

# Zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel zen-buddhistischer Praxis in Deutschland

von Inken Prohl

Der Beitrag skizziert ein mögliches Verständnis der Aufgaben und Vorgehensweisen der Religionsästhetik, wobei das Augenmerk auf den methodischen Operationalisierungen religionsästhetischer Fragestellungen liegt. Die Überlegungen werden am Beispiel der Praxis zen-buddhistischer Gruppen in Deutschland illustriert.

## Religionen als Orte kognitiver und sinnlicher Aneignungsprozesse

Kaum beginnt sich die neue Disziplin der Religionsästhetik zu etablieren, wird deutlich, dass sich bereits unterschiedliche Auffassungen über die theoretischen Ausgangspositionen, Themenfelder und Methoden dieser innovativen Disziplin herausgebildet haben.<sup>1</sup> Im Folgenden möchte ich einen Vorschlag für ein mögliches Verständnis der Aufgaben und Vorgehensweisen der Religionsästhetik unterbreiten und am Beispiel der Praxis zen-buddhistischer Gruppen in Deutschland illustrieren.

Mit dem Beitrag „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“ im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* hat Burkhard Gladigow eine maßgebliche Wende in der Religionswissenschaft eingeleitet. Er hat die Aufmerksamkeit für den Umstand geschärft, dass Religion und Wissenschaft Sprache als Medium der Beschreibung und Rekonstruktion teilen. Als Folge privilegiere die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion die kognitiven, deutenden Funktionen von Religion. Es lohnt sich, eine längere Passage der Überlegungen Gladigows zu zitieren, kann deren Bedeutung für die religionswissenschaftliche Theoriebildung doch kaum hoch genug eingeschätzt werden:

„Im Blick auf die Ausgangsvoraussetzungen, daß Sprache das bevorzugte Medium von Wissenschaft, zumal Geisteswissenschaft ist, ist es nicht verwunderlich, daß die sprachlich fixierten Elemente von Religion im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Das hat wissenschaftspraktische Gründe – eine getanzte Kosmogonie ist schwer in einer Anmerkung unterzubringen – aber auch ideologische: ‚Die Sprache ist die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt‘, so Harnacks zentrales Argument, – nicht der Tanz, nicht die Musik, nicht das Bild, nicht die Architektur, schon gar nicht der Geruch. Für alle

---

<sup>1</sup> Siche neben den Beiträgen in diesem Band den Artikel „Religionsästhetik“ im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Cancik/Mohr 1988), den Artikel „Wahrnehmung/Sinnessystem“ im *Metzler Lexikon Religion* (Mohr 1999) sowie Münster (2001). Als eine weitere Annäherung ist Susanne Lanwerds Studie *Religionsästhetik* zu nennen, die Vorstellungen und Ansätze zum Symbol- und Ästhetikbegriff untersucht, von denen ästhetisierende Praktiken begründet werden (2002).

diese aus dem primären Interesse ausgeschlossenen Kommunikationsformen ließe sich für viele ein elaborierter Code aufweisen – Aufgabe einer ‚Religionsästhetik‘ ...“<sup>2</sup>

Aus Gladigows Beobachtung ergibt sich als besondere Aufgabe der Religionsästhetik der Einbezug nicht-sprachlicher Kommunikationsformen in die Analyse von Religionen. Neben den kognitiven Vermittlungs- und Mitteilungsprozessen, die das klassische Arbeitsfeld der Religionswissenschaft bilden, legen religionsästhetische Fragestellungen ihr besonderes Augenmerk auf die ästhetische Dimension von Religion. Ihr Ausgangspunkt lautet, dass Religionen ihre Anhänger mittels ihrer Architektur, dem Klang ihrer heiligen Worte, der ästhetischen Gestaltung religiöser Objekte, der Ikonographie ihrer Bilder und Statuen oder dem spezifischen Geruch sakraler Räume und Riten an sich binden.<sup>3</sup> Diese nonverbalen Kommunikationsformen, die in Anlehnung an die grundlegende Studie *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne* von Daniel Münster als „religiöse Medien“ (Münster 2001) bezeichnet werden, stehen im Mittelpunkt religionsästhetischer Fragestellungen.

