

»Bring Yoga back!«

Konkurrierende epistemologische Fiktionen des Körpers als Gegenstand interkultureller Theologie

Claudia Jahnel

1. Hinführung: Yoga – der Körper im Fadenkreuz politischer Interessen und »geteilter Geschichten«

»Bring Yoga Back« – so lautete der Titel einer Kampagne der Hindu American Foundation (HAF)¹ aus dem Jahr 2009. Sie kritisierte die Kommerzialisierung und Vereinnahmung von Yoga durch die westliche Welt und prangerte den Diebstahl von hinduistischem geistigen Eigentum an. Im April 2010 veröffentlichte Aseem Shukla, einer der Mitbegründer der HAF, auf dem Blog der Washington Post »On Faith and Religion« einen Beitrag unter dem Titel »The Theft of Yoga«, in dem er die Ablösung des Yoga vom Hinduismus rügt:

»Hinduism, as a faith tradition, stands at this pass a victim of overt intellectual property theft, absence of trademark protections and the facile complicity of generations of Hindu yogis, gurus, swamis and others that offered up a religion's spiritual wealth at the altar of crass commercialism [...] The American Yoga Association, states that »The common belief that Yoga derives from Hinduism is a misconception. The techniques of Yoga have been adopted by Hinduism as well as by other world religions.«²

1 <https://www.hinduamerican.org/> (30.3.2021).

2 <https://www.hinduismtoday.com/modules/smartsection/item.php?itemid=5127> (30.3.2021).

Ob »Christ:innen, Jüd:innen, Muslim:innen, Heid:innen, Agnostiker:innen und Atheist:innen«: als Yogapraktizierende partizipierten sie alle, so Shukla, »mit einer Energie am spirituellen Erbe der [hinduistischen] Glaubenstradition, die von den zweieinhalb Millionen amerikanischen Hindus kaum zu übertreffen sei«³. Dabei identifizierten diese Yoga-Übenden Yoga mit Hatha-Yoga, also mit jenem Yoga, das Körperhaltungen und Atemtechniken ins Zentrum stelle. Sie ignorierten aber die hinduistische Überzeugung, dass sich ganzheitliche Heilung und Erlösung erst unter Einbeziehung der spirituellen Dimensionen ereigne, auf die sich in besonderer Weise das Raja-Yoga mit der Betonung des achtgliedrigen Pfads konzentriere.

Fünf Tage nach Shuklas Blog-Eintrag konterte der Autor und Mediziner Deepak Chopra⁴ im selben Blog mit dem Eintrag »Sorry, Your Patent on Yoga Has Run Out«:

»First, yoga is a spiritual discipline in India, and always has been. The aim of the practice is liberation. When liberation occurs, the yogi is freed from incidental religious trappings that enclose yoga. Secondly, yoga did not originate in Hinduism as Dr. Shukla claims. Perhaps he has a fundamentalist agenda in mind, but he must know very well that the rise of Hinduism as a religion came centuries after the foundation of yoga in consciousness and consciousness alone.«⁵

Die im Washington-Post-Blog als »Great Yoga Debate« titulierte Auseinandersetzung zwischen Shukla und Chopra um die *ownership* über Yoga setzt sich transkontinental fort: Die nationalistische Hindu-Partei BJP will Indien als authentischen Ursprungsort des Yoga verstanden wissen. Mit Rückprojektionen moderner Yoga-Praktiken auf die Vergangenheit versucht sie aus nationalistischem Interesse heraus, hinduistische Werte politisch und kulturell zu »verankern«. 2014 eröffnete Premierminister Modi ein Ministerium für Yoga, Ayurveda und Naturheilkunde (kurz: AYUSH), und am ersten von ihm initiierten Weltyoga-Tag im Jahr 2015 praktizierten allein auf der Prachtstraße Rajpath im

3 Ebd.

4 Zu den Werken Deepak Chopras zählen ins Deutsche übersetzte Veröffentlichungen wie: Der dritte Jesus – Auf der Suche nach dem kosmischen Christus, München 2010; Die heilende Kraft in mir: Altindisches Wissen und moderne Naturwissenschaft, Georgsmarienhütte 2018.

5 <https://www.hinduismtoday.com/modules/smartsection/item.php?itemid=5127> (30.3.2021).

Zentrum Neu-Dehli 35 985 Menschen synchron Yogasequenzen, was zu zwei Einträgen ins Guinnessbuch der Rekorde führte.⁶

Gleichzeitig bekämpfen in den USA Eltern von Schulkindern die Einführung von Yoga als Entspannungstechnik an öffentlichen Schulen, weil sie eine Missionierung ihrer Kinder befürchten. Das Weiße Haus, das mit dem hinduistischen Wohlfahrtsverband Hindu American Sevā Charities (HASC) in der Zeit der Regierung Obamas gute Beziehungen pflegte, argumentierte 2013 dagegen: »Yoga has become a universal language of spiritual exercise in the United States, crossing many lines of religions and cultures. Everyday millions of people practice yoga to improve their health and overall well-being«.⁷ Yoga wird hier also als inklusive spirituelle Praxis verstanden. Diese Begründung steht in der Tradition der Rede von Swami Vivekananda auf dem Weltparlament der Religionen 1893, die den Hinduismus als inklusive, universale und tolerante Religion präsentierte. Freilich gibt die Erklärung des Weißen Hauses weder einen Hinweis auf hierarchisierende und nationalistische Interessen, die sich in der Hinduismus-Rhetorik Vivekanandas u. a. finden lassen,⁸ noch erwähnt sie, dass der Zusammenhang von Körperübungen und spirituellem Wachstum keine Selbstverständlichkeit in der Geschichte des Yoga darstellt und beispielsweise von Vivekananda vehement abgelehnt wurde.⁹

In jüngerer Zeit tendieren Politik und Rechtsprechung in den USA dazu, Schulyoga als »nichtchristliche[...] pseudoreligiöse[...] Dehnungsübungen mit Sonnen-

6 <https://www.guinnessworldrecords.com/news/2016/6/international-yoga-day-top-ten-world-records-related-to-the-popular-exercise-432976#:~:text=The%20largest%20facial%20yoga%20class,age%20from%208%20to%2093> (30.3.2021).

7 Vgl. Alexander Kenneth-Nagel, Bedeutung und Wandel von Religion im Migrationskontext, in: Rauf Ceylan/Haci-Halil Uslucan (Hg.), Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora. Sozialpsychologische und religionssoziologische Annäherungen an das Diskursfeld in Deutschland, Wiesbaden 2018, 19–41, hier: 31–34.

8 Swami Vivekananda, Complete Works of Swami Vivekananda, Bd. 1,3, Calcutta 1989. Zu dieser inklusivistischen, aber auch exklusivistischen Interpretation des Hinduismus bei Vivekananda s. Perry Schmidt-Leukel, Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie, Gütersloh 2019, 94.

9 Drei Jahre nach dem Weltparlament schrieb Swami Vivekananda: »[im] Hatha-Yoga geht es gänzlich um den physischen Körper. Ziel ist es, den physischen Körper sehr stark zu machen. Daran haben wir kein Interesse, denn diese Übungen sind sehr schwierig und können nicht an einem Tag gelernt werden. Außerdem tragen sie nicht viel zum spirituellen Wachstum bei«, s. Swami Vivekananda, Raja Yoga, or Conquering the Internal Nature [1896], in: Ders., Complete Works, Bd. 4, 20 (Übersetzung C.J.).

grüßen« zu verbieten,¹⁰ während die Befürworter:innen des Schulyoga »ironischerweise«, so kommentiert die US-amerikanische Journalistin Alia Wong, weiterhin das integrative Potential des Yoga betonen:

»es hilft Jungen, die unkontrollierbare Wutausbrüche haben, Studierenden mit physischen Beeinträchtigungen, Kindern mit Übergewicht und desorientierten Jugendlichen. Die größte Hürde für Schulyoga liegt vielleicht in der Tatsache, dass jede*r seine/ihre eigene Meinung dazu haben: Religiös vs. säkular, Meditation vs. Körperertüchtigung, exklusiv vs. inklusiv – kein Wunder also dass zwei Menschen, die ein Kind in der Kämpfer-Pose sehen, zwei komplett unterschiedliche Dinge sehen.«¹¹

Die skizzierten Besitzansprüche und die Konflikte um Deutungshoheit hängen mit aktuellen (kultur)politischen Interessen in Indien und den USA zusammen. Gleichwohl lassen sich die Begründungsmuster und konfligierenden Deutungen von Yoga diskurstheoretisch in die Zeit kolonialer und vorkolonialer Aushandlungsprozesse und kultureller Verflechtungen zurückverfolgen, ja, die Geschichte des Yoga ist geradezu beispielhaft für jene verwobene Dynamik, die Conrad und Randeria als Geschichte »geteilter Geschichten« und »entangled history«¹² bezeichnet haben: Durch die zahlreichen transnationalen »Abhängigkeiten und Interferenzen, [...] Verflechtungen und Interdependenzen« ist die Geschichte des Yoga Teil der gemeinsamen, globalen Geschichte der Moderne; zugleich rufen diese Austauschprozesse immer auch »Abgrenzungen hervor, das Bedürfnis nach Partikularität und die Hypostasierung dichotomischer Strukturen«¹³.

