

»PENTECOSTAL BODY LOGICS«¹

Pentekostale Körperpraktiken und Körperwissen als Anfrage an Körper- und Religionsdispositive der Moderne – eine Annäherung

Claudia Jahnelt, Ruhr-Universität Bochum

I. WAS WEISS DER KÖRPER?

Studien zur Rolle des Körpers in religiösen Praktiken und in Vorschriften zum Umgang mit dem eigenen Körper haben die Religions- und Kulturwissenschaft in den letzten 30 Jahren verändert. Zu der unüberschaubar gewordenen Forschungsliteratur zählen anthologisch anmutende Werke wie der von Sarah Coakley herausgegebene Aufsatzband »Religion and the Body«. Er geht auf eine Tagung von 1989 zurück und schildert eine solche Vielfalt körperlicher Praktiken in verschiedenen Religionen, dass der Eindruck gewonnen werden kann, es handle sich beim Körper geradezu um eine religionsverbindende Universalie.² Andere Werke, wie etwa die wegweisende Untersuchung von Caroline Walker Bynum »Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion«³ oder Talal Asads »Genealogies of Religion«,⁴ sind weniger am Panorama religiös markierter körperlicher Praktiken interessiert, sondern stellen Fragen des Zugangs zum Körper, des Wissens über den Körper sowie des Wissens des Körpers ins Zentrum. Es geht dabei nicht nur um das epistemologische Interesse daran nachzuzeichnen, welche Prozesse welches Wissen über den Körper produziert haben und wie der Körper, körperliches Verhalten und Wissen normiert wurden. Es geht auch um die Frage, welche Rolle dem Körper selbst als Produzent und Akteur von Wissen und Können zugestanden wird. So verfolgt etwa Bynum das Ziel, über die Annahme konstruktivistisch-poststrukturalistischer Theorien hinaus, dass der Körper das Produkt diskursiver Praktiken ist, die »Widerspenstigkeit« der materiellen Körperlichkeit zur Grundlage der Analysen von Körperwissen

¹ JOSHUA BRAHINSKY, Pentecostal Body Logics. Cultivating a Modern Sensorium, in: *Cultural Anthropology* 27 (2012), 215–238, hier 217.

² SARAH COAKLEY, *Religion and the Body*, Cambridge 1997.

³ CAROLINE WALKER BYNUM, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1991.

⁴ TALAL ASAD, *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993.

und Körperhandeln zu machen: »Wir sind mehr als Kultur. Wir sind Körper. Und als Körper sterben wir.«⁵

Das Interesse am Körper macht den *material turn* in der Religionswissenschaft evident. Gleichzeitig sind mit dieser Hinwendung zu (körperlicher) Materialität und Praxis die Fragen nach Subjektivität im Sinne von subjektiven, individuellen wie kollektiven Bedeutungszuweisungen und Erkenntnis keinesfalls – wie mitunter in Abgrenzung vom protestantischen Erbe intendiert – passé. In den vielfältigen körperbezogenen Studien nicht nur der Religionswissenschaft, sondern sämtlicher Kulturwissenschaften sind Fragen der Subjektivität und Bedeutungszuweisung weiterhin aktuell.⁶ Körper und Körperlichkeit drängen, so scheint es, nach Deutung bzw. sind nie deutungsfrei. Constance Fury zieht daraus den Schluss, dass der neue Materialismus allein nicht ausreiche, um die »Beziehung zwischen Subjektivität und Gesellschaft einzuschätzen oder um theoretisch zu reflektieren, was Menschen glauben, erfahren oder fühlen«.⁷ Es bedürfe eines interpretativen Bezugsrahmens, der die Analyse subjektiver Sinndeutung zu erschließen helfe. Furys eigener Deutungsrahmen ist dabei beeinflusst von Theorien etwa Emmanuel Levinas' oder Judith Butlers zur Relationalität, Vulnerabilität und Intimität des Menschen, die sich im Körpersein verdichtet niederschlagen.

Anders als Fury lehnt der Philologe Hans Ulrich Gumbrecht einen interpretativen, gar geisteswissenschaftlich-metaphysischen Ordnungsrahmen vehement ab. Zwar endet auch bei ihm das Interesse am Körper nicht in reiner Materialität. Körper und körperliche Erfahrungen sind vielmehr immer mit subjektiver Bewusstheit – »Präsenz« – verbunden. Gumbrecht plädiert jedoch für einen nicht-hermeneutischen Zugang, der Erfahrungen nicht einen »höheren Sinn beimisst als ihrer materiellen Präsenz«.⁸ »Diesseits der Hermeneutik« impliziert eine »Nähe zu den Dingen« statt eines »Jenseits« des Physischen.⁹ Eine diesseitige Hermeneutik biete eine Alternative zu der Entkörperlichung, der Immaterialisierung und dem Verschwinden von Präsenz im Zuge des »längerfristigen epistemologischen Wandels« westlicher Geistesgeschichte.¹⁰ Gegenwärtig sei eine Hinwendung zum »wirklichen Körper der Menschen in ihrer Formenwelt«¹¹ zu beobachten, so Gumbrecht. Sie zeige sich sowohl in den Kulturwissenschaften als auch in der Alltagskultur – wie Gumbrecht am Beispiel eines Stadionbesuchs verdeutlicht.¹² Dieses Interesse am physischen Körper sei Ausdruck einer

⁵ BYNUM, Fragmentation (s. Anm. 3), 20.

⁶ S. CONSTANCE M. FUREY, Body, Society, and Subjectivity in Religious Studies, in: Journal of the American Academy of Religion 80 (2012) 1, 7–33, hier 7.

⁷ Ebd., 21.

⁸ HANS ULRICH GUMBRECHT, Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz, Frankfurt a. M. 2004, 11.

⁹ Ebd., 10f.

¹⁰ Ebd., 18f.

¹¹ HANS ULRICH GUMBRECHT, Diesseits des Sinns. Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität, in: Merkur 59 (2005) 677/678, 751–761, hier 760.

¹² HANS ULRICH GUMBRECHT, Lob des Sports, Frankfurt a. M. 2005, 9f.

»neue[n] Sehnsucht nach Substantialität«,¹³ nach »Unmittelbarkeit, selbst wenn sie schmerzvoll wäre«¹⁴ und nach sinngebender Präsenzkultur.¹⁵ Auch bei Gumbrecht erschöpft sich die von Bynum konstatierte Widerspenstigkeit des Körpers also nicht in der Materialität des Körpers. Körpererfahrungen werden vielmehr zum Reservoir von Sinnbildung und Sinnerfahrung.

Ein Beitrag, der sich wie der vorliegende mit epistemologischen Fragen im Zusammenhang mit Religion und Körper auseinandersetzt, kommt nicht umhin, den gegenwärtigen Kontext mit seiner paradoxen Gleichzeitigkeit von Körperbetonung und Körpervergessenheit bzw. Körperabwertung einzubeziehen. Das Interesse am Körper wie an Religion in Wissenschaft und Alltagswelt wächst ausgerechnet in einer Zeit, in der mit Theorien und Techniken des Transhumanismus (TH) und des technischen Posthumanismus (tPH)¹⁶ die Idee der Überwindung des Menschen und seiner Sterblichkeit an Aufmerksamkeit gewinnt und die Körperabwertung ein neues Stadium erreicht. Die Transformation des Menschen zu einem transhumanen Wesen und die Entwicklungen in den Bereichen künstlicher Intelligenz, Mind Cloning, Robotik oder Prothetik sind nicht einfach nur Anzeichen eines neuen Wertewandels als einer Verschiebung von sozial vereinbarten und einverlebten Werten und Normen. Sie stellen viel grundsätzlichere anthropologische Fragen nach dem, was der Mensch ist und was den Menschen zum Menschen macht. Gerade im tPH herrscht dabei – in dem Wunsch, den Körper loszuwerden – eine deutlich körperfeindliche Haltung, wie Janina Loh feststellt: »Ist der Körper nicht in das transhumanistische Menschenbild eingebunden [...], so reduzieren technologisch-posthumanistische Denkerinnen und Denker diesen auf den menschlichen Geist, der auch nach Verlassen des biologischen »Grabes«, als das sein Körper letztlich verstanden wird, immer noch Mensch ist, solange er überhaupt noch an irgendeinen Körper gebunden bleibt. Der Geist-Körper-Dualismus [...] wird im tPH für gewöhnlich mit eindeutiger Parteinahme für den Geist entschieden.«¹⁷

Für Forschungen im Bereich religiöser Erfahrung und religiösen Wissens besonders relevant ist, dass dieser Körper-Geist-Dualismus von dem Bedürfnis nach Kontrolle begleitet wird. Denn der Wunsch, den Körper loszuwerden, um schließlich den Geist besser kontrollieren – klonen, optimieren usw. – zu können, gibt wieder der Vorstellung von dem »Unverfügbaren der menschlichen Person«¹⁸ Raum, die in vielen religiösen Anthropologien eine zentrale Stellung einnimmt. Noch wird der von Leibphänomenolog*innen wie auch von religiösen Akteur*innen – etwa und gerade auch in Pfingstkirchen – hervorgehobenen

¹³ GUMBRECHT, *Diesseits des Sinns* (s. Anm. 11), Untertitel.

¹⁴ Ebd., 759.

¹⁵ HANS ULRICH GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik* (s. Anm. 8).

¹⁶ Zu diesen verschiedenen Theorieansätzen s. JANINA LOH, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*, Hamburg 2018.

¹⁷ Ebd., 124.

¹⁸ Ebd., 129.

Erfahrung der Widerfahrnis,¹⁹ der körperlichen Unverfügbarkeit und der Entzogenheit Bedeutung beigemessen. Gänzlich irrelevant erscheint in TH und tPH schließlich die von Soziologie und Leibphänomenologie angeregte Frage nach dem schweigenden Wissen, dem *tacit knowledge*²⁰ des Körpers, seinem Wissen in den Knochen, dem »knowledge in the bones«, an das auch viele religiöse Praktiken anknüpfen.

