

Ulrike Sallandt

Pentekostalismus und Körper: Religionsästhetische Impulse für die Untersuchung von Körperpraktiken pentekostaler Frömmigkeit

Zusammenfassung

Der Artikel richtet seinen Blick auf Pentekostalismus und Körper. Zuerst will die Autorin einen Einblick in das Phänomen und die aktuelle Forschung dazu geben. Zweitens führt sie das Konzept des Körperwissens der Religionswissenschaftlerin Anne Koch ein. Drittens beschreibt sie pentekostale Gottesdienste, Rituale und Gebete, wobei sie ihre Körperdimension identifiziert, um Bewusstsein für das Potential des Konzepts des Körperwissens für die Forschung über den Pentekostalismus zu wecken.

Schlagwörter: Pentekostalismus; Religion; Ästhetik; Körper; Wissen.

Abstract

The article focuses on Pentecostalism and the body. Firstly, the author intends to give an insight into the phenomenon, considering current research. Secondly, she introduces the concept of body knowledge by Anne Koch, scholar of religion. Thirdly, she describes the Pentecostal services, rituals and prayers, identifying their body dimension in order to raise awareness about the potential of the concept of body knowledge in the research on Pentecostalism.

Keywords: Pentecostalism; religion; aesthetics; body; knowledge.

Resumen

El artículo se centra en el pentecostalismo y el cuerpo. En un primer momento, la autora introduce el fenómeno tomando en consideración la investigación más reciente. En segundo lugar, presenta el concepto “conocimiento del cuerpo” (*Körperwissen*) de la investigadora de la religión Anne Koch. En tercer lugar, describe los servicios, rituales y oraciones pentecostales, identificando la dimensión de su cuerpo para crear conciencia del potencial del concepto “conocimiento del cuerpo” en la investigación del pentecostalismo.

Palabras clave: pentecostalismo; religión; estética; cuerpo; conocimiento.

Einführung

Im vorliegenden Beitrag möchte ich zunächst einen kurzen Einblick in die gegenwärtige Situation des Pentekostalismus und der Pentekostalismusforschung geben. Im Anschluss stelle ich das Konzept des Körperwissens von der Religionswissenschaftlerin Prof. Dr. Anne Koch dar, das sich im Übergang von Religionsästhetik und Religionssomatik verorten lässt. Unter Berücksichtigung dieses Ansatzes gebe ich drittens eine idealtypische ‚dichte Beschreibung‘¹ pentekostaler Frömmigkeit. Dabei gehe ich insbesondere auf die Körperlichkeit ihrer Ritualpraxis ein. Auf diese Weise nehme ich andere als die kognitiven Inhalte des religiösen Phänomens in den Blick. Ich orientiere mich an der Fragestellung erstens, ob (und inwieweit) eine Untersuchung des Körpers im Kontext pentekostaler Frömmigkeit alternative Konzepte von Wissen (Epistemologien) aufzeigt, und zweitens, ob (und inwiefern) dieses Körperwissen dazu beiträgt, die Eigenständigkeit pentekostaler Kultur und Theologie wissenschaftlich (besser) erfassen zu können. Ich befinde mich mit meinem Vorhaben auf der Grenze von Kultur- und Religionswissenschaften, insbesondere den Teildisziplinen von Ethnologie und Religionsästhetik, das heißt ich beleuchte das Phänomen des Pentekostalismus an dieser Stelle nicht aus dogmen- und theologiegeschichtlicher, geschweige denn aus ekklesiologisch-liturgischer Perspektive protestantischer bzw. römisch-katholischer Theologie.

Pentekostalismus und Pentekostalismusforschung

In den letzten zehn bis fünfzehn Jahren ist die Verbreitung pentekostaler und charismatischer Kirche(n) und Theologie(n) weltweit deutlich angestiegen.² Nebst dem schon lange zu beobachtenden Wachstum des pentekostalen und charismatischen Christentums,³ insbesondere auf der Südhalbkugel, zeigt sich

¹ Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1983). Der Begriff geht auf den britischen Philosophen Gilbert Ryle zurück, von dem Geertz sich inspirieren ließ.

² Typologisch in der Forschung in drei Phasen unterschieden: der traditionelle Pentekostalismus, das Auftreten und die Verbreitung der charismatischen Bewegung in den 1960er Jahren und die Etablierung des Neopentekostalismus. Da diese Typologie mittlerweile durch das Aufkommen neuer Forschungsschwerpunkte in die Kritik gekommen ist und die Grenzen im Feld des Pentekostalismus fließend sind, nutze ich im vorliegenden Beitrag ausschließlich den Begriff des Pentekostalismus im Sinne eines Oberbegriffs für das ganze Phänomen in seinen diversen Manifestationsformen und Ausdrücken.

³ 1970 waren es 63 Millionen, 2013 628 Millionen und die Prognose für das Jahr 2025 liegt bei 828 Millionen Mitglieder ([https://www.idea.de/detail/newsticker.html?tx_newsticker_pi1\[id\]=21287](https://www.idea.de/detail/newsticker.html?tx_newsticker_pi1[id]=21287), 30. November 2019).

nun seit mehr als einer Dekade im westlichen Kulturkreis ein Interesse, sich wissenschaftlich mit diesem Phänomen auseinanderzusetzen. Dieses Interesse äußert sich auf der einen Seite in einer Vielzahl ethnologisch-kulturwissenschaftlicher Fallstudien, die die Heterogenität und Diversität des Pentekostalismus ausdrücken,⁴ auf der anderen Seite anhand neuerer Entstehungs- und Geschichtstheorien, die den Pentekostalismus nicht auf einen Ursprungsort reduzieren, sondern vielmehr von einem komplexen dynamischen Phänomen reden, das sich netzwerkartig in den verschiedenen Kulturkreisen entwickelt hat.⁵ Dabei geht es wissenschaftlich insbesondere darum, das ganze Phänomen des Pentekostalismus zu untersuchen, um die unter diesem Begriff erfassten vielfältigen Erfahrungen und diversen Ausdrucksformen in ihrer Breite wahrzunehmen.⁶

Pentekostale Frömmigkeitsstile, die primär körperlich erfahren werden und zum Ausdruck kommen,⁷ stellen meines Erachtens große Anforderungen an die wissenschaftliche Forschung. Der Untersuchungsgegenstand erfordert theoretische Methoden, die dem Bruch mit traditionellen epistemologischen Theorien und kolonialen Herrschaftsstrukturen gerecht werden. Gerade in feministischen Studien, insbesondere in der Genderforschung, ermöglicht die Berücksichtigung der Körperlichkeit, des Körperwissens es, die traditionelle Differenz zwischen Körper und Verstand zu überwinden. Darin äußert sich die Kritik an traditionellen Rollenbildern, die sich vor dem Hintergrund des patriarchalischen Dualismus geschichtlich kognitiv festgesetzt haben. Der körperliche Zugang unterläuft diese eindeutige und eindimensionale Festschreibung, löst sich von der binären Denkweise griechischer Philosophie. Damit öffnen sich neue Deutungsräume traditioneller Rollenbilder, die sich durch äußere Zuschreibungen, insbesondere durch Deutungsmachtmissbrauch des männlichen Patriarchats als von Gott gegeben, Geltung verschafft haben.

⁴ Aktuelle Veröffentlichungen: <https://www.glopent.net/iak-pfingstbewegung.aspx/ressourcen/bibliografien>, 30. November 2019; <http://www.glopent.net/pentecostudies>, 29. November 2019.

⁵ Vgl. Michael Bergunder, „Der ‚Cultural Turn‘ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung,“ in: *Evangelische Theologie* 69/4 (2009), 245-269, hier 249, 258.

⁶ Giovanni Maltese, Judith Bachmann und Katja Rakow, „Negotiating Evangelicalism and Pentecostalism: Global Entanglements, Identity Politics and the Future of Pentecostal Studies,“ in: *PentecoStudies* 18/1 (2019), 7-19, hier 17.

⁷ Vgl. Michael Wilkinson und Peter Althouse (eds.), *Pentecostals and the Body* (Brill: Leiden 2017), Annual Review of the Sociology of Religion 8.

Demzufolge muss insbesondere aus feministischer Perspektive ein Freiraum geschaffen werden, der erlaubt, „Formen reflexiver Erfahrung“ jenseits der klassischen Trennung von Subjekt und Objekt zu denken und somit den Körper in seiner ganzheitlichen Funktion als „Produkt“ und „Produzent“ wahr- und ernst zu nehmen. Dabei wird deutlich, dass der Körper, anstatt das sozial festgeschriebene (bessere) Geschlecht, die Welt unmittelbar erfassen kann, „weil die dabei verwendeten kognitiven Strukturen aus der Einverleibung der Strukturen der Welt resultieren, in der er [der Körper] handelt; weil die Konstruktionselemente, die er verwendet, um die Welt zu erkennen, von der Welt [Gott] konstruiert wurden“.⁸ Es geht demnach darum, andere als die äußerlich zugeschriebenen kognitiven Inhalte, die Autorität und Macht bestimmen, sowohl in Bezug auf gesellschaftliche Rollenbilder als auch bezüglich pentekostaler Theologie(n) und Frömmigkeitsstile, zu berücksichtigen.

