

Die Ästhetisierung der „religiösen Erfahrung“ oder: Wie sinnlich ist Religion?*

Katharina Waldner

The notion of „religious experience“ is highly disputed in today’s religious studies. Nevertheless it is used by contemporary scholars of sociology of religion as well as in the (self-)representations of a growing global and highly individualized „spirituality“ quite often interconnected with an emphasis on sensual, lived experiences („Erlebnisse“). The paper argues that these facts are part of the formation of a discourse on „religion“ and „religious experience“ reaching back to the beginning of the long 19th century. It explores how sensual experience and „aesthetics“ are related to the notions of religion and religious experience by different protagonists of this discourse from 1800 until today, which can be seen as part of the „Process of social aesthetisation“ („Prozess sozialer Ästhetisierung“) reconstructed by Andreas Reckwitz (2019).

EINLEITUNG

In der kulturwissenschaftlich ausgerichteten Religionswissenschaft hat der Begriff „religiöse Erfahrung“ keinen guten Ruf, ja es wird gelegentlich dafür plädiert, ihn ganz aufzugeben.¹ Zum einen sei „religiöse Erfahrung“ *das* Stichwort, unter dem die Vertreter einer im weiten Sinn des Wortes phäno-

* Dieser Beitrag profitierte u.a. von den Diskussionen in der *International Graduate School (IGS)* „Resonant Self-World Relations in Ancient and Modern Socio-Religious Practices“ am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt in Kooperation mit der Universität Graz, wobei ich ganz besonders Anita Neudorfer für inspirierenden Austausch und den Hinweis auf die Arbeiten von Andreas Reckwitz danke.

1 Vgl. dazu z.B. McCutcheon 2012 und den Überblick bei Sharf 2012.

menologisch orientierten Religionswissenschaft, von Friedrich Schleiermacher über William James und Rudolf Otto bis Mircea Eliade, eine neue Form von Theologie betrieben hätten, indem sie „Religion“ als ein Phänomen *sui generis* konstruierten:² Im Mittelpunkt standen dabei nicht – wie es von einer säkular ausgerichteten Religionswissenschaft zu erwarten wäre – die von Menschen hergestellten Bilder, Geschichten, normativen Texte und Rituale, sondern die Erfahrung eines dem allem vorgängigen „Heiligen“, das seinen Ausdruck in eben diesen Phänomenen finde. Während diese Kritik indirekt auf den zugrunde liegenden Religionsbegriff zielt, kommen nicht weniger gewichtige Einwände von Seiten einer kritischen Geschichtswissenschaft, die den Begriff der „Erfahrung“ selbst betreffen: Dieser impliziere in seiner klassisch-phänomenologischen Form zwangsläufig ein Subjekt – es ist immer eine bestimmte Person, die etwas erfährt – und durch den Diskurs über „Erfahrung“ werde dieses Subjekt in seiner üblicherweise männlichen und weißen Identität erst hergestellt und immer wieder bestätigt.³ Eine Steigerung findet dies im Fall der „religiösen“ Erfahrung dann, wenn diese als „Erfahrung des Heiligen“ als nicht mitteilbar beschrieben wird. Hier greift der in der Soziologie für die Moderne als typisch geltende Vorgang der „Sakralisierung“, der Objekte, Identitäten oder auch Werte grundsätzlich gegen Kritik und Ambivalenz zu immunisieren vermag.⁴

Hinzu kommt: Was ist eigentlich mit „Erfahrung“ (engl. *experience*) gemeint? Zumindest drei für den Diskurs der „religiösen Erfahrung“ relevante Bedeutungen, die oft nicht klar voneinander unterschieden werden (können), seien genannt:⁵ (1) Im klassisch-phänomenologischen Sinn meint Erfahrung das In-die-Lebenswelt-gestellt-Sein einer Person; (2) „Erfahrung“ kann aber auch für ein „Erlebnis“ stehen – gemeint ist die auf einen bestimmten Moment bezogene sinnlich-kognitive und gleichzeitig semantisch-verarbeitende Reaktion einer Person; (3) schließlich kann mit „religiöser Erfahrung“ eine „außeralltägliche Erfahrung“ bezeichnet werden, die

2 Vgl. z.B. Hanegraaff 2017: 132, der sie „*religionists*“ nennt; besonders kritisch zu eurozentrischen und kolonialistischen Dimensionen einer derartigen Herangehensweise: Murphy 2010.

3 Vgl. Scott 2012.

4 Für eine Kritik derartiger essentialistischer Dimensionen der phänomenologischen Religionswissenschaft vgl. Murphy 2010. Zur Sakralisierung vgl. z.B. Krech 2015.

5 Für eine Diskussion des Erfahrungsbegriffs vgl. Sharf 2012 und Haeffner 2004.

den für eine bestimmte Gesellschaft als „normal“ geltenden Bewusstseinszustand und Wahrnehmungshorizont übersteigt.⁶ Sehr oft, aber auch nicht immer, knüpft diese letzte Verwendung des Begriffs an die bis in die Spätantike zurückreichende Tradition der christlichen Mystik an.⁷ Wäre es also angesichts dieser vielen Probleme nicht klug, auf den Begriff ganz zu verzichten?

Gegen eine solche Entscheidung spricht die Beobachtung, dass der Begriff der „Erfahrung“ aktuell von Religionssoziologen genutzt wird, die versuchen „Religion“ oder „religiös“ analytisch und empirisch zu bestimmen. Außerdem findet sich im gegenwärtigen religiösen Feld eine auffällige Konzentration auf erlebnisorientierte Formen von Religion, mithin auf – meist sinnlich – erfahrbare und erlebbare Religion. Drittens schließlich wenden sich schon seit den 1980er Jahren Teile der kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft unter Begriffen wie „Religionsästhetik“, *Material Religion* und *Aesthetics of Religion* der sinnlichen Seite von Religion zu.⁸ Diese Ansätze leisten gerade auch für das Verständnis der in diesem Band dargebotenen Fallbeispiele einen wichtigen Beitrag und sind meines Erachtens unverzichtbar für eine kulturwissenschaftlich arbeitende Erforschung von Religion. Angesichts der jedoch ebenfalls nicht leicht von der Hand zu weisenden Kritik an der Verwendung des Begriffes „(religiöse) Erfahrung“ ist es notwendig zu verstehen, in welchem Diskursfeld wir uns selbst bewegen, wenn wir diese Begriffe verwenden. Die Antwort auf diese Frage soll im vorliegenden Beitrag durch eine historische Rekonstruktion der ästhetischen Dimension des Begriffs der „religiösen Erfahrung“ geleistet werden. Leitende These ist dabei, dass die Herausbildung dieses Begriffs im langen 19. Jahrhundert Teil eines historischen Vorgangs ist, den Andreas Reckwitz als „Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung“ beschrieben hat.⁹ Deshalb soll, bevor wir uns den einzelnen historischen Beispielen zuwenden, der Ansatz von Reckwitz ebenso wie die Bedeutung des Begriffs der Erfahrung im gegenwärtigen religiösen Feld sowie dessen sozialwissenschaftlicher Analyse, kurz vor Augen geführt werden.

6 Exemplarisch für eine aktuelle religionswissenschaftliche Annäherung an den Erfahrungsbegriff im Sinne „außeralltäglicher“ Erfahrung sind die Arbeiten von Ann Taves, insbesondere Taves 2009.

7 Vgl. dazu z.B. Krech 2002: 259–285.

8 Vgl. dazu den letzten Abschnitt dieses Beitrags (S. 43–48).

9 Vgl. Reckwitz 2019.

RELIGIÖSE ERFAHRUNG IM „PROZESS GESELLSCHAFTLICHER ÄSTHETISIERUNG“

Während in der aktuellen Religionswissenschaft kulturwissenschaftlicher Prägung die Rede von „religiöser Erfahrung“ aus den oben genannten Gründen obsolet geworden ist, wird in der Religionssoziologie der Begriff der „Kontingenz“- oder „Transzendenz**erfahrung**“ verwendet. So gehen beispielsweise Detlev Pollack und Hubert Knoblauch davon aus, dass religiöse Systeme, aber auch individuelle Religiosität oder Spiritualität eine mögliche und ganz spezifische Antwort auf derartige Erfahrungen seien.¹⁰ Dabei ist es jedoch kulturspezifisch, was jeweils als kontingent oder transzendent erfahren wird. Genau deshalb ist nicht von „Kontingenz“ oder „Transzendenz“ an sich die Rede, sondern eben von Erfahrungen, die in einem konkreten soziokulturellen Feld zu kontextualisieren sind. Insbesondere Knoblauch hebt allerdings hervor, dass wir, gehen wir „wissenschaftlich“ und nicht phänomenologisch vor, nur die Kommunikation über solche Erfahrungen, nicht aber die Erfahrungen selbst beobachten und analysieren können.¹¹ Zumindest in religiös pluralisierten Gesellschaften bleibt zudem offen, ob derartige Erfahrungen mithilfe traditionell religiöser Semantiken und Praktiken oder aber anders bewältigt und integriert werden.¹² Diese Praktiken und Semantiken selbst sind ihrerseits, so formuliert es beispielsweise Volkhard Krech, wiederum „an die Bedingungen des Sinnlichen gebunden“¹³.

Die von Krech geäußerte Überzeugung von der großen Bedeutung der *sinnlichen* Dimension von Religion ergibt sich allerdings nicht zwangsläufig aus der eben geschilderten religionssoziologischen Verwendung des Begriffes der Erfahrung. Sie entspricht jedoch der Betonung der sinnlichen, authentischen „Erfahrung“ ebenso wie der „Selbsterfahrung“ auf jenem

10 Vgl. Pollack 1995; Knoblauch 2004. Alle derartigen Ansätze schließen in verschiedener Form an Thomas Luckmann (1927–2016), insbesondere sein Werk *The invisible Religion* von 1967, an; für eine deutsche Fassung s. Luckmann 1991.

11 Knoblauch 2004: 73.

12 Die gesellschaftliche Pluralität, aber auch die Nischen des Alltags in traditionellen Gesellschaften, ermöglichen es darüber hinaus, dass – auch wenn traditionell religiöse Semantiken und Praktiken gewählt werden – individuelle Kreativität möglich bleibt. Diese Dimension erfasst der Ansatz der *Lived Religion*, vgl. McGuire 2008.

13 Krech 2003: 69.

Feld des erlebnisorientierten, religiösen Marktes, das Knoblauch als „populäre Spiritualität“ oder auch „populäre Religion“ beschrieben hat.¹⁴ Derartige Formen von Religiosität scheinen gegenwärtig nicht nur in Europa und den USA, sondern weltweit an Bedeutung und Verbreitung zu gewinnen.¹⁵ Gerade in jüngster Zeit zeigt sich, dass diese Tendenz auch eine kollektive Dimension aufweist, somit nicht nur aus dem offensichtlichen Zusammenhang mit Pluralisierung und Individualisierung verständlich ist. Stattdessen ist von neuen Formen der Vergemeinschaftung und der öffentlichen Kommunikation über Religion auszugehen.¹⁶ Dazu passt auch, dass die Verwendung des Begriffs „Erfahrung“ nicht nur, wie beispielsweise im Fall der sogenannten „Selbsterfahrung“¹⁷, auf individualistische Praktiken beschränkt ist. So ist in einem 2011 erschienenen Online-Magazin mit dem Titel *Hinduism Today* die Rede davon, dass es bis anhin an einer Bewegung gefehlt habe, welche die „gesamte Erfahrung von Hindus auf der ganzen Welt“ („the whole Hindu experience around the world“¹⁸) umfassend repräsentieren könnte. Eine gemeinsame Erfahrung also, nicht etwa „Rasse“, Herkunft, Kultur oder geteilte Tradition, stiftet in diesem Fall kollektive religiöse Identität.