Im Spannungsfeld dieser paradoxen Gleichzeitigkeit von Körperlichkeit und Körperlosigkeit sowie der vielfältigen Zugänge und Einstellungen zum Körper stellt die Frage nach dem Zusammenhang von Körperwissen – als Wissen über, aber auch »des« Körpers – und Religionswissen – als Wissen über Religion und als religiöses Wissen – eine Provokation dar. Die Annahme, dass der Körper selbst »weiß« – Produzent und Träger von Wissen und hier insbesondere von religiösem Wissen ist –, provoziert das, was Gumbrecht als phallo-phono-zentrische Entwicklung in der geistes- und kulturwissenschaftlichen Wissensproduktion kritisiert, also die Vorstellung, dass Wissen und Bedeutung erst in einem geistig-metaphysischen Bezugsrahmen entstehen. Dieses Dispositiv kennt »Körperwissen« im Sinne eines Wissens über den Körper – sei es ein medizinisches oder technisches Wissen, sei es ein Wissen, das die gesellschaftlichen Diskurse analysiert, die in den Körper eingeschrieben sind, ihn normieren und sein Verhalten bis hin zu religiösem Verhalten »regulieren«. Die Möglichkeit eines wissenden Körpers, der weiß, wahrnimmt, fühlt und darin Subjekt der (religiösen) Sinnbildung ist, wird vernachlässigt oder ausgeschlossen.

2. KÖRPERWISSEN UND PENTEKOSTALISMUS ALS SPIEGEL EUROPÄISCHER WISSENSDISKURSE

Der vorliegende Beitrag geht davon aus, dass die Einbeziehung von Körperwissen bzw. von Diskursen darüber, worin dieses Wissen besteht und welches neue oder alternative Wissen darüber generiert werden kann, epistemologische Fragen in Religionswissenschaft und interkultureller Theologie bereichern und zur kritischen Reflexion leitender Episteme beitragen kann. Ich möchte dies am Beispiel pentekostaler Körperpraktiken skizzieren. Pentekostale Kirchen bieten für die Untersuchung des Zusammenhangs von Körperwissen und Religionswissen ein Forschungsfeld, das in jüngerer Zeit zunehmend an Aufmerksamkeit gewinnt. Zwar nimmt die Pentekostalismusforschung bereits seit über drei Jahrzehnten zunehmend an Fahrt auf, die systematische Erforschung der »pentecostal body logics«, wie Joshua Brahinsky die besonderen körperbezogenen Praktiken in pentekostalen Kirchen zusammenfasst, oder der pentekostalen »Ästhetik« mit ihren besonderen »sensational forms«, so Birgit Meyer,²¹ wird jedoch erst in jüngerer Zeit systematischer vorangetrieben.

¹⁹ Siehe etwa JENS BONNEMANN, *Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Seele-Verhältnisses*, Paderborn 2015.

²⁰ MICHAEL POLANYI, *Implizites Wissen*, Frankfurt a. M. 1985.

²¹ BIRGIT MEYER, *Aesthetics of Persuasion. Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms*, in: *South Atlantic Quarterly* 109 (2010) 4, 741–763.

Gleich zu Beginn sei darauf hingewiesen, dass es nicht unproblematisch ist, wenn körperbezogenen Praktiken in Pfingstkirchen eine »besondere« Logik und damit ein Sonderstatus zugewiesen wird. Denn zum einen entsteht der Eindruck dieser Besonderheit aus dem Vergleich mit traditionell-kirchlichen Praktiken, die damit als »normal« konzeptualisiert werden, wohingegen »andere« religiöse Praktiken als Abweichung gelten.

Wilkinson und Althouse unterstreichen diese Problemanzeige in ihrem deziert auf körperbezogene Praktiken in Pfingstkirchen konzentrierten Werk: Den Pentekostalismus als »bodily religion« zu bezeichnen, erzeuge den Eindruck, dass eine rationalere theologische Reflektion pentekostalen Kirchen fremd sei. Damit werde aber zugleich die religionssoziologische Einsicht unterlaufen, dass körperbezogene Aspekte in allen Religionen bedeutsam sind und in der Religionsforschung Berücksichtigung finden müssen.²²

Diese Beurteilung als »Abweichung« wird, zum anderen, dadurch verstärkt, dass das Erscheinungsbild pentekostaler Kirchen allgemein von pentekostalen Kirchen des globalen Südens dominiert wird. Dadurch werden die körperbezogenen Praktiken von pentekostalen Kirchen nicht nur umso mehr als exotische Phänomene wahrgenommen und gedeutet. Es werden auch koloniale Argumentationsketten reaktiviert, die Körperlichkeit, globalen Süden, Irrationalität, Aberglaube usw. gern zu dem Stereotyp des Anderen verfestigen. Gerade die Konzentration auf Körperlichkeit kann Gefahr laufen, kolonialen Bildern von primitiver und irrationaler Religiosität v. a. im globalen Süden Vorschub zu leisten.

Die dritte Problematik in der Rede von der Besonderheit pentekostaler Körperpraktiken besteht darin, dass diese Praktiken keinesfalls als »neu« bezeichnet werden können. Denn Zungengebet, Dämonenaustreibung, Ruhm im Geist und andere Praktiken haben ja ein nachgerade biblisches Alter und sind Phänomene, die in der Kirchengeschichte immer wieder in Erscheinung treten. Doch gerade der Anschein »biblischen Alters« kann den exotischen Eindruck und die Exotisierung pentekostaler Kirchen befördern. Denn er trägt dazu bei, pentekostale Kirchen als prämoderne Phänomene zu betrachten.

Es ist demgegenüber wichtig, mit der Mehrheit der jüngeren Forschung zum Pentekostalismus zu unterstreichen, dass pentekostale Kirchen Phänomene der Moderne sind und dass der Anschein der »Andersheit« ihrer körperbezogenen Praktiken das Ergebnis von Dispositiven ist, die das Denken und Wissen seit der Moderne bedingen, prägen und regulieren. Diese Dispositive haben zugleich auch das »Andere« der Moderne konstruiert, das Irrationale und die als nicht »rational« betrachteten Formen körperlicher und religiöser Praxis. Pentekostale Kirchen und v. a. ihre Körperpraxis fordern die religionswissenschaftliche und interkulturell-theologische Forschung daher dazu heraus, in ihrer Analyse des Zusammenhangs von Körper(wissen) und Religion(swissen) die wissensgenerie-

²² MICHAEL WILKINSON/PETER ALTHOUSE, *Social Theory, Religion and the Body*, in: Dies. (Hrsg.), *Annual Review of the Sociology of Religion*, Vol. 8: *Pentecostals and the Body*, Leiden 2017, 1-14, hier 2.

renden – normalisierenden und normativen – Annahmen zu Körperlichkeit und Religion kritisch zu reflektieren und zu historisieren.

Im Blick auf die körperbezogenen Praktiken in pentekostalen Kirchen schließt dies Fragen ein wie die folgenden: Welche epistemologischen Voraussetzungen werden durch die Untersuchung des Zusammenhangs von Körper- und Religionswissen in pentekostalen Praktiken evident, sind leitend oder werden hinterfragt? Wie verhält sich das Körper- und Religionswissen pentekostaler Akteure zu herrschenden Wissensdiskursen über Körper und Religion? Sind Gegen- und Widerstandsdiskurse erkennbar? Welche transnationalen Verflechtungen sowie Brüche zwischen europäischen und außereuropäischen Epistemologien zeigen sich? Und was kann daraus für die Frage nach der Generierung von Wissen über Religion in interkultureller Theologie und Religionswissenschaft gewonnen werden?

Ich werde diesen Fragen in drei Schritten nachgehen: Zunächst werde ich Modelle des Zusammenhangs von Körper und Religion, Körperwissen und Religionswissen aus drei aktuellen Teildiskursen und kontroversen Debatten skizzieren (3). Sie bieten zum einen wichtige Anknüpfungspunkte und Aspekte für die Frage, wie wir pentekostale Körperpraktiken und das Wissen, das sie generieren, verstehen können. Zum anderen hinterfragen sie dominante Deutungen von Religion und Körper. Anschließend gebe ich einen Überblick über den Stand der Forschung zum Thema Körper und Wissen in pentekostalen Kirchen (4), wobei Überblick hier nicht im Sinn von umfassend verstanden werden darf. Mir geht es vielmehr um paradigmatische Schwerpunktsetzungen. Eher ausblickend als abschließend hebe ich am Ende Dimensionen der Widerständigkeit pentekostaler Körperpraktiken hervor, die gängige Wissenskonzepte und Bedeutungszuweisungen hinterfragen (5).

3. KÖRPER UND RELIGION: GEGENWÄRTIGE ENTWICKLUNGEN UND DEBATTEN

3.1 Postkoloniale Kritik an der Privilegierung des »geschriebenen Texts« gegenüber körperbezogenen Formen des Wissens

Die bereits angesprochene Tatsache, dass es vor allem pentekostale Kirchen des globalen Südens sind, deren körperbezogene Praktiken Aufmerksamkeit erregen und stereotype koloniale Vorstellungen wachrufen, lässt eine postkoloniale Perspektivierung des Phänomens sinnvoll und notwendig erscheinen. Bislang haben sich postkoloniale Studien zum Pentekostalismus auf die Historiographie konzentriert,²³ aber auch bei dem systematischen pentekostalen Theologen Amos

²³ Siehe z. B. PAULSON PULIKOTTIL, *One God, One Spirit, Two Memories. A Postcolonial Reading of the Encounter Between Western Pentecostalism and Native Pentecostalism* im Kerala, in: VELI-MATTI KÄRKKÄINEN (Hrsg.), *The Spirit in the World. Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*, Cambridge 2009, 69–88; IRVIN G. CHETTY, *Towards a Postcolonial*

Yong zeigen sich Bezüge zur postkolonialen Theologie, etwa in Äußerungen wie diesen: »[...] emerging Pentecostal missiology has within it the resources necessary to critique and even circumvent the colonial approach.«²⁴ Studien, die gezielt pentekostale Körperpraktiken mit postkolonialen Theorien in Verbindung bringen, sind mir jedoch nicht bekannt. Dabei lassen sich hier durchaus Aspekte erkennen, die in das Repertoire von Widerstandsphänomenen gegen westlich-hegemoniales Wissen fallen könnten.

