
Einleitung

Alle kulturellen Praktiken sind verkörpert, müssen also als Spannungseinheit zwischen einer symbolischen und einer physischen Komponente verstanden werden. Kultureller Sinn kann daher weder als rein geistige Bedeutung/Struktur noch als beobachtbares Verhalten allein beschrieben werden, und der menschliche Organismus ist nie bloß ein von außen beschreibbarer Körper oder von innen erlebter Leib. Auch der normative Charakter von Kultur, ihre essentielle Prägung durch erwünschte oder geforderte Möglichkeiten, kann nur als die „symbolische Prägnanz“ (Ernst Cassirer) physischer bzw. physiologischer Realitäten gedacht werden. Normativität existiert nicht freischwebend, sie verkörpert sich in Vorbildern, Narrationen, Ritualen und nicht zuletzt in Einschreibungen in den Körper selbst. Diese basale Einsicht war in den antidualistischen Unterströmungen des anthropologischen Denkens von Giambattista Vico über Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt, den Pragmatismus und die Leibphänomenologie immer schon gegenwärtig, steht aber dennoch quer zu den etablierten Routinen des Forschungsbetriebs und hat erst in jüngster Zeit wieder die ihr gebührende Aufmerksamkeit gefunden.¹ Das Thema Verkörperung/Embodiment ist zum Zentrum einer großen Zahl neuerer Publikationen geworden, ob sie nun antidualistisch Ausdrucksphänomene analysieren², die Kognitions- und Neurowissenschaften anthropologisch kontextualisieren³ oder

-
- 1 Vgl. etwa A. Barkhaus/M. Mayer/N. Roughley/D. Thürnau (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens* (stw 1247), Frankfurt a. M. 1996; ²1999.
 - 2 Vgl. etwa N. Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur*, München 2006; M. Jung, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlin/New York 2009.
 - 3 T. Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart 2008.

Bausteine zu einer „Philosophie der Verkörperung“ vorlegen wollen.⁴ Parallel zu diesem neuen *begrifflichen* Interesse an Verkörperung und interdisziplinär mit ihm verknüpft entstehen neue Forschungsperspektiven etwa in Kunstwissenschaft⁵, Ethnologie⁶ und Bibelwissenschaft/antiker Religionsgeschichte.⁷

Dabei lässt sich allerdings beobachten, dass der Ausdruck „Verkörperung“ häufig als eine Art *umbrella term* verwendet wird, unter dem sich höchst Unterschiedliches verbergen kann. Vor allem folgende Differenzierung ist hier von zentraler Bedeutung: Während sich das Interesse in den Kognitionswissenschaften, aber auch in der philosophischen Anthropologie oft auf *somatische* Verkörperung (also auf jene Phänomene, die durch die Leib/Körper-Unterscheidung sichtbar gemacht werden) konzentriert, richten die ethnologisch bzw. historisch-anthropologisch beheimateten Kulturwissenschaften ihren Blick eher auf *kulturelle* Verkörperungsformen. Diese lassen sich wiederum dreifach auffächern: In *sozialen Praktiken* (speziell Ritualen) internalisieren die Subjekte kulturellen Sinn und gestalten ihn durch die Art ihrer Performanz gleichzeitig mit. *Soziale Institutionen* stellen die Interaktionseffekte solcher Praktiken auf Dauer ein, und in *materiellen Artefakten* schließlich wird Naturmaterialien kultureller Sinn eingeschrieben. Durch die so etablierte Arbeitsteilung zwischen Kognitions- und Kulturwissenschaftlern entsteht jedoch die Gefahr, dass die integrative, antidualistische Kraft des Verkörperungsbegriffs verlorengeht und sich ein neuer Dualismus ausbreitet, der nun die Differenz Leib/Kultur an die Stelle des klassischen Hiatus zwischen Leib/Seele zu setzen droht.

