

1 Einleitung

„Überall, wo Leute zusammen sind, passiert es mit größter Regelmäßigkeit: Menschen steigen auf Stimmungen und Situationen, in denen sich andere befinden, emotional ein und lassen dies durch verschiedene Formen der Körpersprache auch sichtbar werden.“ (Joachim Bauer)¹

1.1 Prolog: Zur Dynamik ritueller Interaktion

Ich betrat die christliche Freikirche ein wenig vor Beginn des sonntäglichen Gottesdienstes, als der Gottesdienstsaal sich schnell zu füllen begann und die Anwesenden bereits mit dem „Freibeten“ beschäftigt waren. Das Freibeten soll bewirken, dass der Gottesdienstraum sowie die verantwortlichen Organisatoren und Lobpreismusiker mit dem Geist Gottes erfüllt werden, keine dämonischen Mächte anwesend sind und auch der weitere Verlauf des Gottesdienstes vom Heiligen Geist gesegnet wird. Diese „Aufwärmphase“ ging ohne einen Einschnitt durch Begrüßungen oder andere Reden des Pastors direkt in den Lobpreis über, der von einer Lobpreisband angeleitet wurde. Die Gemeinde sang, klatschte und tanzte teils im Sitzen, teils im Stehen zu den poppig-rockigen Hymnen, deren Texte via Overhead-Projektor an eine Wand geworfen wurden. Der Gesang wurde zudem von schwingenden Fahnen begleitet, die von einigen Besuchern mitgebracht worden waren und Symbole wie einen Kelch trugen oder einfach ganz weiß waren. Nachträglich eintreffende Besucher suchten sich einen Platz in den Stuhlreihen. Viele von ihnen stiegen unmittelbar in das Geschehen ein und klatschten, beteten, streckten die Hände über ihre Köpfe oder hielten sie vor ihrem Körper mit den Handflächen nach oben. Während des Lobpreises hörte man immer wieder Rufe aus der Gemeinde wie „Jesus“, „Vater“, „Oh Herr“ oder „Amen“. Vereinzelt wurden Stimmen vernehmbar, die keine verständlichen Worte artikulierten, sondern „in Zungen“ sprachen. Einige Zungenredner begannen unter ihren brabbelnden, vokallastigen „ohschambaaloaafaalatoo“-Lauten, mit ihrem ganzen Körper zu zucken. Einige knieten sich hin und weinten, anderen wurden von Umstehenden die Hände aufgelegt. Für sie wurde laut in Worten und in Zungen gebetet, bis sie rückwärts umkippten und danach eine Weile, teilweise zuckend, auf dem Boden liegen blieben. Immer mehr Gemeindebesucher fingen an, in Zungen zu reden, und die Musik sowie die Gebete des Pastors waren durch das Mikrofon

¹ Bauer, Joachim: Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone. München 2005, S. 11.

zu hören und schienen die Stimmung noch weiter anzuheizen. Die Gemeinde hüpfte, tanzte und bewegte sich im Rhythmus der Musik. Das Zungenreden ergriff immer mehr Gottesdienstbesucher und ein Stimmengewirr aus Gebeten, Zungenrede und Gesang erfüllte den ganzen Raum. Es schien, als befänden sich alle Anwesenden in einem ekstatischen Gleichklang. Langsam ließ der Gesang nach und die Musik untermalte nur noch instrumental die Gebete. Die Besucher, nun tief ins Gebet versunken, wippten mit den melodischen Gitarrenklängen hin und her und der Pastor, jetzt deutlich hörbar, rief Gott dankend an und betete für die Gemeinde. Nach einer kurzen Weile des Verharrens in dieser Stimmung fanden alle Besucher wieder auf ihre Stühle zurück und der Pastor begrüßte die Gemeinde mit einer andächtigen Stimme. Nach der anschließenden Predigt und einigen Ankündigungen und Segnungen schloss der Gottesdienst mit einem ebenso intensiven Lobpreis, wie er begonnen hatte.