In diesem Sinn der »geteilten Geschichten« schreiben Indolog:innen und Religionswissenschaftler:innen gegenwärtig die Geschichte des modernen Yoga neu und dekonstruieren die Vorstellung eines »authentischen« indischen Yoga. Zu ihnen zählen etwa Elisabeth DeMichelis, Mark Singleton, Josef Alter und David

10 Thomas K. Gugler, Entwicklungspfade des Postural yoga zwischen Lebensmächtigkeitsmaximierung und kollektivem Sitzstellungssport, in: Isabella Schwaderer/Katharina Waldner (Hg.), Annäherungen an das Unaussprechliche. Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken, Bielefeld 2020, 103–128, hier: 104, mit Hinweis auf: Alia Wong, Why Schools Are Banning Yoga«, 20.9.2018, URL: <https://www.theatlantic.com/education/archive/2018/09/why-schools-are-banning-yoga/570904/> (21.3.2021).

11 Wong, Why Schools.

12 S. dazu Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt 2002.

13 Conrad/Randeria, Eurozentrismus, 17.

Gordon White.¹⁴ Gemeinsam ist ihren Studien der zentrale Stellenwert, den sie der Körperpolitik und den Körperpraktiken des Yoga einräumen – in diesem akademischen Diskurs spiegeln sich gewissermaßen die gesellschaftlichen und kulturpolitischen Auseinandersetzungen um Yoga-Körperpraktiken.

Leitend für die jüngere yogabezogene Forschung sind die Fragen: Wie viel Körperlichkeit wird mit Yoga verbunden? Welche Körperpraktiken, -konzepte, -normen und -ästhetiken fließen in die transkulturellen Aushandlungen ein? Welche Körperpraktiken setzen sich durch und aus welchen Gründen? Welche subversiven oder offenen Widerstände zeichnen sich in ihnen ab? Aus der Perspektive, die Andreas Reckwitz als die einer »allgemeinen poststrukturalistischen Ontologie des Sozialen« bezeichnet hat,¹⁵ wird analysiert, wie Yoga »in einem ständigen Prozess des Entstehens und Verschwindens, des Neuanknüpfens und Auflösens begriffen [ist]«. ¹⁶ In den zahlreichen Wendungen und Neuinterpretationen von Yoga bricht immer wieder »Unberechenbares und Improvisiertes«¹⁷ hervor. Dazu zählt etwa die Tatsache, dass der Schwede Pier Heinrich Ling (1776–1866) mit der von ihm begründeten medizinischen Heilgymnastik die Entstehung des modernen Yoga entscheidend beeinflusst hat. Die Briten führten diese Gymnastik im 19. Jahrhundert in den Schulsport Indiens ein. Auch der YMCA prägte mit seinem Ideal des »muskulären Christseins« und der ganzheitlichen – Körper, Geist und Verstand umfassenden – Körperschulung die Körperübungen des Yoga. Diese Verflechtungsprozesse fanden statt, lange bevor ab den 1920er Jahren indische Yoga-Lehrer wie der berühmte Sri Tirumalai Krishnamacharya (1888–1989) Hatha-Yoga-Schulen in Indien eröffneten und Āsanas – also Sitzhaltungen und Stellungen – die deutliche Spuren der westlichen Sportübungen trugen – als spezifische »indische« Yoga-Übungen definierten. Sri Aurobindo entwickelte diese im wahrsten Sinne »hybriden« Yogapraktiken weiter zum »integralen Yoga«, der Yoga wieder stärker als spirituellen Übungsweg hervorhob, mit

14 Joseph S. Alter, *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton 2004; Elisabeth De Michelis, *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism*, London 2004; Mark Singleton, *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford 2010; David Gordon White, *Sinister Yogis*, Chicago 2009. Für einen kurzen Überblick hierzu s. auch Claudia Jahnel, *Zwischen spiritueller Versenkung und muskulärem Christsein: Yoga als Produkt interkultureller Aushandlungen*, in: Andreas Hahn (Hg.), *Yoga und christlicher Glaube: zwischen körpersensiblen Entdeckungen und synkretistischer Vereinnahmung*, EZW-Texte 270, Berlin 2020, 40–58.

15 Andreas Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2019, 16.

16 Reckwitz, *Kreativität*, 16.

17 Reckwitz, *Kreativität*, 16.

ihm aber gleichzeitig die körperlich-geistige Vorbereitung auf den antikolonialen Widerstand verband.¹⁸

Zu den Unberechenbarkeiten und Überraschungen der Yoga-Geschichte gehört schließlich, dass sich im Westen besonders ein körperbezogenes Yoga verbreitet hat und große Popularität genießt. Denn, wie schon erwähnt, lehnte Swami Vivekananda, der den Hinduismus über Nacht im Westen bekannt machte, das körperintensive Hatha-Yoga ab und vertrat – wie viele weitere Mitglieder der englischsprachigen indischen Elite – das Raja-Yoga der Patanjali-Sutren und damit das vermeintliche »Königs«-Yoga. Diese Yoga-Tradition eignete sich deutlich besser dafür, den Hinduismus als hochentwickelte, rationale und spirituelle Religion zu präsentieren, als die Berichte von »Fakiren« und »sinistren Yoginis« mit »spindeldürren Gliedmaßen«, »nackter und schwarzer Haut« und merkwürdigen »fixierten Körperhaltungen«, die sich in Dokumenten der britischen Kolonialregierung und in Bemerkungen von Religionsforschern wie Max Müller oder Monier-Williams wiederfinden.¹⁹ Unterstützt wurde das »geistigere« Verständnis des Yoga wie des Hinduismus von indophilen europäischen Wissenschaftler:innen, die sich ohnehin mehr auf das Studium der Texte konzentrierten, und von esoterischen Intellektuellen wie Helena Blavatsky und den Mitgliedern der Theosophischen Gesellschaft²⁰ Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts.

Heute gehört Yoga, so der Religionswissenschaftler Hubert Knoblauch, in das Panorama der »populären Religion« und der Sinnangebote der »Spiritualität«. Wie andere spirituelle Sinnangebote überschreitet Yoga vorgefasste Grenzen verschiedener Teilsysteme und kann sowohl der Gesundheitsvorsorge als auch dem Sport, der Psychologie, der Pädagogik oder eben auch der Religion zugeordnet werden.²¹ Unter dem Titel »Spiritualität« stehen also religiös markierte und nicht-religiös markierte Angebote nebeneinander. Die Grenzen zwischen »religiös« und »nicht-religiös« sind dabei fließend. Das verbindende Element der spirituellen Angebote ist die persönliche Sinnerfahrung, die subjektiviert wird: D. h., es geht bei Yoga als Spiritualität um ein Angebot, bei dem persönliche körperliche Erfahrungen gemacht werden, die als religiös, spirituell oder – die Narrative der

18 Singleton, *Yoga Body*, 84–86.

19 François Bernier, *Travels in the Mogul Empire, a. d. 1656–1668 [1670]*, Delhi ²1968, 316f; s. auch: Singleton, *Yoga Body*, 38–41; White, *Sinister Yogis*.

20 Vgl. Singleton, *Yoga Body*.

21 Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009.

verschiedenen Teilbereiche überschreitend – als ganzheitlich gedeutet und angeeignet werden.

Angesichts dieser zahlreichen Wendungen und Neuinterpretationen, bei denen gleichwohl der Zusammenhang zu Yoga erkennbar bleibt, kann dem Begriff Yoga der Charakter eines Metonyms attestiert werden, so konstatiert Dimitry Okropiridze in Anknüpfung an Jacques Lacan:

»Die Bedeutung dessen, was mit Yoga gemeint ist, verschiebt sich immer wieder, zwischen dem jeweils Gemeinten bleibt jedoch eine Kontiguität bestehen, also eine Nachbarschaft, ein räumlicher und zeitlicher Zusammenhang. Die Deutung ist somit nicht völlig beliebig, sondern bewegt sich im Rahmen des Diskursfeldes, das sich – wie die transnationalen Aushandlungsprozesse illustrieren – kontinuierlich verändert, aber auch längerfristig durch bestimmte, kontextuell bedingte Narrative geprägt ist.«²²

2. Interkulturelle Theologie – Quo vadis?

Welche Relevanz haben diese Bedeutungsverschiebungen und konkurrierenden Deutungsansprüche über Religion und Körperlichkeit für religionswissenschaftliches und interkulturell-theologisches Forschen und für die Frage: »Interkulturelle Theologie – Quo Vadis«? Das Beispiel der Kontroversen über Yoga rückt grundsätzliche Anforderungen an Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie in den Blick, denen ich im Folgenden nachgehen möchte. Es zeigt zum einen, dass es notwendig und angesichts der hochaktuellen Relevanz des Körpers zeitgemäß ist, die im Rahmen von Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie etablierte kritische Reflexion der eigenen epistemologischen Voraussetzungen hinsichtlich ihres Gegenstands »Religion«²³ um den Gegenstand »Körper« zu erweitern. Daraus resultierend bedarf es zum ändern eines neuorientierenden Nachdenkens über die spezifischen Methoden religionswissenschaftlichen und interkulturell-theologischen Forschens über Körper und Religion. Für

22 Dimitry Okropiridze, Was ist Yoga? Eine kultur- und religionswissenschaftliche Herleitung (Masterarbeit), Heidelberg 2014, http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/22434/7/Okropiridze%2C%Dimitry%20%282014%29_Was%20ist%20Yoga%20Eine%20kultur-%20und%20religionswissenschaftliche%20Herleitung_Masterarbeit.pdf, 33 (30.3.2021).

