

Das Museum als Kontaktzone

Missionssammlungen im Fokus religionswissenschaftlicher Forschung

Martin Radermacher

Abstract Dieser Beitrag erläutert, wie eine interdisziplinäre, aber religionswissenschaftlich grundierte Perspektive auf missionarisches Sammeln und Missionssammlungen aussehen könnte. Der vorgestellte Ansatz ist eingebettet in eine Religionsforschung, die von Kultur- und Religionskontakten ausgeht, um die Dynamiken der Religionsgeschichte besser zu verstehen. Missionssammlungen werden dabei als Ergebnis und Arena von Kultur- und Religionskontakt untersucht. Sie legen Zeugnis ab von vergangenen Kontaktsituationen und ermöglichen bis heute den Kontakt zwischen verschiedenen Kulturen und religiösen Traditionen. Um diese Zusammenhänge zu erläutern, wird das Konzept der »Kontaktzone« kritisch reflektiert und es werden drei idealtypische Kontaktzonen vorgestellt. Schließlich wird auch die Frage thematisiert, wie genau religiöse materielle Objekte zu verstehen sind.

Religionswissenschaft mit Fokus auf Kultur- und Religionskontakt

Es gibt viele verschiedene wissenschaftliche Perspektiven auf Missionssammlungen und missionarisches Sammeln, anfangen bei theologischen und missionswissenschaftlichen über museologische, historische, naturwissenschaftliche und ethnografische Perspektiven bis hin zu politischen und post-kolonialen Sichtweisen. Diese Blickwinkel schließen einander nicht aus. Sie sind gleichermaßen legitim und im besten Fall ergänzen sie einander, um ein vollständiges und differenziertes Bild von missionarischer Sammlungstätigkeit und Sammlungsbeständen zu ermöglichen. Am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum verfolgen wir ei-

nen interdisziplinär eingebetteten, aber religionswissenschaftlich verankerteren Ansatz, der in diesem Beitrag mit seinen Prämissen erläutert werden soll.

Die Überlegung, Kultur- und Religionskontakt zu untersuchen, um dadurch Religion besser zu verstehen, entstand aus dem Käte Hamburger Kolleg »Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa«, das von 2008 bis 2022 am CERES angesiedelt war und eine Reihe von theoretischen, empirischen und historischen Studien hervorgebracht hat.¹

Das Kolleg war von Grund auf als interdisziplinäres Unterfangen konzipiert und diese interdisziplinäre Zusammenarbeit spiegelt sich auch am CERES wider. Im Hinblick auf den Themenkomplex »Mission – Materialität – Kultur- und Religionskontakt« arbeiten sozialwissenschaftliche und historische, philologische und regionalwissenschaftliche Fächer zusammen, sowohl in Einzelstudien als auch in systematisch-theoriebildender Hinsicht. Was diese Fächer vereint, ist der gemeinsame Fokus auf den geschichtlichen und gegenwärtigen Gegenstand »Religion«. Darüber, was »Religion« ist und wie sie zu definieren und zu erforschen sei, besteht freilich kein Konsens – noch nicht einmal innerhalb der Religionswissenschaft.² Doch für die Auseinandersetzung mit missionarischem Sammeln als Ausdruck von Kultur- und Religionskontakt bietet es sich an, Religion u.a. in der Tradition von Emile Durkheim,³ als einen *sozialen Tatbestand* zu verstehen. Während es im Alltag – und erst recht in religiöser Perspektive – üblich ist, Religion auf das Wirken transzenter Wesen zurückzuführen, die sich in der Welt manifestieren, schaut die Religionswissenschaft allein darauf, welche soziokulturelle Vorgänge sich ausgehend von diesem Glauben beobachten lassen und wie diese Überzeugungen in der sozialen Welt in Geschichte und Gegenwart sichtbar werden. Religionen werden religionswissenschaftlich erforschbar, wenn und weil sie soziale Folgen haben. Dieser als »Thomas-Theorem«⁴ bekannt gewordene Ansatz besagt: Alles, was Menschen für wirklich halten, kann dadurch wirklich werden, dass es in ihre Handlungen eingeht und Folgen zeigt.⁵

1 Z.B. V. Krech/M. Steinicke (Hg.): *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe*; V. Krech: From Religious Contact to Scientific Comparison and Back, S. 39–73.