1.2 Rituelle Dynamik zwischen Körper und Kognition

Dieses einführende Beispiel² beschreibt einen typischen Gottesdienst in einer pfingstlich-charismatischen Gemeinde und soll einen kleinen Eindruck davon vermitteln, wie kollektive Dynamiken in religiösen Ritualen entstehen und welche Auswirkungen diese auf das Individuum haben können. Dass hier von einer rituellen Dynamik gesprochen werden kann, setzt voraus, dass unter dem Begriff des Rituals nicht ausschließlich klar definierbare Ritualhandlungen zu verstehen sind, die in einem Ritualskript aufgeschrieben und dadurch wiederholbar gemacht werden können.³ Rituale bestehen auch aus kollektiven Handlungen, emotionalen Erregungen und körperlichen Interaktionen, die eher affektiv verlaufen und die für manche Rituale typischen kollektiven Dynamiken erzeugen. Rituelle Dynamik meint daher auch etwas anderes als Ritualdynamik: Während letztere eher die soziohistorischen Prozesse von Ritualen, also deren Entstehen, Vergehen und kulturellen Transformationen in den Blick nimmt, fragt der Begriff der rituellen Dynamik nach den für bestimmte Rituale inhärenten kollektiven Dynamiken und deren Einfluss auf individuelle körperliche Zustände und konstitutive Gruppenprozesse.⁴ Von einer solchen Betrachtung der Mikroebene aus lassen sich

² Die Beschreibung ist idealtypisch wiedergegeben und entstammt diversen Feldbeobachtungen, die ich in unterschiedlichen charismatischen und pfingstlichen Freikirchen vorgenommen habe.

³ Im Unterschied dazu definiert etwa Walter Burkert Ritual als klar definierbare und wiederholbare Handlungssequenz. Siehe dazu Burkert, Walter: Ritual zwischen Ethologie und Postmoderne, in: Diskussionsbeiträge des SFB 619 Ritualdynamik, hrsg. von Dietrich Harth und Axel Michaels, Heidelberg, Nr. 2, Dezember 2003, Onlinepublikation.

⁴ Siehe dazu etwa die Diskussionsbeiträge des Sonderforschungsbereichs Ritualdynamik (SFB 619) in Heidelberg. Zum Begriff des Rituals und dessen Uneindeutigkeit siehe auch Michaels, Axel:

dann auch weitere Fragen nach der Rolle ritueller Dynamiken in gesamtgesellschaftlichen Prozessen und kulturellen Entwicklungen stellen.

Ein besonderes Merkmal solch ritueller Dynamiken ist, dass diese sowohl Ergebnis körperlicher Interaktionen sind als auch selbst auf die Physiologie des Individuums zurück wirken. In der pfingstlich-charismatischen Bewegung im Christentum äußert sich dies beispielsweise in den so genannten Geistesgaben, wobei eine besondere Ausprägung dabei das Zungenreden (Glossolalie) darstellt, das neben den Sprechlauten oft auch mit intensiven körperlichen Zuständen wie Zittern, Trance und Ohnmacht einhergeht. Bisher wurde die Entstehung solcher körperlichen Erregungen in Ritualen nur wenig mit Blick auf die kollektive Dynamik untersucht. Wie kommt es also zu solchen geradezu *ansteckenden* Ergriffenheiten? Welche Rolle spielen die Körperbewegungen der Gottesdienstbesucher dabei? Und welche Wirkung hat ein solches Verhalten auf die Dynamik und körperliche Interaktion in der Gruppe?

Der Körper und der Begriff der Verkörperung (*Embodiment*) sind in den letzten Jahren zu *Critical Terms* der Religionswissenschaft geworden,⁵ die – im Gegensatz zu einer eher symbolischen Betrachtungsweise⁶ von Religion – auch physische Gesichtspunkte berücksichtigen. Der Körper spielt daher nicht nur semiotisch, sondern auch somatisch eine wichtige Rolle in der Beschreibung und Erklärung von Religionen und Ritualen. Die Rolle des Körpers, die sich als Gegenstand zumindest der deutschsprachigen Religionswissenschaft momentan noch als Nischenforschung etabliert⁷, hat hingegen in anderen Disziplinen wie der Anthropologie, Kulturwissenschaft, Gender-Studies, Linguistik oder Psychologie mehr Aufmerksamkeit erfahren. Ebenso liefern immer mehr disziplinenübergreifende Forschungen neue Erkenntnisse, indem sie die Rolle des Körpers als Schnittstelle zwischen Natur und Kultur auszuloten versuchen.