Zentrales Kennzeichen der postcolonial studies ist die Kritik an der Dominanz westlichen Wissens und westlicher Methodologie und die Forderung nach einem »epistemic pluralism«. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf der Kritik an der Privilegierung des geschriebenen Textes. Hier gibt es deutliche Parallelen zum *material turn*. Die postkoloniale Kritik geht jedoch darüber hinaus. Aus der Erfahrung, dass zum einen schon zur Kolonialzeit Schriftkulturen als kulturell und technisch höherwertige Kulturen präsentiert und dadurch viele Kulturen des globalen Südens abgewertet wurden und zum anderen Texte zum konstitutiven Bestandteil des Kanons hegemonialen westlichen Wissens gehören, ist postkoloniale Kritik an der Dominanz schriftlicher Texte immer auch verbunden mit der Kritik an eurozentrischen Formen der Wissensgenerierung. Zwei Voten seien zur Illustration erwähnt:

Vasudha Narayanan: »Embodied Cosmologies« als Alternative zu westlichem Text-Wissen

Die Religionswissenschaftlerin Vasudha Narayanan schreibt in ihrem Artikel »Embodied Cosmologies. Sights of Piety, Sights of Power«: »The privileging of the written text and beliefs by dominant, hegemonic cultures has led to the marginalization of other ways of knowing, other sources of knowledge.«²⁵ Statt auf den geschriebenen Text sollten sich wissenschaftliche Untersuchungen, so Narayanan, auf die »lived experience« konzentrieren: »The experiences of space and time through performing arts, art and architecture, and food are all significant and not just in the department of anthropology or in the school of fine arts. These are all very important and underutilized resources in our academy. I argue for valorizing what we call *interdisciplinary* and *multidisciplinary* methods and for looking beyond traditional Eurocentric constructions of fields and disciplines.«²⁶

Der Zugang zu Religion und Kosmologien über geschriebene Texte wird von Narayanan also als westlich-hegemoniale Praxis interpretiert. Als subalterne, subversive und dekolonisierende Alternativen schlägt sie hingegen »embodied«

Pentecostal Historiography. Ramblings from the South, in: *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 35 (2009) 2, 337–351.

²⁴ AMOS YONG, *Many Tongues, Many Practices. Pentecost and Theology of Mission at 2010*, in: OGBU U. KALU/EDMUND KEE-FOOK CHIA/PETER VETHANAYAGAMONY (Hrsg.), *Mission after Christendom. Emergent Themes in Contemporary Mission*, Louisville 2010, 43–58.

²⁵ VASUDHA NARAYANAN, *Embodied Cosmologies. Sights of Piety, Sights of Power*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003) 3, 495–520, hier 516.

²⁶ Ebd. (Hervorhebung V. N.).

Zugänge zu Wissen wie Tanz, Architektur, Ritual vor, die eine »lived experience« vermitteln.

Narayanans Kritik lässt eine Frage offen, die für das Thema Körperwissen und körperliches Religionswissen zentral ist – und die im Übrigen auch in anderen Embodiment-Theorien und -Theologien meist nicht spezifiziert wird: Was wird hier eigentlich »embodied«? Dem Titel ihrer Veröffentlichung zufolge sind es die Kosmologien, also religiöse Vorstellungen und Narrative. Da sie »em«-bodied werden, können diese religiösen Kosmologien offensichtlich auch körperlos und ideell gedacht werden. Damit wird jedoch weiterhin, in den Worten von Gernot Böhme, der »body« »als der physische Körper, das Selbst [hingegen] als das intellektuelle Selbst aufgefasst«. ²⁷ Es bedarf in dieser Vorstellung somit eines denkenden Selbst, eines Subjekts, und eines intellektuellen Bezugssystems, damit die körperliche Erfahrung als Wissen bezeichnet wird. Und andersherum: Es gibt Ideen, Vorstellungen, die zuerst als solche bestehen, bevor sie »embodied« werden. Damit setzt Narayanan jedoch den westlichen Dualismus von Geist und Körper oder doch zumindest die Höherwertigkeit von Geist über Körper fort, die sie kritisiert.

Die Kritik an Narayanans Ansatz schmälert nicht die Bedeutung der postkolonialen Forderung, die Religionswissenschaft – und Interkulturellè Theologie – zu ent-provinzialisieren, d. h. hier: sie aus ihrer Fixierung auf schriftliche Texte und auf die Welt der Ideen, der Beliefs und der Normen zu befreien. Die beobachteten Inkongruenzen im Ansatz des Embodiment von Narayanan zeigen aber auch, wie schwierig es ist, den physischen Körper als Selbst zu begreifen, der Sinn und Bedeutung in seiner Präsenz im »Diesseits« generiert, oder – um es auf die Dekolonisierung westlichen Wissens generell zu beziehen – wie schwierig der von Walter Mignolo als *desconocimiento* bezeichnete Prozess ist: »[...] lernen zu verlernen, um wieder zu erlernen.« ²⁸

Manuel Vásquez: De-provincialise religious studies

Auch der Ansatz des Religionswissenschaftlers und Soziologen Manuel Vásquez ist geprägt von der Kritik an westlichen Wissensformen und von dem Interesse, anderen Formen des Wissens Raum auch in der wissenschaftlichen Religionsforschung zu geben. Noch stärker als bei Narayanan liegt bei ihm der Schwerpunkt auf dem Körperwissen. Mit »More than Belief« hat Vásquez eine dezidiert »materialistische« Religionstheorie vorgelegt. ²⁹ Wie Narayanan kritisiert Vásquez die Textlastigkeit in der Erforschung von Religionen und die damit verbundene Annahme, dass Religionen wie Texte analysiert und verstanden werden können und Wissen über Religion somit in erster Linie kognitives Wissen darstelle, das sich aus der Interpretation von Religionen als Texten speise. Dieser Ansatz ge-

²⁷ GERNOT BÖHME, Leib. Die Natur, die wir selbst sind, Berlin 2019, 101.

²⁸ WALTER D. MIGNOLO, Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität, Wien 2012, 169.

²⁹ MANUEL A. VÁSQUEZ, More than Belief. A Materialist Theory of Religion, Oxford 2011.

nüge nicht, so Vásquez, um Religion zu erfassen, sondern lasse im Gegenteil ein verkürztes Bild von Religion entstehen. Er schreibt:

»How can the heavily textual approaches that are still dominant in religious studies explore the full force of glossolalia, exorcism, and divine healing among Latino(a) Pentecostals and Charismatic Catholics? Or of *rasa*, the emotional flavor of dance or theatrical performances through which first-generation *Hindu immigrants* inculcate Hindu identity and culture to their children? Or the incorporation of the ancestor spirits among practitioners of African-based religions such as Santería or Candomblé, a phenomenon that blends sonic, tactile, olfactory, gustatory, and kinetic dimensions ranging from drumming and dancing to preparing and sharing a communal meal? Is it fruitful to understand the intense devotion involved in the cult of the saints or Mary among Catholics, with its elaborate home altars replete with icons brought from the homeland, and its pilgrimages to sacred sites, as nothing more than the enactment of a cultural text? What about what Elaine Peña calls »devotional labor«, the »moments of pain and discomfort – walking on blistering feet, proceeding on injured knees and cramped legs, with growling stomach and salty saliva, with too much light and too little sleep.«³⁰

Die von Vásquez angeführten Beispiele religiöser materieller Praxis stammen bezeichnenderweise aus dem globalen Südens. Damit erweckt Vásquez implizit den Eindruck, dass religiöse Praktiken im globalen Süden den Körper und die Sinne stärker aktivieren als religiöse Praktiken im globalen Norden, die offensichtlich mit Textlastigkeit in Verbindung gebracht werden (diesem Eindruck könnte schnell mit Hinweis auf einschneidende religiöse Körperpraktiken in der Geschichte des Christentums im Westen oder mit pfingstkirchlicher Praxis in Europa oder den USA widersprochen werden). Trotz der diametralen Umwertung von Text und Materie, globalem Norden und globalem Süden perpetuiert Vásquez' Darstellung die koloniale Zuschreibungspraxis, die den Westen mit Vernunft, dem Männlichen und dem forschend-distanzierten Sehnsinn usw. assoziiert, den Süden hingegen mit Irrationalität, Körperfokussierung, dem Weiblichen und dem Spürend-Sinnlichen.

Das Interesse von Vásquez ist natürlich ein anderes. Er möchte die religionswissenschaftliche Forschung insgesamt dazu anregen, den körperbezogenen Aspekten von Religion mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Für diese Forderung führt er ein religionssoziologisches Argument ins Feld: die intensivierte Migrationsbewegung. Migration sei auf vielfache Weise mit Materialität und Körperlichkeit verbunden und stelle im Alltag vor die permanente Herausforderung, (religiöse) Körperkonzepte auszuhandeln. Die materiale Seite von Religion und Körperlichkeit zeige sich sehr existenziell im Ringen um Leben und Überleben vieler migrierender Menschen. Darüber hinaus brächten Migrant*innen religiöse Praktiken, Narrative und Vorstellungen von »materialer« Kultur mit, die mit

³⁰ VÁSQUEZ, *More than Belief* (s. Anm. 29), 2. Vásquez bezieht sich auf die inzwischen veröffentlichte Untersuchung von Elaine A. Peña zu religiösen Praktiken rund um die Virgin de Guadalupe, s. ELAINE A. PEÑA, *Performing Piety. Making Space Sacred with the Virgin of Guadalupe*, Berkeley/Los Angeles 2011.

denen der Ankommenskultur kollidierten. Die transnationale Produktion und Zirkulation von Religion fordere die Religionsforschung daher dazu heraus, so Vásquez, neu über »embodied, and often pre-reflective, ways of sensing, knowing, moving, and doing« nachzudenken.³¹

3.2 Aufklärung und Moderne: Entzauberung des Körpers als Folge der Entfernung des Heiligen von der »unmittelbaren Realität«

Postkoloniale Kritiker*innen wie Naryanan und Vásquez stoßen mit ihrer Kritik an westlichen Körper-Religions-Wissens-Diskursen bei jenen Religionsforscher*innen auf Verbündete, die Religion im Kontext von Aufklärung, Moderne, Protestantismus, Entzauberung des Körpers und der Welt sowie Entfernung des Heiligen »from all immediate reality«³² analysieren und danach fragen, wie sich das Verständnis und die Konzeptionierungen von Körper und Religion im Zuge der Aufklärung, Moderne und Neuzeit verändert haben.