### Die Sinne als Gewähr von Sinn

Die Religionsästhetik untersucht, wie in Religionen mittels verbaler und nonverbaler Bedeutungsträger ein angenommenes Transzendentes, sich dem Zugriff Entziehendes, anschaulich gemacht wird. Sie fragt danach, wie Religionen dabei den Körper und seine Sinnesorgane aktivieren, an sich binden und Transformationsprozesse in Gang setzen.

Da die Religionsästhetik sich mit religiösen Handlungen und ihren Wechselwirkungen mit der materiellen und visuellen Kultur von Religionen befasst, stellt die Untersuchung von Ritualen für sie ein wichtiges Forschungsfeld dar. Bei Ritualen handelt es sich, wie der Literaturwissenschaftler Wolfgang Braungart bemerkt, um „Gesamtkunstwerke, bei denen ästhetische Ausgestaltungen eine entscheidende Rolle spielen“ (1996). Die Religionsästhetik, so wie sie hier verstanden wird, setzt beim Sinnenbewusstsein des wahrnehmenden religiösen Akteurs an, dessen Körper über die Sinne, die durch religiöse Medien transportierten Mitteilungen sprachlicher und nicht-sprachlicher Art aufnimmt und verarbeitet (Cancik/Mohr 1988, 132). Der Ansatz basiert auf der Annahme einer universal homogenen Wahrnehmungskompetenz, die kulturell unterschiedlich geprägt ist.<sup>4</sup> Naturwissenschaftliche Erörterungen liefern folglich nur einige erste Ansätze für religionsästhetische Entwürfe.<sup>5</sup> Die komplexen Theorien zur Wahrnehmung stark vereinfachend,

<sup>2</sup> Siehe Gladigow (1988, 37); das Harnack-Zitat spielt auf ein Lutherzitat an.

<sup>3</sup> Wegweisend für eine solche religionsästhetische Herangehensweise an Religion ist unter anderem Navid Kermanis Studie *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, einer eindrucksvollen Darstellung der sinnlich-emotionalen Wirkungsweisen von Religion (2000). Zu nennen wären ebenfalls David Morgans Untersuchung populärer religiöser Bilder im christlichen Kontext (1998) sowie Colleen McDannels Studie über Religion und populäre Kultur in den USA (1995).

<sup>4</sup> Siehe Münster 2001, 96. Die Wahrnehmungspsychologie beschäftigt sich mit den naturwissenschaftlichen Grundlagen der Wahrnehmung und Fragen nach dem Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Bewusstsein, siehe Goldstein (2001).

<sup>5</sup> Wichtige Hinweise vermag zum Beispiel *Visuelle Intelligenz*, eine Einführung in die komplexen Prozesse sinnlicher Wahrnehmung von Donald D. Hoffmann zu geben (2001).

wird davon ausgegangen, dass sich religiöse Botschaften zusammensetzen aus Zeichen, welche die Kognition ansprechen und mental verarbeitet werden, und Signalen, die perzipiert, als Auslöser unmittelbarer Reaktionen fungieren. Religiöse Handlungen, der Umgang mit materieller und visueller Kultur konstituieren auf der Basis dieser Vorgänge, so die leitende These, religiöse Haltung und Praxis.<sup>6</sup> Für die Analyse der in Form transformierten Botschaften geht die Religionsästhetik von einem erweiterten Kunstbegriff aus. Ästhetik wird nicht allein als eine Wissenschaft vom Schönen aufgefasst, sondern auf die Erforschung kognitiver und sinnlicher Erkenntnis ausgeweitet (Münster 2001, 30). Nicht der Geschmack des Forschers, der letztlich über ein „Schönes“ entscheidet, sondern der Geschmack des Publikums sollen für die Analyse leitend sein (Morgan 1998, xi). Folglich werden die Handlungen, die materielle und visuelle Kultur von Religionen nicht als „arme Religion“ oder als „Kitsch“ aufgefasst. Sie gilt es vielmehr „in ihrem eigenen Ausdruck, Gehalt, in ihrer Zeichen- und Handlungslogik“ zu beschreiben (Cancik/Mohr, 1988).