Eine erste Stoßrichtung dazu gaben der Linguist George Lakoff und der

Zur Dynamik von Ritualkomplexen, in: Diskussionsbeiträge des SFB Ritualdynamik, hrsg. von Dietrich Harth und Axel Michaels, Heidelberg, Nr. 3, Dezember 2003, S. 7.

⁵ Vgl. LaFleur, William: *Body*, in: Mark C. Taylor (Hg.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago 1998. Es sei darauf hingewiesen, dass in der frühen französischen Religionssoziologie etwa bei Marcel Mauss oder Robert Hertz der Körper ebenfalls eine entscheidende Rolle gespielt hat. Darauf wird an späterer Stelle noch ausführlicher eingegangen.

⁶ Vgl. Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt 1987.

⁷ In der deutschen Religionswissenschaft wurde der Körper in den letzten Jahrzehnten unter religionsästhetischen und vor allem religionsästhetischen Gesichtspunkten verhandelt und allmählich wiederentdeckt. Vgl. Mohr, Hubert und Hubert Cancik: *Religionsästhetik*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher. Stuttgart 1988. Für eine neuere Auseinandersetzung siehe: Koch, Anne: *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift, München 2007.

Philosoph Mark Johnson mit ihrem 1980 erschienen Werk „Leben in Metaphern“. Darin verdeutlichen sie, dass unser Sprachgebrauch vorwiegend aus Metaphern besteht, die sich am Körper selbst orientieren und daher *verkörpert* sind.⁸ Darüber hinaus konnten sie – mit Blick auf neuere Erkenntnisse der Kognitionspsychologie – zeigen, dass nicht nur unsere Sprache, sondern das gesamte Denken als verkörpert verstanden werden kann (siehe dazu auch Kapitel 4.7).

Das neu erwachte Interesse am Körper muss wohl nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Popularität der Gehirn- und Kognitionsforschung betrachtet werden, die seit einigen Jahren ihren Siegeszug in unterschiedlichen Disziplinen angetreten hat. Es scheint geradezu, als ob durch die Erkenntnisse der Gehirnforscher manche Disziplin neu erfunden werde: Neuro-Philosophie, Neuro-Theologie, Neuro-Pädagogik, Neuro-Linguistik, Neuro-Ökonomie u.a. stellen neue theoretische und methodische Herausforderungen für die Geistes- und Sozialwissenschaften dar. Das Interesse am Gehirn und den genetisch bedingten menschlichen Verhaltensweisen wird auch gelegentlich kritisch als Siegeszug der Biowissenschaften verstanden, der – nach der Ökonomisierung – nun zu einer Biologisierung der Sozial- und Geisteswissenschaften führe.⁹ Das Interesse an Gehirn und Körper ist dabei jedoch nicht immer ausgewogen. Die Vorsilbe *Neuro* der neuen Bindestrichwissenschaften verrät bereits, dass menschliches Verhalten und dessen evolutionäre Ursprünge vorzugsweise von den Funktionsweisen des Gehirns her erklärt werden sollen, wobei der Körper – im Gegensatz zu den Ansätzen von Lakoff und Johnson – wieder an Aufmerksamkeit verliert. In einigen kognitions-wissenschaftlich orientierten Ansätzen zur Erklärung von Religion (wie der *Cognitive Science of Religion*) fällt die Rolle des Körpers sogar ganz weg. Doch sollte kritisch gefragt werden, inwieweit es sinnvoll ist, für die Erklärung religiösen Verhaltens alles auf den Geist beziehungsweise das Gehirn zu reduzieren. Die Betrachtung des Körpers kann nicht mehr von den Funktionsweisen des Gehirns getrennt werden und umgekehrt. Inwiefern spielt also der Körper in den modernen kognitionswissenschaftlichen Erklärungen zu Religion eine Rolle? Und muss nicht umgekehrt der Körper als *Critical Term* der Religionswissenschaft genauso das Gehirn und seine Funktionsweisen mitberücksichtigen?

