

2. Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung: Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik

Sebastian Schüler, Universität Leipzig

Zusammenfassung: Die Rede von der Verkörperung sozialer Tatsachen ist seit den Werken von Marcel Mauss und Robert Hertz bekannt und hat die Körperdebatten in der Religionssoziologie und Religionswissenschaft nachhaltig geprägt. Die Religionswissenschaft hat aber erst mit der Formulierung einer Religionsästhetik/Religionsästhetik seit Ende der 1980er Jahre langsam damit begonnen, den Körper und dessen Sinne wieder in den Blick zu nehmen und somit das Vermächtnis einer auf Empathie setzenden Religionsphänomenologie hinter sich gelassen. Die zentrale Frage, die sich bei der Betrachtung religiöser Verkörperungsprozesse stellt, ist, wie sich Verkörperungen auf somatischer Ebene – und damit jenseits der kulturell-symbolischen Deutungen – beschreiben und erklären lassen; Wie also werden Ideen und Diskurse somatisch materialisiert? Hinzu kommen Fragen wie: Wie werden der Körper und die Sinne in religiösen Handlungen eingesetzt, um soziale Wirklichkeit herzustellen und wie wirkt diese Wirklichkeit auf die Sinne und die Wahrnehmung religiöser Menschen zurück? Wie wird religiöses Wissen durch sinnliche Wahrnehmung sozial und kulturell effektiv und wirksam? Und wie lassen sich hierzu phänomenologisch beschreibende und funktional erklärende Ansätze verbinden?

Die Religionsästhetik geht diesen Fragen nach und findet teilweise auch in den neueren Ansätzen der kognitions- und neurowissenschaftlichen Erforschung des Körpers spannende Erklärungsansätze, die für die Religionsforschung fruchtbar gemacht werden können. Für die Religionsästhetik spielt entsprechend nicht nur der Körper als phänomenologischer Ort der Verkörperung (Leib) eine wichtige Rolle, sondern

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

sie interessiert sich für die einzelnen Sinne und deren Zusammenspiel in der Verarbeitung religiöser Wahrnehmung. Der Beitrag möchte einen kleinen Einblick in die noch junge Religionsästhetik geben und anhand der zentralen Fragen und Konzepte zu Körper, Sinne und Wahrnehmung konstruktiv zur Diskussion um eine Somatisierung des Religiösen und einer ausstehenden Körpertheorie beitragen.

2.1. Einleitung

Der Körper war für lange Zeit ein wenig beachteter und vor allem untertheoretisierter Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung. Im Anschluss an Marcel Mauss' Begriff der Körpertechniken weisen auch heute noch viele Nachschlagewerke lediglich auf die Funktion von Körpertechniken in den einzelnen Religionen hin und beschreiben deren theologische Einbettungen und religiöse Deutung in den jeweiligen religiösen Systemen (Sullivan 2001). Erst in den letzten Jahren avancierte der Begriff der Somatisierung bzw. Verkörperung zu einem Schlagwort in unterschiedlichen Sozial- und Kulturwissenschaften und markiert zudem ein neu entfachtetes Interesse am Körper als Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft. Weiterhin scheint dieses theoretische Interesse auch davon beflügelt, dass in rezenten religiösen Entwicklungen der Körper mehr Aufmerksamkeit erfährt, sei dies in charismatischen Gottesdiensten, esoterischen Praktiken, popularisierter Wellnesskultur oder in therapeutischen Heilungsangeboten (Höllinger und Tripold 2012). Diese letztgenannte Beobachtung ging auch der Tagung voraus, in deren Kontext dieser Beitrag entstanden ist.

Dass der Körper immer schon Mittel und Medium subjektiver, hegemonialer oder auch subversiver Ausdrucksformen von Religion war, kann unbestritten behauptet werden. Weiterhin lässt sich beobachten, dass Körper- bzw. Selbsttechniken spätestens seit der Wende zum 20. Jahrhundert immer mehr ins Zentrum der eigenen Identitätsstiftung rückten. Entsprechend ist es an der Zeit, sich dem Vorgang ‚Somatisierung‘ im Sinne von Verkörperungsprozessen zu widmen und danach zu fragen, wie Verkörperungsprozesse und Körpererfahrungen genutzt werden, um religiöse Wirklichkeit zu

legitimieren, welchen Effekt Verkörperungen auf die subjektive und kollektive Wahrnehmung haben oder wie Verkörperungsprozesse soziale Gemeinschaften oder neue biographische Lebensabschnitte entstehen lassen. Der Begriff der Somatisierung des Religiösen würde dann als soziale und subjektive Handlung verstanden, wobei die jeweiligen und voneinander abhängigen sozialen und subjektiven Funktionen und Mechanismen der Verkörperung herauszuarbeiten wären. Das Ziel solcher Überlegungen könnte sein, das Dilemma einer religionswissenschaftlichen Körpertheorie für die Erforschung zeitgenössischer religiöser Körperdiskurse, -techniken und -wahrnehmungen zu schließen (Mohn 2007, S. 48).

Als Forschungsobjekt bietet der Körper grundsätzlich sehr unterschiedliche Zugänge und Facetten, etwa einerseits als der biologische Träger unseres (subjektiven) Bewusstseins oder andererseits als Schnittstelle aller unserer subjektiven Äußerungen und Handlungen mit der kulturellen und sozialen Außenwelt. In den öffentlichen Diskursen und Darstellungen des Körpers der Gegenwart dominiert meist der materielle Körper, der gestaltet, geformt, durchleuchtet, seziiert und ausgestellt werden kann. Dieser Verdinglichung des Körpers wirkt zugleich ein neu entfachtetes Interesse an der subjektiven Wahrnehmung und der Leiblichkeit entgegen (Alloa u. a. 2012), was nicht zuletzt ein neues Interesse an der Phänomenologie der Wahrnehmung bewirkt hat. Der Körper ist somit nicht nur ein materielles Objekt, das dazu dient, das eigene Selbst zu repräsentieren, sondern er ist die Schnittstelle von Subjekt(ivierung) und Objekt(ivierung), von Natur und Kultur, von Biologie, Semiotik und Kommunikation in allen Formen menschlichen Verhaltens. Als solche somatische Schnittstelle zwischen dem Innen und Außen sowie dem Unbewussten und dem Bewussten repräsentiert und interagiert der Körper jedoch nicht nur, sondern inkorporiert zugleich Ideen und Wissen und verkörpert dieses als Erinnerungen und neu angelegtes „Körperwissen“ (Koch 2007).

Im Anschluss an die Arbeiten aus dem Bereich der Anthropologie des Körpers, die sich vor allem mit der Phänomenologie des Leibes und somit mit der subjektiven Wahrnehmung beschäftigt haben (Embodiment-Paradigma)

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

(Csordas 1990), sollten unter dem Begriff der Somatisierung jedoch auch die sozialen und kognitiv-biologischen Mechanismen von Verkörperungsprozessen mitberücksichtigt werden, wie sie vor allem in den letzten Jahren in der Soziologie des Körpers (Gugutzer 2012) oder in den kognitiven Theorien des Embodiment (Gallagher 2012) entwickelt wurden. Diesem Zusammenspiel von sozialen, subjektiven und biologischen Mechanismen soll im Anschluss Rechnung getragen werden, um den Begriff der Somatisierung (des Religiösen) analytisch zu schärfen.

In dem vorliegenden Beitrag möchte ich daher folgenden Überlegungen nachgehen: In der (deutschen) Religionswissenschaft wurde der Körper als Forschungsgegenstand lange unberücksichtigt gelassen. Erst in jüngerer Zeit findet dieser wieder mehr Aufmerksamkeit und wird vor allem unter dem Fokus der *Religionsästhetik* neu verhandelt (Cancik und Mohr 1988). Die *Religionsästhetik/Religionsästhetik* (von *aisthesis* = Wahrnehmung, Empfindung) fragt dabei insbesondere nach den sinnlichen Grundlagen der Wahrnehmung von Religion bei religiösen Akteuren. Auf eine längere Tradition kann hingewiesen die *Anthropologie des Körpers* verweisen, welche ebenfalls in der Religionswissenschaft nur wenig rezipiert wurde, was nicht zuletzt an ihrer phänomenologischen Ausrichtung gelegen haben mag. Einem besonderen Stellenwert kommt hier dem sogenannten *Embodiment-Paradigma* zu, welches insbesondere von dem Anthropologen Thomas Csordas (1990) (weiter)entwickelt wurde und die gegenwärtige Körperanthropologie stark beeinflusste. Als einen dritten theoretischen Baustein zur Auseinandersetzung mit dem Körper sollen hier jüngere *kognitionswissenschaftliche Körpertheorien (embodied cognition)* angeführt werden, welche sowohl den religionsästhetischen Fokus erweitern, als auch eine Brücke zum phänomenologisch geprägten Embodiment-Paradigma der Körperanthropologie schlagen können.

Der Beitrag geht damit folgenden Leitfragen nach: 1.) Warum erfuhr der Körper in der Religionswissenschaft eine so lange Geschichte der Nichtbeachtung? 2.) Welche Körpertheorien bieten sich an, um religiöse Verkörperungsprozesse zu beschreiben und zu erklären? 3.) Welche Rolle spielen bei der Erforschung des Körpers in religiösen Praktiken und Ideen die dem Kör-

per zugrundeliegenden Sinne? 4.) Wie lässt sich (religiöse) Wahrnehmung wissenschaftlich fassen und beschreiben? Der Beitrag greift mit diesem Fragenkatalog die Programmatik der noch jungen Religionsästhetik auf, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, diese in ihrer ganzen Breite wiederzugeben. Vielmehr soll die religionsästhetische Perspektive auf den Körper vorgestellt und mit vorhandenen Körpertheorien kontextualisiert werden. Dabei soll auch der Frage nach den Möglichkeiten phänomenologischer Beschreibungen von Wahrnehmungsformen nachgegangen werden, die in der Religionswissenschaft aus disziplingeschichtlichen Gründen lange vernachlässigt wurden (Mohn 2004, 2007, 2012), jedoch über die Religionsästhetik sowie den Embodiment-Paradigmen aus der Anthropologie und den Kognitionswissenschaften neu für die Religionswissenschaft fruchtbar gemacht werden können.