Religiöse Akteure führen die von ihnen wahrgenommenen, durch die Teilhabe an Religionen hervorgerufenen Transformationen, auf die Wirksamkeit der von ihnen gebrauchten religiösen Mittel zurück. Dieser Interpretation gegenüber ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive nach den innerweltlichen Funktionen und Mechanismen zu fragen, auf denen die Wandlungsprozesse beruhen. Im Rahmen religionsästhetischer Theorie lautet die Prämisse, dass kognitive und sinnliche Bedeutungsträger in der religiösen Praxis verschmelzen. Sie führen zu intellektueller und sensitiver Erkenntnis und induzieren Wirkungen und Transformationen, die von religiösen Akteuren als von ihrer religiösen Praxis herbeigeführte Veränderungen erfahren und aufgefasst werden. Die Wirkungen zen-buddhistischer Praxis reichen beispielsweise von einer subjektiv wahrgenommenen Verbesserung des Wohlbefindens, dem Aufbau eines neuen Selbstbildes bis hin zu sinnlich erfahrbarer Transzendenz. Religiöse Praxis evoziert eine breite Palette kognitiver und sinnlicher Erkenntnis, bei der es sich nicht nur um als positiv wahrgenommene Reize und Empfindungen, sondern auch um Angst- oder Abhängigkeitsvorstellungen oder Gefühle der Verpflichtung handeln kann. Aus der Gesamtheit der Erkenntnisse konstituiert sich aus der Sicht der Akteure der „Sinn“ religiöser Handlung. Der „Sinn“ von Religion bildet sich folglich nicht allein auf der Basis der deutenden, kognitiven Funktionen von Religion heraus. Grundlegend für die Vorgehensweise der religionsästhetischen Disziplin ist vielmehr die These, dass in Religionen die Sinne als Gewähr von Sinn fungieren.

Aus diesen theoretischen Überlegungen ergibt sich, dass das erlebende Individuum selbst den Dreh- und Angelpunkt der Untersuchung der ästhetischen Dimension von Religion darstellt (Münster 2001, 12). Religiöse Akteure, ihr Verständnis der Religion, in die sie involviert sind, und deren religiöse Programme sowie die Transformationen, die durch die Teilhabe an religiösen Aktivitäten in Gang gesetzt werden, konstituieren zentrale Fragestellung der Religionsästhetik. Religiöse Medien sind mehrdeutig. Ihr Sinn erschließt sich nicht aus ihnen selbst, sondern aus den religiösen Akteuren und ihrer Le-

---

<sup>6</sup> Unter dem Stichwort „visuelle Pietät“ erörtert etwa Morgan die visuelle Herausbildung und Praxis des Glaubens (1998).

benswelt. In der Religionsästhetik geht es daher weniger um eine Erörterung der religiösen Medien selbst, sondern um die Handlungen, in die sie eingebunden sind.

## **Zur Methode der Religionsästhetik**

Zur Operationalisierung religionsästhetischer Fragestellungen bieten sich qualitative Erhebungsverfahren, allen voran die teilnehmende Beobachtung, an. Die teilnehmende Beobachtung fordert, dass der Forscher aktiv an den Aktivitäten teilnimmt und zugleich versucht, sich als distanzierter Beobachter ein Bild von ihrer sozialen Realität zu machen. Er befindet sich in einem besonderen Spannungsfeld zwischen Nähe und Distanz, Involviertheit und Indifferenz. Das Spannungsfeld muss während der teilnehmenden Beobachtung kontinuierlich ausgelotet werden.