Mit der einleitenden Beschreibung eines charismatischen Gottesdienstes sollte darauf hingewiesen werden, dass gerade in der Untersuchung religiö-

⁸ Vgl. Lakoff, George und Mark Johnson: *Leben in Metaphern: Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. [Original erschienen 1980] Heidelberg 2004.

⁹ Vgl. Schäfer, Hans-Bernd und Klaus Wehrt (Hrsg.): *Die Ökonomisierung der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M., New York 1998. Rose, Steven: *Darwins gefährliche Erben. Biologie jenseits der egoistischen Gene*. München 2000.

sen Verhaltens und ritueller Interaktion körperliche Aspekte einen zentralen Stellenwert einnehmen. Im Gegensatz zu den symbolischen Ausdrucksformen, die dem Körper zuteil werden, sind es auch die bisher weniger beachteten affektiven, somatischen und emotionalen Dimensionen, die der rituellen Interaktion zugrunde liegen und diese bedingen.¹⁰ Es sind eben jene körperlichen und kognitiven Dispositionen, die den symbolischen Gehalten und somit der bewussten Interaktion vorgelagert sind. Die Gehirnforschung kann hierbei neue Erkenntnisse liefern.

Der Körper gehört zwar schon seit längerem zum Gegenstand sozial- und religionswissenschaftlicher Theoriebildungen wie etwa bei Marcel Mauss, Robert Hertz, George Bataille, Mary Douglas oder Pierre Bourdieu. In diesen Ansätzen wurde jedoch der Körper oft nur als Ort kultureller und sozialer Einschreibungen dargestellt (Habitus), ohne zu erklären, wie solche Einschreibungen möglich sind und was dabei im Körper (oder im Gehirn) tatsächlich passiert. Eine eingehende Untersuchung zum Verhältnis von Kognition und Körper könnte hingegen neue Aufschlüsse zum Prozess der Verkörperung in Religion und Ritual bereitstellen.

Neben den körperlichen und verkörperten Aspekten in der Untersuchung rituellen Verhaltens sind es vor allem die kollektiv-sozialen Aspekte, die in den kognitionswissenschaftlichen Religionstheorien oftmals nur wenig bis gar keine Berücksichtigung finden. Wie an dem genannten Fallbeispiel der Glossolie deutlich wird, sind die ekstatischen körperlichen Zustände nicht Ergebnis individueller Ritualpraktiken, sondern Teil und Ergebnis kollektiver Ekstase. Die glossolale Eruption scheint regelrecht eine Art Kulminationspunkt der charismatischen Dynamik kollektiver Erregtheit darzustellen. Die Musik, der Gesang, das Klatschen, das Tanzen, die rhythmischen Körperbewegungen sind alles die kollektive Dynamik und Interaktion fördernde Mittel, wie sie in vielen Religionen und Ritualen eingesetzt werden. Der Religionssoziologe R. Stephen Warner spitzt dies sogar noch zu, wenn er schreibt: „Music is one of the rituals that *constitute* religious life.“¹¹ Auch wenn diese Aussage in besonderem Maße zu dem hier gewählten Beispiel des christlichen Protestantismus passt (und eventuell weniger gut zu Meditationsritualen im Zen-Buddhismus), lässt sich doch behaupten, dass es solche kollektiven Dynamiken sind, die in Ritualen Gemeinschaftsgefühle erzeugen und die Ekstase steigern. Der Soziologe Randall Collins hat den *Effekt* solcher kollektiven Dynamiken in Ritualen so beschrieben: „Part of the collective effervescence of a highly focused, emotionally entrained interaction is apportioned to the individuals, who come away from the situation carrying

¹⁰ Riis, Ole und Linda Woodhead: *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford 2010.

