

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: "Musik – Körper – Religion: Theoretische und methodologische Überlegungen"
Published in: [Die Körper der Religion / Corps en religion](#)
Zürich: Pano Verlag
Editors: Krüger, Oliver / Weibel, Nadine
Year: 2015
Pages: 261-282
ISBN: 978-3-290-22028-0

The article is used with permission of [Theologischer Verlag Zürich](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Musik – Körper – Religion

Theoretische und methodologische Überlegungen

Isabel Laack

Die deutschsprachige (und internationale) Religionswissenschaft hat erst in den letzten Jahren angefangen, nach Zusammenhängen zwischen Körper und Religion zu fragen. Für den Aufbau dieses religionswissenschaftlich neuen Forschungsfeldes ist es hilfreich, auf die in anderen kultur- und sozial- sowie auch naturwissenschaftlichen Disziplinen schon entwickelten Ansätze zurückzugreifen. Meines Erachtens ist nur mit Hilfe einer transdisziplinären Perspektive eine sinnvolle Annäherung an das Thema möglich. Aus diesem Grund wird hier zunächst in aller Kürze ein Überblick über Kultur- und Körper-Theorien anderer Fächer gegeben. Dabei wird insbesondere die Frage berücksichtigt, wie das Wechselverhältnis zwischen biologischer Materialität des Körpers und kognitiv abstrakt konzeptualisierten Aspekten von «Kultur» und «Religion» bestimmt wird. Darauf aufbauend wird eine These zur Bestimmung von Körper und Kultur/Religion im Zusammenhang mit dem kulturellen Medium Musik und seiner Verwendung vorgestellt, die wesentlich von den Erfahrungen der Forscherin im Forschungsfeld der Religionsmusikologie geprägt ist. Es wird dafür plädiert, in religionswissenschaftlichen Analysen unterschiedliche Ebenen des Menschen zu berücksichtigen: neben dem Intellekt und der Kognition auch die Emotionen, das Unbewusste und Präreflexive, die Sinne und den Körper sowie das Wechselspiel zwischen ihnen. Als beeinflussende Faktoren sind außerdem nicht nur individuelle Erfahrungen, sondern auch kollektive kulturelle Prozesse einzubeziehen; darüber hinaus deren Wechselbeziehungen wie Internalisierungs-, Aushandlungs- und Gestaltungsprozesse, die zwischen individueller Religiosität, Weltdeutungen des unmittelbaren sozialen Umfelds und einem abstrakten, z. T. in Medien transportierten kulturell-religiösen Reservoir angesiedelt sind. Dieses Plädoyer führt abschließend zu einigen methodologischen Überlegungen, wie diese verschiedenen Aspekte und Faktoren wissenschaftlich untersucht werden können.

1. Zum Forschungsstand: Körper- und Kultur-Theorien

In den inzwischen über 120 Jahren des akademischen Bestehens der Religionswissenschaft haben sich ihr zugeordnete Forscher bisher vorrangig mit Glaubensvorstellungen beschäftigt, mit religiösen Inhalten und kognitiven Ideen, manchmal auch mit religiöser Erfahrung, die als fundamental verschieden von anderer menschlicher Erfahrung konzipiert wurde. Die wichtigsten Quellen waren dabei – und sind es immer noch – Texte; meist kanonisierte «heilige Schriften», Doktrinen und die schriftlichen Abhandlungen von religiösen Experten und Oberschichten.¹ Ähnlich wie gelebte Alltagsreligion und pragmatisch orientierte, individuelle Religiosität standen der Körper und die Sinne nicht im Fokus religionswissenschaftlichen Interesses. Das hat sich erst in den letzten Jahrzehnten langsam zu verändern begonnen.

Wesentliche Voraussetzung für einen Perspektivenwechsel war die kulturelle Wende in der Religionswissenschaft der 1970er bis 1990er Jahre, mit der die vorherige methodische und theoretische Konzentration auf Geschichtswissenschaften, Philologien und die Religionsphänomenologie um sozial- und kulturwissenschaftliche Ansätze erweitert wurde. Der Einbezug der lokalen Religionsgeschichte, der Europäischen Religionsgeschichte und der Gegenwartsreligiosität in die deutschsprachige religionswissenschaftliche Forschung² öffnete die Perspektive für Aspekte gelebter Alltagsreligion und für Zusammenhänge zwischen Religion und kulturellen Medien. Mit ihrem grundlegenden Artikel «Religionsästhetik» im «Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe», das als ein Wegweiser der deutschen kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft verstanden werden kann, machten Hubert Cancik und Hubert Mohr auf die Bedeutung des Körpers und der Sinne in Religionen aufmerksam.³ Im Arbeitskreis «Religionsästhetik» der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft versammeln sich seit einigen Jahren deutschsprachige Forscher, die sich intensiv mit dem

1 Vgl. den Sammelband zur Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte von 1988 in Hannover: Antes/Pahnke 1989: *Religion von Oberschichten*.

2 Vgl. Kippenberg/Luchesi 1995: *Lokale Religionsgeschichte* und spezifisch Gladigow 1995: *Europäische Religionsgeschichte*.

3 Vgl. Cancik/Mohr 1988: *Religionsästhetik*.

Thema Körper, Sinne und ästhetische Medien auseinandersetzen.⁴ Im Zuge einer immer stärker transdisziplinär ausgerichteten religionswissenschaftlichen Arbeit ist es so notwendig wie inspirierend, die schon vorhandenen Ansätze ganz unterschiedlicher Disziplinen zur Erschließung des Zusammenhangs von Körper und Kultur/Religion einzubeziehen und zu überprüfen, inwiefern sie für religionswissenschaftliche Fragestellungen zusammengeführt und fruchtbar gemacht werden können.

Seit der kulturellen Wende gelten die sozial- und kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen der Religionswissenschaft als ein geeignetes Diskursfeld für Theorierezeptionen. Insbesondere im angelsächsischen und französischen Kontext findet der Körper schon seit einiger Zeit Berücksichtigung. Prägend sind dabei zwei grundlegende Denkansätze der Verhältnisbestimmung von Körper und Kultur, die sich bereits in den frühen Theorien von Marcel Mauss, Mary Douglas und Michel Foucault abzeichneten.⁵ In naturalistischen Perspektiven wird der Körper als biologische Basis für Kultur verstanden, als kulturelle Symbolfläche und Metapher für Weltkonzepte – im Fokus steht hier eine Untersuchung der materiellen Grundlagen des Körpers. In konstruktivistischen Theorien dagegen wird von der Kultur ausgehend gedacht: Der Körper wird zum Objekt, über das Kultur in den Einzelnen eingeschrieben und soziale Macht und Kontrolle ausgeübt wird. Diese Dualität versuchte der Anthropologe Thomas Csordas mit seinem *embodiment*-Konzept zu überwinden und stellte die Forderung auf, den Körper sowohl als biologische Einheit als auch als kulturelles Phänomen zu verstehen und gerade die Wechselbeziehungen zwischen beidem zu untersuchen.⁶

Auf ähnliche Weise betonten auch die Soziologen Pierre Bourdieu und Paul Connerton die komplexen Wechselbeziehungen zwischen Körper und Kultur bzw. Gesellschaft. So wies der Franzose Bourdieu dem Körper eine wichtige Rolle in sozialen Aneignungs- und Aushandlungsprozessen zu. Seiner Theorie zufolge werden soziale Strukturen in der

4 Vgl. die Internetseite des Arbeitskreises: <http://www.religionsaesthetik.de>.

5 Vgl. Mauss 1935: *Les techniques du corps*; Douglas 1970: *Natural Symbols*; Foucault 1976: *Histoire de la sexualité*.

