

«Körperwissen»

Modewort oder Grundstein einer Religionssoematik und Religionsästhetik?

Anne Koch

1. Einleitung: Brauchen wir «Körperwissen»?

In einigen Zeitschriften kann man seit längerem nun schon von «Körperwissen» lesen, und es gibt ganze Schulen mit physiotherapeutischem Hintergrund, die ihre Behandlungen wesentlich auf der Annahme eines «Körperwissens» aufbauen. Vor diesem Befund stellt sich die Frage: Kann unser Körper etwas wissen? Oder handelt es sich dabei um eine bloß metaphorische Redeweise oder um einen Kategorienfehler? Würde man besser sagen: Mein Körper funktioniert, er ist unauffällig? Oder: Er ist gesund? Können also nur Menschen als ganze oder nur «Gehirne» etwas «wissen»? Und wie kommen wir – angenommen es gäbe Körperwissen – an diese Art des Wissens heran? Ist es noch Körperwissen in dem Moment, in dem ich um es weiß? Mit anderen Worten kann die Grundfrage dieses Beitrags wie folgt formuliert werden: Ist die Rede von Körperwissen ein diskursives Ereignis (des Wissenschaftsbetriebs, von Museumsausstellungen und in Zeitschriften) oder taugt Körperwissen als wissenschaftliche Kategorie (in unserem Falle der Religionsästhetik)?

1.1 Gesellschaftliche Selbstverständigung über Körperbilder

Der menschliche Körper ist im Zuge massiver gesellschaftlicher Veränderungen in den europäischen Nachkriegsgesellschaften und in verschiedenen wissenschaftlichen Schulen im 20. Jahrhundert ein zentral verhandelter Gegenstand. Insbesondere seit den 1980er Jahren wird ihm mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Wie weit hier das Feld der Debatten reicht, zeigt eine Auflistung von gesellschaftlichen Vorgängen, die alle prominent am Körper festgemacht werden: Man denke an die Medikalisierung und Biologisierung des Körpers, seine Emotionalisierung, Ästhetisierung oder Spiritualisierung, die Pädagogisierung des Körpers, seine Ökonomisierung, Kulturalisierung und die Politisierung

von Körpern oder ihre Entpolitisierung, die Normalisierung, Therapeutisierung und (spätkapitalistische) Optimierung des Körpers.¹ Diese vielfältigen Vorgänge werden an Körpertechniken («richtiges Sitzen», «richtiges Ernähren»), Museumsexponaten, Körperbildern und Körpermedialisierungen (z. B. in TV-Werbungen) vorgeführt und erkundet. Es scheint, als fände eine gesellschaftliche Verständigung auch über Körperbilder statt.²

Für die Frage nach dem Konzept Körperwissen ist methodisch hilfreich, dass gesellschaftliche Veränderungen allgemein in jüngster Zeit über den Begriff des Wissens beschrieben werden, etwa als gewandelte Produktionszusammenhänge von Wissen oder als Wissensmanagement. Dieses beliebte Modell finden wir sowohl in der Metasprache des wissenschaftlichen Reflexionsorts als auch im Selbstverständnis der Gesellschaften als Wissensgesellschaften, die Humankapital produzieren.

In diesem Zusammenhang ist wissenschaftlich wie populärkulturell die Frage aufgetaucht, ob nicht auch von einem Körperwissen die Rede sein müsse. Und hier lauert eine erste theoretische Falle, jene der Ontologisierung von Körperwissen in den Geistes- und Kulturwissenschaften. Wird nämlich gefragt, ob es ein Körperwissen «gibt», so wird eventuell schnell die Antwort bei der neuen Leitwissenschaft, der Neurobiologie,³ gesucht, denn die Frage nach einem unterliegenden Träger der oben aufgezählten gesellschaftlichen Dynamiken am Körper ist naheliegend und hat eine lange Vorgeschichte in dem cartesischen Paradigma eines Leib-Seele-Dualismus. Bisherige kulturwissenschaftliche Arbeiten können ebenfalls leicht einer Mystifizierung des Körperwissens als ganzheitlichem Wissen verfallen.⁴ Wiederum andere Arbeiten verordnen Körperwissen im semantischen Feld eines körperlichen Know-hows, Körpergedächtnisses, körperlichen Gehirns («Bauchhirn»-

1 Stellvertretend für diese Vorgänge in der Flut der Sammelbände, das viele relevante Aspekte aufeinander bezieht, sei z. B. Coleman/White 2010: *Medicine, Religion, and the Body* genannt. Coleman/White behandeln das Zwei-Geschlechter-Modell in Bezug auf die neue Konsumkultur im Anschluss an die erste industrielle Revolution.

2 Vgl. Koch 2012: *Reasons for the Boom of Body Discourses*.

3 Vgl. von Stuckrad 2010: *Reflections on the Limits of Reflection*, 161.

4 Das ist dann Teil der Faszinationsgeschichte in der Wissenschaft, vgl. Grieser 2009: *Religion als fascinans*; Harrington 2002: *Die Suche nach Ganzheit*.

Debatte), Bauchgefühls, Körper-Ichs oder Haut-Ichs. Diese Bestimmung von Körperwissen bewegt sich wieder quer durch alle klassischen Sortierungsbereiche, die die spezialisierte, gesonderte Erforschung von Emotionen, Somatik, Archivierung und Ideen gerade auseinanderhalten möchte.

1.2 Sozialer Körper – Körperwissen

Man sollte die hier und da, vor allem in der Didaktik dieser Körperpraktiken – des Sports natürlich und insbesondere der Kampfsportarten, aber auch des Theaterspielens und des Musizierens – verstreuten Notizen und Beobachtungen einmal methodisch zusammenstellen; sie würden wertvolle Beiträge zu einer Wissenschaft dieser Erkenntnisform liefern.⁵

Körperwissen ist jedoch nicht nur ein diskursives Ereignis, das in Körperdiskurse eingebettet ist, sondern auch ein gesuchtes wissenschaftliches Konzept. Ein wegweisender Beitrag in diese Richtung stammt von Bourdieu. Er entwirft noch sehr spät in seinem Werk die wissenschaftliche Aufgabe, die Erkenntnisform des körperlichen Vollzugs zu erforschen. Dies ist genau das, was hier Körperwissen genannt werden soll. Dabei hat Bourdieu mit dem Habitus-Konzept bereits länger schon die materialen Praktiken von Kultur mit in die gesellschaftliche Analyse einbezogen. Der Habitus thematisiert bereits einen Körper, der in einer doppelten Beziehung zu seiner Umwelt steht: strukturiert durch soziale Interaktion und gestaltete Umwelt und zugleich diese strukturierend, indem er sich in einer bestimmten Weise auf diese Welt ausrichtet. Diese Weise beschreibt Bourdieu mit Elementen, die auch für Körperwissen relevant sind: Der Welt konstituierende Körpervollzug weist eine praktische und nicht thetische Intentionalität auf; er muss nicht bewusst sein oder sich Bewusstes (wie eine Idee, Vorstellung) zum Ziel setzen. Und die praktische Ausrichtung wird als angemessen, passend oder geschickt beschrieben und weniger als Befolgen einer Regel oder Norm, als wahr oder falsch. Damit unterliegt der Habitus oder die *hexis*, wie er es in Aufnahme von Aristoteles und Mauss, dem er den Begriff verdankt, sagt, nicht den gleichen Gesetzmäßigkeiten wie die Regelwerke Sprache und Text. Das stellt jede Rekonstruktion von körperli-

5 Bourdieu 2001: Kapitel 4: Körperliche Erkenntnis. In: *Meditationen*, 185.

cher Erkenntnis vor eine große methodologische Herausforderung, da die spezifischen und nicht semiotischen Regeln, nach denen wir als verkörperte Wesen Wissen produzieren, anzugeben sind.