Auffällig ist bei all dem die Orientierung an sinnlicher Intensität, an Erlebnissen, die offensichtlich das, was Charles Taylor als das „naturalistische Weltbild“ beschrieben hat,¹⁹ überschreiten oder kompensieren sollen. Dazu passt, dass beispielsweise der Soziologe Hartmut Rosa in seiner gerade auch außerhalb des akademischen Feldes außerordentlich erfolgreichen Studie *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* ebenfalls ganz selbstverständlich davon ausgeht, dass Religion für (spät-)moderne Menschen eine besondere Form der Erfahrung darstelle. Es gehe darum, dass die Welt als „resonant“ empfunden werden könne:

Religion kann [...] verstanden werden als die in Riten und Praktiken, in Liedern und Erzählungen, zum Teil auch in Bauwerken und Kunstwerken

14 Vgl. z.B. Knoblauch 2010.

15 Vgl. dazu die Beiträge in Haefner 2007.

16 Vgl. Besecke 2005.

17 Vgl. Schwarz 2007.

18 http://www.hinduismtoday.com/about_us.shtml (letzter Zugriff am 9. Mai 2011), zitiert nach Nehring 2012: 115. Das Online-Magazin wurde mittlerweile eingestellt.

19 Vgl. Rosa 1998: 339–351.

erfahrbare gemachte Idee, dass dieses *Etwas* ein Antwortendes, ein Entgegenkommendes – und ein Verstehendes ist. Gott ist dann im Grund die Vorstellung einer *antwortenden Welt*.²⁰

Rosa zitiert zur Illustration seiner Auffassung ausführlich Passagen aus den Werken von Friedrich Schleiermacher und William James. Offensichtlich – und diese Feststellung ist nun nicht originell – haben wir es bei all dem, genau wie in der Rede von „Religion“ als abstraktem, von konkreten Praktiken losgelöstem Kollektiv-Begriff,²¹ mit einem Diskurs zu tun, der sich seit Beginn des langen 19. Jahrhunderts rekonstruieren lässt.²² Mir geht es jedoch konkreter um die Beobachtung, wie vielfältig und weit verbreitet die Verbindung von Religion und sinnlicher und/oder besonders intensiver „Erfahrung“ bis heute geblieben ist, ja sich geradezu zu einer Art *Common sense*-Vorstellung verfestigt hat.

Ich möchte deshalb vorschlagen, diesen Diskurs über Religion, in dem der Begriff der Erfahrung eine zentrale Rolle spielt und dessen Beginn wir mit dem Erscheinen von Friedrich Schleiermachers Schrift *Über die Religion* im Jahr 1799 ansetzen können, als Teil eines Dispositivs zu verstehen, das Andreas Reckwitz in seiner Studie *Die Erfindung der Kreativität* von 2012 als „Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung“, der schließlich in die „Erfindung der Kreativität“ mündet, beschrieben hat.²³ In ähnlicher Weise konstatierte Habermas bereits 1991: „Die ästhetische Erfahrung ist zu einem integralen Bestandteil der modernen Welt dadurch geworden, dass sie sich zu einer kulturellen Wertsphäre verselbständigt hat.“²⁴ Was ist darunter zu verstehen?

Seit seiner Herausbildung um 1800 umfasst der Begriff der „Ästhetik“²⁵, der sich zu einem eigenen Diskurs des Ästhetischen entwickelt, zwei Dimensionen, die in der nun einsetzenden, außerordentlich komplexen Ent-

20 Rosa 2016: 435 [Hervorhebungen: im Original].

21 Zum Problem des Religionsbegriffs vgl. z.B. Pollack 1995.

22 Vgl. dazu Krech 2002; Stuckrad 2014.

23 Vgl. Reckwitz 2019.

24 Habermas 1991: 147.

25 „Ästhetik“ im technischen Sinne wurde erstmals von Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) eingeführt, der damit eine Wissenschaft der Sinneswahrnehmungen, der Schönheit und der Künste sowie des Gedächtnisses bezeichnete; vgl. dazu und zur weiteren Entwicklung im 18. und 19. Jahrhundert: Cancik; Mohr 1988: 126–132.

wicklung immer wieder auf verschiedene Weise zueinander ins Verhältnis gesetzt werden: Zum einen ist das die Verknüpfung mit dem Autonomieanspruch der Kunst, wo es anfänglich um die Frage des „guten Geschmacks“, des Erlebens und der Reflexion „des Schönen“ und „des Erhabenen“ geht, später um das Ideal autonomer, möglichst intensiver Expressivität. Die zweite Dimension ist jene der sinnlichen Erfahrung, umfasst also das, was der zugrunde liegende griechische Begriff *aisthesis* ursprünglich meinte. Für das Verständnis der hier interessierenden historischen und diskursiven Entwicklung ist es jedoch wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass die zweite sinnliche Dimension des Ästhetischen immer mehr meint als sinnliche Wahrnehmung, nämlich:

[...] eigendynamische Prozesse sinnlicher Wahrnehmung, die sich aus ihrer Einbettung in zweckrationales Handeln gelöst haben. [...] Deren Spezifikum ist ihre Selbstzweckhaftigkeit und Selbstbezüglichkeit, ihre Orientierung am eigenen Vollzug in diesem Moment. Ihr Spezifikum ist ihre Sinnlichkeit um der Sinnlichkeit willen, ihre Wahrnehmung um der Wahrnehmung willen – genau dies soll mit der Eigendynamik sinnlicher Wahrnehmung gemeint sein.²⁶

Damit erschließt sich eine weitere Eigenheit des Ästhetischen, nämlich „eine erhebliche Affektivität, eine emotionale Involviertheit des Subjekts“²⁷. Affektivität und Emotionalität schließlich sind eng verbunden mit der körperlichen oder „leiblichen“ Dimension sinnlicher Wahrnehmungen.²⁸ Die Gegenüberstellung von zweckrationalem Handeln auf der einen und ästhetischem Wahrnehmen und Erleben auf der anderen Seite, ist eine diskursive Strategie, die der historischen Analyse bedarf.²⁹ Unter „Ästhetisierung“ versteht Reckwitz nun das Phänomen, dass sich „innerhalb der Gesamtgesellschaft das Segment ästhetischer Episoden und ästhetisch orientierter wie imprägnierter Praktiken auf Kosten exklusiv nichtästhetischer Praktiken“ ausdehnt.³⁰ Als „Kreativitätsdispositiv“ schließlich bezeichnet er einen „besonderen Komplex“, der sich seit Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelt, und er kann zeigen, wie ganz verschiedene gesellschaftliche Felder nicht nur immer stärker ästhetisiert werden, sondern wie sich daraus schließlich

26 Reckwitz 2019: 23.

27 Reckwitz 2019: 23.

28 Vgl. Reckwitz 2019: 24.

29 Vgl. Reckwitz 2019: 28.

30 Reckwitz 2019: 29.

eine unhinterfragte Wertschätzung der Kreativität entwickelt, die „auf die Hervorbringung von Neuem als bevorzugtem Dauerzustand und zugleich auf die ästhetische, nach dem Modell des Künstlers gedachte Aktivität“ abzielt.³¹ Chronologisch unterscheidet er vier Phasen: vom Ende des 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (vorbereitende Phase), von ca. 1900 bis in die 1960er Jahre (die entscheidende Formierungsphase), die Verdichtungsphase von 1960 bis 1970 und schließlich die Zeit ab den 1980er Jahren, in der das Kreativitätsdispositiv eine neue Hegemonie erreicht.³²

Die Rede von religiöser Erfahrung seit 1800 lässt sich vor diesem Hintergrund diskursgeschichtlich rekonstruieren und in den Kontext der Ästhetisierung stellen. In diesem Beitrag kann dies natürlich nur exemplarisch geschehen. Indem in allen Fallbeispielen die Frage gestellt wird, wie sich die Konzepte der religiösen Erfahrung mit dem Prozess der Ästhetisierung verbinden, zeigt sich jedoch bereits: Die Behauptung, dass erst seit den 1980er Jahren die sinnliche Dimension von Religion eine Rolle spiele, während zuvor die Innerlichkeit und Textfixiertheit eines eurozentrischen Christentums vor allem protestantischer Provenienz dominiert hätten,³³ muss revidiert oder zumindest doch relativiert werden. Ebenso ist es zum einen zwar richtig, dass sowohl die sinnliche als auch die „mystische“ Dimension von Religion im untersuchten europäischen Diskurs immer wieder den „Anderen“ zugesprochen wurde, die wichtigsten Projektionsflächen waren dabei die „Wilden“, die „Frauen“ und der „Orient“.³⁴ Es wird sich aber auch zeigen, dass die Idee einer „religiösen Erfahrung“ (sowie deren Ästhetisierung), die es ermöglichte, Religion zu universalisieren, in bestimmten Fällen von Europäern und kolonialisierten Eliten ebenso wie von einzelnen sowohl westlichen wie kolonialisierten Frauen in einem *third space* gemeinsam,³⁵ wenn auch mit ungleich verteilten Machtpositionen, verhandelt wurde.

31 Reckwitz 2019: 39.

32 Vgl. Reckwitz 2019: 45–55.

33 So z.B. Grieser; Johnston 2017a, 5–7.

34 Vgl. dazu z.B. Stuckrad 2014: 113–152; Hilmes 1997 am Beispiel der Frauenfiguren um 1900.

35 Vgl. Stuckrad 2014: 115–117.

VOM UNIVERSUM BERÜHRT WERDEN: RELIGION UND ÄSTHETIK UM 1800

Das zentrale Beispiel dieses Abschnittes, Schleiermachers *Werk Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* von 1799, steht am Beginn des sogenannten „langen 19. Jahrhunderts“, in dem das Christentum in Europa einem massiven Veränderungsdruck unterworfen war. Der Historiker Jürgen Osterhammel bezeichnet die „Attacke der französischen Revolutionäre auf Kirche und Religion *an sich*“ als einen der „extremsten Aspekte des revolutionären Umbruchs überhaupt“.³⁶ Mit diesem auf die mächtigen Institutionen der Kirchen zielenden Angriff ging eine Umverteilung der Macht und Aufmerksamkeit zwischen religiösen und dazu alternativen, neuen Formen der Produktion von Wissen einher, die allerdings schon viel früher begonnen hatte, nun aber immer breitere Auswirkungen zeigte.³⁷ Ideale der Toleranz und Religionsfreiheit sowie die fortschreitende Kolonialisierung führten außerdem zu einer Konfrontation mit Pluralität, die ebenfalls danach verlangte, den Überlegenheitsanspruch des Christentums neu zu legitimieren.³⁸ Gleichzeitig bestand ein Bedarf nach einer Kommunikationsgrundlage, zumindest mit den kolonialisierten Eliten, was wiederum zu universalisierenden Entwürfen und Begriffen führte, darunter eben auch „Religion“ und „religiöse Erfahrung“. Umgekehrt lässt sich feststellen, dass das Reden und Schreiben über Religion(en) – ebenso wie die Gründung unzähliger neuer religiöser und weltanschaulicher Gruppierungen sowie die Herausbildung der Disziplinen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft – Medien waren, in denen im langen 19. Jahrhundert die sich immer mehr beschleunigenden gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und technischen Veränderungen in komplexen Aushandlungsprozessen bewältigt werden konnten.³⁹

Um 1800 bilden sich die Felder Ästhetik und damit verbunden „Kunst“ (gemeint sind zunächst bildende Kunst und Musik) und Religion als von-