6 Vgl. Csordas 1994: Introduction.

Sozialisation inkorporiert und bilden einen «Habitus», d. h. ein sozial konstituiertes, tief im Körper verankertes und immer wieder neu reproduziertes System von Weltwahrnehmungsmustern, Motivationsimpulsen und Handlungsmöglichkeiten. Ein deutliches Beispiel dafür ist der ästhetische Geschmack: Mit der Bevorzugung und Ablehnung bestimmter Speisen oder Musikstile wird nach Bourdieu soziale Distinktion hergestellt.⁷ Der britische Soziologe Paul Connerton – wenngleich sehr viel seltener rezipiert als Bourdieu – entwickelte ein ähnliches Konzept eines körperlichen «Habit», mit dessen Hilfe er kulturelle Aneignung und Identitätsbildung im weiteren und kulturelle Geschichtsschreibung im engeren Sinne erklären wollte. Ist Bourdieus «Habitus» eher als Handlungsdisposition zu verstehen, so Connertons «Habit» mehr als ein zu stimulierendes Potenzial, nämlich ein kontinuierlich aktiviertes, tatsächliches Verhalten.⁸ Bourdieus «Habitus» und Connertons «Habit» stellen dabei einen zwischen der Materialität des Körpers und der Abstraktheit von Kultur angesiedelten Zwischenraum dar, in dem Wechselwirkungen zwischen beiden stattfinden.

Auch in der Anthropologie der Sinne setzte man sich intensiv mit den Zusammenhängen von Körper und Kultur bzw. Denken auseinander. Hier wurde nicht nur die hohe Bedeutung der Sinne für kulturelles Handeln und Denken wahrgenommen, sondern im Zuge der Untersuchung kultureller Konstruktionen von Sinneshierarchien und der sinnlichen Grundlagen der Weltwahrnehmung auch die epistemologischen Grundlagen westlicher Wissenschaft (und ihrer Darstellungsformen) in Frage gestellt.⁹

Obwohl in der Ritualforschung das Textparadigma der Anthropologie schon lange als überwunden gilt,¹⁰ standen körperliche Aspekte von Ritualen selten im Mittelpunkt jüngerer ritualtheoretischer Überlegungen. Catherine Bell resümierte 2006, dass zwar inzwischen mehr Aufmerksamkeit darauf gerichtet werde, wie sich Ritual und Körper gegenseitig formten, das *embodiment*-Konzept in seinem umfassenden

7 Vgl. Bourdieu 1984: *Distinction*.

8 Vgl. Connerton 1989: *How Societies Remember*, 94. Strathern vergleicht Connertons Habit deshalb nicht mit Bourdieus Habitus, sondern mit dessen «sense pratique», vgl. Strathern 1996: *Body Thoughts*, 35.

9 Vgl. Stoller 1989: *Taste of Ethnographic Things*; Howes 2003: *Sensual Relation*.

10 Vgl. Stausberg 2004: *Ritualtheorien und Religionstheorien*, 37–40.

Sinne jedoch bisher erst relativ selten umgesetzt worden sei.¹¹ Dies änderte sich mit dem Sammelband «Ritual and Identity. Performative Practices as Effective Transformations of Social Reality» (2006),¹² in dem die Forscher aus dem Heidelberger Sonderforschungsbereich «Ritualdynamik» eine performative Kulturtheorie aufstellen (anstelle der vorherigen Theorien der Performanz). Rituale verstehen sie als eine Form, Kultur zu verkörpern und kultureller Bedeutung sinnliche Realität zu geben. Ähnlich wie Csordas siedeln die Forscher ihre Fragestellung genau zwischen den Bereichen von Struktur (Kultur) und Praxis (materielle, sinnliche und performative Medien) an.¹³ Dieser Denkansatz wird in der Ritualforschung seitdem weiterverfolgt und die Untersuchung der Bedeutung der Sinne in Ritualen z. T. auch gezielt einbezogen.¹⁴

Mit den Kognitionswissenschaften etabliert sich z. Zt. eine neue Forschungstradition, die eine große Relevanz für die Religionswissenschaft beansprucht.¹⁵ Wie Sebastian Schüler herausarbeitet, herrschen hier i. d. R. naturalistische Ansätze vor, die auf der Grundlage eines positivistischen Verständnisses von Wissenschaft davon ausgehen, Kultur durch eine naturwissenschaftliche Analyse der biologischen Grundlagen des Menschen (vollständig) erklären zu können. Unter «Religion» werden dabei Glaubensvorstellungen und mentale Repräsentationen von Welt verstanden. Die Möglichkeit ihres Vorhandenseins wird durch die biologischen Strukturen des Gehirns erklärt.¹⁶ Interessanterweise findet sich in dieser biologischen Herangehensweise an Kultur und Religion eine Trennung von Körper und Kognition, obwohl die Theorie auf die Arbeitsweisen des Gehirns (also des Körpers) bezogen wird. Denken

11 Bell 2006: Embodiment, 533.

12 Köpping/Leistle/Rudolph 2006a: *Ritual and Identity*.

13 Vgl. Köpping/Leistle/Rudolph 2006b: Introduction, 19–23.

14 Vgl. die von Axel Michaels und Christoph Wulf einberufene Tagung «Exploring the Senses. Emotions, Performativity, and Ritual» vom 8. bis 11. Dezember 2011 in Berlin, Michaels/Wulf 2011: *Exploring the Senses*.

15 Für eine intensive Auseinandersetzung mit kognitionswissenschaftlichen Ansätzen und Theorien vgl. Schüler 2012: *Religion, Kognition, Evolution*. Die Tagung der International Association for the History of Religions (IAHR) im August 2010 in Toronto stand denn auch ganz unter ihrem Einfluss.

16 Vgl. Schüler 2012, 27.

wird auf «Gehirnfunktionen reduziert» und der Rest des Körpers als «den Menschen bedingende Voraussetzung für kognitive Fähigkeiten» gesehen.¹⁷ Nur in der noch vergleichsweise kleinen Forschungsrichtung des *cognitive embodiment* werden die Zusammenhänge von Körper und Denkprozessen wahrgenommen.¹⁸ Schüler macht außerdem darauf aufmerksam, dass «Denken» in der Kognitionswissenschaft stets individualistisch definiert wird – die kollektiven Aspekte von Kultur und die sozialen Prozesse der Formung von Kultur und Gesellschaft werden meist ausgeklammert.¹⁹ Eine Ausnahme stellt die Religion, Cognition and Culture Research Unit (RCC) der Universität Aarhus dar, die kognitionswissenschaftliche Ansätze in die Religionswissenschaft zu integrieren sucht. Als zentrales Axiom ihrer Arbeit beschreibt der dänische Religionswissenschaftler Armin Geertz Kognition als «embodied, embodied, encultured, extended and distributed».²⁰ Geertz' «biokulturelle Theorie der Religion» will Religion aus der Perspektive der Kognition betrachten – anders als naturwissenschaftlich orientierte Kognitionsforscher siedelt sie Kognition jedoch nicht nur im Gehirn, sondern auch im Körper an, und berücksichtigt ihre tiefe Prägung durch kulturelle Muster und ihre Verbreitung in sozialen Beziehungen.²¹ Hier finden wir also einen Ansatz, der Csordas' *embodiment*-Konzept radikal weiterentwickelt und den Körper in seiner Materialität, das Denken des Individuums sowie Kultur bzw. Religion und Gesellschaft als kollektive Institutionen miteinander in Verbindung bringt.