Die Beiträge des hier vorgelegten Bandes wollen daher sichtbar machen, dass innovative Forschung und gelingende Interdisziplinarität davon lebt, somatische und kulturelle Verkörperung gerade aufeinander zu beziehen, statt sie dualistisch zu separieren. Sie wenden sich deshalb kulturellen Praktiken zu, in denen der *physische Körper* eine konstitutive Rolle spielt, als Subjekt/Objekt sozialer Semantisierungen und zugleich als Quelle von Sinn und Manifestationsort kultureller Sinndeutungen.

4 M. Wild/R. Hufendiek/J. Fingerhut (Hg.), *Philosophie der Verkörperung* (stw 1616), Berlin 2013.

5 Ein Beispiel für viele: U. Feist/M. Rath, *Et in imagine ego. Facetten von Bildakt und Verkörperung* (FS Horst Bredekamp), Berlin 2012.

6 F. E. Mascia-Lees (Hg.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Malden, Mass. 2011.

7 Vgl. etwa U. Steinert, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien* (Cuneiform monographs 44), Groningen 2012; A. Berlejung/J. Dietrich/J.F. Quack (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient* (ORA 9), Tübingen 2012; zu den Antikenwissenschaften L. Thommen, *Antike Körpergeschichte* (utb 2899), Zürich 2007.

Der Band enthält die Beiträge einer im Rahmen des geisteswissenschaftlichen Forschungsschwerpunkts „Kulturelle Orientierung und normative Bindung“ an der Universität Koblenz-Landau im Dezember 2013 durchgeführten Tagung. Die Veranstaltung sowie die Redaktionsarbeiten des Tagungsbandes wurden finanziert aus Mitteln der Forschungsinitiative des Landes Rheinland-Pfalz. Unser Dank geht an Lilli Ohliger, die den Band redaktionell betreut und die Register erstellt hat, sowie an Tina Massing und Franziska Schwan, die sämtliche Beiträge Korrektur gelesen haben. Aus der Sicht von Bibelwissenschaft, Ethnologie, Pädagogik, Philosophie, Religionsgeschichte sowie Religionswissenschaft widmet er sich aus diachroner wie synchroner Perspektive den vielfältigen Manifestationen sinnhaften Handelns und Sprechens im und am menschlichen Organismus in der Spannung zwischen Körper und Leib, Individualisierung und sozialer Normativität.⁸

Die integrative Herausforderung liegt in der transdisziplinären Bedeutung des Forschungsgegenstands. Mit der Vielfalt methodischer (z.B. phänomenologischer, strukturalistischer, hermeneutischer, semiotischer etc.) Ansätze geht nämlich die Gefahr einher, über der Theorieabhängigkeit der Gegenstandskonstitution aus dem Auge zu verlieren, wie *alle* Verkörperungsphänomene jeweils zwischen biologischem Organismus und sozialem Sinn vermitteln. Die verschiedenen Beiträge zu diesem Band gelangen hier zu durchaus unterschiedlichen Einschätzungen. Als zentrale Variable fungiert jeweils die Frage, wie tief symbolischer, jeweils kulturspezifisch geformter Sinn in die Funktionen des Organismus und das individuelle Leberleben eindringt. Kann man z.B. sinnvoll zwischen primärem Erleben und sekundärer Semantisierung unterscheiden oder imprägniert Letztere noch die elementarsten Selbstvollzüge des Organismus? Lassen historisch weit zurückliegende Beispiele überhaupt Aussagen zu einer solchen Unterscheidung zu? Wenn ja, wie lassen sich diese methodisch dingfest machen? Kulturelle Rituale können als „Schnittstellen“ begriffen werden, an denen sich solche Fragen besonders eindringlich stellen, und von einer einheitlichen Antwort kann hier keine Rede sein. Gleichwohl sind alle Beiträge zu dem vorgelegten Band im Bewusstsein dieser Problematik geschrieben und arbeiten sich aus sehr unterschiedlichen methodischen Perspektiven an ihr ab.