Indem Bourdieu eine Wissenschaft der Erkenntnisform von Körperpraktiken, also von Körperwissen, fordert, radikalisiert er demnach sein Habituskonzept, d. h. die Obacht auf einen sozialisierten Körper. Nicht nur soziale, sondern auch somatische Gründe sind nunmehr anzuführen. Die Verwirklichung einer solchen Wissenschaft in den Kulturwissenschaften steht bis heute aus. Denn meist wird nur sehr standardmäßig auf die Verkörperung von Religion, Gesellschaft, Praktiken hingewiesen, häufig werden alte cartesische Dualismen neu kreiert wie jener vom *body as sign* und *body as site*.⁶ Auch Erkenntnisse der einschlägigen Disziplinen wie der kognitiven Psychologie bleiben unbeachtet. Meist wird die methodologische Herausforderung, Körperwissen somatisch-theoretisch anstatt doch wieder nur symboltheoretisch auszubuchstabieren, nicht einmal diagnostiziert. Diesem Desiderat will der vorliegende Beitrag begegnen, indem Körperwissen mit kognitionswissenschaftlichen Erkenntnissen zur verkörperten Simulation entfaltet wird. So ist zumindest eine Forschungsperspektive gewiesen, wie diese kulturelle Dimension in einer Art Religions-somatik verfolgt werden könnte. Der neu erprobte Gegenstand eines Körperwissens ist zutiefst transdisziplinär. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive interessiert zweierlei:

Inwiefern stellt «Körperwissen» ein diskursives Ereignis dar? Als solches würde es an verschiedenen Diskursstellen auftauchen, bestimmte Subjektivitätsformen produzieren und eine Wissens-Macht darstellen, indem es gewandelte Praktiken der Meditation, der Vervollkommnung, von Körperpraktiken wie des westlichen, modernen Yoga hervorbringt oder auch Praktiken des Therapierens und Heilens. Dieser Befund wäre dann im Kontext der Europäischen Religionsgeschichte zu deuten. Ontologische Vorstellungen des Konzepts könnten je nach religionsgeschichtlichem Kontext zum Beispiel als mythologisch («Das Gebärwissen der Frau», «Keine Willensfreiheit im ZNS»), identitätsbildend («Was wir tun können bei Stress», «Rückenprobleme – Volkskrankheit

6 Vgl. Zito 2011: Body, 20.

Nr. 1») oder legitimierend («Schon die nepalesischen Yogis beruhigten sich in der Vorwärtsbeuge») beschrieben werden.

Inwiefern kann Körperwissen ein Konzept der Kulturwissenschaft sein, das Unbeachtetes in den Blick bringt, und so operationalisiert ist, dass es die methodische Verfolgung von körperlichem Wissen erlaubt? Diese zweite Frage ist höchst interessant für die Religionsästhetik, die sich seit einigen Jahren als eigenständiger Diskurs im Bereich der Religionswissenschaft formiert. Hier hätte Körperwissen als deskriptive Kategorie, die im Anschluss an Medizin, Psychologie, Neuro- und Kognitionswissenschaft entfaltet wird, ein hohes Potenzial.

2. Körperwissen als diskursives Ereignis

In Diskursen zum Körper sind die Elemente vieler Teilbereiche höchst verflochten: popularisierte wissenschaftliche Versatzstücke eines Wissens über den Körper interagieren mit neuen Technologien der Körpermanipulation in Medizin, Therapie, Freizeit, Ernährungs- und Bekleidungsindustrie, Erziehung im Körperumgang, körperliche Rituale des Rauschmittelkonsums, Tätowierungsmoden und alternative Körperpraktiken, die durch den Ferntourismus vertraut werden. Aber auch Praktiken neuer Spiritualität wie die Naturerkundung in Visionssuchen oder (virtuelle) Gruppenperformances erweitern das Repertoire der religiösen Körperdiskurse.

Religiöses Wissen wird zudem als Wissen um den Körper kommuniziert: in Zeitschriften wie *Prisma. Ganzheitliches Leben für Südbayern* (2011, 8 Jhg, Hf. 42) oder *die kunst zu leben. Der südbayerische Anzeiger für Gesundheit, Kreativität und Lebensfreude* (2011, 25. Jhg, Hf. 3) ist der Körper der Ansatzpunkt für Praktiken des Harmonisierens, Heilens, des Erlangens übersinnlicher vollkommener Fähigkeiten wie Hellsehen und Hellfühlen (z. B. durch Praktizieren des sogenannten *Yoga Siddhis* oder der *Tiefenfeldentspannung*). *Rebalancing* zum Beispiel nimmt die «Körperintelligenz» in Anspruch. Methodisch wird dazu Körpersprache über ein «Körperlesen» erschlossen, denn: «Es gibt keine Empfindung, kein Gefühl, das nicht in eine muskuläre Reaktion irgendwelcher Art mün-

det.»⁷ Durch fasziale Berührungen werden die Einprägungen von Unfällen, schlechten Gewohnheiten und Verletzungen wieder ins Gleichgewicht gebracht. *Rebalancing* erscheint so als spirituell verlängerter Arm der Osteopathie.

Zu dem diskursiven Ereignis Körperwissen gehört, dass ebenso wie im Gegenstandsbereich auch in der Wissenschaft selbst dieses Konzept auftritt und dabei auch mancherorts selbst wieder Ganzheitssehnsüchte versinnbildlicht und darin aus dem Wissenschaftsbereich heraus und in den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft rückt. Während sich die Wissenschaften lange in wenigen Modellen zum Körper bewegten,⁸ vor allem dem leibphänomenologischen Modell, dem Embodiment-Modell des *performative turn* und dem soziomorphen Körper im Habitus-Modell, zeichnet sich im letzten Jahrzehnt vermehrt ein Interesse an der Medialisierung des Körpers ab und die Berücksichtigung spezialisierten kognitionspsychologischen Wissens, z. B. zur Motorik, afferenten Emotion oder perimodalen Wahrnehmung. Im Zuge dieser Verschiebung lässt sich als diskursives Ereignis ein vermehrtes Auftauchen von expliziten Aussageformationen zu «Körperwissen» im Diskurs beobachten. Ein Grund, dass sich innerhalb des Körperdiskurses eine kleine diskursive Formation um Körperwissen ausbildet, könnte der neuronale Lupenblick sein, der alles in neuronale Module übersetzt und Wissen mit Gehirn assoziiert. Ein anderer Grund sind die zunehmend attraktiven bildgebenden Verfahren in der Kultur wie aufwändige Museumsinszenierungen, die den Blick in den Menschen neu vorstellen und auf höchst unterschiedliche Weise das Innere des Menschen sichtbar machen – so etwa in der Ausstellung «Körperwissen» des Museums der Eberhard-Karls-Universität Tübingen zusammen mit einer öffentlichen Vortragsreihe (2009/10) oder mit der Skulptur *Body of «Knowledge»* des spanischen Künstlers Jaume Plensa vor der Johann-Wolfgang-von-Goethe-Universität in Frankfurt, die einen menschlichen Körperumriss aus transparenten Buchstaben, Symbolen und Ziffern bildet und damit Körperlichkeit und Wissen übereinanderschiebt.