In diesem kurzen Überblick über die Körper- und Kultur- (bzw. Religions)-Theorien verschiedener Forschungsrichtungen wird ein Trend deutlich, Körper und Denken sowie Kultur und Individuum zu verbin-

17 A. a. O., 103.

18 Vgl. Lakoff/Johnson 1999: *Philosophy in the Flesh*; Ziemke/Zlatev/Frank 2007: *Body, Language and Mind*. Vgl. für eine ausgezeichnete Einführung in diese Richtung Schüler 2012, 103–108. Interessant auch die kognitive Anthropologie, die sich aus umgekehrter Perspektive dem Denken nähert; ebenfalls die Medizinanthropologie, die Körper und Kultur zusammendenkt, wie z. B. schon das Konzept des «mindful body» in Nancy Schepper-Hughes/Margaret Lock 1987: *The mindful body*.

19 Schüler 2012, 49–58.

20 Geertz 2010: *Brain, Body and Culture*, 304.

21 Ebd.

den. Abgesehen von den oben genannten Ausnahmen ist die Religionswissenschaft²² noch weit davon entfernt, diese Ansätze zu integrieren. Zunächst einmal gilt es, neben den kognitiven Aspekten von Religion und religiösen Weltwahrnehmungen auch körperliche und sinnliche Ebenen in den Gegenstandsbereich einzubeziehen. So finden sich im angelsächsischen Bereich auch ein paar Studien, welche die Rolle des Körpers in den Religionen thematisieren.²³ Während der Sammelband von Elisabeth Arweck und Peter Collins die materielle Ebene von Religionen noch semiotisch versteht und als «Text» lesen will, bemüht sich die Zeitschrift «Material Religion» um eine Anerkennung auch der sinnlichen Erschließung der materiellen Dimension.²⁴ In «Numen» erschien 2007 ein Sonderheft zu «Religion and the Senses», das neben einem Editorial drei Artikel mit Analysen religionsgeschichtlicher Beispiele enthält.²⁵ Leider führte dies jedoch nicht zu einer breiteren Beschäftigung mit dem Thema in «Numen» oder gar zu einer theoretischen Aufarbeitung. Erwähnenswert ist der 2010 veröffentlichte Artikel von Philip Mellor und Chris Shilling, die aus soziologischer Perspektive Religion als ein verkörpertes Phänomen darstellen, das durch die Analyse von *body pedagogics*, d. h. in Religionen eingesetzten Techniken der Beeinflussung des Körpers, besser verstanden werden könne.²⁶ Der Körper ist für sie nicht nur Ort der Aneignung, d. h. der Inkorporierung religiöser Symbolsysteme, sondern auch ihr Mediator, der Habitus ein Ort ihrer kreativen Gestaltung.²⁷

22 Religionswissenschaft wird hier als eine Diskursgemeinschaft verstanden, die sich in ihrer Identitätsarbeit von anderen wissenschaftlichen Disziplinen abgrenzt (vgl. Freiburger 2013: Die deutsche Religionswissenschaft im transnationalen Fachdiskurs).

23 Vgl. Coakley 1997: *Religion and the Body*; LaFleur 1998: *Body*; Sullivan 1990: *Body Works*. Vgl. auch McGuire (1990): *Religion and the Body*, in dem die Wechselbeziehungen zwischen Körper und Kultur ebenfalls berücksichtigt werden.

24 Arweck/Collins 2006: *Reading Religion in Text and Context*. Für einen Einblick in die Zeitschrift *Material Religion* vgl. das Issue *Keywords in Material Religion*, z. B. Meyer u. a. 2011: Introduction.

25 *Numen* 54/4, 2007; vgl. z. B. McHughes 2007: *Classification of Smells*.

26 Mellor/Shilling 2010: *Body pedagogics*.

27 A. a. O., 27.

Die religionsästhetische Debatte in Deutschland ist dagegen noch von der grundlegenden Unterscheidung zwischen «Semiotik» und «Aisthetik» in Cancik und Mohrs Grundlagenartikel geprägt. Demnach definiert die Semiotik sinnliche Medien als Zeichensysteme, die Aisthetik beschäftigt sich mit der religiösen Organisation sinnlicher Wahrnehmung.²⁸ Darüber hinaus hat der Arbeitskreis Religionsästhetik auch weitere Aspekte in seinen Gegenstandsbereich einbezogen: zusätzlich zu Semiotik und Aisthetik allgemein Handlungsformen religiöser Praxis sowie ästhetische Ausdrucksformen (Musik, Kunst, Literatur), materielle Religion und die Religions somatik (die körperliche Stimulation durch religiöse Praktiken).²⁹ Erste theoretische Entwürfe wurden von Anne Koch und Sebastian Schüler vorgelegt: Koch entwirft zur «Grundlegung einer Religionsästhetik» das Konzept «Körperwissen», in dem körperliche und kognitive Elemente integrativ miteinander verbunden werden.³⁰ Ähnlich wie Armin Geertz positioniert sich Schüler mit seiner «Theorie ritueller Synchronisation»:³¹ In seinem Erklärungsansatz ritueller Dynamik diskutiert er sowohl körperliche als auch kognitivmentale Ebenen und verbindet über das Konzept der rituellen Synchronisation individuelle Faktoren mit kollektiven.³²

2. Musik – Körper – Kultur. Ein theoretischer Zugang

Meine eigene Forschung ist im Bereich der Religionsmusikologie angesiedelt, und in den letzten Jahren habe ich mich primär mit einer Erschließung des Forschungsfeldes Religion und Musik beschäftigt. Meinen Erfahrungen nach ist eine Annäherung auch an dieses Thema nur durch eine transdisziplinäre Ausrichtung möglich, wenngleich ich mich identifikatorisch innerhalb des Diskursfeldes der (deutschsprachigen) Religionswissenschaft verorte und von ihren Fragestellungen, Denkweisen und disziplingeschichtlichen Reflexionen geprägt bin. Im Laufe

28 Vgl. Cancik/Mohr 1988.

29 Vgl. Laack 2011: *Religion und Musik in Glastonbury*, 44.

30 Vgl. Koch 2007: Körperwissen. Siehe auch ihr Beitrag: «Körperwissen»: Mowedwort oder Grundstein einer Religions somatik und Religionsästhetik? in diesem Band.