2 Z.B. F. Stolz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, S. 9–33.

3 E. Durkheim: *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*.

4 William Isaac Thomas (1863–1947) war ein US-amerikanischer Soziologe und Philologe.

5 H. Knoblauch: *Religionssociologie*, S. 11.

Religionswissenschaft muss daher keine Antwort geben auf Fragen wie »Welcher Glaube ist richtig oder falsch?«, »Welche Religionen sind wahr oder unwahr?« und ähnliches. Dies sind religiöse Fragen, über deren Beantwortung Gesellschaften überall auf der Welt seit Jahrtausenden streiten. Die Religionswissenschaft beobachtet diese Debatten und rekonstruiert die soziokulturellen Vollzugsbedingungen und strukturellen Muster, die ihnen zugrunde liegen.

Die Annahme des Käte Hamburger Kollegs »Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa« ist nun, dass eben diese Beobachtung und Analyse besser gelingt, wenn man nicht die vermeintlich homogenen Religionen oder religiösen Traditionen *an sich* beobachtet, sondern deren wechselseitige Beziehungen, die wiederum in »Kontakten« beobachtbar werden. Dabei beobachten wir verschiedene Typen von Religionskontakt (z.B. synchronen und diachronen Kontakt, intra-religiösen und inter-religiösen Kontakt). In einer Kontaktsituation findet ein expliziter oder impliziter Vergleich statt: Eine religiöse Tradition nimmt die andere als Religion war und beobachtet, dass diese andere Religion in mancher Hinsicht ähnlich, in anderer Hinsicht verschieden ist. Dazu werden bestimmte Begriffe verwendet: Zum Beispiel reden Missionarinnen oder Missionare über die religiösen Praktiken der Missionierten, indem sie von »Magie« oder »magischen Vorstellungen« sprechen; oder von »Dämonen«, »Götzen« und »Aberglaube«. So zitiert beispielsweise Isabella Bozsa aus dem Missionsmagazin *Evangelischer Heidenbote* von 1832, in dem ein Brief des Missionars Paul Schaffter (1801–1861) abgedruckt wurde, der über Mission in Indien berichtet: Einige Konvertierte, so schreibt Schaffter, hätten »ihre Götzentempel zerstört, ihre Götzenbilder im Feuer verbrannt.«⁶ Ihre eigene christliche Tradition beschreiben die Missionare im Gegenteil als »rechtgläubig«, »fromm« oder als den »wahren Glauben«. Die Religionswissenschaft eignet sich weder die eine noch die andere Deutung an, sondern beschreibt diese Kontaktsituation allgemeiner, z.B. als Diskurse über »Orthodoxie vs. Heterodoxie« oder als diskursive Konstruktion einer christlich-abendländischen Civilisationsleistung, die in den Missionsgebieten fortgesetzt wird.

Das Konzept »Kontakt« bezieht sich in diesem Zusammenhang als neutraler Begriff auf alle Formen des Aufeinandertreffens oder der Begegnung zwischen verschiedenen religiösen Traditionen (oder auch innerhalb einer religiösen Tradition). Dies umfasst feindliche oder zerstörerische Kontaktsitu-

⁶ I. Bozsa: Geschenkt, gekauft, erbeutet, S. 6.

tionen ebenso wie freundliche und konstruktive Situationen.⁷ Dies alles sind Situationen, die eine Reflektion über das ›Eigene‹ und das ›Fremde‹ auslösen – wenn auch auf sehr verschiedene Weise.

Dieser Ansatz führt zu der Einsicht, dass Religionen nie ›für sich‹ stehen, sondern dass sie immer als Beziehungsgeflechte zu verstehen sind – und die Gebiete und Situationen der Missionen sind historisch wie gegenwärtig eindrucksvolle Beispiele für solche Beziehungsgeflechte. Sie sind als solche bereits vielfach erforscht worden. Die Literatur über Missionsgeschichte füllt unzählige Bände. Doch nach wie vor können sich hier neue Einsichten ergeben, insbesondere wenn man die Rolle der Objekte und Artefakte neu bewertet.

