

„ZURÜCK ZU DEN SACHEN!“ RELIGIONSWISSENSCHAFT VOR DEM OBJEKT

Zur Einleitung

PETER J. BRÄUNLEIN

Setzt man Religionswissenschaft und die materielle Seite von Religion, oder besser materialisierte Religion mit einander ins Verhältnis, so fällt auf den ersten Blick eine Leerstelle auf.

Sichtbares, Irdisches, Vergängliches, von Menschenhand Gemachtes fällt nicht in den traditionellen Zuständigkeitsbereich dieser Wissenschaft. Religionswissenschaftler richteten ihre Blicke zunächst und bevorzugt nach Innen oder himmelwärts. Gesucht wurde Jenseitiges, schwer Fassbares mit der Geschmacksrichtung ‚heilig‘. Religionsphänomenologen begaben sich mit diesem Ansinnen, wie einst die Ritter von der Tafelrunde, auf den Weg ins Ungewisse, Irrungen und Wirrunge eingeschlossen. Diese Suche führte jedoch nicht durch dichte Wälder, liebliche Auen und schroffe Gebirge, sondern durch endlose Regalreihen von Spezialbibliotheken. Stießen dann solche Schreibtisch-Soteriologen (Gladigow 2000) bei ihren Leseabenteuern auf Dinge, die irgendwie machtgeladen zu vibrieren schienen, wurden sie aufgespießt und im Zettelkasten „Heilige Gegenstände“ deponiert. In den ebenso dickleibigen wie ermüdend zu lesenden Katalogen, in denen die Fundstücke dieser letztendlich vergeblichen Grals-Suche verzeichnet sind, stößt man auf merkwürdige Lagerlisten.

Das „Objekt der Religion“, das macht Gerardus van der Leeuw von vorneherein klar, ist *Gott*, der dem Menschen als „das Andere“ begegnet. Bereits der Primitiven erfährt dieses „Andere“, denn dem „Primitiven ist das Ding ‚Träger‘ einer Macht“ erklärt der Autor und „jedes Ding kann Machtträger sein“. Auf den knapp acht (von 798) Seiten, denen van der Leeuw solchen Dingen widmet, werden dann ausgewählte Exotica (aus Afrika und der fernen Südsee) ausgebreitet, die unter den Stichworten Mana, Fetisch, Totem, Amulett verzettelt sind (van der Leeuw 1970, 19-27).

Unter der Rubrik „Heilige Gegenstände“ sortiert ein Friedrich Heiler eigenwillig Erde, Wasser, Feuer, Blitz, Donner, Wind, Sonne, Mond und Sterne, ja sogar die „Natur als Ganzes“. Nur scheinbar konkreter ist seine Abteilung der „von Menschenhand gefertigten Gegenstände“: Schwirrholz, Fetisch, Waffen, Hammer, Stab, Fahne, Spiegel, Scheibe/Rad, Ring, Darstellung der Geschlechtsteile, Kreuz, Hakenkreuz, Götterbild-Bildlosigkeit, Eucharistiekult, Heiliges Kleid, Heilige Farbe (Heiler 1961). Andere Autoren, die dem Wesen der Religion nachzuspüren bemüht waren, ignorierten entweder „das Ding“ vollständig (so Widengren 1969, Lanczkowski 1978), oder legten ein ähnliches Zettelkastensystem wie van der Leeuw und Heiler an.¹

„Das Heilige“ – gegenstandslos

Nie war es das materielle Objekt, das interessierte, sondern stets der daran haftende Heiligschein. Es waren die „letzten Dinge“ (Andrae 1940), nicht die konkreten Dinge, für die die Religionswissenschaft Zuständigkeit beanspruchte. Kein Religionswissenschaftler wollte Gegenstände in Händen halten und sie in ihrer Besonderheit erkennen und beschreiben. Es sind Mythen, Symbole, Götterattribute, Liturgien, Etymologien oder eben schlicht „Macht“, die bestimmte Gegenstände auratisch

-
- 1 Kurt Goldammer beschreibt anrührend „Heiliges Leben in Ding, Pflanze, Tier und Mensch“: „Die Dinge sind Substitute für Leben: geronnenes, kristallisiertes Leben steht hinter ihnen als Urprinzip. [...] Es sind alle möglichen Natur- und Kunstgegenstände, die der Mensch als beseelte Dinge empfindet. Zu den Naturgegenständen gehören Steine, Mineralien, Metalle, Hölzer.“ Neben den „Fetischen der Naturvölker“ „können es Gegenstände verschiedener Art sein, die als Repräsentanten heiligen Lebens verstanden werden: insbesondere Waffen, ferner Werkzeuge, Hoheits- und Würdezeichen, Textilien, Hausgeräte, aber auch Kultgegenstände, später hin zu den heiligen Büchern und Schriften.“ Goldammer 1960, 70.
- Bei Gustav Mensching (1959) finden sich im Index immerhin zwei relevante Einträge: „Gegenstände, heilige“ und „Gegenstände, krafthaltige“. Einmal sind es die alten Griechen, die wie „überall sonst in den Frühreligionen, dämonische Scheu vor numinosen Mächten [empfanden], die in heiligen Gegenständen verkörpert gedacht wurden“. Zum anderen sind es die alten Israeliten: „Da ist noch die Rede von krafthaltigen Gegenständen, von der Beseeltheit insbesondere des Blutes, da wird uns berichtet von allerlei vormosaïschen Kulturen der Bäume, Quellen, Gestirnen und Steine. Auch Spuren eines frühen Totemismus sind noch vorhanden.“ Mensching 1959, 24, 49.

aufladen und gleichzeitig entrücken. Hier fühlten sich jene Religionswissenschaftler, die sich selbst als Religionsphänomenologen bezeichneten, zu Hause und in ihren Studien betrieben sie systematisch die Entmaterialisierung der dinglichen Welt.

Abstinenz in Sachen Gegenständlichkeit gehörte über weite Strecken der Fachgeschichte zu den Eigenarten der akademischen Religionsforschung. Diese Feststellung könnte abgetan werden als modische Abrechnung mit einer längst unmodisch gewordenen Richtung innerhalb des Faches, wäre diese unmodische und wissenschaftlich obsolet gewordene Richtung nicht immer noch sehr lebendig.² Die Religionsphänomenologie hatte (und hat) eine beachtliche Ausstrahlung ins Populäre. Otto's Schrift über ‚das Heilige‘ wird immer noch, zumindest auszugsweise, im Religionsunterricht gelesen,³ und Eliade's Fantasy-Romane, seine mehrbändige Ideengeschichte, sein Schamanismus- und Yoga-Buch stehen vermutlich direkt neben Hermann Hesses Siddhartha im Bücherregal des zeitgenössischen Esoterikers. Zudem begründet sich besagte Leerstelle in Sachen Museum und Religion unmittelbar aus Theorie und Methode der Religionsphänomenologie. Kompetenz in museologischen Fragestellungen wurde Religionswissenschaftlern ebenso wenig abverlangt wie Kunst-Kennerschaft oder Informationen über Herstellungstechniken, Alter und Gebrauchswesen von Objekten.⁴

„Zurück zu den Sachen“, lautet die Forderung Christoph Auffarths, der ich mich ohne zu zögern anschließe. Bevor jedoch die daraus ableit-

2 Die Antwort auf die Frage, warum es keinen Weg zurück zur Religionsphänomenologie und zum „ominösen Numinosen“ (Michaels 2001) gibt, lässt sich auf jene 10 Punkte reduzieren, die Christoph Auffarth (2001) formuliert hat. Strukturell angelegt, und nicht zu korrigieren, sind Reduktionismus und Eklektizismus der Religionsphänomenologie. Damit verbunden ist u.a. die Unmöglichkeit über den religionsphänomenologischen Ansatz die Differenziertheit der Moderne zu erfassen.

3 ... wie ich als Leiter der Religionskundlichen Sammlung in Marburg von Lehrern bei vielen Führungen erfahre.

4 Rudolf Otto hat 11 Seiten seines umfangreichen Werkes der Kunstbetrachtung gewidmet. Es handelt sich um seine Gedanken über „Das Leere in der Baukunst des Islam“ und „Das Numinose in buddhistischem Bildwerk“. Es ist nicht bekannt, und vermutlich kaum rekonstruierbar, wie Otto die von ihm gegründete Religionskundliche Sammlung selbst eingerichtet und unter welchen religionswissenschaftlichen Bezügen er die gesammelten Objekte beschrieben hätte. Die wenigen Seiten über Kunst lassen vermuten, dass ihn auch hier vor allem eins interessierte: das Numinose. Vgl. Otto 1923a, b.

baren Herausforderungen zu benennen sind, gilt es „sich der fatalen Wissenschaftsgeschichte bewusst zu werden und den Gegenstand Religion der offenen Diskussion zugänglich zu machen“ (Auffarth 2001, 236). „Zurück zu den Sachen“ heißt damit auch, sich in Erinnerung zu rufen, dass es Zeiten gab, in denen Religionsforschung als breit angelegtes kulturwissenschaftliches Projekt betrieben wurde.