31 Schüler 2012, 271.

32 A. a. O., 234–268.

der Auseinandersetzung mit diversen Theorien und Methodologien hat sich in mir immer mehr der Eindruck erhärtet, dass der menschliche Umgang mit dem kulturellen Medium Musik und Klang nur zu verstehen ist, wenn ganz unterschiedliche Komponenten in den Blick genommen werden.

Zum einen aktiviert Klang verschiedene Ebenen des Menschen: Körper, Emotionen und mentale Konzepte sowie die meist präreflexiven, unbewussten Zwischenräume, die Anthropologen mit dem Konzept des «Habitus» zu greifen versuchten. Zum anderen kann die Wirksamkeit von Klang und der kulturelle Umgang mit diesem Medium nur durch eine Berücksichtigung verschiedener Faktoren erklärt werden: Biologische Konstanten haben in diesen Prozessen ebenso eine Bedeutung wie individuelle Erfahrungen und Bedeutungszuschreibungen. Im Spannungsfeld zwischen den beiden liegen kulturelle und soziale Interpretationsmuster, d. h. in der Sozialisation und lebenslang fortschreitenden Kulturalisation internalisierte, verkörperte Assoziationen, körperliche Reaktionen auf Musik und Klang und Handlungsmöglichkeiten im Umgang mit dem kulturellen Medium. Im Folgenden möchte ich diesen Zugang näher erläutern.

Biologische Konstanten

Biologische Konstanten im menschlichen Umgang mit akustischen Stimuli sind v. a. auf zwei Ebenen angesiedelt: der sensorischen Wahrnehmung und einer möglicherweise folgenden körperlichen Reaktion. Musikpsychologisch und kognitionswissenschaftlich lassen sich die grundlegenden Möglichkeiten des menschlichen Gehörs und der kognitiven Verarbeitung akustischer Reize bestimmen, wie z. B. das Frequenzspektrum, innerhalb dessen Menschen hören können. Im Rahmen dieser biologischen Konstanten sind bestimmte Fähigkeiten wie die Unterscheidung zwischen Tönen verschiedener Höhe und die Einordnung innerhalb von Tonskalen stark von individuellen Anlagen und kulturellen Lernprozessen geprägt.³³ Mit einiger Sicherheit lässt sich sagen, dass die akustische Signalverarbeitung schon in ihren ersten Stufen im Hirnstamm und Thalamus eine direkte Verbindung zur Amygdala und zum Orbitofrontalkortex aufweisen. Dies sind Bereiche

33 Vgl. Moore (ohne Datum): Hearing; Trehub 2001: Psychology of Music.

des Gehirns, die als wesentlich für die Produktion von Emotionen erachtet werden, wodurch die enge Verbindung von Musikwahrnehmung mit erlebten Emotionen erklärt werden könnte.³⁴

Eine Bestimmung biologischer Konstanten bei der körperlichen Reaktion auf akustische Signale ist schwierig. Wissenschaftlich unbestritten ist wohl nur die Erkenntnis, dass Klang ergotrope und trophotrope Wirkungsweisen haben kann, d. h. physiologische Funktionen anregen (ergotrope Wirkung) oder reduzieren und beruhigen (trophotrope Wirkung) kann.³⁵ Vermutlich steht dies im Zusammenhang mit der grundlegend rhythmischen Organisation der Homöostasis des Menschen und der Körperfunktionen wie Atmung, Puls, Blutdruck, Nervenimpulsen und auch der Schmerz- und Lustwahrnehmung. Klang kann aufgrund seiner zeitlichen Entwicklung, durch Eigenrhythmus und Veränderungen in Lautstärke, Intensität und Tonfarbe das Phänomen der Synchronisation mit bewussten Körperbewegungen sowie mit unbewussten Körperhythmen auslösen.³⁶ Diese Prozesse können sich über die reine Physiologie hinaus auch auf emotionale und kognitive Bewusstseinszustände auswirken.³⁷ Allerdings gibt es nur sehr wenige musikalische Parameter, die mit biologischen Konstanten in ihrer Wirkung in Verbindung gebracht werden können: Langsame und langsamere werdende, repetitive, leise, einfach strukturierte Musik mit kleinem Ambitus sorgt eher für trophotrope, schneller und schneller werdender, lauter und komplex strukturierter Klang eher für ergotrope Wirkungen.³⁸ Die körperliche Wirkung ist jedoch niemals ein Automatismus, sondern von diversen weiteren Faktoren abhängig.

Über die Ebenen der homöostatischen und emotionalen Reaktionen auf Musik hinaus kann diese auch Verhaltensformen und Aspekte körperlicher Handlungsmacht beeinflussen, wie z. B. Energielevel und Erregungszustand, Motivation und Ausdauer, Selbstwahrnehmung und Koordination. Sie kann körperliche Kapazitäten verändern oder erweitern und als prothetische Technik der Körperkonstruktion eingesetzt

34 Vgl. Koelsch/Schröger 2008: Neurowissenschaftliche Grundlagen, 394.

35 Vgl. Fachner 2008: Musik und veränderte Bewusstseinszustände, 585.

36 Vgl. Finschinger/Kopiez 2008: Wirkungsphänomene des Rhythmus, 458-60; DeNora 2000: *Music in Everyday Life*, 77.

37 Vgl. Finschinger/Kopiez 2008, 467.

38 Vgl. Kapteina (ohne Datum): Musik hören, 6-8.

werden. Weiterführend kann sie bewusste Körperbewegungen in ihrem Stil und Tempo beeinflussen.³⁹

Akustische Stimuli können darüber hinaus Auswirkungen auf die kognitive Wahrnehmung und auf Bewusstseinszustände haben. Das Hören von Musik kann dem Gehirn dabei helfen, einige der außerordentlich vielen akustisch-sensorischen Signale auszublenken und sich für die weitere Verarbeitung anderer, in der Situation für wesentlich erachtete zu entscheiden. Das kann eine Fokussierungsleistung und erhöhte Konzentration zur Folge haben.⁴⁰ Auf der anderen Seite kann Klang (oft im Zusammenhang mit Tanz) das Eintreten in außeralltägliche Bewusstseinszustände wie Trance und Ekstase begünstigen. Wie das möglich ist, ist aus wissenschaftlicher Perspektive immer noch ungeklärt. Paradigmatisch ist nach wie vor die Forschung Gilbert Rougets zu diesem Thema, der einen Automatismus in der Auslösung von Trance durch Musik in Frage stellt.⁴¹ Als Ergebnis der Analyse von umfangreichem ethnographischen Material weist er darauf hin, dass die Trance-Induktion mit Hilfe von Musik stark vom jeweiligen kulturellen und situativen Kontext abhängt und durch die Erzeugung bestimmter Ausgangsbedingungen (nur) als Mittel dient, das dem Akteur den Eintritt in eine Trance erleichtert oder ihn durch die Trance hindurch leitet.⁴² Die zu diesem Zweck eingesetzten Musikstile verfügen zwar oft über bestimmte Merkmale wie kontinuierliche Steigerungen von Tempo und Lautstärke, Repetitivität, Borduntöne, Ostinati und melodische Motive mit minimalen Variationen. Allerdings schätzt Rouget den Kontext und die erlernten Strategien im Umgang mit der Musik als weitaus bedeutender für eine bewusstseinsverändernde Wirkung von Musik ein.⁴³

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass biologische Konstanten in Form der biologischen Ausgangsbedingungen der Klangwahrnehmung vorhanden sind, physiologische, emotionale und kognitive Reaktionen innerhalb eines biologisch festgelegten Rahmens jedoch von einer Vielzahl anderer Faktoren abhängen.