Missionsmuseen und -sammlungen als Kontaktzonen

Doch zunächst zum Begriff »Kontaktzone«: Vom Konzept »Kontakt«, wie wir es im Käte Hamburger Kolleg verwendet haben, ist es kein weiter Weg zum Konzept »Kontaktzone«, einem Begriff, der bereits Anfang der 1990er Jahre von Mary L. Pratt eingeführt wurde: Sie verwendete den Begriff, um soziale Räume zu beschreiben, in denen Kulturen aufeinander treffen, miteinander kämpfen oder verhandeln. Dies geschieht, so ihre Vermutung, häufig unter Vorzeichen von Macht. In den meisten Fällen sind die Akteure, die in den Kontaktzonen aufeinandertreffen, nicht gleichberechtigte Gesprächspartner ›auf Augenhöhe‹, sondern es gibt ein hierarchisches Verhältnis. Daher wurde der Begriff von ihr auch für (ehemalige) kolonialisierte Gebiete verwendet.⁸

So wie von Pratt konzipiert, beschreibt die »Kontaktzone« nicht allein Orte der westlichen Dominanz über regionale Kulturen. Kontaktzonen sind nicht immer allein koloniale Unterwerfungsbestrebungen. Sie sind vielmehr von Pratt konzipiert worden als Orte des wechselseitigen Austausches, der Begegnung und kulturellen Anpassung.⁹ Dennoch gibt es keine Kontaktzone ohne soziale Hierarchien oder Machtverhältnisse. So kann das Konzept eine interessante Perspektive eröffnen, die einerseits die Arbeit des Kollegs fort-

7 V. Krech: Religious Contacts in Past and Present Times. Aspects of a Research Programme, S. 191–213.

8 M. L. Pratt: Arts of the Contact Zone, S. 34.

9 A. Nehring: Aneignung von Religion. Postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus, S. 116–117.

setzt und andererseits kulturelle und religiöse Austauschprozesse beleuchtet, die sich in missionarischen Zusammenhängen äußern.

Der Ansatz von Pratt wurde vielfach rezipiert und kritisiert. Für die Museologie ist der Vorschlag von James Clifford breit aufgenommen worden, Museen als Kontaktzonen zu konzipieren. Er argumentierte bereits Mitte der 1990er Jahre, dass Museen Kontaktzonen seien, insofern sie Beziehungen ermöglichen und abbilden – und dabei immer in soziale Machtkonstellationen eingebettet sind.¹⁰ Er hatte dabei nicht so sehr eine Kritik ethnozentrischer Repräsentation in Museen im Blick, sondern schlug vor, dass sich durch die Nutzung von Museen als Kontaktzonen Reflexionsprozesse entwickeln könnten.¹¹

Robin Boast hat diesen Ansatz Ende der 2000er Jahre wieder aufgegriffen und einer kritischen Prüfung unterzogen. Er schreibt, dass es im Rahmen einer postkolonialen Wende Bestrebungen in den Museen gebe, ihre Ausstellungen als Kontaktzonen zu etablieren und eine gleichberechtigte Teilhabe von Akteur:innen aus Herkunftsgesellschaften zu ermöglichen. Seiner Ansicht nach ist das zwar ein lobenswertes Unterfangen, bleibe aber letztlich fruchtlos, weil die grundsätzliche Asymmetrie bestehen bleibe: Wer eine Kontaktzone öffnet, bestimmt und entscheidet, wer mitredet. Deshalb bezeichnet Boast diese Vorstellung von Museum als Kontaktzone letztlich als »neo-kolonial«.¹² »Thus, always, is the contact zone an asymmetric space where the periphery comes to win some small, momentary, and strategic advantage, but where the center ultimately gains.«¹³

Vor diesem Hintergrund mag es verwundern, dass wir das Konzept prominent im Titel dieser Publikation verwenden. Doch nutzen wir den Begriff »Kontaktzone« nicht primär im von James Clifford eingeführte Sinne, dass jemand einen Raum – hier: das Museum – als Kontaktzone gestaltet, mit allen geschilderten Risiken. Vielmehr betrachten wir die Sammlungen als Spiegel von Kontaktzonen: Sie konservieren bestimmte Aspekte eines vergangenen Kultur- und Religionskontakts, der sich teils über Jahrhunderte hinzieht. Zugleich sind die Sammlungen bis heute Kontaktzonen, insofern die in ihnen aufbewahrten Objekte den Besucher:innen einen Kontakt mit (vermeintlich) »fremden« Kulturen ermöglichen.

¹⁰ J. Clifford: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, S. 192–193.

¹¹ Ebd., S. 198.

¹² R. Boast: *Neocolonial Collaboration. Museum as Contact Zone Revisited*, S. 56.