Pentekostale Glaubensüberzeugungen werden primär nicht in Wort und Schrift ausgedrückt, sondern in körperlicher Bewegung in Gemeinschaft erlebt und erfahren. Körperlich geprägte liturgische Rituale im Gottesdienst schaffen einen konkreten Raum der Begegnung, in dem über erwähnte gesellschaftliche Differenzen und Dissense hinweg die ursprüngliche Einheit der ganzen Lebenswirklichkeit (Schöpfung Gottes) vom Einzelnen empfangen, empfunden und darin sichtbar wird.⁹ Äußerliche Ungerechtigkeiten, gesellschaftliche und sozial-politische (Rollen-)Zuschreibung und Marginalisierung, stellen kein Hindernis mehr dar. In der Begegnung mit Gott verlieren kulturell geprägte Genderrollen ihre destruktive unterdrückende Macht. Sie werden im Vollzug des Rituals aufgebrochen bzw. unterlaufen. Biologische und soziale Differenzen vereinen sich, jenseits von Gesellschaft und kultureller Tradition, körperlich.

Die Pentekostalismusforschung hat auf dem europäischen Kontinent in den letzten Jahren deutlich zugenommen. Mit der Gründung des *Interdisziplinären Arbeitskreises Pfingstbewegung* (2004), initiiert von Prof. Dr. Michael Bergunder in Heidelberg, sowie durch das im selben Jahr gegründete Netzwerk *European Research Network on Global Pentecostalism* (GloPent), ist die Anzahl an Literatur über den Pentekostalismus und vor allem auch von

⁸ Frank Bockrath, Bernhard Boschert und Elk Franke (eds.), *Körperliche Erkenntnis. Formen reflexiver Erfahrung* (transcript: Bielefeld 2008), 12.

⁹ Marcus A. Friedrich untersucht den Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik (vgl. Marcus A. Friedrich, *Liturgische Körper. Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik* [Kohlhammer: Stuttgart 2001], Praktische Theologie heute 54).

pentekostalen Wissenschaftler*innen deutlich angestiegen. Neben den Arbeiten von Prof. Dr. Michael Bergunder selbst,¹⁰ sind insbesondere die Forschungen von Prof. Dr. Giovanni Maltese (Hamburg), der zunächst mit der vergleichenden kritischen Analyse des pentekostalen Erfahrungsbegriffs *Geistererfahrung zwischen Transzendenz und Immanenz* (2013) auf sich aufmerksam machte, zu nennen. Malteses gemeinsam mit Dr. Jörg Haustein herausgegebenes *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie* (2014) versucht, pentekostalen Wissenschaftler*innen eine Stimme im europäischen Kontext zu geben. In seiner Dissertation untersucht Maltese den Pentekostalismus mit Blick auf die Beziehung zwischen *Politik und Gesellschaft in den Philippinen* (2017). Richtungsweisend äußert er sich gemeinsam mit Judith Bachmann und Katja Rakow, dass das Phänomen des Pentekostalismus primär situativ-kontextuell „within the setting of local negotiating and global entanglements“¹¹ untersucht werden sollte.

In Abgrenzung zu den soziologischen Forschungsprojekten am *Center of the Interdisciplinary Research on Religion and Society* (CIRRUS), mitgegründet von Prof. Dr. Dr. Heinrich Schäfer (Bielefeld), sowie denen von Prof. Dr. Heuser an der Theologischen Fakultät in der Schweiz (Basel), zeigt sich die Untersuchung des Körpers im Pentekostalismus in dem jüngst von Dr. Michael Wilkinson und Dr. Peter Althouse veröffentlichten *Annual Review of the Sociology of Religion: Pentecostals and the Body* (2017). Die darin enthaltenen Beiträge konzentrieren sich anhand von Fallstudien auf die Bedeutung von *body* und *embodiment*. Sie versammeln eine Reihe von interessanten Beobachtungen, die den Körper in seiner wesentlichen Doppelbedeutung als „Produkt“ und „Produzent“ zeigen.¹²

Im Rahmen der noch jungen Professur *Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit* arbeitet Prof. Dr. Claudia Jähnel in einem interdisziplinär angelegten Forschungsprojekt (Transgressive Bodies/Grenzüberschreitende Körper)

¹⁰ Vgl. <http://rmserv.wt.uni-heidelberg.de/webwebwebwebwebweb10.html/publikationen/uebersicht>, 30. November 2019.

¹¹ Maltese, Bachmann und Rakow, „Negotiating Evangelicalism and Pentecostalism,“ 15.

¹² Vgl. die Arbeiten der niederländischen Anthropologin Prof. Dr. Birgit Meyer (Utrecht) https://www.zmo.de/forschung/projekte_2008_2013/Nieber_Habitats_Habitus_e.html, 30. November 2019 und der US-amerikanische Anthropologin Prof. Dr. Tanya M. Luhrmann (University of Chicago) in ihrer Studie *When God talks back; Understanding the American Evangelical Relationship with God* (Vintage: New York 2012) über das evangelikale Christentum in den Vereinigten Staaten.

über die Bedeutung des Körpers.¹³ In ihrer preisgekrönten Habilitationsschrift *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft* (2016) erkennt Jahnel auf der Grundlage ihrer biografischen Erfahrungen im afrikanischen Kulturraum, insbesondere in Texten afrikanischer Theologie, die Bedeutung des Körpers in seiner Spannung „zwischen der Verletzbarkeit, Fragilität, Schutzlosigkeit und Ausgeliefertsein des Körpers [...] einerseits, und der Konstruiertheit [...], seiner soziokulturellen und politischen Aufladung, Idealisierung, Domestizierung und Erfindung [...] andererseits“.¹⁴

Als Beispiel für die Studien und Untersuchungen aus katholischer Perspektive kann der von Prof. Dr. Gunda Werner (Bochum) herausgebrachte Sammelband *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?* (2017)¹⁵ betrachtet werden, der vor allem Beiträge enthält, die ausgehend von der eigenen dogmatischen Position versuchen, die Auswirkungen der pentekostal-charismatischen Theologie(n) und Ausdrucksformen innerhalb der eigenen Reihen im Kontext Lateinamerikas zu analysieren.

Körper und Körperwissen

Im Folgenden führe ich in den wissenschaftlichen Ansatz der Religionswissenschaftlerin Anne Koch aus Linz ein, den sie ausgehend von ihrer Habilitationsschrift aus dem Jahr 2007 entwickelt hat. Dabei liegt mein Anliegen darin, für das von ihr propagierte Konzept des Körperwissens am Übergang von Religionsästhetik und Religions somatik zu sensibilisieren und schließlich erste Impulse zu geben, wie es möglich ist, dies für die Untersuchung des Pentekostalismus zu berücksichtigen.

Religionsästhetik und Kognitionswissenschaften

Die Religionsästhetik ist [...] eine Teildisziplin der allgemeinen und vergleichenden Religionswissenschaft, die sich der sinnlichen Seite von Religion zuwendet und danach fragt, wie Religion über die Sinne ästhetisch vermittelt, wahrgenommen, verkörpert, symbolisiert und wirksam gemacht wird. Die Religionsästhetik will sich daher der Komplexität sinnlicher Wahrnehmung

¹³ Vgl. <http://www.ev.rub.de/it-jahnel/projekte.html.de>, 1. November 2019.

¹⁴ Claudia Jahnel, *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie* (Kohlhammer: Stuttgart 2016), 238.

¹⁵ Vgl. Rezension der Verfasserin <https://www.glopent.net/iak-pfingstbewegung.aspx/Members/webmaster/rezensionen/rezension-werner/view>, 29. November 2019.

nähern, ohne allein den Körper oder allein die fünf Sinne in ihrer jeweiligen Isolierung voneinander zu betrachten.¹⁶ Im Artikel *Religionsästhetik des Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG 1988)¹⁷ spricht Alexander Gottfield Baumgarten von einer „sinnlichen Erkenntnis“. Unter Berücksichtigung dieser Erkenntnis menschlicher Wahrnehmung erfolge eine Korrektur an einem „nur auf Vernunftschlüsse setzenden Rationalismus“¹⁸ (2). Es gehe demnach um eine Kritik „an einer Schattenseite des Rationalismus: die Vernachlässigung von Sinnlichkeit und damit einhergehende Überbewertung von Wort und Text im Logozentrismus“ (ebenda). Damit rückt die *Rezeptionsweise* in den Vordergrund, das heißt der Körper steht außerhalb des „Symbolparadigmas“, und dient insbesondere als „Wahrnehmungssystem“.¹⁹ Dies, so stellt Anne Koch in ihrem Beitrag heraus, drückt eine ursprüngliche „Kombination und Multiperspektivität“ aus, die das innovative, kritische Potential der Religionsästhetik unterstreicht. Sie sei fähig, „konnektive[n] Strukturen“ von Kultur und Gesellschaft aufzudecken. Ihren Vorbehalt gegenüber „leitenden Ideologien“ trage sie von Anfang in sich (7).

Die Religionsästhetik fragt entsprechend nach dem Zusammenspiel unbewusst ablaufender, affektiver Körperbewegungen, den durch diese Körperbewegungen und -haltungen induzierten Selbstwahrnehmungen und die damit verbundenen interaktiven Sinnkonstruktionen in religiösen Kontexten. Sie fragt daher nicht nur nach den jeweiligen religiösen Deutungen von Körperlichkeit, sondern nach den körperlichen (somatischen) Bedingungen für die Konstruktion religiöser Wirklichkeit. Sie kann entsprechend nicht nur als Erweiterung zu einer Anthropologie des Körpers gelesen, sondern muss vor dem disziplingeschichtlichen Hintergrund der Religionswissenschaft auch als ein erster Versuch eines genuinen Beitrags zum Themenfeld Religion und Körper bzw. Religion und Sinne gewertet werden.²⁰

¹⁶ Sebastian Schüler, „Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung: Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik,“ in: Gritt Klinkhammer und Eva Tolksdorf (eds.), *Somatisierung des Religiösen. Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt* (Universität Bremen: Bremen 2015), 13-46, hier 28.