Dazu zählen etwa der Religionssoziologe Philip Mellor und der Soziologe Chris Shilling³³ sowie Birgit Meyer³⁴ – um nur einige zu nennen. Sie haben in Soziologie, Kultur-Anthropologie und Religionswissenschaft wichtige Einsichten zum Zusammenhang von Veränderungen im Konzept des Heiligen in der Moderne und Veränderungen im Körperkonzept vorangetrieben. Ein zentraler Referenzpunkt ihrer Analysen ist die These von Max Weber, dass der Protestantismus eine vernunftorientierte, Sinn, Ethik, Gemeinschaft und Solidarität stiftende Erlösungsreligion sei und sich darin fortschrittlich von magischen Religionen abhebe. Birgit Meyer etwa hält eine Revision der These Webers angesichts des Phänomens des Pentekostalismus für dringend erforderlich:

»My central argument here is that the marked sensational dimension of Pentecostalism calls us to revisit critically Weber's distinction between magical religiosity, which attributes power to religious acts, substances and rituals, and rational ›salvation religions‹ which aim for pure, immediate experience that occurs without fixed religious rituals and forms.«³⁵

Auch Bernice Martin, auf die sich Meyer bezieht, hält Webers Religionskonzept angesichts des Pentekostalismus für ungenügend. Denn der Pentekostalismus

³¹ VÁSQUEZ, *More than Belief* (s. Anm. 29), 7.

³² DONALD LEVINE (Hrsg.), *Georg Simmel On Individuality and Social Forms*, Chicago 1971, 139.

³³ Die Beziehung zwischen Religion, dem Heiligen, Körper und Säkularisierung steht im Zentrum der Forschung von Shilling und Mellor. Der Prozess der Säkularisierung hat nicht nur das Verständnis von Religion, sondern auch das des Körpers sowie die Vorstellungen von der Verkörperung religiöser Praktiken und der körperlichen Einwohnung des Heiligen verändert. Dazu gehört u. a. die Verkörperung des Heiligen auch und gerade in säkularen Kontexten, s. etwa: PHILIP A. MELLOR/CHRIS SHILLING, *Sociology of the Sacred: Religion, Embodiment, and Social Change*, London 2014; Dies., *Reforming the Body: Religion, Community and Modernity*, London 1997.

³⁴ MEYER, *Aesthetics* (s. Anm. 21).

³⁵ Ebd., 744.

verbinde hochmoderne (Medien-)Technologie mit Formen von Religiosität, die in Webers Konzept in den Bereich vormoderner, irrationaler Religiosität passen würden. Dazu zählt Martin den »style of worship in which the Gifts of the Spirit manifest themselves in glossolalia, prophecy, healings and other charismata«. ³⁶

Im Kontext dieser und anderer Auseinandersetzungen mit der Moderne und ihren Körper- und Religionskonstruktionen erscheinen mir zwei Denksuren im Blick auf die Frage nach Körper- und Religionswissen in pentekostalen Kirchen wie auch in anderen globalen religiösen Phänomenen besonders bedeutsam, die ich hier nur skizzieren kann:

Intersektionalität und Veränderung von Körper, Religion und globalem Süden

Der Pentekostalismus und insbesondere pentekostale körperbezogene Praktiken stehen, wie gesehen, im Fadenkreuz verschiedener Zuschreibungen von Andersheit, die das Produkt dichotomisierender Wissensdiskurse der Moderne sind. Daher erscheint es mir sinnvoll, in religionswissenschaftlichen und interkulturell-theologischen Untersuchungen von Körper- und Religionswissen einerseits eine intersektionale Herangehensweise zu wählen, die Körperpraktiken und Körperwissen im Kontext anderer – etwa kultureller, ökonomischer, gesellschaftlicher oder religiöser – Unterdrückungsstrategien erforscht. Da koloniale und transnationale Wissensdiskurse die Vielfalt intersektionaler Verflechtungen noch multiplizieren, scheint es andererseits sinnvoll, die intersektionale Forschung mit postkolonialen Analysen von *Othering*-Prozessen im internationalen Diskurs zu verbinden. Ein Beispiel für diese mehrdimensionale Zugangsweise bietet die Arbeit von Ann Laura Stoler. In ihrer von Foucault ausgehenden Untersuchung kolonialer Körper- und Sexualitätsdiskurse deckt sie nicht nur die verflochtenen kolonial-intersektionalen Diskurse auf, die den »schwarzen« Körper zur Projektionsfläche des westlichen Begehrens machen. Sie weist auch auf die Eurozentrik der Analysen Foucaults hin. ³⁷

Der Vorschlag der Verbindung von intersektionalen und postkolonialen Perspektiven ist nicht neu. Heike Walz hat bereits auf den Erkenntnisgewinn, den dieser mehrdimensionale Zugang eröffnet, hingewiesen: Intersektionale Untersuchungen zur Frage, welche Rolle Körper, Geschlecht, Religion oder soziale Stellung bei der Generierung von Wissen spielen, werden, so Walz, durch die postkoloniale Kritik um die Perspektive der »globale[n] Herstellungsbedingungen [...], die gegenwärtige verletzende und gewalterzeugende Ausgrenzungsmechanismen erzeugen«, ergänzt. ³⁸

³⁶ BERNICE MARTIN, *The Aesthetics of Latin American Pentecostalism. The Sociology of Religion and the Problem of Taste*, in: ELIZABETH ARWECK/WILLIAM KEENAN (Hrsg.), *Materializing Religion. Expression, Performance, and Ritual*, Aldershot 2006, 138–160, hier 143.

³⁷ ANN LAURA STOLER, *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley 2002.

³⁸ HEIKE WALZ, *Von intersektionalen zu postkolonialen Analysen. Inklusive Kirche in Afrika und Lateinamerika*, in: THORSTEN KNUTH/MAREN A. JOACHIMS (Hrsg.), *Einschließungen und Ausgrenzung. Zur Intersektionalität von Religion, Geschlecht und sozialem Status für religiöse Bildung*, Münster/New York 2017, 95–111, hier 101.

Im Blick auf die Interdependenz von Körper- und Religionswissen scheint mir diese Verbindung intersektionaler und postkolonialer Faktoren besonders relevant. Denn Körper und Religion sind Kategorien, in denen sich sowohl allgemein gesellschaftliche als auch kolonialisierende Mechanismen der Normierung, des Ausschlusses und der Unterdrückung in zentraler Weise niederschlagen. Die Veränderung körperbezogener religiöser Praktiken wie die pentekostaler Kirchen kann durch die Verbindung intersektionaler und postkolonialer Analyse als mehrdimensionale Veränderung sichtbar gemacht werden. Ebenso können diese körperbezogenen religiösen Praktiken als mehrdimensionale subversive Widerstandspraktiken analysiert werden, die sowohl Normierungen im Kontext des Paradigmas der Moderne als auch koloniale Unterdrückungs- und Ausschließungsmechanismen hinterfragen.

Religions- und Körperwissen in der Vielfalt der Moderne

Nur anreißen kann ich auch die zweite Denkspur, die von der Einsicht in die Interdependenz von westlichen Körper-Religions-Wissens-Diskursen einerseits und Narrativen der Moderne andererseits ausgeht. Diese Denkspur führt von der Moderne und ihren Dichotomien über die Einsicht in die Vielfalt der Moderne hin zur Anerkennung der Vielfalt und Hybridität von Formen und Inhalten des Körper- wie des Religionswissens.

Seit Stephen Toulmins »Kosmopolis«³⁹ und Shmuel Eisenstadts »Vielfalt der Moderne«⁴⁰ wird »Moderne« als westliches, politisches und ideologisches Konstrukt verstanden. Als solches ist die Moderne allerdings nicht monolithisch entstanden, sondern hat sich aus kulturellen und gesellschaftlichen Aushandlungs- und Abgrenzungsprozessen heraus entwickelt. Gleichzeitig wurde das Verständnis der Moderne durch kontextuelle und transkulturelle Verflechtungen vervielfältigt und ist damit also grundsätzlich offen.

Die Einsicht in die Vielfalt der Moderne hinterfragt Gegensätze, die im Zuge von Aufklärung und Moderne aufgebaut wurden und die in der kolonialen Begegnung »koloniale Wunden«⁴¹ geschlagen haben, die bis heute nicht verheilt sind. Die Aufklärung habe, so schreibt der mosambikanische Philosoph Elisio Macamo,

»ein[en] Gegensatz aufgebaut zwischen einer Moderne, die schriftlich, universell, allgemein und zeitlos ist, und einer Tradition, die mündlich, partikular, lokal und zeitlich ist. Die Begegnung zwischen Europa und Afrika wurde zu einem Kampf zwischen diesen Gegensätzen stilisiert, an dessen Ende Afrikaner nicht gut abschneiden würden.

³⁹ STEPHEN TOULMIN, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt a. M. 1991.

⁴⁰ SHMUEL EISENSTADT, *Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000.

⁴¹ WALTER MIGNOLO, *La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)*, in *CyE* 1 (2007) 2, 251-276, 268 (<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE2/09idea.pdf>; letzter Abruf: 1. 12. 2019).

Ihnen blieb die Wahl zwischen dem Verharren in der Tradition oder dem Sich-Einlassen auf die Moderne, jedoch mit der Gefahr der kulturellen Entfremdung.«⁴²

Zu diesen Gegensätzen gehören auch dieser zwischen Vernunft und Körper oder jener zwischen vernünftiger und irrationaler Religion. Die Einsicht in die »Vielfalt der Moderne« impliziert, dass auch etwaige Universalitätsansprüche hinsichtlich dieser Gegensätze zu hinterfragen sind. Sofern Interkulturelle Theologie »von Beginn an getrieben ist von der Frage, wie die unterschiedlichen Hybridformen des Christlichen zwischen Partikularität und Universalität miteinander in Beziehung stehen«, wie Klaus Hock konstatiert,⁴³ kann es daher auch als ihre Aufgabe und als erkenntnisleitendes Interesse betrachtet werden, die Hybridformen von Körper- und Religionswissen als Ergebnis kontinuierlicher transkultureller Aushandlungsprozesse herauszuarbeiten. Der Abschied von einem universalen Körper-Religions-Wissen und die Analyse von global-lokalen Brüchen und Neu-Interpretationen in Körper- und Religionskonzepten und -deutungen regt dazu an, neu und kritisch über den Körper und sein Wissen über den Geist, die Seele, die Vernunft, das Erkennen und Wissen sowie über die Menschlichkeit des Menschen nachzudenken. Die Herausforderung dabei ist, nicht neue Exotismen und Veränderungen zu generieren oder kulturellrelativistische Annahmen über unterschiedliche Körperkonzepte zu perpetuieren, sondern die Verflochtenheit – oder auch Widerstandsdiskurse – kritisch im Blick zu behalten.