7 So wird Ken Dychtwald zitiert, vgl. Scharwies 2011: Dein Körper, ein Schlüssel zur Heilung.

8 Zu Phasen und Rezeptionssträngen des Booms des Körperthemas in wissenschaftlicher Literatur seit 1980 vgl. Koch 2012.

Zusammen mit dem Körper rückt die Materialkultur in die Aufmerksamkeit von Kongressen, neuen Zeitschriften und Handbüchern.⁹ Die Fachtagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie zu Körperwissen in Landau 2009 definiert Körperwissen zum Beispiel inflationär weit:

«Körperwissen» bezeichnet sowohl das aus der unmittelbaren Erfahrung des gelebten Lebens stammende, gleichsam private und intime Wissen von Individuen über ihren eigenen Körper, seine Zustände und Prozesse, das in Sozialisationsprozessen und in der Lebenswelt des Alltags tradierte Wissen über Körperlichkeit einschließlich der darin verwickelten Normen, inkorporierte körperliche Routinen und Fertigkeiten des Handelns oder körperliche Erfahrungsformen unterhalb der Schwelle reflexiver Zuwendung, aber auch die durch massenmediale Repräsentationen und Expert/innensysteme erzeugten Wissensbestände über menschliche Körperlichkeit [...] ¹⁰

Der «Körper» verlässt seinen instrumentellen und einer Sozialisation unterworfenen Platz, indem er als Körperwissen thematisiert, medialisiert und abstrahiert wird. Im gleichen Zuge erhält die Materialität, «things-as-material», Handlungsmacht (*agency*), wie sie sonst nur Personen zugeschrieben wird.¹¹ Auch ihnen wird, metaphorisch gesprochen, Leben und Intelligenz eingehaucht. In der Soziologie, um nur eine der vielen Disziplinen herauszugreifen, die sich dem Körper zugewendet haben,¹² wird der Körper nicht nur als Gegenstand der Selbstwahrnehmung thematisiert, sondern auch als eigenständiger Akteur. Ein gutes Beispiel ist die Arbeit von Verena Schnäbele über modernes westliches Yoga.¹³ Der Yoga-Körper entpuppe sich als widerständig gegen postfordistische Arbeitsbedingungen und helfe dem «Selbst», eine von Überforderung befreite Wahrnehmung zu entwickeln. Diese könne

9 Vgl. auch Evans/Davies/Wright 2004: *Body Knowledge and Control* als eines von vielen Beispielen aus dem Bereich der Sporterziehung; oder zu Tanz: Baxmann 2008: *Körperwissen als Kulturgeschichte*.

10 Publikation dieser Tagung: Keller/Meuser 2011: *Körperwissen*.

11 Spyer 2006: *The Body, Materiality and the Senses*, 125. Zu Objekten als Merkmal leiblicher Erkenntnis vgl. auch Böhle/Porschen 2011: *Körperwissen*, 63.

12 Gugutzer zum Beispiel ruft einen *body turn* aus, 2004: *Soziologie des Körpers*; ders. 2006: *Body turn*.

13 Vgl. Schnäbele 2009: *Yogapraxis und Gesellschaft*.

sowohl als Rückzugsort zur alltäglichen Erholung genutzt werden wie auch als Ausstieg aus diesen Anforderungen und aus dem hegemonialen Schönheitsdiskurs. Körper agieren hier wie Personen. Ihnen Wissen zuzuschreiben, ist eine logische Folge in diesem Sprachspiel.

Hubert Knoblauch¹⁴, Anke Abraham,¹⁵ Stefan Hirschauer,¹⁶ Reiner Keller/Michael Meuser¹⁷ und Fritz Böhle/Stephanie Porschen¹⁸ sprechen in wissenssoziologischer Tradition von «verkörpertem Wissen», der «Somatisierung des Wissensbegriffs», «Körperwissen». In konstruktivistischen soziologischen Zugängen hat sich eine dreifache Konstituierung durchgesetzt: Subjektive Erlebnisqualitäten realisieren sich interaktionistisch in Handlungen und sind über soziale Institutionen mitgeformt und begrenzt, wie Knoblauch es an Transsexualität ausführt. Knoblauch entlehnt seinen Wissensbegriff aus Webers verstehender Soziologie für den sozial vermittelten Sinn einer Handlung.¹⁹ Die Übertragung der Formung innerhalb von gesellschaftlichen Prozessen in eine Nomenklatur des Wissens ist einflussreich.

Im ausgeführten Sinne bildet sich derzeit ein diskursives Ereignis «Körperwissen» aus und zwar in populär-säkularen, populär-spirituellen und wissenschaftlichen Diskursen. Beigetragen haben dazu auch Bestseller des amerikanischen klinischen Neurologen Antonio Damásio, der von somatischen Markern spricht.²⁰ Das sind Körperempfindungen, die Entscheidungen und Gefühle indexikalisch begleiten oder diese Kognitionen gar hervorbringen. Diese Einheit der *cognition*, die nur begrifflich in Gefühle, Willensregungen, Sinneswahrnehmungen und Ideen zerlegt wird, gehört zusammen mit dem diskursiven Ereignis «Spiegelneuronen». Spiegelneuronen – was immer genau diese Neuronen sind – wurden schnell in der evolutionären Psychologie und Kognitionswissenschaft herangezogen, um alles mögliche zu begründen und haben ihren Weg in Feuilletons und wissenschaftspopuläre Glanz-

14 Vgl. Knoblauch, 1999: Verkörpertes Wissen.

15 Vgl. Abraham 2002: *Der Körper im biographischen Kontext*.

16 Vgl. Hirschauer 2008: Körper macht Wissen.

17 Vgl. Keller/Meuser 2011.

18 Vgl. Böhle/Porschen 2011.

19 Vgl. Knoblauch 2002: Die gesellschaftliche Konstruktion von Körper und Geschlecht.

20 Vgl. Damásio 1994: *Descartes' Error*; Damásio 2010: *Self comes to Mind*.

magazine geschafft. Es geht bei ihnen um die Imitation als gemeinschaftsgründenden Akt und um die Fundierung von Empathie. In den 1990er Jahren «entdeckt» ein italienisches Team von Neurobiologen,²¹ an Primaten, dass ihre sensomotorische Module erregt sind, obwohl die Tiere selbst immobil die Bewegung von Artgenossen lediglich beobachten. Diese «Spiegelung» wurde in vielen weiteren Experimenten verschiedenster Forschergruppen bestätigt und ausgeweitet, zum Beispiel auf unwillkürliche muskuläre Reaktionen im Gesicht von Probanden, denen Fotos mit menschlichen Gesichtern unterschiedlicher Emotionen vorgelegt werden. Da mit Bewegung wie in den ersten Experimenten weitere grundlegende Kategorien wie Handlung und Emotion angesprochen sind, werden Spiegelneuronen bald zum Schlüssel zur Erklärung von Empathie, Antizipation und Sozialität. Man kann wohl sagen, dass Körperwissen und Spiegelneuronen Dispositive bilden, die überaus einflussreich auf das Körper selbstverständnis unserer mitteleuropäischen Gesellschaften wirken und eine bestimmte Subjektivierungsform ausprägen, wie sie in den oben genannten Praktiken entgegentritt. Anders wäre auch ein Buchtitel wie der folgende völlig unplausibel: *Meditation für Skeptiker. Ein Neurowissenschaftler erklärt den Weg zum Selbst* (2010), in dem der Autor Ulrich Ott, ein Neurowissenschaftler, sich als existenzieller Lehrmeister ausgibt und dazu auf Atmen, Sitzen und Reglosigkeit eingeht.

3. Körperwissen als Konzept

Die Frage nach Körperwissen als einem sinnvollen Konzept soll positiv beantwortet werden, indem eine Forschungsperspektive skizziert wird. Diese umzusetzen ist eine interdisziplinäre Aufgabe für die bereits erwähnten Disziplinen. Körperwissen als *critical term* der Kulturwissenschaft ist zunächst zu unterscheiden von objektsprachlichen Schilderungen von Körperwissen durch Informandinnen und Informanden und dem geschilderten diskursiven Ereignis. Körperwissen bezeichnet in der Folge nicht Wissen über den Körper, sondern durch den Körper erlangtes und vollzogenes Wissen. Sodann ist zu unterscheiden zwi-

21 Vgl. Gallese 2007: Embodied simulation; Kohler u. a. 2002: Understanding Action.

schen dem Körperwissen, das um unseren Körper weiß, und dem Körperwissen, das nach neueren Theorien der kognitiven Psychologie Grundlage jedweden Wissens ist, insofern alle Wissensbestände auf der Basis von rezeptiver Formung repräsentiert und wiederholt werden. Im Folgenden wird zunächst ein Begriff des Wissens entwickelt, der Anknüpfungspunkte für Körperwissen bietet, um auf dieser Grundlage spezifische Charakteristika von Körperwissen zu skizzieren und für die Religionsästhetik zu operationalisieren.