Im Folgenden (Abschnitt 2.2) widme ich mich zunächst unterschiedlichen Traditionen von Körpertheorien und dem Embodiment-Paradigma und gehe der Frage nach, inwiefern hier klassische und neuere Ansätze zu einer Phänomenologie der Wahrnehmung beitragen. Dabei soll auch das noch junge Feld der Religionsästhetik als religionswissenschaftlicher Beitrag zu einer Körpertheorie vorgestellt und daran gezeigt werden, dass Somatisierung nicht ungeklärt von den Sinnen verstanden werden und die Religionsästhetik eine erweiterte Perspektive auf Verkörperungsprozesse und Wahrnehmungskonzepte werfen kann. Abschließend wird im Abschnitt 2.3 noch kurz auf kognitive Körpertheorien eingegangen, die hier als Korrektur zur einseitig leibphänomenologischen Betrachtung des Körpers angeführt werden, sich jedoch selbst einer phänomenologischen Betrachtung der Wahrnehmung gegenüber öffnen.

2.2. Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

Der Mensch ist ein biologisches Lebewesen mit einem biologischen Körper, der versorgt werden muss, Bedürfnisse hat und sterblich ist. Darüber hin-

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

aus ist der Körper aber auch immer Ort subjektiver Gefühle und Empfindungen, Träger des Bewusstseins und Ressource kultureller Symbole sowie Gegenstand sozialer Prozesse, in dem sich soziale Ordnungen spiegeln und einschreiben. Der Körper war daher immer schon Gegenstand unterschiedlicher Überlegungen, von der Philosophie über die Anthropologie und Psychologie bis hin zur Soziologie.

Auch die sogenannte Anthropologie des Körpers kennt diese unterschiedlichen Zugänge und hat entsprechend eine eher philosophisch-phänomenologische und eine eher soziologische Tradition hervorgebracht. Zu letzteren gehören Vertreter der frühen Religionssoziologie wie die sogenannte Durkheimschule. Insbesondere Marcel Mauss (1978 [1934/35]) hat mit seinen Abhandlungen zu Körpertechniken den sozialen Einfluss auf den Körper schon früh erkannt und beschrieben. Zur stärker philosophisch-phänomenologischen Tradition gehören Vertreter wie Maurice Merleau-Ponty und Helmut Plessner, wobei vor allem Merleau-Ponty (1974 [1966]) für die Unterscheidung zwischen Körper und Leib bekannt wurde. Im Folgenden soll daher zunächst kurz auf diese Richtung eingegangen und deren Unterscheidung zur Tradition der Religionsphänomenologie verdeutlicht werden.

2.2.1. Die Phänomenologie der Wahrnehmung und die Religionsphänomenologie

Merleau-Ponty (1974 [1966]) sah den Leib vor allem als eine vermittelnde Instanz zwischen dem Geist oder Intellekt einerseits und dem Körper als dessen biologischen Träger andererseits. Der Leib ist für ihn der lebendige, gefühlte oder subjektive Körper. Damit suchte er einen Mittelweg zwischen den Positionen des intellektualistischen Kritizismus, der die Welt nur als Produkt des Bewusstseins ansah und den materialistischen Positionen des Behaviorismus. Der Leib ist ihm der fundamentale Zugang zur Welt, dessen Wahrnehmungen es phänomenologisch zu beschreiben gilt, um die Strukturen zwischen dinglicher Welt und Bewusstsein auszuloten. Für Merleau-Ponty endet daher der Leib auch nicht an der physiologischen Grenze der

Haut, sondern erstreckt sich in den ihn umgebenden Raum mit allen seinen Sinnen, die in der Wahrnehmung Sinn erzeugen. Der Raum konstituiert sich erst mit und durch den erfahrenden Leib (Merleau-Ponty 1974 [1966], S. 127).

Diese Betonung des erfahrenden Leibes als grundlegende Philosophie und Anthropologie findet ihre Berechtigung in dem Versuch der Aufhebung klassischer Dualismen und Dichotomien wie Subjekt und Objekt, Körper und Geist, Natur und Kultur. Zu unterscheiden ist dieser Zugang und die Betonung der subjektiven Empfindung von den religionsphänomenologischen Ansätzen wie sie die frühe Religionswissenschaft prägten. Das „Kreaturgefühl“ etwa, wie es Rudolf Otto noch nannte, machte die subjektive Erfahrung nicht zum Ausgangspunkt einer anthropologischen Erkenntnistheorie wie bei Merleau-Ponty, sondern zu einer Methode des Einfühlens ins Numinose, wobei das eigene Erlebnis nicht systematisch-phänomenologisch beschrieben, sondern lediglich als Sensorium für das „ganz Andere“, das Heilige herangezogen wurde, welches nach Otto über die sinnlichen Erfahrungen hinausginge (Otto 2004 [1917]). Das Andere wurde dabei jedoch meist unreflektiert auf das Eigene und bereits Bekannte reduziert. Die intellektualistisch geprägte Religionsphänomenologie verwies zwar auf die im Körper stattfindenden, nichtreflexiven Erfahrungen, erkannte aber nicht, dass der Körper als biologischer und kultureller Ort auch Träger von religiösen Bedeutungen ist. Jürgen Mohn kritisiert ebenfalls die Verdrängung des Körpers in der Religionsphänomenologie und schreibt dazu:

Erfahrung wird als ein den Körper als Basis zwar voraussetzender, ihrer religiösen Erkenntnisfähigkeit jedoch jenseits liegender und daher selbst zu vernachlässigender Vorgang beschrieben. Zumindest den frühen phänomenologischen Zugängen zur Religion, die den Intellektualismus und zugleich die Innerlichkeit der eigenen Erfahrungs-Religiosität zur Basis ihrer Religionstheorie erhoben haben, liegt das Interesse am Körper selbst als religiösem Phänomen und Basis einer Religionstheorie fern. (Mohn 2007, S. 50)

Dagegen trachtet die philosophisch-anthropologische Phänomenologie der

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

Wahrnehmung nach einem systematischen Beschreibungsvokabular, um unbewusst ablaufende Körperprozesse und -wahrnehmungen, die konstitutiv für das alltägliche Handeln sind, in den Blick zu bekommen und diese als grundlegend für alle Welt- und Selbsterkenntnis zu deuten. Diese von Merleau-Ponty vorgegebene Richtung beeinflusste auch alle weiteren Vertreter der Anthropologie des Körpers und insbesondere das Embodiment-Paradigma von Thomas Csordas.

2.2.2. Die Anthropologie des Körpers und das Embodiment-Paradigma

Die phänomenologisch geprägte Anthropologie des Körpers nahm mit Merleau-Ponty ihren Anfang und entwickelte sich über Pierre Bourdieu bis hin zu Thomas Csordas zu einer der bedeutendsten Körpertheorien der Gegenwart. Csordas war es, der nicht nur diese Körpertheorie empirisch in die Religionsforschung eingebunden hat (1997), sondern zudem den Begriff des Embodiment (Verkörperung) zu einem Paradigma in der Anthropologie erklärte (1990). Das phänomenologisch geprägte Paradigma des Embodiment unterscheidet sich nach Csordas daher von anderen Anthropologien des Körpers, die eher nach den sozialen Strukturen und symbolischen Repräsentationen des Körpers in Kultur fragen (1993).

Dieses Paradigma richtet sich zudem gegen bzw. sieht sich als Ergänzung zu einem semiotischen Paradigma, das Kultur stets als Text verstand, welche nur gelesen werden müsse. Für Csordas ist jedoch Kultur nicht etwas, was einfach objektiv vorliegt, sondern was subjektiv erfahren und dadurch erst wirklich wird, wobei der Körper bzw. Leib den zentralen Ort der Sinnproduktion darstellt, weil es der Körper ist, mit dem wir unsere soziale und kulturelle Umwelt und uns selbst bzw. unser Selbst wahrnehmen und zwar in einem stetig dialektischen Bezug aufeinander. Csordas (1993) spricht daher auch von „somatic modes of attention“, mit denen wir uns selbst in Relation zu anderen sozialen Akteuren wahrnehmen. Körperliche Aufmerksamkeit geht dementsprechend vom Körper aus und richtet sich zugleich auf den eigenen und den fremden Körper. Der Körper produziert in diesem Prozess Sinn und verkörpert

diesen zugleich, weshalb Csordas die verkörperte Erfahrung zum Ausgangspunkt der Analyse kultureller Praktiken macht (Csordas 1993, S. 135).

Csordas untersucht dazu, wie kulturelle Objekte in der Wahrnehmung entstehen. Dieser Prozess der Objektivierung von Kultur beginnt für ihn im Leib. Das Selbst ist der sich selbst bewusste Leib. Und Kultur ist die Objektivierung dieses Selbst bzw. eines Teils davon. Der Leib ist für Csordas entsprechend ein Medium oder ein Mittel für das Selbst, um sich selbst zu einem kulturellen Objekt zu objektivieren. Es ist daher das Anliegen von Csordas, die Trennung von Subjekt und Objekt, wie sie noch bei Durkheim zu finden ist, aufzulösen. Entsprechend geht es Csordas auch primär um eine Methodologie des Embodiment und weniger um die konkreten physiologischen und emotionalen Prozesse, die sich im Subjekt abspielen bzw. von diesem bewusst induziert werden (Platz 2006, S. 10). Eine der herausragenden Leistungen von Csordas und anderen Theoretikern im Bereich der Anthropologie des Körpers ist es sicherlich, den Logozentrismus und die Überbetonung des Visuellen in der Anthropologie kritisiert zu haben und dem Körper wieder mehr Raum zu geben.