3.3 Diskurstheorie vs. Leibphänomenologie

Die dritte Debatte, die für die Frage bedeutsam ist, welches Wissen über Religion und den Körper mittels verschiedener Zugänge gewonnen und welches ausgeschlossen wird, möchte ich, sehr verkürzend, als Debatte zwischen Diskurstheorie und Leibphänomenologie bezeichnen. Auch in dieser Debatte zeigen sich, auf Seiten der Leibphänomenologie, deutliche Parallelen zur postkolonialen Kritik an einer einseitig an Texten und an propositionalem Wissen orientierten Erkenntniswissenschaft. Kann, so lautet die zentrale Frage, der Körper lediglich als Text und als Produkt diskursiver Einschreibungen verstanden werden? Oder hat er auch ein Wissen und eine Identität, die über diskursives Wissen und diskursive Identität hinausgehen? Ich skizziere drei verschiedene Positionen, die das Interesse verbindet, dem »lived body«, also der gelebten Erfahrung und dem Wissen des Körpers, mehr Raum und Handlungsmacht einzuräumen.

Susan Bordo: Konkretheit des gelebten Körpers

Das Werk der Schriftstellerin Susan Bordo wird häufig mit dem von Judith Butler verglichen – und davon unterschieden. Zu den zentralen Unterschieden gehört laut Susan Hekman, dass Bordo der Materialität des Körpers und dem verkör-

⁴² ELISIO MACAMO, Afrikanische Moderne und die Möglichkeit(en), Mensch zu sein, in: HANS JOAS (Hrsg.), Vielfalt der Moderne. Ansichten der Moderne, Frankfurt a.M. 2012, 137-169, hier 146.

⁴³ KLAUS HOCK, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Dortmund 2011, 149.

perten und damit materialisierten und lokalisiert-situierten Wissen zentrale Bedeutung beimesse, während Butler den Körper als »pure text« betrachte.⁴⁴ Gegen eine ausschließlich diskursive Perspektivierung des Körpers fordert Bordo, die Konkretheit des gelebten Körpers wahrzunehmen:

»[...] the general notion, quite dominant in the humanities and social sciences today, [is] that the body is a tabula rasa, awaiting inscription by culture. When bodies are made into mere products of social discourse, they remain bodies in name only.«⁴⁵ »[...] despite its alliance with ›the body‹, it [postmoderne Theorie] often seems to be scaling the heights with pure mind. I am not ›anti-theory‹. But my criticism of certain kinds of theorizing – as excessively aestheticized, or pretentious, or unhinged from social context – have sometimes been mistaken as indicating that I am.«⁴⁶

Die Tendenz zur Textualisierung des Körpers schaffe zwar, so Bordo, Raum für diverse Bedeutungszuweisungen, schließe aber die Beachtung der »materiellen Verortung des Körpers in Geschichte, Praxis und Kultur«⁴⁷ aus.

Kritiker*innen eines ausschließlich diskursiven Zugangs zum Körper wie Susan Bordo stellen dem diskursiv hergestellten Wissen *über* den Körper Konzepte wie die »lived experience« oder das Körperwissen gegenüber und betonen, dass Körperwissen nicht primär auf Zahlen beruht, sondern auf Geschichten, die sich im Leib, oftmals über Generationen, ablagern. Der Körper dürfe nicht als »Container« verstanden werden, der mit diskursivem Wissen geformt und gefüllt wird.⁴⁸ Vielmehr müsse die *agency* des Körpers hervorgehoben und der Körper als Quelle, Ort und Ziel von Wissen betrachtet werden. Dieses Wissen werde weniger kognitiv als körperlich – auch über Emotionen, Schmerz, Begehren – vermittelt und gespeichert.⁴⁹

Es geht in der Kritik diskursiver Festschreibungen des Körpers meist nicht um ein Entweder-Oder von diskursivem und leibphänomenologischem Zugang, sondern um eine gesteigerte Aufmerksamkeit für das körperliche Erleben diskursiver intersektionaler Einschreibungen, ihre verkörperte Erfahrung und körperliche Deutung, bei der der Körper selbst die Rolle des Subjekts von Deutung und Sinnbildung ist. Denn Festschreibungen des Körpers – als Mann, Frau, schwarz, weiß usw. – bestimmen zugleich die Art und Weise, wie Menschen sich in ihrer Körperlichkeit wahrnehmen, wie sie sprechen und fühlen, gehen und riechen. In den Worten von Linda Alcoff, einer Vertreterin der *critical-race studies*: Es geht

⁴⁴ SUSAN HEKMAN, Review of *Unbearable Weight*, by Susan Bordo, and *Bodies That Matter*, by Judith Butler, in: *Hypatia* 10 (1995), 4.

⁴⁵ SUSAN BORDO, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley/Los Angeles 1993, 35.

⁴⁶ SUSAN BORDO, *Bringing Body to Theory*, in: Dies., *Twilight Zones. The Hidden Life of Cultural Images from Plato to O. J.*, Berkeley u. a. 1997, 173–191, hier 175.

⁴⁷ BORDO, *Unbearable Weight* (s. Anm. 45), 38.

⁴⁸ HEIKE STEINHOFF, *Transforming Bodies. Makeovers and Monstrosities in American Culture*, Houndswill 2015, 3.

⁴⁹ S. GURUR ERTEM/SANDRA NOETH (Hrsg.), *Bodies of Evidence. Ethics, Aesthetics, and Politics of Movement*, Wien 2018.

darum, zu verstehen, »how social categories of identity – in this case, race/ethnicity and sex/gender – are related to the self, the lived experience of subjecthood and what we can perceive and know.«⁵⁰ Denn es genügt nicht, zu verstehen und zu analysieren, dass etwa der schwarze Körper sozial als »der Andere« konstruiert ist, sondern es geht darüber hinaus darum, zu analysieren, wie diese – oder andere – Zuschreibungen das leibliche Selbstverständnis, Wissen und Erleben prägen.

Reiner Keller und Michael Meuser: Wechselseitige Bezogenheit der Ansätze zum Körperwissen

Die Soziologen Reiner Keller und Michael Meuser vertreten im Blick auf die beiden genannten Ansätze einen irenischen Ansatz. Sie konstatieren, dass »die beiden Formen des Körperwissens [diskursives und leibphänomenologisches] wechselseitig aufeinander bezogen sind. Das, was wir über unseren Körper wissen, geht ein in das Wissen des Körpers.«⁵¹

Deutlich ist aber auch bei Keller und Meuser, dass sie gegen die Dominanz des diskursiven Ansatzes Formen des präreflexiven oder leiblichen Körperwissens in besonderer Weise hervorheben, etwa wenn sie im Blick auf die von Ute Gahlings⁵² analysierten »weiblichen Leiberfahrungen« und »Leibesinseln« von Frauen schreiben: »Solche Erfahrungen sind sicherlich [...] immer durch kulturelles (und also auch Experten-)Wissen vermittelt. Dennoch liegt ihnen eine Unmittelbarkeit des Spürens zugrunde, die nicht einfach im Rekurs auf kognitive Zugriffe aufgelöst werden kann.«⁵³

Paul Stoller: Sensuous Scholarship

Auch für die Religionswissenschaft und Kulturanthropologie ist dieses über den diskursiven Körperansatz hinausgehende Verständnis des Körpers und des Körperwissens fruchtbar gemacht worden. Der Kulturanthropologe Paul Stoller etwa entwickelt diese Einsichten weiter zu dem Konzept »Sensuous Scholarship«, also eines Forschungsansatzes, der den Sinnen besondere Bedeutung beimisst. Die Religionswissenschaftlerin und Kulturanthropologin Birgit Meyer spricht von einem »sensuous knowing« und entwickelt – wie auch die Religionswissenschaftlerin Anne Koch⁵⁴ in ihrer umfassenden Habilitationsschrift oder der Religionswis-

⁵⁰ LINDA MARTIN ALCOFF, *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, Oxford 2006, 9.

⁵¹ REINER KELLER/MICHAEL MEUSER, *Wissen des Körpers – Wissen vom Körper. Körper- und wissenssoziologische Erkundungen*, in: Dies. (Hrsg.), *Körperwissen. Wissen, Kommunikation und Gesellschaft*, Wiesbaden 2011, 9–27, 13.

⁵² UTE GAHLINGS, *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrung*, Freiburg/München 2012.

⁵³ KELLER/MEUSER, *Wissen des Körpers* (s. Anm. 51), 14.

⁵⁴ ANNE KOCH, *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik* (Reihe: Perspektiven der Religionswissenschaft), zugl. Habilitationsschrift, Universität München 2007 (Open-access-Publikation der Universität München, <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12438/>, Abruf: November 2019).

senschaftler Jürgen Mohn⁵⁵ – die Grundlegung einer Körperästhetik. Auch diese Ansätze grenzen sich deutlich ab von einem ausschließlich textuellen Verständnis des Körpers ebenso wie der Religion. So kritisiert etwa Stoller:

»Even the most insightful writers consider the body as a text that can be read and analyzed. This analytical tack strips the body of its smells, tastes, textures and pains – its sensuousness [...] recent writing on the body tends to be articulated in curious disembodied language.« Eine solche »bloodless language reinforces the very principle they critique – the separation of mind and body, which [...] regulates and subjugates the very bodies they would liberate.«⁵⁶

Die geschilderten Ansätze zeigen, dass der *material turn* in den Kultur- und Sozialwissenschaften hinsichtlich des Körpers mit einem gesteigerten Interesse an der Frage verbunden ist, was der Körper weiß und wie körperliches Wissen geformt ist, aber auch mittels welcher Methoden dieses Wissen erschließbar ist. Nach zwei bis drei Jahrzehnten, in denen der Körper als Objekt diskursiver, Deutung und Sinn generierender Einschreibungen ein zentrales Thema von Forschung, gesellschaftlichem Zusammenleben und Politik darstellte, wird gegenwärtig vermehrt die Frage gestellt, ob der Körper selbst als Subjekt von Sinnbildung in Frage kommt, und, wenn ja, wie dieser Sinn decodiert werden kann. Oder braucht der Körper einen Bedeutungsrahmen, der nur jenseits des Körpers stehen kann? Diese Einsichten und Anfragen sollen nun mit Blick auf pentekostale Körperpraktiken genauer reflektiert werden.