¹¹ Warner, R. Stephen: 2007 Presidential Address: Singing and Solidarity, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 47, Nr. 2, June 2008, S. 185 (Hervorhebung im Original).

the group-aroused emotion for a time in their bodies.“¹² Die kollektive „Efferveszenz“¹³ – der Begriff geht auf den französischen Religionssoziologen Émile Durkheim (1858–1917) zurück – wird im Ritual durch Gruppendynamiken erzeugt und äußert sich dadurch, dass sie in die Körper der Ritualteilnehmer inkorporiert wird und dort nachwirkt.

Auch bei dem Fallbeispiel des charismatischen Gottesdienstes und der Glossolalie entsteht die kollektive Efferveszenz durch ein körperlich dynamisches Miteinander. Durch rhythmische Musik und Körperbewegungen wird eine hochgradig ekstatische Gruppendynamik erzeugt, die als emotionale, kognitive und körperliche Synchronisation der Teilnehmer beschrieben werden kann. Unter dem Begriff der Synchronisation sind daher nicht nur die unmittelbaren, taktgleichen Bewegungen gemeint, wie sie etwa beim Synchronschwimmen erzeugt werden sollen. Diese stellen eher eine idealtypische Synchronisation zwischen Körpern dar. Als rituelle Synchronisation kann hingegen jede Annäherung an diese idealtypischen Bewegungen verstanden werden, die vor allem unbewusst in kollektiven Interaktionen entsteht und die Gruppendynamik mit antreibt.

Die körperliche Präsenz der Gottesdienstbesucher und die unterschwellige Wahrnehmung der körperlichen Bewegungen der gesamten Gruppe sowie einzelner ekstatischer Bewegungen bilden wichtige Voraussetzungen für kollektive Efferveszenzen sowie rituelle Synchronisationen und ihre Dynamiken. Die wissenschaftliche Beschreibung rituellen Verhaltens, wie etwa der Glossolalie, sollte daher sowohl körperliche als auch kollektive Aspekte beinhalten, um eben jene Dynamik in den Blick zu bekommen. Es handelt sich dabei gerade um das Zusammenspiel dieser beiden Aspekte, das eine solche kollektive Synchronisation bewirkt und rituelles Verhalten konstituiert.

1.3 Einführung in den Forschungsgegenstand

Die bisher vorgenommene Betonung körperlicher und kollektiver Aspekte zur Erklärung rituellen Verhaltens und ihrer Dynamiken geschieht vor dem Hintergrund neuester kognitiver Religionstheorien, die sich seit einigen Jahren erfolgreich in der Forschungslandschaft unter dem Namen *Cognitive*

¹² Collins, Randall: *Interaction Ritual Chains*. Princeton, Woodstock 2004, S.xii.

¹³ Der Begriff der kollektiven Efferveszenz (*effervescence collective*) findet sich bei Durkheim in seinem Werk *Les formes élémentaires de la vie religieuse* von 1912 im 7. Kapitel des dritten Buches. Der Begriff wurde in der deutschen Fassung mit *Erregung* übersetzt. Ich bevorzuge jedoch den eingedeutschten Begriff der *Efferveszenz*, der meines Erachtens das zu beschreibende Phänomen vor allem in seiner dynamischen Wirkung besser zum Ausdruck bringt. Für das französische Original vgl.: Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. [1912] Paris 1968. Für die deutsche Ausgabe, auf die ich mich in dieser Arbeit beziehe, vgl.: Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt, Leipzig 2007.