Csordas geht jedoch noch einen Schritt weiter und bietet mit seiner Anthropologie zusätzlich eine Religionstheorie an (Csordas 1994, 1997). Nach Csordas ist das Sakrale die Objektivierung eines Teils des eigenen Selbst, das nicht als Teil des eigenen Selbst akzeptiert wird. Es kann abgelehnt werden, wie etwa ein Dämon oder es wird akzeptiert, wie ein Gott und kann in beiden Fällen inkorporiert werden, wie Csordas am Beispiel der katholisch-charismatischen Bewegung verdeutlicht (Csordas 1997). Den Ursprung des Sakralen sieht Csordas entsprechend in der natürlichen Alterität des Menschen. Der Mensch muss sich ein Gegenüber denken, um sich selbst wahrzunehmen. Dies sei auch der Grund für religiöse Vorstellungen, die er als eine *conditio humana* ansieht.

Es ist sicherlich ein großer Verdienst des von Thomas Csordas ausgehenden Embodiment-Paradigmas, den cartesianischen Dualismus zu überwinden zu suchen. Dennoch eröffnet dieses Paradigma andere Probleme, auf die ich im Folgenden kurz eingehen möchte. Für Csordas sind Subjekt und Objekt dasselbe. Die vom Selbst objektivierten kulturellen Objekte scheinen keine

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

eigene Realität zu besitzen, sondern sind immer auf das Selbst bzw. das Subjekt reduzierbar, sie bleiben phänomenologisch zu beschreibende psychische Phänomene. Ähnlich argumentiert auch Ehler Voss (2011) mit Verweis auf die Phänomenologie des Fremden von Bernhard Waldenfels, demnach das Subjekt ein radikales Anderes benötigt, um sich selbst zu erkennen. Wenn dieses Andere aber letztendlich nichts anderes als das eigene Subjekt ist, verliert es an erklärender Kraft. Das Embodiment-Paradigma von Csordas basiert entsprechend nicht auf einer leibphänomenologischen Anthropologie, sondern auf einer Bewusstseinsphilosophie.

Eine weitere Kritik hat die Religionswissenschaftlerin Anne Koch (2007) mit ihrem Konzept des Körperwissens formuliert. Sie kritisiert an Csordas und „anderen Embodiment-Theoretikern in leibphänomenologischer Tradition“, dass sie die Prozesse der Objektivierung wie Deutungen und Symbolisierungen verstehen und „dabei beiläufige, nicht symbolisch explizierte Parameter“ übersehen (ebd., S. 146). Sie vermisst ein eindeutigeres somatisches Beschreibungsvokabular und erklärende Körpertheorien, um eben die affektiv-sinnlichen Wahrnehmungen, die gewissen religiösen Praktiken erst ihre subjektive Effektivität verleihen, in den Blick zu bekommen. Csordas (1993, S. 139) beschreibt etwa den somatischen Modus von Meditation als „sense of somatic contingency and transcendence“. Koch stellt dazu kritisch fest, dass es geradezu typisch für phänomenologische Arbeiten sei, zu schnell zu interpretieren. Sie führt dazu aus:

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, jetzt plötzlich soll die Transzendenz *differentia specifica* nur eines Körpervollzuges, der Meditation, sein. (Koch 2007, S. 146)

Während Csordas also einen materiellen Reduktionismus zu vermeiden sucht, öffnet er Tor und Tür für Transzendenzerfahrungen als universale subjektive Erfahrung, die Religion wieder als eine Kategorie *sui generis* und die religiöse Erfahrung als religiöses *a priori* einführt. Für Csordas entsteht zudem das

Sakrale ausschließlich aus dem Selbst. Er ignoriert dabei soziale Prozesse der kollektiven Zuschreibung und Wirklichkeitserzeugung, gerade so, als ob die kulturellen Objektivierungen keine intersubjektiven Dynamiken aufwiesen und damit keine eigene diskursive Wirklichkeitsebene über das Individuum hinaus besäßen. Die phänomenologische Verortung des Subjekts als den sich selbst bewussten Leib sagt demnach nichts über dessen Funktionen und Interaktionen mit einer als faktisch anzunehmenden sozialen, kulturellen und physikalischen Umwelt aus.

Es sollte also festgehalten werden, dass das Überwinden von Dichotomien nicht vollzogen werden kann, indem man sie aufzulösen versucht, sondern indem man sie anerkennt und deren gegenseitige Abhängigkeit und Interaktion hervorhebt, eine Position, die im Grunde schon von Merleau-Ponty vertreten wurde. Die Materialität der Körper und anderer Objekte sollte in den Untersuchungen zu Religionen ebenso Beachtung finden, wie die kollektiven Vorstellungen, kulturellen Diskurse und sozialen Interaktionen. Die rein phänomenologischen Beschreibungen liefern keine Erklärung der physiologischen, emotionalen und affektiven Implikationen von Verkörperungsprozessen in Religionen. Phänomenologie der Wahrnehmung sollte demnach nicht heißen, dass hier nur eine Beschreibung des sich dem Bewusstsein zeigenden Phänomens erfolgen soll, sondern sie sollte ebenso die der Wahrnehmung zugrunde liegenden affektiven Mechanismen und Dispositionen erklären, die der Struktur der Wahrnehmung vorausgehen.

Csordas thematisiert entsprechend kaum, was den Leib prägt bzw. wohin etwas geht, wenn es verkörpert wird. Der Begriff der Verkörperung bleibt gleichsam metaphorisch. Aber auch sozialwissenschaftliche Theorien der Einschreibung von Gesellschaft bzw. von Kultur in den Körper bleiben oftmals deskriptiv und erklären nicht genau, wie Ideen und Vorstellungen in den Körper eingeschrieben werden bzw. welche Auswirkungen diese auf die subjektive Wahrnehmung haben. So kann zwar der Habitusbegriff von Bourdieu verdeutlichen, welche Auswirkungen soziale Ordnungen auf den Körper haben, wie diese jedoch dort hineinkommen und wie diese die Wahrnehmung steuern oder verändern, bleibt oft unterbestimmt.

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

Die leibphänomenologische Tradition der Anthropologie des Körpers hat zwar einerseits den Fokus auf die Wahrnehmung gelenkt, was als ihr größter Verdienst angesehen werden kann, jedoch dabei die Materialität des Körpers und dessen biologisch-physiologische Dispositionen und affektiv-restruktive Mechanismen der Wahrnehmung aus den Augen verloren. Der Frage, wie sich solche Positionen vereinen lassen, soll weiter unten nachgegangen werden. Zunächst jedoch soll kurz auf solche Ansätze eingegangen werden, die die leibphänomenologische Tradition jüngst wiederentdeckt und diese auf die Rolle der Sinne und Sinnlichkeit hin erweitert haben.

2.2.3. Die Soziologie des Körpers und die Anthropologie der Sinne

Ähnlich wie die Anthropologie des Körpers, kann auch die Soziologie des Körpers auf eine lange Tradition von Theoretikern zurückblicken, wobei hier nicht der Ort ist, diese Traditionen und Theorien wiederzugeben. Allgemein kann jedoch für eine Soziologie des Körpers wie sie sich insbesondere in der Année-Schule um Durkheim herausbildete und später von Ritualtheoretikern wie Victor Turner weitergeführt wurde, festgehalten werden, dass das Interesse am Körper meist darin begründet war, zu fragen, wie sich das Soziale im Körper einschreibt. Auch wenn diese Formel den einzelnen Theorien nicht gerecht werden kann, so kann zumindest behauptet werden, dass es weniger um die phänomenologische Innenwelt des Subjekts und dessen Verhältnis zur als objektiv wirkenden Außenwelt geht, sondern um die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft und der Rolle des Körpers als entweder habituellem Ort der Verkörperung sozialer Tatbestände (Marcel Mauss, Robert Hertz, Pierre Bourdieu) oder als symbolischer Ort der Demarkation sozialer Sphären und Funktionen (Max Weber, Judith Butler). Bourdieus Habitusbegriff etwa beschreibt zwar, dass Verkörperungsprozesse durch Sozialisation stattfinden und sich dauerhaft im Körper einnisten und bis in die Körperhaltungen hinein sichtbar werden, aber der Begriff des Habitus erklärt nicht, wie die sozialen Normen in den Körper kommen bzw. wie körperlich-affektives Verhalten in sozialen Interaktionen auf die individuel-

len und gemeinschaftlichen Handlungen einwirkt. Die Soziologie des Körpers wurde entsprechend lange von der Perspektive auf den Körper als „Aushandlungsmedium religiöser Integrationsprozesse“ bestimmt (Mohn 2007, S. 55). Jürgen Mohn schreibt dazu weiter, dass „(r)eligionswissenschaftliche Konzepte, die diese Vorschläge systematisieren, verallgemeinern und am religionsgeschichtlichen Material prüfen und vertiefen, fehlen“ (ebd.). Hingegen seien es vor allem die soziologischen und ritualtheoretischen Körpertheorien, die zu Deutungs- und Erklärungszwecken zeitgenössischer religiöser und spiritueller Körperbetontheit herangezogen würden (und weniger die leibphänomenologischen Theorien des Embodiment oder gar religionsästhetische Ansätze).