39 Vgl. DeNora 2000, 76, 96, 102; vgl. auch Koelsch/Schröger 2008, 408–409.

40 Vgl. Fachner 2008, 585.

41 Vgl. Rouget 1985: *Music and Trance*.

42 Vgl. a. a. O., 91.

43 Vgl. a. a. O., 82–94; vgl. auch Fachner 2008, 573–576.

Individuelle Erfahrungen

Sicherlich kennen die meisten Leserinnen und Leser folgende Situation: Sie hören ein Musikstück, ein Lied, das sie in einer bestimmten Lebenssituation sehr oft, aber seitdem nur selten gehört haben. Auf einmal wird eine Kaskade von Erinnerungen ausgelöst, insbesondere Emotionen scheinen wie magisch herbeigerufen: das erste Verliebtsein, der Schmerz nach einer Trennung, das Gefühl der Freiheit und unbegrenzten Möglichkeiten nach dem Schulabschluss – oder auch Erinnerungen an die Weihnachtsgottesdienste der Kindheit, die Jahre der Mitgliedschaft in einem Gospelchor, einen Tempelbesuch in Indien. In den meisten Fällen sind dies persönliche, sehr individuelle Assoziationen bei dem Musikstück oder einem musikalischen Genre oder Stil, die mit der eigenen Lebenserfahrung zu tun haben. Manchmal haben Freunde, der Partner oder gar eine ganze Generation ähnliche Erfahrungen mit der gleichen Musik gemacht und teilen ähnliche Assoziationen. Die Musiksoziologin Tia DeNora hat in ihren Feldforschungen zahlreiche Beispiele für individuelle Bedeutungszuschreibungen an Musik gefunden. Ein eingängiges Beispiel ist ihre Informantin Lucy, der das Hören von Schuberts Klavier-Impromptus emotionale und körperliche Ruhe und Entspannung schenkt und ihr ein Gefühl von Sicherheit vermittelt. Lucy selbst führt diese Wirkung auf Kindheitserinnerungen zurück: Ihr Vater hatte diese Stücke sehr oft abends auf dem Klavier gespielt, während sie im Bett am Einschlafen war.⁴⁴ Es ist anzunehmen, dass derartige Wirkungen vorrangig durch solche Musik ausgelöst werden, deren materielle Eigenschaften und musikalische Struktur den biologischen Wirkungskonstanten entsprechen: Hätte Lucys Vater nicht die Impromptus sondern Boogie-Woogie gespielt, wäre sie vermutlich weder damals leicht eingeschlafen noch versetzte sie das heutige Hören in Entspannung. Allerdings stößt diese Annahme schnell an ihre Grenzen, denn die Impromptus können durchaus auch als energisch und energiegeladen wahrgenommen werden. Zusätzlich ist selbst die von Lucy beschriebene Wirkung kein Automatismus für sie: Ob die Musik tatsächlich ein Gefühl der Entspannung in ihr auszulösen vermag, ist immer auch vom Kontext des Hörens und ihrer situativen Verfassung abhängig.

44 DeNora 2000, 16, 41–43.

Beschreibt Lucy v. a. körperliche und emotionale Assoziationen mit Schuberts Improptus, so wird die Flexibilität und Individualität der Bedeutungszuschreibung auf den abstrakteren Ebenen der mentalen Repräsentationen noch deutlicher. Wie ich an anderer Stelle argumentiere,⁴⁵ ist eine «Bedeutung» nie dem Klang oder einem Musikstück inhärent – auch wenn manche Autoren ihre Leser davon zu überzeugen versuchen – sondern wird ihm von Menschen zugeschrieben: von Komponisten, Interpreten, Zuhörern, Musikkritikern oder anderen Diskursbeteiligten. Lässt Musik anders als die stärker definierte Sprache viele Bedeutungszuschreibungen zu, so bewegen sich die Akteure gleichzeitig in einem kulturellen, sozialen, religiösen oder anders bestimmten Diskursfeld, das spezifische Interpretationsmuster für Musikstücke, Genres und Stile anbietet.

Soziale und kulturelle Interpretationsmuster

Menschen leben in einem kulturellen und sozialen Umfeld, das ihre Weltwahrnehmung prägt, jedes Hören ist «[c]ulturally inflected listening».⁴⁶ Das kulturelle Repertoire und die verschiedenen kulturellen Diskursfelder bieten eine Vielzahl von dominanten oder alternativen Interpretationsmustern von Musik an. Besonders prägnant für diese kollektiven, vom Individuum internalisierten und fortwährend neu ausgehandelten Muster ist der Musikgeschmack, dessen Erforschung ein klassisches Themenfeld der Musiksoziologie darstellt.⁴⁷ Bahnbrechend ist der Ansatz Pierre Bourdieus (s. o.), der den Musikgeschmack eng mit der körperlichen Reproduktion von sozialen Unterschieden verknüpfte. Die Tragweite dieser Theorie wies Gerhard Schulze auch für die deutsche Erlebnisgesellschaft nach.⁴⁸ So empfinden Akteure aus bestimmten gesellschaftlichen Schichten spezielle Musikstile als «schön» und lehnen andere ab. Typisch für viele meiner Akademikerkollegen der älteren Generation mit bildungsbürgerlichem Hintergrund ist z. B. eine Bevorzugung «klassischer Musik» und des Jazz. Erst die

45 Vgl. Laack 2008: *Relation between Music and Meaning*.

46 Becker 2001: *Anthropological Perspectives*, 135.

47 Vgl. Gebesmair 2001: *Soziologie des Musikgeschmacks*.

48 Vgl. Bourdieu 1984; Schulze 1992: *Erlebnisgesellschaft*.

jüngeren Akademikergenerationen identifizieren sich auch mit Lebensstilen, die mit Populärmusik assoziiert sind.