23 Vgl. dazu Klaus Hock (Hg.), Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie, Leipzig 2020.

besonders weiterführend halte ich neuere Ansätze der Leibphänomenologie und der Embodiment-Theorie, die durch die Religionsästhetik²⁴ in die religionswissenschaftliche Forschung Eingang gefunden haben, innerhalb der Interkulturellen Theologie aber bislang wenig rezipiert werden.

2.1 Die »Somatophobie« religionswissenschaftlicher und interkulturell-theologischer Forschung hinterfragen

Die oben genannten Präferenzen westlicher Wissenschaftler:innen und Intellektueller wie Max Müller oder Helena Blavatsky für eine körperfreie Religion unterstreichen die Einsicht, die sich in den letzten Jahrzehnten durchgesetzt hat, dass Religion ein Konstrukt westlicher Wissenschaft ist.²⁵ Darüber hinaus weisen sie aber auch darauf hin, dass dieses Verständnis von Religion mit einer bestimmten Konstruktion des Körpers und des Körpers im Verhältnis zu Religion einhergeht. Angesichts dieser Verflechtung erscheint es wichtig, das Desiderat einer kritischen Reflexion der eigenen epistemologischen Vorannahmen und der westlich-theologischen Konstitution von Wissen, Wirklichkeit, Wahrheits- und Universalitätsansprüchen nicht nur für das Verständnis von Religion geltend zu machen, sondern auch für das des Körpers.

- 24 Die neuere, in verschiedene Richtungen ausdifferenzierte Leibphänomenologie knüpft insbesondere an den Ansatz von Maurice Merleau-Ponty an und findet in unterschiedlichen Disziplinen – von der Philosophie über die Soziologie, Pädagogik oder auch Theologie – einen Niederschlag. Als wichtiger Begründer der Embodiment-Theorie gilt hingegen Thomas Csordas. Für die Rezeption innerhalb der Religionswissenschaft ist v. a. die Habilitationsschrift von Anne Koch, die zugleich eine »Grundlegung der Religionsästhetik« darstellt, impulsgebend, s. Anne Koch, Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik (Reihe: Perspektiven der Religionswissenschaft), Universität München 2007 (Open-access-Publikation der Universität München, <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12438/>, 30.3.2021). Für eine Einführung in die Entstehungsgeschichte der Religionsästhetik s. Jürgen Mohn, Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft, in: MThZ 55 (2004), 300–309; einen Überblick in verschiedene körperbezogene Ansätze, die in der Religionsästhetik rezipiert werden, gibt: Sebastian Schüler, Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung: Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik, in: Gritt Klinkhammer/Eva Tolksdorf (Hg.), Somatisierung des Religiösen. Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt (Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik 7), Bremen 2015, 13–46.
- 25 Michael Bergunder, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19/1 u. 2 (2011), 3–55; Richard King, Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and »The Mystic East«, London/New York 1999.

Verschiedene Religionswissenschaftler:innen haben in jüngerer Zeit das Körperverständnis in der Religionswissenschaft einer kritischen Reflexion unterzogen. So attestiert z. B. Manuel Vásquez in »More than Belief«²⁶ der religionswissenschaftlichen Forschung eine »Somatophobie«.²⁷ Max Müller etwa habe zusammen mit anderen »Orientalisten, Transzendentalisten und kosmopolitischen indigenen intellektuellen Eliten wie Swami Vivekananda« das Bild des Hinduismus als »innerliche, mystische und jenseitige« und »textualisierte« Religion geprägt.²⁸ Die Wurzeln für diese Somatophobie sieht Vásquez im Protestantismus der Moderne und dessen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Körper.

Auch bei Rudolph Otto lässt sich eine deutliche Abwertung des Körpers, wenn nicht gar Furcht vor ihm feststellen. In seinem berühmten Werk »Das Heilige« von 1917 schrieb er: »[...] wer sich zwar auf seine Pubertätsgefühle, Verdauungsstockungen oder auch Sozialgefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig Religionskunde zu treiben«²⁹. Bis in die 1980er Jahre hinein wurde der Körper, so konstatiert der Religionswissenschaftler Jürgen Mohn, bestenfalls als Instrument und Mittel für die Erfahrung des Heiligen verstanden:

»Erfahrung wird [in der klassischen Religionswissenschaft] 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 zu Religion, die den Intellektualismus und zugleich die Innerlichkeit der eigenen Erfahrungsreligiosität zur Basis ihrer Religionstheorie erhoben haben, liegt das Interesse am Körper selbst als religiöses Phänomen und Basis einer Religionstheorie fern.«³⁰

Auf die Interdependenz zwischen einem insbesondere vom Protestantismus beeinflussten Körperverständnis der Moderne und der Konzeption von Religion weisen neben Vásquez auch die Soziologen Chris Shilling und Philip Mellor

26 Manuel A. Vásquez, *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*, Oxford 2011, 89.

27 Vgl. Okropiridze, *Yoga*.

28 Vásquez, *Belief*, 89.

29 Rudolph Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1917], München 2004, 8.

30 Jürgen Mohn, *Körperkonzepte in der Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte*, in: Christine aus der Au/David Plüss (Hg.), *Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaft*, Zürich 2007, 47–73, hier: 50.

hin.³¹ Während im Katholizismus die physisch-körperliche Gemeinschaft Kohärenz und gesellschaftlichen Zusammenhalt stiftete – symbolisch repräsentiert durch das Abendmahl als »Essensritual« –, betonten die Protestanten das Studium biblischer Texte und die hierin gewonnenen gemeinsamen, christlichen Werte als wegweisend für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Diese Entzauberung des Körpers sowie der auf körperlichen Praktiken beruhenden Vergemeinschaftungsformen gehe Hand in Hand mit der »Entfernung« des Heiligen aus der unmittelbar erfahrbaren Wirklichkeit:

»[...] Protestantism continued to emphasise the importance of the sacred but rendered it radically transcendent, so that the ›here and now‹ becomes thoroughly profane, facilitating both a social activism and a highly reflexive pattern of reformulating and redefining Christian tradition.«³²

Die Moderne hat also nicht nur, wie weitläufig bekannt, das Verständnis von Religion entscheidend beeinflusst, sondern auch das Verständnis des Körpers. Sie hat den Körper entzaubert und die Religion entkörperlicht und damit Körper und Religion voneinander getrennt. Zugleich aber hat sie auch beide a-part gesetzt – d. h. Körper *und* Religion dem Bereich des Privaten zugeordnet und sie als rational zu regulierende Phänomene betrachtet.

Diese Verhältnisbestimmung ist aber nicht statisch. Im Gegenteil: Die geschilderten Auseinandersetzungen über das Verständnis und die Bedeutung des Körpers im Yoga weisen ja gerade auf kontinuierliche, mitunter unberechenbare, sensible und konfliktanfällige Interferenzen zwischen Körper, Religion, sozialer Ordnung, privat und öffentlich hin. Körper- und Religionsdiskurs überschneiden sich also, ja, der Körper und die Körperlichkeit können als konstitutiv betrachtet werden für die Konstruktion dessen, was als »Religion« verstanden werden soll.

Das gilt erst recht in einer Zeit, in der das Privateste – der Körper (einschließlich seiner Sexualität und sexuellen Orientierung) und die Religion (einschließlich ihrer körpermarkierenden Praktiken wie das Tragen des Kopftuchs, Beschneidung, ethisch-religiöse Fragen am Lebensanfang wie am Lebensende) – zum Öffentlichsten geworden ist! Jeder spricht über Sex! Das Fernsehprogramm kommt heute ohne das Zeigen teilweise oder ganz entblößter Körper nicht mehr aus.

31 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.

32 Mellor/Shilling, *Reforming*, 16.

Körperoptimierung ist die Regel: Mann oder Frau machen den Körper markt-konform und sprechen darüber. Die in Netflix ausgestrahlte Dokumentation über die sexuellen Übergriffe von Bikram Choudhury, dem Begründer des Bikram Yoga bzw. des Hot Yoga, die große Aufmerksamkeit und Empörung über Bikram hervorgerufen hat, gibt von dieser Öffentlichkeit von Körper und Religion nur ein Beispiel.³³ Natürlich sind diese Öffentlichkeit und Politisierung des Privaten – des Körpers wie der Religion – nicht wirklich neu; Zur-Schau-Stellungen des Körpers finden sich bereits in den christlichen Märtyrerakten oder in Aschura-Trauerzeremonien im Islam. Die Erweiterung technischer und medialer Möglichkeiten hat aber die Geschwindigkeit und die Verbreitungsmöglichkeiten enorm ausgeweitet.