¹³ Ebd., S. 66.

Dieses Verständnis von Sammlungen als Kontaktzonen lässt sich analytisch auf verschiedene Weisen aufschlüsseln:

- a) Kontaktzone »Sammlungsstrategie«: Hier steht die Auswahl der Objekte und die Zusammenstellung der Bestände im Mittelpunkt der Betrachtung: Nach welchen Kriterien wurden sie ausgewählt und welcher Zweck wurde ihnen in der Sammlung zugewiesen? Welche Objekte wurden gesammelt und welche wurden nicht gesammelt? Was können wir anhand der Auswahl und Zusammenstellung der Exponate über die Art und Weise des Kultur- und Religionskontakts sagen? Welche Wahrnehmung und Repräsentation der indigenen Gesellschaften lassen sich daraus rekonstruieren?
- b) Kontaktzone »Sammlung«: Missionsgeschichtliche Sammlungen dienten häufig auch als Ausbildungsorte (in der Ferne und zuhause gleichermaßen) – wobei sie auch andere Funktionen annehmen konnten – und ermöglichen bis heute den Kontakt zu anderen religiösen Traditionen vermittelt durch die dort ausgestellten Objekte. Dabei bewegen sie sich im Spannungsfeld zwischen der Bestrebung, einerseits die fremden Kulturen und Religionen im Interesse erfolgreicher Missionsarbeit kennen und verstehen zu lernen und andererseits den Sinn der christlichen Missionierung zu demonstrieren. Der Kontakt mit der fremden Tradition in der Sammlung wird durch die Auswahl und Präsentation der Objekte gelenkt, die sich teilweise erheblich unterscheiden kann. Jede Sammlung kann als vielfältiger Mikrokosmos der Kontakte zwischen verschiedenen Religionen und Kulturen betrachtet werden.
- c) Kontaktzone »Sammlungsobjekt«: Zu den besonders interessanten Objekten gehören jene, die mittels ›fremder‹ Bildsprache christliche (Bild-)Inhalte transportieren (Stichwort »Inkulturation«¹⁴): Hier wird Religionskontakt im Wortsinn ›objektiviert‹, also in einem Gegenstand oder Bild materialisiert, beispielsweise indem traditionelle Bildüberlieferungen christlich umgedeutet, überschrieben oder transformiert werden.

¹⁴ Z.B. T. Sundermeier: Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung, S. 192–209.

Abb. 1: Darstellung der Dreifaltigkeit, Sammlung Schmutzer, Missionsmuseum Steyl.



Foto: Missionsmuseum Steyl; Abdruck mit freundlicher Genehmigung

Das in Abb. 1 gezeigte Exponat ist nur eines von vielen möglichen Beispielen für diese Art von Kontakt: Das christliche Konzept der Dreifaltigkeit wird unter Bezugnahme auf javanische Stilelemente in einer Holzschnitzerei dargestellt. Die Sammlung Schmutzer stammt aus Java. Dort fertigte der einheimische Schnitzer Iko im Auftrag von Josephus Schmutzer, einem niederländischen Kaufmann, viele Skulpturen aus Holz und Stein. Die Brüder Schmutzer übten in Ganjuran, Java, als Industrielle und Kaufleute ein Laien-Apostolat aus, das heißt sie engagierten sich in der Verbreitung der christlichen Lehre, ohne Ordensleute zu sein. Sie hatten dort die Zuckerfabrik ihres Vaters übernommen und betrieben eine Art sozialer Fürsorge mit katholischer Rahmung.¹⁵

Für die europäische Kultur- und Religionsgeschichte sind Missionssammlungen wesentliche und häufig in ihrer historischen und kulturellen Wirksamkeit unterschätzte Kontaktzonen. Um ihre gesellschaftliche Bedeutung einzuge-

15 J. Schmutzer: Christelijk-Javaansche Kunst, S. 57–90.

schätzen, muss man sich vor Augen führen, dass Ausstellungen und Museen im 19. Jahrhundert und bis weit in das 20. Jahrhundert hinein *das* Medium der Präsentation von und Begegnung mit außereuropäischen Kulturen waren. In einer Zeit ohne Fernsehen, Wikipedia, Netflix oder Massentourismus wurde das Bedürfnis der Menschen nach exotischen Ländern bedient und zugleich angetrieben durch Ausstellungen. Die großen Weltausstellungen sind nur die Spitze des Eisbergs.¹⁶ Auch die häufig eher kleinen Missionsausstellungen waren Teil dieser Begeisterung für exotische Bilder in Museen und Ausstellungen – und sie lockten oft große Besuchermassen an. Sie hatten eine aus heutiger Sicht kaum vorstellbare Reichweite – nicht nur unter der gebildeten Ober- schicht.¹⁷