Weitere kulturelle Interpretationsmuster von Musik und Klang sind dagegen noch vielfältiger und schwieriger zu erheben. Einen ersten Zugang bieten die Kompositionsgeschichte und ihre Begleitdisziplin, die Musikkritik und -wissenschaft, in denen eine Vielzahl überlieferter Formen der Musikauslegung zu finden sind. In der Renaissance gab es gar ein ganzes Regelsystem der Zuordnung spezifischer Bedeutungen an musikhethorische Figuren.⁴⁹ Ein prägnantes, schon erwähntes Beispiel sind auch die Musikstile, die in verschiedenen Kulturen zur Induzierung von Trancen eingesetzt werden. So wies Gilbert Rouget nach, dass es erlernte Interpretationsmuster und Handlungsformen von Spezialisten sind, mit Hilfe spezifischer Musikstile in nicht-alltägliche Bewusstseinszustände einzutreten und sie aufrechtzuerhalten.⁵⁰

Auch unter musikalischen Laien verbreitet sind dagegen musikalische Konventionen wie die Assoziierung der Molltonleiter und ihrer Akkorde mit einer «traurigen» Stimmung, die sich in der westlichen Musikgeschichte der letzten Jahrhunderte ausgeprägt hat. Darüber hinaus werden in kulturellen Diskursfeldern bestimmte Musikstile und Klangformen mit spezifischen Situationen und mentalen Konzepten assoziiert: Erkennt man das Genre «Nationalhymne» nicht sofort am Klang? Denken nicht die meisten Westeuropäer beim Erklängen einer Pfeifenorgel an Kirchenmusik? Warum sehen wir beim Hören komplexer, auf Tierhauttrommeln gespielter Rhythmen Schwarzafrikaner vor dem inneren Auge? Warum löst der Klang der Stimme eines zum Gebet rufenden Muezzins in der Schweiz Ängste vor Überfremdung und terroristischer Propaganda aus? Dies alles sind soziale und kulturelle Interpretationsmuster von Musik, die von einzelnen Teilnehmern des Diskursfeldes internalisiert werden und – meist auf unbewussten und verkörperten Ebenen – im Alltag und im Kontakt mit anderen Akteuren stets neu aktiviert, ausgehandelt und verändert werden.

49 Vgl. z. B. Bartel 1985: *Handbuch der musikalischen Figurenlehre*.

50 Vgl. Rouget 1985.

3. Fazit: Der menschliche Umgang mit Klang zwischen biologischen Konstanten, Kultur und Individuum

Klang ist ein kulturelles Medium, zu dem sich Menschen auf vielfältige Art und Weise in Beziehung setzen. In seiner Eigenschaft als sinnlich wahrzunehmendes Medium (z. T. auch mit Tanz kombiniert) wirkt es auf den Körper, gleichzeitig wird die Verarbeitung der Sinnesreize stark von einem verkörperten Habitus, kulturellen und sozialen Interpretationsmustern und individuellen Erfahrungen sowie dem situativen Kontext beeinflusst. Diese Prozesse finden auf allen Ebenen des Menschen wie Körper, Emotionen und Geist und ihrem Zusammenspiel statt, auf unbewusste und präreflexive Weise ebenso wie im bewussten Fühlen, Denken und Handeln. Interessanterweise haben viele Menschen intuitives Wissen über diese Vorgänge und setzen das Medium im Alltag oft gezielt zur körperlichen, emotionalen und mentalen Selbstregulierung ein.⁵¹

Und die Religion?

Religionen haben sich durch die Religionsgeschichte hindurch und in allen Weltgegenden das Potenzial des Mediums Klang und Musik (einschließlich der Stille) zu Nutze gemacht, um vielfältig auf Menschen einzuwirken. Viele Religionen haben sich dieses (Körper-)Wissen angeeignet und verwenden Musik bewusst oder unbewusst in der religiösen Praxis zur Selbst- und Fremdregulierung von Menschen sowie übernatürlichen Akteuren. Neben der Wirkung auf das Individuum werden dabei häufig Prozesse des kollektiven Erlebens in Gang gesetzt.⁵² Ein Beispiel für Selbstregulierung sind Sufis, die Musik und Tanz gezielt einsetzen, um in Ekstase intime Nähe zu Gott herzustellen. Exorzistische Rituale auf Bali benutzen dagegen die durch Musik herbeigeführte *Bebuten*-Trance, um das Wirken des übermenschlichen, übelgesinnten Wesens *Rangda* einzuschränken. In manchen Fällen sind diese Prozesse bewusst reflektiert und elaborierte Theorien über die (religiöse) Wirksamkeit von Musik entwickelt worden, wie z. B. in den Werken des Sufis

51 Vgl. DeNora 2000; Schramm 2005: Mood Management durch Musik.

52 Vgl. zum Thema der kollektiven Effervescenz Schüler 2012, 17–18.

al-Ghazali aus dem 11. Jahrhundert.⁵³ Musikstile und Kompositionsformen wurden in der Religionsgeschichte reglementiert und ihre körperliche und emotionale Wirkung als erwünscht oder unerwünscht deklariert. So gibt es in den verschiedenen islamischen Schulen diverse Bestimmungen zur Produktion und Rezeption erlaubter und nicht-erlaubter Musikstile – ähnlich wie in der christlichen Kirchengeschichte bis heute diverse Debatten um die Funktion von Musik im Gottesdienst und dafür geeignete Musikstile geführt werden.⁵⁴

Damit gelange ich zur Formulierung meiner zentralen These, zu der ich aus meiner Beschäftigung mit dem kulturellen Medium Musik gelangt bin und mit der ich an die Körper- und Kultur (bzw. Religions)-Theorien von Armin Geertz und Sebastian Schüler anschließe: Der Mensch orientiert sich in der Welt nicht nur mit Hilfe kognitiver Leistungen, sondern auch mit Hilfe sinnlicher, emotionaler oder intuitiver Wahrnehmungen und Interpretationen. Während in der Religionswissenschaft bisher vorrangig die mentalen Konzepte, religiöse Inhalte und Glaubensvorstellungen untersucht wurden und das v. a. in der Form, wie sie in kanonisierten Texten festgehalten wurden, plädiere ich dafür, die anderen Ebenen des menschlichen Erlebens gezielt einzubeziehen: neben Intellekt und Kognition auch die Emotionen, das Unbewusste, das Präreflexive, die Intuition, die Sinne und den Körper sowie alles, was auf ihrem Zusammenspiel beruht. Dafür ist es von hoher Bedeutung, sowohl individuelle Erfahrungen als auch kollektive kulturelle Prozesse zu berücksichtigen und die Wechselbeziehungen, Internalisierungs-, Aushandlungs- und Gestaltungsprozesse zwischen individueller Religiosität, Weltdeutungen des unmittelbaren sozialen Umfelds und einem abstrakten, z. T. in Medien transportierten kulturell-religiösen Reservoir zu untersuchen.

Zum Abschluss: Methodologische Überlegungen

Wie kann die theoretische Forderung nach Einbezug der verschiedenen Ebenen des Menschen und seines Verhältnisses zu anderen Menschen und zu Kultur und Religion methodisch umgesetzt werden? Welches

53 Alle drei Beispiele wurden Becker 2001, 145–148 entnommen.

54 Vgl. Nasr 1997: *Islam and Music*; Grüter 2008: Das Harmonium am Himalaya.

Wissenschaftsverständnis legen wir den Forschungen in diesem Bereich zugrunde? Angesichts des umfassenden Menschenbildes des vorgestellten theoretischen Zugangs liegt es nahe, transdisziplinär zu arbeiten und die Spezialisierungen, Methoden und Erfahrungen einzelner Disziplinen miteinander zu kombinieren:

(1) Naturwissenschaftlich ausgerichtete Fächer wie die Kognitionswissenschaften, die empirische Psychologie, die medizinische Anatomie u. Ä. versprechen Einblicke in die Biologie, den Körper in seiner Materialität sowie die Funktionsweisen des Gehirns und können biologische Konstanten ausmachen. Dafür greifen sie auf quantitative und naturwissenschaftlich-empirische Methoden zurück, bei denen gemessen, gezählt und beobachtet wird, sowie Statistiken und Graphiken anlegt werden.