36 Osterhammel 2009: 1244 [Hervorhebungen: im Original].

37 Vgl. Stuckrad 2014: viii. Er setzt ihren Beginn um 1400 an.

38 Vgl. Murphy 2010.

39 So kann Osterhammel 2009: 1239 schreiben, es gebe „gute Gründe dafür, Religiosität, Religion und Religionen in den Mittelpunkt einer Weltgeschichte des 19. Jahrhunderts zu stellen“. *De facto* tut er selbst dies nicht, sondern widmet dem Thema nur ein Kapitel.

einander abgegrenzte Bereiche heraus – und sie stehen von Anfang an in Konkurrenz zueinander. Gleichzeitig jedoch teilen sie das Anliegen, gegenüber dem rationalistischen Diskurs einen eigenständigen Bereich des „Schönen“ und des „Göttlichen“, den die aufklärerische Philosophie paradoxerweise durch zunehmenden Ausschluss aller nicht-kognitiven Erkenntnisweisen selbst erzeugt hatte, als eigenes symbolisches Kapital zu nutzen und auszubauen.⁴⁰ Schließlich öffnet sich, gewissermaßen als geteiltes Territorium, das wiederum von Protagonist*innen beider Felder beansprucht werden kann, der Raum des „Unaussprechlichen“. Für die Zeit um 1800 beschreiben die Herausgeber des dreibändigen Sammelwerkes mit dem Titel *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden* diese paradoxe Entwicklung folgendermaßen:

Dass diskursiv nicht einholbar sein soll, was im Schönen erfahren wird, ließ sich in zwei Richtungen auslegen: Als Präsenz eines ‚Göttlichen‘, das eine letzte Einheit in allen Differenzen verbürgt, oder als intensive Begegnung mit einem Unbekannten, das nicht einen höchsten Sinn, sondern immer nur das ganz Andere vertrauten Sinns meint, kurz: als Erscheinung des Absoluten oder als absoluter Schein.⁴¹

Hier eröffnet sich bereits eine Option, die im Verlauf der historischen Entwicklung dieses Diskurses bis ins 20. Jahrhundert hinein immer mehr an Bedeutung gewinnen sollte: Das in der Kunst erfahrene „Unaussprechliche“ kann als das „ganz Andere“ religiös konnotiert werden, es ist jedoch auch möglich, nur seine Präsenz (den „absoluten Schein“) zu sakralisieren.⁴² Um 1800 überwiegt jedoch das Bedürfnis, die Bedeutsamkeit des Ästhetischen in Formulierungen auszudrücken, die von einer „neuen Religion“ sprechen. Ein prominentes Beispiel dafür ist die als *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus* benannte philosophische Schrift vom Ende des 18. Jahrhunderts,⁴³ deren zentrales Anliegen als „neue Religion“ bezeichnet wird:

40 Vgl. Braungart 1997.

41 Braungart u.a. 1997 („Vorwort“): 8.

42 S. dazu die Einleitung zu diesem Band, bes. Anm. 4.

43 Dieses kurze handschriftliche Fragment einer längeren philosophischen Abhandlung ohne Autorangabe wurde 1911 in der königlichen Bibliothek in Berlin entdeckt und 1917 von Franz Rosenzweig erstmals herausgegeben. Das beidseitig beschriebene Blatt ist eindeutig der Handschrift Hegels zugewiesen, der jedoch kaum sein Autor sein kann; stattdessen wurden Schelling oder auch Hölderlin als Autoren vermutet; vgl. dazu Hansen 1989.

„Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werk der Menschheit sein“, an anderer Stelle ist von „sinnlicher Religion“ die Rede.⁴⁴

Umgekehrt reagieren die Vertreter christlicher Konfessionen ebenso wie einzelne Philosophen darauf nicht nur, indem sie „Religion“ als eigenständiges Feld neben der „Kunst“ neu bestimmen, sondern auch – und dies wird nur selten thematisiert –, indem sie nun ihrerseits die sinnliche Dimension von Religion hervorheben. Das weitaus prominenteste Beispiel für diesen Vorgang ist der von einem pietistischen Hintergrund ebenso wie intensiven Kontakten zu den Protagonist*innen der Frühromantik geprägte Friedrich Schleiermacher (1768–1834).⁴⁵ Sein zunächst anonym publiziertes Werk *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* erschien im Jahre 1799 in Berlin.⁴⁶ Ernst Müller formuliert die für unsere Fragestellung entscheidende Beobachtung: Schleiermachers Originalität besteht besonders darin, Religion im Kontext der oben angedeuteten Debatten unabhängig von religiösen Inhalten als ganz spezifischen „Erfahrungsbereich“ zu bestimmen, der scharf abgegrenzt wird sowohl gegenüber anderen epistemischen Modi (wie Philosophie und Wissenschaft), aber auch praktischen Feldern wie jene von Moral und Politik.⁴⁷ Schleiermacher weist der Religion deshalb eine „eigene Provinz im Gemüt“ zu.⁴⁸ Wie allgemein bekannt, charakterisiert Schleiermacher Religion als „Anschauung“ (des Universums) und das damit untrennbar verbundene „Gefühl“ der Überwältigung und Abhängigkeit. Was die Sinnlichkeit betrifft, so überrascht bereits eine sehr oft zitierte Passage Schleiermachers damit, dass „der Begriff der Anschauung [...] durchaus ästhetisch oder sensualistisch gedacht“ ist,⁴⁹ indem neben dem Sehsinn auch das Hören angesprochen

44 „Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus (um 1696)“, zitiert aus Bibliotheca Augustana, URL http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Idealismus/ide_fra0.html (letzter Zugriff am 30. September 2019; Textgrundlage: Jamme; Schneider 1988; vgl. dazu Braungart u.a. 1997 („Vorwort“): 10–11; Müller 1997: 150.

45 Vgl. die Beiträge in Arndt 2010.

46 Sehr informativ dazu der Kommentar von Christian Albrecht in Schleiermacher 2008.

47 Vgl. Müller 1997: 151.

48 Vgl. Müller 1997: 151.

49 Müller 1997: 153.

wird, wenn es von der Religion heißt: „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen [...]“.“⁵⁰ Müller macht weiterhin darauf aufmerksam, dass nach Schleiermacher die „Dinge selbst, [...] auf die Sinnesorgane wirken und handeln“:

Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren [...]. Wenn die Ausflüße des Lichtes nicht – was ganz ohne Euere Veranstaltung geschieht – Euer Organ berührten, wenn die kleinsten Teile der Körper die Spitzen Eurer Finger nicht mechanisch oder chemisch affizierten, wenn der Druck der Schwere Euch nicht einen Widerstand und eine Grenze Eurer Kraft offenbarte, so würdet Ihr nichts anschauen und nichts wahrnehmen, und was Ihr also anschaut und wahrnehmt, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf Euch.⁵¹

Offensichtlich versucht Schleiermacher hier, die körperliche und affektive Seite der Wahrnehmung zu beschreiben, die im weiteren Prozess der allgemeinen Ästhetisierung immer wichtiger werden würde. Und nicht nur das: Er erweitert das sinnliche Repertoire überraschend um das Motiv des Berührens und weist den Dingen ein „Handeln“ zu, was an aktuelle Theorien von der *agency* der Dinge erinnert.⁵² Zu einer kirchlichen Praxis, die auf Schriftauslegung und Gemeinschaftlichkeit basiert, passt dies doppelt nicht: Jedes Individuum reagiert nach Schleiermacher mit seinen *eigenen*, je unterschiedlichen Affekten und Emotionen auf die unvermittelten sinnlichen Berührungen durch das Universum.⁵³ Schrift kann keine derartigen Affekte transportieren: „Religion ist nur lebendig als innere, kann sich unmittelbar nur äußern in Sprache und Musik, sie verstummt und entfremdet sich aber schon in der Schrift.“⁵⁴ Dieses Paradox, dass zum einen nämlich die Bedeutung von „Schrift“ (Christentum als Schriftreligion) und Text (Religionswissenschaft) sowie „Geist“ (Idealismus) weiter zu- oder doch wenigstens vorerst nicht abnimmt, dass aber andererseits im Prozess der Ästhetisierung Sinnlichkeit, Erfahrung, Materialität und Individualität immer wichtiger werden, wird uns weiter begleiten.

50 Schleiermacher 2008: 43.

51 Schleiermacher 2008: 46.

52 Zum Verhältnis zu den Dingen vgl. Reckwitz 2019: 28.

53 Vgl. Müller 1997: 162.

54 Müller 1997: 163.

GLOBALISIERUNG DER RELIGIÖSEN ERFAHRUNG IM 19. JAHRHUNDERT: FRIEDRICH MAX MÜLLER UND SRI RAMAKRISHNA

Das Leben und die akademische Laufbahn von Friedrich Max Müller (1823–1900), der mit seinem Werk *An Introduction to the Science of Religion* als einer der wichtigsten Begründer der Religionswissenschaft gilt, waren geprägt von den rasanten Veränderungen des 19. Jahrhunderts. Die Industrialisierung hatte seine Heimatstadt Dessau verwandelt, was er, wie Strenski hervorhebt, wehmütig in seinen Memoiren beschreibt: „I was born and brought up in Dessau, a small German town, an oasis of oak trees [...] a town then overflowing with music. Such towns no longer exist.“⁵⁵ Die Natur und Indien – im Mittelpunkt seines akademischen Lebens stehen von Anfang an die Edition und Übersetzung von Sanskrit-Texten – werden vor diesem Hintergrund zu Fluchtpunkten einer romantischen Sehnsucht nach Ganzheit, die sich deutlich in seiner Umschreibung des Begriffs „Religion“ zeigt: Religion sei, so formulierte er es 1870 in deutlichem Anschluss an Schleiermacher, „jene allgemein geistige Anlage, welche den Menschen in Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und den wechselndsten Formen zu erfassen“⁵⁶. Ziel seiner vergleichenden religionsgeschichtlichen Arbeit ist es, Religionen wie Sprachen genealogisch zu klassifizieren, ein Vorgehen, das von der noch neuen historisch-vergleichenden, „indoeuropäischen“ Sprachwissenschaft inspiriert war.⁵⁷

Max Müller lehnte evolutionistische Erklärungen über die Entstehung von Religion ab, ebenso aufklärerische Theorien einer natürlichen Religion, die den ersten Menschen geoffenbart worden sei. In seinen 1878 im Chapter-House von Westminster Abbey in London gehaltenen Hibbert Lectures *On the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religions of India* schlägt er einen neuen Weg ein. Bemerkenswerterweise verortet er den Anfang von Religionen in „Gegenständen“ und ihrer sinnlichen Wahrnehmung.

55 Zitiert nach Strenski 2015: 39; zu Müller im Überblick vgl. auch Klimkeit 2004; Strenski 2015: 33–44; Vsevolod 2018.

56 Zitiert nach Klimkeit 2004: 38.

57 Strenski 2015: 36–38; von dieser Historisierung nahm er auch die christliche Bibel nicht aus, die er in seine große Serie der „Sacred Books of the East“ einfach mit einschließen wollte: Dies führte in Oxford, wo er seit 1884 akademisch tätig war, zu heftigem Widerstand.