Daher sind die Missionssammlungen ein zentraler – wenn auch umstrittener – Teil der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte. Sie sind in gewissem Sinne – und diese Aussage gilt es zu diskutieren – Teil des *europäischen Kulturerbes*: Denn sie gehören mit zu den Orten, an denen europäische Diskurse über das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ geführt wurden, sie dienten der Selbstvergewisserung einer vermeintlichen europäischen Zivilisation gegenüber den ebenso vermeintlich unzivilisierten Ländern der Welt. Sie dienten auch der Rechtfertigung europäischer Expansionsinteresse, der Information über Missionstätigkeiten und der Befriedigung profaner Bedürfnisse nach Freizeit und Unterhaltung. Die Sammlungen selbst sowie die gesellschaftlichen Debatten, die über diese Sammlungen geführt wurden und werden (dies betrifft auch die ethnologischen Sammlungen insgesamt), sind somit ein wesentlicher Bestandteil des europäischen kulturellen Erbes und nicht zuletzt auch der Wissens- und Wissenschaftsgeschichte Europas – man denke zum Beispiel an die Verflechtungen der frühen Ethnologie mit den Missionen, an die Einflüsse missionarischer Arbeit auf die Sprachwissenschaften, aber auch die Beiträge von Missionaren zu naturwissenschaftlichen Fächern. Dieser Umstand wurde bisher nur wenig erforscht.¹⁸ Der vorliegende Band kann nur einen ersten kleinen Schritt tun und sehr selektiv Fragen des Religions- und Kulturkontakte am Beispiel von Missionssammlungen bearbeiten, doch für künftige Forschungsvorhaben bietet sich hier ein großes Potenzial und Forschungsfeld.

¹⁶ Z.B. D. Piwowarczyk: European Museums and Exhibition Halls, S. 170–186.

¹⁷ Z.B. T. Bennett: The Birth of the Museum. History, Theory, Politics; O. Hartung: Kleine deutsche Museumsgeschichte.

¹⁸ Z.B. R. Loder-Neuhold: Crocodiles, Masks, and Madonnas.

Zur sozialen Wirksamkeit materieller Objekte

In den Kultur- und Sozialwissenschaften wird seit einigen Jahrzehnten darüber debattiert, welche Rolle materielle Objekte in gesellschaftlichen Prozessen spielen. Während man allgemein davon abgerückt ist, materielle Objekte als reine Requisiten oder passive Bühnen zu betrachten, die von Menschen verwendet und geformt werden, ist die Frage nach der Qualität und dem Ausmaß ihrer aktiven Rollen für gesellschaftliche Prozesse nach wie vor Gegenstand wissenschaftlicher Debatten.

Ausgehend von den Arbeiten von James Gibson sei hier ein Ansatz vertreten, der materiellen Objekten eine soziale Wirksamkeit zuschreibt.¹⁹ Das bedeutet nicht, den Objekten damit eine intentionale Handlungsfähigkeit zu unterstellen, die üblicherweise nur Menschen zugeschrieben wird. »Soziale Wirksamkeit« (im Englischen oft »agency«) bedeutet hier nur, dass Objekte für soziale Prozesse einen *Unterschied machen*: Alles, was einen Unterschied macht, ist im weiteren Sinne als ›Akteur‹ an sozialen Prozessen beteiligt. Dies wird immer dann besonders auffällig, wenn Objekte und Dinge ihren ›Dienst versagen‹. Ein defekter Computer oder ein stillstehender Aufzug haben unmittelbar nachvollziehbare soziale Folgen – diese Dinge haben in ihrem Funktionsversagen eine Wirksamkeit, die sozial sichtbar wird. Doch ebenso haben Objekte und Geräte eine Wirksamkeit, wenn sie unauffällig im Hintergrund arbeiten und ›normal‹ funktionieren, zum Beispiel sämtliche Infrastrukturen.