2.2 Korrelation von Diskurstheorie und Leibphänomenologie – ein Desiderat

Die geschilderte Somatophobie religionswissenschaftlicher Forschung und ihre Konzentration auf Texte lässt nach alternativen Zugängen religionswissenschaftlicher und interkulturell-theologischer Forschung fragen. Grundherausforderungen bestehen dabei in den Fragen: Wie lässt sich sinnlich-körperliches Erleben analysieren, ohne es auf Texte und Sprache zu reduzieren?³⁴ Und wie beeinflusst körperliches Erleben kulturelle Deutungen und vice versa? Wie hängen also körperlich-leibliche Erfahrungen und Wirkungen mit sozialen Konstruktionen und dem Erscheinungsleib zusammen?

Am Beispiel des Yoga konkretisiert sich diese methodische und theoretische Herausforderung in der Feststellung, dass Yoga-Erfahrungen einerseits höchst private, partikulare, am eigenen Leib erlebte Sinnes-Erfahrungen sind. Sie enthalten, mit Michael Polanyi gesprochen, das Paradox des »Mehr-wissen-als-sagen-Könnens«³⁵, d. h.: Das im Yoga erworbene somatische Wissen kann – wie

33 <https://www.netflix.com/title/80221584> (30.3.2021).

34 Diese Anfrage findet sich bereits in der Kritik an der vermeintlichen Tendenz zur Textualisierung des Körpers bei Judith Butler, s. etwa: 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.

35 Michael Polanyi, *Implizites Wissen*, Frankfurt a. M. 1985. Vgl. dazu auch Andreas Nehring/Christoph Ernst, »Populäre Achtsamkeit« – Kulturelle Aspekte einer Meditationspraxis zwischen Präsenzerfahrung und implizitem Wissen, in: Christoph Ernst/Heike Paul (Hg.), *Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*, Berlin 2013, 373–401.

jedes Körperwissen – nur zum Teil in Sprache übersetzt werden. Es ist zu einem großen Teil »knowledge in the bones« oder auch – mit Donna Haraway gesprochen – »situiertes Wissen«³⁶. Andererseits sind Körperpraktiken und -erfahrungen im Yoga öffentliche Formen der Verhandlung und Regulation am Knotenpunkt verschiedener Debatten – über Religion, Kultur, Identität, Nation, Politik und Gesundheit. Yoga führt also, mit Robert Orsi gesprochen, an die »Grenze von ›innerer‹ Erfahrung und ›äußerer‹ Umwelt, die die religionswissenschaftliche Forschung so kompliziert macht«³⁷. In der Erforschung dieser Grenze sind Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie jedoch keinesfalls allein. Die Grenze beschäftigt vielmehr Forschungen verschiedener Disziplinen, die sich mit dem dynamischen Wechselverhältnis von körperlichen Diskursivierungsprozessen, praktischen Habitualisierungen und leiblichem Erleben auseinandersetzen. Diese Dynamik wird schon von Plessner in der Unterscheidung von äußerem Körper und innerem Leib thematisiert. Aber auch diese Unterscheidung muss wohl noch weiter differenziert werden. Entsprechend identifiziert beispielsweise die Sport- und Tanzpädagogin Antje Klinge fünf verschiedene »Leiber«: »den Leib als *Werkzeugleib*, mit dem man arbeitet, als *Sinnenleib*, mit dem man wahrnimmt, als *Erscheinungsleib*, mit dem man sich darstellt, als *Sozialleib*, mit dem man Beziehungen zu anderen aufnimmt, und als *Symbolleib*, mit dem man Zeichen geben kann«³⁸. Zu Irritationen komme es, wenn »der erlebte Sinnenleib und der gelebte Erscheinungsleib auseinanderdriften, Werkzeugleib und Symbolleib sich widersprechen«³⁹.

Studien der jüngeren diskurstheoretisch orientierten Religionswissenschaft und Interkulturellen Theologie tragen dieser Vielfalt und dem Unterschied zwischen Körperdiskursen und leiblichem Erleben Rechnung, indem sie in historisch-kulturvergleichender Perspektive die Diskursivierungen und Habitualisie-

36 Donna Haraway, Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive, in: Sabine Hark (Hg.), *Dis/Kontinuitäten. Feministische Theorie*, Wiesbaden 2007, 305–322.

37 Robert Orsi, Klappentext zu Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton 2009.

38 Antje Klinge, Was Tanz kann, in: Rat für Kulturelle Bildung e.V. (Hg.), *Zur Sache. Kulturelle Bildung: Gegenstände und Praktiken*, Essen 2015, 31–40, hier: 35 (Hervorhebungen CJ), in Aufnahme von Günther Bittner, *Erscheinungsleib – Werkzeugleib – Sinnenleib*, in: Ludwig Duncker u. a. (Hg.), *Kindliche Phantasie und ästhetische Erfahrung. Wirklichkeiten zwischen Ich und Welt*, Langenau-Ulm 1990, 63–78.

39 Klinge, *Tanz*, hier: 35.

rungen religiöser Praktiken erforschen.⁴⁰ Die Frage ist aber, ob dieser Ansatz ausreicht, um Aspekte wie die »Ausdehnung, Sperrigkeit und Schwerfälligkeit [menschlicher Körper], [...] ihre unberechenbaren Leidenschaften und Begehren, die Begrenztheit ihrer Bewegungsmöglichkeiten und Aufnahmekapazitäten, ihr unvermeidliches Altern, Sich-Abnutzen und -Verbrauchen, ihr Ermüden und Ermatten, ihre Unlust und ihr Widerwillen« zu erfassen.⁴¹ Sicherlich können »historisch stabilisierte, kulturell vorstrukturierte, regelmäßig organisierte und somit wiedererkennbare »ways of doing«⁴² als Teil gesellschaftlicher Diskurse historisierend analysiert werden. Wie aber kann die konkrete lebendige körperlich-sinnliche *Praxis* analysiert werden, die mehr ist als die Umsetzung oder das Vollstrecken einer gesellschaftlichen *Praktik*. Mit anderen Worten: Die Frage, die sich in diesem diskurstheoretischen, auf gesellschaftliche Praktiken konzentrierten Ansatz stellt, ist, ob hier nicht aller »Beschwörung« der Materialität von Raum, Zeit oder Körper »zum Trotz der Rückfall in ein logizistisches bzw. theoretizistisches Verständnis«⁴³ droht, das tendenziell unterschlägt, dass die lebendige körperlich-sinnliche Praxis reicher ist als die gesellschaftlich-diskursiv zugeschriebenen Praktiken.

Wofür ich an dieser Stelle daher plädieren möchte, ist eine Korrelation von diskurstheoretischen und leibphänomenologischen Zugängen und Methoden und einen Ansatz, der ernst nimmt, dass das körperlich-leibliche Erleben immer mit kontextuellen gesellschaftlichen Zuschreibungen korreliert, der aber daraus nicht verallgemeinernde Kausalzusammenhänge und Interpretationen schlussfolgert (denn dieselbe Yogapraxis kann ja etwa in verschiedenen Kontexten oder unter verschiedenen subjektiven Bedingungen unterschiedliche Bedeutung für die Praktizierenden und ihr soziales und politisches Umfeld haben). Ein Vorbild für einen solchermaßen korrelierenden Ansatz stellen etwa Talal Asads Untersuchungen zum Schmerz dar, die Scott und Hirschkind sehr treffend mit den Worten zusammenfassen:

»This approach diverges both from phenomenology, where cultural practices are analyzed in relation to a set of innate bodily orientations, and from an understanding of the body as a surface upon which culture inscribes diffe-

40 Vgl. Nehring/Ernst, Achtsamkeit.

41 Thomas Alkemeyer, Bedingte Un/Verfügbarkeit. Zur Kritik des praxeologischen Körpers, in: ÖZS 44 (2019), 289–312, hier: 297.

42 Alkemeyer, Unverfügbarkeit, hier: 294.

43 Alkemeyer, Unverfügbarkeit, hier: 294.

rent meanings. For Asad, language and the body are distinct, co-constituent elements of human life, whose complex imbrications cannot be reduced a priori to any structure of determinations but must be examined in their diversity and cultural specificity.«⁴⁴

Ein korrelativer Ansatz untersucht also die jeweiligen Praktiken in ihren kulturellen wie auch in ihren subjektiv-leiblichen Besonderheiten und vielfältigen Erscheinungsweisen. Im Rahmen der neueren Religionsästhetik beginnt sich ein solches mehrdimensionales Verstehen von Religion und Körper im Augenblick zu etablieren. Bevor ich das Programm dieses Ansatzes skizziere, möchte ich einen Blick auf Theologien des globalen Südens werfen. Denn schon vor den genannten religionsästhetischen und leibphänomenologischen Rückgewinnungen der Bedeutung des leiblich-sinnlichen Erlebens haben verschiedene Befreiungstheologien des globalen Südens den Körper und seine Vulnerabilität wie auch das leibliche Erleben theologisch interpretiert und als epistemologischen Ort der Generierung von widerständigem Wissen und der Hoffnung reflektiert.