4. PENTEKOSTALE »BODY LOGICS«: RE-AKTUALISIERUNG MATERIALER RELIGION UND KÖRPERLICHKEIT

4.1 Die »portable sensory dynamics« pentekostaler Spiritualität

Zu den spezifischen Signaturen des Pentekostalismus gehört sein transnationaler Netzwerk-Charakter:⁵⁷ An verschiedenen Orten, teilweise gleichzeitig entstanden, sind die verschiedenen Pfingstkirchen bzw. die pfingstlich-charismatischen Bewegungen verbunden durch die Betonung der Erfahrungsdimension, erfahrungsbezogene körperliche Praktiken wie Glossolalie, Geisteraustreibung, Heilungsgebet, den Glauben, dass die Vollmacht Jesu zur Austreibung von Geistern, Heilung und Wundertätigkeit auf Bevollmächtigte heute übergeht, sowie schließlich durch eine Theologie, die dem Heiligen Geist eine zentrale und aktive Rolle zuweist.

Diese Praktiken und Inhalte »reisen« mit großer Leichtigkeit über national-geographische, konfessionelle, geschichtliche und auch politische Grenzen hin-

⁵⁵ JÜRGEN MOHN, Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik. Neue Wege systematischer Religionswissenschaft, MThZ 55 (2004), 300–309.

⁵⁶ PAUL STOLLER, *Sensuous Scholarship*, Philadelphia 1997, xiv f.

⁵⁷ MICHAEL BERGUNDER, Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, in: *Evangelische Theologie* 69, 4 (2009), 245–269.

weg. Sie lassen sich in verschiedenen Kontexten nieder, wo sie lokale kulturelle Praktiken integrieren und verändern bzw. wodurch auch das Erscheinungsbild kontextueller Pfingstkirchen jeweils besondere Züge annimmt, ohne dass sie ihre pentekostale Erkennbarkeit verlieren.

Die von Brahinsky als »pentecostal body logics« bezeichneten spezifischen körperbezogenen Praktiken bilden die besondere sinnliche Kultur, eine »culture of sensation, or sensorium«. ⁵⁸ Sie hebt sich zugleich durch besondere Mobilität und Dynamik hervor. Brahinsky spricht von »portable sensory dynamics«. ⁵⁹ Dank ihrer transportierbaren sinnenbezogenen Dynamik passen sich pentekostale Praktiken und Inhalte leicht an verschiedene Kontexte, einschließlich der modernen säkularen Lebenswelt, an.

4.2 Polyvalenz, Authentizität und Transgressivität des Körpers

Was zeichnet nun die Körperpraktiken, das Verständnis des Körpers und das Körperwissen in pentekostalen Kirchen besonders aus? Bevor ich verschiedene methodische Zugänge zum Verständnis des Körpers in pentekostalen Kirchen erörtere, seien einige präliminare Beobachtungen benannt:

Was im Umgang pentekostaler Gemeinden mit Körpern und im Verständnis des Körpers ins Auge fällt, ist, dass der Körper in pentekostalen Kirchen in vielerlei Hinsicht polyvalent ist. Der Körper wird als Austragungsort sowohl materieller als auch nicht-materieller Gefechte betrachtet. ⁶⁰ Das heißt, Glaube und Unglaube, Geisterfülltheit und Dämonenbesessenheit schlagen sich körperlich nieder in Gesundheit, Krankheit und Tod, aber auch in Wohlstand und Armut. Ferner gilt der Körper einerseits als fleischlich und damit als sündig, andererseits kann dieser ganz materielle Körper zum Gefäß des Heiligen und zum Kanal werden, durch den die göttliche Gnade fließt. Körperintensive Praktiken wie laute Musik, Tanz oder Gebet mit Gebärden bringen den Körper in einen anderen Bewusstseinszustand, in »altered states of perception« oder »altered states of consciousness« ⁶¹ mit ihrem obligatorischen »WOW«-Effekt. ⁶² Dieser andere körperliche Zustand bereitet Körper und Geist des Menschen darauf vor, dem Göttlichen zu begegnen. Der Körper ist also ein zentrales Hilfsmittel, um die Distanz zwischen Gott und Mensch zu überwinden und neues Wissen über Gott zu gewinnen, das über kognitive Kategorien hinausgeht und damit klassische, westliche Episteme hinterfragt.

Körperintensive Praktiken und Erfahrungen sind nicht einfach gegebene spontane unmittelbare Reaktionen und Gefühlsäußerungen. Sie sind vielmehr

⁵⁸ JOSHUA BRAHINSKY, *Pentecostal Body Logics. Cultivating a Modern Sensorium*, in: *Cultural Anthropology* 27, 2 (2012), 215-238, hier 219.

⁵⁹ Ebd., 217.

⁶⁰ S. MICHAEL WILKINSON/PETER ALTHOUSE, *Introduction: Social Theory, Religion and the Body*, in: Dies. (Hrsg.), *Annual Review of the Sociology of Religion*, Vol 8: *Pentecostals and the Body*, Leiden/Boston 2017, 1-14, hier 5.

⁶¹ ERIKA BOURGUIGNONG, *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Ohio 1973.

⁶² S. BIRGIT MEYER, *How to capture the »wow«: R. R. Marett's notion of awe and the study of religion*, *JRAI* 22 (2015), 7-26.

autorisiert⁶³ und gedeutet und werden etwa von Anfang an als Einwohnungen Gottes, des Heiligen Geistes oder des Teufels interpretiert und körperlich »gewusst«. So spontan manche Körperpraktiken erscheinen mögen, sie sind nichtsdestotrotz Produkte normativer sozial-diskursiver Prozesse, die sich in den Körper und die Körperpraktiken einschreiben. Die Reichweite dieses normierenden körper- und religionsbezogenen Diskurses geht räumlich und zeitlich über die jeweiligen Kontexte deutlich hinaus. Wie Birgit Meyer in »Translating the Devil«⁶⁴ gezeigt hat, sind die körper- und religionsbezogenen pentekostalen Vorstellungen und Praktiken einerseits beeinflusst von Aushandlungsprozessen mit der Moderne, die von Angehörigen pentekostaler Kirchen weniger als Entzauberung denn als Wiederverzauberung erfahren und konstruiert wird. Andererseits spielen in pentekostalen Vorstellungen etwa von körperlich-materiell manifestierter diabolischer Besessenheit oder Geisteraustreibung missionarische Überzeugungen und die missionarische Begegnungsgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts eine zentrale Rolle.

Die autorisierte und normierte Deutung körperlicher Erfahrungen spielt auch eine Rolle, wenn körperliche Reaktionen als zentraler Indikator dafür beurteilt werden, wie sehr Gottesdienstbesucher*innen »tuned in« in den Geist sind. Wilkinson und Althouse kommentieren hierzu:

»A worshiper interprets how ›tuned in‹ s/he is to the Spirit via bodily sensations registered through one's material self, sensations which ›check‹ with his or her dispositions or knowledges in a mental, theological sense.«⁶⁵

Der Zustand des »tuned in« gilt nicht nur für ekstatische »laute« Erscheinungen, sondern auch für »leise« und ruhige Körpererfahrungen. Ein Beispiel hierfür ist der Toronto-Segen: Das hier praktizierte Umfallen während des Segensgebets und das »Ruhem im Geist« wird interpretiert als reine Passivität, durch die der Geist – ohne menschliches Zutun – wirken kann. Der Körper und körperlich ekstatische Erfahrungen dienen somit als Authentizitätsbeweis.⁶⁶ In vielen Pfingstkirchen zeigt die Glossolie an, ob der Heilige Geist vom Menschen Besitz ergriffen hat.

Auffallend in der pentekostalen Konstituierung des Körpers und körperlicher Praktiken ist darüber hinaus die permanente Überschreitung der Grenze von Außen und Innen. Der Körper wird hier deutlich nicht als »passive Hülle« wahr-

⁶³ MEYER, *Aesthetics* (s. Anm. 21), 751.

⁶⁴ BIRGIT MEYER, *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Edinburgh 1999.

⁶⁵ WILKINSON/ALTHOUSE, *Introduction* (s. Anm. 60), 5.