¹⁷ Hubert Cancik und Hubert Mohr, „Religionsästhetik,“ in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Kohlhammer: Stuttgart 1988), I, 119-156.

¹⁸ Anne Koch, „Religionsästhetik jenseits der Massendinghaltung,“ Vortrag am 28. Oktober 2003 an der Universität Göttingen; Zahlenangaben im Text beziehen sich auf die Verschriftlichung des Vortrags (<https://www.youtube.com/watch?v=jqF427Ry3YE>, 30. März 2020).

¹⁹ Vgl. dazu Anne Koch, *Körperwissen: Grundlegung einer Religionsästhetik* (Habil., München 2007), 113.

²⁰ Schüler, „Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung,“ 29.

Für die Untersuchung von Körper und Körperlichkeit im Kontext des Pentekostalismus gehe ich demnach an dieser Stelle insbesondere auf das Anliegen der Religionsästhetik²¹ als Theorie *sinnlicher Erkenntnis* ein, um vor dem Hintergrund der dargelegten Beschreibung pentekostaler Frömmigkeit ihren theologischen Ertrag anzudeuten.²² Dabei geht es mit Anne Koch um die Frage, „welches Wissen [wir] brauchen [...], um ästhetische Vorgänge zu beschreiben?“ (7) Neben dem historischen wird ein Wissen benötigt, *wie* Menschen diese Vorgänge wahrnehmen. Wie nehmen beispielsweise die Gläubigen im pentekostalen Heilungsgottesdienst „berührende als heilende Hände“ wahr? Diese wesentliche Anbindung helfe der Kognitionswissenschaft, die primär die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt im Blick hat und dabei ohne konkreten kulturellen Bezugspunkt auskommt,²³ dieser Schwäche vorzubeugen und sie aus kultur- und religionswissenschaftlicher Perspektive durch den empirischen Bezug zu vervollständigen. Kulturwissenschaftlich kann Terry Eagleton zufolge „eine gemeinsame Kultur [...] nur hergestellt werden, weil unsere Körper im großen und ganzen gleichartig sind“.²⁴ An dieser bindenden Schnittstelle von Körper und Kultur wird Anne Koch zufolge die Herausforderung an die Religionsästhetik deutlich, nämlich der „Transfer von Wahrnehmungs- und Körpertheorien auf kulturelle Sachverhalte“ (8). Das bedeutet nicht, dass Religionsästhetik als eine angewandte Kognitionswissenschaft zu verstehen sei, sondern lediglich, dass sie kognitionswissenschaftliche Konzepte für ihr Anliegen nutzen kann beziehungsweise soll. Mit Blick auf die geforderte Transferleistung sind vor allem deren Arbeitsfelder der körperlichen Kognition (*embodied cognition*), situativer Kognition und der Ökologie der Wahrnehmung von Bedeutung, wobei ich an dieser Stelle insbesondere auf ersteres eingehe, da es für das Thema des vorliegenden Beitrags grundlegend

²¹ Anne Koch differenziert in ihrem Artikel „Religionsästhetik jenseits der Massendinghaltung ein dreifaches Anliegen der Religionsästhetik: a) als Analyse dominanter ästhetischer Codes, b) als Theorie sinnlicher Erkenntnis und c) als integrative Perspektive (3).

²² Zur Geschichte der Religionsästhetik verweise ich auf Isabel Schwaderer und Katharina Waldner (eds.), *Annäherung an das Unaussprechliche: Ästhetische Erfahrungen in kollektiven religiösen Praktiken* (transcript: Bielefeld 2020); darin insb. auf Katharina Waldner, „Die Ästhetisierung der ‚religiösen Erfahrung‘ oder Wie sinnlich ist Religion?“, 17-54.

²³ Exemplarisch verweise ich auf Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln menschlicher Erkenntnis* (Fischer: Frankfurt a.M. 2015), 257-263.

²⁴ Terry Eagleton, *Was ist Kultur? Eine Einführung* (C.H. Beck: München 2009), 156.

ist.²⁵ Die körperliche Kognition geht davon aus, dass „sinnliche und motorische Systeme“ ursprünglich konstitutiv an allen Erkenntnisprozessen teilhaben. Körperliche Kognition basiert und konstituiert sich demnach auf dem Körper. Im Zuge des *body turns* der 1990er Jahre,²⁶ der wissenschaftlichen soziologischen Hinwendung zum Körper, hat sich die Aufmerksamkeit auf den Körper in differenzierter Weise entwickelt: erstens als Forschungsobjekt, zweitens als theoretisches Konzept und schließlich, und davon ist an dieser Stelle die Rede, als Erkenntnisinstrument.

Dieser Trend, der sich hier in der Soziologie des Körpers und der Anthropologie der Sinne abzeichnet und der über das klassische Embodiment-Paradigma hinausweist, ohne dieses Erbe zu vernachlässigen, zeigt sich auch in der Wiederentdeckung des Körpers und der Sinne in der Religionswissenschaft respektive in der Formierung einer Religionsästhetik.²⁷

Der körperliche Zustand, seine Veränderung, seine situative Ordnung bzw. Unordnung, wird wahrgenommen und für Wissens- und Erkenntnisprozesse relevant: Der Körperzustand bzw. dessen Wahrnehmung beeinflusst den Gewinn von Erkenntnis beziehungsweise die Interpretation/Deutung des Körperverhaltens! Diese Beziehung ist als produktive, prozessartige Wechselwirkung zwischen Körper und Erkenntnis zu denken und grenzt dieses Konzept der *embodied cognition* von dem der *Embodiment*-Theorien der 1980er Jahre deutlich ab. Die *Embodiment*-Theorien nehmen lediglich eine Außenperspektive auf den Körper ein, wobei sie die produktive Eigendynamik des Körpers

²⁵ Der Beitrag für Religionswissenschaften lässt sich hier vor der erwähnten Situation ihres „unerklärten“ Forschungsgegenstandes als sinnvoll erachten. Michael Bergunder setzt sich ausführlich mit dem religionswissenschaftlichen Desiderat einer Definition des Religionsbegriffes auseinander (vgl. Michael Bergunder, „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft,“ in: *ZfR* 19 [1/2/2011] 3-55). Der kognitionswissenschaftliche Beitrag liegt in der unausweichlichen doppelten Kontingenz von Nachdenken und Beschreiben: „Beides sind Prozesse der Kognition“ (Koch, „Religionsästhetik,“ 10). Eine Theorie der Kognition gilt grundsätzlich als wissenschaftliche Voraussetzung, um überhaupt Argumente und Schlussfolgerungen zu treffen.

²⁶ Vgl. Robert Gugutzer, „Der *body turn* in der Soziologie: Eine programmatische Einführung,“ in: Robert Gugutzer (ed.), *Body turn: Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports* (transcript: Bielefeld 2006), 9-56, hier 9. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sprach man in den Kulturwissenschaften und der Soziologie bereits vom *cultural turn*, ab den 1980er Jahren vom *spatial turn*.

²⁷ Schüler, „Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung,“ 28.

nicht dezidiert in den Blick nehmen.²⁸ Ihre Perspektive bleibt insofern phänomenologisch: Der Körper wird als Träger von bereits vorhandenem Wissen verstanden und nicht als aktiver Mit-Produzent.

Nimmt man dem kognitionswissenschaftlichen Ansatz dieser *embodied cognition* ernst, stellt sich für die Religionsästhetik die Frage, wie man sinnliche Erkenntnis erfasst und wie diese im wissenschaftlichen Diskurs sinnvoll erfasst und ausgearbeitet werden kann. Diese Frage potenziert die religionsästhetische Herausforderung der bereits erwähnten Transferleistung in der Spannung von Theorie und Empirie. Anne Koch stellt sich dieser Herausforderung mit dem Begriff des Körperwissens,²⁹ der sowohl die Körperlichkeit-an-sich (somatisch) als auch ihre situativ-kulturelle Einbettung des Wissens (sozial) berücksichtigt. Insbesondere anhand der Kognitionspsychologie gelingt es ihr, das Konzept des Körperwissens zu vertiefen und jenseits der simplen positiven Behauptung, dass es Körperwissen gibt beziehungsweise es symboltheoretisch zu verstehen ist, nach der Methode (nach dem Wie?) seines Vollzugs zu fragen. Dabei ist religionswissenschaftlich interessant, Körperwissen einerseits als diskursives Ereignis, andererseits als wissenschaftlich tragfähiges Konzept zu berücksichtigen.

Körperwissen als Diskurs und Konzept

In der vergangenen Dekade zeichnet sich im wissenschaftlichen Diskurs³⁰ eine erhöhte thematische Beschäftigung mit der „Medialisierung des Körpers“ ab. Es geht nicht mehr darum, Wissen über den Körper zu erlangen, sondern vielmehr um „kognitionspsychologisches Wissen [...] zur Motorik, afferenten Emotion oder primordialen Wahrnehmung“.³¹ Das bedeutet, der Körper wird insofern aufgewertet, als er als „Körperwissen thematisiert, medialisiert und abstrahiert wird“ und als „eigenständiger Akteur“ auftritt.³² Das Anwachsen

²⁸ Schüler, „Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung,“ 21.