Religionsforschung war eine fächerübergreifende Angelegenheit, ehe sich die Religionswissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts als akademische Disziplin etablierte. Beflügelt durch den Historismus erfolgte die Entdeckung der Religionsgeschichte im Dialog von Sprachwissenschaft, Völkerkunde, Psychologie und Volkskunde (Kippenberg 1997). Geologie und Archäologie zeigten, wie sich über Fossilien Vergangenheit in der Gegenwart aufspüren ließ. Freigelegte Erdschichten öffneten Horizonte in die Tiefen der Geschichte. Damit war ein neues Erkenntnismodell geboren, das sich die Religions- und Kulturforschung schnell aneignete: In alten Texten und Sprachen lagerten urtümliche Weltbilder, die sich mit der etymologischen Methode erschließen ließen, wie Friedrich Max Müller (1823-1900) zu demonstrieren glaubte. Beobachtbare Brauchtümer und Sitten, ebenso wie schwer verständliche abergläubische Vorstellungen waren „survivals“, Überbleibsel aus der Kinderstube der Menschheit, wie Edward Burnett Tylor (1832-1917) zu zeigen versuchte.

Religionsforschung jener Tage war kein Zeitvertreib spleeniger Privatgelehrter, sondern vollzog sich vor dem Hintergrund eines kollektiv empfundenen Krisengefühls. Die durch den industriell-gesellschaftlichen Fortschritt verbundene Umdeutung alles Überlieferten weckte bei vielen Intellektuellen das Bedürfnis nach Sinngebung. In „survivals“ unterschiedlichster Art erkannte man archaische Praktiken und Weltbilder, die sich mit Fortschritt und Zivilisation nicht verrechnen ließen. Die hergebrachten und mittlerweile in Frage stehenden Konzeptionen von Mensch, Natur, Gesellschaft und Geschichte sollten durch diese Quellen belebt werden. Survivals dienten den Einen als Belege dafür, wie dünn die Zivilisationsschicht war, für die Anderen waren es dem Untergang geweihte und daher wertvolle Reste eines einstigen Sinnhorizontes.

Das Graben nach mythischen Wurzeln war verbunden mit der Verheißung einer Erneuerung des Ursprünglichen, ebenso wie mit der Vorstellung von kultureller Kontinuität. Eine von Sinnentleerung bedrohte Moderne sah in bestimmten Leitfossilien – „Sprachaltertümer“, Volkslieder, Sagen, Märchen, Mythen, Erntebräuche, abergläubische Vorstellungen und Praktiken – sinnspendende Ursprünge greifbar nahe rücken.

Das Objekt erlebte vor diesem Hintergrund größte Wertschätzung und Zuwendung. Sammelleidenschaft griff um sich. Gesammelt wurden sprachliche Relikte, von den Grimms „poetische Urkunden“ genannt, und eben auch Materielles. Die Erschließung schriftlicher Quellen kombinierte sich mit der Registrierung, Bewahrung und Ausstellung von Sachzeugnissen aller Art. Die Entwicklung vieler Geisteswissenschaften, wie etwa der Sprach- und Literaturgeschichte, der Rechts- und Kunstgeschichte ist ohne die Sammlungsbewegung des 19. Jahrhunderts nicht denkbar (Schleier 2003, 338ff.).

Auch Volkskunde und Völkerkunde wurden als akademische Disziplinen in Museen, Archivräumen und Depots geboren.

Zur Erinnerung: es ist das Berliner ‚Museum für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes‘, das 1889 eröffnet wird und damit die Volkskunde und ihre Interessen sichtbar macht und institutionell verankert. Die Gründung der amerikanischen ‚Anthropological Society‘ erfolgte 1879 im Smithsonian Museum in Washington. Der Ahnherr der deutschen Völkerkunde, Adolf Bastian (1826-1905), reiste und sammelte bekanntlich gleichermaßen besessen. Bereits ein Jahr, nach dem auf seine Initiative hin das ‚Berliner Museum für Völkerkunde‘ seine Tore öffnete (1868), wurde von ihm das Fach Völkerkunde an der dortigen Universität gelehrt. Die universitäre Völkerkunde hat seither die Museums-Völkerkunde nicht mehr aus dem Blick verloren,⁵ ähnliches gilt für Volkskunde, die ihre beachtliche Kompetenz in der Sachkulturforschung bis heute weiter entwickelt.

5 Es sei darauf hingewiesen, dass die berühmte Margaret Mead (1901-1978) von 1926 bis zu ihrem Tod als Angestellte im *Department of Anthropology des American Museum of Natural History* tätig war. Dass ethnologische Forschungsreisen und Feldaufenthalte häufig ganz wesentlich auch dem Sammeln (Beschreiben, Klassifizieren, Vergleichen) von Objekten dienten, erklärt sich auch aus finanziellen Notwendigkeiten. Damit waren bis nach dem Ersten Weltkrieg die Museen, nicht nur in Deutschland, „bestimmende Orte für das sich zunehmend als professionelle akademische Disziplin etablierende Fach Völkerkunde“, wie dies Michael Kraus am Beispiel der deutschen Amazonienforschung herausarbeitet (Kraus 2004, 53). Zum Verhältnis Museum und Universität in der deutschen Ethnologie siehe die beiden Bände von Kraus/Münzel 2000, 2003. Benoît de L’Estoile (2003) zeigte unlängst, welchen Einfluss die Kolonialausstellung in Paris (1931) für die französische Fachgeschichte der Ethnologie und das Musée de l’Homme hatte.

Anfänglich waren die Fächergrenzen durchlässig. Die Kulturgeschichte der Menschheit war disziplinenüberschreitendes Erkenntnisziel. Beispielhaft steht hier der sächsische Kulturhistoriker und Sammler Gustav Klemm (1802-1867), der 1843 eine „Fantasie über ein Museum für die Culturgeschichte der Menschheit“ verfasste und der am Ende seines Lebens eine viel zu eng gewordene Wohnung mit 16.000 Einzelstücken aus allen Kontinenten der Erde, aus dem griechisch-römischen Kulturkreis sowie aus deutscher Urzeit und Mittelalter zu teilen gezwungen war.⁶

Während Völkerkundler über Objektkombinationen und Formvergleiche von Speerspitzen, Trommeln, Beilen, Masken oder Bastkörben die Kulturgeschichte ganzer Kontinente, und schließlich das Werden und Vergehen menschlicher Kultur insgesamt nachzeichneten, dienten die volkskundlichen Sammlungen der historischen Sinnbildung im Eigenen. Dabei schätzte die volkskundliche Religions- und Realienforschung durchaus den Vergleich und damit „ethnographische Parallelen“, ehe sich dann die germanisch-deutsche Ursprungssuche durchsetzte und über lange Zeit das Fach beherrschte (Brückner 2001).⁷

Geistiges und Materielles waren eng aufeinander bezogen. Jacob Burckhardt, angerührt von der Lektüre der frühen Schriften Bastians, hebt in seinen Weltgeschichtlichen Betrachtungen diesen Bezug eindrücklich hervor:

„Man möchte sich eine riesige Geisteslandkarte auf der Basis einer unermesslichen Ethnographie denken, welche Materielles und Geistiges zusammen umfassen müsste und allen Rassen, Völker, Sitten und Religionen im Zusammenhang gerecht zu werden strebte“ (Burckhardt 1929, 4f., nach Mühlmann 1968, 93).

6 Auf Gustav Klemms Bedeutung als Sammler und Kulturhistoriker wird neuerdings in Hans Schleiers enzyklopädischer ‚Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung‘ hingewiesen. Gleichzeitig bietet Schleier darin eine umfassende Darstellung der Sammlungsbewegung. Vgl. Schleier 2003, 338-398.

7 Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es mehrere Konzepte für Museen der vergleichenden europäischen Volkskunde. Michael Haberlandt wollte 1906 ein solches in das Germanische Nationalmuseum integrieren, Hoffmann-Krayer griff diese Idee auf, und im Basler Völkerkundlichen Museum wurden in der Europa-Abteilung Vergleichssammlungen zur Erschließung gerätekundlicher Entwicklungsreihen eingerichtet (vgl. Gerndt 1981, 173).

Ihre Expertise im Umgang mit Objekten machten Völkerkunde wie Volkskunde akademisch seriös. Materialsammlung und -vergleich war, je nach dem, unmittelbar mit Fortschrittsglaube oder Fortschrittskritik verbunden. In jedem Falle waren die Objekte in der Vitrine „hard facts“, die kulturgeschichtliche Spekulationen positivistisch untermauerten.

Die Religionswissenschaft hatte nie eine entsprechende Sammellei-
denschaft entwickelt und war daher nie gefordert, sich systematisch mit
Objekten, oder, wenn man so will, mit der „objektiven Seite“ von Reli-
gion zu befassen.

Was einer ihrer wichtigsten Begründer, Friedrich Max Müller, sam-
melte waren „Heilige Texte“, bevorzugt aus dem mystischen Osten. Die
von ihm begründete Reihe „Sacred Books of the East“ war auf 50 Bände
angelegt. Müller edierte Texte nicht in einem Museum, sondern in seiner
Eigenschaft als Professor für vergleichende Sprachwissenschaft. Als
Müller 1873 seine „Introduction to the Science of Religion“ veröffent-
lichte, war er schon längst weit über Europa hinaus bekannt. Das Interes-
se an einer nicht-theologischen Religionswissenschaft war immens, in-
ternational und bei weitem nicht nur auf Gelehrte beschränkt.⁸ Müllers
mythologische Ursprungssuche traf offenbar den Nerv weiter Kreise des
Bürgertums, und gleichzeitig verängstigte sie Theologen, die damit den
Eigenbestand bedroht sahen.⁹ „Schon der Name Religionswissenschaft
hat für manche Ohren etwas Verletzendes. Eine Vergleichung aller Reli-
gionen der Welt, wobei keine eine bevorzugte Stellung in Anspruch
nehmen kann, gilt bei Vielen als gefährlich und tadelnswerth“, muss
Müller erkennen und beharrt umso eigensinniger auf den Vergleich, der

8 Ein Jahr nach der englischen Ausgabe erscheint bereits die deutsche Über-
setzung unter dem Titel ‚Einführung in die Vergleichende Religionswis-
senschaft‘ (Straßburg 1874). Bei der Einführung handelt es sich um Vor-
lesungen, die Müller 1870 vorgetragen hatte, und die zunächst in einer
Wochenzeitschrift abgedruckt worden waren. Vgl. Kippenberg 1997, 82f.