3.1 Körperwissen als Wissen

Zusammenzutragen sind Aussagen zu Körperwissen in den Diskursen der Sozial-, Kultur- und Kognitionswissenschaften. Nach der Kritik an Repräsentationalismus und Metaphysik wird Wissen als Ergebnis konstruktiver Prozesse, Praktiken und medialer Vermittlung verstanden.²² Im jüngsten Projekt des DVRW-Arbeitskreises Religionsästhetik wird zum Beispiel Musealität als *critical term* der Religionsästhetik als spezifische Matrix von Wissensproduktion, -distribution und -zirkulation ausgeführt.²³ Wissen ist keine symbolische Anzeige einer verborgenen, wahren Wirklichkeit. Vielmehr weist Wissen epistemische Grade von Vermuten, Meinen bis Überzeugt-Sein und Gründe-Haben auf. In einem pragmatistischen Verständnis ist Wissen das, woran man keine Gründe zu zweifeln hat.

Der Wissenschaftsphilosoph Michael Polanyi²⁴ führt in den 1960er Jahren *tacit knowledge* ein, um körperliches Wissen als «stillschweigendes» (nicht sprachliches!), also implizites Wissen zu kennzeichnen und der Philosoph Gilbert Ryle ist für seine Unterscheidung von *knowing that* und *knowing how* bekannt.²⁵ Während *knowing that* ein propositionales Wissen ist, so ist das zweite ein Praxiswissen und kann auch

22 Vgl. Kohlen 2003: Wahrnehmung und Wissen als Untersuchungsdimension; Knoblauch 2008.

23 Vgl. Grieser/Hermann/Triplett 2011: Museality as a Matrix.

24 Vgl. Polanyi 1966: *The Tacit Dimension*, 14: «[...] daß wir mehr wissen, als wir zu sagen wissen». Für Polanyi ist es insbesondere das Gestaltsehen, z. B. von Gesichtern, das nicht völlig explizierbar ist. Diese Wahrnehmung und ihre aktive Verarbeitung nennt er «große und unentbehrlich stumme Macht» (ebd.).

25 Vgl. Ryle 1949: *The Concept of Mind*.

nonpropositional sein. Propositional meint, dass das Wissen zumindest potenziell in die Form einer Aussage (engl. *proposition*) mit einer Linguistik und Grammatik gebracht werden kann. Polanyi weist jedoch Ryles Unterscheidung für das stillschweigende Wissen zurück. Hier wirkten beide Wissensarten zusammen.²⁶ Nur diejenige Sinnstiftung und Verstehensleistung «Wissen» zu nennen, die von Bewusstsein begleitet ist, wäre eine ratiozentrische Perspektive. Die Erkenntnisleistung des Körpers im «subjektivierenden Handeln» ist auch das Anliegen der Arbeitssoziologen Fritz Böhme und Stephanie Porschen: Körperwissen ist ein «herantastendes, explorativ-entdeckendes und dialogisch-interaktives Vorgehen».²⁷

Doch der amerikanische, pragmatistische Philosoph Richard Shusterman kritisiert, dass das Interesse am Körper hauptsächlich ein Interesse an neuen Gegenständen sei und daran, den kulturellen Körper zu beschreiben, anstatt wirklich zu fragen, wie er funktioniere, also seine Materialität, wenn auch eine immer schon *kulturelle* Materialität, in den Blick zu nehmen.²⁸ Er fordert eine Somästhetik als Teildisziplin der philosophischen Ästhetik, um mit der «somatischen Wende» in der heutigen Kultur umzugehen. Für ihn verhindert der Idealismus in der Philosophie die Wahrnehmung von Körperlichkeit. Andere machen die Aufklärung und ihren Rationalismus dafür verantwortlich.

Diese Kritik und Perspektive sei mit dem Konzept Körperwissen aufgenommen, ohne in einen naturalistischen Reduktionismus von neuronalen oder physiologischen Strukturen und vor die kulturelle Wende zurückzufallen. Ich möchte nun einige Aussagen zum Körperwissen treffen, von denen einige gut belegte Thesen sind, andere eher Axiome, die den begrifflichen Rahmen überhaupt erst abstecken.

Jeder Körpereinsatz aktualisiert das, was in der Folge als Körperwissen gefasst werden soll. Es ist erworben und verändert sich im Gebrauch. Als solches ist es ein kulturelles Wissen²⁹ wie Bourdieus Habi-

26 Vgl. Polanyi 1985: *Implizites Wissen*, 16. Diese Unterscheidung ist auch in Bourdieus «praktischem Sinn» und Gebauer/Wulfs «mimetischem Körperwissen» als Formen des Know-how zentral.

27 Böhme/Porschen 2011, 61.

28 Vgl. Shusterman 2005: *Leibliche Erfahrung*, 142f.

29 Als kulturelles Wissen kann Körperwissen auch als das Körperwissen bestimmter gesellschaftlicher Institutionen objektiviert sein.

tus, der die Lücke zwischen subjektivistischen und objektivistischen Gesellschaftstheorien schließen will. Doch geht Körperwissen über Bourdieus Habitus hinaus, wie Catherine Bell wiederholt betont, und die Herausforderung liegt darin, es nicht nur als ein soziales Wissen zu fassen, sondern eben als ein somatisches.³⁰ Der Kritik an kultursemiotischen Embodiment-Theorien schließt sich auch Talal Asad an: «But equally important, the *body's knowledge* of the real world is not always dependent on signs.»³¹ Das hat Asad in seinen Arbeiten zum mittelalterlichen Christentum über Schmerz und Buße gezeigt und daran, wie aus den unterschiedlichen Körpervorerfahrungen von kindlichen und erwachsenen Novizen auch andersartige religiöse Belehrungen und Disziplinierungen resultieren. Peter J. Bräunlein urteilt ebenfalls, «dass sich Bildlichkeit, visuelle Wahrnehmung und Praktiken nicht mit Textlichkeit und einem semiotischen Paradigma verrechnen lassen».³²

Als Folgerung daraus werden in einer weiteren Arbeit des DVRW-Arbeitskreises Religionsästhetik Akteurstypen in Museen über ihre Sinnlichkeit und Körperlichkeit typologisiert: Es ist die Rede vom kognitiven, verkörperten, narrativen und dem sogenannten dezentralen Akteur.³³ Letzterer interagiert im Sinne einer «verteilten Kognition» (s. u.) sinnlich mit dem materialen Museumssetting. In diesem Zwischenraum – exzentrisch (zu seinem Selbst) wie schon Helmuth Plessner es nennt – bildet er kulturellen Sinn. Denn in der kognitions-wissenschaftlichen Anthropologie sind Akteure nicht vollständig beschrieben, wenn sie als vereinzelt bedeutungszuweisende Wesen aufgefasst werden. Stattdessen interagieren sie wesentlich mit anderen mentalen Wesen und mit der materialen Umwelt, deren Gegenstände sie konstituieren, als Symbole und Werkzeuge auffassen und zur Speicherung von Wissen oder Aktivierung abgelegter Erkenntnisse nutzen. Daher sind zum Beispiel Ausstellungsstücke und ihr Arrangement in Museumsumwelten durchaus Mitakteure, die spontane Kognitionen hervorrufen können.

30 Vgl. Bell 1992: *Ritual Theory*, 157; Bell 1998: *Performance*, 102, vgl. auch die Kritik an der Soziologisierung des Körpers bei Loenhoff 2002: *Sensomotorische Bedingungen*.