(2) Historischen und philologischen Disziplinen sind weiträumige Erkenntnisse kultureller Interpretationsmuster und mentaler Vorstellungen, ihrer sprachlichen Repräsentationen, ihrer Entwicklungen und Aushandlungen zu verdanken. Ihr zentrales Methodenset enthält verschiedene Varianten der Text- und Sprachanalyse.

(3) So verschiedene Fächer wie die Archäologie und die Kunstgeschichte sowie die Musik- und Medienwissenschaften untersuchen sowohl die materiellen Grundlagen von Kultur als auch kulturelle Medien in ihren verschiedenen Formen von Gegenständlichkeit oder Immaterialität, wodurch sie kulturelle Interpretationsmuster erfassen können. Entsprechend der Vielfalt der Forschungsgegenstände setzen sie diverse Methoden der Analyse ein, die sich z. T. mit solchen aus anderen Disziplinen (wie denen textbasierter Wissenschaften) überschneiden. Zu nennen sind hier z. B. Bild- und Musikanalyse-Verfahren.

(4) Die Sozialwissenschaften haben zwei grundsätzlich verschiedene Zugänge zu ihrem Gegenstand: Während Makroansätze die (abstrakte) Gesellschaft als Ganzes ins Blickfeld nehmen, konzentrieren sich Mikroansätze auf kleinere Gruppen von Menschen oder auf Individuen. Über quantitative und qualitative Methoden wie statistisch auswertbare Fragebögen, systematische Beobachtungen, Querschnittsstudien, Befragungen, Interviews und Gespräche nähern sie sich dem unbewussten oder überindividuellen Repertoire an Handlungsmöglichkeiten und -einschränkungen sowie kulturellen Vorstellungen in ihren verbalisierten und reflektierten Formen. Auch Prozesse des kollektiven Erlebens mit

ihrer besonderen Dynamik können von den Sozialwissenschaften in den Blick genommen werden.

(5) Mit dem Multimethodenspektrum «Feldforschung» ist es möglich, sich auch körperlichen und emotionalen Aspekten von Religion zu nähern. Forscher sind auch hier auf die Verbalisierungen ihres Gegenübers angewiesen. Darüber hinaus ist es möglich, den eigenen Körper und das eigene soziale und kulturelle (Körper-)Wissen als Forschungsinstrument einzusetzen, um körperliche Reaktionen, Emotionen und ihre körperliche Äußerung, soziale Interaktion oder Aspekte des Habitus zu erfassen.⁵⁵

Trotz der Vielfalt dieser schon entwickelten Methodologien steht die Forschung bei der Umsetzung des vorgestellten theoretischen Zugangs vor verschiedenen Herausforderungen, von denen hier nur eine genannt werden kann: Wie können die Zwischenbereiche menschlichen Daseins, die habitualisierte Kultur, das Präreflexive und Unbewusste wissenschaftlich erhoben, analysiert und beschrieben werden? Unter Wissenschaft verstehe ich ein rational-kognitives Welterklärungssystem, dessen Ergebnisse intersubjektiv vermittelbar sind und sprachlich dargestellt werden. Auf einem Treffen des Arbeitskreises Religionsästhetik im Juni 2011 entwickelte sich eine heftige Debatte über diese Fragen. Ausgelöst war sie durch den Vortrag des britischen Anthropologen Ian Edgar, der sich auf die Erforschung von Imagination und Träumen spezialisiert hat. Dafür verwendet er Methoden wie die Arbeit mit geführten Imaginationsreisen, deren Erlebnis anschließend von den Akteuren bildlich ausgedrückt und im Gruppengespräch verbalisiert wird. Während Edgar dabei durchaus zwischen verschiedenen Zielen seiner Arbeit unterscheidet – reine Forschung im Gegensatz zu angewandter Wissenschaft bzw. Sozialarbeit –, diskutierten die Religionswissenschaftler des Arbeitskreises, ob die Methode selbst die Grenzen unseres Wissenschaftsverständnisses überschreitet und wie mit ihren möglichen Folgen auf Seiten des Gegenübers forschungsethisch umzugehen ist. Schließlich berge die Arbeit mit dem Unbewussten die Gefahr des Aufbrechens von unbewältigten Lebenserfahrungen.

Angesichts dieser Herausforderung habe ich den Eindruck, dass die Religionswissenschaft wieder an einer Schwelle angekommen ist, die

55 Vgl. Laack 2011, 45, 60, 523–524.

sie dazu einlädt, ihr eigenes Wissenschaftsverständnis fundamental zu überdenken. Im Lichte der beschriebenen transdisziplinären Ansätze sollten m. E. historische nicht mehr gegen systematische oder sozialwissenschaftliche Ausrichtungen der Religionswissenschaft ausgespielt werden. Viel brennender ist die Auseinandersetzung mit den naturalistischen Ansätzen der Kognitionswissenschaft(en). Angesichts der finanziell begründet wachsenden Diskursmacht der Kognitionswissenschaften zur Erklärung von «Religion» mindestens in den USA – eine Diskursmacht, welche die Tagung der IAHR (Toronto im August 2011) prägte – wird die Einladung jedoch zur dringenden Notwendigkeit, sich als sich kulturwissenschaftlich definierende Religionswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler neu mit dem eigenen Wissenschaftsverständnis auseinanderzusetzen.

Bibliographie

- Antes, Peter/Donate Pahnke (Hg.) (1995): *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*. Diagonal-Verlag: Marburg
- Arweck, Elisabeth/Peter Collins (Hg.) (2006): *Reading Religion in Text and Context. Reflections of Faith and Practice in Religious Materials*, [Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective Series in Association with the BSA Sociology of Religion Study Group]. Aldershot: Ashgate
- Bartel, Dietrich (1985): *Handbuch der musikalischen Figurenlehre*. Laaber: Laaber-Verlag
- Becker, Judith (2001): Anthropological Perspectives on Music and Emotion. In: *Music and Emotion. Theory and Research*, [Series in Affective Science], hg. von Patrik N. Juslin/John A. Sloboda. Oxford University Press: Oxford, 135–160
- Bell, Catherine (2006): Embodiment. In: *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, [Numen Book Series 114–1], hg. von Jens Kreinath/Jan Snoek/Michael Stausberg. Brill: Leiden/Boston, 533–43
- Bourdieu, Pierre (1984): *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge: London
- Bruhn, Herbert/Reinhard Kopiez/Andreas C. Lehmann (Hg.) (2008): *Musikpsychologie. Das neue Handbuch*, [rowohlts encyclopädie]. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg
- Cancik, Hubert/Hubert Mohr (1988): Religionsästhetik. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. I, hg. von Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher. Kohlhammer: Stuttgart u. a., 121–56