Die Gliederung des Bandes in vier thematische Abschnitte dient nur einer groben, vom methodischen Ausgangspunkt bestimmten Orientierung. Sie darf gerade nicht im Sinne einer Fixierung inhaltlich abgegrenzter Bereiche verstanden werden, die den transdisziplinären Gedanken konterkarieren würde. Mit diesem Vorbehalt lassen sich *phänomenologische* (1), kritisch an der *Textmetapher* orien-

8 Vgl. auch C. Brosius/A. Michaels/P. Schrode (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik* (utb 3854), Göttingen 2013.

tierte (2), *begründungstheoretische* (3) und *historisch-anthropologische* (4) Zugänge unterscheiden.

(1) Für die *Phänomenologie* ist die theoretisch möglichst enthaltsame Beschreibung leiblicher Vollzüge entscheidend; der Schwerpunkt liegt entsprechend nicht auf den Einschreibungen kulturellen Sinns in das Erleben der Subjekte, sondern umgekehrt auf deren präsemantischen Selbstvollzügen als leibliche Wesen, die als Voraussetzungen für kulturelle Rituale im engeren Sinn begriffen werden. Alle drei Beiträge konzentrieren sich dabei auf die *soziale Leiblichkeit*. So untersucht der Beitrag von *Susan Stuart* das Zusammenspiel von Verhalten, Wahrnehmung und begrifflicher Sinnzuweisung innerhalb des Konzepts der *Enkinaesthesia*, der Beschreibung der funktionalen Integration von Bewegungsschemata und Wahrnehmungsmustern leiblich Handelnder, in denen *ego* und *alter* als getrennte Subjekte erst entstehen. Am Beispiel von Artikulation und Rezeption menschlicher Sinneswahrnehmung reflektiert Stuart auch die Unmöglichkeit, somatische und kulturelle Verkörperung zu trennen. Damit schreibt sie sich in die phänomenologische Perspektive ein. In dieser wird, ausgehend vom „Leib als Wahrnehmungsorgan, als Nullpunkt der Orientierung, als Weise des Weltzugangs“⁹ die Bedeutung der *Leib-Körper-Differenz* hervorgehoben, und dies in der Absicht, die Wende zum *Embodiment* aus der drohenden Vereinseitigung von Verdinglichung des Körpers oder aber seiner Diskursivierung herauszuführen.¹⁰

Der phänomenologische Ansatz ist weiterhin vertreten durch *Käte Meyer-Drawes* Untersuchung des Blicks und seiner Bedeutung für zwischenmenschliche Begegnungen. Meyer-Drawe entwickelt eine differenzierte Phänomenologie der vielfältigen Formen, in denen Blicke vorab und zusätzlich zur sprachlichen Kommunikation die Ko-Präsenz von Menschen in einem geteilten Raum – ebenso wie den Rückzug aus ihm – vermitteln können. Die Metapher des Kreuzens schließt hierbei die vielfältigen Spielräume symmetrischer wie asymmetrischer Begegnungen in besonders prägnanter Weise auf. Mit seinem ethnographisch-phänomenologischen Beitrag stellt *Thorsten Gieser* die Verkörperungs-Debatten der jüngsten Zeit auf empirisch trittsichere Füße und treibt dabei jegliche Restbestände von kartesischem Dualismus aus. Vor dem Hintergrund seiner im besten Sinne des Wortes teilnehmenden Beobachtungen bei Druiden in England vertritt er die These, dass das Konzept der Verkörperung selbst in phänomenologischen Kreisen noch zu wenig konsequent im Hinblick auf den sinnlich wahrnehmenden Körper,

9 Einleitung in Wild, Hufendiek, Fingerhut, Philosophie der Verkörperung, 2.

10 E. Alloa, T. Bodorf, C. Grüny, T.N. Klass (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (utb 3633), Tübingen 2012.