²⁹ Um Kritik gegenüber diesem Begriff vorzubeugen, entwickelt Anne Koch in ihrer Habilitationsschrift *Körperwissen: Grundlegung einer Religionsästhetik* (München 2007) zunächst einen non-propositionalen Wissensbegriff, den sie in einem zweiten Schritt für das Körperwissen nutzt (vgl. 116-132, hier insbesondere 126-132).

³⁰ Dies ist nicht nur im wissenschaftlichen Bereich zu beobachten, sondern auch im populärwissenschaftlichen und spirituellen. Letztere werde ich an dieser Stelle nicht berücksichtigen.

³¹ Anne Koch, „Körperwissen: Modewort oder Grundstein einer Religionssomatik und Religionsästhetik?“, in: Oliver Krüger und Nadine Weibel (eds.), *Die Körper der Religionen – Corps en religion* (PANO: Zürich 2015) CULTuREL Religionswissenschaftliche Studien 6, 21-45, hier 25.

³² Koch, „Körperwissen,“ 26.

dieses diskursiven Interesses führt unausweichlich zu der Frage, ob und, wenn ja, wie dieses Körperwissen zu operationalisieren ist. Diese Konzeptualisierung des Körperwissens ist von seinem diskursiven Ereignis abzugrenzen und zu unterscheiden, da es sich kritisch (nicht nur deskriptiv) einmischt. Man könnte auch sagen: Der Körper hat (analog zu einer Person) eine eigenständige Meinung:

Körperwissen bezeichnet in der Folge nicht Wissen über den Körper, sondern durch den Körper erlangtes und vollzogenes Wissen. Sodann ist zu unterscheiden zwischen 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.³³

Diesen Überlegungen liegt ein veränderter Wissensbegriff zugrunde. Im Kontext sozial-, kultur- und kognitionswissenschaftlicher Diskurse wird Wissen nicht mehr exklusiv symbolhaft verstanden, sondern vielmehr weist es „epistemische Grade“ auf. Von „Vermuten, Meinen bis überzeugt Sein und Gründe-Haben“ umfasst der Begriff ein Spektrum, das seinen eher pragmatischen Charakter prägt. „Wissen [ist] das, woran man keine Gründe hat, zu zweifeln.“³⁴ Das Wissen als Praxiswissen erscheint in dieser Hinsicht als tendenziell entdeckendes, exploratives Wissen (in Aktion), das weniger auf eine bestimmte Aussage zielt (Proposition), sondern eher eine konkrete subjektive Leistung des Einzelnen impliziert. Während Pierre Bourdieu anhand seiner Habituslehre vor allem die soziale Dimension des Körpers in diesem Zusammenhang stark macht,³⁵ fordert Catherine Bell darüber hinaus auch die somatische des Körpers, die ich an dieser Stelle stark machen will, zu berücksichtigen.³⁶ Das bedeutet, es reicht nicht aus, lediglich die soziale Lücke zu schließen, wie auch im Kontext der *Embodiment-Theorien* kritisch zu beobachten ist. Je komplexer ein soziales Gefüge ist, desto wichtiger ist es für wissenschaftliche Erkenntnis, die doppelte Dimension von Körper (somatisch und sozial) – dies verankert im jeweils situativen Kontext – wahrzunehmen.

³³ Koch, „Körperwissen“, 28f.

³⁴ Koch, „Körperwissen“.

³⁵ Pierre Bourdieu, „Körperliche Erkenntnis“, in: Pierre Bourdieu, *Meditationen: Zur Kritik einer scholastischen Vernunft* (Suhrkamp: Frankfurt 2001).

³⁶ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford University Press: New York und Oxford 1992).

Dafür müssen Gesetzmäßigkeiten gewonnen werden, anhand derer die ganzheitliche Körperlichkeit erfasst und als Wissen-im-Vollzug epistemologisch gerechtfertigt werden kann. Es handelt sich wissenschaftlich um den Übergang von der Religionsästhetik zur Religionssomatik, die es gemeinsam ermöglichen, den ganzen Körper als „graduelles Kontinuum von implizitem zu explizitem Wissen“ in den Blick zu nehmen.³⁷

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.³⁸

Sichtbar wird diese Behauptung im Zuge generationaler gesellschaftlicher Entwicklung. Judith Butler³⁹ beobachtet beispielsweise den Generationswechsel, insbesondere mit Blick auf die sozialen Geschlechter. Anhand des Performativitätsbegriffs zeigt sie, dass (Körper-)Wissen nicht propositional ist, das heißt einem expliziten Sinn (einer Generation) unterliegt, sondern vielmehr dynamisch und instabil ist: Konventionen wiederholen sich zwar über Generationen hinweg, verändern sich jedoch zugleich in diesem stetigen Übergang. Dabei verdeutlicht sich die kritische Funktion des Körperwissens als Schutz gegen externe Verfügungsgewalt und Deutungsmacht(-missbrauch). Der Körper bewahrt dem menschlichen Sein seine natürliche Freiheit, die dem sozial-kulturellen Geschlecht abgesprochen wird.

Kategorie(n) des Körperwissens

An dieser Stelle ist nicht der Raum, ausführlich auf die Vielfalt an Kategorien des Körperwissens aktueller wissenschaftlicher Diskurse in der Kognitionswissenschaft und Neurologie einzugehen. Grundsätzlich liegt der Unterschied der Theorien darin, dass sie jeweils einen anderen Verstehensbegriff voraussetzen. Im Fall der Simulationstheorie, auf die ich mich im Folgenden beschränke, da für sie die *embodied cognition* von zentraler Bedeutung ist,

³⁷ Koch, „Körperwissen“, 32. Wichtig ist dabei, dass auf diese Weise verhindert wird, das Körperwissen neurologisch zu codieren, erneut festzulegen und dadurch zu reduzieren. Dabei schützt die zusätzliche Unterscheidung von implizitem Wissen, in solches, das explizit, und solches, das sich medial/symbolisch nicht äußert, wie beispielsweise in religiöser Metasprache zu beobachten (Beispiel Karl Barth).

³⁸ Koch, „Körperwissen“.

³⁹ Vgl. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (Routledge: New York und London 1993).

wird Verstehen „über Simulation von bereits verkörperten Situationen (wieder)gewonnen“.⁴⁰ Der Kognitionswissenschaftler Lawrence W. Barsalou⁴¹ hat eine Simulationstheorie des Verstehens entwickelt, um damit unter anderem die Kritik, dass auch diese Theorie nicht ausschließlich auf implizitem und non-propositionalem Wissen beruhe, zu entkräften. Der Schlüssel seiner Argumentation liegt darin, dass kognitives Wissen und Bedeutungszusammenhänge letztlich ebenfalls auf situativer Wahrnehmung basieren. Der unbestreitbare *modale* Zugang allen Wissens binde jede Art von Erkenntnisprozessen, auch die des vermeintlich reinen Theoriewissens, situativ, das heißt jedes Wissen stehe in untrennbarer Beziehung zu seiner „Erwerbssituation“.

[K]nowledge depends inherently on the brains, bodies, and environmental situations in which it resides, rather than existing independently of them. Different theories emphasize different aspects of physical contexts in the representation of knowledge. Whereas simulation theories focus on roles of modality-specific systems, embodied theories focus on roles of bodily states, and situated theories focus on roles of environmental situations.⁴²

Als „embodied theories of knowledge“ wendet Barsalou seine Simulationstheorie des Verstehens auch auf das religiöse Feld an.⁴³ Besonders interessant für den vorliegenden Beitrag ist das Kapitel über religiöse Rituale gegen Ende des Aufsatzes. Barsalou unterscheidet dort in „*once-in-a-lifetime rituals*“ einerseits, „*mundane rituals*“ andererseits, und ermöglicht damit, differenzierter die Funktion und Bedeutung religiöser Ritualpraxis zu untersuchen. Während die erstgenannten Rituale eine radikale Unterbrechung beziehungsweise eine Umkehr in der Denkweise und Einstellung bedeuten würden (zum Beispiel die Glossolie im Pentekostalismus), ermöglichen die zweiten, nach einer radikalen Abkehr vom alten Leben, sich auf dem neuen Weg zurechtzufinden (zum Beispiel pentekostale Gebetspraxis). „The

⁴⁰ Koch, „Körperwissen“, 35.

⁴¹ Lawrence W. Barsalou, „Perceptual Symbol System,“ in: *Behavioral and Brain Science* 22/2 (1999), 577-660.

⁴² Lawrence W. Barsalou, „Embodiment in Religious Knowledge,“ in: *Journal of Religion and Culture* 5/1-2 (2004), 14-57, hier 24.