Science of Religion etabliert haben.¹⁴ Ein besonderes Merkmal dieser Theorien ist, dass sie – neben ihrem naturalistischen Programm, auf das ich noch ausführlicher zu sprechen komme – Kognitionen als scheinbar verkörpert verstehen und auch Emotionen mit einbeziehen, ohne dies jedoch explizit zu machen.¹⁵ Überdies gehen die Vertreter der *Cognitive Science of Religion* davon aus, dass die Entstehung, Aneignung und Weitergabe von Religion – meist definiert als Glaube an übernatürliche Wesen – sich aus der Evolution des menschlichen Gehirns ableiten lassen.¹⁶ Aus Sicht der *Cognitive Science of Religion* fallen somit sozial- und kulturwissenschaftliche Ansätze unter ein veraltetes und ungenügendes Wissenschaftsmodell, welches mit der *kognitiven Wende* zunächst in der Psychologie, dann auch in anderen Disziplinen überholt und damit geradezu hinfällig geworden sei. Der Anspruch der *Cognitive Science of Religion* liegt hingegen darin, die empirischen Befunde zu religiösem Verhalten naturwissenschaftlich, also biologisch, kognitionspsychologisch und evolutionstheoretisch zu erklären. Besonders beachtenswert an den Theorien ist, dass Religion beziehungsweise religiöse Vorstellungen durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht zwingend ad absurdum geführt und dadurch als irrational abgeschrieben werden sollen. Im Gegenteil, religiöse Vorstellungen, so der Ausgangspunkt der *Cognitive Science of Religion*, entspringen dem natürlichen Denken des Menschen und seien gerade deshalb Teil einer jeden Kultur in Geschichte und Gegenwart.

Der rezente Erfolg der Kognitions- und Biowissenschaften hat den Austausch zwischen den Natur- und Sozialwissenschaften neu entfacht. Die triviale Feststellung, dass der Mensch genauso sehr Naturwesen wie Kulturwesen ist, scheint auf einen neuen Prüfstand gekommen zu sein. Und auch wenn sich die Aufteilung des Menschen in diese beiden Bereiche ohnehin nur synthetisch aufrechterhalten lässt, stellen die exponentiell fortschreitenden Erkenntnisse der Kognitionsforschung eine neue Herausforderung für die Theoretisierung menschlichen Verhaltens und insbesondere religiösen Verhaltens dar. Weder Natur noch Kultur können Vorrechte eingeräumt werden, wenn es um die wissenschaftliche Untersuchung menschlicher Eigenschaften und Verhaltensweisen geht. Gerade die Beschreibung der Evolution des Menschen als Sozialwesen kann weder allein durch Genetik noch allein durch Kulturgeschichte vorgenommen werden.¹⁷ Die Erklärung

¹⁴ Für einen Überblick siehe Slone, D. Jason (Hg.): *Religion and Cognition – A Reader*. London 2006.

¹⁵ Vgl. Slingerland, Edward: *Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 76, Nr. 2, Juni 2008, S. 375–411.

¹⁶ Vgl. Barrett, Justin L.: *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek 2004a. Boyer, Pascal: *Und Mensch schuf Gott*. Stuttgart 2004.

¹⁷ Siehe dazu etwa: Tomasello, Michael: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*. [1999] Frankfurt 2006.

sozio-kulturellen Verhaltens – inklusive religiösem und rituellem – durch evolutionspsychologische und kognitionswissenschaftliche Theorien kann durchaus als eine Bereicherung für die Sozialwissenschaften angesehen werden. Umgekehrt ist es vor allem das Soziale, das unser alltägliches Leben prägt und sich bis in unsere Körper(-zustände, -haltungen) hinein festgesetzt hat.¹⁸ Eine kognitionswissenschaftliche Erklärung von Religion sollte dies mit berücksichtigen. Die religionswissenschaftliche Untersuchung religiösen und rituellen Verhaltens¹⁹ kann sich nicht allein von einem einzigen Forschungsparadigma leiten lassen. Weder Naturalismus noch Sozialkonstruktivismus ergeben, für sich allein genommen, ein differenziertes Bild von Religion, insbesondere dann nicht, wenn nach den universellen evolutionären Faktoren für deren Entstehung und Ausbreitung gefragt wird. Es sind jedoch gerade jene Fragen zu den evolutionären biologischen Dispositionen von Religion, die auch die Religionswissenschaft nicht mehr ignorieren kann. Die kognitionswissenschaftlichen Erkenntnisse zur Entstehung des menschlichen Denkens und Verhaltens können viel zum Verständnis religiöser Vorstellungen und religiösen Verhaltens beitragen. George Lakoff und Mark Johnson haben den Zusammenhang zwischen den sozialen, kulturellen und biologischen Merkmalen des Menschen treffend formuliert, wenn sie davon ausgehen, dass menschliches Denken „is shaped crucially by the peculiarities of our human bodies, by the remarkable details of the neural structure of our brains, and by the specifics of our everyday functioning in the world“.²⁰