9 Als Müller in seine „Sacred Books“-Reihe auch das Alte und Neue Testa-
ment aufnehmen wollte, wurde dies massiv von kirchlichen Kreisen un-
terlaufen. Die biblischen Schriften auf einem Buchregal ununterschieden
neben hinduistischen, buddhistischen, zoroastrischen, islamischen und
chinesischen Werken zu sehen, wurde als eine Relativierung des Christen-
tums verstanden, die nicht hingenommen werden durfte. Müller fürchtete
eine Auseinandersetzung, die seinen Ruf nachhaltig schädigen könnte und
verzichtete auf die Realisierung seines Vorhabens. Vgl. Klimkeit 1997,
30.

seinen Wert in der Sprachwissenschaft längst erwiesen hätte und für die Religionswissenschaft fruchtbar zu machen sei (nach Klimkeit 1997, 35).

Die vergleichende Religionswissenschaft entstand somit aus der vergleichenden Philologie. Verglichen wurden dabei nicht die Formen von Pfeilspitzen oder Tonkrügen unterschiedlicher Kulturen, sondern Götternamen unterschiedlicher Sprachfamilien. Im Vergleich zweier Sprachfamilien, der semitischen und der indo-arischen, identifizierte Müller zwei Religionen, wobei er in der arischen die eigene, d.h. die europäische Ur-Religion zu erkennen glaubt.

Bereits der erste Anlauf, diese neue Wissenschaft des Religionsvergleichs als akademisches Fach zu etablieren, rief die Konkurrenz in die Arena. Anders als in Volks- und Völkerkunde gab es eine solche. Zuständigkeit in allen Fragen kollektiver Sinnstiftung beanspruchte die Theologie, umso mehr in Zeiten zunehmender eigener Bedeutungslosigkeit. Religion war aus dieser Perspektive fraglos die Religion des Christentums, die es als die letztlich überlegene zu verteidigen galt. Der Religionsvergleich, wenn er schon nicht zu vermeiden war, musste diesem Ziel untergeordnet werden. Just in dem Moment als sich die Religionswissenschaft als akademische Disziplin zu etablieren bemühte, wurde sie von der Theologie vereinnahmt.

Wissenschaftspolitisch exemplarisch gilt die Berliner Rektoratsrede des Theologen und Kirchenhistorikers Adolf von Harnack, der im August 1901 programmatisch erklärte, weder sollten die theologischen Fakultäten in solche für allgemeine Religionsgeschichte umgewandelt werden, noch sei es sinnvoll Lehrstühle für allgemeine Religionsgeschichte innerhalb der theologischen Fakultäten einzurichten. Schließlich, so Harnack, könne es nicht Aufgabe der Theologie sein, sich selbst zu relativieren und zudem würde das Christentum alle anderen Religionen „in nuce“ in sich selbst enthalten (Harnack 1904, Kohl 1988, 251).

Dem Vorschlag von Harnacks, dem Fach Religionsgeschichte in den philologisch-philosophischen Fakultäten Existenzrecht zu gewähren, wurde nur teilweise Folge geleistet. Es entstanden jene Religionsphilologien, die man zeitweise mit Religionswissenschaft ganz allgemein identifizierte. Innerhalb theologischer Fakultäten wurden die neu begründeten Professuren für Religionsgeschichte „naturgemäß“ mit Theologen besetzt.¹⁰ Dies war u.a. auch logische Konsequenz der Tatsache,

10 Bezeichnend ist, dass James George Frazer, der 1904 auf den ersten britischen Lehrstuhl für ‚Comparative Religion‘, angesiedelt in der Theologi-

dass sich frühzeitig liberale protestantische Theologen, wie etwa Albrecht Ritschl (1822-1889) intensiv mit religionswissenschaftlichen Themen befassten und darüber Vorlesungen abhielten. Angestrebt wurde von Ritschl und seinen Schülern jedoch nicht der Vergleich der Religionen, sondern man wollte den äußeren Einflüssen auf das Entstehen des Christentums historisch-kritisch nachspüren.

Der religiöse Gegenstand – „Vehikel der geistigen Gotteserfahrung“?

War im ausgehenden 19. Jahrhundert die Religionsforschung ein weites wildbewachsenes Feld, in dem sich unbefangen und engagiert Psychologen, Altertumskundler, Sprachwissenschaftler, Soziologen, Völker- und Volkskundler tummelten, so änderten sich die Zuständigkeiten mit der zunehmenden akademischen Institutionalisierung der Religionswissenschaft innerhalb der theologischen Fakultäten.

Gerade aufgrund des enormen Modernisierungsschubes wurde das europäische 19. Jahrhundert in Sachen Sinnsuche und Religionsstiftung zum kreativsten und produktivsten Jahrhundert der Neuzeit überhaupt. Religionsgeschichte war von breitem öffentlichem Interesse innerhalb gebildeter Schichten. Begriffe wie Natur, Mystik, Seele wurden neu besetzt. Ritual, Ekstase und Weltablehnung wurden in sinnstiftender Absicht auf die eigene Gegenwart bezogen. Diskutiert wurde, ob der Glaube an Geister oder Begegnungen mit übernatürlichen Mächten am Anfang von Religion stehen würden. Gleichzeitig war der Spiritismus nicht nur europaweite Salon-Mode, sondern auch Testfall für den naturwissenschaftlichen und philosophischen Materialismus der Zeit. Zudem ließ er sich trefflich mit den soeben entdeckten und attraktiven Religionen des Ostens, Buddhismus und Hinduismus kombinieren. Geisterseher und Wunderwirker, Apostel und Propheten boten den Heilssuchenden im Industriezeitalter vielfältige Angebote, die in deutlicher Konkurrenz zu den

schen Fakultät der Universität Manchester, berufen werden sollte, diese Berufung ablehnte mit der Begründung, seine Ansichten „über Religion im allgemeinen und das Christentum im besonderen würden es ihm schwer machen, zur Ausbildung von Theologen beizutragen“ (Kohl 1988, 242). Die institutionelle Umarmung des Faches Religionsgeschichte durch die Theologie war, wie in Karl-Heinz Kohl's wissenschaftsgeschichtlichem Abriss nach zu lesen ist, ein Vorgang, der für ganz Europa typisch ist. Die Ausnahme von der Regel stellt Frankreich dar. Vgl. Kohl 1988.

schwächelnden Marktführern Katholizismus und Protestantismus standen.¹¹

Die Religionsforschung war nicht nur Reaktion auf ein solches geistiges Klima, sie stimulierte weitgehend selbst dieses Klima. Religionswissenschaft wird damit zu einem „besonderen Fall historischer Sinnbildung in der Zeit der Modernisierung“ (Kippenberg 1997). Das noch Ende des 19. Jahrhunderts sichtbare Projekt einer transdisziplinären Religionsforschung wird durch die Institutionalisierung der Religionswissenschaft Anfang des 20. Jahrhunderts aufgegeben.

Mit der Übernahme des Gegenstandes ‚Religion‘ durch die Theologie erfolgte eine Wende hin zu einer Textmystik, „die den Gegenstand von seinen soziologischen, ethnologischen, psychologischen oder kulturanthropologischen Rahmenbedingungen abkoppelte [...]“ (Kippenberg/Gladigow 2001, 7).

Das hatte Folgen für die Bestimmung dessen, was als ‚Religion‘ verhandelt wurde. Dies gilt nicht nur für die scientific community, sondern, was weit schwer wiegt, auch für die gebildete Öffentlichkeit westlicher Industriegesellschaften. Bestsellerautoren waren in dieser Hinsicht Rudolf Otto (1869-1937) und Mircea Eliade (1907-1986). Beide Gelehrte galten (und gelten mitunter bis heute) in der Außenwahrnehmung als die prominentesten Verkörperungen des Faches. Beide propagierten ein theologisch fundiertes Religionskonzept, das sich auf Friedrich Schleiermacher’s Bestimmung von Religion als eines Gefühls „schlechthiniger Abhängigkeit“ zurück führen läßt. „Religion“ als Erfahrung der Abhängigkeit von irrationalen Mächten, als das schauerlich-faszinierende Erleben des Numinosen, wird über beide Gelehrte zum populären Bildungsgut, und „das Heilige“ wird über weite Strecken des 20. Jahrhun-

11 Das 19. Jahrhundert genießt weithin den Ruf der entzauberten Moderne, in der Religion zwangsläufig zum Auslaufmodell wird. Die religionsgeschichtlich äußerst produktive Seite des 19. Jahrhunderts wird dann sichtbar, wenn man nicht nur kirchlich organisierte Religion betrachtet. Hingewiesen sei u.a. auf Ulrich Linse’s Studie über ‚Geisterseher und Wunderwirker‘ (1996), auf die Arbeiten von Helmut Obst über Neugründungen christlicher Religionsgemeinschaften im 19. Jahrhundert (z.B. Obst 2000), auf Volker Zotz’ ‚Geschichte des Buddhismus in der deutschen Kultur‘ (Zotz 2000), auf Diethard Sawicki’s Geschichte des Spiritismus (Sawicki 2002). Bereits ein kurzer Blick in die Inhaltsverzeichnisse der Handbücher zu deutschen Reformbewegungen oder zur ‚Völkischen Bewegung‘ (vgl. Kerbs 1998, Puschner 1996) macht die religiöse Vielfalt des 19. Jahrhunderts deutlich.

derts zum Inhalt einer derart beeindruckten Religionswissenschaft. Diese Definition von Religion ebenso wie die damit verbundene Trennung der Bezirke ‚heilig‘ und ‚profan‘ fügten sich bestens in theologische Bemühungen, sich selbst angesichts der fortschreitenden Entkirchlichung westliche Gesellschaften Bedeutung bei zu messen. Die Mitglieder der Göttinger „Religionsgeschichtliche Schule“, u.a. Troeltsch, Bousset und auch Rudolf Otto, fühlten sich verpflichtet, ihre Forschungen auch in der nicht-akademischen Öffentlichkeit bekannt zu machen. Das religiöse Bewusstsein der Bevölkerung zu heben, war die Mission.