⁴³ Barsalou, „Embodiment in Religious Knowledge,“ 36-48. Bezüglich der christlich-theologischen Ansätze stellt er fest, dass sie „minimize the importance of the physical world. Because these religions focus so heavily on the spiritual, the body and environment become peripheralized. Indeed, the body is so unimportant in Christian Science that if one becomes ill, the only recourse is to spiritual healing, not to medical (physical) healing“ (36).

primary function of repeated mundane rituals may be to establish this new conceptual system.“⁴⁴

Die Pointe Barsalou liegt meines Erachtens darin, dass sich religiöses Wissen seiner Simulationstheorie zufolge anhand von Körperwissen in der Ritualpraxis, aber auch an religiösen Visionen und Überzeugungen,⁴⁵ entdecken lässt: „Verkörpertes Wissen [...] ruft religiöses Wissen aus Vorerfahrungen, religiöser Ästhetik, religiösen Bildern und den Aussagen religiöser Texte ab.“⁴⁶ Die Grundüberzeugung, dass jedem Wissen von Anfang an ein konkreter Entstehungskontext anhafte, spiegelt sich hier deutlich wider und lässt das Konzept der *embodied cognition* gerade auch für die religiöse Forschung bedeutsam werden. Der Gewinn liegt für die Religionswissenschaft darin, dass (religiöses) Wissen aus seiner theoretischen Zwangsjacke von propositionalem und explizitem Inhalt befreit und der Körper nicht mehr auf einen Träger von Symbol und Metapher reduziert wird. Das Konzept des sich im Vollzug konstituierenden Körperwissens stellt eine zunehmend religionswissenschaftlich, ästhetisch und somatisch anerkannte (methodische) Alternative dar,⁴⁷ um komplexe kulturwissenschaftliche Phänomene, insofern auch religiöse, differenziert und interdisziplinär-innovativ zu untersuchen, ohne das Ergebnis der Untersuchung schon im Vorfeld festzulegen.

Beschreibung pentekostaler Ritualpraxis

Die pentekostale Ritualpraxis ist ein solches komplexes Phänomen, das wissenschaftlich interdisziplinäre, insbesondere religionsästhetische und somatische Forschung notwendig macht. Um dem Pentekostalismus in seiner Mehrdeutigkeit gerecht zu werden, bietet sich meines Erachtens an, anhand der dargelegten religionswissenschaftlichen Annäherung zunächst seine Ritualpraxis zu beschreiben, sodann zu analysieren. Eine genauere Untersuchung dieser körperlichen Frömmigkeit ermöglicht es, so meine These, äußere Zuschreibungen, die das Phänomen des Pentekostalismus bzw. Teilaspekte, wie zum Beispiel das Frauenbild, eindeutig festlegen, zu öffnen und für eine befreiende Lesart zu sensibilisieren.

⁴⁴ Barsalou, „Embodiment in Religious Knowledge,“ 47.

⁴⁵ Auf diese bin ich an dieser Stelle nicht näher eingegangen; vgl. Barsalou, „Embodiment in Religious Knowledge,“ 36-46.

⁴⁶ Koch, „Körperwissen,“ 33.

⁴⁷ Vgl. die Aufsätze in der Zeitschrift Anne Koch (ed.), in: *Verkündigung und Forschung*, Religionswissenschaft. Religionsästhetik 2 (2019).

In dieser Hinsicht stellt der peruanische evangelische Anthropologe Ruben Paredes Alfaro⁴⁸ in seiner Studie über die Erneuerung der Liturgien den gewinnbringenden Beitrag der pentekostalen Frömmigkeitsstile heraus. Er erkennt in den stark körperlich geprägten Ritualen die Sprache einer tief in der peruanischen Kultur verwurzelten Festivität, deren bevorzugte körperliche Ausdrucksweisen im Tanz und in der Musik liegen, die soziale Grenzen überwinden. Die Musik, ein elementarer und bedeutender Begleiter im Gottesdienst, schafft eine angenehme Atmosphäre, in der die Gläubigen ihren Alltag hinter sich lassen. Indem sie sich auf den Klang der Musik konzentrieren, mitsingen und mittanzen, betreten sie einen neuen Raum jenseits von Alltag und Gesellschaft. Oft ändert sich die musikalische Begleitung zwischen den einzelnen Phasen des Gottesdienstes. Während zu Beginn die eher lebendigen, aktiven Rhythmen dominieren, bereiten die meditativen Lobpreislieder die Gläubigen für den Empfang des Wortes Gottes vor. Körperlich expressiv, nahezu tänzerisch, drücken die Gläubigen ihre Bereitschaft und Offenheit aus, sich dem Wort Gottes zu öffnen: „[Die Gottesdienstbesucher*innen] erheben ihre Hände zum Himmel, schließen ihre Augen und treten ein in [...] die Aura des Heiligen Geistes.“⁴⁹ Es scheint, als ob ihre äußerlich ritualisierten Bewegungen sich „verinnerlichen“. Diese innere Erfahrung lasse sie nicht mehr nur die körperliche Beziehung untereinander, sondern die ursprüngliche Anbindung an die ganze Schöpfung Gottes „erkennen“.

The key idea is that ritual is a side of social interaction and the embodiment of particular religion. Ritual reinforces religious traditions so that participants carry with them its culture. [...] Emotions as experienced in and among bodies through a process of attunement and entrainment, support religious sentiment in such a way that the religion is “lived” in context.⁵⁰

Für Michael Wilkinson ebnet das Körperkonzept den geeignetsten Weg, sich pentekostaler Wirklichkeit zu nähern. „Der Körper wird dabei nicht nur als Mittler zwischen Ich und Welt verstanden, sondern Ich und Welt sind immer schon körperlich vermittelt, das heißt der Körper ist Teil der sozialen Welt

⁴⁸ Ruben Paredes Alfaro. *Con permiso para danzar* (CEMAA: Lima 2006).

⁴⁹ Ulrike Sallandt, *Der Geist Gottes im Süden Perus: Risiken und Chancen charismatisch – pfingstlicher Verkündigung am Beispiel der AdD* (LIT: Münster 2007), Kirchen in der Weltgesellschaft 2, 50.

⁵⁰ Michael Wilkinson, „Pentecostalism, the Body and Embodiment,“ in: Wilkinson und Althouse (eds.), *Pentecostals and the Body*, 17-35, hier 20.

und diese ist in ihm körperlich angelegt.“⁵¹ Demnach erhalte jegliche soziale Interaktion ihre lebendige Energie durch körperliche Gegenwart, Begegnung und Rituale, die das momentane Beziehungs- und Austauschgeschehen des Menschen an das dahinterliegende Ganze binde.⁵² In dieser Hinsicht äußert sich auch Peter Althouse in seiner Untersuchung der charismatischen Heilungs- und Gebetspraxis. Ihm zufolge konstituieren sich die Gefühle und Emotionen durch die „dialectic interaction between social agents and structures“. Der Mensch erfahre sie „both *in* the body and [...] *of* the body and therefore embodied as corporal, subjective and culturally located and consequently enmeshed with gender and power“.⁵³ Körper und Körperlichkeit haben im Vollzug religiöser Rituale und Praxis eine eigenständige Bedeutung. Sie ermöglichen nicht nur einen Übergang zu einer supranaturalen Hinterwelt, in die der/die Gläubige mittels des Rituals flieht. Vielmehr zeigt sich mit Blick auf pentekostale Körperpraktiken, inwiefern Religion in das kulturell-soziale Geschehen eingebettet ist, das von der einen Lebenswirklichkeit getragen wird.⁵⁴ Darin liegt auch ihr Transformationspotential. Ohne diese körperliche Lebendigkeit der pentekostalen Rituale in ihrer bindenden Kraft zum Lebensganzen wahrzunehmen und zu erkennen, besteht Wolfgang Vondey zufolge die Gefahr, dass der Pentekostalismus zu einer theoretischen Angelegenheit verkomme. Deshalb analysiert Vondey die materielle Dimension des Pentekostalismus aus eschatologischer Perspektive und kommt zu folgendem Ergebnis:

Eschatological practices have redefined the materiality of Pentecostal theology in terms of political activism, racial reconciliation, concerns for pacifism, economic justice, and ecological liberation. [...] This materiality of eschatological practice is essential for the embodiment of the full gospel; the weakness of eschatology is likely to affect Pentecostal spirituality at the core not in its doctrines but its spirituality.⁵⁵

⁵¹ Bockrath, Boschert und Franke, *Körperliche Erkenntnis*, 12.

⁵² Bockrath, Boschert und Franke, *Körperliche Erkenntnis*.

⁵³ Peter Althouse, „Emotional Regimes in the Embodiment of Charismatic Prayer,“ in: Wilkinson und Althouse (eds.), *Pentecostalism and the Body*, 36-54, hier 37.

⁵⁴ Vgl. Peter Althouse, „Emotional Regimes in the Embodiment of Charismatic Prayer,“ in: Wilkinson und Althouse (eds.), *Pentecostalism and the Body*, 36-54, hier 52.

⁵⁵ Wolfgang Vondey, „Embodied Gospel: The Materiality of Pentecostal Theology,“ in: Wilkinson und Althouse (eds.), *Pentecostals and the Body*, 102-119, hier 113.