Das Interesse am Leib und der Wahrnehmung wurde jedoch auch jüngst in der Soziologie des Körpers neu entfacht. So kritisieren aktuelle Vertreter einer Soziologie des Körpers einerseits die immer noch vorherrschende Körpervergessenheit und Körperlosigkeit vieler soziologischer Theorien, andererseits kritisieren sie die bisher übliche Behandlung des Körpers als rein materiellem Substrat sozialer Prozesse in den Theorien einer Soziologie des Körpers (Böhle und Wehrich 2010, S. 8). Das Leitinteresse der neu an einer Leiblichkeit interessierten Soziologie des Körpers ist daher, nach den körperlichen Mechanismen zur Erzeugung sozialer Ordnung zu fragen, jedoch auch „die körperlich-leibliche Dimension des Handelns als einen Grundbaustein einer Theorie sozialen Handelns zu nutzen“ (Böhle und Wehrich 2010, S. 7). So sollen „[n]eben der Materialität des Körpers Gegenstände und andere sinnlich erfahrbare Phänomene als ‚Mitspieler‘ in sozialen Abstimmungsprozessen betrachtet“ werden (Böhle und Wehrich 2010, S. 8).

Einen Schritt weiter geht der Soziologe Robert Gugutzer, der die Ansätze der sogenannten Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz für die soziologische Analyse fruchtbar machen möchte (Gugutzer 2012; Schmitz 2012). Die Neue Phänomenologie greift zwar die grundlegenden Ideen der klassischen Phänomenologie Husserls und die Leibidee Merleau-Pontys auf, betont jedoch noch radikaler das momenthafte Erleben im Hier und Jetzt. Dabei

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

spricht Schmitz vom Leib als einem fast körperlosen Gegenstand oder Organ, das spürt und wahrnimmt – ohne dass dabei auf die Vermittlung durch die Sinne geachtet werden müsse. Gugutzer spricht in der Adaption dieser Leibphilosophie nicht mehr von einer Soziologie des Körpers, sondern von einer verkörperten Soziologie (Gugutzer 2012, S. 7). Diese solle beide Aspekte, also den Körper als den tastbaren Gegenstand und den Leib, als das Sich-Spüren, im Prozess der Verkörperung und körperlichen Produktion sozialer Wirklichkeit in den Blick nehmen. Dies würde auch die bisherige Ausrichtung soziologischer Handlungstheorien um den affektiven bzw. passiven Bereich ergänzen: „Mit Blick auf die soziologische Handlungstheorie rückt damit die soziale Relevanz des passiven Erlebens und Erleidens in den Mittelpunkt. Eine neophänomenologisch fundierte Soziologie kritisiert mithin den aktivistischen Handlungsbegriff der soziologischen Handlungstheorie und erweitert diese um einen passiven Handlungsbegriff“ (Gugutzer 2012, S. 12).

Diese auf die leibliche Wahrnehmung ausgerichtete Soziologie füllt eine lange vernachlässigte Lücke zwischen leibphänomenologischer Anthropologie des Körpers und Soziologie des Körpers.¹ Was an diesen Ansätzen kritisiert werden könnte, ist – ähnlich wie bei dem Embodiment-Paradigma der Anthropologie – dass zwar die Wahrnehmung und der Leib mit den sozialen Strukturen in Verbindung gebracht werden, jedoch die materiellen Bedingungen respektive die biologischen Dispositionen von Körperlichkeit (und auch der Sinne) nicht in die Reflexion einfließen. Die Brücke von den biologischen und kognitiven Mechanismen menschlicher Wahrnehmung über die phänomenologische Beschreibung der Leiblichkeit eines ‚in der Welt sein‘ bis hin zu den Strukturen sozialer Ordnungen gilt es weiterhin zu bauen, auch wenn sich die Lücken nie ganz schließen lassen werden.

Eine weitere Stoßrichtung über den Körper hinaus und hin zu den Sinnen hat die Anthropologie der Sinne ermöglicht. Constance Classen definiert diese Stoßrichtung wie folgt:

¹ Weitere Ansätze einer verkörperten Soziologie finden sich bei Nick Crossley (carnal sociology) (Crossley 2001) oder Chris Shilling und Philipp Mellor (body pedagogics) (Shilling und Mellor 2010).

the objective of the anthropology of the senses [...] is neither to assume that [certain senses] will be dominant in a particular culture nor to assume that they will be marginal, but to investigate the ways in which meanings are, in fact, invested in and conveyed through each of the senses. (Classen 1997, S. 405)

Als zentrale Aufgaben sah die Anthropologie der Sinne einerseits die kulturvergleichende Erforschung unterschiedlicher Deutungen der Sinne und andererseits die Berücksichtigung der sinnlichen Wahrnehmung des Forschers im Feld als Datenmaterial, das zur Analyse und dichten Beschreibung herangezogen werden sollte. Während einige Vertreter eindeutig die erste Ausrichtung (Analyse) präferieren und der Meinung sind, dass die Beschreibung sinnlicher Wahrnehmung nicht Aufgabe des Forschers/der Forscherin sei (Geurts 2002), betonen andere gerade die Bedeutung des Sinnlichen in der Wahrnehmung, welche erst die Motivationen und Gefühlszustände erzeugt, die für die Weltansichten und Handlungen so ausschlaggebend sind (Goody 2002). Jack Goody betont dazu den Begriff „sensations“, der nicht nur die Stimulation durch die Sinne beschreibe, sondern auch die Stimulation von innen heraus.

Indeed the wider meaning of the word [sensation] refers not only to the range of feelings, not simply to what we experience through the senses but to the range of sentiments surging within us, and whose presence is often included in the concept of “mentalities” employed by psychologically-minded historians, for example, in discussing the distribution of the sentiment or feeling of love or, more directly related to the senses, of beauty. (Goody 2002, S. 17)

Dieser Fokus, der sich nicht nur auf die (fünf) Sinne, sondern auf die sinnliche Wahrnehmung richtet, wird – ähnlich wie in den neueren Ansätzen der verkörperten Soziologie – auch als *sensory anthropology* bezeichnet:

Sensory anthropology is essentially an interdisciplinary approach. It is dependent on other disciplines for its foundational ideas. This signifies one of its departures from the anthropology of the senses. Philosophical principles are influential in understanding sensory perception

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

across academic disciplines, not least anthropology, but also in sociology, sports studies, geography; and new neurological studies offer essential understandings of sensory perception and experience [...]. (Pink 2010, S. 331–332)

Dieser Trend, der sich hier in der Soziologie des Körpers und der Anthropologie der Sinne abzeichnet und der über das klassische Embodiment-Paradigma hinausweist, ohne dieses Erbe zu vernachlässigen, zeigt sich auch in der Wiederentdeckung des Körpers und der Sinne in der Religionswissenschaft respektive in der Formierung einer Religionsästhetik.

2.2.4. Die Religionsästhetik/Religionsästhetik

Die Religionsästhetik ist – wie weiter oben schon erwähnt – eine Teildisziplin der allgemeinen und vergleichenden Religionswissenschaft, die sich der sinnlichen Seite von Religion zuwendet und danach fragt, wie Religion über die Sinne ästhetisch vermittelt, wahrgenommen, verkörpert, symbolisiert und ‚wirksam‘² gemacht wird. Die Religionsästhetik will sich daher der Komplexität sinnlicher Wahrnehmung nähern, ohne allein den Körper oder allein die fünf Sinne in ihrer jeweiligen Isolierung voneinander zu betrachten. Quer zu den diversen paradigmatischen kulturwissenschaftlichen *turns* der letzten Jahre (*visual/iconic turn*, *body turn*, *semiotic turn*, *spatial turn* usw.) verfolgt die Religionsästhetik eine integrative Perspektive, die das Zusammenspiel der Sinne, der leiblichen und körperlichen Wahrnehmung (*Propriozeption*), aber auch der damit verbundenen Sinndeutungen, Semantiken und historisch geronnenen ästhetischen Zeichensysteme erforscht. Dieses Vorhaben ist eine noch junge Pflanze, die jedoch schon einige Früchte trägt (Koch 2004; Lanwerd 2002; Mohr 2006; Wilke und Moebus 2011; Kugele

²Vergleiche das Programm der Tagung „How religion becomes effective – Aesthetics as a connective concept for the study of religion“, die von der Religionswissenschaftlerin Alexandra Grieser vom 06. bis 08.03.2013 an der Universität Groningen organisiert wurde (URL: http://www.rug.nl/ggw/news/events/2013/conference_-how-religion-becomes-effective).

und Wilkens 2011; Traut und Wilke 2015)³ und die einen vielversprechenden Fokus auf die Verknüpfung materieller, biologischer, medialer, kommunikativer und perceptibler Ebenen religiöser Sinnkonstruktionen wirft. Die Religionsästhetik fragt entsprechend nach dem Zusammenspiel unbewusst ablaufender, affektiver Körperbewegungen, den durch diese Körperbewegungen und -haltungen induzierten Selbstwahrnehmungen und die damit verbundenen interaktiven Sinnkonstruktionen in religiösen Kontexten. Sie fragt daher nicht nur nach den jeweiligen religiösen Deutungen von Körperlichkeit, sondern nach den körperlichen (somatischen) Bedingungen für die Konstruktion religiöser Wirklichkeit. Sie kann entsprechend nicht nur als Erweiterung zu einer Anthropologie des Körpers gelesen, sondern muss vor dem disziplinengeschichtlichen Hintergrund der Religionswissenschaft auch als ein erster Versuch eines genuinen Beitrags zum Themenfeld Religion und Körper bzw. Religion und Sinne gewertet werden.