31 Asad 1997: *Remarks on the Anthropology of the Body*, 44.

32 Bräunlein 2004: *Bildakte* 223.

33 Vgl. Guggenmoos/Laack/Schüler 2011: *Agency and the Senses*, 107–111.

Um eine Religionsästhetik als Religions-somatik auszuarbeiten, sind Kategorien von Gesetzmäßigkeiten und spezifischen Merkmalen der Körperbewegung her, aus der multimodalen Wahrnehmung, von Placebo-Wirkungen, dem Stoffwechsel, der afferenten Emotion usw. aus zu gewinnen. Dies verhindert auch, dass Körperwissen auf neuronale Repräsentationen reduziert bzw. ontologisiert wird. Körperwissen ist auf einem graduellen Kontinuum von implizitem zu explizitem Wissen angesiedelt. Implizites Körperwissen ist wiederum in solches zu unterscheiden, dass explizit werden kann, und jenes, das nie eine Transponierung in ein textliches, verbales oder symbolisches Medium findet, sondern nur in einer wissenschaftlichen Metasprache zum Beispiel zu kreuzmedialer Wahrnehmung expliziert wird. Von letzterer Hypothese ist zu fragen, warum sich dieses Körperwissen tradiert und wie. In einem Ritual, das nur eine minimale explizite Bedeutungszuschreibung erhält, wäre anzunehmen, dass es sich im Vollzugssinn erfüllt. Es wird einen Erfahrungsraum eröffnen, der wichtig oder abwechslungsreich genug ist, wiederholt zu werden. Körperwissen ist kein rein habitualisiertes Wissen wie bei Bourdieu, und auch kein nur unbewusstes oder selbstreferentielles Wissen um eigene Körperfähigkeiten und (innere) körperliche Vorgänge, sondern ein aktiv erkennendes Organ.

Körperwissen kann auch generative Tiefenstrukturen ausbilden, wie sie ähnlich und an Proteinmolekülveränderungen festmachend auch die Epigenetik annimmt. Der Soziologe Ulf Matthiessen beobachtet, dass im Ruhrgebiet Enkel eine Generation später an die Maloche-Körperkultur der Großväter im Berg- und Stahlwerk anknüpfen, indem sie brachiale, schweißtreibende, verschmutzende Freizeitbeschäftigungen wählen und Imponierstile, handfeste Rituale, eine proletaroiden Körperlichkeit der «stilisierten Deftigkeit» an den Tag legen.³⁴ Die Enkel greifen in ihren sozialen Selbstvergewisserungs- und Lebensstilformen zu einem nicht-textuellen Format. Das ist in zweierlei Hinsicht für das Körperwissen interessant. Zum einen methodisch: Für diese sozialen Deutungsmuster konstatiert Matthiessen mehrfach, dass wissenschaftliche Exaktheit in ihrer Rekonstruktion abnehme. Stattdessen verweise sich unter methodischer Perspektive in seinem wissenschaftlichen Schreiben die hermeneutische Analyse mit journalistisch-reportage-

34 Vgl. Matthiessen 1992: Lebensstile und Deutungsmuster, 108.

artigen fallnahen Beschreibungen (ein soziologischer *writing culture*-Ansatz!). Zum anderen ist dies für eine überlieferungsgeschichtliche Beschreibung des Körperwissens interessant: Das Körperwissen (der Großväter) ist nicht verschwunden oder enttraditionalisiert, sondern es hat eine Tiefenstruktur ausgebildet, auf die eine Generation später zurückgegriffen werden kann. Von diesem somatischen Modus der Lebensführung geht für die Enkel sogar eine besondere Prägekraft aus, die für die Selbstvergewisserung in einer infrastrukturellen Umbruchszeit im Ruhrgebiet wichtiges Körperwissen-Kapital³⁵ bereitstellt. Die Philosophin Judith Butler macht den Begriff Performativität als Wiederholung von Konventionen stark und knüpft an diese Lücke in der Wiederholung auch den Freiheitsraum der Abwandlung, Verschiebung und Undurchsichtigkeit von Identitätskonstruktionen (besonders zu Gender).³⁶ Dies ergibt, ergänzt durch den Gedanken, dass Körperwissen nonpropositional ist, insofern Sinn, als es dadurch instabil und nicht zwingend explizierbar und darin auch wieder anderen diskursiven Mächten unterworfen ist.

Die sozialkommunikative Indienstnahme kann den Körper auch wieder «vergessen» und ein anderes Medium wählen (z. B. Statussymbole, exquisite Mitgliedschaften). Implizites und explizites Körperwissen müssen nicht zwingend gleichsinnig verlaufen. Es kann sein, dass eine explizite Körpermode wie etwa bestimmte Körperhaltungen der Meditation einem impliziten Körperwissen entgegengesetzt sind. Diese Entgegensetzung sagt auch nicht notwendig etwas über die Stabilität der Haltung aus. Denn je nachdem wie stark Gruppenerwartungen, eine Zielausrichtung von Selbstüberwindung, der Einschluss in die Identität oder Ähnliches ist, kann eine nicht zu implizitem Wissen passende Körpertechnik trotzdem tradiert werden. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass unter dem Blickwinkel einer Ökonomie der Praktiken mehr Bedeutungsarbeit und Disziplinierung in diesem Falle der Abweichung von implizitem und explizitem Körperwissen zu leisten ist (zum Beispiel wenn in der geforderten Praktik Monotonie aufrechterhalten

35 Zu Körperkapital als Ergänzung symbolischen (sozialen und kulturellen) Kapitals in der Debatte um Humankapitalarten vgl. Koch 2011a: Yoga as a production site.

36 Vgl. Butler 1993: *Bodies that matter*.

werden soll, wo implizit (und neuropsychologisch) eine Suche nach Abwechslung der Normalfall ist oder wenn explizit eine Überflutung stattfindet, die die Sinnesverarbeitung überfordert).

Manchmal wird der Begriff des Nonpropositionalen auch in den Kulturwissenschaften verwendet, so zum Beispiel in den Bildwissenschaften für Wissensformen und -medien, die «nicht auf einer sprachlichen oder schriftlichen Logik fußen. Alle Wissensformen und -medien sind letztendlich verkörpert, da sie einen biologischen Organismus oder einen situierten Agenten benötigen, der sich aktiv in seinem Wissensmilieu umherbewegen kann.»³⁷ Nonpropositionalität wird hier typischerweise mit Verkörperung zusammengedacht und für einen offenen Medienbegriff benötigt.

3.2 Kategorien des Körperwissens

Gerade in den Medienwissenschaften werden auch Anleihen in der Kognitionswissenschaft gemacht. Es gibt seit einigen Jahren Forschungen und eine breite Diskussion zu verkörperter Kognition,³⁸ verkörperter Simulation³⁹ und adaptiven evolutionären Prozessen, die sich als Körper-Umgebung-Co-Evolution vollzogen hat. *Enaction*, *situated agent* und *distributed cognition* sind weitere Konzepte, die die soziale Ausdehnung und die Umweltspeicherung von Wissen bezeichnen.⁴⁰ Zum Beispiel sagen Waschbeckenhöhen etwas über Körpergrößen aus und Kücheneinrichtungen sind ähnlich organisiert (z. B. Besteck in Schubladen, Reinigungsmittel und Abfall unter der Spüle). Das materiale Arrangement speichert und evoziert in diesen Fällen Handlungswissen und entlastet das Gedächtnis, da dieses Wissen je neu und situativ im Arrangement hergestellt wird und nicht «mitgebracht» werden muss. Ein weiteres Argument für die Nonpropositionalität von Körperwissen ist, dass somatische und somatopsychische sowie sensomotorische Abläufe in älteren Hirnregionen Repräsentanzen besitzen (in der Amygdala, z. B.), also in Regionen, die kein Monitoring im Großhirn

37 Huber 2002: Verkörpertes Visuelles Wissen, 163.

38 Vgl. Varela/Thompson/Rosch 1991: *Embodied Mind*; Wilson 2002: *Embodied Cognition*.

39 Vgl. Gallese 2007.

40 Weiterführend vgl. Wilson/Keil 1999: *MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* und das *Journal of Cognition and Culture* (Brill).

aufweisen, d. h. die nicht mit Bewusstwerdung verbunden sind, aber gleichwohl eine Abbildung im Zentralnervensystem erfahren und auch mit Gedächtnis verbunden sind.⁴¹