3. Aufwertung des Körpers in Befreiungstheologien des globalen Südens

Innerhalb der Interkulturellen Theologie spielen bisher weder die Interdependenz von Körper und Religion noch die Suche nach alternativen Zugängen zu leiblichem Erleben und Körperwissen eine zentrale Rolle. Zwar wird von den Anfängen der Missionswissenschaft an körperliche Praxis – etwa in der Untersuchung von Ritualen oder von Krankheitsursachen – vielfach beschrieben. Dabei werden oftmals *Andersheit* und *Fremdheit* – von Hautfarbe, Kleidung oder sinnlicher Weltwahrnehmung – hervorgehoben. Eine systematische Beschäftigung mit dem Körper als religiös Wissendem oder Handelndem oder mit dem leiblichen Eigenleben ist dabei m. W. nicht erkennbar. Es wäre sicher lohnenswert, über die Gründe für dieses Fehlen genauer nachzudenken: Scham, Prüderie oder die oben genannte Entfernung des Heiligen aus weltlichen Bezügen?

⁴⁴ Vgl. David Scott/Charles Hirschkind, Introduction: The Anthropological Skepticism of Talal Asad, in: Dies. (Hg.), *Powers of the Secular Modern*. Talal Asad and His Interlocutors, Stanford 2006, 1–11, hier: 10.

Eine Ausnahme von der Abwertung und Verdrängung der leiblich-materiellen Dimension von Religion und Theologie stellen Befreiungstheologien dar. Wie in der Missionswissenschaft geht auch hier die Thematisierung körperbezogener Aspekte oftmals mit differenzmarkierenden Konnotationen einher. Bei der »Schwarzen Theologie« hat sich das Schwarz-Sein als Existenz bestimmende, Andersheit festschreibende ontologische Besonderheit sogar in die Nomenklatur eingeschrieben. Unter dem Einfluss der *critical race studies* und *embodiment studies* beginnt die Schwarze Theologie derzeit aber, diese sozial-ontologische und diskursive Konstruktion von Schwarz-Sein mit leiblich-subjektivem Erleben in Verbindung zu bringen.⁴⁵

Das gilt auch für den Körper »der Anderen« in lateinamerikanischen Befreiungstheologien.⁴⁶ Schon in den 1980er Jahren haben Theologen wie Jaci Maraschin, Rubem Alves und Leonardo Boff den »materiellen«, »leibhaftigen« Körper als Ort der existentiellen *Erfahrung* von Leiden, Unterdrückung, Gewalt und Schmerzen wie auch von Befreiung theologisch reflektiert – und diese körperlichen Erfahrungen mit ethischem Engagement verbunden. Heike Walz fasst die Einsichten der genannten Theologen mit dem Satz zusammen: »Als Gegendiskurs zur hierarchisch-repressiven Gesellschaft ist die Zuwendung zum Körper für marginalisierte Menschen identitätsbildend und enthält emanzipatorisches Potential. [...] durch den Bezug zu Schmerz und Leiden des Körpers [wird] Ungerechtigkeit nicht verdeckt.«⁴⁷

Die Ansätze von Ivonne Gebara und des von ihr initiierten Netzwerks »Conspirando« entwickeln diese Option für den leidenden Körper weiter zu einer »corporalen Epistemologie«. Hier ist der »oftmals geschundene und verachtete, ebenso wie der genießende und Lust empfindende Körper von Frauen [... und

45 Vgl. Stephanie Y. Mitchem, *Embodiment in African American Theology*, in: Anthony B. Pinn/Katie G. Cannon (Hg.), *The Oxford Handbook of African American Theology*, Oxford 2014, 308–318; Anthony B. Pinn, *Embodiment and The New Shape of Black Theological Thought*, New York 2010.

46 Vgl. auch meine Ausführungen zur Körperlichkeit in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bei Gebara und Kwok Pui-lan in: Claudia Jähnel, »We Are Undone by each other«. Interkulturell-theologische Perspektiven auf Judith Butler, in: Bernhard Grümme/Gunda Werner (Hg.), *Produktive Irritation? Rezeption und Herausforderung der Philosophie Judith Butlers für die Theologie*, Bielefeld 2020, 241–257.

47 Heike Walz, »... nicht mehr männlich und weiblich ...«? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt a. M. 2006, 303, mit Verweis auf Stephan Kriesel, *Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens*, Luzern 2001.

Männern] für viele der Ausgangspunkt ihrer Theologie und Hermeneutik«⁴⁸. Darüber hinaus ist der Körper für Gebara ein wissender Körper. Einer monistischen Vorstellung folgend, versteht Gebara den Körper nicht mehr als Gegenüber zur Vernunft, denn, so Gebara: »Die Vernunft ist nichts anderes als dass sich unser Körper über sich und über die Welt bewusst ist. Deshalb drückt sich die verkörperlichte Vernunft über vielfältige Aktivitäten und Kreativitäten aus.«⁴⁹

Postkoloniale Theologien hingegen scheinen – zumindest ansatzweise – die leiblich-materiale Dimension wieder mehr in den Hintergrund zu schieben und die »klassische« Konzentration auf Texte, Texthermeneutik, Sprache und Bedeutung fortzuführen. Zwar wird die Text- und Sprachlastigkeit westlicher Theologie oder Philosophie hinterfragt. Andererseits aber werden z. B. in der Methode des kontrapunktischen Lesens den »klassischen« Texten wiederum eigene *Texte* gegenübergestellt. Damit wird die kolonial-westliche Denkstruktur der Höherwertigkeit der Sprache und des Worts vor der Form weiter praktiziert.

Ein Beispiel für diese Ambivalenz bietet die aus Hongkong stammende Theologin Kwok Pui-lan. In »Postcolonial Imagination and Feminist Theology« übt sie deutliche Kritik an westlich-feministischen Theologinnen wie auch an Judith Butlers Poststrukturalismus.⁵⁰ Beide Ansätze verwendeten »unverhältnismäßig viel Zeit und Energie auf inklusive Sprache und das Geschlecht Gottes«⁵¹. Für Frauen der »Dritten Welt« jedoch sei die Auseinandersetzung mit sprachlichen Einschreibungen nicht prioritär: Der »Kampf für Gender-Gerechtigkeit kann für jene, die keinen Zugang zu sauberem Wasser haben und unter Mangelernährung leiden, nicht primär auf kulturell-symbolischer Ebene und ohne Einbeziehung soziopolitischer Kämpfe ausgefochten werden«⁵².

Für Pui-lan ist also die Zentrierung auf sprachlich-diskursive Festschreibungen und darauf basierende genderbezogene Unterdrückungsstrategien eine Fortsetzung westlich-imperialer Strategien. Gleichwohl knüpft die Theologin auch positiv an Judith Butlers poststrukturalistische Methode an – und zwar dort, wo Butler zum Bruch mit dem »kolonialen, rassistischen, maskulinistischen und

48 Ivonne Gebara, Art. »Ökofeminismus«, in: Elisabeth Gössmann u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 2002, 422–424, hier: 422.

49 Ivonne Gebara, »10 Años de Con-spirando«, in: Con-spirando 40 (2002), 3–13, hier: 7, zitiert aus: Walz, ... männlich, 297.

50 Kwok Pui-lan, Postcolonial Imagination and Feminist Theology, Louisville 2005, 129.

51 Pui-lan, Postcolonial, 129.

52 Pui-lan, Postcolonial, 130.

heterosexistischen« Diskurs und zur »Inversion, Subversion und Verschiebung dieser regulierenden Praktiken« anregt.⁵³ Pui-lan sieht hier trotz aller Kritik an diskurstheoretischer Textlastigkeit, so scheint es, eine Verbindung zwischen Diskurs und Sprache einerseits und Praxis und Erfahrung andererseits, oder anders: Wo diskurstheoretische Kritik dazu beiträgt, Erfahrungen von körperlich-leiblicher Gewalt und Unterdrückung aufzudecken und zu kritisieren, wird sie als wichtig und bereichernd bewertet.

Freilich kann man postkolonialer Theorie nicht generell Textlastigkeit vorhalten – im Gegenteil. Auch und gerade Vertreter:innen postkolonialer Theorie unterstreichen die Bedeutsamkeit von »Epistemologien des sinnlichen Erkennens« und üben Kritik an der Privilegierung des geschriebenen Textes und der Repräsentation von Schriftkulturen als »höherwertige Kulturen« und fordern einen »epistemic pluralism«.