Über die religionswissenschaftliche Kategorie „Erfahrung des Heiligen“ ließ sich ein christlich-theologisches Transzendenzkonzept als „Erfahrung Gottes“ verwissenschaftlichen.

So folgert Rudolf Otto zielgerichtet: „Das Gefühl einer ‚schlechthinigen Abhängigkeit‘ meiner hat zur Voraussetzung ein Gefühl einer ‚schlechthinigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit)‘ seiner.“ (Otto 1963[1917], 12). Und Friedrich Heiler erklärt „Erscheinungsform und Wesen der Religion“ wie folgt:

„Religion ist Umgang mit dem transzendenten Gott, der jenseits aller sinnlichen Wahrnehmung ist, völlig unanschaulich, der aber nicht nur dem Gesichtssinn unzugänglich ist, unsichtbar, sondern auch dem Gehörsinn, unaussprechlich. [...] In der Religion ist das Sinnliche Vorbereitung, Anreiz, Vehikel der geistigen Gotteserfahrung. Religiöse Erfahrung wird möglich, wenn irgendwelche äußeren Anlässe und Anregungen gegeben sind, und sie wird nur dadurch fassbar und mittelbar, dass sie sinnliche Ausdrucksformen annimmt“ (Heiler 1961, 22, 23).

Das Heilige, und auch das gehört zu solch einer Wesenbestimmung, ist immer dem historisch Bedingten entzogen. Für Eliade besteht das Charakteristikum des Heiligen in der Durchbrechung raum-zeitlicher Homogenität. Profangeschichte verunreinigt das Heilige. Diesem „Terror der Geschichte“ hält Eliade eine andere, die ewige, die heilige Zeit entgegen (vgl. Eliade 1984).

Was hat diese Exkursion in die Fachgeschichte der Religionswissenschaft mit dem Thema des vorliegenden Bandes zu tun?

Zunächst führt sie zur schlichten Einsicht, dass Religionswissenschaftler nie gezwungen waren, Religion sichtbar zu machen oder sich mit der sichtbaren Seite von Religion zu befassen. Religion als „das Heilige“

war ja in diesem Verständnis genau das, was sich letztlich aller Anschauung entzieht. Religionswissenschaftler entwickelten ihre Thesen und Modelle über „heilige“ Texte gebeugt, und nicht in Museen vor Vitrinen oder in Feldexkursionen, mit Bauern und Handwerkern plauschend. Im Mittelpunkt standen das „Wesen“, die „Wahrheit“, die „Macht“ „der“ Religion. Das Objekt, und hier vertritt obiges Heiler-Zitat eine einflussreiche Schulrichtung, war dem Religionswissenschaftler, allenfalls „Vehikel der geistigen Gotteserfahrung“.

Nicht unerheblich für unser Thema ist zudem die Erkenntnis, dass ein bestimmter, nämlich aus der protestantischen Offenbarungs-Theologie übernommener Religionsbegriff nicht nur lange Zeit das Fach dominierte, sondern auch in das Bürgertum diffundierte. Dieser Religionsbegriff, verbunden mit seiner christlich-theologischen Normierung verhinderte eine kulturelle, soziale, historische und politische Kontextualisierung von Religion/en. Religion ist ein Phänomen „sui generis“ – so das Glaubensbekenntnis der Religionsphänomenologie. „„Das Heilige‘ und der ‚homo religiosus‘ gehen unter dem Postulat des ‚Phänomen sui generis‘ eine feste, teilweise esoterische Verbindung ein“, schreibt Burkhard Gladigow (1988, 10).

Die erfolgreichsten Propagandisten eines solchen Verständnisses von Religion waren religiöse Religionswissenschaftler, die selbst zu „Propheten ihrer eigenen Religiosität [werden], die sie verallgemeinern und generalisieren“ (Flasche 1982, 271). Rudolf Otto und Mircea Eliade sind hier einzureihen, ebenso wie Jakob Wilhelm Hauer, Walter F. Otto, Gustav Mensching und Friedrich Heiler. Ein ‚Erkenntniswettbewerb‘ zwischen Religionswissenschaftler und ‚religiösem Subjekt‘ war typisch für die Weimer Zeit. Die sich herausbildende Religionsphänomenologie ist, wie Ugo Bianchi es ausdrückte, ein „Irrationalismus protestantisch-romantischer Prägung“ (Bianchi 1964, 14; hier nach Gladigow 1988, 7).

Das Überwältigtwerden von der Macht des Irrationalen und die Assoziierung dieses Erlebens mit ‚Religion‘ hat sich seit dem frühen 19. Jahrhundert als Empfindungsmöglichkeit dem bürgerlichen Gefühlshaus halt erschlossen. Der „heilige Schauer“, und somit auch das Erschauern vor dem Objekt, das als „heiliges“ gekennzeichnet ist, ist Erbe der Romantik, das über Rudolf Otto’s Bestseller ‚Das Heilige‘ (1917) popularisiert und ins 20. Jahrhundert übertragen wurde. Das individuelle „Erleben des Numinosen“ wird zu einer letzten Bastion gegen eine rationale, gefühlscalte und sinnentleerte Moderne. Das zum Prinzip erhobene „Ergriffenwerden vom Irrationalen“ eignete sich im übrigen gut, um dem Totalitarismus der Dreißiger Jahre, der bekanntlich kollektives Ergrif-

fenwerden virtuos zu inszenieren wusste, wissenschaftliche Legitimationsfiguren zu liefern. „Die Religion der Religionsphänomenologie ist resistent gegen Kritik, gegen Demokratie“, erklärt Christoph Auffarth und verweist ganz zu Recht auf die politischen Konsequenzen dieser Grundhaltung: „Dass die Faschisten solche Autorisierung durch eine unangreifbare Instanz ‚Religion‘ nutzten, die nicht durch eine Institution bewacht oder durch eine lange wissenschaftliche Tradition differenziert war, ist vielleicht nicht die Absicht, aber die unkontrollierbare Folge der Religionsphänomenologie“ (Auffarth 2001, 236). Der Hinweis auf diese Spur erscheint nötig, kann an dieser Stelle aber nur in einer Fußnote weiter verfolgt werden.¹²

Kunst als Religion – Museen als „ästhetische Kirchen“

Nicht nur das Wort und der Begriff ‚Religion‘ haben eine ganz eigene Wirkungsgeschichte, sondern auch ein weiterer, für unser Thema so wichtiger Begriff: ‚Kunst‘. Gestaltprägend ist auch hier die Romantik, zumal hier Kunst und Sinnfindung, mithin Kunst und Religion in einander überführt wurden. Denkt man über das Verhältnis Religion und Museum nach, kommt man zwangsläufig auf die Verbindung Religion und Kunst.

Etwa zur gleichen Zeit als Friedrich Daniel Schleiermacher im „Anschauen des Universums“ die höchste Blüte der Religion erkannte und sich damit deutlich gegen den aufklärerischen Rationalismus aussprach,

12 Hinzuweisen ist hier auf die materialgesättigte Arbeit von Fritz Heinrich über die deutsche Religionswissenschaft im Nationalsozialismus (Heinrich 2002). Heinrich zeigt, dass Rudolf Otto, obwohl aus Krankheitsgründen bereits 1928 emeritiert und 1937 verstorben, eine durchaus nicht unbedeutende Rolle für die Religionswissenschaft nach 1933 spielte. Wenngleich Otto selbst keinen Zweifel an der christlichen Normierung seiner Ideen ließ, so konnte sich sein Konzept des Heiligen dennoch bestens für andere Ziele verwenden lassen. Jakob Wilhelm Hauer, der zeitweilig begeisterter Nazi war, als Propagandist einer „Deutschen Glaubensbewegung“ bekannt wurde, und, wie Gregory Alles schreibt, einen „Indo-Germanic religious racialism“ lehrte, schätzte den Mystiker Otto, nicht den Theologen. Der nationalsozialistische Ideologe Walther Wüst, Rektor der Münchener Universität und Autor eines ‚Indogermanischen Glaubensbekenntnisses‘, lobt an Otto’s Buch ‚Das Heilige‘, dass hier das „religiöse Gemüt“ im Mittelpunkt stehe, lehnt jedoch den dahinter stehenden Gottesbegriff ab. Vgl. Heinrich 2002, 157-165, 385; Alles 2002, 189. Zu Hauer vgl. auch Junginger 1999.

erlebten zwei preußische und protestantische Studenten, die aus dem aufgeklärten Berlin zwecks Studium nach Erlangen gekommen waren, eine ähnliche und doch andere Art Erweckungserlebnis. Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798) und Ludwig Tieck (1773-1853) durchwanderten die Fränkische Schweiz und besuchten Nürnberg. Ein Heiligenfest im Kloster Banz bei Bamberg wurde Wackenroder zur Bekehrung und mehr noch das Durchschreiten der alten, von außen betrachtet reichlich heruntergekommenen Reichsstadt Nürnberg. Die Begegnung mit Nürnberg war eine Begegnung mit dem Mittelalter und dem Genius Dürer. Er ist die Inkarnation deutscher Kunst und seine Vaterstadt wird zum Inbegriff deutschen Bürgergeistes. Kunst und Religion bilden eine Einheit. Gott spricht zu den Menschen durch Kunst und Kunstwerke, wenn man sich ihnen nur mit gebührender Demut und Andacht nähert (Bräunlein 1995).