Die Objekte in den Missionssammlungen haben in dieser Hinsicht eine soziale Wirksamkeit und ›agency‹: Sie ermöglichen Debatten über das ›Fremde‹ und das ›Eigene‹, sie repräsentieren bestimmte Weltanschauungen und (religiöse) Überzeugungen und nicht zuletzt hat ihre Existenz dazu geführt, dass sie Gegenstand der Forschung werden. Dieser recht breit gehaltene Begriff von »agency« oder »sozialer Wirksamkeit« ignoriert nicht, dass vielen materiellen Objekten in verschiedenen religiösen Traditionen eine tatsächliche, intentionale Handlungsfähigkeit zugeschrieben wird (z.B. werden Bäume, Hügel und Steine, Figuren und Orte etc. von Geistern bewohnt oder sind selbst belebt und interagieren mit Menschen). Mit dem Konzept der »agency« soll in diesem Beitrag nicht angedeutet werden, dass es diese übernatürlichen Kräfte und wesenhaften Eigenschaften in den Dingen ›wirklich‹ gibt – denn die Religionswissenschaft trifft keine Aussagen über die Existenz oder Nicht-Exis-

¹⁹ J. J. Gibson: The Theory of Affordances, S. 73–74.

tenz transzendornter Wesen (methodologischer Agnostizismus). Vielmehr zeigt der Glaube an diese Kräfte Folgen, die in der sozialen Welt beobachtbar sind. Und eben diese Folgen sind mit empirischen und historischen Methoden erforschbar.

Wenn man diesen theoretischen Ansatz ernst nimmt, muss man die Rolle von Menschen als den alleinigen Akteuren überdenken: Menschliche Akteure sind dann nicht die einzigen, die ›das Sagen haben‹. Materielle Objekte haben auch etwas ›zu sagen‹, aber sie tun dies auf subtilere Weisen, die es erst zu rekonstruieren gilt – und zwar immer bezogenen auf konkrete Situationen. Man kann nicht sagen, dieses oder jenes Objekt hat immer und grundsätzlich diese oder jene Art von Bedeutung und sozialer Wirksamkeit. Je nach Umstand kann ein Objekt mal dieses und mal etwas anderes bewirken. Für manche soziale Vollzüge mag es wirkungslos bleiben (und hat dann auch keine »agency«), für andere soziale Vollzüge mag es zentral sein (und hat dann »agency«).

Auch »Macht« ist ein Thema, das in den Diskussionen über Missions- und andere ethnografische Sammlungen immer wieder auftaucht. Der eben geschilderte Ansatz würde aber soziale oder politische Macht nicht als Ausgangspunkt oder als Erklärungsgrund für die Missionssammlungen betrachten, sondern danach fragen, wie soziale Machtverhältnis in und durch Sammlungstätigkeiten und Sammlungsarrangements hergestellt, verändert oder fortgeführt werden:

»It is axiomatic to assemblage thinking [das ist eine Variante der Akteur-Netzwerk-Theorie] that power is distributed and embodied in material spatial arrangements – that agency is embodied in the materiality of places. This is not some kind of environmental determinism but a recognition that power is not simply held by human agents. Power is slippery and hidden within the material world, and it is a key task of assemblage thinking to show how this works.²⁰

Dieser Ansatz mag das Alltagsdenken zunächst irritieren: Wir sind es gewohnt, davon zu sprechen, dass *Menschen* Dinge sammeln, etwas mit Dingen tun, und entscheiden, wie und wo Dinge aufbewahrt werden. Das stimmt zwar einerseits, ist aber nur die eine Seite der Medaille. Denn auch die Objekte selbst ermöglichen oder verhindern, was mit ihnen passiert, wie sie gedeutet, verwendet oder gehandelt werden. Sie tun das nicht aus einer

²⁰ K. Dovey: Place as Assemblage, S. 23.

ihnen eigenen Intentionalität heraus, sondern weil sie aufgrund ihrer materiellen und soziokulturellen Eigenschaften bestimmte Folgen mit höherer Wahrscheinlichkeit anbieten als andere Folgen.

Was macht ein Objekt »religiös«?