Der Wissenschaftler ist, so die weitergehende Bestimmung der teilnehmenden Beobachtung, nicht nur mit seinem Geist, sondern mit all seinen Sinnen in das beobachtete Geschehen involviert und kann, methodisch reflektiert, auf diese Weise selbst zum Subjekt seiner Forschung werden (Kohl 2000, 115). Die Teilnahme an den Handlungen einer Religion bringt zwangsläufig auch eine Vielfalt von neuen Sinneseindrücken mit sich. Der Forscher gerät in die Situation des „Miterlebens“ und begibt sich damit auf gefährliches methodisches Terrain. Herangehensweisen an Religion, die vom Forscher den Nachvollzug religiöser Gefühle fordern, wie etwa von Rudolf Otto postuliert (Otto 1991 [1917]), wurden von der Religionswissenschaft *ad acta* gelegt, basieren sie doch auf der Annahme eines substantiellen Heiligen. Das Miterleben des Forschers erfuhr allerdings im ethnologischen Diskurs um die „Anthropologie der Sinne“ (Howes 1991) eine Neubewertung. Trotz der bislang noch ungelösten Schwierigkeiten bei der Operationalisierung theoretischer Vorgaben und der Darstellung der Befunde ihrer Forschung liefert die Anthropologie der Sinne wichtige Hinweise für die Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen. Sie richtet zum einen die Aufmerksamkeit auf die ästhetischen Arrangements, in denen sich religiöse Handlungen vollziehen, und steht somit im Einklang mit einem der Gesamtheit religiöser Medien verpflichteten Ansatz. Zum anderen folgt aus den theoretischen Erwägungen der Anthropologie der Sinne eine Neuorientierung der Positionierung des Forschers im Prozess der Feldforschung. An die Vorgaben der Anthropologie der Sinne anknüpfend, ist es unumgänglich, die Sinneseindrücke, die durch religiöse Praxis hergestellt werden, in die Forschung einzubeziehen. Die Sinneseindrücke, die durch die Teilhabe an einer zen-buddhistischen Übung beim Forscher hervorgerufen werden, müssen für die Analyse berücksichtigt werden. Dabei wird die Frage ausgeklammert, ob die die Erlebnisse konstituierenden Sinneseindrücke einer jenseitigen Quelle entspringen. Zu fragen ist vielmehr nach ihren diesseitigen Ursprüngen. Um die sinnlichen Aspekte von Religion herausfiltern zu können, ist es nötig, sich ihres Vorhandenseins bewusst zu sein. Dazu gilt es zunächst zum einen, das sinnliche Inventar religiöser Praxis in den Blick zu nehmen und zu analysieren, zum anderen muss sich der Forscher selbst zum Subjekt seiner Forschung machen, Sinneseindrücke registrieren und ihre Wirkung analysieren. Mit diesem Verfahren einer „distanzierten Teilhabe“ an religiöser Pra-

xis ist die teilnehmende Beobachtung für die Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen zuzuspitzen.

Es verbietet sich, festgestellte Wirkungen automatisch auf die beobachteten Akteure von Religion zu übertragen. Nachdem der Forscher einen Eindruck von den möglichen Effekten religiöser Praxis gewonnen hat, ist durch sorgfältiges Beobachten und Nachfragen zu überprüfen, ob sich bei den untersuchten Teilnehmern religiöser Praxis ähnliche Wirkungen ausmachen lassen. Damit ergeben sich folgende Schritte religionsästhetischer Methode: 1. Die Analyse religiöser Umweltdesigns und Kodierungsweisen. – 2. Eine mit dem Verfahren der distanzierten Teilhabe erweiterte teilnehmende Beobachtung religiöser Praxis. – 3. Die Verifikation der zu beobachtenden Wirkungen religiöser Praxis mit Hilfe von Interviews, gegebenenfalls auch durch Fragebögen.

### **Angewandte Religionsästhetik am Beispiel zen-buddhistischer Praxis in Deutschland**

Im Verhältnis zur Bedeutung der unter den Begriffen New Age oder Esoterik zu subsumierenden öffentlichen Manifestation von Religion in Deutschland liegen bislang kaum religionswissenschaftliche Studien vor, die sich empirisch mit diesen religiösen Entwicklungen beschäftigen. Trotz zahlreicher kritisch bis polemisch gefärbter Schriften zum Thema gibt es kaum Erkenntnisse darüber, worin die tatsächliche Praxis der vielfältigen Therapie-, Heilungs- und Meditationsangebote, welche die aktuelle religiöse Szenerie dominieren, eigentlich besteht. Ein weiterer Mangel besteht darin, dass Erklärungen über die Gründe für die Attraktivität dieser Programme in den seltensten Fällen über Hinweise auf ihr Vermögen, die Suche und das Bedürfnis nach Sinn, Orientierung oder Heilung zu stillen, hinausgehen. Hier eröffnet sich ein fruchtbares Arbeitsfeld für die Religionsästhetik.