Verkündigung erleben

Die Predigt vollzieht sich als ein kommunikatives Erbauungsereignis, bei dem weniger historisch-kritisch mit dem Bibeltext umgegangen wird, sondern die Predigt primär darauf abzielt, die Gottesdienstbesucher*innen affektiv zu berühren, emotional zu erbauen und pastoral-seelsorgerlich zu trösten. Der/die Prediger*in lässt sich vom Heiligen Geist leiten, überzeugt davon, dass Gott ihm/ihr im Geist die richtigen Worte des Evangeliums in den Mund legt. Zwischen Prediger*in und Gottesdienstbesucher*innen kommt es idealerweise zu körperlich-affektiver Bindung, eine Begegnung, die nur im Gottesdienstgeschehen selbst erleb- und erfahrbar wird. Dabei ist der intuitive Wechsel von körperlichem Ausdruck und verbaler Artikulation zu beobachten, der die Hörenden aneinanderbindet. Zum besseren Verständnis hilft an dieser Stelle Helmut Plessners Begriff der Artikulation, mit dem er darauf aufmerksam macht, dass sich Sinn nicht nur verbal ausdrücke, sondern sich in der Vielfalt von diversen Ausdrucksmöglichkeiten konstituiere.⁵⁶ Sinn stiftet sich auch jenseits von „propositionalisierbaren Medien“,⁵⁷ das heißt auch in affektiver Bindung, wie sie sich beispielsweise in diesem wechselseitigen Verhältnis zwischen Prediger*in und Gemeinde im pentekostalen Gottesdienstgeschehen ereignet. Theologisch gedeutet: Die „Transzendenz in der Immanenz“ offenbart sich als ein besonderer Beziehungsraum im Hier und Jetzt, der vom/von der Prediger*in nicht intendiert wird, sondern vielmehr als sinnhafter Ausdruck der göttlichen Gegenwart und Gemeinschaft gelten kann. Kann man dieser Deutung folgen, erhält der Affekt in pentekostaler Verkündigung insofern eine dynamische Brückenfunktion, als dass er die unmittelbare, sinnstiftende Bindung von Körper und Sprache bewirkt. Für John Bialecki ist diese unmittelbare sinnstiftende Wirkung des Affekts nicht nur bei der pentekostalen Verkündigungspraxis von schöpferischer Bedeutung, sondern zeigt sich tendenziell im Feld des pentekostalen Christentums:

I'd like to suggest that the way to imagine the relation between embodiment and language in Pentecostal/charismatic Christianity is to think in terms of affect. Here, we will think of affect as the intensities and energies found in particular moment

⁵⁶ Zur Vertiefung von Plessners Verständnis verweise ich exemplarisch auf Matthias Jung, „„Making us explicit‘: Artikulation als Ordnungsprinzip von Erfahrung,“ in: Magnus Schlette und Matthias Jung (eds.), *Anthropologie der Artikulation. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven* (Königshausen & Neumann: Würzburg 2005), 103-142.

⁵⁷ Katrin Arnold, „Ausdruck und Artikulation: Ein Grenzübergang zwischen Philosophischer Anthropologie und Symbolischem Interaktionismus,“ in: Schlette und Jung (eds.), *Anthropologie der Artikulation*, 85-102, hier 99.

or object that has consequences on others that it is in contact with that moment. Affect would be defined as the preconscious movements and stillness of the body, the quickenings and slowings, the twitches and pauses, that others respond to often without even being aware of it.⁵⁸

Indem John Bialecki das Vorbewusste des Affekts betont, verdeutlicht er dessen bereits erwähnte unmittelbare Wirkung und grenzt ihn von – zum Teil synonym verwendeten – Begriffen der Emotion und des Gefühls ab.⁵⁹ In der Verkündigung konstituiert sich eine besondere „Aura der Faktizität“,⁶⁰ die nicht auf reflektierten Gefühlszuständen basiert, sondern im Augenblick des Affekts auftaucht. Im Nachklingen der Predigt, in dieser unmittelbaren Gegenwart Gottes, lädt der/die Prediger*in die Gläubigen ein, in den Altarraum zu treten, um den Heiligen Geist zu empfangen.

Gebet erleben (Zungenrede)

Nach pentekostalem Verständnis überbrückt die Zungenrede (*Glossolalie*), das sichtbare Zeichen der Geisttaufe, die Ungereimtheiten dieser Welt und offenbart den ständigen leibhaftigen Übergang zur mystischen Wirklichkeit bzw. den Rückgang an einen Ort vor-allem-Bewusstsein. Im ekstatischen Gebet berichten die Gläubigen, erleben sie, wie sie von der profanen Alltagswelt in die heilige Gegenwart Gottes gelangen. Sie lassen sich körperlich auf dieses außerordentliche und außergewöhnliche Ereignis ein, öffnen sich in ihrem ganzen Sein, um Gott zu begegnen. Unzählige Zeugnisse geben nur annähernd ein Bild davon, was die Menschen in diesem Gebet erleben. Diese prophetische Botschaft des Zungengebets kann demnach nicht primär kognitiv-reflexiv empfangen, geschweige denn rational nachvollzogen werden. Vielmehr ereignet sich die Botschaft für jeden Einzelnen in der unverfügbaren Begegnung mit dem Anderen: dem Anderen in mir, im Mitmenschen und in Gott. Frank

⁵⁸ Jon Bialecki, „Affect: Intensities and Energies in the Charismatic Language, Embodiment, and Genre of North America Movement,“ in: Simon Coleman and Rosalind I.J. Hackett (eds.), *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism* (University Press: New York 2015), 95-108, hier 97.

⁵⁹ Unter den Pfingsttheologen herrscht diesbezüglich keine Einigkeit. Vgl. dazu Giovanni Maltese, *Geistererfahrung zwischen Transzendenz und Immanenz: Die Erfahrungsbegriffe in den pfingstlich-charismatischen Theologien von Terry L. Cross und Among Young im Vergleich* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2013), 61-64.

⁶⁰ Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1987), 73.

D. Macchia kommt in seiner Studie „Zungen als Zeichen“ im kritischen Vergleich mit dem Sakramentsverständnis Karl Rahners zu dem Ergebnis, dass die Wunder und Zeichen, insofern auch die Zungenrede, „Gottes freie, eschatologische Präsenz in das ‚Hier und Jetzt‘ transportieren, um zu bevollmächtigen, zu befreien und zu heilen“.⁶¹ Es geht weniger – wie oft angenommen – um die „unmittelbare Begegnung mit Gott“, geschweige denn um einen reinen „Emotionalismus, ohne Bezug zu einem objektiven Gnadenmittel.“⁶² Es ist die Unverfügbarkeit Gottes, die den Menschen sprachlos macht und ihn körperlich befähigt, in Zungen zu reden. In dieser Hinsicht deutet der Pfingsttheologe und Exeget Gordon D. Fee die Zungenrede als Zeichen der körperlichen Schwäche des Menschen, der durch Gottes Wort im wundersamen Wirken des Geistes aufgerichtet werde. „Die Gläubigen, die in Zungen beten, geben das ‚Seufzen‘ der gesamten Schöpfung als Echo wider, während wir gemeinsam die endgültige Vollendung der Zukunft erwarten, die Gott in der Auferstehung und der Gabe des Geistes schon begonnen hat.“⁶³ In diesem Seufzer drücke sich die Abhängigkeit des Geschöpfes seinem Schöpfer gegenüber aus, widersetze sich dem Verständnis anhand von grammatikalischen Regeln und sprachlicher Syntax und erscheint nach Meinung von James K. A. Smith auf diese Weise als „Sprache des Widerstandes“. Smiths Untersuchung der Zungenrede anhand der Sprachphilosophie führt ihn zu einer Revision der Sprechakttheorie (Austin) mit der Erkenntnis, dass die Zungenrede „einen Forschungsausblick für Sprachphilosophie darstellt“, die die Grenzen von Systemen, Kategorien und Zuschreibungen aufzeige.⁶⁴ Trotz möglicher Kritik an Smiths Schlussfolgerung, dass „Zungenrede [...] ein Diskurs [sei], der symbolisch für ein tieferes und breiteres Verlangen steht, den besonderen ökonomischen und politischen Strukturen zu widerstehen und sie infrage zu stellen“, wird hier die Notwendigkeit deutlich, die pentekostale Frömmigkeits- und Glaubenspraxis unter Berücksichtigung anderer als nur der kognitiven Inhalte zu untersuchen.

⁶¹ Frank D. Macchia, „Zungen als Zeichen: Wege zu einem sakramentalen Verständnis pfingstlicher Erfahrung,“ in: Jörg Haustein und Giovanni Maltese (eds.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2014), 249-266, hier 266.

⁶² Macchia, „Zungen als Zeichen,“ 266.

⁶³ Gordon D. Fee, „Weg zu einer paulinischen Theologie der Glossolie,“ in: Haustein und Maltese (eds.), *Handbuch*, 93-106, hier 104. Das Seufzen geht auf den Bibelvers Röm 8,26 zurück. Paulus drückt damit in der Spannung von sichtbar und unsichtbar die Hoffnung auf das Leben im Geist aus.

⁶⁴ James K.A. Smith, „Zungen als ‚Widerstandsdiskurs‘: Eine philosophische Perspektive,“ in: Haustein und Maltese (eds.), *Handbuch*, 267-298, hier 291.

Dabei geht es insbesondere um diskursive Untersuchungen des Körpers, des körperlichen Erlebens und Erfahrens. Diese ermöglichen im Sinne von David Perry, nicht nur die äußerlichen, sondern auch die innerlichen Erfahrungen wahr- und ernst zu nehmen.⁶⁵

Zeugnis ablegen

Die affektiv-körperliche Wirkung des im Gottesdienst unmittelbar erlebten Pfingstgeschehens auf die Gläubigen erzählt sich in den narrativen Zeugnissen im Gottesdienst und über ihn hinaus.