Die Nichtbeachtung des Körpers in der Religionswissenschaft lässt sich zum einen auf eine lange Vorherrschaft der Textarbeit und hermeneutischer Methoden zurückführen, wobei Religionsgeschichte vorwiegend als Ideengeschichte betrieben wurde. Die körperlichen Implikationen von religiösen Handlungen wurden hier nur selten mitgedacht. Andererseits brauchte auch die jüngere Religionswissenschaft noch lange, um sich von ihrem religionsphänomenologischen Erbe zu erholen bzw. steht dieses Erbe teilweise immer noch im Weg, wenn es darum geht, sich den körperlichen und sinnlichen Seiten von Religion zuzuwenden. Klassiker der Religionsphänomenologie wie etwa Rudolf Otto betrachteten den Körper regelrecht als Messinstrument für religiöse Erfahrungen. So forderte Otto, in seinem berühmten Werk *Das Heilige* von 1917, „sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen.“ Weiter heißt es dann:

Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat,
ist gebeten nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertätsgefühle, Verdauungsstockungen oder auch Sozialgefühle besinnen

³Siehe auch die Webseite des Arbeitskreises Religionsästhetik der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft, URL: <http://www.religionsaesthetik.de/>.

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig Religionskunde zu treiben. (Otto 2004 [1917], S. 8)

Die Einsichten der Phänomenologie, etwa von Husserl, wurden in der Religionsphänomenologie dazu genutzt, der Subjektivität des Forschers für die Gegenstandsbestimmung Priorität einzuräumen. Mohn fasst diese Problematik wie folgt zusammen:

Sich auf das Feld der religiösen Erfahrung selbst zu begeben, lässt den Religionswissenschaftler schnell zum Konkurrenten im religiösen Feld werden und seine systematisierende Zusammenschau der Erscheinungswelt des Religiösen, die sich als eine wissenschaftliche Phänomenologie gibt, gerät in den Augen ihrer Kritiker zum synkretistischen Konstrukt einer typischen Intellektuellenreligion des 20. Jahrhunderts [...]. (Mohn 2004, S. 302)

Es ist angesichts solcher Aussagen wie von Otto nicht verwunderlich, dass die deutsche Religionswissenschaft erst mit der sogenannten kulturwissenschaftlichen Wende in den 1970er und 1980er Jahren sich erneut und auf eine kulturwissenschaftliche Weise mit dem Körper auseinandersetzte. Paradigmatisch geschah dies mit dem Programmentwurf zu einer Religionsästhetik, die zuerst von Hubert Cancik und Hubert Mohr 1988 in dem Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe entfaltet wurde (Cancik und Mohr 1988). Der Begriff der Ästhetik rekuriert hierbei jedoch nicht auf kulturelle Vorstellungen vom Schönen oder Hässlichen in der Kunst, sondern wird von dem Begriff Aisthesis (Wahrnehmung) abgeleitet und erforscht, „was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist“ und „wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restringiert“ (Cancik und Mohr 1988, S. 121–122). Jürgen Mohn sieht in der Teildisziplin Religionsästhetik sogar das Potential einer neuen Leitdisziplin für die Religionswissenschaft, die die klassische Religionsphänomenologie abzulösen vermag, ohne ganz auf einige ihrer Fragestellungen und Aufgaben wie etwa die des Religionsvergleichs oder der Typologisierung von Religion zu verzichten. Die berechtigte Kritik an der Religionsphänomenologie habe nämlich auch dazu

geführt, – so Mohn – dass die „Theorieproduktion [...] den Soziologen, Psychologen, Ethnologen und auch den Philosophen und Theologen überlassen“ wurde (Mohn 2004, S. 303).

Die Religionsästhetik könnte nun mit ihrer Hinwendung zum Körper und den Sinnen eine neue, genuin religionswissenschaftliche Theoriebildung hervorbringen bzw. eine transdisziplinäre und systematische Perspektive entwickeln, die sich in ihren Analysen der sinnlichen Produktion und Rezeption religiöser Sinn(es)systeme und deren Wahrnehmungsräumen⁴ widmet. Sie wirft damit die Frage auf, wie neben der Methode der Texthermeneutik eine wissenschaftliche Analyse von sinnlicher Wahrnehmung auszusehen habe. Auf die Gefahr einer eins-zu-eins Übertragung der textinterpretativen Methoden auf die Sinne, die den Körper als Text von Kultur zu lesen versuchten, hat auch schon Thomas Csordas mit seinem Embodiment-Paradigma hingewiesen. Mehr noch als die Anthropologie der Sinne⁵ fragt die Religionsästhetik jedoch über die Funktionen der einzelnen Sinne hinaus (ähnlich wie die *sensory anthropology*) auch nach der sinnlichen Wahrnehmung von Religion und deren konstitutive Funktion für die Plausibilisierung religiöser Sinngehalte sowie nach dem Zusammenspiel von sinnlicher Wahrnehmung, Sinndeutung und Semiotik.

Die ästhetische Grundperspektive [...] geht davon aus, dass ein grundlegender Vorgang, auf dem alle Zeichen- und Symbolsysteme beruhen, darin besteht, dass die Wahrnehmungsdisposition des Menschen seine Kommunikationsfähigkeiten dominiert. (Mohn 2012, S. 241)

Das Ziel der Religionsästhetik liegt also nicht darin, Zeichentheorien auf die Sinne zu übertragen, sondern nach deren „Eigenlogik“ zu fragen. „Religion ist

⁴„Symbole, Mythen und Rituale als Spezifika religiöser Zeichensysteme sind auf Vermittlungsmedien angewiesen und liegen als Quellen wissenschaftlicher Rekonstruktion nur in materialisierten Zusammenhängen eines Sprachraums, eines visuellen Raums und eines Handlungsraums vor. Diese drei Dimensionen des Wahrnehmungsraums sind jedoch nur die wichtigsten.“ (Mohn 2012, S. 248)

⁵Eine erste Verbindung von Anthropologie der Sinne und Religionsästhetik findet sich in dem religionsethnologischen Entwurf von Daniel Münster (2001).

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

dann in ihrer zeitlichen Struktur als ein ‚ästhetisch‘ vermittelter Kommunikationsprozess zu untersuchen und das religiöse Feld ist immer zugleich als ein ästhetisches und ein zeitlich konstituiertes zu analysieren“ (Mohn 2004, S. 305). Ein rein semiotischer Zugriff etwa auf Rituale hat immer das Problem, zwischen Inhalt und Form zu unterscheiden, anstatt nach den sinnlich-ästhetischen Wahrnehmungen zu fragen, die ihre eigene rituelle Effektivität und damit ihren eigenen subjektiven Sinn erzeugen. Wie werden Religionen also einerseits sinnlich gestaltet, vermittelt und inszeniert und wie können religiöse Ästhetiken andererseits die Sinne kultivieren und disziplinieren?

Die Religionsästhetik zeichnet sich durch eine verbindende Forschungsperspektive aus. So bilden unterschiedliche religionsästhetische Gegenstände und Perspektiven das religionsästhetische Programm wie etwa visuelle religiöse Kulturen (Morgan 2005), die soziale Kulturgeschichte Indiens (Wilke und Moebus 2011) oder die ästhetischen Performanzen bei Pfingstlern (Meyer 2009). All diese Forschungen haben trotz ihres Fokus' auf bestimmte sinnliche Traditionen in den Religionen gezeigt, dass eine religionsästhetische Perspektive nicht allein bei den einzelnen Sinnen verweilen kann, sondern auch nach Übergängen und Verschmelzungen zwischen den einzelnen Sinnen, zwischen sinnlicher Wahrnehmung und kultureller Deutung und zwischen religiösen und weiteren Sinnessystemen fragen muss. Als ein Beispiel hierfür kann die Arbeit von Katharina Wilkens dienen, die gezeigt hat, wie in bestimmten islamischen Heilungspraktiken zwischen semantischen und somatischen Erfahrungsebenen gewechselt wird, wenn Textstellen aus dem Koran abgeschrieben werden, um sie dann in Flüssigkeit aufzulösen und gegen körperliche Beschwerden einzunehmen (Wilkens 2013). Die Bedeutung des Textes wird somit über dessen Materialität einverleibt und erfüllt im Körper eine somatische und symbolische Wirkung. Die Frage, die sich hier anschließt, ist, mit welchem Vokabular solche Erfahrungstransfers beschrieben und mit welchen Theorien die Wahrnehmungsvorgänge erklärt werden können. Die Religionsästhetik ist somit auf eine Wahrnehmungstheorie angewiesen, die meiner Meinung nach die religionsästhetische Beschäftigung mit dem Körper bisher am ehesten angesprochen hat. Dazu möchte ich im

Folgenden zwei Beispiele nennen, deren Stoßrichtung auch für meine weitere Argumentation bedeutsam ist.

Einen wichtigen Beitrag zur religionsästhetischen Auseinandersetzung mit dem Körper hat Hubert Mohr geleistet, der insbesondere zu Wahrnehmung, Motorik, Bewegung und Reizen gearbeitet hat. Er verbindet dazu drei disziplinäre Zugänge aus historischer Anthropologie, Sportwissenschaft und Wahrnehmungspsychologie (Mohr 2004, S. 313). Sein Ziel ist es, eine Typologie von Bewegungsqualitäten zu erstellen, um ein „Übergangsfeld zwischen Physis und Kultur“ (ebd., S. 317) zu beschreiben. Trotz seines Versuchs, religionshistorische Beispiele mit sinnesphysiologischen Erklärungen zu untermauern, bleibt sein Ansatz oft phänomenologisch-typologischer Natur.

Eine weitere Perspektive bietet die Religionswissenschaftlerin Anne Koch mit ihrem Konzept des Körperwissens. Koch geht in ihrer Grundlegung zu einer Religionsästhetik der Frage nach, wie Körperwissen methodisch erschlossen werden kann, ohne über das für die Religionsphänomenologie typische eigene Körperwissen als Erkenntnisquelle zu gehen. Koch macht darauf aufmerksam, dass Gegenstand und Methode nicht vermischt werden sollten. Das Konzept des Körperwissens geht laut Koch demnach nicht von Körpererleben aus, sondern „ist eine analytische Kategorie der Metasprache. Sie weist Elemente auf, die aus den Perspektiven spezialisierter Disziplinen je zu beschreiben sind. Der Religionsästhetik kommt so in einem erheblichen Umfang die Integration dieser Perspektiven und ihrer Ergebnisse als Aufgabe zu“ (Koch 2007, S. 11). Somit verortet Koch ihren Zugang zwischen Wahrnehmungstheorie und Semiotik, ohne das eine auf das andere zu reduzieren.