Verstehen wird kognitionswissenschaftlich über die Theoriealternativen bzw. mittlerweile eher -ergänzung von Theorie-Theorie (auch amodale Theorien genannt) und Simulationstheorie gefasst.⁴² Für Simulationstheorien ist die verkörperte Kognition zentral. Der Unterschied der Theorien liegt darin, wie Verstehen vollzogen wird, ob es zum Beispiel aus Regeln abgeleitet wird (z. B. über Prozeduren wie genussspezifische Verallgemeinerungen), ob es teils angeboren ist, aus sozialer Interaktion erlernt wird oder eben über verkörperte Wahrnehmung gegangen ist und aus dieser Aneignungssituation eine Prägung bewahrt hat. Theorie-Theorie geht von einem propositionalisierbaren Regelzusammenhang aus, während die Simulationstheorie die Imitation und spontane Konstruktion von Mentalität zur Grundlage hat. Verstehen heißt dann gemäß der letzten Option, dass es über Simulation von bereits verkörperten Situationen (wieder)gewonnen wird. Der Simulationstheorie des Geistes wird der Vorwurf gemacht, mit auf ein theoretisches Wissen bauen zu müssen und nicht gänzlich über implizites und nonpropositionales Wissen vollziehbar zu sein. Daher wird mittlerweile eine Kombination der beiden Ansätze favorisiert. Der Kognitionswissenschaftler Lawrence W. Barsalou hat die Kritik des Repräsentationalismus aufgenommen und als einer der ersten eine Simulationstheorie des Verstehens entwickelt.⁴³ Dabei fügt er die Kontexte der Verkörperung, der Situietheit und der perzeptiven Herkunft von Wissen zusammen in «embodied theories of knowledge» und wendet sie auch in einem Aufsatz auf religiöses Wissen an.⁴⁴ Seiner Ansicht nach aktivieren die meisten kognitiven Gehalte und Bedeutungszuschreibungen abgespeicherte Situationen, die ehemals wahrgenommen

41 Z. B. die Gewöhnung, das «In-Fleisch-und-Blut-Übergehen» von Bewegungsabläufen, Handlungsskripte. Vgl. Markowitsch/Daum 2001: Neuropsychologische Erklärungsansätze.

42 Erläutert z. B. bei Koch 2003: Verstehen des Fremden, 65–73. Mit der Simulationstheorie wird das Verstehen von kulturell Fremdem in der «Urscene» der Feldforschung gedeutet.

43 Vgl. Barsalou 1999: Perceptual Symbol Systems.

44 Vgl. Barsalou u. a. 2005: Embodiment in religious knowledge, 24.

wurden, also in einer bestimmten Modalität (akustisch-taktil, visuell-akustisch, propriozeptiv-olfaktorisch usw.) erworben wurden. Dieses modale Wissen haftet gleichsam auch dem aus der Erwerbssituation abstrahierten und theoretisierten Wissen nach wie vor an. Verkörper-tes Wissen, so weist Barsalou an religiösen Visionen, Überzeugungen und Praktiken auf, ruft religiöses Wissen aus Vorerfahrungen, religiö-ser Ästhetik, religiösen Bildern und den Aussagen religiöser Texte ab.

Vor diesem Hintergrund verkörperter Simulation ist Körperwissen in allen Körpereinsätzen und Erkenntnisprozessen involviert. Die He- rausforderung liegt eher darin, es für kulturwissenschaftliche Gegen- stände auszuweisen. Daher soll ein Vorschlag eines operationalisierten Begriffs von Körperwissen über mehrere Kategorien, die diese Art des Wissens entfalten, unterbreitet werden. Denn zur Erhebung von Kör- perwissen sind sensibilisierende Konzepte für die Feldforschung zu entwickeln.

Die Dimensionen der Somatizität sind einzubringen

- als Datenarten zur Umgebung (Temperatur, Helligkeit, Feuchtigkeit, Geräuschkulisse, Gestaltetheit usw.)
- zum Organismus (Grad der Muskelspannung, Nozizeption je nach Körperzonen, die unterschiedlich empfindsam sind, Sättigung, Ermüdung usw.)
- durch Kenntnis somatisch möglicher Interaktionsweisen der Sin- nessysteme und Körperfähigkeiten (Affordanzen, Intermodularität, Grad der Trainiertheit, Ausdauer, Geschicklichkeit, Schnellkraft, Ge- sichtsdruck und emotionale Reaktion⁴⁵ usw.)

Schon diese kurze Aufzählung birgt ein von medizinischem Wissen informiertem Forschungsprogramm, das an dieser Stelle nicht gebührend entfaltet werden kann. Doch ein solcher Forschungsansatz kann Soma- tizität anstelle von bloß metaphorischem *embodiment* untersuchen.

Ein Eindruck davon sei wiederum nur an einem Beispiel aus der jüngsten Placebo-Forschung gegeben. Der amerikanische Placebo-For- scher Ted Kaptchuk zieht Erkenntnisse aus der Ritualtheorie heran,

45 Vgl. Lerner u. a. 2007: Facial Expressions.

um Heilungsrituale zu vergleichen.⁴⁶ Gegenstand seines Vergleiches sind das Navajo-Heilungsritual, Akupunktur und eine schulmedizinische Behandlung (zum Beispiel ein standardisierter Besuch beim Hausarzt). Er erachtet alle drei Settings als «senso-motoric dramas involving evocation, enactment, embodiment and evaluation».⁴⁷ Diese vier Phasen, die wichtige Funktionen für den Heilungsprozess haben, stammen von Roy Rappaport. In ihnen wirken psychologische, physiologische und biochemische Wirkmechanismen in einem kulturellen Setting zusammen. Psychologische Wirkfaktoren sind:

- die hohe Erwartung an die Heilkraft (die von Zweifeln durchzogen sein darf)
- Lernvorgänge (wichtig für die Motivierung und Lernen über Belohnung)
- eine Angstreduktion
- die somatische Aufmerksamkeitslenkung und
- Gedächtnisbildung zu dem erlebten Vorgang

Gut belegt sind auch die folgenden physiologischen Wirkmechanismen für Ritualteilnahmen:

- Veränderung der Hormonwerte
- Veränderung der immunologischen Biomarker
- Veränderung der Neurotransmitter (vor allem Serotonin, Dopamin und Opiate)
- Veränderung der spezifisch lokalisierten neuronalen Aktivität

Gerade Placebo-Studien sind demnach geeignet, mit kulturwissenschaftlicher Religionsästhetik zusammenzuarbeiten und relevante Einflussebenen der Mehrebenen-Interaktion in Handlungen zu fassen. Gerade wenn es um die Erklärung der Wirksamkeit von geistigem Heilen geht, sind die Erkenntnisse zu Körperwissen und Körper als «natürlichem Symbol» (Mary Douglas) in sozio-kulturellen Settings zusammenzubringen. Sonst kann diese Aufgabe nicht erfüllt werden. Auf diese Weise sollte sich eine Beschreibung von Körperlichkeit heute anders lesen als noch bei Cassirer, Sartre, Merleau-Ponty, Schütz und

46 Vgl. Kaptchuk 2011: Placebo Studies and Ritual Theory.

47 A. a. O., 1850.

Waldenfels. Das führt der Soziologe Jens Loenhoff sehr deutlich vor, selbst wenn er lediglich sensomotorische Bedingungen von Kommunikation einbringt und viele weitere Bedingungen wie vegetative, lerntheoretische, immunologische, biochemische nicht im Blick hat. Die Rolle der Emotionen und zwar als afferenter Emotion⁴⁸ ist demnach viel stärker zu berücksichtigen. Eine zusammenbindende Funktion kommt dabei neben den genannten spezifischen und unspezifischen Wirkfaktoren in Handlungsgefügen der ausgeführten verkörperten Simulation zu.