Der bereits erwähnte Religionswissenschaftler Manuel Vásquez hat beispielsweise mit »More than Belief« eine dezidiert »materialistische« Religionstheorie vorgelegt, die den Schwerpunkt auf das Körperwissen legt.⁵⁴ Die Erforschung von Religionen habe Religionen zu lange wie Texte analysiert. Wissen über Religion sowie religiöses Wissen werde somit in erster Linie als kognitives Wissen verstanden. Das aber reduziere das Verständnis von Religion. Vásquez 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 [these] as nothing more than the enactment of a cultural text?«⁵⁵

Vásquez benennt für die religiös-sinnlich-materielle Praxis von Religion Beispiele aus dem globalen Süden, die jedoch – wie pentekostale Frömmigkeitsprak-

53 Pui-lan, *Postcolonial*, 143.

54 Vásquez, *Belief*.

55 Vásquez, *Belief*, 2. Vásquez bezieht sich auf die inzwischen veröffentlichte Untersuchung von Elaine A. Peña zu religiösen Praktiken rund um die Virgen de Guadalupe, s. Elaine A. Peña, *Performing Piety. Making Space Sacred with the Virgin of Guadalupe*, Berkeley/Los Angeles 2011.

tiken zeigen – ebenso im weltweiten Christentum, auch des globalen Nordens, anzutreffen sind. Das nährt die stereotype Dichotomie von sinnlicher, körperbezogener Religion im globalen Süden und »rationaler« Religion im Norden. Trotzdem, Vásquez und andere postkoloniale Ansätze⁵⁶ konstruieren mit der Betonung der Leiblichkeit und Körperlichkeit religiöser Erfahrungen einen deutlichen Bruch mit einer text- und sprachorientierten Epistemologie. Wie die skizzierten Befreiungstheologien des globalen Südens heben sie die widerständige Epistemologie körper-leiblichen Erlebens – des Körperwissens – hervor und machen deutlich, dass die Einbeziehung dieser kritischen und politischen globalen Perspektive auch und gerade in der Entwicklung einer stärker körperbezogenen Religionswissenschaft und Interkulturellen Theologie berücksichtigt werden muss.

4. Religionsästhetik – Diskurstheorie und Ästhetik

Die postkoloniale und befreiungstheologische Kritik an einer einseitig text-orientierten Religionsforschung findet sich auch in dem mehrfach angesprochenen Forschungsfeld der Religionswissenschaft wieder, das seit den 1990er Jahren auch im deutschsprachigen Bereich deutlich an Fahrt aufgenommen hat: der Religionsästhetik. Diese Forschungsrichtung ist äußerst produktiv und reflektiert – aufgrund der vielfältigen theoretischen und methodischen Ansätze, die hier zusammenfließen – kontinuierlich ihre eigenen wissenschaftlichen Voraussetzungen.⁵⁷

2007 gründeten die Religionswissenschaftler:innen Anne Koch, Katharina Wilkens, Annette Grieser, Jürgen Mohn u. a. den Arbeitskreis »Religionsästhetik« innerhalb der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW). Als eine Art Gründungsdokument gilt allerdings der bereits 1988 erschienene Artikel »Religionsästhetik« von Hubert Cancik und Hubert Mohr im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe.⁵⁸ Die Religionsästhetik versteht sich nicht als neue Theorie, sondern – wie auch die postkoloniale Theorie – als trans-

56 Vgl. etwa Vasudha Narayanan, *Embodied Cosmologies. Sights of Piety, Sights of Power*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003), 495–520.

57 Vgl. VuF 64, 2 (2019): *Religionswissenschaft. Religionsästhetik*, hg. von Anne Koch; Grieser, »Aesthetics«; Schwaderer/Waldner (Hg.), *Annäherungen*.

58 Hubert Cancik/Hubert Mohr, »Religionsästhetik« in: Ders. u. a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftliche Grundbegriffe*, Vol. 1, Stuttgart 1988, 121–156.

disziplinäres Unternehmen. Wichtige Impulse habe sie durch die *cultural turns* erhalten, die für die »sinnliche, imaginative und verkörperte, die vollzogene und inszenierte Dimension von Religion und Kultur« aufmerksam gemacht hätten, so Anne Koch.⁵⁹ Religionsästhetische Forschungen wollen – so kann man in der Satzung des Arbeitskreises lesen – »die sinnliche Seite von Religionen erkunden«: Es geht um die »Wahrnehmung und um die Sinnesorgane des Körpers« und »ihre Aktivierung und Bewertung in der religiösen Theorie und Praxis«; um »Symbole und Zeichen«, »Kult und Ritual«, »die materielle Kultur der Religionen« und die »sinnliche Stimulation von Gefühlen und Stimmungen«.⁶⁰ Diese sinnliche Seite des Wissens wird als eigene Wissensform verstanden, als Wissen, das über die Sinne selbst generiert wird in einem Prozess »of making sense of what is through the senses«.⁶¹ In dieser »ästhetischen Epistemologie«⁶² liegt eine deutliche epistemologische Neuorientierung.

Das Verständnis von *Ästhetik*, das der Religionsästhetik zugrunde liegt, hat nicht viel zu tun mit einer normativen Theorie des Schönen und der Kunst. Es geht vielmehr zum einen zurück auf das *altgriechisch-aristotelische* Konzept von Ästhetik, wonach Ästhetik der Noesis – also dem intellektuellen, verstandesmäßigen Wissen – gegenübersteht. Wahrnehmung ist bei Aristoteles ein Prozess auf der Schnittstelle von Erleben und bewusstem intellektuellen Wissen. Zum andern beruft sich die Religionsästhetik auf die neuzeitliche, von Alexander Gottlieb Baumgartens »Ästhetik« (1750–1758) geprägte Tradition der Ästhetik als *Epistemologie des sinnlichen Erkennens*.⁶³ Auf der Schnittstelle von »sensation and interpretation«⁶⁴ geht es der Religionsästhetik um die Erforschung gelebter und gefühlter Religion einerseits und ihrer Interpretation andererseits und somit um körperliche Praxis *und* kulturelle Konstruktion. Damit hinterfragt sie binäre Dichotomien von Geist und Materie, Kultur und Natur, sie geht aber noch weiter und bezieht die Konstruktion von Dichotomien als Gegenstand der Forschung mit ein, fragt also nach den Entstehungszusammenhängen und den komplexen

59 Anne Koch, Zu diesem Heft, in: VuF 64, 2 (2019): Religionswissenschaft. Religionsästhetik, 82–86, hier: 82.

60 Koch, Zu diesem Heft, 83.

61 Alexandra Grieser, Art. »Aesthetics«, in: Kocku von Stuckrad/Robert Segal (Hg.), *Vocabulary for the Study of Religion*, Vol. 1, Leiden 2015, 14–23, hier: 14.

62 Koch, Zu diesem Heft, hier: 83.

63 Vgl. Stefan Binder, Die religionswissenschaftliche Teildisziplin Religionsästhetik, in: VuF 64, 2 (2019), 87–101, hier: 88.

64 Grieser, »Aesthetics«, hier: 17.

Spannungsfeldern, die sich in dichotomen Konstruktionen verdichten. Die epistemologische Neuorientierung der Religionsästhetik führt also nicht zu de-historisierenden Analysen sinnlich religiöser Erfahrung. Auch geht es ihr nicht um eine Anthologie verkörperter und versinnlichter Religion. Im Zentrum steht vielmehr die Wahrnehmung selbst und mit ihr die Frage: Wie werden Wahrnehmungsprozesse von verschiedenen kulturellen, ökonomischen, politischen oder religiösen Faktoren geprägt und – vor allem – wie werden dabei »Welt, Gesellschaft und Selbst sinnlich vermittelt konstruiert«?⁶⁵

Diskurstheorie und Ästhetik bzw. subjektives, sensual-leibliches Erleben werden also verknüpft. Damit stellt sich die Religionsästhetik die methodisch wie theoretisch anspruchsvolle und kritische Aufgabe, Wissen in Worte zu fassen, das sich nicht in Worte fassen lässt, bzw. nach alternativen Möglichkeiten der wissenschaftlichen Erforschung von vorsprachlichem Wissen zu entwickeln. In den Worten von Alexandra Grieser und Jay Johnston:

»Um jedoch über ein symbolisches Verständnis ästhetischer Formen hinaus gehen zu können, werden Theorien benötigt, die für die sinnlichen und körperlichen Aspekte von Wahrnehmung spezifisch sind, ohne dabei Texthermeneutik und Semiotik auf das Gebiet des Sinnlichen zu transportieren.«⁶⁶

Ich möchte diese Herausforderung und das Potential des religionsästhetischen Zugangs an zwei Beispielen veranschaulichen:

4.1 Yoga: zwischen Anpassung an gesellschaftliche Erwartungen und leiblich-erfahrenem Widerstand

Für das erste Beispiel kehre ich noch einmal zum Yoga zurück. Verena Schnäbele untersucht in ihrem Aufsatz »The Useful Body«⁶⁷ das »Körperwissen« von Yoga-praktizierenden in Yogagruppen in Deutschland. Diese ziehen in der Regel eine bestimmte Klientel an: Frauen aus dem Bildungsmilieu und mit oftmals hohem

65 Binder, Teildisziplin, hier: 89.

66 Alexandra Grieser/Jay Johnston (Hg.), *Aesthetics of religion. A connective concept (Religion and Reason 58)*, Berlin 2017, 3, zitiert nach Binder, Teildisziplin, hier: 100.