Die vorliegende religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der *Cognitive Science of Religion* verfolgt daher das Ziel, eben diese theoretischen Ansätze kritisch zu hinterfragen und zu analysieren und darüber hinaus alternative Ansätze aus den Kognitionswissenschaften, die – wie bei Lakoff und Johnson – sowohl soziale wie auch körperliche Aspekte berücksichtigen, für die Religionswissenschaft fruchtbar zu machen. In Bezug auf das anfangs geschilderte Beispiel geht es daher nicht darum zu erklären, wie Glossolie entsteht. Vielmehr soll der Frage nachgegangen werden, wie sich die an dem Beispiel der Glossolie dargestellten Verkörperungen, interaktiven Dynamiken sowie kollektiven Koordinations- und Synchronisationsprozesse adäquat beschreiben und analysieren lassen und welche Rolle derartiges rituelles Verhalten womöglich in der Evolution des Menschen spielt. Dabei stehen zu-

¹⁸ Wie etwa das Habitus-Konzept bei Pierre Bourdieu deutlich macht. Vgl.: Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. [1979] Frankfurt 1987.

¹⁹ Die Rede ist hier bewusst von rituellem Verhalten im Gegensatz zu rituellen Handlungen, da in dieser Arbeit vor allem die teils unbewusst ablaufenden Interaktionen der Ritualteilnehmer von Interesse sind und weniger die für ein (bestimmtes) Ritual notwendigen Handlungsabläufe. Siehe dazu auch Burkert 2003.

²⁰ Lakoff, George und Mark Johnson: *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York 1999, S. 4.

nächst die kognitiven und evolutionären Religionstheorien der *Cognitive Science of Religion* im Mittelpunkt der Untersuchung. Im Anschluss daran sollen alternative Theorien kognitiver Funktionsweisen herangezogen werden, mit denen das Zusammenspiel kognitiver, körperlicher und sozialer Aspekte besser in den Blick genommen werden kann. Auf das Beispiel der Glossolie wird mit einem Ausblick auf eine soziokognitive *Theorie ritueller Synchronisation* zum Schluss noch einmal eingegangen.

1.4 Religionswissenschaftliche Relevanz

Die Religionswissenschaftler Carlos Marroquín und Hubert Seiwert diagnostizierten für die Religionswissenschaft einen Theoriemangel, den die postphänomenologische Kritik hinterlassen habe und „dem nur durch die Transfusion von theoretischen Ansätzen benachbarter Wissenschaften begegnet werden konnte“.²¹ Solche Theorieimporte, insbesondere aus der Soziologie, führten demnach zu einer religionswissenschaftlichen Auszehrung, da der Kompensation durch vermeintlich interdisziplinäre Ansätze auf Dauer die Plausibilität verloren ginge. Es solle daher weniger auf neue „Theorienspender“ als auf „Impulse“ gehofft werden, „die uns in die Lage versetzen, neue Fragen zu stellen und damit Dinge wahrzunehmen, die durch die bestehenden Theorieansätze ausgeblendet werden“.²²