Die Frage danach, welche Objekte »religiös« sind und welche nicht, ist für die religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit Missionssammlungen zentral: Nicht alles, was im weiteren Sinne mit Mission oder Missionar:innen zu tun hat, hat automatisch mit Religion zu tun. Missionarinnen und Missionare tun viele Dinge und bei Weitem nicht alles davon ist im analytischen Sinne religiös. Das gleiche gilt für die Missionssammlungen und Missionsmuseen: Dort geschieht vieles und wird vieles gezeigt, das mit Religion nicht unmittelbar zu tun hat. Man muss sich um Finanzen kümmern, um Versicherungen, um Restauration und Konservierung etc. Religionswissenschaft jedoch nimmt »Religion« als ihren Gegenstand in den Blick. Das Fach muss zwar auch die Verflechtungen und jeweiligen sozialen Kontexte von Religion betrachten, zielt aber primär auf ein besseres Verständnis von »Religion« ab.

Doch die Frage, was genau »Religion« ist, treibt die Religionswissenschaft seit ihren Anfängen um. Eine von vielen möglichen Antworten basiert auf system- und kommunikationstheoretischen Perspektiven, die hier kurz umrissen seien, weil sie der nachfolgenden Argumentation zugrunde liegen: Oben hieß es bereits, dass Religion ein sozialer Sachverhalt sei. Wie ist dieser soziale Sachverhalt als Religion zu erkennen? Zunächst handelt es sich bei diesen Sachverhalten in systemtheoretischer Perspektive um *Kommunikationsvorgänge* im weitesten Sinne, also nicht nur gesprochene Sprache und geschriebene Texte, sondern auch alle anderen Modi von Kommunikation: Man kann auch mit Kleidung, Ritualen, Architekturen und Objekten »etwas sagen«. Diese Kommunikation wird aus der hier zugrunde gelegten Perspektive immer dann als »religiös« definiert, wenn sie letztinstanzliche Kontingenz bearbeitet und dies unter Rückgriff auf die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz tut.²¹ Auch das sind drei komplexe theoretische Begriffe, aber man muss betonen, dass es sich hier um formale, allgemeine Konzepte handelt, die je nach religiösem Zusammenhang und konkretem Ort bzw. konkreter Zeit ganz unterschiedlich gefüllt werden.

21 V. Krech: Die Evolution der Religion, S. 24.

Objekte und alle Arten von Materialität sind in der religionswissenschaftlichen Rekonstruktion nicht *per se* religiös, zum Beispiel durch einen ihnen innewohnenden ›Geist‹ oder einen ›genius loci‹. Dies bleibt in der religiösen Perspektive eine legitime und notwendige Annahme, wird aber von der Religionswissenschaft in ihrer analytischen Rekonstruktion weder bestätigt noch abgelehnt (methodologischer Agnostizismus). Materielle Dinge werden dadurch religiös, dass sie in einem Kommunikationszusammenhang adressiert werden, der sich anhand der genannten Faktoren als religiös identifiziert lässt. Dies kann zum Beispiel illustriert werden im Fall der belebten Natur, Tieren und Pflanzen, die auch in vielen der Missionssammlungen eine wichtige Rolle spielen. So zeigt das Missionsmuseum der SVD in Steyl bis heute zahlreiche ausgestopfte Tiere und eine bedeutende Schmetterlingssammlung (Abb. 2). Auch die Hiltruper Missionsschwestern²² und die Spiritaner in Knechtsteden besitzen zahllose Exponate aus dem naturkundlichen Bereich.

Abb. 2: Die berühmte Schmetterlingssammlung der Steyler, Missionsmuseum Steyl.



Foto: Missionsmuseum Steyl; Abdruck mit freundlicher Genehmigung

²² B. Tenbergen/H.-O. Rehage: Frühe naturkundliche Nachweise, Funde und Exponate, S. 238.

Diese Objekte, die gemeinhin nicht unter unmittelbarem Verdacht stehen, religiös zu sein, werden im Zusammenhang des Sammelns und Ausstellens in den Missionsmuseen durchaus in religiöser Art und Weise eingebettet. So schreibt beispielsweise Pater Schumm, ein Hiltruper Ordensbruder, über die naturkundliche Arbeit der Missionare in Ozeanien: »Wonnig ist's in Frühlingstagen, Gottes Garten zu durchstreifen – und wohlgemut durchstreift der Münsteranische Naturfreund den heimatlichen Busch.«²³ Er adressiert damit die Natur summarisch als »Gottes Garten« und setzt sie so in einen kommunikativen Zusammenhang mit der Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung (wobei der Garten Immanenz signalisiert und Gott Transzendenz). Dies stellt die naturkundliche Arbeit der Missionare in den höheren Dienst der ›Seelenrettung‹ (d.h. letztinstanzliche Kontingenzbewältigung).