den Leib gedacht wird. Am Beispiel eigener körperlicher Erfahrungen während eines druidischen Rituals zeigt Gieser, dass druidische Rituale weniger eine formalisierte Abfolge symbolisch strukturierten Verhaltens darstellen, sondern vor allem dazu dienen, den Teilnehmern eine bestimmte Qualität von Erfahrung des In-der-Welt-Seins zu ermöglichen, die in das Gefühl mündet, Teil der Natur zu sein. Dieser Vorgang verweist auf das transformative Potenzial von Ritualen und wird von Gieser unter Rückgriff auf Schmitz als Dynamik von „Ausleibung“ und „Einverleibung“ beschrieben. Dabei kann Erfahrung zum Erlebnis werden, das erinnert, reflektiert und besprochen wird, aber im sich in seiner Umwelt bewegenden und spüren Leib begründet ist.

(2) Mit Mary Douglas' Interpretation des Körpers als doppelt „natürlichem“ Symbol, welches nicht nur Ausdruck der körperlichen Natur des Menschen ist, sondern auch soziale Strukturen ausdrückt, etabliert sich eine strukturalistische Perspektive, die Homologien bzw. Repräsentationen von Gesellschaft und Körper in den Blick nimmt und häufig Textmetaphern verwendet.¹¹ Den Körper als Zugang zu Machtverhältnissen bzw. umgekehrt den Körper disziplinierende *body politics* thematisieren u. a. S. Freud (Kompensation), Marcel Mauss (Körpertechniken), Michel Foucault sowie Pierre Bourdieu (Habitus).¹² Zu solchen Ansätzen nimmt der Beitrag von Andreas Ackermann eine so ergänzende wie kritische Position ein. Aus ethnologischer Perspektive gibt er einen Überblick über die Rolle des Körpers insbesondere im Kontext des Rituals und präsentiert in diesem Zusammenhang eine den Tagungsband orientierende Definition von Ritual. Überblickt man die sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatten der letzten 100 Jahre zum Thema Körper bzw. Verkörperung und Ritual, so lässt sich eine mangelnde Berücksichtigung des Somatischen feststellen sowie die Tendenz, körperliche Erfahrung mit kognitiven und linguistischen Modellen von Sinn bzw. Bedeutung zu interpretieren. Dies zeigt sich an der Betrachtung von Körpern als Objekten bzw. Oberflächen, die u. a. gesellschaftliche Normen repräsentieren, symbolisieren oder widerspiegeln (z.B. Foucault, Douglas). Dasselbe gilt für Rituale, die als Handlungen menschlicher Gemeinschaften (Émile Durkheim), als Teil von Bedeutungssystemen (Victor Turner) oder als Möglichkeit der Lesbarkeit dieser kulturellen Bedeutungssysteme

11 M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt a. M. 1998 (=1970).

12 M. Featherstone/M. Hepworth/B.S. Turner, *The Body. Social Process and Cultural Theory*, London u. a. 1991; R. Gugutzer, *Soziologie des Körpers*, Bielefeld 2004; B. Turner, *Body and Society. Explorations in Social Theory*, London u. a. 2008.

verstanden werden (Clifford Geertz).¹³ Dass Rituale aber einschneidende Handlungen sind, die tatsächliche körperliche Bedeutungen und Effekte haben können, wurde für die Wissenschaft erst interessant, als Ethnologen und Religionswissenschaftler spätestens in den 1990er-Jahren begannen, die zugrunde liegende kartesianische Körper-Geist-Dichotomie in Frage zu stellen. Die mit dieser Dichotomie einhergehende Unterordnung der Phänomenologie unter die Semiotik bzw. der Erfahrung unter die Sprache, so die Kritik, blendet wesentliche Bereiche gelebter Erfahrung aus, wie sie gerade für das Verständnis von Ritualen und die Verkörperung von Normen von wesentlicher Bedeutung sind.