Sinnlich-somatische Wahrnehmung kann entsprechend sowohl als symbolische Deutung und als affektiv-somatische Reaktion ablaufen. Letztere ist dabei von besonderem Interesse, weil affektive Verhaltensweisen wiederum sowohl biologischer als auch kultureller Natur sein können. Verursacht das Betrachten eines Bildes des gekreuzigten Jesus bei dem Betrachter/der Betrachterin selbst Leid oder Schmerz angesichts der gezeigten Pein oder Scham angesichts der gezeigten Blöße? Affektiv-somatische Reaktionen können hier biologische Ursachen haben (Ekel, Schmerz), sind aber meist auch kulturell

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

überformt und werden entsprechend in den kulturellen Symbolsystemen gedeutet. Die Frage lautet daher, wie diese zugleich affektiv und reflexiv ablaufenden Prozesse miteinander interagieren und sich als historische Wahrnehmungsregime etwa durch religiöse Sinnsysteme in Gesellschaften entwickelt und etabliert haben.

Eine ähnliche Frage betrifft den Einsatz von Körpertechniken als Stimulation bzw. als Deprivation von Sinnen in religiösen Kontexten. Charismatische Erregtheit oder asketische Lebensstile wären hier passende Beispiele. Von Interesse sind hier allerdings nicht nur die symbolischen Deutungsschemata mit deren Hilfe solche Körpertechniken von religiösen Akteuren plausibilisiert werden, sondern auch die Frage nach den somatischen Implikationen und deren teils bewusste teils affektive Steuerung zur Stimulation oder Deprivation von Sinnen. Die Frage also, welchen Einfluss bestimmte Körpertechniken auf Wahrnehmung haben und wie sie das Körperwissen formen.

Die Religionsästhetik ist also daran interessiert, wie Religionen bzw. religiöse Praktiken und Vorstellungen durch und anhand sinnlicher Wahrnehmung für den religiösen Rezipienten effektiv werden; wann und wie spürt jemand die heilende Energie, die durch die Hand des Reikimeisters fließen soll und welche Auswirkungen hat dieses Erlebnis auf das körperliche Befinden des Patienten? Die Rolle der sinnlichen Wahrnehmung und deren somatische bzw. materiale Grundlagen können mehr als nur den Fakt erklären, dass der Patient ‚etwas‘ spürt und dies aufgrund bestimmter religiöser Codes deutet und damit den Vorgang in ein religiöses Weltbild einordnet. Dieser Prozess der semiotischen Deutung durch den Reikipatienten spielt jedoch umgekehrt auch eine wichtige Rolle in der Konditionierung der Sinne und der Wahrnehmung. Diesen Umstand hat etwa auch die Placeboforschung in den Blick genommen, die etwa danach fragt, wie suggestive Prozesse somatisch wirksam werden. Entsprechend fragt auch die Religionsästhetik danach, wie religiöse Praktiken somatisch wirksam werden und wie diese Körpererfahrungen wiederum die semiotischen Deutungsschemata beeinflussen und mitgestalten.

Das Forschungsdesiderat liegt hier einerseits in der Berücksichtigung

biologisch-affektiver Verhaltensweisen, andererseits in deren nichtreduktionistischer Verortung und der Frage nach bio-kulturellen Interaktionen. Ein solcher Forschungsfokus kann letztendlich zu der Frage beitragen, wie Körperwahrnehmungen funktionieren und wie diese zu Formen impliziten körperlichen Verstehens bzw. eines Körperwissens beitragen. An dieser Stelle ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass auch die kategoriale Einteilung und metasprachliche Unterscheidung von Natur und Kultur selbstverständlich einem bestimmten kulturellen Muster folgt, das sich bis in unsere Disziplinen und ihre Methoden hinein wiederfinden lässt. Trotz dieser methodologischen Dichotomisierung handelt es sich meiner Meinung nach nicht um einen cartesianischen Dualismus, da hier nicht dem einen oder dem anderen eine primäre Funktion zugeschrieben werden soll. Weder naturalistischer Reduktionismus, noch radikaler Konstruktivismus oder Kulturalismus sind Positionen der Religionsästhetik. Es würde also auch nicht ausreichen, die Wirkung bestimmter Sinneseindrücke in religiösen Praktiken ausschließlich anhand der Vorstellungskontexte und ihrer Symbole und Zeichen zu beschreiben. Zu einer religionsästhetischen Erklärung dieser Vorgänge bedarf es auch das Wissen der Wahrnehmungspsychologie und der physiologischen Wahrnehmungsdiskpositionen. Dazu soll nun im folgenden und letzten Abschnitt ein Ausblick auf die Möglichkeiten der Integration kognitionswissenschaftlicher Körpertheorien in die Religionsästhetik geworfen werden.

2.3. Embodiment als Paradigma der Kognitionswissenschaften und der Beitrag der Neurophänomenologie für die Religionsästhetik

Während die Anthropologie des Körpers von einer endlosen Diskussion um dualistische Ontologien und der phänomenologischen Frage zum Verhältnis von Subjekt und Objekt geprägt ist, eröffnet sich bei dem Blick auf kognitionswissenschaftliche Körpertheorien ein etwas anderes Szenario. Die Kognitionswissenschaften haben über einen langen Zeitraum hinweg fast ausschließlich das individuelle Gehirn mit der Metapher eines informationsverarbeitenden

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

Computers beschrieben und auf dessen Funktionsweisen (Programme) untersucht (Gallagher 2012, S. 320). Seit einigen Jahren wird jedoch immer mehr Kritik an diesem Kognitivismus laut, da das Gehirn nicht unabhängig von Körper und dessen sozio-kultureller Umwelt untersucht werden kann. Der Begriff des Embodiment spielt demnach auch in den Kognitionswissenschaften eine zunehmende Rolle und darüber hinaus „waren (es) Überlegungen zur Rolle des Körpers in der Kognition, in denen sich der Einfluss der Phänomenologie auf die Kognitionswissenschaft zuerst geltend gemacht hat“ (ebd.). Insbesondere die Theorien der *embodied cognition* gehen davon aus, dass Kognitionen überhaupt erst durch körperliche und soziale Interaktionen entstehen und nicht einfach nur die mentalen Repräsentationen neuronaler Informationsverarbeitung darstellen.

Der harte Kognitivismus hat hingegen Wissen und dessen neuronale Verarbeitung lange Zeit als disembodied betrachtet, also unabhängig der dem Wissen zugrundeliegenden Wahrnehmungssysteme. Ein erster Versuch aus den Reihen der Kognitionswissenschaften hin zu einem Programm von *embodied cognition* wurde mit dem Buch *The Embodied Mind* von Varela, Thompson und Rosch (1991) vorgelegt, das bis heute als wegweisend gilt. Auch Kognitionswissenschaftler wie Alva Noë mit seinem Buch *Action in Perception* (2004), oder Shaun Gallaghers und Dan Zahavis *The Phenomenological Mind* (2012) oder auch Gallaghers *How the Body Shapes the Mind* (2005) halten dagegen eine Position, die versucht, phänomenologische Ansätze von Husserl und Merleau-Ponty mit neueren Erkenntnissen der Philosophie des Geistes und den Neurowissenschaften zu verbinden. Diesen Zugängen ist meist gemein, dass sie den Körper in den Mittelpunkt der Analyse von Kognitionen (also reflexives und nicht-reflexives Wissen sowie Erinnerungen) stellen, dabei aber durchaus unterschiedliche Schwerpunkte bilden, die auch als *enactive cognition*, *embedded cognition* oder *distributed cognition* bekannt sind (Gallagher 2012, S. 321). Die einzelnen Zugänge beziehen sich dabei mal mehr und mal weniger auf leibphänomenologische Positionen.

Diese Ansätze haben jüngst auch eine neue Forschungsrichtung innerhalb der Kulturosoziologie angestoßen, die die körperlichen Grundlagen von Kul-

tur und von Kognitionen in den Blick nimmt. Als zentrale Vertreter dieser Richtung können Soziologen wie Paul diMaggio, Karen Cerulo oder Eviatar Zerubavel, letzterer mit seinem Buch *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology* (1999), genannt werden. Aber auch der Philosoph Andy Clark mit seinem Werk *Being there: Putting Brain, Body and World Together Again* (Clark 1998) beeinflusste diese Forschungsrichtung, die erst half, den harten Kognitivismus der Neurowissenschaften zu überwinden.

Als ein früherer Ansatz zur Theorie verkörperter Kognitionen kann auch das Werk *Leben in Metaphern* von George Lakoff und Mark Johnson (2004 [1980]) genannt werden, in welchem sie zeigen, dass nicht nur Sprache, sondern auch Denkprozesse allgemein metaphorisch ablaufen und dass Metaphern tief in sinnlichen Erfahrungen mit dem eigenen Körper und der Umwelt verankert sind. Orientierungs- und Wertungsmetaphern etwa richten sich oftmals am Körperbau des Menschen aus.

Auch für den Kognitionswissenschaftler Lawrence Barsalou (2008) hängen Wahrnehmung und Repräsentation eng miteinander zusammen, was er auf die Fähigkeit mentaler Simulation zurückführt. Indem wir Situationen, Erfahrungen und anderes bereits während der Wahrnehmung unbewusst simulieren, können neue Wissenskategorien angelegt werden. Diese sind dann aber keine symbolischen Übertragungen der Außenwelt auf das Gehirn, sondern spezifische Wahrnehmungsmodalitäten, die durch unbewusste mentale Simulationen gebildet, also verkörpert werden. Im Moment der Simulation werden jene kognitiven Strukturen aktiviert, die für motorische Handlungen oder emotionale Zustände verantwortlich sind. Man spricht daher auch oft von *embodied simulation*.