Wie zentral für ihn die Frage nach dem Zusammenhang des Übersinnlichen mit dem Sinnlichen ist, zeigt sich im Vorwort der deutschen Ausgabe, die 1881 unter dem Titel *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religionen* erschien, wenn er an seine Kritiker gewandt formuliert: „Läugnet das Sinnliche oder läugnet das Übersinnliche, wenn Ihr könnt, wenn Ihr aber nicht könnt, wenn das eine so handgreiflich ist wie das andere, [...] so zeigt mir eine Brücke, die vom Sinnlichen zum Übersinnlichen führt.“⁵⁸ Er selbst konstruiert diese Brücke folgendermaßen: Die ältesten Menschen waren mit sinnlichen Eindrücken konfrontiert, bei denen drei Ebenen zu unterscheiden sind, nämlich zunächst konkrete, leicht in ihrer Ganzheit erfassbare „greifbare Gegenstände“ (wie Steine, Knochen, Muscheln etc.), zweitens „halbgreifbare Gegenstände“ (Bäume, Berge, Ströme, das Meer, die Erde), drittens schließlich „ungreifbare Gegenstände“ (Himmel, Sterne, Sonne, Mond). Indem Menschen auf diese Sinneseindrücke affektiv reagierten, benutzen sie die zunächst Aktivitäten als spontane Laute begleitende, dann diese Tätigkeiten selbst bezeichnende Sprache, um die „halbgreifbaren Gegenstände“ als „Halbgötter“, die „ungreifbaren Gegenstände“ als „Gottheiten“ zu benennen.⁵⁹ In einer komplexen Entwicklung bildete sich nach Müller die „arische“ als die älteste Sprache⁶⁰ heraus und fand am Ende der Entwicklung für die verschiedenen „Gegenstände“ Götternamen. So führt der Weg einer „natürlichen“ Entwicklung von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt und darüber hinaus zur absoluten Wahrheit, der monistischen Vereinigung von Selbst und Welt: „[J]ener Pfad führte die Vedischen Arier zu Polytheismus, zu Monotheismus und zu Atheismus, aber nachdem die alten Devas oder Götter eine Beute des Unglaubens geworden waren, ruhte man nicht, bis man fand, was höher als die Götter war,

58 Müller 1881: ix.

59 Vgl. Müller 1881: 208–209. Das Höchste dieser religiös-sinnlichen Erfahrungen ist der Anblick der Gestirne, insbesondere der Sonne; daraus entsteht die verkürzte Darstellung von Müllers Theorie, nach der Mythologie „durch den Anblick von Morgen- und Abenddämmerung erregt worden sei“ (Krech 2002: 102).

60 In seiner Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft klassifiziert Müller die Religionen analog zu den Sprachen folgendermaßen: die „arische Familie“ mit Brahmanismus des Veda, Zoroastrismus des Zend-Avesta und Buddhismus des Tripitaka; die zweite Gruppe ist die „semitische Familie“ mit dem Alten und Neuen Testament (Mosaismus) sowie dem Islam als Religion des Koran (Mohammedanismus); vgl. dazu Klimkeit 2004: 33.

das wahre Selbst der Welt und zu gleicher Zeit das eigne wahre Selbst.“⁶¹ Insgesamt scheint er eine monistische, dem philosophischen Idealismus entsprechende Form der Religion zu favorisieren, die seiner historischen Theorie zufolge zwar wie alle Religion ihren Ausgangspunkt von sinnlicher Wahrnehmung der Natur nimmt, letztlich aber ihre Vollendung im rein Übersinnlichen findet.⁶²

Müllers Formulierung vom „wahren Selbst der Welt“, das gleichzeitig das „eigene wahre Selbst“ sei, trifft sich mit Praktiken und Interpretationen der indischen Philosophie des *Advaita*, die sich zumindest z.T. unter europäischem Einfluss im Laufe des 19. Jahrhunderts besonders in den Lehren von Sri Ramakrishna (1836–1886) und denen seiner Schüler herausbildeten und in deren Zentrum „die Einswerdung mit dem unpersönlichen Brahma durch Erkenntnis des Atman, des Selbst“, stand.⁶³ Obwohl Müller selbst nie in Indien war,⁶⁴ lassen sich in seiner Biographie und in seinem Werk also die Spuren eines postkolonial zu interpretierenden Prozesses finden, in dessen Verlauf sowohl Indien als Land besonders intensiver „mystischer“ Erfahrungen⁶⁵ als auch „der“ Hinduismus als indische Religion Teil eines zunehmend globalisierten Diskurses über „Religion“ wurden.⁶⁶ Peter Schreiner zeigt, wie im Falle Ramakrishnas dessen intensive, in verschiedenen traditionell-religiösen Praktiken (z.B. des Tantrismus) erlebten und beschriebenen Erfahrungen „in den Dienst hinduistischer Apologetik und Mission genommen wurden“. Die Wirkung von Ramakrishnas Mystik sei, so Schreiner, „nicht [...] durch den traditionellen Hinduismus geprägt, sondern durch die historische Situation der Begegnung zweier Kulturkreise

61 Müller 1881: 247. In der indischen Philosophie gibt es, nebenbei bemerkt, wie ein Beitrag von Angelika Malinar 2004 zeigt, beeindruckend differenzierte, erkenntnistheoretische Überlegungen zum Funktionieren und zum Zusammenhang von sinnlicher Wahrnehmung, Körper und Ich-Bewusstsein.

62 Vgl. Vsevolod 2018; die bekannteste Version von Müllers Entstehungstheorie der Religion lautet, dass Religionen aus der Anschauung von Sonnenauf- und Sonnenuntergang entstanden seien.

63 Vgl. Schreiner 1978: 63.

64 Klimkeit 2004: 32.

65 Für die Zeit des 19. Jahrhunderts und die Philosophie des *Advaita* ist dazu besonders aufschlussreich: Schreiner 1978; vgl. aber auch die neuere Literatur bei Bergunder 2012 und Nehrig 2012.

66 Zur Konstruktion des Hinduismus als einheitliche Religion vgl. z.B. Nehrig 2012.

und Religionen“⁶⁷. Insgesamt spielte bei Ramakrishna das Motiv der unmittelbaren visionären Erfahrung eine wichtige Rolle und führt gleichzeitig zu einer Universalisierung dieser Erfahrung, wie Peter Schreiner zeigt: „Der Einheitsgedanke wird im praktischen Bereich zur Gleichwertigkeit (nicht Gleichheit!) aller Wege, da Ramakrishna alle erfahrungsgemäß verifiziert zu haben glaubte.“⁶⁸ So formuliert er schließlich die Überzeugung: „With sincerity and earnestness one can realize God through all religions.“⁶⁹

Max Müller, der drei Jahre nach dem Tod Ramakrishnas ein Buch unter dem Titel *Rama Krishna: His Life and Sayings* publizierte, äußert sich am Ende seines Vorworts zwar positiv zu dieser Dimension des Denkens von Ramakrishna, doch er verallgemeinert dessen konkrete religiöse Visionen zu einem Idealbild indischer, erfahrungsbasierter Religiosität: „[T]he real presence of the Divine in nature and in the human soul was nowhere felt so strongly and so universally as in India [...]“⁷⁰ Gleichzeitig scheint er davon auszugehen, in Ramakrishnas Lehren die Religiosität aller kolonialisierten Subjekte Indiens entdeckt zu haben, um im gleichen Atemzug eine der am weitesten verbreiteten und wichtigsten religiösen Praktiken des Alltags, die Verehrung von Götterbildern, mit völligem Unverständnis zu erwähnen:

If we remember that these utterances of *Ramakrishna* reveal to us not only his own thoughts, but the faith and hope of millions of human beings, we may indeed feel hopeful about the future of that country. The consciousness of the Divine in man is there, and is shared by all, even by those who seem to worship idols.⁷¹

Aus der von Ramakrishna postulierten Vielfalt in der Einheitlichkeit (der religiösen Erfahrung) wird bei Max Müller der Traum von der Verehrung des „Supreme Spirit“ als Basis einer gemeinschaftlichen Menschheitsreligion in Indien – wer hier an Hegels Weltgeist denkt, dürfte nicht falsch liegen.⁷²

67 Schreiner 1978: 66.

68 Schreiner 1978: 64.

69 Schreiner 1978, 65, Anm. 11. Tatsächlich berichtete Ramakrishna auch über eine Christusvision und praktizierte zeitweilig eine islamische Lebensweise, vgl. dazu ebd.

70 Müller 1898: ix.

71 Müller 1898: x.

72 Der in Cambridge ausgebildete Sri Aurobindo (1872–1950) bezieht wiederum die Philosophie des *Advaita* auf Hegel, vgl. dazu Odin 1981.

Im Jahr 1893 jedoch werden derartige Ideen vom berühmtesten Schüler Ramakrishnas, Swami Vivekananda (1863–1902), in einem neuen Sinn aufgegriffen. In seiner bekannten Rede vor dem *First Parliament of the World's Religions* in Chicago⁷³ stellt er „den Hinduismus“ als tolerante „Religion“ (im neuen, abstrakten Sinn des Wortes!) dar, in der die Wahrheiten aller Religionen akzeptiert würde und die auf der Philosophie des *Advaita Vedanta* basiere.⁷⁴ Michael Bergunder weist darauf hin, dass diese Repräsentation des Hinduismus durch Vivekananda mit der „hegemonialen Sichtweise des westlichen Orientalismus korrelierte“ und in Indien Proteste hervorrief, die jedoch in der Forschung bis heute kaum beachtet worden seien.⁷⁵

Für das Anliegen dieses Beitrags ist festzuhalten, dass in dieser komplexen Verflechtungsgeschichte die Anfänge eines globalisierten Begriffes der „religiösen Erfahrung“ liegen,⁷⁶ der sich parallel zum globalisierten Begriff „Religion“ herausbildet und der darauf abzielt, universalisierend zu wirken, sei dies in der Rekonstruktion von Religionsgeschichte wie bei Max Müller oder aber auch in der in unserem Beispiel auf Ramakrishna zurückgehenden indisch-kolonialisierten Dimension. Dass derartig universalisierende Begriffe zwar zum einen Kommunikation ermöglichen, zum anderen aber auch unerlässliche Grundlagen von Imperialismus und Nationalismus darstellen, wird sich nicht nur im 20. und 21. Jahrhundert in aller Deutlichkeit zeigen, sondern auch Problem einer phänomenologischen Religionsforschung bleiben, die den Begriff der „Erfahrung“ auf diese Weise in den Mittelpunkt stellte.⁷⁷ Weiter ließ sich beobachten: Max Müller nimmt seinen Ausgang zwar von einer durchaus sinnlichen Erfahrung – der Wahrnehmung von „Gegenständen“ –, Religion jedoch ist für ihn letztlich

73 Vgl. dazu aus religionswissenschaftlicher Sicht Lüddeckens 2002. Max Müller wiederum beobachtete und kommentierte das Ereignis in Chicago von England aus mit großem Interesse, vgl. Müller 1993.

74 Eine bei Bergunder 2012: 99 zitierte Passage aus einem Brief Vivekanandas von 1895 zeigt, dass er mit dieser Rede strategisch bewusst auf die Überlegenheitsansprüche des Christentums antwortete. Bergunder zeigt in seinem Beitrag, wie sich Vivekanandas Hinduismus-Bild auch durch seine Begegnung mit dem deutschen Indologen Paul Deussen (1845–1919) geformt hatte.

75 Bergunder 2012: 104.

76 In vergleichbarer Weise lässt sich die Entstehung des modernen, globalisierten Yoga rekonstruieren, wie der Beitrag von Thomas Gugler in diesem Band zeigt.

77 Vgl. dazu z.B. Murphy 2010.

eine Frage der Sprache, der „heiligen Schriften“ und des „Geistes“. Die sinnliche und theistische Seite indischer Religiosität ist ihm fremd – er projiziert sie in die Frühzeit der „arischen Religion“, die Funktion von Götterbildern im zeitgenössischen Indien ebenso wie die Askesepraktiken der Yogins sind für ihn unverständlich, ja abstoßend;⁷⁸ doch auch Vivekananda ignoriert diese Dimension des indischen Alltags schlichtweg, sie ist nicht Teil seines „Hinduismus“, jedenfalls nicht jener Form, die er dem Publikum in Chicago präsentierte.