67 Verena Schnäbele, *The Useful Body. The Yogic Answer to Appearance Management in the Post-Fordist Workplace*, in: Beatrix Hauser (Hg.), *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*, Heidelberg: Springer, 135–153.

beruflichem Engagement. Die körperliche »Wirkung« von Yoga in der genannten Testgruppe ist, so das Ergebnis Schnäbeles, ambig. Denn einerseits trägt das Praktizieren von Yoga dazu bei, dass sich die Frauen besser an gesellschaftliche Normen und Erwartungen anpassen: Yoga trägt zur Stressreduktion bei, schafft Ausgeglichenheit und verschönert den Körper – alles arbeitgeber- und kapitalismusfreundliche Effekte. Andererseits sprechen die Befragten davon, dass sie beim Yoga ihren Körper »von Innen« spüren und »mappen«. Dieses Körpererleben führe dazu, dass viele Frauen die an sie herangetragenen Erwartungen hinterfragen. Durch Yoga wird ihnen der Wert und die Würde ihres Körpers wie ihrer Existenz bewusst. Der Körper hört damit also auf, Objekt von Disziplinierungsmaßnahmen zu sein. Er wird vielmehr zum Subjekt und Handelnden bis hin zum Widerständigen. Die körperliche Praxis verändert die Wahrnehmung der Gesellschaft und die Beziehung des Selbst zu ihr.

Das Beispiel zeigt, wie einerseits die mit westlichem Yoga verbundenen und in Yogagruppen oftmals angeleiteten körperlichen Empfindungen und Reaktionen ausgelöst werden: Entspannung, Stressreduktion etc. Diese Reaktionen entsprechen dem im Westen dominanten Yogadiskurs, der sich in die Körper der Praktizierenden einschreibt. Andererseits macht sich das leibliche Erleben durch das Spüren des »inneren Körpers« selbständig und unterläuft die gesellschaftlichen Erwartungen. Dieser Widerstand kann als Teil des Yoga-Diskurses verstanden werden. Er kann aber auch jene Dynamik zum Ausdruck bringen, die der Soziologe Thomas Alkemeyer als »Allgegenwart der mehr oder minder versteckten, unscheinbaren, unspektakulären Momente von verkörperter Unverfügbarkeit und eigensinniger Körperlichkeit« bezeichnet.⁶⁸ Situationsbedingt kann sich, so Alkemeyer, ein ungeplantes »Widerständig-Werden im Körper sedimentierter Handlungs- und Wahrnehmungsschemata« ereignen.⁶⁹ Die genaue Beleuchtung des konkreten Kontextes, seiner sozialen, politischen, aber auch individuellen Bedingungen wird dem körperlich-sensualen und sedimentierten Wissen näherkommen. Um die »verkörperte Unverfügbarkeit und eigensinnige Körperlichkeit« und damit die »innere Erfahrung« zu erfassen, sind aber (empirische) Methoden und Theorien nötig, die über die Textthermeneutik und Semiotik hinausgehen.

68 Alkemeyer, Un/Verfügbarkeit, hier: 308.

69 Alkemeyer, Un/Verfügbarkeit, hier: 307.

4.2 Fanons Apotheke

Das zweite Beispiel stellt weniger die Ergebnisse einer religionsästhetischen Forschung vor. Es ist vielmehr ein Beispiel für das (postkolonial) kritische Potential, das mit der Untersuchung der Verschränkung von diskursiven Einschreibungen und körperlich-leiblichem Erleben einhergeht. Das Beispiel stammt aus der psychologischen Praxis Frantz Fanons. Kaum jemand hat mit Schilderungen sinnlich-leiblicher Erfahrungen seine Leser:innen so sehr affiziert und gleichzeitig hegemoniale Prozesse und Diskurse aufgedeckt wie dieser karibisch-algerische Psychologe und Freiheitskämpfer.

In »Die Verdammten dieser Erde«⁷⁰ schildert Fanon Beispiele aus seiner psychologischen Praxis, in der er insbesondere mit Traumatisierten des algerischen Widerstandskampfes zu tun hat. Unter den dargestellten »Fällen« findet sich auch die Geschichte eines Mannes, der unter Impotenz leidet. Im Verlauf der Psychoanalyse stellte sich heraus, dass die Ehefrau des Klienten von französischen Offizieren vergewaltigt worden war. Diese Vergewaltigung ist paradigmatisch für sexualisierte Gewalt an Frauenkörpern in Zeiten von Kriegen und kolonialer Fremdherrschaft: Sie dienen oftmals dem Zweck, die eigene Macht zu demonstrieren und »den Anderen« – die Frau, aber besonders auch den Mann – zu erniedrigen. Dass diese sexualisierte Kriegsgewalt kein Kollateralschaden von Kriegen ist, sondern Teil kriegerischer Strategien und damit »ein Kriegsverbrechen, ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder eine die Tatbestandsmerkmale des Völkermords erfüllende Handlung«, wurde im Jahr 2008 vom UN-Sicherheitsrat festgestellt.⁷¹

Nathalie Eleyth fasst die Gründe für sexualisierte Kriegsgewalt wie folgt zusammen:

1. Kriegs- und Hasspropaganda, die insbesondere die »Frau des Feindes« zur Kriegsbeute oder Trophäe erklärt, 2. Rache für begangene Verbrechen des Feindes, 3. ein Klima der Strafflosigkeit und der Wegbruch von Zivilisation, 4. die Auflösung moralischer Normen- und Wertsysteme im kriegerischen Kontext, 5. militärtypische toxische Maskulinitätskonzepte, 6. psychologische Mechanismen wie Gruppenkohäsion, die Tendenz der Segmentation der sozialen Welt in Eigengruppen (Ingroups) und Fremdgruppen (Outgroups)

70 Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Reinbek bei Hamburg 1969.

71 Resolution 1820 vom 19. Juni 2008, https://www.un.org/depts/german/sr/sr_07-08/sr1820.pdf (30.3.2021).

wie auch Deindividuation und 7. persönliche Motive wie individuelle Frustration. Ferner spielt in vielen bewaffneten Konflikten sexualisierte Gewalt als Instrument gegenseitiger männlicher Kommunikation eine Rolle: »Sie vermittelt dem Feind, daß er nicht in der Lage ist, seine Zivilbevölkerung zu beschützen. So werden die Widersacher nicht nur in ihrer männlichen Ehre gekränkt, sondern auch in ihrer Rolle als Kämpfer und Verteidiger demoralisiert.«⁷²

Der kamerunische Philosoph Achille Mbembe greift nun den von Fanon geschilderten Fall auf und analysiert – ähnlich dem von Eleyth unter dem ersten Punkt aufgeführten Motiv der Hasspropaganda – die Herstellung einer gegenseitigen nachhaltigen Hassbeziehung als zentrales Motiv der französischen Offiziere. Den Tätern ging es darum, »durch die Vergewaltigung gleichsam eine Hassbeziehung herzustellen. Hass ist alles andere als ein Verhältnis der Anerkennung. Er ist vor allem ein Verhältnis des Abscheus. Ein Phallus verabscheut einen anderen Phallus.« Die Hassbeziehung wird durch den Auftrag an die Ehefrau sichergestellt: »Wenn du eines Tages deinen Scheiß-Gatten wiedersehst, dann vergiß ja nicht, ihm zu sagen, was man dir angetan hat.«⁷³ Die mit der sexualisierten Kriegsgewalt verbundene Bedeutungszuweisung wird also direkt in den Leib – von Ehemann und Ehefrau – eingeschrieben und sedimentiert sich im Körperwissen des Ehemanns in der Impotenz. Den Grund für seine Impotenz wird dem Ehemann aber erst durch die Psychotherapie bewusst.

Auch die »Heilung« verläuft also körperlich-leiblich-sinnlich – und zwar über die Umdeutung und durch neues leiblich erfahrbares Wissen. Die »Medizin« in »Fanons Apotheke«, wie das dritte Kapitel aus Mbembes Politik der Feindschaft heißt, besteht darin, sich berühren zu lassen und die Anerkennung wiederherzustellen:

»Sich berühren zu lassen – oder schutzlos einer anderen Existenz ausgesetzt zu sein – ist der erste Schritt hin zu jener Form von Anerkennung, die sich kaum in das Paradigma des Herrn und des Knechts oder in die Dialektik der Ohnmacht und der Allmacht oder auch des Kampfes, des Sieges und der Niederlage sperren lässt. Im Gegenteil, die daraus resultierende Beziehung ist eine der Sorge und Fürsorge. Die Verwundbarkeit zu erkennen und zu

72 Nathalie Eleyth, »Vergewaltigung als säkularer Gott«. Theologisch-ethische Perspektiven zu sexualisierter Gewalt, Schmerzdeutungen und weiblich gelesenen Körpern im Krieg, in: Katharina Greschat/Claudia Jähnel (Hg.), Dem Schmerz begegnen. Theologische Bedeutungen, Bielefeld 2021, 145–171, hier: 153, Zitat aus: Marie-Janine Calic, Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina, Frankfurt 1996, 140.