4. Schlussfolgerungen

Im Anschluss an einen nonpropositionalen Wissensbegriff wurde Körperwissen entfaltet. Als erworbenes Wissen ist es ein kulturelles. Körperwissen ist nicht zwingend und nicht immer semiotisch, sondern häufig perzeptuell und vollzieht sich in verkörperter Kognition und Simulation. Spezifisches Körperwissen kann sich in Körperstilen und Lebensformen auch über Generationen und unter Vergessen und Wiederentdeckung niederschlagen. Es kann, muss dazu aber nicht explizit werden. Körperwissen ist eine mediale Form der Kommunikation und der Weltkonstitution neben Sprache, Symbolgebrauch, Logiken und sozialem Handeln. Im Kontext religiöser Praktiken, Texten und sensorischer Umwelten wie Bildwelten bildet sich auch ein spezifisch religiöses Körperwissen, das in seinem Verhältnis zu Körperwissen untersucht werden kann, das an anderen gesellschaftlichen Orten produziert wird. Dieses Verhältnis kann sehr unterschiedlich ausfallen und unterschiedlich inszeniert sein, etwa durch Reizdeprivation oder -überflutung, durch eine abweichende Ästhetik, oder es kann als besonderer Zugang zu separaten Wirklichkeitsbereichen ausgegeben werden. Dieser Merkmalswerb ist freilich kulturwissenschaftlich immer korrelativ zur kulturellen Umgebung und rekurriert nicht auf Wesenheiten der bin-

48 Also bis in die Gliedmaßen hinein verkörperter und generierter Emotion (messbar über den Grad der Hautfeuchtigkeit und die damit verbundene unterschiedliche elektrische Leitfähigkeit der Haut), anstelle einer gleichsam nur «neuronal» im Gehirn kodierten Emotion.

nenreligiösen Ontologie und erfüllt genausowenig den Traum manches Wissenschaftlers einer letzten Einheit.

Mit einem Verständnis von Verstehen als kognitiver Simulation erscheinen Praktiken und Bedeutungszuweisungen insgesamt als Anwendungen und Abstraktionen aus letztlich sinnlichen Wahrnehmungssituationen. Körperwissen bezieht sich demnach auf die Architektonik jener Aneignungssituation und ergänzt die Rekonstruktion des nach Regeln abstrahierten Wissens durch jenen nonpropositionalen Bestand.

Das Konzept Körperwissen kann methodisch genutzt werden, um die Interpretation körperbezogener physiologischer Daten mit kulturwissenschaftlicher Analyse und den Selbstinterpretationen der Teilnehmenden zu verbinden. Diese Wissensart hat auch Folgen für die Methodologie: Alternativen zu Theorien im semiotischen Format sind zu erwägen und der Körper wird von einigen als methodisches Werkzeug genutzt, um das Körperwissen in einem Setting zu erschließen. Für «geistiges» oder spirituelles Heilen z. B. haben sich Konzepte der Ritualtheorie⁴⁹, Erfahrungsdynamik und Bedeutungszuschreibung⁵⁰ als hilfreich erwiesen, um vegetative Entspannungsreaktionen mit dem Erleben und den emischen Modellen jenes Heilens ins Verhältnis zu setzen. Auf diesem Wege sind noch weitere Korrelationen zu erwarten, die für Forschungen um psychosomatische Vorgänge relevant sind. Weiterhin sollten die angeführte generative Tiefenstruktur von Körperwissen und die Bewertung von Handlungen auf der Ebene des Körperwissens mit Attributen wie abwechslungsreich-monoton, passend-unpassend und anstrengend-erholsam usw. einbezogen werden.

Für eine sich diskursiv verstehende Religionswissenschaft stellen sich weitere Aufgaben für zukünftige Forschungen zum Körperwissen. Für sie sind die Verhältnisbestimmungen von Somatizität/Körperwissen, verkörperten und sozialen Praktiken, Subjektivierungen, Performativität, Wissensordnungen zu weiteren gesellschaftlichen und religiösen Diskurskontexten wichtig. Als Fragestellung wäre zu verfolgen, welche Qualitäten von Körperwissen in einschlägigen Dispositiven produziert werden, zum Beispiel im Altern-Dispositiv, im Balance/Har-

49 Vgl. Kaptschuk 2011: Placebo Studies and Ritual Theory.

50 Vgl. Koch/Meissner 2011: Psychische und vegetative Effekte des geistigen Heilens.

monie-Dispositiv, im Meditative-Praktiken-Dispositiv, im Aufmerksamkeits-Dispositiv, im Dispositiv des *spiritual relaxationism* und *harmonial gymnastics*. Religionsgeschichtliche Untersuchungen sind hier für die wesentlichen Dispositive gefragt. Überzeugend entfaltet ist die spirituelle Entspannungsbewegung zum Beispiel von Mark Singleton für die Konstellation im Zuge der ersten Industrialisierung in den Vereinigten Staaten und die Anfänge des westlichen Yoga.⁵¹ Singleton beschreibt die Verwobenheit von propriozeptiven Entspannungstherapien wie progressive und differenzielle Muskelentspannung nach Roman Jakobson, Autosuggestion, Atmen und Bewegen nach Emile Coué, Entspannen über Muskeldehnen in bestimmten Figuren nach Annie Payson Call und weitere Strömungen der Esoterik und des Körperkultes jener Zeit, die dann zu der unverwechselbaren Konfiguration des modernen Positionen-Yoga führen.

Zu klären wäre ebenfalls, welche Bedeutung dem Körper in der religiösen somatischen Sozialisation zukommt, welche Möglichkeiten der Ritualisierung von Körperwissen es gibt, und welche Möglichkeiten der Bildung und Behandlung von emotionalem Körperwissen beziehungsweise verkörperten Emotionen. Auch der Widerstreit zwischen verschiedenen Inhabern und Produzenten von Körperwissen: dem Selbst, dem Schulmediziner, dem spirituellen Heiler, der Gruppe usw. wäre zu beschreiben. Es stellt sich die Frage, wie alltägliches Körperwissen mit Expertenwissen vom Körper interagiert, sei es medizinisches Wissen um psychosomatische Wechselwirkungen oder religiöses Wissen um psychodynamische Modelle von Energiebahnen, -zentren und Körperhüllen. Wo werden aus der Interferenz von Alltag, Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft innovative Praktiken generiert? Und wer ist hier Popularisierer und Vermittler dieses eventuell auch hybriden Wissens? Inwiefern ist Körperwissen in einer pluralistischen Gesellschaft plural? Inwiefern gibt es eine gemeinsame Basis dieses Körperwissens in einem nach universalen Regeln funktionierenden menschlichen Organismus?

Diese Fragen einer diskursiven Religionswissenschaft können von Religionsästhetik und Religionssomatik als Grundlage nur profitieren. In der hier verfolgten Perspektive ist das Konzept Körperwissen mit

51 Vgl. Singleton 2005: *Salvation through Relaxation*.

eigens für diese kulturelle Dimension entwickelten Analysekatoren unerlässlich.

Bibliographie

- Abraham, Anke (2002): *Der Körper im biographischen Kontext. Ein soziologischer Beitrag*. Westdeutscher Verlag: Wiesbaden
- Asad, Talal (1997): Remarks on the Anthropology of the Body. In: *Religion and the Body*, hg. von Sarah Coakley. Cambridge University Press: Cambridge, 42–52
- Barsalou, Lawrence W. (1999): Perceptual Symbol Systems. In: *Behavioral and Brain Sciences* 22.2, 577–660
- Barsalou, Lawrence W. u. a. (2005): Embodiment in Religious Knowledge. In: *Journal of Cognition and Culture* 5.1–2, 14–57
- Baxmann, Inge (Hg.) (2008): *Körperwissen als Kulturgeschichte.: Die Archives Internationales de la Danse (1931–1952)*, Kieser: München
- Bell, Catherine (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*. OUP: New York/Oxford
- Bell, Catherine (1998): Performance. In: *Critical Terms for Religious Studies*, hg. von Mark C. Taylor. CUP: Chicago, 205–224
- Böhle, Fritz/Stephanie Porschen (2011): Körperwissen und leibliche Erkenntnis. In: *Körperwissen*, hg. von Reiner Keller/Michael Meuser, VS: Wiesbaden, 53–67
- Bourdieu, Pierre (2001, frz. 1997): Kapitel 4: Körperliche Erkenntnis. In: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main
- Bräunlein, Peter J. (2004): Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft. In: *Religion im kulturellen Diskurs*, hg. von Brigitte Luchesi/Kocku von Stuckrad. De Gruyter: Berlin/New York, 195–231
- Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*. Routledge: New York/London
- Cancik, Hubert/Hubert Mohr (1988): Religionsästhetik. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* I, 119–156
- Coleman, Elizabeth Burns/Kevin White (Hg.) (2010): *Medicine, religion, and the body*. Brill: Leiden
- Damásio, António R. (1994): *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Penguin Putnam
- Damásio, António R. (2010): *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books
- Evans, John/ Brian Davies/Jan Wright (Hg.) (2004): *Body Knowledge and Control. Studies in the Sociology of Physical Education and Health*. Routledge: London