DIE DYNAMISIERUNG RELIGIÖSER ERFAHRUNG IM 20. JAHRHUNDERT⁷⁹

Mit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert setzt nach Reckwitz die entscheidende Formierungsphase des Prozesses der gesellschaftlichen Ästhetisierung ein.⁸⁰ Tatsächlich gewinnt der Diskurs über Ästhetik und Autonomie der Kunst, aber auch jener über „Religion“ und „religiöse Erfahrung“ im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine neue Intensität, die auch als zunehmende Vermischung von religiöser und ästhetischer Erfahrung beschrieben werden kann. In diesem Sinn konstatieren die Herausgeber des zweiten Bandes von *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden* ab 1900 einen „grundlegenden Zusammenhang“ zwischen „ästhetischer Religiosität und religiöser Ästhetik“ und stellen darüber hinaus fest, dass „[d]ie religiöse Dimension ästhetischer Erfahrung und die ästhetische Dimension der Erfahrungsgehalte, die die zahlreichen um 1900 neu auftretenden religiösen Bewegungen anboten“, bereits damals intensiv diskutiert wurden.⁸¹ Die vorherrschenden Themen dieser Diskussionen sind: die Präsenz von Inszenierung und Körperlichkeit,⁸² die Sehnsucht nach Gemeinschaft – als deren Gegenteil die von Rationalisierung, Arbeitsteilung und

78 Vgl. zu dieser Haltung auch den Beitrag von Gugler in diesem Band, hier bes. 114f.

79 Bei Nietzsche 1883: 54 findet sich das dafür emblematische Zitat: „Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde.“

80 Siehe oben S. 22f.

81 Braungart u.a. 1998 („Vorwort“): 7–9; vgl. auch den Beitrag von Markus Schläpke in diesem Band.

82 Vgl. dazu z.B. Fischer-Lichte 2012.

Technik geprägte „Gesellschaft“ gesetzt wird,⁸³ das Motiv der „Unsagbarkeit“, das in Spannung steht zum Wunsch nach gesteigerter, der „Vernunft“ dezidiert entgegengesetzter, „irrationaler“ Expressivität und natürlich die Faszination durch das „Fremde“, „Wilde“, aber auch „Weibliche“ – Konzepte, die als positive wie negative Projektionsflächen hergestellt werden.⁸⁴ Hinzu kommen neue Formen der Medialität: Die Beliebtheit von Stummfilm und die Herausbildung einer breiten Tanzkultur in den großen Städten⁸⁵ sind nur die wichtigsten Elemente in einem Prozess, der von Helmut Zander mit dem lapidaren Satz umrissen wird: „Der Tanz kündigt um 1900 den Vertrag zwischen Sprache und Welt“⁸⁶; er ist es auch, der im gleichen Aufsatz in Bezug auf die religiöse Dimension des „Freien Tanzes“ oder Ausdruckstanzes feststellt: „Körper und Körperlichkeit werden mithin in einem eminenten Sinn zu Orten religiöser Erfahrung“⁸⁷. Der Tanz ist allerdings nur das augenfälligste Beispiel für einen umfassenderen Prozess: Kultur befreit sich von Textzentriertheit, oder diese wird doch zumindest durch weitere Medien ergänzt;⁸⁸ an die Stelle von Text und Semiotik kann der sich rhythmisch bewegende Körper treten, der als Medium der Unmittelbarkeit gefeiert wird.⁸⁹ Die Sinnlichkeit liegt in der Bewegung selbst, die vom Publikum nicht nur optisch wahrgenommen, sondern auch direkt mitempfunden werden könne.⁹⁰ Zuletzt darf nicht unerwähnt bleiben, dass die Fokussierung auf den bewegten Körper auch sozialgeschichtliche wie politische Dimensionen aufweist: Die körperlich negativen Folgen der rasanten Industrialisierung sollten durch Turn-, Gymnastik- und Rhythmikübungen kompensiert werden;⁹¹ die Faszination des gemeinschaftlichen Erlebens wurde politisch benutzt, um totalitäre und rassistische Politik für die „Massen“ performativ und „leiblich“ erlebbar zu machen.⁹²

83 Vgl. dazu Baxmann 2000.

84 Vgl. dazu oben Anm. 35.

85 Vgl. Baxmann 2000: 119–177.

86 Zander 2001: 197.

87 Zander 2001: 228.

88 Vgl. Fischer-Lichte 2012: 13.

89 Vgl. dazu die Fallbeispiele in den Beiträgen von Isabella Schwaderer und Anita Neudorfer in diesem Band.

90 Vgl. dazu den Begriff „leibliche Ko-Präsenz“, z.B. bei Fischer-Lichte 2012: 54–58.

91 Vgl. dazu Neudorfer in diesem Band S. 159.

92 Vgl. Baxmann 2000: 232–252.

Doch wo lässt sich diese Entwicklung konkret im Diskurs über die religiöse Erfahrung nachvollziehen? Bleiben die von Zander untersuchten Äußerungen der Protagonistinnen des Ausdruckstanzes zur religiösen Dimension ihrer Kunst, auf die wir zurückkommen werden, nicht eine – wenn auch sehr bemerkenswerte – Ausnahme? Im Folgenden sollen nur einzelne, allerdings prominente Beispiele kurz angeführt werden im Bewusstsein, dass es hier einer weit gründlicheren Rekonstruktion der komplexen Genealogie bedürfte, die in diesem kurzen Beitrag nicht zu leisten ist.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschienen im Abstand von genau zehn Jahren zwei für die Religionswissenschaft bis heute grundlegende Bücher, die normalerweise nicht in einem Atemzug genannt werden, es sei denn, man möchte die Gegensätzlichkeit ihrer Herangehensweise betonen: William James' *The Varieties of Religious Experience* (1902) und Émile Durckheims *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Beide sind für die Konzeptionalisierung von Religion als Erfahrung eminent wichtig, und beide tragen, so meine These, zur „Ästhetisierung“ des Begriffs der religiösen Erfahrung insofern bei, als sie den Kern von Religion in intensiven, emotionalen und affektiv-somatischen Erlebnissen sehen, wenn auch tatsächlich auf sehr verschiedene Weise.

Der als US-Amerikaner aus einer wohlhabenden Familie z.T. in Europa ausgebildete William James (1842–1910), der als Begründer der Psychologie gilt, formuliert zunächst folgende Umschreibung von Religion, die er allerdings in „willkürlichem Sinne“, also als eine Art Arbeitsdefinition verstanden haben will: „Daher soll Religion [...] für uns bedeuten: *die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschlossenheit, die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehungen zum Göttlichen stehen.*“⁹³ Kurz darauf stellt er fest, dass die „unmittelbaren, persönlichen Erlebnisse“ im Mittelpunkt seiner Betrachtungen stehen würden; religiöse Institutionen hingegen seien demgegenüber immer sekundär. Am Ende einer erkenntnistheoretischen Diskussion kommt er zu der Schlussfolgerung:

Es ist, als gäbe es im menschlichen Bewusstsein ein *Empfinden von Realität, ein Gefühl von objektiver Gegenwart, von „da ist etwas“* – eine Wahrnehmung, die tiefer und allgemeiner reicht als irgendeiner der besonderen

93 James 2014: 63–64 [Hervorhebungen im Original].

„Sinne“, denen die gängige Psychologie das ursprüngliche Entdecken realer Existenz zuspricht.⁹⁴

Dieses Beharren auf Individualität und Übersinnlichkeit der religiösen Erfahrung geht einher mit einem absoluten Respekt vor den Erzählungen über die „Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen“; sie sind es – und nicht die Heiligen Schriften –, die über Religion letztlich Auskunft geben, darüber, ob und wie Religion nützlich ist, d.h. Menschen glücklich und lebensfähig macht.⁹⁵ Gefühle, Handlungen und Erfahrungen Einzelner aber können nur in Form von Erzählungen präsentiert werden: An die Stelle der (Heiligen) Schrift tritt in James' Buch so die mit Emotionen, körperlichen Empfindungen und Affekten verbundene Performanz des Erzählens.

Émile Durkheim (1858–1917) erklärt zunächst genau jene Dimension der Religion für ihre zentrale Eigenheit, die für James irrelevant ist: Für ihn ist Religion „ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer moralischen Gemeinschaft, die Kirche genannt wird, alle Personen vereint, die ihr angehören“⁹⁶. Doch der eigentliche Kern dieser auf den ersten Blick so trocken-funktionalistischen Definition liegt ebenfalls in einer geheimnisvollen Empfindung: dem Gemeinschaftsgefühl. Um dessen affektive, körperliche Seite zu beschreiben, bedurfte es der Projektion auf die „Wilden“, wie Renate Schlesier zeigt: Durkheim übernimmt im Kapitel über den Ursprung des Totemismus einen älteren ethnographischen Bericht und stellt heraus, dass am Höhepunkt des Rituals „die Masse von tanzenden und brüllenden Männern“ eine „Szene von einer Wildheit“ gebildet hätte, „über die man mit Worten unmöglich eine Vorstellung vermitteln kann“.⁹⁷ Durch derartige Rituale werde eben jenes Gemeinschaftsgefühl ausgelöst, das Menschen so unwillkürlich erfasst, dass sie es einer von außen wirkenden, höheren Macht zuschreiben.

94 James 2014: 89 [Hervorhebungen im Original].

95 Vgl. zu William James die Beiträge in This 2009; zu seinem pragmatistischen Religionskonzept Raters 2009.

96 Durkheim 2014: 76. Vgl. zu Durkheim allgemein Kippenberg 2004.

97 Schlesier 2007: 135–136; Zitat in der Übersetzung von Renate Schlesier aus: Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1986, 312.

Durkheim entwickelte seine Ideen z.T. unter dem Einfluss der sogenannten *Cambridge Ritualists*, deren evolutionistische Religionstheorien ebenfalls weg vom Text hin zur Ebene von Körper, Handlung und Erfahrung führten. Auf verschiedene Weise entdeckten sie Rituale als Ursprung und Grundlage von Religion.⁹⁸ Im Hinblick auf die Ästhetisierung der religiösen Erfahrung ist unter ihnen Jane Ellen Harrison (1850–1928) am bedeutendsten. Als Einzige der *Cambridge Ritualists* überwindet sie das evolutionistische Modell, indem sie vermutet, dass Ritual und Mythos gemeinsam auf Emotionen zurückgehen: „Ritual is the utterance of an emotion, a thing felt, in *action*, myth in words or thoughts. They arise *pari passu*“.⁹⁹ Insgesamt dekonstruiert sie, natürlich auch unter dem Eindruck Nietzsches und der vitalistischen Philosophie, das Bild der griechischen Kultur als eines „geistigen Ursprungs“ Europas, indem sie die performative, materielle und emotionale Seite der griechischen Religion auf neue Art und Weise zu rekonstruieren versucht.¹⁰⁰

In Deutschland erscheint 1917 ein Buch, das in der Religionswissenschaft wie kaum ein anderes als Negativbeispiel für einen Begriff religiöser Erfahrung gilt, der dazu führe, dass es um Theologie gehe, wo es um Religionswissenschaft gehen sollte,¹⁰¹ Rudolf Ottos *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*.¹⁰² Otto schließt erkenntnistheoretisch eng an Schleiermacher an, indem er der religiösen Erfahrung gewissermaßen einen eigenen Wahrnehmungsmodus zugrunde legt. Allerdings geht er in zwei Aspekten über Schleiermacher hinaus: Der Wahrnehmungsmodus, der sich im „Gefühl möglichst einseitiger religiöser Erregtheit“¹⁰³ zeigt, wird nur Einzelnen zuteil.¹⁰⁴ Vorausgesetzt ist das „Numinose“ als „Hinter- und Urgrund“ aller Religion, der nicht

98 Vgl. Fischer-Lichte 2012: 15–18; Waldner 2000, 12–18.

99 Harrison 1927: 16 [Hervorhebungen im Original]; vgl. dazu Waldner 2000: 13–14.

100 Vgl. Brunotte 2017.

101 Vgl. dazu oben Anm. 5.

102 Zu Otto vgl. Braungart 1998; Lauster; Schütz 2014; Joas 2014 und die Beiträge in Gantke; Serikov 2017.

103 Die berühmte Passage, die Otto an den Anfang des 3. Kapitels setzt, lautet: „Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen.“ (Otto 2014: 8).