Die Mittelalterschwärmerei der beiden Romantiker fand literarischen Niederschlag in Wackenrodgers *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (1797) und in dem Romanfragment *Franz Sternbalds Wanderungen. Eine altdeutsche Geschichte*, das Tieck 1798 veröffentlichte. In diesen Schriften, die zunächst vor allem in Künstlerkreisen durchschlagende Wirkung entfalten, wird eine Engführung von Kunst und Religion hergestellt, die weit bis ins 20. Jahrhundert reicht. Kunsterleben ist Gebet und das Museum wird zur „ästhetischen Kirche“. Wackenroder schreibt:

„Bildersäle werden betrachtet als Jahrmärkte, wo man neue Waren im Vorübergehen beurteilt, lobt und verachtet; und es sollten Tempel sein, wo man in stiller und schweigender Demut, und in herzerhebender Einsamkeit, die großen Künstler, als die höchsten unter den irdischen, bewundern, und mit der langen, unverwandten Betrachtung ihrer Werke, in dem Sonnenglanz der entzückendsten Gedanken und Empfindungen sich erwärmen möchte. Ich vergleiche den Genuß der edleren Kunstwerke dem Gebet“ (Wackenroder 1797, 76f., nach Klotz 2000, 53f.).

Der Künstler wird zum Prophet und Priester einer Religion der „freien Geister“. Exemplarisch steht hier der Maler Caspar David Friedrich (1774-1840), der, wie Werner Busch (2003) zeigt, sich selbst als Priester des Höchsten verstand und sein künstlerisches Tun als eine Andachtsübung. Die Lektüre von Schleiermachers Reden ‚Über die Religion‘ (1799) nahm Friedrich als geistige Anleitung und Auftrag, seinem Publikum das Göttliche nahe zu bringen.

Orte dieser Transzendenzerfahrungen sind nicht die Kirchen, sondern Kunstsammlungen. Eine neue Art Wallfahrtswesen entsteht. Die neuen Pilger berühren nicht mehr die Reliquien christlicher Heiliger, sondern erschauern beim Betreten beispielsweise des Dürer-Hauses, vor dem Grab des Künstler-Genies und in Blickkontakt mit seinem Werk.

Wird noch im späten 18. Jahrhundert Kunstwahrnehmung als Bildungserlebnis verstanden, so ersehnt der romantische Geist andere, intensivere Erlebnisse. Die Erfahrung „ästhetischer Transzendenz und die Feier des Künstlergenies“ wird zum museologischen Programm erhoben (Klotz 2000, 54).

In diesem Sinne rechtfertigt Karl Friedrich Schinkel seine Gestaltung der Rotunde im Zentrum des Alten Museums in Berlin als Heiligtum:

„Endlich kann auch die Anlage eines so mächtigen Gebäudes, wie das Museum unter allen Umständen werden wird, eines würdigen Mittelpunktes nicht entbehren, der das Heiligtum sein muß, in dem das Kostbarste bewahrt wird“ (Klotz 2000, 54).

Der Habitus des Bürgers, der seine Familie am Sonntag in ein Kunstmuseum führt, unterscheidet sich in Nichts vom Habitus des Kirchenbesuchers. Der Schritt ist gemessen, die Stimme gesenkt, die Stimmung andächtig. Verboten sind ausholende Gesten, Lärm, Lachen, Nahrungsaufnahme. Das europäische 19. Jahrhundert formte nicht nur einen ganz spezifischen Kunstbegriff, sondern auch eine ganz eigen Art von Körpersprache und Wahrnehmung in musealen Räumen. Gesucht wurden Versenkung, seelische Bewegung und Erhebung, wie Heinrich Klotz erläutert:

„Eine nicht vom Willen bestimmte und zweckferne Anschauung öffnet den Weg zu einer Selbstvergessenheit, die die Erfahrung ästhetischer Transzendenz überhaupt erst ins Spiel gebracht hat und letztlich der Wahrnehmung der ‚reinen Form‘ als Rezeptionsweise der Moderne Geltung verschafft“ (Klotz 2000, 54).

Diese romantisch begründete Bildungsbürgermystik, die Kunsterleben als Heilsweg anbietet, die Disziplinierung von Körper und Sinne fordert und sich dafür eigene gewaltige Kultbauten schafft, nimmt sich in der Außenwahrnehmung reichlich merkwürdig aus. Betritt man z.B. ein National- und Kunstmuseum in irgendeinem Land der südlichen Hemisphäre wird einem schlagartig deutlich, wie kulturspezifisch und, global be-

trachtet, wie marginal Begriffe wie ‚Erhabenheit‘, ‚Kunst‘, ‚Kunstgenuss‘, ‚Genie‘ und dgl. sind.¹³

Für unser Thema wichtig ist die romantische Verwandlung von Kunst-Erleben in religiöses Erleben. Religion wird fassbar im ästhetischen Erleben oder ist gar nur noch ästhetisch denkbar. Dieser Prozess, der Religion zu Kunst, und im übrigen auch zu Natur,¹⁴ in ein neues Verhältnis setzt, hat eine lange Laufzeit. Das romantische Erbe hat sich tief in die Kunst- und Museumsidee westlicher Zivilisation eingepägt. Die allbekannten Debatten über das, was Kunst alles kann, muss, darf oder eben nicht darf – ist nur vor dem Hintergrund spezifisch europäisch-bürgerlicher Ideen des 19. Jahrhunderts verständlich, die Kunst mit Wahrheit, Sinn und sakralem Erleben verknüpften.

Kunst? Erleben? Religion?

Zu zeigen war, dass sowohl ‚Kunst‘ wie ‚Religion‘ über Konzepte von ‚Erfahrung‘, ‚Erleben‘, ‚Begegnung‘ im bürgerlich intellektuellen Milieu des 19. und 20. Jahrhunderts zur Erfahrungswirklichkeit wurden, um als Rausch- oder Schmerzmittel, in jedem Fall als Therapeutikum gegen die Zumutungen der Moderne Verwendung zu finden. Dieser Zusammenhang muss betont werden, da es sich keineswegs um einen abgeschlossenen Vorgang handelt. Museumsbesucher des 21. Jahrhunderts, zumindest jene der „white educated middle class“, sind so betrachtet immer noch Kinder des 19. Jahrhunderts. Dies gilt umso mehr in allen Fällen, in denen ‚Religion‘ zum musealen Thema gemacht wird.

Dies gilt es vor allem auch deswegen in Erinnerung zu rufen, da Religion, wenn sie im 20. Jahrhundert musealisiert wurde, in aller Regel unter dem Etikett ‚Kunst‘ dem Publikum präsentiert wurde. Ich verweise hier auf Museen für islamische, indische, ägyptische, vorder- oder ostasiatische Kunst. Diese Sammlungen verdanken sich den unterschiedlichen Exotismuswellen, über die sich europäische Aristokraten und Bür-

13 Eine Arbeit, die in diesem Sinne kulturvergleichend, beispielsweise zwischen europäischen, afrikanischen und asiatischen Museumsbesuchern, Erwartungs- und Wahrnehmungshaltungen gegenüber dem musealen Objekt herausarbeiten würde, fehlt meines Wissens.

14 Kocku von Stuckrad hat in seiner Habilitationsschrift u.a. herausgearbeitet, wie sich das romantische Naturkonzept als anti-aufklärerische Kritik und Religionsäquivalent entwickelte und in der Esoterik der Spätmoderne, exotisch verkleidet, als (Neo-)Schamanismus fortlebt. Vgl. von Stuckrad 2003.

ger auserlesenes Fremdes in wohlverdaulichen Häppchen einverleiben. Der Kunst- ebenso wie der Religionsbegriff sind europäische Produkte, für die man in anderen Kulturen nur schwerlich ein Pendant findet, ebenso wie die Überführung des Einen in das Andere ein kulturspezifischer Vorgang ist.¹⁵

Versperrt der Blick auf Kunst, den Museumsbesucher unserer Breiten mehr oder weniger verinnerlicht haben, die Sicht auf Religion? Wird dieser Blick Objekten gerecht, die nie dafür hergestellt wurden, um in Museen bestaunt zu werden? Welche „Rahmung“ ist erforderlich, um kulturhistorisches und ideengeschichtliches Erbe im Museum offen zu legen? Wieweit lassen sich überhaupt selbstaufklärerische Absichten im Gehäuse Museum realisieren?

Wie kann vor diesem Hintergrund der Zusammenhang Religion und Museum religionswissenschaftlich sinnvoll bearbeitet werden? Welche Möglichkeiten eröffnen sich, visuell repräsentierte Religion, mithin das religiöse Objekt religionswissenschaftlich „ins Auge zu fassen“?

Der Erlebnismoment, Sinnlichkeit, das wirkungsvoll „ins Szene setzen“ des Objektes sind mittlerweile geschätzte, ja geforderte Mittel musealer Vermittlung und werden an allen möglichen Themen und Gegenständen, von der „Begegnung“ mit dem Mittelalter und den Azteken, an Mathematik und Technikgeschichte, vom Dinosaurier bis zur präparierten Leiche erfolgreich erprobt.