Nun ergeben sich im Bezug auf die *Cognitive Science of Religion* zweierlei Blickwinkel: 1) Die *Cognitive Science of Religion* ist ein typisches Beispiel einer solchen theoretischen Transfusion. Eine direkte Auseinandersetzung der *Cognitive Science of Religion* mit bestehenden religionswissenschaftlichen Theorien fand oftmals nur statt, um den vermeintlich neuen naturalistisch-scientistischen Ansatz von angeblich überholten Erklärungen abzugrenzen. Es ließe sich also fragen, inwiefern es sich hier tatsächlich um einen neuen wissenschaftlichen Zugang in der Religionswissenschaft handelt. Eine solche Fragestellung muss ebenso in Auseinandersetzung mit dem durch die *Cognitive Science of Religion* gegebenen interdisziplinären Ansatz erfolgen, indem nicht nur religionswissenschaftliche Fragen, Kritiken und Theorien ins Feld geführt, sondern gleichfalls die von der *Cognitive Science of Religion* adaptierten kognitionswissenschaftlichen Theorien kritisch durchleuchtet werden. 2) Dieses zweigleisige Vorgehen soll der oben genannten Forderung nach neuen Impulsen nachkommen, indem vor dem Hintergrund bestehender religionswissenschaftlicher Theorien neue Fragen gestellt werden. Insbe-

²¹ Seiwert, Hubert und Carlos Marroquín: Das Collège de Sociologie: Skizze einer Religionstheorie moderner Gesellschaften, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, Vol. 4, Nr. 2, 1996, S. 135.

²² Ebd. S. 136.

sondere in der Religionssoziologie Émile Durkheims lassen sich bereits jene Fragen und Ansätze zur Evolution von Religion und zur rituellen Dynamik finden, die auch die hier zu entwickelnde kritische Auseinandersetzung um die neuen kognitiven und evolutionären Theorien von Religion begleiten.

Die Konsequenz solcher Fragen muss dabei nicht zwangsweise eine komplette Transfusion von Theorien zur Folge haben. Vielmehr kann die Auseinandersetzung mit einem interdisziplinären Spektrum theoretischer Ansätze den genuin religionswissenschaftlichen Blick schärfen und neue religionswissenschaftliche Theoriebildung zulassen. Die dabei vielleicht nicht ganz unvermeidliche Transfusion von Theorien könnte dann aber auch in einer umgekehrten Richtung erfolgen: Indem sich die Religionswissenschaft zunächst den neuen Theorien öffnet, kann sie selbst auf diese rückwirken und eine dezidiert religionswissenschaftliche Perspektive korrigierend einbringen. Somit würde die religionswissenschaftliche Theoriebildung nicht nur die Chance einer effektiven Adaption fremder Theorien wahrnehmen, sondern zugleich ihr eigenes Profil behalten und geradezu dialektisch schärfen. So lautet ein weiteres Problem: Inwiefern lassen sich religionswissenschaftliche Fragestellungen (etwa zur religiösen Vergemeinschaftung und rituellen Dynamik) mit Mitteln anderer Disziplinen neu stellen?

Durch diese beiden skizzierten Perspektiven im Umgang mit neuen Religionstheorien sollte verdeutlicht werden, dass eine neue Disziplin wie die *Cognitive Science of Religion* weder als bedrohlich wahrgenommen werden muss noch gänzlich ignoriert werden kann. Weiter wird dafür plädiert, dass die gegenwärtige Religionswissenschaft sich den Herausforderungen einer sich verändernden Wissenschaftslandschaft zu stellen vermag, indem sie herkunftsbewusst und disziplinenübergreifend zugleich arbeitet, immer in dem Bewusstsein, ihre spezifische Perspektive einzubringen und ihre art-eigenen Fragen zu stellen. Eine Besinnung auf die eigene Disziplingeschichte und ihre Theorien ist vor allem sinnvoll, wenn dies in Auseinandersetzung mit neuen, fächerübergreifenden Theorien geschieht. Erst dann können neue religionswissenschaftliche Theoriebildungen erfolgen.

1.5 Fragestellung und Ausblick

Ivan Strenski hat mit Bezug auf Karl Popper in seinem Artikel „Why it is better to know some of the questions than all of the answers“²³ hervorgehoben, dass das Profil der Religionswissenschaft sich vor allem durch „prob-

²³ Vgl. Strenski, Ivan: Why it is better to know some of the questions than all of the answers, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, Vol. 15, Nr. 2, 2003, S. 169–186.