⁶⁶ Die Deutung körperlicher Erfahrungen als Authentizitätsbeweis hat eine lange Tradition in der pentekostalen Bewegung. Insbesondere die Frage, ob die Glossolie als Anfangserweis betrachtet werden kann, hat eine lange Kontroverse auf sich gezogen, s. dazu etwa: FRANK D. MACCHIA, *Zungen als Zeichen. Weg zu einem sakramentalen Verständnis pfingstlicher Erfahrung*, in: JÖRG HAUSTEIN/GIOVANNI MALTESE (Hrsg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 249–266.

genommen.⁶⁷ Er wird vielmehr als das erfahren und inszeniert, was Plessner als »erlebte Grenzfläche gegen die Umwelt« bezeichnet.⁶⁸ In den Transgressionen von Außen und Innen vollzieht sich die Begegnung mit dem Heiligen Geist, der sich vom Außen her im Innen niederlässt, während gleichzeitig der Mensch nach dem Außen hin den Geist kommuniziert. Ebenso kann aber auch ein Dämon vom Innen des Menschen Besitz ergreifen und wird mittels Exorzismus ausgetrieben. Sowohl das Körper-Außen als auch das Körper-Innen sind also diskursiv geformt, interpretiert und machtvollen Deutungen und Aushandlungsprozessen ausgesetzt. Gerade die permanente Grenzüberschreitung und das Wissen, das in der Grenzüberschreitung und auf der Grenze generiert wird, bergen aber auch das Potenzial des Widerstands. Im Changieren zwischen Innen und Außen, Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit entziehen sich der Körper und körperliche wie auch religiöse Gewissheiten immer wieder neu dem Wissen *über* den Körper, das sich in ihn einschreibt. Als Grenz-Körper wird der Körper, in Jean Luc Nancys Terminologie, immer wieder *entschrieben*.⁶⁹

Die pentekostale Perspektivierung von Körper-Außen und Körper-Innen knüpft einerseits an traditionell dualistische Vorstellungen von Seele im Innen und Körper im Außen an. Allerdings wird das Innen in pentekostalen Kirchen als materieller Körper und nicht als transzendentes Bewusstsein konstruiert. Das Bewusstsein, die Erkenntnis und die Deutung entstehen vielmehr im körperlichen Vollzug im Körper. Die pentekostale Innen-Außen-Konzeptionalisierung des Körpers spiegelt damit andererseits die grundsätzliche Debatte um Körperwissen und die Frage nach dem Ort wider, an dem Bedeutung generiert wird, noch einmal in Nancys Worten: »Entweder gibt es Bedeutung durch ihn [den Körper] und in ihm (zum Beispiel Körperlichkeit der Sprache), und die Bedeutung wird in ihre Schranken verwiesen [...] Oder aber es gibt Bedeutung *von* ihm, und es ist *in Wahrheit er*, den der Sinn deutet.«⁷⁰ Die pentekostale Konzeptionalisierung des Körpers weist somit auf den »absoluten Widerspruch« hin, den der Körper verkörpert: »nicht *Körper* sein zu können ohne das Sein *eines Geistes*, der ihn entkörper.«⁷¹

4.3 Methodische und theoretische Zugänge zum »pentecostal body«

Die gegenwärtig forcierte explizite und systematische Beschäftigung mit körperlichen Praktiken im Pentekostalismus konzentriert sich auf die eben genannten Fragen und Spannungsfelder von körperlich-leiblichem Wissen pentekostaler Gottesdienstbesucher*innen und wie dieses Wissen erschlossen werden kann. Dieses Interesse von Soziolog*innen, Religionswissenschaftler*innen,

⁶⁷ ANNA BEA BURGHARD u. a., KörperLeibliche Dimensionen der Konstituierung von Grenzen, Soz Passagen 6 (2014), 107-123, hier 112.

⁶⁸ HELMUT PLESSNER, Lachen und Weinen. Untersuchungen nach den Grenzen menschlichen Verhaltens [1941], in: GÜNTER DUX/ODO MARQUARD/ELISABETH STRÖKER (Hrsg.), Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, Frankfurt a. M. 2003, 201-387, hier 249.

⁶⁹ JEAN LUC NANCY, Corpus, Zürich/Berlin 2014, 16.

⁷⁰ Ebd., 69 f. (Hervorhebung J. L. N.).

⁷¹ Ebd., 70 (Hervorhebung J. L. N.).

Kulturanthropolog*innen oder Theolog*innen ist im größeren Kontext der geistes- und kulturwissenschaftlichen Aufwertung von körperlichen Erfahrungen sowie von Gefühls- oder Sinneseindrücken verortet. Diese werden jedoch gerade nicht psychologisierend als Phänomene verinnerlichter Privatheit betrachtet, sondern – im Gegenteil – als öffentliche und höchst politische Phänomene.

Pionierin und Expertin auf diesem Gebiet ist die bereits mehrfach zitierte Kulturanthropologin Birgit Meyer. Sie reflektiert den Umgang mit dem Körper und das Verständnis des Körpers in Pfingstkirchen auf dem Hintergrund von Aushandlungen mit Moderne und Mission und ihren hegemonialen Diskursen und interpretiert die körperbezogene Wahrnehmung und Ästhetik als politische Praxis statt als Verinnerlichungsprozess.

Wilkinson und Althouse haben mit »Pentecostals and the Body«⁷² das erste größere Werk herausgegeben, das das pentekostale Verständnis des Körpers systematisch analysiert und zu begreifen versucht. Es umfasst sehr unterschiedliche Zugänge, darunter auch gender- und race-bezogene sowie regionale Ansätze, und ist insgesamt von der Überzeugung geprägt, dass es eines mehrdimensionalen Zugangs zu pentekostalen Körperpraktiken bedarf.

Michael Wilkinson: das doppelte Wissen des Körpers einbeziehen

Der erste Beitrag in »Pentecostals and the Body« stammt von Michael Wilkinson selbst und illustriert die eben genannte Überzeugung, dass vielfältige Körpertheorien in die Erforschung von pentekostalen Körperpraktiken und Körperwissen einbezogen werden müssen, weil sie unterschiedliche Aspekte zum Verständnis des pentekostalen Körpers beitragen.⁷³ Ausführlich geht Wilkinson bspw. auf den Ansatz von Randall Collins zu Interaktionsritualen ein. Laut Collins produzieren diese Rituale eine besondere emotionale Energie im Körper, was, so Wilkinson, auch für die körperlichen Erregungszustände in pentekostalen Gottesdiensten gilt. Weitere Theorien, die laut Wilkinson das Verstehen pentekostaler Körperpraktiken und pentekostalen Körperwissens unterstützen, stammen aus der Neurowissenschaft und aus der Kinästhetik. Am Ende zieht Wilkinson ein Fazit, das die oben genannte Einsicht unterstützt, dass leibphänomenologische Theorien diskursive Ansätze ergänzen müssen:

»In many ways, Pentecostal bodies appear to be constructed around a series of dualisms that restrict or limit but also liberate. In worship, for example, Pentecostal bodies are constructed through celebration, dancing, prayer, and singing. Pentecostal worship, however, is not simply based upon a *cognitive* understanding of God. Rather, Pentecostal worship is characterized by *physicality* and through the kinesthetic participation of bodies in motion [...] Likewise, with healing, disease, and disability, there are variations among Pentecostals. However, healing says something about *what* human bodies are – they are fragile, broken, weak, aging, dying – and yet, these bodies can *experience* what humans long for – an experience of holism, the eternal, everlasting

⁷² WILKINSON/ALTHOUSE (Hrsg.), *Pentecostals* (s. Anm. 60).

⁷³ MICHAEL WILKINSON, *Pentecostalism, the Body, and Embodiment*, in: Ders./ALTHOUSE (Hrsg.), *Pentecostals*, 17–35.

ing life, and a body at ease which are all signs pointing to what these Pentecostals hope for – the kingdom of God where the body finally finds peace, wholeness, union, and healing.«⁷⁴

Wilkinsons Fazit lässt eine deutliche Betonung der Notwendigkeit erkennen, im Studium des pentecostal body sowohl die diskursiven Einschreibungen – die offensichtlich zugleich als Habitualisierungen verstanden werden können – wahrzunehmen, als auch den Körper als Agent von Handeln und Stifter von Sinn zu verstehen und die Erfahrungsdimension ernst zu nehmen. Von Bedeutung ist nicht nur, was der Körper aufgrund von diskursiven Einschreibungen ist. Für wichtiger scheint Wilkinson – ganz im Unterschied zu den einführend erwähnten Transhumanist*innen und technischen Posthumanist*innen – die Frage zu halten, was der Körper erfährt; denn dies macht ihn zum Menschen, der Sinn und Bedeutung sucht.

Tanja Luhrmann: Hearing God »might be, in some respects, like becoming a skilled athlete« – and it »involves similar talent and training«⁷⁵

Auch die US-amerikanische Ethnologin Tanja Luhrmann setzt sich mit dem Dualismus – in diesem Fall von Wort Gottes und körperlicher Praxis – sowie darin mit der Frage auseinander, ob Sinn und Glauben erst durch einen metaphysischen Bedeutungsrahmen, das Wort, ermöglicht werden – oder ob der Körper selbst Wissen und Bedeutung generiert.

Ihre Ausgangsthese lautet, dass die in den letzten Jahrzehnten gewachsene Betonung von körperlicher Erfahrung bis hin zu Trancezuständen in evangelikalen und charismatischen Kreisen in den USA regelrecht trainiert wird. Die erfahrungsbezogene Spiritualität wird in einem Lernprozess erworben, in dem nicht mehr nur Worte eine zentrale Rolle spielen, sondern körperliche Erfahrung. Das Resultat dieses gelernten Verhaltens sei, dass viele Gläubige angeben, eine intime Beziehung zu Gott und damit eine intime Erkenntnis Gottes zu haben.

Luhrmann widerspricht mit dieser These Sandra Harding, die in ihrer Studie »The Book of Jerry Falwell« die Behauptung aufgestellt hat, dass konservative bis fundamentalistische protestantische Christ*innen in den USA trotz aller Betonung körperlicher Praktiken und psychologischer Techniken, die Gottes-Erfahrungen hervorrufen sollen, weiterhin dem Wort die zentrale Bedeutung für den Glauben beimessen. Harding schreibt:

»Among conservative Protestants, and especially among fundamentalists, it is the Word, the gospel of Jesus Christ, written, spoken, heard and read, that converts the unbeliever. The stresses, transitions, influences, conditioning, and techniques scrutinized by many social scientists do not in themselves »explain«, do not »cause«, conver-

⁷⁴ Ebd., 33 (Hervorhebungen C. J.).