- Gallese, Vittorio (2007): Embodied simulation: From mirror neuron systems to interpersonal relations. In: *Empathy and Fairness*, hg. von Greg Bock/Jamie Goode (Novartis Foundation Symposium 278). John Wileys & Sons Ltd.: Chichester, 3-19
- Grieser, Alexandra (2009): Religion als *fascinans*? – Der Faszinationsbegriff in der Religionswissenschaft und die Interferenz von Faszinations- und Wissenschaftsgeschichte. In: *Faszination. Historische Konjunkturen und heuristische Tragweite eines Begriffs*, hg. von Andy Hahnemann/Björn Weyand. Lang: Frankfurt am Main u. a., 129-148
- Grieser, Alexandra/Adrian Herrman/Katja Triplett (2011): Museality as a matrix of the production, reception, and circulation of knowledge concerning religion. In: *Journal of Religion in Europe* 4, 40-70
- Guggenmos, Esther-Maria/ Isabel Laack/ Sebastian Schüler (2011): Agency and the Senses in the Context of Museality from the Perspective of Aesthetics of Religion. In: *Journal of Religion in Europe* 4, 102-133
- Gugutzer, Robert (2004): *Soziologie des Körpers*. Transcript: Bielefeld
- Gugutzer, Robert (Hg.) (2006): *Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Transcript: Bielefeld
- Harrington, Anne (2002): *Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren: Vom Kaiserreich bis zur New-Age-Bewegung*, Rowohlt: Reinbek b. Hamburg
- Hirschauer, Stefan (2008): Körper macht Wissen. Für eine Somatisierung des Wissensbegriffs. In: *Die Natur der Gesellschaft*, Bd. II, hg. von Karl-Siegbert Rehberg. Campus: Frankfurt am Main, 974-984
- Huber, Hans D. (2002): Verkörpertes Visuelles Wissen. In: *Bild. Medien. Wissen. Visuelle Kompetenz im Medienzeitalter*, hg. von Hans D. Huber/Bettina Lockemann/Michael Scheibel. Kopaed: München, 163-174
- Kaptschuk, Ted (2011): Placebo Studies and Ritual Theory: A comparative Analysis of Navajo, Acupuncture and Biomedical healing. In: *Phil. Trans. R. Soc. B* 366, 1849-1858
- Keller, Reiner/Michael Meuser (Hg.) (2011): *Körperwissen*. VS: Wiesbaden
- Knoblauch, Hubert (1999): Verkörpertes Wissen – Die Bedeutung des Körpers in der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie. In: *Grenzenlose Gesellschaft*, hg. von Hermann Schwengel. Pfaffenweiler.
- Knoblauch, Hubert (2002): Die gesellschaftliche Konstruktion von Körper und Geschlecht. Oder: was die Soziologie des Körpers von den Transsexuellen lernen kann. In: *Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper*, hg. von Kornelia Hahn/Michael Meuser. UVK: Konstanz, 117-164
- Knoblauch, Hubert (2008): Wissen. In: *Handbuch Soziologie*, hg. von Nina Baur/Hermann Korte/Martina Löw/Markus Schroer. VS: Wiesbaden, 465-481

- Koch, Anne (2003): *Das Verstehen des Fremden. Eine Simulationstheorie im Anschluss an W. V. O. Quine*. WBG: Darmstadt
- Koch, Anne (2011a): Yoga as a production site. Transcultural flows from a cultural economic perspective. In: *Yoga Traveling: Conceptualizing Body and Self in Transcultural Perspective*, hg. von Beatrix Hauser. Springer: Heidelberg
- Koch, Anne (2012): Reasons for the Boom of Body Discourses in Humanities and Social Sciences. A Chapter in European History of Religion. In: *Menschenbilder und Körperkonzepte im alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, hg. von Angelika Berlejung/Joachim F. Quack/Jan Dietrich. Mohr: Tübingen, 3–42
- Koch, Anne/Karin Meissner (2011): Psychische und vegetative Effekte des Geistigen Heilens in ihrem rituellen und religionsgeschichtlichen Kontext: Zwei exemplarische Falldarstellungen. In: *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit*, hg. von Arndt Büssing/Niko Kohls. Springer: Heidelberg, 145–165
- Kohler, Evelyne u. a. (2002): Hearing Sounds. Understanding Action. Action Representations in Mirror Neurons. In: *Science* 297.2, 846–848
- Kohnen, Norbert (2003): Wahrnehmung und Wissen als Untersuchungsdimension. Kognitive Medizinanthropologie. In: *Kulturelle Dimension der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology*, hg. von Thomas Lux. Reimer: Berlin, 57–88
- Lerner, Jennifer S./Ronald E. Dahl/Ahmad R. Hariri/Shelley E. Taylor (2007): Facial Expressions of Emotion Reveal Neuroendocrine and Cardiovascular Stress Responses. In: *BIOL PSYCHIATRY* 61, 253–260
- Loenhoff, Jens (2002): Sensomotorische Bedingungen von Kommunikation und Handlung. In: *Körperrepräsentationen in der Ordnung des Sozialen*, hg. von Kornelia Hahn/Michael Meuser. UVK: Konstanz, 45–69
- Markowitsch, Hans J./Irene Daum (2001): Neuropsychologische Erklärungsansätze für kognitive Phänomene. In: *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*, hg. von Michael Pauen/Gerhard Roth. Fink: München, 210–237
- Matthiesen, Uwe (1992): Lebensstile und Deutungsmuster. Randbemerkungen zu Problemen bei der Analyse einer zeitdiagnostischen Zentralkonstellation. In: *Analyse sozialer Deutungsmuster. Beiträge zur empirischen Wissenssoziologie*, hg. von Michael Meuser/Reinhold Sackmann. Centaurus: Pfaffenweiler, 103–113
- Polanyi, Michael (1966): *The Tacit Dimension*. Doubleday & Company: Garden City
- Polanyi, Michael (1985): *Implizites Wissen*. Suhrkamp: Frankfurt am Main
- Ryle, Gilbert (1949): *The Concept of Mind*. The Univ. of Chicago Press: Chicago
- Scharwies, Bernd (2011): Dein Körper ein Schlüssel zur Heilung. In: *Prisma* 42, 7
- Schnäbele, Verena (2009): *Yogapraxis und Gesellschaft. Eine Analyse der Transformations- und Subjektivierungsprozesse durch die Körperpraxis des modernen Yoga*. Dr. Kovac: Hamburg

- Shusterman, Richard (2005): *Leibliche Erfahrung in Kunst und Lebensstil*, Akademie Verlag: Berlin
- Singleton, Mark (2005): Salvation through Relaxation: Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga. In: *Journal of Contemporary Religion* 20.3, 289–304
- Spyer, Patricia (2006): The Body, Materiality and the Senses, in: *Handbook of Material Culture*, hg. von Christopher Tilley u. a. SAGE: London, 125–129
- Varela, Francisco J./Evan Thompson/Eleanor Rosch (1991): *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press: Cambridge u. a.
- Von Stuckrad, Kocku (2010): Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to Discursive Study of Religion. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 22, 156–169
- Wilson, Margaret (2002): Six Views of Embodied Cognition. In *Psychonomic Bulletin & Review* 9, 625–636
- Wilson, Robert A./Frank C. Keil (Hg.) (1999): *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. MIT Press: Cambridge MA, London
- Zito, Angela (2011): Body. In: *Material Religion* 7.1, 18–25