Der Körper ist ein Träger von inkorporierter Geschichte. [...] Der fortwährende Prozess von Produktion und Reproduktion, von Geschichte, die inkorporiert, und Inkorporierung, die aktualisiert wird, ist ein Prozess, der ablaufen kann, ohne je zum Objekt einer spezifischen, sprachlich explizit artikulierten, institutionellen Praxis zu werden.⁶⁶

Menschen erzählen von ihren existenziellen Schicksalen, den konkreten Veränderungen, die ihr Leben in Christus ihnen gebracht hat (Konversionserzählungen).⁶⁷ Jenseits der klassischen Phänomenologie wird ein ganz anderes Wissen beim Erzählen körperlich erfahren, das jeder Art verbaler Artikulation vorausgeht. Ganz im Sinne der bereits angesprochenen *Anthropologie der Artikulation* (2005), die zwischen körperlichem Ausdruck und verbaler Artikulation differenziert, öffnet sich dabei ein anderer Erkenntnisbereich. Befreit von den eigenen kulturellen Zeichen- und Symbolsystemen wird es möglich, dem Anderen und den anderen Menschen im Ereignis, im Vollzug der körperlichen Bindung, zu begegnen. Diese „Begegnung ohne Begegnung“ mit dem Göttlichen ist nicht in eindeutigen Aussagesätzen mitzuteilen, sondern findet vielmehr ihren Ausdruck in der körperlich nachempfundenen imaginationsreichen Narration. Eindeutige Aussagesätze würden einen „apriorisch gegebenen Erfahrungsgehalt“⁶⁸ suggerieren, der der Diversität menschlicher Bekehrungserlebnisse widerspreche.

⁶⁵ Vgl. David Perry, *Spirit Baptism: The Pentecostal Experience in Theological Focus* (Brill: Boston und London 2017), 72.

⁶⁶ Pierre Bourdieu, *Was heißt Sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches* (New academic press: Budapest 2015), 15.

⁶⁷ Vgl. Volker Krech, „Religiöse Erfahrung und artikulatorische Identitätsbildung in Konversionserzählungen: Wissenschaftsgeschichtliches und Systematisches,“ in: Schlette und Jung (eds.), *Anthropologie der Artikulation*, 341-370, hier 341.

⁶⁸ Vgl. Volker Krech, „Religiöse Erfahrung,“ in: Schlette und Jung (eds.), *Anthropologie der Artikulation*, 341-370, hier 348.

Unter Berücksichtigung der Konversionsforschung ist mit Blick auf pentekostale Narrationspraxis eher davon auszugehen, dass der Gehalt des Bekehrungserlebnisses in kommunikativen Narrativen der Gläubigen sichtbar wird. Diese sind von körperlich sicht- bzw. hörbaren narrativen Brüchen, von Stottern und Wiederholung der Konvertiten*innen, geprägt, da sich der Gegenstand, von dem sie berichten, dem unmittelbar erzählerischen Fluss entzieht.⁶⁹

Die Konversionserzählung wird jetzt in einem engeren Zusammenhang mit dem Konversionsprozess selbst gesehen. [...] Mit dieser Perspektive [wird] deutlich, dass die Spannungen, die der Bekehrung zugrunde liegen, in divergierenden sprachlichen Interpretationen des Selbst- und Weltverhältnisses bestehen.⁷⁰

Die körperlich geprägte Erzählung selbst erhält dadurch einen höheren Stellenwert, da sie den Moment der subjektiv erlebten Bekehrung narrativ (erneut) vollzieht und insofern selbstkonstruierend zum Ausdruck kommt. Dabei ist die Erzählung weniger von der rationalen Durchdringung des Gegenstandes gekennzeichnet, als von der religiösen Deutung und Sinnsuche des Einzelnen. „Dieses Narrativ bietet also die Grundlage für eine (theologische) Reflexion, die sodann in zukünftige Reflexionen einfließt. [...] Positiv bedeutet das, dass die theologische Reflexion das narrative Moment der Erfahrung nicht vernachlässigen“⁷¹ darf. Ähnlich wie die Verkündigung inszeniert sich die Konversionserzählung in der Wirkung der göttlichen Gegenwart, „sichtbar“ in der schöpferischen Bindung von Körper und Sprache in der gottesdienstlich-performativen Praxis.

Reflexion pentekostaler Frömmigkeit

Im abschließenden Kapitel soll es darum gehen, die „dichte Beschreibung“ der pentekostalen Frömmigkeitspraxis aus religionswissenschaftlicher, insbesondere aus religionsästhetischer und somatischer Perspektive zu analysieren. Es handelt sich dabei weniger um eine vollständige Analyse beziehungsweise Reflexion, sondern vielmehr darum, anhand von auftauchenden Fragen dafür zu sensibilisieren, dass eine andere religionswissenschaftliche, insbesondere

⁶⁹ Vgl. Bernd Ulmer, „Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung: Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses,“ in: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), 19-33, hier 26.

⁷⁰ Volker Krech, „Religiöse Erfahrung,“ in: Schlette und Jung (eds.), *Anthropologie der Artikulation*, 341-370, hier 350.

⁷¹ Giovanni Maltese, *Geistererfahrung*, 64.

religionsästhetische und religionssomatische Zugangsweise als die von der eigenen dogmatisch-theologischen Tradition ausgehende, sinnvoll sein kann, um die innerchristliche Diversität in ihrer Eigenlogik wahrzunehmen, von äußeren Zuschreibungen zu befreien und sich auf diese Weise (immer wieder) herausfordern zu lassen.

Schon der bekannte Pfingstforscher Jürgen Hollenweger erkannte in Abgrenzung zur allgemeinen Meinung, es herrsche im pentekostalen Gottesdienst kein liturgischer Ablauf, dass in jedem Gottesdienst „die meisten Elemente der historischen Liturgien“ auftreten.⁷² Der Unterschied, so Hollenweger, liege allein darin, dass der dreifache Aufbau von *entrance*, *duration* and *exit* pentekostaler Gottesdienste andersartig angeordnet und insbesondere auf spirituelle Erfahrungen ausgerichtet sei. Beschrieben werden die Gottesdiensterfahrungen als „highly calculated processes intimately connected to the work of self-construction and identity formation“. In Auseinandersetzung mit der Kritik, es handle sich um antimoderne und antirationale Erfahrungen, betont Terry Cooper diese „as highly deliberative or contested process linked to the formation of selfhood or identity“. Dabei ist der Körper „the primordial object and the tool of cultural action“.⁷³ Die Gottesdienstteilnehmenden empfinden demnach die Gegenwart Gottes im liturgischen Erleben primär körperlich. Sie lernen ihren Körper in der liturgischen Wiederholung besser kennen und werden fähig, sich selbst mit und in ihrem Körper zu inszenieren, ihn zu lesen und zu deuten. Die Eingangsphase des Gottesdienstes bietet den Gläubigen „Raum“, sich immer wieder aus dem gegenwärtigen körperlichen Zustand, mit anderen Worten aus dem Alltag, in den von Gott gegebenen aufzumachen. Der/die Gläubige konzentriert sich darauf, jegliche Ablenkungen seines/ihrer Alltags hinter sich zu lassen, und eine neue Perspektive, nämlich „a real state of communion with the divine“, einzunehmen.⁷⁴ Nachdem der/die Gläubige vom Alltag losgelassen hat und sich sozusagen bereit fühlt, sich auf die Gottesdienstfeier einzulassen, strebt er/sie danach, sich immer mehr der Gemeinschaft mit Gott hinzugeben. Gläubige berichten, die Gegenwart des Heiligen Geistes immer mehr an und in ihrem Körper zu spüren. Gefühle aller Art können dabei auftreten, meistens geprägt von körperlichen

⁷² Jürgen Walter Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft – Situation – Ökumenische Chancen*. (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1997), 302.

⁷³ Terry Cooper, „Worship Rituals, Discipline and Charismatic Pentecostal Techniques,“ in: Wilkinson und Althouse (eds.), *Pentecostals and the Body*, 78.

⁷⁴ Cooper, „Worship Rituals,“ 85.

Begleiterscheinungen (unter anderen Lachen, Weinen, Rufen, Schreien, Tanzen, Singen). Sie lassen die „Zuschauenden“ ahnen, was für einen inneren Kampf die/der Gläubige am eigenen Leib spürt. Der Körper zeigt sich dabei als aktiver Träger dieses herausfordernden Grenz-/Übergangsgeschehens von der menschlichen zur göttlichen Gemeinschaft: „The materiality of the human embodiment exceeds one’s spiritual aptitudes.“⁷⁵ Dieses konkrete, körperlich-kulturell anbindende Potential der pentekostal-religiösen Glaubenspraxis wurde aus meiner Sicht lange Zeit vernachlässigt. Die Betonung der Geistdimension, verbunden mit einem defizitären Körperverständnis, hat nicht selten dazu geführt, die pentekostale Frömmigkeit mit einem unbegründeten Dualismus zu stigmatisieren und ins Abseits einer Hinterwelt zu stellen. Für den peruanischen Pfingsttheologen Bernardo Campos wiederholt sich in den pentekostalen Gottesdiensten das Pfingstfest. Nach biblischem Bericht „wurden alle erfüllt von dem Heiligen Geist und fingen an, zu predigen in andern Sprachen, wie der Geist ihnen gab, auszusprechen“.⁷⁶ Die pentekostale Liturgie diene dazu, dieses schöpferische[n] Erleben im Geist immer wieder am eigenen Körper zu spüren und damit lebendig zu halten.⁷⁷ Die darin sich ausdrückende Suche nach Gott ist eine Suche im Geist, erlebt und erfahren am eigenen Körper, der in Beziehung zu anderen und in Beziehung zum ganzen Körper (zur Schöpfung Gottes) getragen wird. Es handelt sich Campos’ zufolge um eine dynamische Ekklesiologie, die sich vom persönlichen Geisterlebnis, der inneren Gewissheit der Erlösung und Befreiung in Jesus Christus, ereignet.⁷⁸ Dieses persönliche, affektiv erlebte und sinnlich erfahrene Rettungsgeschehen wirkt für den Gläubigen jenseits vom klassischen Verständnis der Soteriologie sinnstiftend. Es widerspricht den endlichen Selbstverständlichkeiten, ist Zeit und Raum enthoben und ereignet sich insofern diachron und asymmetrisch. Sein Gehalt lässt sich nicht begreifen, vielmehr widersteht er der Eindeutigkeit des Begriffs, drückt sich weniger kognitiv aus. Es scheint vielmehr, als ob der Gehalt insbesondere in der Wirkung liegt und den Einzelnen und die Gruppe körperlich berührt. In gewisser Analogie zur Kunst und Theaterwelt prägen Inszenierung und Performativität den liturgischen Aufbau

⁷⁵ Cooper, „Worship Rituals,“ 89.