⁷⁵ TANJA LUHRMANN, *Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity*, *American Anthropologist* 106, 3 (2010), 66–78, hier 66.

sion to Christ. All they do is increase the likelihood that a person might listen to the Gospel; they may open or ›prepare a person's heart.«⁷⁶

Hardings Ansicht nach sind konservative Protestant*innen in den USA also weiterhin davon überzeugt, dass das gesprochene Wort zum Glauben führt und erst das Wort Ausdruck des Glaubens und der Erkenntnis Gottes ist: »Speaking [und nicht schon Tanz, Ekstase usw.] is believing«! Für Luhrmann hingegen sind körperliche Übungen, Rituale und psychologische Techniken nicht nur Hilfsmittel, die zum Wort und zum Glauben führen. Sie spielen vielmehr die, auch gegenüber dem Wort, zentrale Rolle in der Spiritualität vieler evangelikal-charismatischer Christ*innen. Bezugnehmend auf Kulturanthropolog*innen wie Csordas, Boddy u. a.⁷⁷ und die Wende zur leib-körperlichen Erfahrung konstatiert sie, dass durch körperbezogene religiöse Praktiken ein Prozess der Wissensaneignung stattfindet, der über die Kognition deutlich hinausgehe. Gleichzeitig verändert dieser körperliche Wissensprozess – über Rituale, Glossolalie, das Einüben der Einwohnung des Geistes Gottes im Menschen (z. B. im Toronto-Segen) – das Wissen über Gott, die Vorstellung von Gott und die Beziehung zu Gott. Es komme zu »anderen«, alternativen, intimeren Gottes- und Glaubensvorstellungen. Gott werde durch die körperliche Erfahrung »as gritty as earth and as soothing as a summer breeze« erlebt. Er werde zum »buddy«, zum »confidante«, zum »idealen Boyfriend«, und eben diese intime Beziehung werde durch die körperliche Praxis bewusst intendiert und angestrebt.

Luhrmann verwendet für die Beschreibung dieses Lernprozesses den aus dem Tanz kommenden Begriff der Metakinesis: Um dem Zuschauer Emotionen zu vermitteln, bringt ein*e Tänzer*in diese durch den Körper und das Erscheinungsbild zum Ausdruck. Dasselbe gilt für den Gläubigen: »New believers learn to identify bodily and emotional states as signs of God's presence in their life.«⁷⁸

Der Prozess der religiösen Interpretation und Bedeutungszuweisung schließt in Luhrmanns Konzeption also körperliche Erfahrung und Körperwissen ebenso ein wie Kognition und einen Interpretationsrahmen, der die Einordnung der Erfahrung normiert und reguliert. Anders als Harding betrachtet Luhrmann den Körper selbst als Subjekt von Wissen und Bedeutung, hält aber an einem metaphysischen Bedeutungshorizont fest, der allerdings veränderbar und durch körperbezogene religiöse Erfahrungen subversiv und widerständig hinterfragt werden kann.

*Emische pfingsttheologische Perspektive: Verleiblichung der Begegnung mit Gott*⁷⁹

Die Erkenntnis, dass religiöses Wissen durch Affekte und Emotionen gesteuert und durch Körperprozesse wie »Atmung, Thermoregulation, Erregungszustand

⁷⁶ SUSAN HARDING, *The Book of Jerry Falwell*, Princeton 2000, 36.

⁷⁷ THOMAS CSORDAS, *Sacred Self*, Berkeley 1994; JANET BODDY, *Wombs and Alien Spirits*, Madison 1989.

⁷⁸ LUHRMANN, *Metakinesis* (s. Anm. 75), 519.

⁷⁹ WOLFGANG VONDEY, *Die Theologie der Pfingstbewegung. Beiträge und Herausforderungen an die christliche Dogmatik*, in: NSTh 59, 3 (2017), 427–446, hier 442.

oder Herzschlag«, durch Imaginationen, Musik, Trance, Versenkung etc. gesteuert wird,⁸⁰ ist nicht neu. Vielmehr gibt es in der (christlichen) Religionsgeschichte zahlreiche Beispiele dieses somatisch-emotiven Übungswissens.

Bezeichnend ist, dass die theologisch-emische Perspektive die Beobachtungen der Ethnologin Luhrmann unterstreicht und die Einübung in die pentekostale Spiritualität durch Affekte als bewusst intendierten Übungsweg hervorhebt und theologisch begründet. Affekte werden dabei von Emotionen unterschieden.⁸¹ So konstatiert etwa Wolfgang Vondey vom Zentrum für pfingstkirchliche und charismatische Studien in Birmingham:

»Die Affekte sind nicht lediglich eine Gemüts-erregung des Menschen, sondern sie vermitteln die Beteiligung des *Menschen* an Gottes Auseinandersetzung mit der Welt offenbart in Jesus Christus und kommuniziert durch den hl. Geist. Man kann von den pfingstlerischen Affekten allenfalls von Geistes-erregungen sprechen, die zustande kommen durch die Begegnung mit Gott im Menschen und damit den Menschen charakterisieren in seiner geistigen Grundeinstellung gegenüber Gott und anderen. Die Theologie der Pfingstbewegung als affektiv zu bezeichnen sagt deshalb, dass sich die pfingstlerische Theologie auf der Grundlage beständiger Gesinnungen des Einzelnen und der Gemeinschaft bewegt, nicht lediglich auf Grund spontaner emotionaler Verfassungen, sondern umformender Ausprägungen der menschlichen Begegnung mit Gottes Geist.«⁸²

Mit dieser Betonung der Affekte sowie der leiblichen Erfahrung verbunden ist bei Vondey ein bewusst antiintellektueller Affekt. Der pentekostale Theologe Terry Cross spricht harmonisierender von einer transrationalen Vernunft, die Vernunft, Gefühl und körperliche Erfahrung integriert und auch Phänomene wie Wunder als transrational versteht.⁸³ Vondey hingegen stellt die Affekte dem Intellekt gegenüber:

Die »Unterscheidung der Geister, sozusagen, vollzieht sich durch das Zeugnis der geistigen Affekte und weniger durch geistlichen Intellekt, Verstand und Wissen. Die Affekte bringen die pfingstlerische Theologie an die Grenzen ihrer sprachlichen, theoretischen, begrifflichen und systematischen Möglichkeiten.«⁸⁴

Für die »Theologie der Pfingstbewegung« bedeutet dies in Konsequenz, dass sie sich nicht durch »selektive, propositionale und vorschreibende Lehraussagen« definiert, sondern stets zurückgebunden ist an die Erfahrung und den »extremen

⁸⁰ S. ANNE KOCH, Übungswissen. Subjekttheoretische Bemerkungen zu somatischer Konditionierung, Widerständigkeit und Externalisierung, in: ALMUT-BARBARA RENGER/ALEXANDRA STELLMACHER (Hrsg.), Übungswissen in Religion und Philosophie. Produktion, Weitergabe, Wandel, Berlin 2018, 1-18, 12.

⁸¹ Siehe etwa STEVEN J. LAND, Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom, Sheffield 1993. Land hebt drei Affekte als zentral hervor: Dankbarkeit, Compassion und Mut.

⁸² VONDEY, Theologie (s. Anm. 79), 439 f (Hervorhebung C. J.).

⁸³ TERRY L. CROSS, The Rich Feast of Theology. Can Pentecostals Bring the Main Course or Only the Relish? In: Journal of Pentecostal Theology 8, 16 (2000), 27-47.

⁸⁴ VONDEY, Theologie (s. Anm. 79), 440.

Materialismus der Glaubenspraxis«: Sie ist die »Verleiblichung der affektiven Spiritualität, und die pfingstlerische Glaubenslehre ist ihr Resultat, nicht ihre Grundlage.«⁸⁵

5. AUSBLICK: DIE WIDERSTÄNDIGKEIT DES KÖRPERS ALS CHANCE FÜR EPISTEMOLOGISCHE NEUORIENTIERUNGEN

Ich habe in diesem Beitrag interdisziplinäre Perspektiven auf den Zusammenhang von Körper- und Religionswissen geworfen und am Beispiel pentekostaler Körperpraktiken ansatzweise zu zeigen versucht, wie Körperdiskurse epistemologische Fragen auch in Religionswissenschaft und interkultureller Theologie hinterfragen und anregen können. Ausblickend soll noch einmal eine Einsicht aus den geschilderten Körperdebatten besonders hervorgehoben, die für die leitenden Fragestellungen des vorliegenden Tagungsbandes nach den Voraussetzungen, Bedingungen und Möglichkeiten von Wissen über »Religion« und religiösem Wissen besondere Relevanz besitzt.

Es ist die Einsicht, dass dem Körper als Grenzphänomen etwas eminent Widerständiges anhaftet: Er entzieht sich sowohl festen Zuschreibungen als auch der vollständigen sprachlichen Erfassbarkeit und Analysierbarkeit, da sein Wissen zum Teil als *tacit knowledge* und als sprachliches Wissen besteht. Auch religiösem Körperwissen wohnt somit die Tendenz zur Subversivität inne, die sich der Regulierung und Normierung immer wieder entzieht. Das gilt auch und besonders für körperbezogene pentekostale Praktiken, die trotz ihrer deutlichen »Normierungen« und Autorisierungen diskursive Festschreibungen permanent unterlaufen. Die Beurteilung pentekostaler Körperpraktiken als subversive Praktiken ist jedoch selbst schon wieder ein westliches Konstrukt, das von Normalisierungs- und Normierungsdiskursen der westlichen Moderne informiert ist. Nichtsdestotrotz bietet der Körper gerade aufgrund seiner Widerständigkeit besondere Chancen für eine kritische Perspektive auf westliche Wissensdiskurse. Birgit Meyer fasst diese mit den Worten zusammen: »Dem Körper, den körperlichen Empfindungen und der (körperlichen) Erfahrung haftet etwas Exzessives an, das umfassendere Zugänge notwendig macht, sodass wir das Verständnis von Ästhetik aus unserer Mind-Body-Zwangsjacke befreien müssen.«⁸⁶

Die Widerständigkeit der »pentecostal body logics« ernst zu nehmen, regt darüber hinaus dazu an, einen epistemischen Pluralismus anzuerkennen, statt die Andersheit »anderer« Körper- und Religionskonzepte zu perpetuieren. Mit Blick auf die gegenwärtigen Herausforderungen durch körperabwertende und -auflösende Theorien wie den Transhumanismus oder den technischen Posthumanismus, die die »mind-body-Zwangsjacke« noch verstärken, geht es umso mehr darum, eine wissenschaftlich und gesellschaftlich normierende Kontrollierung

⁸⁵ Ebd., 442.

⁸⁶ MEYER, *Aesthetics* (s. Anm. 21), 747.

von Körper und Religion zu hinterfragen und der Widerfahrnis von Wissen einen Platz auch im wissenschaftlichen Diskurs einzuräumen.