Auf neurophysiologischer Ebene werden solche Prozesse beispielsweise durch Spiegelneuronen erklärt (Gallese 2007). Spiegelneuronen werden dann im Gehirn aktiviert, wenn bestimmte Bewegungen bei anderen Menschen beobachtet werden. Die entsprechenden neuronalen Verschaltungen, die bei einer Person für etwa das Klatschen der Hände verantwortlich sind, werden schon bei der Beobachtung von Klatschen aktiv, auch wenn die Person selbst nicht klatscht. Das Gehirn erzeugt somit aber schon eine neurophysiologische

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

Disposition, selbst in das Klatschen mit einzusteigen. Damit können dann auch affektive Formen sozialer Interaktion wie das synchronisierte Klatschen besser verstanden werden. So wurde beispielsweise beobachtet, dass bei einem lang andauernden Applaus immer wieder Phasen kollektiver Synchronisierung stattfinden, ohne dass jemand einen visuellen oder akustischen Takt für gemeinsames Klatschen vorgibt (Neda u. a. 2000). Dieser komplexe Prozess besteht entsprechend aus affektiver Aufmerksamkeit, verkörperter Simulation, akustischen Signalen sowie der neuronalen Spiegelung haptischer Bewegungen und deren Koordination. Die somatisch-synchronisierenden Effekte kollektiver Körperbewegungen können dann auch ein besseres Verständnis von solchen Phänomenen geben, die Durkheim mit dem Begriff der kollektiven Effervescenz umschrieben hat. Kulturelle Muster und Traditionen körperlicher Synchronisation finden wir von Sportveranstaltungen, über Theaterbesuche, bis hin zu Paraden, Prozessionen und religiösen Ritualen. Die körperliche Dichte von kollektiven Veranstaltungen führt zu affektiven Interaktionen und verkörperten Simulationen, die nicht selten eine eigene Dynamik erzeugt, die wiederum efferveszente Zustände begünstigt (Schüler 2012). So ließe sich eine Linie von den Spiegelneuronen, über verkörperte Kognitionen und mentale Simulationen, bis hin zu kulturellen ästhetischen Mustern im Gruppenverhalten und zur Effervescenz als Form der Sakralisierung ziehen. Sicherlich handelt es sich bei diesen Beispielen eher um Analogien als um direkte kausale Zusammenhänge. Ich bin jedoch der Meinung, dass der Blick in die physiologischen und biologischen Dispositionen des Menschen durchaus den Blick auf die sozialen und kulturellen Verhaltensweisen des Menschen bereichern und die der Komplexität kulturellen und religiösen Verhaltens zugrundeliegenden kausalen Mechanismen zumindest in Ansätzen beleuchten kann, ohne dabei reduktionistisch vorzugehen. Die Frage nach den biologischen Grundlagen ästhetischer Ausdrucksweisen von Kultur und Religion kann demnach helfen, immer noch bestehende Trennlinien zwischen Kultur und Natur zu überwinden.

Schon Durkheim sah den Zusammenhang von körperlicher Bewegung und Vorstellung: „Keine Vorstellung tritt auf, ohne auf Körper und Geist einzuwir-

ken. Schon ihre Entstehung setzt bestimmte Bewegungen voraus. [...] überdies verursacht die Empfindung, sobald sie einmal existiert, ihrerseits Bewegungen“ (Durkheim 1996 [1924], S. 62). In der Bewegung des Körpers kommen Wahrnehmung, Handlung, Intentionalität und Bewusstsein zusammen. Durch die Betonung des Körpers und seiner Bewegungen für die Entstehung von Kognitionen können interaktive Prozesse nicht unberücksichtigt bleiben.

Die Dynamik und Interaktion zwischen kognitiven und körperlichen Prozessen steuert demnach auch unterschiedliche Formen der Interaktion. Der Kognitionspsychologe Raymond Gibbs beschreibt dies an einem eindrücklichen Beispiel: Er fragt, wo der Unterschied beziehungsweise die Gemeinsamkeit in dem Verhalten von zwei Personen liegt, die sich unterhalten und von zwei Personen, die gleichzeitig durch eine schmale Tür gehen wollen. Aus Sicht des reduktionistischen Kognitivismus sind dies zwei völlig getrennte Handlungen, die unterschiedliche kognitive Operatoren benötigen. Aus Sicht der embodied cognition haben diese beiden Handlungen jedoch durchaus etwas sehr wichtiges gemein:

[B]oth events require a kind of coordination that is rooted in physical action. Even the two people talking are engaged in a kind of embodied coordination that is established through their body positions and speech actions. Just as the two people walking through a narrow doorway must tacitly negotiate who enters the doorway first, the two speakers must also cooperate in such a way as to meet their individual and joint goals. (Gibbs 2006, S. 280)

Beide Verhaltensweisen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sowohl körperliche als auch interaktive Prozesse beinhalten, die wiederum die kognitiven und somatischen Bewegungen koordinieren.

Die Theorie der *embodied cognition* zeigt deutlich, dass es nicht darum gehen sollte, religiöse Verkörperungsprozesse phänomenologisch als körperliche Einschreibungen zu verstehen. Die Verkörperung des Heiligen Geistes im Zungenreden pfingstlicher Christen beispielsweise ist dann entsprechend durch verschiedene somatische und sinnlich stimulierende Prozesse zu ver-

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

stehen, die sowohl die kollektiv-körperlichen Interaktionen, die verkörperten Simulationen, die somatischen Koordinationen, als auch die kollektiven Repräsentationen berücksichtigen muss. Die Vorstellung und die körperliche Materialisierung des Heiligen Geistes ist ohne körperliche Bewegung und soziale Interaktion kaum möglich, zumindest nicht in der Form starker Besessenheit bzw. Trance. Das Zungenreden wäre dann ein somatisch-sinnlicher Ausdruck der kollektiven und affektiven Dynamiken einerseits und der kulturell überlieferten ästhetischen Codes andererseits. Der Ansatz einer *embodied cognition* dient hier einer nichtreduktionistischen Erklärung von Verkörperungsprozessen, die als Schnittstelle zwischen neuronal-kognitiven, somatisch-interaktiven und sozio-kulturellen Prozessen zu verorten ist und Verkörperungen nicht als bloße Einschreibungen sozialer Repräsentationen wie bei Durkheim und Hertz oder als bloße Objektivierungen des Subjekts wie bei Csordas versteht.

Auch der Religionswissenschaftler Manuel Vásquez (2011) schlägt einen nichtreduktionistischen Materialismus vor, der den Körper weder ganz der Biologie noch ganz der Kultur zuschreibt. Sein Ziel ist es weiterhin, Phänomenologie, Sozialkonstruktivismus und die Kognitionswissenschaften konstruktiv zu verbinden. Eine Konsequenz daraus ist, dass nicht nur Religions- und andere Kultur- und Sozialwissenschaften die Erkenntnisse über evolutionäre Mechanismen und neurophysiologische Prozesse ernst nehmen sollten, sondern auch umgekehrt sollten Kognitionswissenschaftler sich vermehrt den Sozial- und Kulturwissenschaften zuwenden. Er plädiert für ein Verständnis von embodiment im Sinne von „biological-cultural modulations of being in the world“ (Vásquez 2011, S. 117). Seinen Ansatz bezeichnet er auch als eine Neurophänomenologie. Dieser und weitere Ansätze dienen hier instruktiv als wahrnehmungstheoretische Heuristik für eine Religionsästhetik. Dabei ist zu betonen, dass es nicht darum gehen soll, eine rein kognitionspsychologische Religionsforschung zu betreiben, sondern die Ergebnisse und Erkenntnisse der Wahrnehmungspsychologie, insbesondere der embodied und social cognition in den Kanon historischer und soziologischer Fragen zu ästhetischer Wahrnehmung in Religionen aufzunehmen.

2.4. Fazit

In diesem Beitrag wurde ein kleiner Überblick zu den aktuellen Forschungsrichtungen um das Thema Religion und Körper gegeben, ohne dabei ein vollständiges Bild dieses breiten Themenfeldes abgeben zu können. Vielmehr sollte einerseits darauf hingewiesen werden, dass eine theoretische und empirische Auseinandersetzung mit dem Körper in der Religionswissenschaft bisher zu wenig stattgefunden hat. Andererseits scheinen gerade die jüngeren Entwicklungen in benachbarten Disziplinen zu zeigen, dass das wissenschaftliche Interesse am Körper gestiegen und eine neue Zuwendung zu einer leibphänomenologischen Betrachtung zu verzeichnen ist, wie sie vor allem durch das Embodiment-Paradigma Bekanntheit erlangte. Die Frage nach der körperlichen Wahrnehmung wurde weiterhin auch jüngst in den Kognitionswissenschaften aufgegriffen und stellt die rein deskriptive Phänomenologie auf einen neuen, eher naturalistischen Grund. Diese beiden Ansätze zum Körper können auch neue Erkenntnisse und Beschreibungsmöglichkeiten in der Frage nach religiösen Verkörperungsprozessen etwa in Bezug auf Heil und Heilung geben. Die aus der Religionswissenschaft stammende Stoßrichtung der sogenannten Religionsästhetik hat bereits Versuche unternommen, die Frage nach der körperlichen Wahrnehmung und den Möglichkeiten deren Beschreibung und Erklärung für die Erforschung von Religion und Körper aufzugreifen (Koch 2007).