Positiv zur Textmetapher verhält sich der Beitrag von *Thomas Reinhardt*, der die problematische Unterscheidung von Körper und Bewusstsein am Beispiel des Erinnerns behandelt. Vor dem Hintergrund der Einsicht, dass Thematisierungen des Gedächtnisses nicht ohne Metaphorisierung auskommen, beschreibt er den Körper als Palimpsest, der zu keinem Zeitpunkt als unbeschriebenes Blatt gelten kann. Dabei interessiert ihn vor allem die Frage, wie wir unser Gedächtnis „lesen“. Reinhardt kritisiert die herkömmlichen Gedächtnis-Metaphern (z.B. „Magazin“ und „Tafel“), da sie auf die kartesianische Trennung von Körper und Bewusstsein rekurrieren und daher immer auch den Einsatz von Medien, allen voran der Schrift, voraussetzen. Mit Prousts Madeleine-Episode setzt er dagegen das somatische Erinnern, bei dem der erinnernde Körper als Erinnerung und Erinnerndes die medial vermittelte Zeichenhaftigkeit des bewussten Gedächtnisses unterläuft und sich gleichsam selbst liest. Aus dieser Perspektive wird die Frage danach, wer oder was erinnert, obsolet, denn Körper, Sprache, Schrift und Schreiben sind so vielfältig miteinander verwoben, dass es Reinhardt wenig sinnvoll erscheint, sie auseinander dividieren zu wollen. Es bleibt das Paradox des sich selbst lesenden Körpers.

(3) Philosophisch und kognitionswissenschaftlich drängt sich vor allem die Frage auf, wie die Spielräume zwischen somatischer und kultureller Verkörperung normativ beschaffen sind und wie sie mit dem Bedürfnis nach rechtfertigenden Gründen zusammenhängen, die in demokratischen Gesellschaften allen sozialen Gruppen abverlangt werden, wenn sie ihre Position in einer demokratischen Öffentlichkeit geltend machen wollen. *Matthias Jung* konzentriert sich in seinem Beitrag daher auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen solchen Gründen und Körperpraktiken, zumal ritueller Art. Es geht ihm darum zu zeigen, dass argumentative Gründe für Überzeugungen und Werte häufig mit Narrationen und diese mit Körperpraktiken verknüpft sind. Das wird am Beispiel der biblischen

13 Vgl. K. Polit, „Verkörperung“ in Brosius, Michaels, Schrode (Hg.), *Ritual und Ritual-dynamik* (utb 3854), Göttingen 2013, 215–221.

Erzählungen von Bundesschluss und gelobtem Land plausibilisiert und dann auf die normative Struktur öffentlicher Debatten in pluralistischen modernen Gesellschaften bezogen. Im Beitrag von *Magnus Schlette* steht die Verkörperung von Werten im Zentrum. Anhand zahlreicher Beispiele, zumeist im Blick auf die populäre Fernsehserie „Breaking Bad“, wird herausgearbeitet, wie Werthaltungen weniger über diskursive Verständigung als über Rollenvorbilder und „Helden“ tradiert und modifiziert werden. Das individualistisch-anarchistische Verständnis von Freiheit und Selbstverwirklichung, das Schlette als die implizite Wertorientierung (*social imaginary* im Sinne Charles Taylors) des Protagonisten sichtbar macht, schreibt sich sogar dessen Physiognomie ein und entfaltet gerade in diesem Durchgriff kultureller Verkörperung auf den Leib seine so unauffällige wie nachhaltige normative Wirkung.

(4) Historisch-anthropologische Fragestellungen eröffnen einen weiteren zentralen Zugang, indem hier anhand historischer Fallbeispiele Zugänge zur Körpersymbolik untersucht werden. Vorausgesetzt ist das Votum Lucien Febvres in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France (1933)¹⁴, dass die Rekonstruktion menschlicher Geschichte nicht auf Schriftzeugnisse reduziert werden dürfe, und widmet sich deshalb – wenn auch vorwiegend auf der Basis literarischer Zeugnisse – Aspekten des Körpers und der Körperlichkeit bezüglich ihrer anthropologischen und sozialen Bedeutung im Altertum.