Allerdings werden die musealen Kategorien ‚Erleben‘ und ‚Erfahrung‘ dann problematisch, wenn damit absichtsvoll oder unabsichtlich ein wissenschaftlich längst überholtes Religionskonzept – Schleierma-

15 Natürlich ist die Situation im späten 20. Jahrhundert reichlich komplex, zumal Kunst, die als ‚modern‘ assoziiert ist, in einem distanzierten, jedenfalls gebrochenen Verhältnis zu Religion steht. Aber auch hier ist die Wahrnehmung des Publikums nie einheitlich und moderne Kunst ist bekanntlich ein immer noch sehr unterhaltsames Streitthema. Hinzu kommt der Umstand, dass verstärkt ab dem 19. Jahrhundert mit einem Vorgang zu rechnen ist, der mit dem Begriff „Sakralisierung“ umschrieben wird: die Übertragung religiöser Begriffe und Formen auf nicht religiöse Bereiche. Susanne Lanwerd hat diesen Vorgang am Beispiel der Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück religionswissenschaftlich untersucht. Vgl. Lanwerd 2001. Volkhard Krech geht am Beispiel von Francis Bacon Triptychon ‚Crucifixion‘ der Frage nach, was passiert, wenn moderne Kunst zwar religiös gemeint, sich aber nicht eindeutig als religiös zu erkennen gibt. Krech 2001.

cher's und Otto's Begegnung mit dem Numinosen nämlich – inszenatorisch aufbereitet wird.

Religionswissenschaftler sollten museal popularisierte Varianten „des Heiligen“ beschreiben und auf den wissenschafts- und kulturhistorischen Kontext von Versatzstücke dieser Art Intellektuellenreligion hinweisen. Es kann jedoch nicht Aufgabe der Religionswissenschaft sein, darüber nach zu denken, wie Sinndefizite z.B. in musealen Darbietungen kompensiert werden könnten.

Das Museum ist, trotz aller Versuchungen, die die neuen Multimedia-Technologien bieten, keine „ästhetische Kirche“, sondern ein Raum für Information, Vielstimmigkeit und abwägende Debatte. Dies wiederum sollte jedoch keinesfalls als Plädoyer für eine Rückkehr zur sozialpädagogischen Zeigefingeraufklärung der 70er Jahre verstanden werden.

Handlung – Kommunikation – Kultur

Die akademische Religionswissenschaft hat sich seit längerem von einem Religionskonzept verabschiedet, das um Wesen und Wahrheit „der“ Religion kreist oder dem Erleben „des Heiligen“ nachspüren würde.¹⁶ Der konsequent kulturwissenschaftliche Umgang mit dem Gegenstand setzt sich zunehmend durch.

Diese Perspektivenverschiebung trat ein als die Studien des Ethnologen Clifford Geertz in vielen Kulturwissenschaften rezipiert wurden. Vor allem sein Aufsatz „Religion als kulturelles System“ aus dem Jahre 1966 stellte einen Durchbruch für eine neue Art der Religionsforschung dar. Religion sei keineswegs auf persönliches Erleben zu reduzieren, so machte Geertz überzeugend deutlich, sondern forme als Weltbild und Ethos die soziale Ordnung. Religion wurde damit der Religionswissen-

16 Bemerkenswerte Nachzügler sind der Religionswissenschaftler und Islamologe Adel Theodor Khoury und der Diplom-Theologe Georg Girschek, die mit Ihrem zweibändigen Werk ‚Das religiöse Wissen der Menschheit‘ (1999/2001) die Religionsphänomenologie eines van der Leeuw und Heiler unverändert in das 21. Jahrhundert zu retten versuchen. Bemerkenswert ist dieser Versuch vor allem auch deswegen, weil in Zeiten religiöser wie politischer Fundamentalismen mit einem unverhohlenen christlichen Gottesbegriff religiöse und kulturelle Vielfalt „platt gemacht“ werden: „Für den religiösen Menschen – welcher Kultur auch immer –“, so schreiben die Autoren unmissverständlich im Vorwort, „ist der transzendente Gott der Schöpfer und Herr von Natur, Menschheit und Geschichte. Eine tragische Torheit, ohne ihn diese Welt zur Heimat einer humanen Gesellschaft aufbauen zu wollen.“ Khoury/Girschek 1999, 7.

schaft als Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem zugänglich, wohingegen die „Erschließung religiöser Wahrheiten“ Sache der Theologie bleiben darf (Gladigow 1988, 16).

Eine nicht-theologische Religionswissenschaft steht seither mit benachbarten Kulturwissenschaften, speziell der Soziologie und Ethnologie, im Dialog. Aufzugeben war die Annahme, Religion sei ein Phänomen ‚sui generis‘. Aufzugeben war das fast 100 Jahre dauernde Bemühen, Religion – über Gott, das Heilige, das Numinose, die Macht – definieren zu wollen, und Religionswissenschaft letztendlich als „Spielart christlicher Theologie“ zu konzipieren. Der Marburger Theologe und Religionswissenschaftler Carl Heinz Ratschow beharrte noch 1973, in einem Handbucharikel zur Methodik des Faches, darauf, dass „der Erforscher von Religionen ein Mensch sein muß, der von ‚seinem‘ Gotte angetroffen und erfasst ist“ (Ratschow 1973, 353). Religionswissenschaftler, die sich als Kulturwissenschaftler verstehen, sind diesem „methodischen Pathos“ enthoben ebenso dem Zwang, wie Gläubige sprechen zu müssen (Gladigow 1988, 8; 2001, 422).

Der Blick auf Religion verändert sich. Eröffnet hat sich die Möglichkeit, sich dem Gegenstand pragmatisch zu nähern und ihn in einen kulturellen Kontext ein zu binden. ‚Religion‘ ist in dieser Perspektive Teil öffentlicher Kultur. Handlung und Kommunikation werden leitende Analysekatoren. Ein religionswissenschaftlicher Religionsbegriff unterscheidet sich von dem Religionsbegriff der Gläubigen und der Theologen. Nicht subjektives Erleben und ‚Glaube‘ werden in den Mittelpunkt gerückt, sondern die historischen und kulturellen Voraussetzungen und Kontexte religiöser Praxen und Kommunikation.

„Nur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz“, schreibt Niklas Luhmann. „Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ‚Religion‘ zusammenfinden, es sei denn durch Kommunikation“ (Luhmann 1998, 137; hier nach Kippenberg/von Stuckrad 2003, 12).

Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad machen klar, wie sinnvoll es ist, Religion in einem Diskursfeld zu verorten:

„Da jede religionswissenschaftliche Theorie ihrerseits in diese Prozesse eingreift, es mithin keine neutrale oder ‚unschuldig‘ Theorie geben kann, sprechen wir von einem *Diskurs*, der mehr ist als das Austauschen von Meinungen, und einem *Diskursfeld*, in dem Identitäten (auch wissenschaftliche) gebildet, Grenzen gezogen und Machträume besetzt werden [...]. In diesem Sinne kann die Religionswissenschaft auch als eine Art Metadisziplin betrachtet werden, die, anstatt Definitionen zu normatisieren, die Wirkungen dieser De-

initionen in einem Diskursfeld beschreibt, auf dem sie selbst handelt“ (Kippenberg/von Stuckrad 2003, 14).

Demzufolge sind die „öffentlichen – kommunikativen und diskursiven – Aushandlungsprozesse über Weltdeutungen“ Gegenstände der Religionswissenschaft. Werturteile, etwa, dass „Magie funktioniert, dass es eine Gottheit wirklich gibt oder dass die Ahnen noch immer unter uns leben“ sind religionswissenschaftlich nicht haltbar, denn sie fallen entweder – bei Bejahung – in den Bereich der Theologie oder – bei Verneinung – einem Materialismus und Positivismus anheim (Kippenberg/von Stuckrad 2003, 15).

„Was wir brauchen, ist die Umleitung der kulturwissenschaftlichen Ströme in das Bett der Religionswissenschaft“, schreiben Kippenberg und von Stuckrad, und verweisen auf eine Kapitelüberschrift aus dem Buch des Ethnologen Gerd Baumann „Religion: Gepäck oder Sextant? Nicht unveränderliches Erbe, sondern Positionierung im Kontext“, die einer diskursiv betriebenen Religionswissenschaft als Leitmotiv dienen könne (Kippenberg/von Stuckrad 2003, 13).¹⁷

Mit dem Diskursmodell verbunden ist der Abschied von der Zentralperspektive. Etwa gleichzeitig als sich die Kunst von der Zentralperspektive und der dadurch erzeugten Illusion löste, ist auch die Religionswissenschaft entstanden, erinnern Kippenberg und von Stuckrad. Der *eine* Blickpunkt wurde

„durch eine Mehrzahl von Perspektiven abgelöst, bis schließlich Pablo Picasso sich die vielen Perspektiven im Dargestellten selbst widersprechen ließ. [...] [Entdeckt] wurde damals die ‚Fähigkeit zum Selbstwiderspruch‘ als ein die Geschichte konstituierender Faktor“ (Kippenberg/von Stuckrad 2003, 15).¹⁸

Die hier entfalteten Vorschläge für religionswissenschaftliches Urteilen und Forschen lassen sich für den Zusammenhang Religion und Museum nutzbar machen, geht es doch hierbei vor allem auch um „öffentliche – kommunikative und diskursive – Aushandlungsprozesse über Weltdeutungen“. Auch für den Zusammenhang Religion und Museum legt sich

17 Bei Gerd Baumanns Buch handelt es sich um ‚The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities‘ (1999).

18 Kippenberg und von Stuckrad beziehen sich hier auf den Kunsthistoriker Werner Hoffmann ‚Die Moderne im Rückspiegel. Hauptwege der Kunstgeschichte‘ (1998).

die Forderung nach einem perspektivischen Analyserahmen nahe. Aus analytischer Sicht ist das vom Museumsbesucher mit gebrachte Religionsmodell von gleichrangiger Bedeutung wie das Religionsmodell des Ausstellungsmachers, des Künstlers, des analysierenden Religionswissenschaftlers.