⁷⁶ Apg 2,4 übersetzt von Martin Luther.

⁷⁷ Vgl. Bernardo Campos, *Experiencias del Espíritu Santo Claves para una interpretación del pentecostalismo* (CLAI: Quito 1997), 97.

⁷⁸ Vgl. Bernardo Campos, „Situación del Pentecostalismo en Peru hacia 2013“ (<https://de.sli-deshare.net/ipermaster/situacion-de-los-pentecostalismos-en-el-peru-2013>, 01. April 2019).

pentekostaler Gottesdienste. Die Gläubigen betreten wie *actors* in körperlich-schöpferischer Wiederholung neue Gestaltungsräume, die Sinnlichkeit und Emotionalität aufwerten. Dabei kann beobachtet werden, dass das unmittelbare Körper-Erleben (transzendente Körpererfahrung), die sinnliche und sinnstiftende Erkenntnis des körperlich Ursprünglichen sich selbst als aktiver Träger von Sinn und Erkenntnis in Szene setzt. Diese Geistatmosphäre im pentekostalen Gottesdienstgeschehen konstituiert sich anhand von sinnlicher und sinnstiftender Erkenntnis. Die Gläubigen erleben durch eine von Wiederholung geprägte Liturgie eine „unmittelbare Körpererfahrung“ (siehe oben), erfahren das unmittelbar Körperliche schöpferisch. Die Frage ist, *wie* sie in dieser schöpferischen Wiederholung, auf der Suche nach dem Heiligen Geist, den Empfang, die Gegenwart des Heiligen Geistes fühlen. In welcher Form zeigt sich das implizite, non-propositionale Wissen von neuen Gestaltungsräumen, die der Heilige Geist ihnen öffnet? Wie empfinden die Gläubigen diese Geistatmosphäre auf der Suche nach dem Heiligen Geist? Mit der Simulationstheorie des Verstehens (Barsalou), der zufolge Verstehen durch Nachahmung zustande kommt, und dem Wissen um das non-propositionale Wissen kann das gesamte Ritualgeschehen im pentekostalen Gottesdienst besser nachvollzogen werden. Es ist insofern ver-rückt, als dass es nicht um explizites Wissen geht, sondern in der Pfingstliturgie insbesondere darum, das biblisch bezeugte Pfingstfest, seinen Gründungstag, wie er in der Apostelgeschichte überliefert wird, zu etablieren. Die Intensität des pentekostalen Gottesdienstes liegt mit Barsalou darin begründet, dass die Rituale den Raum schaffen, die neue religiöse Weltansicht zu festigen und das, wofür man sich entschieden hat, immer wieder neu zu erfahren. Seine Unterscheidung der Rituale in „once-in-a-lifetime rituals“ einerseits, „mundane rituals“ ermöglicht in dieser Hinsicht im pentekostalen Kontext genauer zu untersuchen, wie die Menschen durch die Geisttaufe und Zungenrede eine Grenzerfahrung erleben, und wie diese als religiöse Entscheidung im Weiteren gelebt wird. Bei dieser Untersuchung stehen nicht nur Kultur und Kontext in wechselseitiger Beziehung, das heißt es geht nicht „nur“ um den sozialen Habitus einer Person, sondern darum, dass die somatische Dimension des Körpers es als dynamisches Bindeglied der Person ermöglicht, das unsichtbare, implizite Wissen für sich zu entdecken. Der Körper agiert dem Konzept des Körperwissens zufolge wie eine Person, das heißt er ist wie der menschliche Verstand fähig, sich zu erinnern (und zu vergessen) und an seine Erinnerungen anzuknüpfen. Damit lassen sich religiöse Studien allgemein, in diesem Fall pentekostale, vertiefen, da die kulturelle Dimension durch die somatische, das heißt durch die individuelle Erfahrung,

ergänzt beziehungsweise vervollständigt wird. Warum empfinden einige Menschen die Musik, den Lobpreis pentekostaler Liturgie attraktiv und fühlen sich emotional davon angesprochen und andere nicht? Welche Rolle spielen dabei körperliche Erfahrungen der eigenen Sozialisation und Biografie, derer die Person sich teilweise gar nicht mehr bewusst ist? Wie lassen sich die Ambivalenzen und Fluktuationen erklären, in denen sich Menschen räumlich beziehungsweise zeitlich angezogen und zugleich abgestoßen fühlen? Diese Fragen weisen darauf hin, dass die somatische Dimension es ermöglicht, Heterogenität religiösen Erlebens zuzulassen und wissenschaftlich zu untersuchen. Im Gegensatz zur sozial(-politischen) Dimension, die Gefahr läuft, menschliche Erfahrungen anhand traditioneller Denkstrukturen begrifflich zu reduzieren, ermöglicht die somatische *ratio* und *emotio* aneinander zu binden und dadurch Einseitigkeit in beide Richtungen zu identifizieren. Loslösung der einen von der anderen Dimension hat wissenschaftlich *per se* eine eindimensionale Untersuchung zur Folge, die grundsätzlich nicht abzulehnen, derer sich die Forschung aber bewusst sein oder werden sollte. Diese Beobachtung ist im Kontext des Pentekostalismus, insbesondere bei der Ausrichtung der neopentekostalen Kirchen, wichtig. Birgit Meyer hat mit dem Begriff „*Sensation*“ (engl.) diese Bedeutung von Emotionalität und Affektivität im Pentekostalismus deutlich gemacht.

Sensational may well be understood as both appealing to the senses and spectacular. Echoing the current craving for sensations and experiences in the framework of religion, Pentecostal/charismatic churches emphasize the importance of sensing the presence and power of the Holy Spirit directly and immediately. As the embodied presence of God, the Holy Spirit is a portable power source. Having such sensations of divine presence does not happen unexpectedly but requires the existence of a particular shared religious aesthetic, through which the Holy Spirit becomes accessible and perceptible.⁷⁹

Sobald Sinnlichkeit und Affektivität instrumentalisiert und von einer Elite politisch für eigene Ziele genutzt werden, Menschen sich entsprechend dafür benutzen lassen, verliere sich die somatische Anbindung an das ganze Geschehen. Die der *ratio* folgenden Autoritäten werden zu Sklaven der *ratio*, ihre Gefolgschaft zu Sklaven der *emotio*. Das religionsästhetische und somatische Konzept des Körperwissens, mit dem auf der Grundlage eines holistischen

⁷⁹ Birgit Meyer, „Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms,“ in: *South Atlantic Quarterly* 109/4 (2010), 741-763, hier 742.

Wissens- und Verstehensbegriffs Emotionen und Affekte neben dem Verstand wertgeschätzt werden, erkennt einen holistischen Zugang zu Erkenntnis und Wissen an und bietet die Möglichkeit, Einseitigkeiten dieser Art aufzudecken. Meyer fordert, ästhetische Konzepte für die Untersuchung des Pentekostalismus wiederzugewinnen.⁸⁰

Die Untersuchung pentekostaler Körperpraktiken auf ihre epistemologische Tragfähigkeit ermöglicht, andere als die kognitiven Inhalte dieses religiösen Phänomens zu berücksichtigen. Wesen und Wirkung pentekostaler Frömmigkeit kommen aus dieser religionsästhetischen Sicht differenzierter in den Blick. Indem Körperwissen und Erkenntnis im Kontext des Pentekostalismus untersucht werden, besteht die Möglichkeit, gesellschaftlich-politische Zuschreibungen, die im Zusammenhang mit diesem Phänomen bzw. im jeweiligen gesellschaftlich-politischen Kontext existieren, kritisch zu überdenken. Dabei geht es nicht darum, kognitive Reflexion und Interpretation abzulehnen, sondern vielmehr darum, sie durch die religionswissenschaftliche Analyse alternativer Wissenskonzepte zu erweitern und zu vertiefen.

Ulrike Sallandt, Dr. theol., seit 2015 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl der Evangelischen Theologischen Fakultät an der Friedrich-Wilhelm-Universität in Bonn (Post-doc), Master in Philosophie und ordinierte Pfarrerin, lebte und arbeitet von 2002 bis 2014 in Peru, dort Feldforschung für ihre Dissertation über die charismatisch-pfingstliche Theologie. usallandt@uni-bonn.de

⁸⁰ Meyer, „Aesthetics of Persuasion,“ 758.