- Coakley, Sarah (Hg.) (1997): *Religion and the Body*, [Cambridge Studies in Religious Traditions 8]. Cambridge University Press: Cambridge
- Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*, [Themes in the Social Sciences]. Cambridge University Press: Cambridge u. a.
- Csordas, Thomas J. (1994): Introduction: The body as representation and being-in-the-world. In: Embodiment and Experience. *The Existential Ground of Culture and Self*, [Cambridge Studies in Medical Anthropology 2], hg. von demselben. Cambridge: Cambridge University Press, 1–24
- DeNora, Tia (2000): *Music in Everyday Life*, Cambridge University Press: Cambridge
- Douglas, Mary (1970): *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Penguin: Harmondsworth
- Fachner, Jörg (2008): Musik und veränderte Bewusstseinszustände. In: Bruhn/Kopiez/Lehmann 2008, 573–94
- Fischinger, Timo/Reinhard Kopiez (2008): Wirkungsphänomene des Rhythmus. In: Bruhn/Kopiez/Lehmann 2008, 458–75
- Foucault, Michel (1976): *Histoire de la sexualité*. Vol. 1: La volonté de savoir. Gallimard: Paris
- Freiberger, Oliver (2013): Die deutsche Religionswissenschaft im transnationalen Fachdiskurs. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21/1, 1–28
- Gebesmair, Andreas (2001): *Grundzüge einer Soziologie des Musikgeschmacks*. Westdeutscher Verlag: Wiesbaden
- Geertz, Armin W. (2010): Brain, Body and Culture. A Biocultural Theory of Religion. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 22, 394–321
- Gladigow, Burkhard (1995): Europäische Religionsgeschichte. In: Kippenberg/Luchesi 1995, 21–42
- Grüter, Verena (2008): Was macht das Harmonium am Himalaya? Vom musikalischen Kulturwandel in der Ökumene. In: *Jahresbericht 2007/08*, hg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland e. V. EMW: Hamburg, 2–31
- Howes, David (2003): *Sensual Relation. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. University of Michigan Press: Ann Arbor
- Kapteina, Hartmut: Was geschieht, wenn wir Musik hören. Fragmente zur Psychologie des Hörens. Verfügbar unter: www.musiktherapie.uni-siegen.de/kapteina/material/forschungsgebiete/neu_was_geschieht_wenn_wir_musik_hoeren.pdf (27.09.2013)
- Kippenberg, Hans G./Brigitte Luchesi (Hg.) (1995): *Lokale Religionsgeschichte*. Diagonal-Verlag: Marburg
- Koch, Anne (2007): *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift, Universität München. Verfügbar unter: <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12438/>(16.02.2015)

- Koelsch, Stefan/Erich Schröger (2008): Neurowissenschaftliche Grundlagen der Musikwahrnehmung. In: Bruhn/Kopiez/Lehmann 2008, 393–412
- Köpping, Klaus-Peter/Bernhard Leistle/Michael Rudolph (Hg.) (2006a): *Ritual and Identity. Performative Practices as Effective Transformations of Social Reality*, [Performanzen. Interkulturelle Studien zu Spiel, Ritual und Theater 8]. LIT: Berlin u. a.
- Köpping, Klaus-Peter/Bernhard Leistle/Michael Rudolph (2006b): Introduction. In: dies. 2006a, 9–30
- Laack, Isabel (2008): The Relation between Music and Religious Meaning – Theoretical Reflections. In: *Religion and Music. Proceedings of the Interdisciplinary Workshop at the Institute for Scientific Study of Religions*, Freie Universität Berlin, May 2006, [Religionen in Kultur und Gesellschaft 1], hg. von Lidia Guzy. Weißensee Verlag: Berlin, 123–53
- Laack, Isabel (2011): *Religion und Musik in Glastonbury. Eine Fallstudie zu gegenwärtigen Formen religiöser Identitätsdiskurse*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- LaFleur, William (1998): Body. In: *Critical Terms for Religious Studies*, hg. von Mark C. Taylor. Chicago University Press: Chicago, 36–54
- Lakoff, George/Mark Johnson (1999): *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books: New York
- Mauss, Marcel (1935): Les techniques du corps. In: *Journal de psychologie* 32, 271–93
- McGuire, Meredith B. (1990): Religion and the Body. Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3, 283–96
- McHughes, James (2007): The Classification of Smells and the Order of the Senses in Indian Religious Traditions. In: *Numen* 54/4, 374–419
- Mellor, Philip A./Chris Shilling (2010): Body pedagogics and the religious habitus: A new direction for the sociological study of religion. In: *Religion* 40/1, 27–38
- Meyer, Birgit/David Morgan/Crispin Paine/S. Brent Plate (2011): Introduction. Keywords in material religion. In: *Material Religion* 7/1, 4–9
- Michaels, Axel/Christoph Wulf 2011: Exploring the Senses. Emotions, Performativity, and Ritual. December 8–11, Clubhaus FU Berlin, Berlin-Zehlendorf Goethestraße 49, 14163 Berlin. Unveröffentlichtes Tagungsprogramm
- Moore, Brian C. J. (ohne Datumsangabe): Hearing and psychoacoustics. In: *Grove Music Online*. Oxford Music Online. Unter: www.oxfordmusiconline.com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/subscriber/article/grove/music/42531 (25.10.2011)
- Nasr, Sayyed Hossein (1997): Islam and Music: The Legal and Spiritual Dimensions. In: *Enchanting Powers: Music in the World's Religions*, [Religions of

- the World Series], hg. von Lawrence Sullivan. Harvard University Press: Cambridge, 219–235
- Rouget, Gilbert (21985): *Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*. University of Chicago Press: Chicago/London
- Schepper-Hughes, Nancy/Margaret Lock (1987): The mindful body. A prolegomenon to future work in medical anthropology. In: *Medical Anthropological Quarterly* 1/1, 6–41
- Schramm, Holger (2005): *Mood Management durch Musik. Die alltägliche Nutzung von Musik zur Regulierung von Stimmungen*. Herbert von Halem Verlag: Köln
- Schüler, Sebastian (2012): *Religion, Kognition, Evolution. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*, [Religionswissenschaft heute]. Kohlhammer: Stuttgart u. a.
- Schulze, Gerhard (1992): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Campus Verlag: Frankfurt am Main u. a.
- Stausberg, Michael (2004): Ritualtheorien und Religionstheorien. Religionswissenschaftliche Perspektiven. In: *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, hg. von Dietrich Harth/Gerrit Jasper Schenk. Synchron: Heidelberg, 29–48
- Stoller, Paul (1989): *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. University of Pennsylvania: Philadelphia
- Strathern, Andrew J. (1996): *Body Thoughts*. University of Michigan Press: Ann Arbor
- Sullivan, Lawrence E. (1990): Body Works. Knowledge of the Body in the Study of Religion. In: *History of Religions* 30, 86–99
- Trehub, Sandra E. (22001): *Psychology of Music. V. Early Development*. In *New Grove Dictionary of Music and Musicians*. Vol. 20, hg. von Stanley Sadie/John Tyrell. MacMillan: London/New York, 549–554
- Ziemke, Tom/Jordan Zlatev/Roslyn M. Frank (Hg.) (2007): *Body, Language and Mind*. Vol. 1: Embodiment, [Cognitive Linguistics Research 35.1]. De Gruyter: Berlin/New York

Internetquellen

- Arbeitskreis «Religionsästhetik» der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (Hg.): Arbeitskreis Religionsästhetik. Verfügbar unter: www.religionsaesthetik.de (27.09.2013)