Identitäten

Das Objekt in der Museumsvitrine, ob „religiös“ oder nicht, tut vor allem eines: es schweigt, allerdings in der Regel provozierend vieldeutig. Religiös gerahmte Objekte lösen, weit mehr als historische Dokumente, Handwerksgerät, Spielzeug, Waffen, Kostüme usw., imaginative Aktivitäten aus.

Warum ist dies so? Weil man in *unseren* Breiten frühzeitig lernt, dass Religion mit Existenz und Transzendenz und letzten Fragen zu tun hätte. Damit aufgerufen sind schlagartig Menschen- und Gottesbild/er, und Themen wie Moral, Ethik, Leben, Sterben, Tod und Jenseits. Der Gegenstand ‚Religion‘ generiert Existenzielles. Diese emotional angereicherten inneren Prozesse sind jedoch weder beliebig evozierbar, noch so ohne weiteres ablesbar. Auf alle Fälle ist mit ihnen zu rechnen, wann immer Religion im Museum öffentlich präsentiert wird.

Angesprochen ist auf diese Weise persönliche, aber eben auch kollektive Identität. Religiöse Stellungnahmen sind auf persönlicher wie kollektiver Ebene zunächst Differenzmarkierungen, und dies umso mehr in einer monotheistisch geprägten Kultur wie der unseren. Es ist jene von Jan Assmann so bezeichnete „Mosaische Unterscheidung“, die „zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube“ zu trennen zwingt (Assmann 2003, 12f.).

Diese mehrere Tausend Jahre alte „regulative Idee“, die sich als wandelbar und anpassungsfähig und nichtsdestotrotz als eminent kulturprägend erweist, ist auch in der Spätmoderne präsent und lässt sich in Museumsräumen problemlos abfragen, sobald Religionen und der Religionsvergleich Gegenstand der Betrachtung sind. Mit dem Zwang zur Positionierung verbunden ist somit immer auch die Spannung Fremdes – Eigenes. Diese Spannung ist bekanntlich konfliktreich. In Zeiten eines von Geopolitikern effektiv verkündeten ‚clash of civilizations‘ spielt sich ein solcher auch in den Köpfen von Museumsbesuchern ab.

Fremdheit – Macht – Geschichte

Religionen im Museum sind Gegenstände der Fremdheit. Mit dieser Tatsache öffnet sich ein Problemhorizont, den die Ethnologie geraume Zeit schon auf hohem Reflexionsniveau bearbeitet. Der Vorgang des Sammelns von Kulturen und die museale Re-Kontextualisierung von ethnographischen Objekten als Kunst und Kultur ist dabei eine wichtige Spur, die verfolgt wird. Eine weitere Spur ist der Vorgang des Ausstellens von fremden Kulturen, der machtgeladen ist. Dabei geht es nicht um jene Macht, die Rudolf Otto oder Gerardus van der Leeuw meinten, sondern um jene, die Michel Foucault immer wieder ins Visier nahm. Es geht um die Macht der Aneignung und Repräsentation des Fremden. Es geht um Wissens- und Darstellungsmonopole und es geht dabei immer auch um Geschichte. Es geht um die Frage, wie und unter welchen Umständen, Objekte fremder Kulturen in Museen gelangten und Zeitgeist gesteuerten Repräsentations- und Sinngebungszwecken dienten und dienen. Bei Gegenständen der Fremdheit ist hintergründig, manchmal allzu offenkundig, der europäische Kolonialismus mit ausgestellt. Gemeint ist damit nicht nur die Aneignungsgeschichte, sondern auch eine Herrschaftsdynamik, die die Welt geistig und materiell ordnet, in Zentrum und Peripherie, in „the West and the Rest“, und über die eben auch Wissens- und Definitionsprozesse gesteuert werden.

Zudem ist die Markierung ‚fremd‘ in der Spätmoderne ein Vorgang, der keineswegs einheitlich und eindeutig wäre. Das Bild des Fremden, so schreibt Gottfried Korff ganz richtig, ist genauso problematisch wie die Bestimmung des Eigenen und schließt für die Thematisierung von Fremdheit und Museum die Forderung nach einer Theorie der Praxis an, da Museen eben auch Agenturen der Perspektivierung und Sinnproduktion seien:

„Wer sich mit dem Problem Museum und Fremdheit beschäftigt, muß sich auch dem Thema der neuen, der fließenden Fremdheitsdefinitionen zuwenden – und daraus Impulse für eine Theorie der Praxis ableiten. Über eine Theorie der Praxis muß nämlich das Museum verfügen, wenn es sich nicht nur als Ort des Deponierens, sondern auch als Ort des Exponierens, des Verfügbarmachens von Deutungen und Sinngebungen begreift. Museen sind gleichermaßen Archive und Laboratorien, Bewahranstalten für die materielle Kultur in Form von Hinterlassenschaften oder Vergleichsasservaten, aber auch Agenturen der Perspektivierung und Sinnproduktion“ (Korff 2002, 151).

Repräsentationsvorgänge – „The Poetics and Politics of Museum Display“ – sind in dem mittlerweile kanonisch gewordenen Sammelband „Exhibiting Cultures“ (Karp/Lavine 1991) behandelt, und James Clifford skizziert das „Kunst-Kultur-System“ in seinem, ebenfalls als klassisch zu bezeichnenden Aufsatz „On Collecting Art and Culture“ (Clifford 1988).¹⁹ Das Problem der Miss- und Um-Deutung fremder Objekte zu Kunst (im westlichen Sinn) ist Thema einer anhaltenden ethnologischen Debatte, die durch post-koloniale Kritik noch einmal gesondert zuge-spitzt wird (vgl. z.B. Pinney/Thomas 2001).

In einer Reihe von Studien hat der australische Ethnologe Nicholas Thomas materielle Kultur, Kolonialismus, Tauschbeziehungen, Kunstmarkt und museale Praktiken ins Verhältnis gesetzt (Thomas 1991, 1994, 1999). Der Ethnologe verlässt das Museum und folgt der Geschichte von materiellen Objekten, verweist auf kulturelle Missverständnisse und Übersetzungsprozesse. Sichtbar wird, dass die Hervorbringungen materieller Kultur, in Gestalt von „Kunst“, Religion, Schmuck, Kleidung u.dgl. keineswegs dem Diktat zeitloser Tradition unterworfen sind, sondern immer auch durch kulturelle Begegnungs- und Austauschvorgänge beeinflusst sind. Exemplarisch sind in diesem Zusammenhang auch die Beiträge in dem von Michael O’Hanlon und Robert Welsch edierten Band „Hunting the Gatherers“ (O’Hanlon/Welsch 2000). Ausgangspunkt ist nicht das museal konservierte Objekt – etwa „Maske, Melanesien“ –, sondern der Sammler, seine Auftraggeber, sein institutionelles Netzwerk und seine Interaktion mit objekt-produzierenden Angehörigen fremder Kulturen und die Rückbindung an die koloniale Gesellschaft vor Ort. Die vielschichtig verwobenen Interessen und Umdeutungen materieller Kultur im Hinblick auf die jeweiligen Begehrlichkeiten der Handelspartner werden – hier am Beispiel Melanesiens – auf beeindruckende Weise herausgearbeitet.²⁰

19 Margrit Prussat und Wolfgang Till haben eine handliche Zusammenstellung wichtiger Texte zur Kunstethnographie veröffentlicht, von Felix von Luschan, Adolf Bastian, über Julius Lips, Claude Lévi-Strauss bis zu Fritz Kramer, Sally Price und Chéri Samba. Vgl. Prussat/Till 1999.

20 Chris Gosden und Chantal Knowles begaben sich, ganz in diesem Sinne, auf die Suche nach vier Sammlern, die zwischen 1909 und 1937 in Neubritannien Ethnographica erwarben. Gezeigt wird, wie einschneidend diese Begegnungen unter den Bedingungen des Kolonialismus waren. Nicht nur die Produzenten von Objekten waren dadurch beeinflusst, sondern der Tausch der Objekte wird für die gesamte lokale Kolonialgesellschaft prägend. Die heute in den westlichen Museen lagernden Sammlungen sind,

Nicholas Thomas und andere in dieser Richtung arbeitende Ethnologen leisten dem Vorgang der Entzeitlichung Widerstand, der stets mit der westlichen Aneignung und Verwandlung ethnographischer Objekte in Kunst verbunden ist. „Anonymität und Zeitlosigkeit“ sind Merkmal primitiver Kunst, ja geradezu deren Gütesiegel. Kreativität und Individualität und Geschichtlichkeit sind zwar aufs engste mit westlicher Kunst verbunden, doch all jene außerhalb der großen eigenen Tradition entstandenen Werke sind aus westlicher Optik mit namenlosen Schöpfern verbunden, die Kollektivität und Tradition verkörpern. Die „Anderen“ sind demzufolge wesenhaft geschichtslose Kreaturen. In einer brillanten Studie ist Johannes Fabian jener so weitreichenden Distanzierungsstrategie durch zeitliche Kategorisierung nachgegangen, die strukturell mit der europäischen Expansion und der Herausbildung ethnologischer Forschung verbunden ist. In der Begegnung „wir“ und „die Anderen“ wird Gleichzeitigkeit systematisch eliminiert (Fabian 1983). Sally Price untersucht diese Strategie, gewendet auf „Primitive Kunst“ und betont, dass der Ruf der Geschichtslosigkeit „primitiver Kunst“ eine Konstruktion westlicher kultureller Vorurteile sei und den Beschränkungen traditioneller westlicher Formen wissenschaftlicher Forschung zu schulden ist. Jemem gesteigerten Historizitätsbewußtsein, dem Intellektuelle nicht-westlicher Länder immer massiver Ausdruck verleihen, muss auch in der Kunstforschung Rechnung getragen werden. Entgegen herrschender Meinung,

„steht das zur Dokumentation der Kunstgeschichte schriftloser Völker notwendige Material dem noch zur Verfügung, der die Geduld aufbringt, viele Stunden in Museumsmagazinen und Kolonialarchiven zu verbringen und sich auf das herausfordernde Unternehmen der Feldforschung einzulassen“ (Price 1999, 341).