104 Otto 2014: 8–12.

erlernbar sei, sondern nur „angestoßen, angeregt, erweckt“ werden könne.¹⁰⁵ Neu gegenüber Schleiermacher ist auch die Konzentration auf die Qualität und vor allem Intensität dieses Gefühls. Das „Heilige“, „Numinose“ ist jenseits dessen, was mit Vernunft gedacht oder mit Worten ausgesprochen werden kann.¹⁰⁶ Es kann theoretisch nur negativ beschrieben werden (so wie Otto selbst es versucht), praktisch aber muss es *erlebt* werden, in Ottos Sprache: „Bei weitem das beste sind ‚heilige‘ Situationen selber und ihre Wiedergabe in anschaulicher Schilderung“.¹⁰⁷ Dies erinnert an die prominente Funktion der Erzählungen von religiösen Erlebnissen bei William James. Allerdings ist Ottos erstes Beispiel dann christlich und schrift-zentriert: Der „Geist im Herzen“ kann vom Wort „der Schrift“ erweckt werden; dies ist dann das „direkte“ Erlebnis des Numinosen, das auch ohne rationales Verständnis des Inhaltes der jeweiligen heiligen Schrift möglich sei.¹⁰⁸ Alle anderen sinnlich-materiellen Aspekte von Religionen – Götterbilder, Architektur, Rituale („Liturgie“) und Ähnliches – nennt Otto „indirekte Ausdrucksmittel des Numinosen“.¹⁰⁹ Es ist wenig überraschend, dass sich die Artefakte nicht-westlicher Kulturen besonders gut als Beispiel für eine derartig geheimnisvolle, indirekte Vermittlung des „Numinosen“ eignen:

Dieses Numinos-Magische ist besonders fühlbar in den seltsam eindrücklichen Buddha-Gestalten früh-chinesischer Kunst und wirkt hier auf den Beschauer auch ‚ohne Begriff‘, das heißt ohne dass er von Lehre und Spekulation des Mahayana-Buddhismus etwas weiß.¹¹⁰

Während Otto in der Betonung der Intensität von Erlebnissen und deren „Unaussprechlichkeit“ ganz dem Trend seiner Zeit folgt, insistiert er doch auf die Überlegenheit des Christentums, des „Geistes“ und des „Wortes“. Ähnlich wie Max Müller scheint Otto dennoch überzeugt gewesen zu sein, durch sein Konzept des „Heiligen“ einen Schlüssel zum gegenseitigen Ver-

105 Vgl. Otto 2014: 79.

106 Vgl. Braungart 1989: 25–29 zur Verwandtschaft mit „ästhetischer Religiosität“ um 1900 (z.B. bei Rilke und George) und den damit verbundenen elitären und totalitären Ansprüchen.

107 Vgl. Otto 2014: 78.

108 Vgl. Otto 2014: 80–81

109 Vgl. Otto 2014: 81–85.

110 Otto 2014: 86.

ständnis verschiedener Religionen entdeckt zu haben.¹¹¹ So gründete er zu Beginn der 1920er Jahre den „Religiösen Menschheitsbund“, dessen Ziel die internationale Vereinbarung ethischer Werte war. Seine Faszination durch die sinnliche und materielle Seite religiöser Traditionen findet ihren Ausdruck in der Einrichtung einer religionskundlichen Sammlung in Marburg im Jahr 1927, die bis heute besteht und gerade durch den *material turn* in den Kulturwissenschaften aktuell wieder an Bedeutung gewinnt.¹¹²

Im letzten Teil dieses Abschnittes sollen zwei gesellschaftliche Felder kurz erwähnt werden, in denen man den Diskurs über religiöse Erfahrung zunächst nicht vermuten würde, die aber genau deshalb zeigen, wie breit der Prozess der Ästhetisierung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verläuft: Dies sind zum einen die bereits erwähnten Protagonisten und vor allem Protagonistinnen des „Freien Tanzes“ oder „Ausdruckstanzes“, zum anderen christliche Theologen, deren Reformulierung explizit christlicher Theologie ebenfalls als Ästhetisierung des Religiösen interpretiert werden kann.

Der Beitrag, den Akteur*innen aus dem Feld der Tanzkunst in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu einer Theorie und Praxis der religiösen Erfahrung leisteten, ist bisher noch ungenügend erforscht.¹¹³ Der Diskurs lässt sich auf drei Ebenen erfassen: Da ist zunächst die Praxis der Tänzer*innen selbst: ihre Choreographien, Tourneen, Auftrittsorte, aber auch deren Organisation durch „Impresarios“¹¹⁴; zweitens ihre eigenen reflexiven Beiträge in schriftlicher Form¹¹⁵ und drittens die Reaktionen ihres Publikums, ebenfalls überliefert als vereinzelte literarische Texte und als Theaterkritiken.¹¹⁶ Auffällig ist, dass wir hier – mit Ausnahme von Jane

111 Darüber hinaus widmet Rudolf Otto sich in *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum* (1930) und *Westöstliche Mystik* (1926) explizit dem Vergleich von Hinduismus und Christentum.

112 Zur religionskundlichen Sammlung heute vgl. unter URL: <https://www.uni-marburg.de/relsamm> (letzter Zugriff am 30. August 2019).

113 Vgl. Zander 2001; Schwan 2009; LaMothe 2005; LaMothe 2018; vgl. auch die Beiträge von Schwaderer, Schlaffke und Neudorfer in diesem Band.

114 Vgl. dazu den Beitrag von Schlaffke in diesem Band.

115 Vgl. Zander 2001: 201–223; LaMothe 2005 zu Duncan; zu Wigmann: Schwan 2009.

116 Vgl. Zander 2004: 223–226. Am bekanntesten ist Hugo von Hofmannsthals Essay *Die unvergleichliche Tänzerin*, der auf einen Auftritt von Ruth St. Denis in Berlin 1906 reagierte.

Harrison – zum ersten Mal weibliche Stimmen rekonstruieren können. In einer paradoxen Wendung ergreifen die Frauen, auf die Emotionalität, Körperlichkeit und „der Orient“ projiziert werden, die Initiative und bringen eben diese Projektionen selbst zur Aufführung, womit sie ein beträchtliches und beeindruckendes Maß an Eigenmächtigkeit erlangen, indem sie sich an der Produktion dieser Bilder aktiv und reflexiv beteiligen.¹¹⁷ Die bei einzelnen Tänzerinnen besonders auffällige Betonung der religiösen Dimension ihres Tanzes¹¹⁸ ist zum einen ein Beitrag zur Ästhetisierung von Religion, der – wie das Beispiel Gerardus van der Leeuw (1890–1927) eindrücklich zeigt – sich wiederum auf die phänomenologisch arbeitende Religionswissenschaft auswirkt.¹¹⁹ Zum anderen wird hier auch, wie Anita Neudorfer zu Recht herausstellt, ein Feld für eine Praxis weiblicher Religiosität geschaffen – in einer Zeit, in der Frauen in den großen christlichen Kirchen jegliche Bedeutung verloren hatten.¹²⁰ Wie bereits im 19. Jahrhundert, lassen sich schließlich auch hier koloniale Verflechtungen rekonstruieren. Die westlichen Tänzerinnen, man denke nur an Ruth St. Denis’ „Tempeltanz“ (*Rhoda*), produzieren synkretistische Bilder des „Orients“. Gleichzeitig jedoch kommen auch Tänzer und Tänzerinnen aus dem asiatischen Raum mit eigenen Darbietungen nach Europa,¹²¹ als weiteres Beispiel sei Rukmini Devi Arundale (1904–1986) genannt,¹²² die nicht nur eine indische Tanztradition zu einer neuen Form entwickelt, sondern sich auch explizit und theoretisch zum Zusammenhang zwischen Tanz, Religion, Weiblichkeit und Ästhetik äußerte.¹²³

117 Zu derartig paradoxen Situationen, in denen verschiedene Binariäten (männlich–weiblich, orientalisch–europäisch etc.) gleichzeitig wirken, sodass ein „Dritter Raum“ für Handlungsmöglichkeiten entstehen kann, vgl. z.B. Stuckrad 2014: 116.

118 Dabei sind, wie Zander 2001 und LaMothe 2005 zeigen, durchaus große Unterschiede zwischen den einzelnen Tänzerinnen auszumachen.

119 Zu Leeuw vgl. LaMothe 2018: 50–56. In seinem 1932 erstmals erschienenen Buch *Vom Heiligen in der Kunst*, entwickelt er in einem langen, mit „Die schöne Bewegung“ überschriebenen Teil eine Theorie von der Entstehung der Religion aus dem Tanz (vgl. Leeuw 1957: 23–84).

120 Vgl. Neudorfer in diesem Band S. 174.

121 Vgl. dazu Schlaffke in diesem Band; vgl. auch Baxmann 2000: 63–65.

122 Vgl. dazu den Beitrag von Cornelia Haas in diesem Band.

123 Vgl. ihren Beitrag in den *Adyar Pamphlets* Nr. 212 der Theosophischen Gesellschaft, der überschrieben ist mit *The Message of Beauty to Civilization*. (Arundale

Das Motiv des Tanzes erscheint schließlich auch bei zwei Theologen, dem Protestanten Paul Tillich (1886–1965) und dem katholischen Priester Romano Guardini (1885–1968). Beide versuchten, ihre jeweiligen theologischen Traditionen zu erneuern und beteiligten sich dabei auf je unterschiedliche Weise am Prozess der Ästhetisierung der religiösen Erfahrung. Romano Guardini, geprägt von der liturgischen Bewegung ebenso wie von seinem Engagement in der Jugendbewegung,¹²⁴ definiert Kirche als „Gemeinschaft in der Liturgie“, die Liturgie selbst als zweckfreies aber sinnvolles „Spiel“, das genau wie ein Kunstwerk den einzigen Sinn habe, „dass es da sei“.¹²⁵ Und weiter formuliert er in seinem 1918 erstmals erschienenen, sehr einflussreichen Buch *Vom Geist der Liturgie*, dass „Liturgie üben“ bedeute, „zu einem lebendigen Kunstwerk werden vor Gott mit keinem anderen Zweck, als eben vor Gott zu sein und zu leben“, sowie: „sich entschließen, zu spielen, so wie David tat, als er vor der Bundeslade tanzte.“¹²⁶ Der evangelische Theologe Paul Tillich bringt Kunst auf eine ganz andere, mehr existenzielle denn rituelle Weise mit Religion in Verbindung. Religion ist nach Tillich „Erfahrung des Unbedingten“ oder auch: die Erfahrung dessen, was den Menschen „unbedingt angeht“. Kunst kann nach Tillich über die Fähigkeit verfügen, „durch ihre ästhetische Form Aspekte dessen auszudrücken, was uns unbedingt angeht“¹²⁷. Alexander Schwan zeigt auf, dass Paul Tillichs „Theologie der Kunst“ stark geprägt war von seiner Auseinandersetzung mit dem Expressionismus im Deutschland der 1920er Jahre und dass dabei seine Begegnung mit der Ausdruckstänzerin Mary Wigman in Dresden eine besondere Rolle spielte. Das Erleben des expressionistischen Tanzes, so schreibt Paul Tillich, sei für ihn „eine Be-

o.J.). Zu Rukimi Devis sehr aktiver Rolle in der Theosophischen Gesellschaft (und darüber hinaus) im Hinblick auf die Konstruktion von Weiblichkeit vgl. den Beitrag von Haas in diesem Band.

124 Zur Bedeutung von „Erlebnissen“ in der deutschen Jugendbewegung vgl. Fischer 2007.

125 Vgl. Guardini 1918: 60.

126 Vgl. Guardini 1918: 66–67.

127 Vgl. Schwan 2007: 214–217; Zitat: Paul Tillich, *Main Works*, Bd. 1, Berlin – New York 1987, 21, zitiert nach Schwan 2007: 216.

gegnung mit der Wirklichkeit in ihren tieferen Schichten“ gewesen und hätte für ihn „philosophisch und religiös größte Bedeutung“ gehabt.¹²⁸

Diese beiden letzten Beispiele zeigen mit aller Deutlichkeit, wie vielfältig der Diskurs über religiöse Erfahrung und Religion als Erfahrung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geführt wurde; die Ästhetisierung der religiösen Erfahrung lässt sich dabei in den verschiedensten, z.T. sich erst neu herausbildenden Feldern des Wissens, aber auch auf der Ebene künstlerischer und religiöser Praktiken beobachten: in der Psychologie, Soziologie und der noch neuen (phänomenologischen) Religionswissenschaft ebenso wie im Ausdruckstanz, der katholischen Liturgiewissenschaft und der evangelischen Theologie.

VON DER RELIGIONSÄSTHETIK ZUR MATERIALITÄT VON RELIGION

Mit der Wende von einer phänomenologischen zu einer sozial- und kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft war der Diskurs über religiöse Erfahrung zunächst unwichtig geworden.¹²⁹ Dennoch wirkte das Dispositiv der Ästhetisierung und Kreativität (nicht nur) im wissenschaftlichen Diskurs über Religion weiter und etablierte sich. So nahm seit den 1960er Jahren das Interesse an Ritualen zu, sie wurden – oft im Rückgriff auf Arbeiten vom Beginn des 20. Jahrhunderts – neu als *performances* und als wesentlicher Teil, wenn nicht gar Kern von Religionen verstanden.¹³⁰ Allerdings war es zunächst die Ethnologie (*cultural anthropology*), in der eine neue Theorie der Religion formuliert wurde, die affektive und sinnliche Seiten religiöser Praktiken in den Mittelpunkt stellte und gleichzeitig Religionen als „Symbolsysteme“ oder „kulturelle Systeme“ betrachtete.¹³¹

128 Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Stuttgart 1971, 134, zitiert nach Schwan 2007: 214–215.

129 Allerdings wird der phänomenologische Ansatz prominent weitergeführt von Mircea Eliade (1907–1986); vgl. für eine produktive Auseinandersetzung mit dem Ansatz auch die Beiträge in Michaels u.a. 2001.

130 Entscheidend sind hier u.a. die Arbeiten von Victor W. Turner (1920–1983); vgl. DuBois; Jungaberle 2013 für einen knappen, aber informativen Überblick zum Erfahrungsbegriff im Kontext der Ritualforschung.

131 Stellvertretend kann hier Clifford Geertz (1926–2006) genannt werden; vgl. zu ihm und zu weiteren Beispielen Münster 2001, 62–94.

Entscheidend ist dabei, dass die „ästhetische“, sinnliche und erlebnishaft Seite von Religion insofern auf neue Weise ins Zentrum rückt, als sie nun als das unabdingbare Medium des Kommunikationssystems Religion betrachtet wird, jedoch nicht mehr als Zugang zum oder Ausdruck des „Heiligen“. Hubert Cancik und Jürgen Mohr stellen 1988 fest, dass die ästhetische Seite der Religion eine ganz neue Aufmerksamkeit verdiene, die ihr in der vorwiegend textfixierten Religionswissenschaft bis jetzt nicht zugekommen sei, und postulieren einen eigenständigen methodischen Ansatz, die „Religionsästhetik“:

Der Ausdruck ‚Religionsästhetik‘ wird eingeführt, um das, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist, wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restringiert, möglichst einheitlich zu beschreiben und theoretisch zu durchdringen.¹³²

Im englischsprachigen Raum bildete sich, zunächst unabhängig von den oben erwähnten religionswissenschaftlichen Ansätzen, unter dem Stichwort *Material Religion* seit Ende der 1990er Jahre eine verwandte Forschungsperspektive heraus,¹³³ die sich interessanterweise gleichzeitig mit den zu Beginn dieses Beitrags vorgestellten sozialwissenschaftlichen Theorien von Religion verbindet: Religion ist eine mögliche Reaktion auf das Problem und die Erfahrung der Kontingenz; ein Problem, das – sehr abstrakt gesprochen – im Wissen darum besteht, dass Ereignisse immer auch anders sein könnten als sie tatsächlich sind. Diese Überschreitung der alltäglichen Realität, deren Erfahrung durch den je kulturell verschiedenen Erwartungshorizont bedingt ist, wird von Religionen als eigenständiger, über „Normales“ oder „Alltägliches“ hinausreichender Bereich bestimmt und durch verschiedene mediale Praktiken bis zu einem gewissen Maße verfügbar, vor allem aber immer wieder anschaulich und erlebbar gemacht. Der Ansatz der *Material Religion* fragt vor diesem Hintergrund, wie „Materialität“, d.h. Gegenstände, Räume etc. dabei wirken, das Unanschauliche oder Unzu-

132 Cancik; Mohr 1988: 121–122.

133 Vgl. die seit 2005 erscheinende Zeitschrift *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief*, für einen kurzen Überblick vgl. Prohl 2012. Einflussreich im Bereich der *Material Religion* sind insbesondere die Arbeiten von David Morgan (z.B. 2009) und Birgit Meyer. Es ist vor allem das Verdienst von Inken Prohl, die deutschsprachigen Ansätze der Religionsästhetik mit jenen der *Material Religion* in Kontakt gebracht zu haben; vgl. dazu Prohl 2010.

gängliche erlebbar zu machen.¹³⁴ Mit dem 2017 erschienenen Sammelband von Grieser und Johnston werden die verschiedenen Pfade der Religionsästhetik, der *Material Religion* und verwandter Bereiche, wie etwa der *Visible Religion*, unter dem Begriff *Aesthetics of Religion* zu einem „connective concept“ zusammengeführt, das keine Theorie, sondern ein – durchaus vielversprechendes – Forschungsprogramm sein will.¹³⁵ Zu diesen Programm gehören auch kognitionswissenschaftliche und affekttheoretische Zugänge. Religion kann dann im Extremfall als „massing of affects, a core response of bodies to the world prior to ideas, words and thoughts“ aufgefasst werden.¹³⁶ Selbst wenn man nicht so weit geht: Grundsätzlich bleibt das methodologische Problem, das beispielsweise Hubert Knoblauch klar benennt:¹³⁷ Streng genommen können wir nur die Kommunikation *über* sinnliche und andere Erfahrungen beobachten, nicht aber die Erfahrungen selbst. In der Ethnologie allerdings werden seit den 1980er Jahren unter dem Stichwort der *sensual anthropology* neue Wege erprobt,¹³⁸ die an Clifford Geertz’ „dichte Beschreibung“ anknüpfen, aber auch darüber hinausgehen, indem sie insbesondere das (sinnliche) Miterleben und die erzählerische Rekonstruktion des Erlebten in den Mittelpunkt stellen. Natürlich handelt es sich dabei auch um eine Ästhetisierung der wissenschaftlichen Praxis selbst, wie wir sie auch in Ansätzen des „künstlerischen Forschens“ finden.¹³⁹ Wie lässt sich jedoch kritische Distanz bewahren, sodass unsere eigene Praxis nicht im Dispositiv der Ästhetisierung aufgeht? Entscheidend scheint mir hier die Reflexion der Beschränktheit der eigenen wissenschaftlichen Praxis und das Akzeptieren der Differenzen verschiedener kultureller Praktiken zu sein; sie zu überbrücken, bedarf es der Sprache, der Übersetzung, der Erzählungen – nicht aber der pathetischen Affirmation des „Unaussprechlichen“ oder der „Präsenz“, auch wenn dies gerade da, wo wir es mit Religion zu tun haben, eine große Versuchung bleibt. Sich auf die sinnliche Dimension

134 Vgl. Prohl 2012: 381.

135 Vgl. insbesondere die umfassende Einleitung in Grieser; Johnston 2017b.

136 Vgl. Schaefer 2015: 211.

137 Vgl. oben Anm. 11.

138 Vgl. die kurze Diskussion derartiger Ansätze im entsprechenden Beitrag von Jürgen Wasim Frembgen in diesem Band S. 227–229 und Braun u.a. 2017.

139 Vgl. z.B. Quinten; Schrödter 2018 für künstlerisches Forschen im Bereich des Tanzes.

der Religion in ihrer kulturellen und historischen Verschiedenheit zu konzentrieren, hilft, dieser Versuchung nicht zu erliegen.

LITERATUR

- Arndt, Andreas (Hg.): *Wissenschaft und Geselligkeit: Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796–1802*, Berlin – Boston: De Gruyter 2010.
- Arundale, Rukumini Devi: „The Message of Beauty to Civilization“, in: *Adyar Pamphlets* 212, published in the 1900s, Theosophical Publishing House Adyar, Chennai, URL: https://cdn.website-editor.net/e4d6563c50794969b714ab70457d9761/files/uploaded/AdyarPamphlet_No212.pdf (letzter Zugriff am 30. August 2019).
- Baxmann, Inge: *Mythos: Gemeinschaft. Körper- und Tanzkulturen in der Moderne*, München: Fink Verlag 2000.
- Bergunder, Michael: „Indischer Swami und deutscher Professor: ‚Religion‘ jenseits des Eurozentrismus“, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin – Boston: De Gruyter 2012, 95–107.
- Besecke, Kelly: „Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning“, in: *Sociological Theory* 23/2 (2005), 179–196.
- Braun, Karl u.a. (Hg.): *Kulturen der Sinne: Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2017.
- Braungart, Wolfgang u.a. (Hg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*, Bd. 1–3, Paderborn: Schöningh 1997–2000.
- Braungart, Wolfgang: „Die Geburt der modernen Ästhetik aus dem Geist der Theodizee“, in: ders. u.a. (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Bd. 1: um 1800*, Paderborn: Schöningh 1997, 17–34.
- Braungart, Wolfgang: „Ästhetische Religiosität oder religiöse Ästhetik? Einführende Überlegungen zu Hofmannsthal, Rilke und George und zu Rudolf Ottos Ästhetik des Heiligen“, in: ders. u.a. (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Bd. 2: um 1900*, Paderborn: Schöningh 1998, 15–29.
- Brunotte, Ulrike: „The Performative Knowledge of Ecstasy: Jane Harrison’s (1850–1928) Early Contestations of the Textual Paradigm in Religious Studies“, in: Alexandra K. Grieser; Jay Johnston (Hg.): *Aesthetics of*

- Religion. A Connective Concept*, Berlin – Boston: De Gruyter 2017, 162–178.
- Cancik, Hubert; Mohr, Hubert: „Religionsästhetik“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 1*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1988, 121–156.
- DuBois, Flecher; Jungaberle, Henrik: „Erfahrungsdynamik“, in: Christiane Brosius; Axel Michaels (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2013, 46–54.
- Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, 3. Aufl., Berlin: Verlag der Weltreligionen 2014.
- Fischer, Mario: „Zwischen Jugendbewegung, Lebensreform und Kriegsbegeisterung. Der Wandel des Erlebnisbegriffs in den Reformbewegungen des ausgehenden Kaiserreichs und der Weimarer Republik“, in: Gerd Haeffner (Hg.), *Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektiven*, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 141–155.
- Fischer-Lichte, Erika: *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag 2017 (1. Aufl. 2004).
- Fischer-Lichte, Erika: *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld: transcript 2012.
- Gantke, Wolfgang; Serikov, Vladislav (Hg.): *100 Jahre „Das Heilige“. Beiträge zu Rudolf Ottos Grundlagenwerk* (Theion. Bd. XXXII), Frankfurt/M. 2017.
- Grieser, Alexandra K.; Johnston, Jay (Hg.): *Aesthetics of Religion. A Connective Concept*, Berlin – Boston: De Gruyter 2017a.
- Grieser, Alexandra K.; Johnston, Jay: „What is an Aesthetics of Religion? From the Senses to Meaning – and Back Again“, in: dies. (Hg.), *Aesthetics of Religion. A Connective Concept*, Berlin – Boston: De Gruyter 2017b, 1–50.
- Guardini, Romano: *Vom Geist der Liturgie*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1997 (1. Aufl. Freiburg/Br. u.a.: Herder Verlag 1918).
- Habermas, Jürgen: *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- Haeffner, Gerd: „Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung“, in: Friedo Ricken (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart: Kohlhammer 2004, 15–39.
- Haeffner, Gerd (Hg.): *Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektiven*, Stuttgart: Kohlhammer 2007.

- Hanegraaff, Wouter J.: „Religion and the Historical Imagination: Esoteric Tradition as Poetic Invention“, in: Christoph Bochinger; Jörg Rüpke (Hg.), *Dynamics of Religion: Past and Present*, Berlin – Boston: De Gruyter 2017, 131–153.
- Hansen, Frank-Peter: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin: De Gruyter 1989.
- Harrison, Jane E., *Themis. A Study of the Social Origin of Greek Religion*, 2. rev. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press 1927.
- Hilmes, Carola: „Sehnsucht nach Erlösung: Bilder des Weiblichen um 1900“, in: Wolfgang Braungart u.a. (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Bd. 2: Um 1900*, Paderborn: Schöningh 1997, 267–289.
- James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2014 (1. Aufl. Olten: Walter Verlag 1979).
- Jamme, Christoph; Schneider, Helmut (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
- Joas, Hans: „Säkulare Heiligkeit. Wie aktuell ist Rudolf Otto?“, in: Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: Beck 2014, 255–281.
- Kippenberg, Hans G.: „Émile Durkheim“, in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: Beck 2004 (1. Aufl. 1997), 103–119.
- Klimkeit, Hans-Joachim: „Friedrich Max Müller (1823–1900)“, in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: Beck 2004 (1. Aufl. 1997), 29–40.
- Knoblauch, Hubert: „Die Soziologie der religiösen Erfahrung“, in: Friedo Ricken (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart: Kohlhammer 2004, 69–80.
- Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/M. – New York: Campus 2009.
- Knoblauch, Hubert: „Vom New Age zur populären Spiritualität“, in: Dorothea Lüddeckens; Rafael Walthert (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld: transcript 2010, 149–174.

- Krech, Volkhard: *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- Krech, Volkhard: *Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion*, Bielefeld: transcript 2003.
- Krech, Volkhard: „Beobachtungen zu Sakralisierungsprozessen in der Moderne – mit einem Seitenblick auf Kunstreligion“, in: Hermann Deuser u.a. (Hg.), *Metamorphosen des Heiligen: Struktur und Dynamik von Sakralisierung am Beispiel der Kunstreligion*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 411–425.
- LaMothe, Kimerer L.: „A God Dances through Me‘: Isadora Duncan on Friedrich Nietzsche’s Revaluation of Values“, in: *The Journal of Religion* 85/2 (2005), 241–266.
- LaMothe, Kimerer L.: *A History of Theory and Method in the Study of Religion and Dance*, Boston: Brill 2018.
- Lauster, Jörg; Schütz, Peter: „Rudolf Otto und *Das Heilige*. Zur Einführung“, in: Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: Beck 2014, 231–253.
- Leeuw, Gerard van der: *Vom Heiligen in der Kunst*. Übersetzt von Annelotte Piper, Gütersloh: Bertelsmann Verlag 1957 (1. Aufl. Amsterdam: H.J. Paris 1932).
- Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- Lüddeckens, Dorothea, *Das Weltparlament der Religionen von 1893: Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin – New York: De Gruyter 2002.
- Lüddeckens, Dorothea; Walthert, Rafael (Hg.): *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld: transcript 2010.
- Malinar, Angelika: „Körper-Theater und Selbst-Erkenntnis. Konzepte von Erfahrung in der indischen Philosophie“, in: Gert Mattenklott (Hg.), *Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste; epistemische, ästhetische und religiöse Formen von Erfahrung im Vergleich*, Hamburg: Meiner Verlag 2004, 211–231.
- McCutcheon, Russell T.: „Introduction“, in: Craig Martin; ders. (Hg.), *Religious Experience. A Reader*, Sheffield: Equinox Publishing 2012, 1–16.

- McGuire, Meredith: *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford: Oxford University Press 2008.
- Michaels, Axel u.a. (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Bern: Peter Lang 2001.
- Mohn, Jürgen: „Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume“, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin – Boston: De Gruyter 2012, 329–342.
- Morgan, David (Hg.), *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, London: Routledge 2009.
- Müller, Ernst: „Religion als ‚Kunst ohne Kunstwerk‘. F.D.E. Schleiermachers Reden ‚Über Religion‘ und das Problem der ästhetischen Subjektivität“, in: Wolfgang Braungart u.a. (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Bd. 1: um 1800*, Paderborn: Schöningh 1997, 149–165.
- Müller, Friedrich Max: *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. Mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des Alten Indiens*, 2. unveränderte Aufl., Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner 1881.
- Müller, Friedrich Max: *Ramakrishna. His Life and Sayings*, London u.a.: Longmans, Greens and Co. 1898, URL: <https://www.sacred-texts.com/hin/rls/rls03.htm> (letzter Zugriff am 27. September 2019).
- Müller, Friedrich Max: „The Real Significance of the Parliament of Religions“, in: Eric Jozef Ziolkowski (Hg.), *A Museum of faiths: Histories and Legacies of the 1893 World's Parliament of Religions*, Atlanta, GA: Scholars Press 1993, 149–162.
- Münster, Daniel: *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne. Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien*, München: Akademischer Verlag 2001.
- Murphy, Tim: *The Politics of Spirit. Phenomenology, Genealogy, Religion*, Albany, NY: State University of New York Press 2010.
- Nehring, Andreas: „Aneignung von ‚Religion‘ – postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus“, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin – Boston: De Gruyter 2012, 109–121.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Bd. 1, Chemnitz: Schmeitzner 1883.
- Odin, Steve: „Sri Aurobindo and Hegel on the Involution-Evolution of Absolute Spirit“, in: *Philosophy East and West* 31/2 (1981), 179–191.

- Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München: C.H. Beck 2009 (4. durchges. Aufl.).
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: Beck 2014 (1. Aufl. 1917).
- Pollack, Detlef: „Was ist Religion? Probleme der Definition“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3/2 (1995), 163–190.
- Prohl, Inken: „Religious Aesthetics in the German-speaking World. Central Issues, Research Projects, Research Groups“, in: *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 6 (2010), 237–239.
- Prohl, Inken: „Materiale Religion“, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin – Boston: De Gruyter 2012, 379–392.
- Quinten, Susanne; Schroedter, Stephanie (Hg.), *Tanzpraxis in der Forschung. Tanz als Forschungspraxis. Choreographie, Improvisation, Exploration* (Jahrbuch TanzForschung 2016), Bielefeld: transcript 2018.
- Raters, Marie-Luise, „Wer glaubt wird selig – und das sofort! Kritische Überlegungen zur pragmatistischen Religionsphilosophie von William James“, in: Christian Thies (Hg.): *Religiöse Erfahrung in der Moderne: William James und die Folgen*, Wiesbaden: Harrassowitz 2009, 56–74.
- Reckwitz, Andreas: *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2019 (1. Aufl. 2012).
- Ricken, Friedo (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart: Kohlhammer 2004.
- Rosa, Hartmut: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M.: Campus Verlag 1998.
- Rosa, Hartmut: *Resonanz: eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2016.
- Schaefer, Donovan O.: *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*, Durham – London: Duke University Press 2015.
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion: Schriften, Predigten, Briefe*, hg. von Christian Albrecht, Frankfurt/M. u.a.: Verlag der Weltreligionen 2008.
- Schlesier, Renate, „Kulturelle Artefakte in Bewegung: Zur Geschichte der Anthropologie des Tanzes“, in: Gabriele Brandstetter; Christoph Wulf (Hg.), *Tanz als Anthropologie*, München: Wilhelm Fink Verlag 2007, 132–145.

- Schreiner, Peter: „Sri Ramakrishna und Ramana Maharshi als Vertreter moderner indischer Mystik“, in: Hubert Cancik (Hg.), *Rausch, Ekstase, Mystik: Grenzformen religiöser Erfahrung*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1978, 59–77.
- Schwan, Alexander, „Expression, Ekstase, Spiritualität. Pauls Tillichs Theologie der Kunst und Mary Wigmans Absoluter Tanz“, in: Dagmar Ellen Fischer; Thom Hecht (Hg.): *Tanz, Bewegung & Spiritualität* (Jahrbuch Tanzforschung 19), Leipzig: Henschel 2009, 214–226.
- Schwarz, Bernadette-Gertrudis: „Erfahrung und Spiritualität. Zu Angeboten und Inhalten auf dem Markt des gelingenden Lebens“, in: Gerd Haeflner (Hg.), *Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektiven*, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 251–265.
- Scott, Joan W.: „The Evidence of Experience,‘ from *Critical Inquiry*“, in: Craig Martin; Russell T. McCutcheon (Hg.), *Religious Experience. A Reader*, Sheffield: Equinox Publishing 2012, 151–173.
- Sharf, Robert H.: „Experience,‘ from *Critical Terms for Religious Studies*“, in: Craig Martin; Russell T. McCutcheon (Hg.), *Religious Experience. A Reader*, Sheffield: Equinox Publishing 2012, 131–150.
- Strenski, Ivan: *Understanding Theories of Religion. An Introduction*, Chichester, West Sussex u.a.: Wiley Blackwell 2015 (1. Aufl. 2006).
- Stuckrad, Kocku von: *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin – Boston: De Gruyter 2014.
- Taves, Ann: *Religious Experience Reconsidered*, Princeton, NJ: Princeton University Press 2009.
- Temesvári, Cornelia; Sanchiño Martínez, Roberto (Hg.): „Wovon man nicht sprechen kann ...“: *Ästhetik und Mystik im 20. Jahrhundert. Philosophie – Literatur – visuelle Medien*, Bielefeld: transcript 2010.
- Thies, Christian (Hg.): *Religiöse Erfahrung in der Moderne: William James und die Folgen*, Wiesbaden: Harrassowitz 2009.
- Waldner, Katharina: *Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis*, Berlin – New York: De Gruyter 2000.
- Zander, Helmut: „Körper-Religion. Ausdruckstanz um 1900: Loie Fuller, Isidora Duncan, Ruth St. Denis“, in: Volker Drehsen u.a. (Hg.), *Protestantismus und Ästhetik: religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001, 197–232.

Zolotukhin, Vsevolod: „Friedrich Max Müller und die idealistische Wurzel der Religionswissenschaft“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26/2 (2018), 264–282.