Die Religionsästhetik, so ließe sich zusammenfassen, liegt quer zu den Disziplinen und ihren theoretischen Ansätzen, was nicht zuletzt an ihrem Fokus auf die Rolle der Sinne in den Religionen liegt. Sie eröffnet dadurch einen Fokus auf den Zusammenhang von Religion und die Sinne, der nicht nur die einzelnen Sinne und ihre Funktionen betrachtet, sondern darüber hinaus nach den ästhetischen und somatischen Wahrnehmungsregimen von Kultur im Allgemeinen und deren kognitiv-somatischen Dispositionen im Besonderen fragt. Das Programm der Religionsästhetik ist somit daran interessiert, die materiellen Grundlagen von Religion und Kultur und die Vielschichtigkeit körperlicher und kognitiver Wahrnehmungsmodalitäten in Ergänzung zu den

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

kommunikativen, diskursiven und semiotischen Ebenen religiöser Sinnstiftung und Orientierungsleistungen in den Blick zu nehmen (Mohn 2004, S. 305). Sie stellt daher einen möglichen – wenn auch nicht den einzigen – Ansatz dar, die komplexen Abläufe der Somatisierung von Religion zu erforschen.

Literatur

- Alloa, Emmanuel u. a., Hrsg. (2012), *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck (zit. S. 15).
- Barsalou, Lawrence (2008), „Grounded Cognition“. In: *Annual Review of Psychology* 59, S. 617–645. DOI: 10.1146/annurev.psych.59.103006.093639 (zit. S. 37).
- Böhle, Fritz und Margit Wehrich, Hrsg. (2010), *Die Körperlichkeit sozialen Handelns: Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen*. Bielefeld: Transcript (zit. S. 25).
- Cancik, Hubert und Hubert Mohr (1988), „Religionsästhetik“. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher. Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer, S. 121–156 (zit. S. 16, 30).
- Clark, Andy (1998), *Being there: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, MA und London: MIT Press und Bradford Books (zit. S. 37).
- Classen, Constance (1997), „Foundations for an Anthropology of the Senses“. In: *International Social Science Journal* 153, S. 401–412. DOI: 10.1111/j.1468-2451.1997.tb00032.x (zit. S. 27).
- Crossley, Nick (2001), *The Social Body: Habit, Identity and Desire*. London: Sage (zit. S. 26).
- Csordas, Thomas J. (1990), „Embodiment as a Paradigm for Anthropology“. In: *Ethos* 18, S. 5–47. JSTOR: 640395 (zit. S. 16, 20).
- (1993), „Somatic Modes of Attention“. In: *Cultural Anthropology* 8.2, S. 135–156. DOI: 10.1525/can.1993.8.2.02a00010 (zit. S. 20–22).
- (1994), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, CA: University of California Press (zit. S. 21).

- (1997), *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley, CA: University of California Press (zit. S. 20, 21).
- Durkheim, Émile (1996 [1924]), *Soziologie und Philosophie*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zit. S. 39).
- Gallagher, Shaun (2005), *How the Body Shapes the Mind*. Oxford und New York: Clarendon Press (zit. S. 36).
- (2012), „Kognitionswissenschaften – Leiblichkeit und Embodiment“. In: *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Hrsg. von Emmanuel Alloa u. a. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 320–333 (zit. S. 16, 36).
- Gallagher, Shaun und Dan Zahavi (2012), *The Phenomenological Mind*. 2. Aufl. Milton Park: Routledge (zit. S. 36).
- Gallese, Vittorio (2007), „Embodied Simulation: From Mirror Neuron Systems to Interpersonal Relations“. In: *Empathy and Fairness*. Hrsg. von Greg Bock und Jamie Goode. Novartis Foundation Symposium 278. Chichester: Wiley, S. 3–19 (zit. S. 37).
- Geurts, Kathryn (2002), *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley, CA: University of California Press (zit. S. 27).
- Gibbs, Raymond W. Jr. (2006), *Embodiment and Cognitive Science*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press (zit. S. 39).
- Goody, Jack (2002), „The Anthropology of the Senses and Sensations“. In: *La Ricerca Folklorica, Antropologia delle sensazioni* 45, S. 17–28. JSTOR: 1480153 (zit. S. 27).
- Gugutzer, Robert (2012), *Verkörperungen des Sozialen: Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Bielefeld: Transcript (zit. S. 16, 25, 26).
- Höllinger, Franz und Thomas Tripold (2012), *Ganzheitliches Leben: Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld: Transcript (zit. S. 14).
- Koch, Anne, Hrsg. (2004), *Themenheft: Ästhetik – Kunst – Religion*. *Münchener Theologische Zeitung*, 55, S. 289–384 (zit. S. 28).
- (2007), *Körperwissen: Grundlegung einer Religionsästhetik*. Habilitationsschrift an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München. URL: <http://>

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

- epub.ub.uni-muenchen.de/12438/1/Habilitation-Koch-02.03.07.pdf
(zit. S. 15, 22, 33, 41).
- Kugele, Jens und Katharina Wilkens, Hrsg. (2011), *Relocating Religion(s): Museality as a Critical Term for Aesthetics of Religion*. Special issue of the *Journal of Religion in Europe*, 4.1 (zit. S. 28).
- Lakoff, George und Mark Johnson (2004 [1980]), *Leben in Metaphern: Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Heidelberg: Carl-Auer-Verlag (zit. S. 37).
- Lanwerd, Susanne (2002), *Religionsästhetik: Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann (zit. S. 28).
- Mauss, Marcel (1978 [1934/35]), „Die Techniken des Körpers“. In: *Soziologie und Anthropologie*. Hrsg. von Wolf Lepenies und Henning Ritter. Bd. 2. München: Hanser, S. 199–220 (zit. S. 18).
- Merleau-Ponty, Maurice (1974 [1966]), *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. und mit einem Vorw. vers. von Rudolf Boehm. Berlin: De Gruyter (zit. S. 18, 19).
- Meyer, Birgit, Hrsg. (2009), *Aesthetic Formations: Media, Religion and the Senses*. New York: Palgrave Macmillan (zit. S. 32).
- Mohn, Jürgen (2004), „Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Ansätze einer ‚systematischen Religionswissenschaft‘“. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55.4, S. 300–309 (zit. S. 17, 30–32, 42).
- (2007), „Körperkonzepte in der Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte“. In: *Körper – Kulte: Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Christina aus der Au und David Plüss. Christentum und Kultur: Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums 6. Zürich: Theologischer Verlag, S. 47–74 (zit. S. 15, 17, 19, 25).
- (2012), „Wahrnehmung der Religion: Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive“. In: *Erwägen Wissen Ethik* 23.2, S. 241–254 (zit. S. 17, 31).
- Mohr, Hubert (2004), „Religion in Bewegung: Religionsästhetische Überlegungen zur Aktivierung und Nutzung menschlicher Motorik“. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55, S. 321–335 (zit. S. 33).

- (2006), „Religionsästhetik“. In: *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart: Kröner, S. 431–433 (zit. S. 28).
- Morgan, David A. Palmer (2005), *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley, CA und Los Angeles: University of California Press (zit. S. 32).
- Münster, Daniel (2001), *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne: Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien*. Münchener ethnologische Abhandlungen 23. München: Akademischer Verlag (zit. S. 31).
- Neda, Zoltan u. a. (2000), „The Sound of Many Hands Clapping“. In: *Nature* 403, S. 849–850. DOI: 10.1038/35002660 (zit. S. 38).
- Noë, Alva (2004), *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press (zit. S. 36).
- Otto, Rudolf (2004 [1917]), *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck (zit. S. 19, 30).
- Pink, Sarah (2010), „The Future of Sensory Anthropology/the Anthropology of the Senses“. In: *Social Anthropology/Anthropologie sociale* 18.3, S. 331–340. DOI: 10.1111/j.1469-8676.2010.00119_1.x (zit. S. 28).
- Platz, Theresa (2006), *Anthropologie des Körpers: Vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur*. Berlin: Weißensee-Verlag (zit. S. 21).
- Schmitz, Hermann (2012), *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. 3. Aufl. Freiburg i. Br.: Alber (zit. S. 25).
- Schüler, Sebastian (2012), „Synchronized Ritual Behavior: Religion, Cognition and the Dynamics of Embodiment“. In: *The Body and Religion: Modern Science and the Construction of Religious Meaning*. Studies in the History of Religions: Numen Book Series 138. Leiden: Brill, S. 81–101 (zit. S. 38).
- Shilling, Chris und Philip A. Mellor (2010), „Body Pedagogics and the Religious Habitus: A New Direction for the Sociological Study Of Religion“. In: *Religion* 40.1, S. 27–38. DOI: doi:10.1016/j.religion.2009.07.001 (zit. S. 26).
- Sullivan, Lawrence (2001), „Körpertechniken“. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. von Hans Dieter Betz u. a. Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1697–1698 (zit. S. 14).

Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung

- Traut, Lucia und Annette Wilke, Hrsg. (2015), *Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Im Druck (zit. S. 29).
- Varela, Francisco J., Evan Thompson und Eleanor Rosch (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press (zit. S. 36).
- Vásquez, Manuel A. (2011), *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford und New York: Oxford University Press (zit. S. 40).
- Voss, Ehler (2011), „The Struggle for Sovereignty: The Interpretation of Bodily Experiences in Anthropology and among Mediumistic Healers in Germany“. In: *Encounters of Body and Soul in Contemporary Religious Practices*. Hrsg. von Anna Fedele und Ruy Llera Blanes. New York und Oxford: Berghahn Books, S. 168–178 (zit. S. 22).
- Wilke, Annette und Oliver Moebus (2011), *Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*. Religion and Society 41. Berlin: De Gruyter (zit. S. 28, 32).
- Wilkens, Katharina (2013), „Drinking the Quran, Swallowing the Madonna: Embodied Aesthetics of Popular Healing Practices“. In: *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner*. Critical Studies in Religion, Religionswissenschaft 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. 32).
- Zerubavel, Eviatar (1999), *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*. Cambridge, MA: Harvard University Press (zit. S. 37).