Martin Meyer untersucht den antiken Blick auf das Fremde ausgehend von Herodots Beschreibung der Körperriten fremder Völker und des dieser Beschreibung inhärenten Normierungsanspruchs anhand von Detailbeobachtungen zu Sexualität, Reinlichkeit und Reinheit sowie Tod und Trauer. Die Beobachtungen münden in die Überlegung, inwieweit die Wahrnehmung des Körpers auf soziale Konstruktionen verweist, die Autoren wie Herodot zu Reflexionen über das Fremde und nicht etwa zu Leib oder Leiblichkeit führen. *Rüdiger Schmitt* untersucht Phänomene wie Ekstase und Selbstlazeration im Kontext der westsemitischen Mantik. Sie bieten aussagekräftige Beispiele sowohl für die gemeinschaftsbildende Funktion von Körperriten als auch für ihre trennende Funktion, z.B. in Form einer Unterwerfungsgeste (*devotio*). Er stellt heraus, dass diese Praktiken nicht – im Sinne eines kulturgeschichtlichen Fortschrittsmodells – als eine historisch allmählich überwundene Form von Körperritualen im alten Israel bewertet werden können, sondern im Konzept einer *unio mystica* bis weit in die hellenistische Zeit belegbar sind. *Saul Olyan* untersucht das Verhältnis von Hinzufügung bzw. Wegnahme im Rahmen der Körperveränderung an Priestern oder geweihten Personen. Er zeigt,

14 L. Febvre, *Das Gewissen des Historikers*, Frankfurt a.M. 1990, 18.

wie z.B. die Rasur in verschiedenen Kontexten wie der Initiation, eines (temporären) Statuswechsels oder für die raum-zeitliche Markierung der Übergänge vom Profan- zum Sakralbereich sehr unterschiedliche Bedeutungen innehaben kann. Denn sie kann sowohl der Separierung als auch dem Zusammenschluss oder aber der kultischen Reinigung dienen. Die durchweg in einen besonderen literarischen Kontext eingefassten Belege lassen, wie z.B. in Levitikus 14,33, mitunter auch ein didaktisches Interesse an Körperritualen erkennen. *Judith Hartenstein* untersucht Askese als ein Beispiel „verkörperter Entkörperung“ und thematisiert den Zusammenhang von Askese und christlichem Weltbild im Sinne der Gender-Anthropologie. Anhand dieses Themas lässt sich ein Körper- und Reinheitskonzept rekonstruieren, welches weibliche Körper aufgrund ihrer natürlichen Beschaffenheit ablehnend bzw. einschränkend bewertet oder aber durch asketische Praxis zu einem „würdigen Gefäß der Seele“ werden lässt. *Thomas Römer* wendet sich dem Thema der Beschneidung in alttestamentlichen Texten erstens in der Absicht zu, sie in ihrer jeweiligen Funktion gemäß den seit van Gennep eingeführten religionswissenschaftlichen Kategorien zu beschreiben, um, zweitens, den allmählichen Bedeutungswandel des Ritus seit der babylonisch-persischen Zeit zu reflektieren: Als Beschneidung nicht mehr zu den allgemein in dem Kulturkreis gängigen Initiationsriten zählte, konnte der Ritus zu einem Identitätsmarker neu ausgestaltet werden. Genesis 17 ist nicht nur eine Ätiologie dieses religiösen Identitätsmarkers, sondern nimmt drittens die Umwidmung von einem pubertären *Rite de Passage* zur Säuglingsbeschneidung am achten Tag nach der Geburt vor. Parallel zeichnet sich in weiteren Belegen aber eine aufkommende Tendenz für ein metaphorisiertes Verständnis von Beschneidung ab, das eine Loslösung bzw. Abstrahierung des Körperritus vorbereitet. *Michaela Bauks* untersucht Beschneidung als ein seit Sigmund Freud sehr kontrovers diskutiertes Thema, welches durch gezielte Rekontextualisierung vom Marker äußeren Befremdens bis hin zur Verunglimpfung von Körperritualen als pathologische Zwangshandlung reicht. Freud hat die bereits innerhalb der biblischen Traditionen als besonders rätselhaft zu beurteilende Passage (Exodus 4,24-26) als ein Beschneidungsritual gedeutet, welches, eingebettet in einen dramatisch anmutenden Handlungsrahmen, Beschneidung als Ersatzhandlung eines Menschenopfers darstellt. Wenn auch die ursprüngliche Funktion der Passage umstritten ist und bis in die rabbinische Rezeption kontrovers diskutiert wurde (vgl. Ned. 32a), entwickelte sich der Text doch zu einem Zentralbeleg für den Imperativ der Beschneidung und schuf Raum für eine kulturhermeneutisch imposante Wirkungsgeschichte.