Besonders hoch im Kurs stehen seit einigen Dekaden religiöse und therapeutische Programme der Meditation etwa als Tibetische Meditation, Zen, Vipassana, Christliche Kontemplation, Yoga oder Osho-Meditation. Aus psychologischer Sicht ist die Bandbreite der Wirkungsweisen meditativer Praktiken aufgezeigt worden (Engel 2000). Im Folgenden sollen am Beispiel zen-buddhistischer Praxis skizzenhaft einige Überlegungen zu der Frage vorgestellt werden, wie diese Bandbreite an Wirkungsweisen aus religionsästhetischer Perspektive zu erklären ist. Unter den in Deutschland rezipierten buddhistischen Schulen erfreuen sich neben dem tibetischen Buddhismus zen-buddhistische Praktiken besonderer Popularität.<sup>7</sup> Meine Überlegungen basieren auf gelegentlichen Teilnahmen an „Meditationssitzungen“ (*zazen*<sup>8</sup>) und mehrtägigen Übungsperioden verschiedener zen-

<sup>7</sup> Detaillierte Informationen gibt Baumann (1995), dort auch Angaben zur Forschungsliteratur, siehe auch Prohl (2002 a). Laut einem Artikel des Berliner Tagesspiegels vom 3.8.2003 gibt es allein in Berlin 80 buddhistische Gruppen mit insgesamt 10.000 Mitgliedern (S. 13). Da diese Zahlen auf den Angaben der Gruppen selbst beruhen, sind sie wohl eher zu hoch gegriffen. Verlässliche statistische Informationen liegen, soweit es sich beurteilen lässt, nicht vor.

<sup>8</sup> Zu fragen wäre, ob es sich beim im japanischen Buddhismus praktizierten *zazen* um eine Aktivität handelt, die mit dem Begriff „Meditation“ angemessen beschrieben ist, siehe Sharf (1998).

buddhistischer Gruppierungen im Raum Berlin, von denen die meisten in der Tradition der japanischen Sôtô-Zen-Schule stehen.<sup>9</sup>

Die Räumlichkeiten der besuchten zen-buddhistischen Gruppierungen zeichnen sich durch ein besonders schlichtes Design aus. Sämtliche Räume sind in einem einfachen bis kargen Stil gehalten, die einen ausgesprochen gepflegten Eindruck machen. Die Räume, in dem das *zazen*, die für den westlichen Zen-Buddhismus typische Sitzmeditation vollzogen wird, werden von einem buddhistischen Altar dominiert. Entlang der weiß getünchten Wände liegen ordentlich zusammengelegt und in geraden Linien aufgereiht die Unter- und Sitzkissen für die Meditation bereit. Die Mitglieder betreten mit vorgeschriebenen Bewegungen das Dojo („Ort des Weges“). Sie verbeugen sich vor dem Altar und durchschreiten den Raum stets in Richtung des Uhrzeigersinns. Die Geometrisierung des Raumes setzt sich in ihren Bewegungen fort. Das Aufschütteln der Kissen, die Positionierung auf dem Kissen bis hin zum Zusammenfallen ihrer Kimono und Kesa (besonderer buddhistischer Umhang) folgt einem vorgeschriebenen Ablauf. Ein Glockenschlag leitet die meist 40minütige Periode des stillen Sitzens in der Lotusposition ein. Sämtliche Aktivitäten bei der abendlichen Meditation oder längerer Übungsphasen sind in festgelegte Zeitabschnitte eingebettet.

Häufig konzentrieren sich Analysen des *zazen* auf die Frage nach den „Bedeutungen“ der durchgeführten Handlungen.<sup>10</sup> Auf diese Weise werden kognitive Zugangsweisen zu Religionen betont, während sinnliche Aneignungsprozesse leicht aus dem Blickfeld geraten. Aufgabe eines religionsästhetischen Zugangs ist es, diese sinnlichen Wirkungsweisen aufzuzeigen. Die für die Abläufe in westlichen Zen-Gruppen typischen Merkmale kristallisieren sich bei der Analyse dieses Designs heraus: Spontane Bewegungen oder Gefühlsäußerungen sind nicht vorgesehen, Abweichungen von den Vorschriften nicht gestattet. Im Kontrast zur bisweilen hektischen, grellen oder chaotischen Außenwelt stellt das Dojo einen reizreduzierten Raum dar. Die Akteure werden mittels der vorgeschriebenen Choreographie der Bewegungen für die Dauer der Übungen von jeglicher Verpflichtung zu eigenen Entscheidungen entlastet. Sie können sich fallen lassen in ein Regelwerk, das sie phasenweise von ihrer Individualität entbindet. Unabhängig von Alter, Beruf, sozialem Status oder Einkommen, sind sie dazu aufgefordert, bewegungslos auf ihrem Kissen zu verharren und dabei nicht zu denken.

Die um die distanzierte Teilhabe erweiterte teilnehmende Beobachtung bringt zu Tage, dass die Aufforderung zur Bewegungs- und Gedankenlosigkeit sich in der Praxis vor allem in reflektorische Strategien dazu umsetzt, die Übungsperiode trotz kontinuierlich stärker werdender Schmerzen ohne allzu offensichtliche Veränderungen der Sitzposition durchzustehen. Ist die erste Periode geschafft, wird die sich anschließende Periode des langsamen Durchschreitens des Raumes wie eine Befreiung erfahren. Die Kälte des Dielefußbodens, zuvor als abstoßend und unangenehm empfunden, wird jetzt als belebend und erfrischend erfahren. Das strenge Regelwerk der Bewegungsabläufe wird bereits

<sup>9</sup> Der Beobachtungszeitraum erstreckt sich auf die letzte Dekade; ich sehe davon ab, die einzelnen Gruppierungen namentlich zu kennzeichnen, um die Anonymität ihrer Akteure zu wahren.

<sup>10</sup> Siehe zum Beispiel Ferber/Werthmann (1990, 145-150). Zur Kritik an der Vorherrschaft von Fragen nach einer Bedeutung von Ritualen siehe Prohl 2003.

nach mehrmaligen Teilhaben nicht länger als Zwang und unliebsame Umklammerung, vielmehr als Hilfestellung gesehen. Vorschriften und Strenge werden zu Attributen, welche die Aufrichtigkeit und bisweilen auch herausgestellte Überlegenheit der eigenen religiösen Anstrengung unterstreichen. Das ungewohnte Verharren im Schweigen, ohne dass Musik, Fernsehen oder Gespräche die Praktizierenden ablenken, lässt den Gedanken freien Lauf, sobald ein Arrangement mit den spürbaren Reaktionen des Körpers gefunden worden ist. Lange vergessene Erinnerungen tauchen auf, gute Vorsätze dringen wieder ins Bewusstsein, neue Ideen oder Erkenntnisse bilden sich heraus. Diese außergewöhnlichen Eindrücke können sich unter Anleitung eines in religiöser Rhetorik geschulten Lehrers in Erlebnisse verwandeln, die von den Teilnehmern als buddhistisch verstanden werden. Die erzwungene Konzentration auf den eigenen Körper und seine Regungen kann zu bislang unbekanntem Wahrnehmungen des Leibes führen. Im Wechselspiel mit der Ästhetik des Gesamtsettings werden Eindrücke induziert, die von den Akteuren als außergewöhnlich, bisweilen sogar als einer transzendenten Quelle entspringend, gedeutet werden. Ein wichtiger Grund für die Attraktivität zen-buddhistischer Meditationsübungen tritt deutlich hervor: Unter Einsatz eines spezifischen Umweltdesigns und einem Regelwerk bestimmter Bewegungsabläufe bewirkt die Übung eine Modifikation des Raum-, Zeit- und Körpergefühls der Akteure.<sup>11</sup> Der kalte Dielenfußboden, Schmerzen in den Knien, der Hautkontakt mit dem Stoff des Kesa machen das als Buddhismus Angesehene sinnlich erfahrbar. Verstärkt wird dieser Effekt durch den Einsatz von Räucherwerk und dem Exotismus, der von den auf japanisch rezipierten Sutren sowie den japanischen Einrichtungsgegenständen, wie Reisstrohmatten, Bildern japanischer Mönche oder an Ikebana erinnernden Blumenarrangements, ausgeht.

Die körperlichen Belastungen, die eine Teilhabe am *zazen* mit sich bringt, stellen neben den von der Gruppe ausgehenden Dynamiken (Prohl 2002a) einen weiteren wichtigen Grund für die Attraktivität der Übungen dar.<sup>12</sup> Diesen Übungen unterliegt keinesfalls eine masochistische Haltung. Reizvoll ist vielmehr das Durchhalten um eines höheren Ziels wegen, das außerhalb der utilitaristischen Rationalität des Alltagshandelns steht. Trotz der einhergehenden körperlichen Belastungen erfährt eine Mehrheit der Beteiligten die Teilhabe an den Sitzungen und Übungsperioden als entspannend. In Interviews heben sie Gefühle der Befreiung und Erfrischung hervor. Einige sprechen von der wohltuenden Erfahrung, den Alltag, die eigenen Gedanken, ja das eigene Selbst eine Weile loslassen zu können. Andere sprechen von der Erfahrung des Wiedergeborenwerdens oder dem Erlebnis außer ihrer selbst stehender Realitäten. Die Stellungnahmen bestätigen die Ergebnisse der Analyse: Das strenge Regelwerk ermöglicht in Wechselwirkung mit der Ästhetik des Raumes eine phasenweise Entlastung vom eigenen Ich – zugleich werden außeralltägliche Erlebnisse hervorgerufen. Die Akteure erhoffen sich, sagen sie, eine Bereicherung ihres Lebens, das Aufspüren eines „höheren Sinns“ oder den Kontakt mit einer

<sup>11</sup> Diese Erfahrungen können zuweilen auch in sogenannte *peak experiences* gipfeln.

<sup>12</sup> Beabsichtigte körperlich belastende Erfahrungen stellen ein entscheidendes Merkmal japanischer Religionen dar. Ebenso wie im Fall der „Meditation“ wäre allerdings auch hier nach Transformationen zu fragen, welche diese Erfahrungen aus der Sicht der Akteure im Zuge des Verpflanzens der Übungen in eine andere Kultur erfahren haben.

Ordnung, die ihr Dasein transzendiert. Sie streben zugleich die Bewältigung von Unruhe und Stress und ein Entrinnen aus dem Gleichklang des Alltags an. Ein bestimmendes Merkmal gegenwärtiger Religiosität kristallisiert sich heraus: Aus der dauerhaften Verwirklichung materieller Bedürfnisse entspringt ein Antriebsüberschuss, der auf neue „Befriedigungsformen im Außeralltäglichen“ drängt.<sup>13</sup> Gesucht werden nicht-alltägliche, als Genuss erfahrbare Erlebnisse, welche sich aus der Sicht der Akteure als religiös wirksam im Kampf gegen die Eintönigkeit des materiell saturierten modernen Lebens erweisen.

## Ausblick

Die Ergebnisse über die Wirkungsweisen des *zazen* wären durch systematische Beobachtungen und Befragungen genauer zu verifizieren. Doch die vorgestellte Skizze führt vor Augen, dass eine auf der Grundlage religionsästhetischer Überlegungen entworfene Feldstudie praxisintensiver Rezeption fernöstlicher Religionen ein vielversprechendes Projekt religionswissenschaftlicher Forschung darstellt. Der besondere Gewinn, den religionsästhetische Forschungen versprechen, besteht vor allem in Aufschlüssen über die Bedeutung der Sinne für die Übernahme religiöser Vorstellungen und die Herstellung als religiös wirksam angesehener Effekte religiöser Praxis. Zu erwarten ist auch eine neue Bewertung des Stellenwerts, der materiellen Objekten in der religiösen Praxis beigemessen wird. Trotz oder gerade wegen der Kargheit zen-buddhistischen Designs spielen einzelne Objekte wie die Kleidung der Praktizierenden, Räucherwerk und Buddhastatuen oder Kultgerätschaften wie Glocken und Klangschalen eine wichtige Rolle für die Praxis. Zu fragen wäre, ob die im Internet und in Versandkatalogen gegenwärtig in großer Zahl annoncierten religiösen Utensilien für die Praxis fernöstlicher Religionen als Indizien für eine Kommerzialisierung von Religion zu bewerten oder eher als Ausdruck einer veränderten Religiosität der Gegenwart anzusehen sind.

Bei den zen-buddhistischen Praktizierenden im Westen lässt sich eine verblüffende Beobachtung machen. Obwohl die Praxis gemeinhin in einem von einem Altar dominierten Raum stattfindet, auf dem neben Blumen und Räucherwerk meist auch ein Bild eines Buddha oder als Meister verehrten Zen-Priesters aufgestellt sind, weist die Mehrheit die Annahme weit von sich, bei der Praxis des Zen handele es sich um eine Religion. Eine religionsästhetische Erklärung für diesen paradoxen Umstand lautet, dass Religionen nicht in erster Linie kognitiv-intellektuell durchdrungen – vielmehr über die Sinne erfahren werden, ohne dass sich dabei zwangsläufig ein Bewusstsein dafür herausbildet, „religiös“ zu sein oder einer Religion anzuhängen. Auf diese Weise vermag die Religionsästhetik einen Beitrag zur weiteren Diskussion über den Begriff der Religion zu leisten.

---

<sup>13</sup> Alois Hahn zitiert nach Willems (2003, 95).

## Literatur

- Baumann, Martin* (1995): Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften, Marburg.
- Braungart, Wolfgang* (1996): Ritual und Literatur, Tübingen.
- Cancik, Hubert; Hubert Mohr* (1988): Religionsästhetik, in: HRWG I, 121-156.
- Engel, Klaus* (2000): Meditative Wege – eine empirische Untersuchung, in: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie 1, 84-102.
- Ferber, Martina; Katja Werthmann* (1990): Teilnehmendes SitZen. Feldforschung im Lotussitz, in: I.M. Greverus; G. Welz (Hg.), Untersuchungen zum New Age im urbanen Raum, Frankfurt a.M., 123-152.
- Gladigow, Burkhard* (1988): Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: HRWG I, 26-38.
- Goldstein, Bruce E.* (2002): Wahrnehmungspsychologie, Heidelberg – Berlin.
- Hoffmann, Donald D.* (2001): Visuelle Intelligenz. Wie die Welt im Kopf entsteht, Stuttgart.
- Howes, David* (Hg.) (1991): The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses, Toronto – Buffalo – London.
- Kermani, Navid* (2000): Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München.
- Knoblauch, Hubert* (2003): Qualitative Religionsforschung, Paderborn – München – Wien – Zürich.
- Kohl, Karl-Heinz* (2000): Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden, München.
- Lanwerd, Susanne* (2002): Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit, Würzburg.
- McDannell, Colleen* (1995): Material Christianity. Religion and popular culture in America, New Haven – London.
- Mohr, Hubert* (1999): Wahrnehmung/Sinnessystem. In: Metzler Lexikon Religion III, 620-633.
- Morgan, David* (1998): Visual piety: A history and theory of popular religious images, Berkeley – Los Angeles – London.
- Münster, Daniel* (2001): Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne, München.
- Otto, Rudolf* (1991 [1917]): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München.
- Prohl, Inken* (2002 a): „Buddhistische Wege zum Glück“ – Eine Analyse gegenwärtiger Erscheinungsformen des Buddhismus in Deutschland, in: Dies.; H. Zinser (Hg.), Zen, Reiki und Karate – Japanische Religiosität in Europa, 187-209.
- Prohl, Inken* (2003): Vom Ritual zur Performance – neue theoretische Ansätze, in: C. Metzner-Nebelsick u.a. (Hg.), Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart, Rahden i.W., 201-210.
- Sharf, Robert H.* (1998): Experience, in: M.C. Taylor (Hg.), Critical terms for religious studies, Chicago – London, 94-116.
- Willems, Herbert* (2003): Events: Kultur – Identität – Marketing. Zur Soziologie sozialer Anlässe: Struktur Performativität und Identitätsrelevanz von Events, in: E. Fischer-Lichte u.a. (Hg.), Performativität und Ereignis, Tübingen: 83-98.

This paper outlines a sort of understanding of purposes and methods of religious aesthetics with special regard to the problems of operational research in this field. The reflections are illustrated by the practice of Zen Buddhist groups in Germany.