73 Zit. nach Achille Mbembe, Politik der Feindschaft, Frankfurt a. M. 2017, 174f.

akzeptieren – oder auch einzugestehen, dass das Leben stets Gefahren bis hin zum Tod ausgesetzt ist – bildet den Ausgangspunkt für jede Entwicklung einer Ethik, deren Ziel in letzter Instanz die Menschlichkeit ist.«⁷⁴

Die »Heilung« geschieht durch die Begegnung mit dem »Gesicht des Anderen«, in der sich der Einzelne dem Anderen, aber auch sich selbst »offenbart«.⁷⁵ Nur in dieser unmittelbaren Begegnung vollzieht sich Heilung durch wechselseitige Anerkennung und durch die Einsicht, dass auch der andere Mensch einen Körper hat: »Er hat Füße, Hände, eine Brust, ein Herz. Er ist nicht bloß eine Ansammlung von Organen. Er atmet. Er läuft«⁷⁶ ... und er hat einen Namen.

Anerkennung und leiblich-sinnliches Erleben, diskursive Einschreibungen und ihre körperliche Materialisierung stehen hier also in einem Wechselverhältnis. Gleichzeitig schildert Fanon – in Mbembes Analyse zumindest – Momente des leiblich-körperlichen Widerstands und körperlicher Selbständigkeit (in der Impotenz bzw. Heilung)

5. Ausblick: Die politische Dimension von Körper und Leiblichkeit

Die beiden Beispiele zeigen, dass die sinnlich-leiblichen Dimensionen eminente politische Bedeutung haben. Nichts ist politischer als die Etablierung von körperlich-sinnlichen Wahrnehmungs- und Deutungsmustern, die Menschen vorgeben, was sie als »wahr« zu betrachten und zu fühlen haben⁷⁷ – wie etwa die Deutung einer Vergewaltigung als Erniedrigung und Hass. Körperlich-sinnliche Wahrnehmungen sind also keinesfalls privater Natur, sondern Ergebnis politisch-ästhetischer Prozesse bzw. einer sozialen Ästhetik.

Birgit Meyer hat zur Beschreibung dieser politischen Dimension ästhetischer Prozesse, ihrer Verkörperung und der Art und Weise, wie sie die sinnliche Wahrnehmung prägen und vice versa, den Ausdruck »sensational forms« geprägt.⁷⁸ *Sensational forms* sind autorisierte – manchmal auch autoritäre – Arten und

74 Mbembe, Politik, 214.

75 Mbembe, Politik, 214.

76 Mbembe, Politik, 160.

77 Grieser, »Aesthetics«, hier: 10.

78 Birgit Meyer, Aesthetics of Persuasion. Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms, in: South Atlantic Quarterly 2010, 741–763.

Weisen, die den Zugang zu Transzendenz oder auch spirituelle »Zustände« hervorrufen und organisieren, indem sie bestimmte, wieder abrufbare Gefühle und Sinneseindrücke hervorrufen. Das »Funktionieren« der *sensational forms* ist abhängig von der kontinuierlichen körperlichen Einübung, in der sich Wahrnehmung, Sinneseindrücke und Interpretation immer wieder gegenseitig beeinflussen und bestätigen. Jede Religion operiert mit Hilfe von bestimmten historisch entstandenen *sensational forms*, die wiederholbare Muster von Gefühlen und Aktionen hervorrufen. Das gilt also für die Erfahrung der von Meyer untersuchten Phänomene der Geisteinwohnung im Zustand pentekostaler Glossolie ebenso wie in der Losgelassenheit in bestimmten Asanas oder in der Verbindung von Körper und Geist im Pranayama.

Weil diese leiblich-sinnlichen religiösen Erfahrungen und Wahrnehmungen von ästhetischen Regimen gesteuert werden, ist die Religionsästhetik nicht einfach nur ein netter neuer Hype, sondern hochgradig politisch. Und dies umso mehr als wir, wie der bereits zitierte Soziologe Andreas Reckwitz formuliert, in einer Zeit der »zunehmenden Ästhetisierung« und des Kreativitätsdrucks leben, der auch und gerade das »ökonomisch-technische[...] Herz[...] der kapitalistischen Gesellschaften« prägt.⁷⁹ Ästhetisierungs- und Kreativitätsdruck suchen nicht nur die permanente »sinnliche und affektive Erregung durch das produzierte Neue«, das Lebendigkeit vermittelt.⁸⁰ Sie führen auch zur Marginalisierung einer Vielzahl von Menschen, die mit den Forderungen einer neo-liberalen Wirtschaftsordnung nicht mithalten können.

Die Religionsästhetik ist in diesem Prozess nicht nur »objektive Beobachterin« von religiös-sinnlichen Prozessen. Sie ist auch Teil der zunehmenden sozialen Ästhetisierung. Indem sie die vielfachen *sensational forms* religiöser Prozesse methodisch aufammelt und theoretisch reflektiert, befindet sie sich zugleich aber auch auf einer »Rettungsmission«, wie Binder konstatiert. Mit ihrer »körperbasierten, sinnlichen Rekonzeptualisierung [hilft sie] uns Modernen [...], nicht nur unsere Welt, sondern auch die Welten religiöser Menschen in vielen Zeiten und an vielen Orten zu analysieren«.⁸¹

79 Reckwitz, Kreativität, 11.

80 Reckwitz, Kreativität, 10.

81 Binder, Teildisziplin, hier: 99.

Robert Schreiter hat schon vor 2010 für die Interkulturelle Theologie eine strukturähnliche Aufgabenstellung – eine Art »Rettungsmission« – formuliert. In seinem Aufsatz »Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie« betont er die anhaltende Bedeutsamkeit der Suche nach der Wahrheit Gottes in den Brüchen der Leben von Menschen im Zeitalter der Globalisierung:

»Wie stiften Menschen Sinn inmitten des Zusammenbruchs der Kultur und schaffen Identität im Leiden? [...] Das geht über postmoderne Beschäftigung mit Bruch und Auflösung hinaus. [Interkulturelle Theologie] müsste fragen, wie Menschen ihr Leben reparieren, wenn sie es können und wenn sie es nicht können, Wege finden, trotz der Zerstörung ihre Menschlichkeit zu bewahren. Oder, theologisch ausgedrückt: Die Lehre von der Inkarnation müsste das Verständnis der interkulturellen Theologie darüber formen, wie das Wort Gottes kulturelle Situationen stärkt und bestätigt, die von der Globalisierung aufgegeben werden.«⁸²

Das sind »starke« Worte und ein hoher Anspruch, dem die Interkulturelle Theologie vermutlich nicht immer und längst nicht in aller Gänze gerecht wird. In einer Zeit der zunehmenden Ästhetisierung und des Ästhetisierungsdrucks scheint es mir notwendig, dass Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft diese Brüche des menschlichen Lebens wie auch der gesamten Schöpfung an der Schnittstelle von Religion, Körper und Ästhetik herausarbeiten und reflektieren. Es geht darum, ästhetische Instrumentarien zu entwickeln und dabei v. a. auch ein Gespür für die Momente versteckter, unscheinbarer und unverfügbarer Widerständigkeit zu entwickeln und zu kultivieren.

Ein notwendiger Nachsatz, der gleichsam ein Hauptsatz ist für das Thema »Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft – Quo Vadis?« – in Abänderung eines Zitats der kritischen Posthumanismusforscherin Janina Loh:

»Kritische [interkulturelle Theolog*innen] wissen um die notwendige Unabgeschlossenheit ihrer eigenen Methoden und Theorien. In ihrem Gebrauch distanzieren sie sich immer wieder von diesen und hinterfragen sie in der eigenen Anwendung. Anders als andere Wissenschaftler*innen begeben sie

82 Robert Schreiter, *Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen*, in: *Interkulturelle Theologie/Zeitschrift für Mission* 36, 1 (2010), 13–31, hier: 25.

sich in die Riss- und Nahtstellen, die sich durch das [Inter] ihres Faches in der eigenen Forschung auftun, hinein und nutzen dies produktiv zur steten Selbstkritik«. ⁸³

(Dr. Claudia Jahnel ist Professorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.)

ABSTRACT

Bodies matter! This is in a special way true for religious studies and intercultural theology. For a long time, a somatophobia prevailed in the field of religious studies research, which corresponded to the Western-Protestant conceptualization of religion. With the material turn and the body turn, however, central questions about the religious knowledge »in the bones« and a stronger attention to body practices and aesthetics are coming into view. This article argues for complementing discourse-theoretical research approaches within intercultural theology with approaches based on the aesthetics of religion, body phenomenology, and praxeology. Such a multi-perspectival analysis illuminates, as the example of yoga shows, among other things, the sometimes immensely political and subversive relevance of the body which has already been witness by liberation, feminist and queer theologies.

83 Janina Loh, *Trans- und Posthumanismus. Zur Einführung*, Hamburg 2018, 154.