Die hier versammelten Beiträge verdeutlichen, dass und in welcher Weise alle diskursiv-sprachlichen Sinnfiguren in einen größeren Kontext kultureller Praktiken

eingeordnet werden müssen, in denen sich traditionell vorgegebene Einstellungen, Handlungsmotivationen und Werte *verkörpert darstellen*, also auch dem Leib der jeweils Beteiligten eingeschrieben werden. Dies gilt nicht etwa nur für von einer aufgeklärten Vernunft gerne als überholt angesehene Rituale, es prägt auch den von Philosophen häufig beschworenen „Raum der Gründe“ im Ganzen.

Aus all dem folgt, dass wir das anthropologische Selbstverständnis des Menschen als „Animal rationale“ nicht so auffassen dürfen, als ob unsere Rationalität von unserer Lebendigkeit als organische Wesen getrennt werden könnte. Es muss darum gehen, beides gleichermaßen ernst zu nehmen: den verkörperten Charakter sozialen Sinns nicht weniger als die Fähigkeit zur kritischen Distanzierung von ihm. Diese Einsicht ist für das Verständnis menschlicher Praxen der Begründung von Normen entscheidend. Die methodische Orientierung an *Verkörperung* wendet sich eben gleichermaßen gegen ein rein geistiges Verständnis des Kulturellen wie gegen eine naturalistische Reduktion von Sinn auf physische Prozesse. Dabei zeigt sich immer wieder, wie sich leibliches Erleben – als vermutlich evolutionär invarianter Bestandteil unserer anthropologischen Grundausrüstung – und kulturell extrem variable Körperpraktiken gegenseitig beeinflussen und durchdringen, so dass beides immer unterschieden werden muss, aber nie getrennt werden kann. Die Forschung steht in dieser Frage noch ganz am Anfang. Kognitionswissenschaftler, Ethnologen, Altertumswissenschaftler, Philosophen, Bibelwissenschaftler und Vertreter weiterer Disziplinen finden hier ein neuartiges, ergiebiges und integratives Forschungsfeld vor. Es ist ein wichtiges Ziel des vorgelegten Sammelbands, einer Dichotomisierung dieses Feldes in die Erforschung anthropologischer Invarianten einerseits und kultureller Ritual- und Körperpraktiken andererseits entgegenzuwirken. Die Vielfalt der versammelten Beiträge zeigt jedenfalls deutlich, dass die etablierten Grenzen zwischen den kultur-, sozial- und naturwissenschaftlichen Disziplinen hier eher hemmend wirken. Wenn Verkörperungsphänomene im Fokus stehen, ist Transdisziplinarität nicht nur ein wünschenswerter, aber entbehrlicher Zusatz zur Disziplinarität, sondern methodisch konstitutiv.

Dem Körper eingeschrieben
Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem
Sinn

Jung, M.; Bauks, M.; Ackermann, A. (Hrsg.)

2016, VI, 278 S. 4 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-10473-3