Max 1988, „Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung“ (1920), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen.
- Weber, Max, 1988, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1920), in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen.
- Weineck, Jürgen, o.J., *Optimales Training. Leistungsphysiologische Trainingslehre unter besonderer Berücksichtigung des Kinder- und Jugendtrainings*, 8. überarbeitete und erw. Aufl.
- Weingarten, M., 2003, *Wahrnehmen*, Bielefeld.
- Wenzel, H., Seipel, W., Wunberg, G. (Hg.), *Audiovisualität vor und nach Gutenberg*, Wien 2001.
- Whaling, Frank, 1995, „Introduction“, in: ders. (ed.), *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary approaches to the Study of Religion*, Berlin, New York, 1-39.
- Whitehouse, Harvey, 1995, *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*, New York.
- Whitehouse, Harvey, 2004, *Modes of religiosity. A cognitive theory of religious transmission* (Cognitive Science of Religion Series), Walnut Creek et al.
- Wigley, M., 2001, „Die Architektur als Prothetik. Anmerkungen zu einer Prä-historie des Virtuellen“, in: Schirmbeck, E. (Hg.), *RAUMstationen. Metamorphosen des Raumes im 20sten Jahrhundert*, Ludwigsburg.
- Wilke, Annette, 2003, „Nahrungsmetaphern, indische Aesthetik und die Gesten der Devotion“, in: Lanwerd, S. (Hg.), *Der Kanon und die Sinne. Religionsaesthetik als akademische Disziplin*, Luxembourg.
- Wilson, Margaret, 2006, „Covert Imitation. How the Body Schema Acts as a Prediction Device“, in: Knoblich, Günther, Thornton, Ian M., Grosjean, Marc, Shiffrar Maggie (eds.), *The human body perception from the inside out*, Oxford.
- Wilson, Margaret, 2002, „Six Views of Embodied Cognition“, *Psychonomic Bulletin & Review* 9, 625-636.

- Winter, Michael, 1995, "Islamic Attitudes toward the Human Body", in: Law, Jane Marie (ed.), *Religious Reflections on the Human Body*, Bloomington and Indianapolis.
- Wober, Mallory, 1991, „The Sensotype Hypothesis“, in: Howes, D. (ed.), *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto.
- Wolf, Annette, Stürzer, M. (Hg.), 1996, *Die gesellschaftliche Konstruktion von Befindlichkeit*, Berlin.
- Wulf, Christoph, 1998, „Jenseits im Diesseits. Körper – Andersheit – Phantasie“, *Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie* 7, 11-23.
- Wuttke-Groneberg, Walter, 1983, „Religiöse Thematisierung vitaler Vorgänge. Bemerkungen zur Religionsphysiologie“, in: Gladigow, B., Kippenberg, H.G. (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München.
- Yamaguchi, Ichiro, 1997, *Ki als leibhaftige Vernunft: Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München.
- Zimmermann, Francis, 1982, *La jungle et le fumet des viands. Un thème écologique dans la médecine Hindoue*, Paris.
- Zinser, Hartmut, 2003, „Einige Thesen zu Religionswissenschaft und Religionsästhetik“, in: Lanwerd, S. (Hg.), *Der Kanon und die Sinne. Religionsästhetik als akademische Disziplin*, Luxembourg.
- Zizek, Slavoj, 2001, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt.