

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Laack, Isabel
Title: "Religionsästhetik und Religionsmusikologie: die Behandlung nonverbaler Quellen in der Religionswissenschaft"
Published in: Nicht alle Wege führen nach Rom: Religionen, Rituale und Religionstheorie jenseits des Mainstreams; Festschrift für Karl Hoheisel zum 70. Geburtstag. Frankfurt am Main: Lembeck
Year: 2007
Pages: 114 – 133
ISBN: 978-3-87476-528-2

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Religiösästhetik und Religionsmusikologie

Die Behandlung nonverbaler Quellen in der Religionswissenschaft

Nonverbale Quellen werden bislang nur selten in die religionswissenschaftliche Forschung einbezogen und ihre Bedeutung marginalisiert. Mein Anliegen ist es, die Aufmerksamkeit neu auf diesen Gegenstandsbereich zu lenken und mögliche Gefahrenstellen bei seiner Erschließung aufzuzeigen. Ein rein semiotisches Verständnis nonverbaler Ebenen von Religionen wird kritisiert. Des Weiteren schlage ich vor, den Gegenstand der Religiösästhetik auf die kulturelle Organisation von Sinneswahrnehmungen zu beschränken und nonverbale Quellen in die gesamte religionswissenschaftliche Forschung einzubeziehen. Disziplinen wie die Religionsmusikologie können helfen, Instrumentarien zur Analyse dieser Quellen zu entwickeln.

1. Nonverbale Quellen in der Religionswissenschaft – eine Bestandsaufnahme

Ungeachtet ihrer Bedeutung in der Kultur- und Religionsgeschichte wurden nonverbale Quellen und Themenfelder wie visuelle Ausdrucksformen oder Musik in der Religionswissenschaft nur peripher wahrgenommen. Abgesehen von der Archäologie, die mit Hilfe gegenständlicher Quellen und der Analyse von räumlichen Anlagen vornehmlich alte Religionen zu rekonstruieren sucht, liegt der Schwerpunkt der religionswissenschaftlichen Arbeit bis heute auf der Untersuchung von Texten. Das Spektrum relevanter Quellen erstreckt sich von sogenannten „Heiligen Schriften“ über „religiöse Texte“ bis zu religionsgeschichtlich Aufschluß gebenden historischen Quellen, von schriftlich festgehaltenem Material im Internet bis zu verbalen Äußerungen in Interviews der mit sozialwissenschaftlichen Methoden arbeitenden Forschung. Wesentliche Ursachen für diesen Logozentrismus sind in der Disziplingeschichte zu suchen. Einer der wichtigen akademischen Kontexte, aus denen die Religionswissenschaft im

19. Jahrhundert erwuchs, waren die klassischen und orientalischen Philologien und die Geschichtswissenschaften, deren Konzentration auf Sprache und literale Quellen von der Religionswissenschaft übernommen wurde. In einigen Ländern entwickelte sich die Religionswissenschaft im Rahmen theologischer, meist protestantischer Fakultäten, deren Betonung des Wortes und der Schrift die junge Disziplin, die sich mit fremden Religionen beschäftigte, ebenfalls prägten. In der Religionsethnologie – eine weitere wichtige akademische Wurzel der Religionswissenschaft – konzentrierten sich die mit nicht-literalen Kulturen konfrontierten Forscher oft auf verbale Äußerungen in der Form mündlicher Überlieferungen. Selbst Rituale, von deren exotischer Fremdheit man von Anfang an fasziniert war, wurden meistens als Gesamtkomplex wahrgenommen und inhaltlich interpretiert, selten die in den Ritualen benutzten Medien thematisiert.

Die Kombination all dieser Umstände führte zu einer mehr oder weniger starken Ausblendung nonverbaler Ausdrucksmedien in der Religionswissenschaft. In den letzten Jahrzehnten sind jedoch verschiedene Perspektivenwechsel in der Religionswissenschaft zu beobachten, durch welche nonverbale Ebenen von Religionen langsam wieder ins Blickfeld gelangen: die Entdeckungen der Europäischen Religionsgeschichte, der Gegenwartsreligionen und der Alltagsebene von Religionen.

In Folge des *cultural turn* in der Religionswissenschaft wurde die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Theologie und Religionswissenschaft in Frage gestellt, in deren Rahmen sich letztere vornehmlich mit vorchristlichen und außereuropäischen Religionen und Kulturen zu beschäftigen hatte. Als wichtiger Forschungsbereich wurde die Europäische Religionsgeschichte¹ erschlossen, welche sich keinesfalls, wie bisher geschehen, nur auf eine Kirchengeschichte reduzieren läßt, sondern auch zahlreiche religiöse Traditionen umfaßt, die sich parallel zum und in Auseinandersetzung mit dem Christentum entwickelt haben.² So wurde z. B. die Erforschung der westlichen Esoterik,

¹ Vgl. Burkhard Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“, in: Hans G. Kippenberg & Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, S. 21-42.

² Vgl. Wouter J. Hanegraaff, „The Study of Western Esotericism. New Approaches“, in: Peter Antes & Armin W. Geertz & Randi R. Warne (Hg.), *New Approaches to the Study of Religion. Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches*, Berlin 2004; Peter Antes, „A Survey of New Approaches to the Study of Religion in Europe“, in: Antes & Geertz & Warne, *New Approaches to the Study of Religion*, S. 43-61, hier S. 57.

die bisher v. a. an Einzelforscher wie Frances A. Yates, Antoine Faivre und Wouter J. Hanegraaff gebunden war, im breiteren Diskurs der Religionswissenschaft wahrgenommen.³ Der bisherige Schwerpunkt der wissenschaftlichen Aufarbeitung dieser neu entdeckten Felder in der Europäischen Religionsgeschichte liegt allerdings vorrangig auf ideengeschichtlichen Untersuchungen. So verfolgen z. B. Michael Stausbergs⁴ und Kocku von Stuckrads⁵ Studien die Entwicklung von Rezeptionslinien im europäischen Zoroaster-Diskurs bzw. von Diskursen über Schamanismus und Astrologie bis in die Gegenwart. Auch Faivre und Hanegraaff⁶ beschäftigen sich vorrangig mit Denkformen, mit Ideen und Themen der westlichen Esoterik und des sogenannten New Age. Insbesondere über letzteres liegen bisher fast ausschließlich Studien über Inhalte vor wie z. B. Christoph Bochingers Untersuchung von Bücherveröffentlichungen im Diskursfeld „New Age“.⁷

In das erweiterte Forschungsinteresse wurde auch mehr und mehr das Feld der (europäischen) Gegenwartsreligionen einbezogen, das bisher vorrangig von der Religionssoziologie⁸ untersucht worden war. In den letzten zwei Jahrzehnten ist die Zahl der religionswissenschaftlichen Literatur über „Neue Religiöse Bewegungen“, „New Age“, „Neue Religiosität“ und auch über Phänomene wie Rituale von Fußballfans oder *audience cults* kontinuierlich angestiegen, Studien über Gegenwartsreligionen in Deutschland sind aber zahlenmäßig immer noch unterrepräsentiert, weshalb Forscher wie Hubert Knoblauch, aber auch Wouter J. Hanegraaff oder Paul Heelas verstärkt die empiri-

³ Vgl. Antoine Faivre & Wouter J. Hanegraaff (Hg.), *Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995*, Leuven 1998.

⁴ Vgl. Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Teil I/II, Berlin 1998.

⁵ Vgl. Kocku von Stuckrad, *Schamanismus und Esoterik: kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven 2003; ders., *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003; ders., *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004.

⁶ Vgl. Antoine Faivre, *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*, Freiburg 2001; Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996.

⁷ Vgl. Christoph Bochinger, *„New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh ²1995.

⁸ Meist im institutionellen Rahmen der Soziologie, z. T. auch in der Theologie.

sche Erforschung der Gegenwartsreligionen mit Hilfe von soziologischen und anthropologischen Methoden fordern.⁹

Die Konzeption einer *Lokalen Religionsgeschichte* kann als ein weiterer Ansatz begriffen werden, nicht mehr nur Glaubenslehren zu untersuchen, wie man sie in schriftlichen Quellen von „Hochreligionen“ zu finden meinte, sondern auch lokale Religionsformen und damit die Lebenspraxis von (Schrift-)Religionen, ihre Handlungsebene und pragmatische Bedeutung ins Blickfeld der Forschung zu nehmen.¹⁰ Mit diesem Ansatz wurde eine Ausrichtung der Religionswissenschaft kritisiert, die zwischen „hochkulturellen bzw. hochreligiösen und trivialen, alltagsreligiösen oder populären Zeugnissen“¹¹ unterschied und sich vorrangig mit „theoretisch entworfener Religion“¹² beschäftigte. Während in der Religionswissenschaft Alltagebenen noch unter den Begriffen der „Volksreligiosität“ oder *vernacular religion* marginalisiert wurden, ist die Forderung nach einem Paradigmenwechsel in Nachbardisziplinen wie den Kultur- und Geschichtswissenschaften oder der Kulturanthropologie schon seit längerem erhoben worden. Die einflußreiche *École des Annales* mit ihrer Kultur- und Mentalitätsgeschichte und deren Fortsetzungen in den Geschichtswissenschaften¹³ verfolgte einen Perspektivenwechsel auf die Geschichte, die Kulturanthropologie diskutierte im Kontext der Postkolonialismus-Debatte, wie sich globale Machtstrukturen in der Erforschung und Darstellung „fremder“ Kulturen widerspiegeln. In den *cultural studies* wurde Populärkultur in die Forschungsgegenstände der universitären Wissenschaften aufgenommen, parallel dazu in der angelsächsischen Musikforschung die Populärmusik.¹⁴

Beschäftigt man sich erst einmal mit dem Bereich der Gegenwartsreligionen, kann man sich der Bedeutung alltagsreligiöser Praktiken,

⁹ Vgl. Hubert Knoblauch, *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*, Paderborn 2003, S. 24f.; Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, S. 4; Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford 1996, S. 7.

¹⁰ Vgl. Hans G. Kippenberg, „Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen. Beispiele für ein nützliches Konzept“, in: Kippenberg & Luchesi, *Lokale Religionsgeschichte*, S. 11-20, hier S. 13ff.

¹¹ Christoph Auffarth & Jutta Bernard & Hubert Mohr, „Einleitung“, in: dies. (Hg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, Bd. 1, Stuttgart 2000, S. V-XVII, hier S. X.

¹² A. a. O., S. VII.

¹³ Vgl. ebd. und auch Antes, „A Survey of New Approaches“, S. 59.

¹⁴ Ein Prozeß, der in Deutschland noch nicht – oder nur an einigen wenigen Orten – stattgefunden hat.

nicht-schriftlicher Äußerungen und auch derjenigen Ebenen von Religion, welche jenseits von kognitiven Inhalten liegen, nicht mehr verschließen. Hier wird deutlich, daß sich Religionen nicht „in den Systematisierungen ihrer religiösen Spezialisten“ erschöpfen, sondern „durch ihre Formen, Gerüche, Klänge, Texte, Rituale, Rezitationen, Performances, und eine Vielzahl weiterer religiöser Genres vermittelt und erlebt“ werden. Der „Stellenwert des ästhetischen Erlebens für die Identifikation mit einer Tradition“ darf neben „der Akzeptanz kosmologischer oder ideologischer Konstruktionen“ nicht übersehen werden.¹⁵ Haben wir aus der Vergangenheit meist keine anderen als schriftliche Quellen, so erscheinen jene unter der Berücksichtigung dieser Erkenntnisse jedoch in neuem Licht, ebenfalls die vielfältigen Diskussionen innerhalb der archäologischen Religionsforschung über das Verhältnis von religiöser Lehre und Praxis.¹⁶

Inken Prohls Feldforschung über die moderne religiöse Organisation *World Mate* ist eine bewußte Umsetzung der Forderung, Alltagsebenen von Religionen zu berücksichtigen und Ebenen des sinnlichen Erlebens mit einzubeziehen: „Mein wichtigstes Anliegen besteht darin, Religionen gewissermaßen der Deutungshoheit von Texten zu entreißen und sich ihrem Verständnis statt dessen über religiöse Handlungen und die von ihnen ausgehenden kognitiven und sinnlichen Botschaften anzunähern.“¹⁷ Statt die religiöse Lehre in den Schriften von Fukami Tōshū systematisch darzustellen und ideengeschichtlich zu verorten, standen für Prohl die Anhänger *World Mates* im Mittelpunkt, „ihre Handlungen und Interaktionen mit religiösen Objekten und ihr Selbstverständnis“ und die Frage, wie „religiöse Akteure religiöse Ideen aufgreifen und gebrauchen“.¹⁸ Die religiösen Vorstellungen der Rezipienten unterschieden sich nicht nur maßgeblich von den theoretischen Systematisierungen Fukamis,¹⁹ sondern es spielten Ebenen des sinnlichen Erlebens in der religiösen Praxis häufig eine viel wichtigere Rolle für die Bindung an die Tradition als kognitive Inhalte.²⁰ Als wichtiges Charakteristikum der sinnlichen Ebenen erkannte

¹⁵ Vgl. Daniel Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne. Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien*, München 2001, S. 11.

¹⁶ Man denke z. B. an die Mythos-Ritus-Debatte.

¹⁷ Inken Prohl, *Religiöse Innovationen. Die Shintō-Organisation World Mate in Japan*, Berlin 2006, S. 25.

¹⁸ Vgl. a. a. O., S. 24.

¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 45.

²⁰ Vgl. a. a. O., S. 22f., S. 178, S. 266f., S. 361f.

Prohl ihre Qualität, in der Prozeßhaftigkeit des Alltagslebens gezielt phasenweise oder punktuell religiöse Einstellungen mobilisieren zu können.²¹

Schon Stolz wies darauf hin, daß in unterschiedlichen Kulturen und Zeiten verschiedene Medienpräferenzen zu beobachten seien.²² Für die Gegenwart darf z. B. das Medium Musik nicht übersehen werden, welches in der heutigen Alltagswelt generell eine zentrale Stellung einnimmt.²³ Die Rolle von Musik im Bereich der Gegenwartsreligionen und speziell die Rolle von Populärmusik seit der Mitte des 20. Jahrhunderts und ihre Funktion zur (religiösen) Identitätskonstruktion und Sinnstiftung werden meiner Meinung nach unterschätzt, z. B. der Ausgang der amerikanischen *counterculture* der 1960er Jahre in der *beatniks*-Bewegung oder die Zentralität von Musik in der Hippie-Kultur. Auch die nachfolgenden, heute sehr ausdifferenzierten „Jugendkulturen“ von Punk über Reggae und HipHop bis zu Techno und Rave wurden bisher erst selten von der Wissenschaft wahrgenommen.

Neben der Musik sind aber auch andere sinnlich wahrnehmbare Ebenen von Religionen wichtig. Der vor kurzem erschienene Band *Reading Religion in Text and Context*²⁴ bezieht nonverbale Ebenen konsequent in die religionswissenschaftliche Analyse ein. Die Autoren des Bandes verstehen nonverbale Ebenen in bestimmten Kontexten als Texte und lesen und interpretieren sie. Das ist ein lohnenswerter Ansatz und eine Möglichkeit, sich diesen Quellen methodisch zu nähern. Meiner Meinung nach kann und muß man in vielen Fällen nach weiteren methodischen Instrumentarien suchen, um wichtige Aspekte dieser Ebenen ins Blickfeld zu bekommen, die sich ja gerade dadurch auszeichnen, *keine* literalen oder verbalen Quellen zu sein. In Deutschland wurde das Themenfeld bisher im Kontext der religionswissenschaftlichen Subdisziplin Religionsästhetik behandelt. Da dieser Ansatz sich als wegweisend für die deutsche Debatte erwies, möchte ich im einzelnen auf den Entwurf der Religionsästhetik eingehen.

²¹ Vgl. a. a. O., S. 46, S. 320.

²² Vgl. Fritz Stolz, „Effekt und Kommunikation. Handlung im Verhältnis zu anderen Kodierungsformen von Religion“, in: Hartmann Tyrell & Volkhard Krech & Hubert Knoblauch (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 301-322, hier S. 302.

²³ Vgl. John Connell & Chris Gibson, *Sound Tracks. Popular Music, Identity and Place*, London 2003.

²⁴ Elisabeth Arweck & Peter Collins (Hg.), *Reading Religion in Text and Context. Reflections of Faith and Practice in Religious Materials*, Aldershot 2006.

2. Die Begründung der Disziplin Religionsästhetik – ein Entwurf

Mit dem Kritischen Rationalismus in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts wuchs in der deutschen Religionswissenschaft eine Generation von Forschern heran, die sich von religionsphänomenologischen und essentialistisch arbeitenden Ansätzen in der Religionswissenschaft lösen wollte. Das Programm für eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft wurde wesentlich im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*²⁵ entworfen. Hier wurden die verschiedenen, oftmals außerhalb der universitären Religionswissenschaft angesiedelten Disziplinen, die sich mit „Religionen“ beschäftigten, als neue Sub-Disziplinen der Religionswissenschaft definiert und mit ihnen kulturwissenschaftliche Methoden und Perspektiven für die Religionswissenschaft eingefordert. Bisher vernachlässigte Ebenen von Religionen sollten erfaßt und ihnen in der wissenschaftlichen Forschung ein Raum gegeben werden. Für die Ebenen der Religionen, welche die unterschiedlichsten Sinne ansprechen, z. B. Musik und Geräusche, Bilder, Farben und Formen, Kleidung, Gestaltung von Gegenständen und Räumen, den Einsatz von Gerüchen und Geschmack, von taktilen Reizen und Körpererfahrungen unterschiedlichster Art, sah man die neue Subdisziplin Religionsästhetik vor. Ihr schrieb man die Entwicklung eines für die Untersuchung dieser Ebenen nötigen methodischen Instrumentariums zu.

Cancik und Mohr definieren in ihrem Artikel zur Religionsästhetik im 1988 erschienenen ersten Band des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* den Inhalt der zukünftigen Disziplin als „das, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist“; daneben soll die Disziplin beschreiben, „wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restringiert“ und dieses Themenfeld „theoretisch ... durchdringen“.²⁶ Sie führen folgende differenziertere Gegenstandsbereiche auf: 1) „Zeichen, Gegenstände und Handlungen“ der religiösen Kommunikation, 2) die Strukturierung der sinnlichen Wahrnehmung in der und durch die Religion, 3) „die Empfindungen und Reaktionen der Wahrnehmenden“ und deren Ausdruck in der Produktion von Zeichen wie „symbolischen

²⁵ Hubert Cancik et al. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart 1988-2001.

²⁶ Hubert Cancik & Hubert Mohr, „Religionsästhetik“, in: *HrwG I*, S. 121-156, hier S. 121f.

Handlungen, Erzählungen (Mythen), Kunstwerken“.²⁷ Im weiteren Verlauf des Artikels versuchen Cancik und Mohr, erste Ideen zu den drei Teilbereichen zu sammeln. Sie beginnen mit einer allgemeinen Diskussion um Inhalte, Begriffs- und Forschungsgeschichte der „Ästhetik“,²⁸ fahren fort mit einer Darstellung von Strukturen der Wahrnehmung²⁹ und enden mit dem Versuch einer Systematik von Zeichen.³⁰

Dieser erste, programmatische Entwurf einer Religionsästhetik konzentriert sich v. a. auf visuelle Ebenen, auf „Kunst“, in deren Kontext der Ästhetikbegriff ja auch häufig verwendet wird. Theoretisch orientiert er sich an semiotischen und symbolistischen Ansätzen. Auch der religionsästhetische Ansatz Susanne Lanwerds aus dem Jahre 2002 ist dieser Tradition verpflichtet. Ihren Anspruch, ein begriffliches Instrumentarium für die Religionsästhetik zu entwickeln, fokussiert sie in erster Linie auf den Symbolbegriff.³¹ Zunächst rezipiert sie Theorien des 18. und 19. Jahrhunderts über Symbole und sinnliche Erkenntnis,³² die ihr interessant erscheinen, weil in diesem Zeitraum die gedankliche Trennung von Kunst und Religion und der philosophisch-ästhetische Diskurs über die „Sakralisierung der Kunst“ vollzogen wurde.³³ Einen weiteren Abschnitt widmet Lanwerd psychoanalytischen Theorien über Symbolisierung,³⁴ bevor sie in einem überraschend kurzen Kapitel ethnologische Ansätze zu symbolischen Formen, d. h. von Victor Turner und Clifford Geertz, zusammenfaßt.³⁵

Der einzige weitere programmatische Ansatz zur Religionsästhetik ist meines Wissens Münsters Entwicklung einer „Ethnologischen Religionsästhetik“. Münster positioniert sich mit seiner Auffassung zwischen religionswissenschaftlicher Religionsästhetik und der Anthropologie der Sinne und will seinen Ansatz dezidiert als „ethnologische Religionsästhetik“ verstanden wissen.³⁶ Seine Studie soll theoretische

²⁷ A. a. O., S. 122.

²⁸ Vgl. a. a. O., S. 126ff.

²⁹ Vgl. a. a. O., S. 132ff.

³⁰ Vgl. a. a. O., S. 142ff.

³¹ Vgl. Susanne Lanwerd, *Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*, Würzburg 2002, S. 9-14.

³² Vgl. a. a. O., S. 23-125. Lanwerd befaßt sich mit den Lehren von Moses Mendelssohn, Karl Philipp Moritz, Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher.

³³ Vgl. a. a. O., S. 10f., S. 15.

³⁴ Vgl. a. a. O., S. 126-167.

³⁵ Vgl. a. a. O., S. 168-186.

³⁶ Vgl. Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*, S. 13.

Vorarbeit für spätere ethnographische Umsetzungen leisten.³⁷ Die Untersuchung von Ritualen bietet sich für solche Feldforschungen an, da diese besonders multimedial angelegt seien,³⁸ in Rückwirkung könne die Religionsästhetik schließlich auch einen wichtigen Beitrag für die Ritualforschung leisten.³⁹ Inken Prohl setzt in ihrer Habilitationsschrift über die *World Mate* in Japan das religionsästhetische Programm im Sinne Münsters konsequent in eine Feldforschung um und liefert damit die erste mir bekannte, konkrete religionsgeschichtliche Fallstudie mit religionsästhetischen Fragestellungen in der deutschen Religionswissenschaft.⁴⁰

Obwohl Cancik und Mohrs Artikel nur ein erstes Programm darstellt – und, wie Münster zurecht einwendet, in vielen Bereichen noch unfertig wirkt,⁴¹ beeinflusste dieser Ansatz das nachfolgende Verständnis von Religionsästhetik entscheidend. So subsumierte auch Klaus Hock: jegliche Behandlung nonverbaler Quellen sollte in den Gegenstandsbereich der Religionsästhetik fallen. Zusätzlich übernahm er die Idee, alle sinnlichen Ebenen von Religionen auf ihre *symbolische* Dimension reduzieren zu können.⁴² Meiner Ansicht nach muß diese Haltung in zwei Punkten kritisiert werden: Zum einen halte ich die Untersuchung aller so unterschiedlichen sinnlichen Dimensionen von Religionen in einer einzigen Subdisziplin „Ästhetik“ nicht für angemessen angesichts der Bedeutung dieser Ebenen in der religiösen Praxis. Zum zweiten ist die grundlegende Annahme, sinnliche Ebenen von Religion nur als Ausdrucksformen einer inhaltlichen Botschaft zu verstehen und ihre Analyse auf die Symbolik und die Zeichenlehre zu beschränken, einseitig und immer noch dem Logozentrismus verhaftet. In den folgenden Kapiteln soll zunächst in Anlehnung an Münster die Kritik am allein semiotischen Verständnis nonverbaler Ebenen begründet und anschließend der Vorschlag unterbreitet werden, nonverbale Quellen von ihrer Festlegung auf die Subdisziplin Religionsästhetik zu befreien und in das Blickfeld der gesamten Religionswissenschaft zu rücken. Der Gegenstand der Disziplin Religionsästhetik

³⁷ Vgl. a. a. O., S. 14.

³⁸ Vgl. a. a. O., S. 133.

³⁹ Vgl. a. a. O., S. 15ff.

⁴⁰ Vgl. Prohl, *Religiöse Innovationen*.

⁴¹ Vgl. Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*, S. 61.

⁴² Vgl. Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, S. 152.

soll dabei neu definiert und auf die kulturelle Organisation von Sinneswahrnehmungen beschränkt werden.

3. Die Bedeutung religionsästhetischer Medien – eine Kritik am semiotischen Ansatz der Religionsästhetik

Der semiotische Kulturbegriff und Geertz' Definition von Religion als kulturellem System⁴³ prägte die deutsche Religionswissenschaft nachhaltig. Parallel zu Gladigows Bestimmung von Religion als „Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem“⁴⁴ verstehen Cancik und Mohr Religion vorrangig semiotisch, „religiöses Handeln“ ist für sie „immer symbolisches Handeln in einem durch Zeichen (über-) determinierten Felde“.⁴⁵ Folgerichtig stehen im Zentrum ihres Artikels über Religionsästhetik die Symbolik und die Zeichenlehre. Obwohl Cancik und Mohr den Gegenstandsbereich der Religionsästhetik zunächst relativ weit fassen, stehen in ihren weiterführenden Ausführungen die Zeichen im Mittelpunkt: im letzten Abschnitt entwickeln sie eine Systematik von (religiösen) Zeichen und auch im zweiten Teil des Artikels wird der Körper vorrangig als Träger für Symbole und Zeichen verstanden.

In der Ethnologie wurde indessen eine scharfe Kritik am Interpretativen Ansatz vollzogen. Geertz als einer der wichtigsten Vertreter des Ansatzes entwickelte die Idee, daß bestimmte Elemente einer Kultur wie z. B. Rituale inhaltliche Grundzüge der Kultur widerspiegeln. Beziehe der Forscher seine Beobachtung eines Rituals auf alle anderen Ebenen der Kultur wie Rechtssystem und Ethik, so könne er die Kultur lesen wie einen Text und anschließend in einer „dichten Beschreibung“ sprachlich darstellen.⁴⁶ In der Postkolonialismusdebatte und der Diskussion um *writing culture* wurde Geertz' Ansatz vorgeworfen, sich anzumaßen, eine Kultur im ganzen verstehen und angemessener als die Mitglieder der Kultur selber zusammenzufassen

⁴³ Vgl. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1987.

⁴⁴ Burkhard Gladigow, „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, in: *HrwG* I, S. 26-40, hier S. 32ff.

⁴⁵ Cancik & Mohr, „Religionsästhetik“, S. 122.

⁴⁶ Vgl. Geertz, *Dichte Beschreibung*.

und sprachlich repräsentieren zu können. Es sei ein Ansatz, der kolonialistische Machtstrukturen widerspiegele.⁴⁷

Des weiteren wurde das Bild, Kulturen könnten wie Texte gelesen werden, als einseitig und logozentrisch kritisiert. Das wurde häufig mit Erkenntnissen aus der Ritualforschung begründet. Zentral für die Annahme, Ritualen läge gleichsam die Kultur wie ein Text zugrunde, der vom Forscher gelesen werden könne, ist die Frage nach der Bedeutung von Ritualen. Grob vereinfacht dargestellt, werden von einigen Ritualtheoretikern Rituale als inhaltsleer und stereotyp wahrgenommen und ihr kommunikativer Charakter in Frage gestellt, während andere feststellen, wie vielfältig Bedeutungszuschreibungen der am Ritual aktiv oder passiv Beteiligten sein können. In weiteren Ritualtheorien wird die Funktion der ästhetischen Dimension des Rituals darin gesehen, einen Rahmen für erhöhte Aufmerksamkeit und besondere Innerlichkeit zu schaffen, was aber oftmals nur als Möglichkeit angesehen wird, die semantisch verstandene Botschaft besser oder nachhaltiger zu vermitteln.

Für meine Argumentation ist es wichtig, zwischen dem möglichen semantisch-kognitiven Inhalt einer Botschaft und dem sie vermittelnden Zeichen, Symbol und Medium zunächst einmal zu unterscheiden. Münster prägt für die verschiedenen Ausdrucksebenen von Religion den Begriff „Medium“, den er als *umbrella term* für „all die ‚Ausdrucks‘-, ‚Kommunikations‘-, ‚Veranschaulichungs‘- oder, besonders elegant, ‚Sinnformen‘, für all die ‚Kodierungsweisen‘, ‚Materialisierungen‘, ‚Objektivationen‘ und ‚Darstellungsmodalitäten‘, die uns bei den verschiedenen Autoren begegnet sind“ einsetzen möchte.⁴⁸ Im Gegensatz zu Symbolen und Zeichen, welche direkt Konzepte vermitteln, befinden sich *Medien* auf einer übergeordneten Ebene. Sie können „Symbole und Zeichen“ umfassen, müssen dies aber nicht; ausschlaggebend für die Definition ist ihr Charakter, im ganzen Bereich sinnlicher Wahrnehmung angesiedelt zu sein.⁴⁹ Ein Fest oder Ritual kann man durchaus als *ein* Medium verstehen, wegen seiner Multimedialität aber auch in einzelne Untergruppen von Medien – z. B. visuelle, haptische, olfaktorische, auditive oder geschmackliche – unterteilen, wobei Phänomene wie Synästhesien und die kulturell verschieden organisierten Sinneshierarchien beachtet werden müssen.⁵⁰ Zusätzlich

⁴⁷ Vgl. Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*, S. 114ff.

⁴⁸ A. a. O., S. 77f.

⁴⁹ Vgl. ebd.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., S. 93f.

dürfen die Medien nicht mit den Sinneswahrnehmungen verwechselt werden. Der Rauch eines Räucherstäbchens ist nicht gleichzusetzen mit der Wahrnehmung des Rauches als Geruch beim Rezipienten, der Klang ist zu unterscheiden vom Hören.⁵¹

Das besondere Problem an semiotischen Interpretationen von sinnlich wahrnehmbaren Medien ist die Trennung von Form und Inhalt, die Vorstellung, die Medien seien nur Bedeutungsträger für etwas außerhalb ihrer selbst Existierendes.⁵² Diese Dichotomie von Form und Inhalt ist aber grundsätzlich problematisch, wie Münster zutreffend feststellt, denn der „Inhalt“, die Bedeutung von Medien wie Klang oder Geruch ist oft selbst ein sinnlicher.⁵³ Die in Ritualen vermittelte Botschaft muß nicht „auf ein Ideengebäude verweisen, das unabhängig von den ästhetischen Formen existiert. Sie kann ebenso gut in der Struktur der Darstellungsmittel selbst liegen oder in der sinnlichen Wirkung auf die Teilnehmer“.⁵⁴ Über die Betrachtung der Rezeptionsprozesse im Ritual gelangt der „,sinnliche Sinn‘ neben dem ,diskursiven Sinn‘ ritueller Formen in den Blick“,⁵⁵ verschmilzt der „,sinnliche Sinn‘ und der ,hermeneutische Sinn“.⁵⁶

Das heißt nichts anderes, als dass bei religiösen Medien nicht allein der Verweis auf ein Signifikat im Sinne einer Lehre oder einer Kosmologie eine Rolle spielt, sondern ihre sinnliche Seite, ihre Klänge, Gerüche und Formen als solche von Bedeutung sind und wesentlich zur Bindung ihrer Anhänger beitragen. Religiöse Performances dienen in dieser Perspektive nicht allein der semantischen Vermittlung, sondern sind ebenso multimediale Events mit sinnlich affektiver Wirkung.⁵⁷

Die Bedeutung der Medien liegt dementsprechend „in ihrer körperlichen, affektiven, emotiven, sinnlichen – ästhetischen – ‚Wirkung‘“; dabei kommen „eine Vielzahl von sowohl diskursiven als auch ästhetischen Bedeutungen“ zum Tragen; die „kognitiven und die sinnlichen Momente des Rituals“ verschmelzen zu einem Gesamterlebnis.⁵⁸ In Prozessen der Produktion religiöser Medien wird Religion dargestellt, „geschaffen, reproduziert und auch verändert“, in der Reproduktion

⁵¹ Vgl. a. a. O., S. 126.

⁵² Vgl. a. a. O., S. 127.

⁵³ Vgl. a. a. O., S. 126.

⁵⁴ A. a. O., S. 44.

⁵⁵ A. a. O., S. 136.

⁵⁶ A. a. O., S. 151.

⁵⁷ A. a. O., S. 129.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., S. 130.

wird Religion „gleichzeitig verhandelt und realisiert“. Produktion und Rezeption, „aber auch die ästhetische und die diskursive Dimension seiner Religion“ sind „für das Individuum eine untrennbare Einheit, die in der religiösen Praxis verschmelzen“.⁵⁹ Das Ritual ist nicht nur eine Ausdrucksform einer von ihm unabhängig existierenden Religion, sondern das Ritual selber „ist diese Religion“.⁶⁰

Inken Prohl bestätigt diese These durch die Ergebnisse ihrer Untersuchungen zur *World Mate* in Japan. Bei dieser modernen religiösen Organisation sind neben kognitiven auch sinnliche Aneignungsprozesse fundamentale Vehikel für religiöses Erkennen, „in denen Form und Inhalt sich wechselseitig bedingen“.⁶¹ In unmittelbarer sprachlicher Nähe zu Münster stellt sie fest:

Kognitive und sinnliche Bedeutungsträger verschmelzen in der religiösen Praxis. Sie führen zu intellektuellem und sensitivem Erkennen und induzieren Wirkungen und Transformationen, die von religiösen Akteuren als von ihrer religiösen Praxis herbeigeführte Veränderung erfahren und aufgefaßt werden ... Aus der Gesamtheit des Erkannten konstituiert sich aus der Sicht der Akteure der ‚Sinn‘ religiöser Handlung.⁶²

Die Analyse von ethnologischen und musikwissenschaftlichen Theorien in meiner Magisterarbeit über die Frage, welche Rolle Musik in religiösen Austauschprozessen spielen kann,⁶³ deuten in dieselbe Richtung, wie Münster und Prohl sie beschreiben. Die frühzeitige Konzentration auf „Kunst“ in der Religionsästhetik seitens Cancik, Mohr und Lanwerd hat vermutlich das Festhalten an einem semiotischen Interpretationsrahmen nonverbaler Ebenen gefördert. Beschäftigt man sich eingehender mit der Ebene „Klang“ oder „Musik“, wird deutlich, wieviel schwieriger es ist, von musikalischen „Zeichen“ zu sprechen. Ich möchte an dieser Stelle meine Argumentation zur Bedeutung von Musik kurz zusammenfassen.

⁵⁹ A. a. O., S. 12.

⁶⁰ A. a. O., S. 135.

⁶¹ Prohl, *Religiöse Innovationen*, S. 23.

⁶² A. a. O., S. 43.

⁶³ Vgl. Isabel Laack, *Die Rolle von Musik in kulturell-religiösen Austauschprozessen im Zeitalter der Globalisierung. Theorien aus Musikwissenschaft und Ethnologie und ihre Relevanz für die Religionswissenschaft*, unveröffentlichte Magisterarbeit (Religionswissenschaft), Heidelberg 2004.

4. Die Bedeutung von Musik – ein Beispiel

Die Frage nach dem Zusammenhang von Musik und Bedeutung wurde von Musikern wie Musikwissenschaftlern der letzten Jahrhunderte immer wieder unter neuen Vorzeichen überdacht. Eines der Gebiete, das sich mit der (u. a. emotionalen) Wirkung von Musik beschäftigte und das in der europäischen Kompositionsgeschichte phasenweise eine wichtige Rolle spielte, ist die „Musikalische Rhetorik“.⁶⁴ Lösen bestimmte musikalische Figuren oder Muster konkrete Wirkungen beim Zuhörer aus? Solange Zuhörer nicht geschult sind, bestimmte Figuren auf bestimmte Weise zu „verstehen“, ist über die Imitation von wiederum anderen klanglichen Phänomenen wie Seufzern oder Vogelgezwitscher hinaus eine eindeutige ikonische Festlegung der Wirkung bestimmter musikalischer Muster nicht möglich. Eines der Kernprobleme des Versuchs, Musik als Zeichenträger zu verstehen, ist die Erkenntnis, daß die Bedeutung der Musik nicht inhärent ist, sondern ihr aktiv vom Zuhörer zugeschrieben wird. Wichtig dabei ist, daß diese Zuschreibung an die jeweiligen kulturellen und historischen Musiktraditionen und Hörgewohnheiten gebunden ist, deren grundlegende Unterschiede nicht unterschätzt werden dürfen. Auch das in Europa übliche enge Verständnis von „Musik“ als dem Element von „Musik“, was als Noten und Zeichen in einer Partitur festgehalten werden kann, ist für das Verständnis der Bedeutungszuschreibung eher irreführend, denn der musikalische Ko-Text und der extramusikalische Kontext spielen für sie eine wesentliche Rolle.⁶⁵

Die Bedeutung wird der Musik vom Gehirn sowohl in der Musikproduktion als auch in der Musikrezeption aktiv zugeschrieben. Musikwahrnehmung ist ein äußerst komplexer Vorgang, der nicht nur alle Sinne, sondern auch physiologische, emotionale und kognitive Prozesse mit einschließt. Letztlich ist er nur erklärbar durch ein Modell

⁶⁴ So z. B. die musikalisch-rhetorischen Figuren der Madrigale der Renaissance, wie bei Lasso, die noch bis weit in den Barock hinein gelehrt und rezipiert wurden.

⁶⁵ Ellingson faßt zusammen: „... modern Western scholars tend to view music, at least in its ideally purest forms, as fundamentally independent of external causes and conditions; they draw a sharp line between ‚extramusical‘ elements such as symbolism, function, purpose, and so forth, and ‚the music itself‘, which is supposed to consist of pure arrangements of tones.“ Ter Ellingson, „Music, Music and Religion“, in: Mircea Eliade u. a.(Hg.): *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, New York 1987, S. 163-172, hier S. 164. Genauso schwierig ist die häufig anzutreffende, unscharfe Unterscheidung zwischen dem (verbalen) Text von Musikstücken (den *lyrics*) und der „Musik“ selber.

verflochtener körperlicher Abläufe, die kaum voneinander zu trennen sind. Musik wirkt also nicht durch die Vermittlung einer (kognitiven) Botschaft wie die Sprache es vermag, sondern speziell über ihre körperliche Wirkung, die je nach kulturellen, historischen und subjektiven Hörgewohnheiten unterschiedlich ausfällt. Somit trifft sich die moderne Musikforschung mit der Ritualforschung: Musik wie Ritual tragen keine inhärenten Bedeutungen, sind aber auch nicht inhaltsleer. Ihnen können vielfältige Bedeutungen zugeschrieben werden und es wäre äußerst verkürzt anzunehmen, es gehe dabei nur um semantische, kognitiv erfassbare Bedeutungen, denn die ästhetischen, sinnlichen Bedeutungen und Wirkungen spielen eine große Rolle.

5. Von der Subdisziplin zum Paradigmenwechsel – eine Kritik an der Marginalisierung nonverbaler Quellen in der Religionswissenschaft

An dieser Stelle möchte ich noch einmal Münsters Programm einer ethnologischen Religionsästhetik zusammenfassen: Münster will weder „nur nach den Formen, nur nach der semantischen Inhaltsebene oder nur nach Wirkung und Rezeption der Rituale“ fragen, sondern alle drei Aspekte „*Form, Inhalt* und *Rezeption*“ berücksichtigen.⁶⁶ Es geht also weder allein um den eventuell hinter Medien auszumachenden Inhalt, noch um Systematisierungsversuche von Zeichen, sondern um den Gebrauch der Medien an sich, um Prozesse der Vermittlung ästhetischer Bedeutung. Für Münster fragt die Religionsästhetik „einerseits – im Sinne einer Produktionsästhetik – nach der Produktion ritueller Medien, danach, wie kultureller Sinn in Form überführt und mittels dieser Formen kommuniziert“ und „wie die spezifischen Erfahrungen der Welt ... von kulturellen Akteuren inszeniert und vermittelt“ werden; andererseits fragt sie „im Sinne einer Rezeptionsästhetik, nach der ästhetische [sic!] Wahrnehmung dieser Formen in der aktuellen Teilhabe an einer Performance“.⁶⁷ Damit steht er inhaltlich dem Programm von Cancik und Mohr nahe, streicht aber nach eingehender Kritik an semiotischen Ansätzen den von ihnen eingebrachten Aspekt der Zeichenlehre.

⁶⁶ Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*, S. 136. Hervorhebung im Original.

⁶⁷ A. a. O., S. 136.

Münster versteht seinen religionsästhetischen Ansatz dezidiert ethnologisch⁶⁸ und wendet ihn auf die Ritualforschung an. Ich möchte diese Einschränkung Münsters aufheben und die Religionsästhetik zurück in die gesamte Religionswissenschaft überführen. Nach dieser Rückführung möchte ich einen weiteren Kritikpunkt anbringen, der bisher in allen religionsästhetischen Versuchen explizit oder implizit angelegt ist: der Anspruch, innerhalb dieser Disziplin alles, was nonverbale Quellen betrifft, abzuhandeln. Soll die Beschäftigung mit allen nicht-schriftlichen Quellen, allen nonverbalen Ebenen von Religionen tatsächlich ausschließlich im Rahmen der einen religionswissenschaftlichen Subdisziplin Religionsästhetik vollzogen werden?

Zwar wird in Münsters, Canciks und Mohrs Ansätzen der disziplingeschichtlich entstandene Text- und Logozentrismus der Religionswissenschaft erkannt und kritisiert. Anstatt aber mutig nach einem Ausweg aus dieser Limitierung zu suchen, wird den bisher vernachlässigten Ebenen von Religionen gleichsam als Gewissensberuhigung einfach eine neue Subdisziplin zugeordnet, die bezeichnenderweise nach wie vor ein Schattendasein in der Religionswissenschaft führt. Nur wenige scheinen sich bisher mit den zugegebenermaßen schwierig zu greifenden nonverbalen Ebenen beschäftigen zu wollen, für deren Analyse es noch keine Instrumentarien zu geben scheint.

Ich möchte an dieser Stelle einen Schritt weiter gehen und, wenn nicht gar einen grundlegenden Paradigmenwechsel, so doch eine deutlichen Horizontverschiebung einfordern. In der Einleitung erwähnte ich mehrere Perspektivenwechsel, die in den letzten zehn bis zwanzig Jahren in der deutschen Religionswissenschaft zu beobachten sind: die Entdeckung der Europäischen Religionsgeschichte, der Gegenwartsreligionen und der Alltagsebene von Religionen. Alle diese Strömungen weisen auf eine grundsätzliche Horizontverschiebung hin, die Auswirkungen auf die Disziplin Religionsästhetik hat und deshalb in einer Neubestimmung ihres Gegenstandsbereiches einen Ausdruck finden muß.

Ich schlage folgende neue Vorgehensweise mit dem Themenfeld „nonverbale Quellen“ und „Religionsästhetik“ vor: Die Religionsästhetik im engeren Sinne soll sich ausschließlich mit der kulturellen und religiösen Organisation der Sinne und der Sinneswahrnehmungen beschäftigen, mit emischen Sinneshierarchien und indigenen Systemen, nach denen ästhetische Werturteile gefällt werden. Der Einbezug

⁶⁸ Vgl. a. a. O., S. 14.

nonverbaler Quellen in die Religionswissenschaft jedoch stellt einen methodischen und perspektivischen Paradigmenwechsel dar, der sich in der gesamten Religionswissenschaft samt ihren Subdisziplinen durchsetzen sollte, in der Religionssoziologie ebenso wie in der Religionsethnologie, in der Religionspsychologie ebenso wie in den neuen Kommunikations- und Medienwissenschaften. Und auch in der Religionsgeschichte können sich neue Perspektiven eröffnen, wenn archäologische Quellen neu einbezogen werden, wenn auch für die jüngere Geschichte verstärkt nach nonverbalen Quellen gesucht wird und wenn Hinweise auf nonverbale Ebenen von Religionen in den vorhandenen schriftlichen Quellen sensibilisiert wahrgenommen werden.

6. Die kulturelle Organisation von Sinneswahrnehmungen als Gegenstand der Religionsästhetik – ein Neuentwurf

Die Religionsästhetik soll sich, wie auch in vorherigen Entwürfen vorgeschlagen, mit der kulturellen Organisation von Sinneswahrnehmungen beschäftigen. Damit rekurriert der Begriff „Ästhetik“ auf die griechische *aisthesis* als Lehre von den Sinnen und der Wahrnehmung, d. h. die Rezeption der religiösen Formen durch den sinnlich wahrnehmenden Menschen.⁶⁹ Spätere Auffassungen von „Ästhetik“ in der Europäischen Religions-, Philosophie- und Kunstgeschichte als Einordnung von Sinneswahrnehmungen in ein normatives System mit Vorstellungen vom „Schönen“ (und „Häßlichen“) fallen dagegen in den Gegenstandsbereich der Religionsästhetik.⁷⁰ Die abendländische Lehre vom „Schönen“ wird als ein religionsgeschichtlicher Einzelfall verstanden, ebenso wie andere indigene Evaluationssysteme, die ästhetische Werturteile fällen nach dem Kriterium einer angemessenen, passenden „Umsetzung von sozialen oder kosmologischen Ideen“.⁷¹

Der Gegenstand der Religionsästhetik umfaßt damit den „Beitrag der Religionen an dem Sozialprodukt Wahrnehmung“,⁷² die kultur- und religionsspezifischen Medienpräferenzen und die kulturelle For-

⁶⁹ Vgl. a. a. O., S. 23f.

⁷⁰ Bei Cancik und Mohr ist nicht eindeutig ersichtlich, ob sie diese Auffassungen als Gegenstand der Religionsästhetik ansehen oder als systematisch-theoretische Grundlegung der Disziplin, vgl. Cancik & Mohr, „Religionsästhetik“, S. 126.

⁷¹ Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*, S. 40.

⁷² A. a. O., S. 95.

mung der Sinne.⁷³ Im Unterschied zu seinem frühen Entwurf der Religionsästhetik zeigt Mohr in seinem Artikel von 2000 „Wahrnehmung / Sinnessystem“ im *Metzler Lexikon Religion* die Thematik genereller Organisation von Sinnen und Wahrnehmung durch und in Religionen auf, ohne sie auf ein einseitiges Verständnis der Produktion und Rezeption von Sinnesreizen im Sinne der Semiotik zu reduzieren. In jeder Kultur herrscht ein bestimmtes „Wahrnehmungspanorama“ mit einem kultur- und religionspezifischen „Umweltdesign, mit einem je religionseigenen Repertoire an Sehreizen, einem ‚Akustikdesign‘ ... einer Geruchskonstellation“.⁷⁴ Die Wahrnehmung und Bewertung von Sinnesreizen – sowohl von nach außen gerichteten Sinnen als auch der nach innen gerichteten Propriozeption – begreift Mohr hier als einen konstruktivistischen Vorgang, der hochgradig kulturell geprägt sein kann.⁷⁵ Gleichzeitig besteht in Religionen die Möglichkeit, das Wechselspiel äußerer und innerer Wahrnehmung gezielt zu verwenden und zum Beispiel durch äußere Reizreduzierung eine Verstärkung der inneren Wahrnehmung hervorzurufen.⁷⁶ Diese kulturellen Formen der Organisation von Sinneswahrnehmungen sollen in den neu eingegrenzten Gegenstandsbereich der Religionsästhetik fallen.

7. Religionsmusikologie als Instrumentarium – abschließende Bemerkungen zur Erfassung und sprachlichen Darstellung nonverbaler Ebenen von Religionen

Will sich die Forschung mit nonverbalen Ebenen von Religionen beschäftigen, ist sie vor bisher ungelöste Methodenprobleme gestellt. Das Problem der gedanklichen Erfassung und Versprachlichung sinnlichen Erlebens ist sicherlich eine der größten Herausforderungen des Umgangs mit nonverbalen Quellen: Da die Sprache das bevorzugte Medium der (Geistes-)Wissenschaften ist, ist es „nicht verwunderlich, daß die sprachlich fixierten Elemente von Religionen im Zentrum der Aufmerksamkeit“ der Religionswissenschaft stehen.⁷⁷ Die sprachliche

⁷³ Vgl. a. a. O., S. 96.

⁷⁴ Hubert Mohr, „Wahrnehmung/Sinnessystem“, in: *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, Bd. 3, Stuttgart 2000, S. 620-633, hier S. 623.

⁷⁵ Vgl. a. a. O., S. 620f., S. 628.

⁷⁶ Vgl. a. a. O., S. 628.

⁷⁷ Gladigow, „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, S. 37.

Rekonstruktion und Repräsentation der semantischen oder ästhetischen Bedeutung von nicht-sprachlichen Formen ist schwierig, selbst wenn Stolz das als selbstverständliche Aufgabe der Religionswissenschaft ansieht.⁷⁸ Es geht mir nicht um die Idee, die Phänomene könnten durch die wissenschaftliche Abstraktion „ihres Lebens beraubt“ werden, so wie Michael Bull und Les Back die Gefahr bei der Notation von Musik und ihrer Verbalisierung in der musikalischen Analyse sehen.⁷⁹ Diese Einstellung erinnert an lebensphilosophische Ansätze in der Wissenschaft zu Anfang des 20. Jahrhunderts und an die Forderung nach intuitivem Verstehen in der Religionsphänomenologie und entspricht nicht dem aktuellen Verständnis von Wissenschaft. Statt dessen geht es allein darum, über nonverbale Ebenen, über sinnliches Erleben in Religionen überhaupt nachdenken zu können und diese Gedanken anschließend in sprachlicher Form als Forschungsergebnisse für andere Wissenschaftler zugänglich zu machen. Im Unterschied zur Ethnologie, in der durchaus auch schon mit alternativen Darstellungsformen wissenschaftlicher Erkenntnisse experimentiert worden ist – von der Ethnographie in Gedichtform bis zu Turners theatralem Nachvollzug von Initiationsritualen, bleiben in der Religionswissenschaft diese Versuche wohl ein Randphänomen. Wissenschaftlich gesicherten Raum verläßt man jedoch nicht, wenn man der Wissenschaft, im Bewußtsein der damit implizierten Einschränkungen, ihre Ebene der sprachlichen Darstellung beläßt. Dieses Medium bietet sicherlich noch weitaus größere Entwicklungschancen, als man gemeinhin vermutet.

Als erster Versuch, Zugang zu gewinnen, kann die Methode der Feldforschung wieder stark gemacht werden, mit Hilfe derer nonverbale Ebenen von Religionen erfaßt werden können, indem der Forscher sinnliche Wahrnehmungen mit dem eigenen Körper erfährt. Die Reflexion dieser Erfahrungen, die Entwicklung des Forschers als Forschungsinstrument muß immer weiter elaboriert werden. Wichtig ist dabei, nicht zu vergessen, daß die Eindrücke des Forschers in vielen Fällen vermutlich andere sind als die der religiösen Akteure, insbesondere wenn der Forscher kulturfremd und nicht mit der kulturellen Organisation der Sinne vertraut ist. Die eigenen reflektierten Beobachtungen bzw. Erfahrungen des Forschers können aber als Grundlage dienen, um mit den jeweiligen religiösen Akteuren ins Gespräch zu

⁷⁸ Vgl. Stolz, „Effekt und Kommunikation“, S. 319.

⁷⁹ Vgl. Michael Bull & Les Back, „Introduction: Into Sound“, in: dies. (Hg.), *The Auditory Culture Reader*, Oxford 2003, S. 1-18.

kommen und sie zu befragen, welche Sinneswahrnehmungen sie in den jeweiligen Situationen hatten und was sie in ihnen auslösten.⁸⁰ In vielen Fällen haben andere Kulturen und einzelne Menschen in spezifischen Bereichen nicht-sprachlicher Erlebnisse die Fähigkeit der Reflexion und verbalen Darstellung weit entwickelt. Davon kann die Wissenschaft in ständiger Reflexion über Eigensprachlichkeit und Metasprache viel lernen.

Darüber hinaus ist es wohl auch notwendig, neue Instrumentarien zur Erschließung und Analyse nonverbaler Ebenen gezielt zu suchen und zu entwickeln – Instrumentarien, die weder einem einseitigen symbolischen Verständnis folgen, noch die Ebenen als Texte lesen wollen, sondern sich konsequent vom Text- und Logozentrismus der bisherigen westlichen Epistemologie loslösen. Zu diesem Zweck kann sich die Religionswissenschaft mit anderen kulturwissenschaftlichen Disziplinen zusammenschließen, welche durch ihre disziplingeschichtlichen Schwerpunkte schon Erfahrung mit der wissenschaftlichen Analyse einzelner Medien besitzen, wie z. B. die Archäologie, Geographie und Anthropologie Erfahrungen mit der Analyse materieller Kultur gesammelt haben. Vielversprechend scheint es auch, die Musikforschung zur Untersuchung musikalischer Ebenen der Religion heranzuziehen. In der neuen Disziplin „Religionsmusikologie“ im Schnittfeld von Religionswissenschaft und Musikforschung können die Instrumentarien der Musikforschung mit der methodologischen Sensibilität der Religionswissenschaft kombiniert werden und damit wichtige Hilfsmittel zur Erschließung klanglicher Quellen und Ebenen von Religionen erschlossen werden. Nach demselben Muster kann die Kunstwissenschaft für visuelle Ebenen von Religionen wie der Ikonographie eingesetzt werden oder die Physiologie, Medizin oder Lehre von den Düften für die Beschäftigung mit Gerüchen. Je nach Sinnesreiz kann eine neue Subdisziplin mit entsprechendem Vokabular und methodischem Handwerkszeug entstehen, die in der Religionsästhetik, den Regionalwissenschaften und der Religionswissenschaft insgesamt ihre Schnittpunkte besitzen.

Ich hoffe, mit meinem Rekurs auf die Religionsästhetik dazu beizutragen, nonverbale Quellen aus ihrer bisherigen Marginalisierung zu befreien und die Aufmerksamkeit auf nonverbale Ebenen von Religionen zu lenken, so daß sie stärker als bisher in die religionswissenschaftliche Forschung einbezogen werden.

⁸⁰ So hat es Inken Prohl gemacht. Vgl. Prohl, *Religiöse Innovationen*, S. 57f.