Die lebensweltlich oft anzutreffende Vermutung, es gebe nun mal sakrale und profane Dinge in der Welt, greift zu kurz, weil sie diese als essenziell gegebene Dinge betrachtet und sich nicht für deren Konstitution interessiert. Es kommt daher darauf an, wie und wann materielle Dinge oder Objektarrangements in einen kommunikativen Zusammenhang eingebettet werden, der sich aus analytischer Sicht als ein »religiöser« Zusammenhang identifizieren lässt, weil er die Transzendenz/Immanenz-Differenz mit dem Anspruch auf Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenzen thematisiert.

Literatur

- Bennett, Tony: *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics (= Culture)*, London: Routledge 1995.
- Boast, Robin: »Neocolonial Collaboration. Museum as Contact Zone Revisited«, in: *Museum Anthropology* 34 (2011), S. 56–70.
- Bozsa, Isabella: *Geschenkt, gekauft, erbeutet. Missionarisches Sammeln in Kamerun und Indien*, Basel: Museum der Kulturen 2019.
- Clifford, James: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1997.
- Dovey, Kim: »Place as Assemblage«, in: Tim Edensor/Ares Kalandides/Uma Kothari (Hg.), *The Routledge Handbook of Place*, London: Routledge 2020, S. 21–31.

²³ Zitiert in ebd.

- Durkheim, Emile: *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie* (= Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris: Presses Universitaires de France 1968 [1912].
- Gibson, James J.: »The Theory of Affordances«, in: Robert Shaw/John Bransford (Hg.), *Perceiving, Acting, and Knowing. Toward an Ecological Psychology*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates 1977, S. 67–82.
- Hartung, Olaf: *Kleine deutsche Museumsgeschichte. Von der Aufklärung bis zum frühen 20. Jahrhundert*, Köln: Böhlau 2010.
- Knoblauch, Hubert: *Religionssoziologie* (= Sammlung Göschen, Band 2094), Berlin: De Gruyter 1999.
- Krech, Volkhard: »Religious Contacts in Past and Present Times. Aspects of a Research Programme«, in: *Religion* 42 (2012), S. 191–213.
- Krech, Volkhard: »From Religious Contact to Scientific Comparison and Back. Some Methodological Considerations on Comparative Perspectives in the Science of Religion«, in: Antje Flüchter/Jivanta Schöttli (Hg.), *The Dynamics of Transculturality. Concepts and Institutions in Motion*, Cham: Springer 2015, S. 39–73.
- Krech, Volkhard: *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss* (= Religiöse Evolution), Bielefeld: transcript 2021.
- Krech, Volkhard/Steinicke, Marion (Hg.): *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives* (= Dynamics in the History of Religions, Band 1), Leiden: Brill 2012.
- Loder-Neuhold, Rebecca: *Crocodiles, Masks, and Madonnas. Catholic Mission Museums in German-Speaking Europe*. Dissertation, Uppsala 2019.
- Nehring, Andreas: »Aneignung von Religion. Postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus«, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin: De Gruyter 2012, S. 109–124.
- Piwowarczyk, Darius: »European Museums and Exhibition Halls in the Eye of the Modern Beholder«, in: *Verbum SVD* 61 (2020), S. 170–186.
- Pratt, Mary L.: »Arts of the Contact Zone«, in: *Profession* (1991), S. 33–40.
- Schmutzner, J.: »Christelijk-Javaansche Kunst«, in: J. Schmutzner/J. J. ten Berge/Willem Maas (Hg.), *Europeanisme of Katholicisme. Met Afbeeldingen naar Foto's en Teekeningen*, Utrecht: De Gemeenschap 1929, S. 57–90.
- Stoltz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft* (= Kleine Vandenhoeck-Reihe, Band 1527), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.
- Sundermeier, Theo: »Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung«, in: *Evangelische Theologie* 52 (1992), S. 192–209.

Tenbergen, Bernd/Rehage, Heinz-Otto: »Frühe naturkundliche Nachweise, Funde und Exponate von Hiltruper Missionsstationen (M.S.C.) aus Ozeanien«, in: Silke Hensel/Barbara Rommé (Hg.), Aus Westfalen in die Südsee. Katholische Mission in den deutschen Kolonien, Berlin: Dietrich Reimer 2018, S. 238–251.