Die Wahrnehmung von Objekten fremder Kulturen (und Religionen) ist nicht nur durch das Vorurteil „Zeitlosigkeit“ gesteuert, sondern auch durch kollektiv verfestigte Vorannahmen über „die Anderen“. Vorannahmen, die sich all zu häufig als „Wissen“ gebärden. Es ist in der Tat verblüffend, wie viel solcher Gewissheiten von Museumsbesuchern aller Bildungs- und Altersschichten abgefragt werden können, deutet man auf

wie Gosden und Knowles klarmachen, nicht nur Zeugnisse ferner Kulturen, sondern sie erzählen beeindruckend deutlich vom Kolonialismus. Gosden/Knowles 2001.

einen afrikanischen „Nagelfetisch“, ein Schamanengewand, eine Koran-Ausgabe oder eine Buddha-Statue.

Die Faszinationsgeschichte des Fremden und der sie stellvertretenden exotischen Objekte, mithin das Problematisieren von Sammelleidenschaft gehören damit unbedingt in die religionswissenschaftliche Objektforschung. Eine bestimmte Sammelaktivität, daran muss erinnert werden, ist für die europäische Kultur- und Religionsgeschichte von elementarer Bedeutung, nämlich das Sammeln von Reliquien. Das Sammeln und Ausstellen von Reliquien befestigt Herrschaft, begründet Pilgerstätten, begünstigt Kommunikationswege und befördert Reichtum.²¹

Karl Heinz Kohl hat jüngst eine anregende Darstellung vorgelegt, die die Verwandlung von mitunter alltäglichen Gegenstände in sakrale Objekte zum Gegenstand hat (Kohl 2003). Die Geschichte von der „Macht der Dinge“ wird entfaltet als eine Kulturgeschichte des Fetischismus in doppelter Bedeutung. Beschrieben werden Idee und Begriff ‚Fetisch‘, wie er sich seit dem 18. Jahrhundert in Europa als religionshistorische Kategorie und als Fremdheitsmetapher herausbildete. Zudem wird der Vorgang der Fetischierung als kultureller Prozess sichtbar, der Nutzloses in die Aura des Heiligen und Kostbaren hüllt. Die Marx'sche Kritik des Mehrwerts und Freuds Kategorie fehlgeleiteter Objektbeziehung enthält eine kulturhistorische Vertiefung und Verlängerung bis in die Postmoderne, hin zum Markenfetischismus unserer Tage und dem Phänomen des Kunst-Sammelns.²²

Die Geschichte des sakralen Objektes verweist nicht nur auf den historischen Konstruktcharakter der Macht der Dinge, sondern vor allem

21 Der Vorgang des Sammelns als eine kulturspezifische und symbolisch hochaufgeladene Aktivität erfährt in jüngster Zeit nicht nur kulturwissenschaftliches, sondern auch philosophisches und psychologisches Interesse (vgl. z.B. Muensterberger 1998, Schloz 2000, Sommer 2002). Über die „Praxis des Sammelns zwischen kulturellem Archiv und profanem Raum“ schreibt neuerdings Bernhard von Hülsen (2003) und Thomas K. Schippers (2003) verweist auf Perspektiven der Sachkulturforschung in der Europäischen Ethnologie, vom „Sachen-Sammeln zum Dinge-Denken“.

22 Kohl sieht als Kennzeichen sakraler Objekte „ihre Separierung von der Welt des Profanen, ihre praktische Nutzlosigkeit, ihre reine Zeichenhaftigkeit und ihre Unveräußerlichkeit“. Nur die Geschichte der Objekte bzw. die Geschichte der Herausbildung ihrer Zeichenhaftigkeit gibt Auskunft über die Bedingungen, die einem bestimmten Gegenstand zu bestimmten Zeiten die Aura des Sakralen zuweist. Kohl 2003, 154.

auch auf die Macht des bürgerlichen Kunst-, Geschichts- und Bildungsverständnisses, die sich in der Kultstätte Museum materialisiert.

Wenn ich oben auf das romantische Kunsterleben als ein bürgerliches Heilsversprechen hingewiesen habe, das im Museum als religiöse Andacht vor dem Objekt inszeniert wird, sollte das nicht andere Funktionen des Museums unsichtbar machen. Seit den Kunst- und Wunderkammern der Renaissance waren Sammlungsräume immer auch Orte imaginärer Weltaneignung. Exotische Objekte repräsentieren fremde Welten und machen sie verfügbar (Bräunlein 1992, 1994). Der Herrschafts- und Aneignungsgestus, wie er in Sammelleidenschaft und Museumsidee grundsätzlich angelegt ist, erfährt eine Zuspitzung in der Zeit des europäischen Imperialismus.²³ Zudem verzauberte der Historismus, und im Gefolge der entstehende Nationalismus, materielle Reste eigener Vergangenheit in geschichts- und damit identitätshaltige Heiligtümer (so auch Kohl 2003, 260). Die Begegnung mit Gegenständen bürgerlicher und nationaler Selbstvergewisserung, d.h. Begegnung mit ‚Geschichte‘, konnte gleichfalls wie ein Kirchgang ritualisiert werden.

Der Verweis auf neuere ethnologische Arbeiten über fremde Objekte, über materielle Kultur und Kolonialismus, über Sammeln und Ausstellen von Kulturen, sollte ersichtlich machen, dass die Religionswissenschaft, befasst sie sich mit dem Sammeln und Ausstellen von Religionen, mit völlig identischen Problemen konfrontiert ist. Auch hier geht es um Repräsentationsmacht, kollektive Imaginationen und um die Produktion immer neuer Fetische.

Auch die Religionswissenschaft ist, wie die Ethnologie, im Zeitalter des europäischen Kolonialismus geboren. Fremde Religionen wurden in dieser Phase der europäischen Geschichte „entdeckt“, entwicklungsgehistorisch geordnet, klassifiziert und angeeignet. Christoph Auffarth erinnert daran, dass sich der religionswissenschaftliche Leitbegriff „Weltreligion“ auf Tuchfühlung mit dem ökonomischen Imperialismus (Weltwirtschaft) und dem Hegemonieanspruch des Christentums herausbildete. Es waren im übrigen Ausstellungen, Weltausstellungen, über die die globale Überlegenheit des Abendlandes zur Schau gestellt wurde. Das Sichtbarwerden von Weltreligionen, nicht ohne sie vorher als solche

23 Hitlers Museumspläne lassen sich in diesem Sinne als eine weitere Zuspitzung kennzeichnen. Hitler träumte bekanntlich bis in die letzten Stunden vor seinem Tod von einem riesigen Führermuseum in Linz, für das er selbst Pläne entworfen hatte. Nach dem Krieg sollte es die hervorragendsten Kunstwerke aus allen Teilen des unterworfenen Europa ausstellen. Vgl. Schwarz 2004.

markiert zu haben, fand seinen Höhepunkt auf dem *Weltparlament der Religionen* und zwar als Begleitphänomen der Weltausstellung von 1893 in Chicago. Ein Ereignis, angesiedelt zwischen Kolonialismus und Spektakel (Burris 2001, Auffarth 2004).²⁴

Parallel zum ökonomisch motivierten Zugriff europäischer Nationen auf Afrika und Asien erfolgte der missionarische Zugriff. Auch für das religiöse Objekt hat dies Konsequenzen. Missionare erweiterten nicht nur den materiellen Bestand der jeweiligen Kulturen durch die mitgebrachten Zivilisationsgüter, sondern eben auch durch ihre sakralen Objekte und durch das dem Christentum eigene immense Imaginationsangebot. Und zudem waren sie bemüht, nicht nur Menschen zu konvertieren, sondern auch die materielle Seite der vorgefundenen Religion um zu deuten. Nicholas Thomas spricht hier von „Converted Artifacts“ (Thomas 1991, 151ff.). Das Definitionsmonopol einstiger Missionare, das festlegte, um was es sich bei „Idolen“ und „Fetischen“ handle, und was es mit Hexerei und Magie auf sich habe, wirkt fort in den Blicken westlicher Museumsbesucher auf einschlägige Objekte in den Abteilungen „primitive Religionen“, ersatzweise „Naturreligionen“. Umgekehrt wurden die „Gaben der Zivilisation“, ob technischer oder religiöser Art immer auch indigenisiert. Das gilt für profane Güter und Ideen ebenso wie für Religion.²⁵

Blickwechsel

Ohne Frage ist die Konfrontation mit dem musealen Objekt ein ästhetischer Vorgang, der nicht nur, aber vor allem auch durch den Gesichtssinn gesteuert ist. Neben Geschichte, Macht, Fremdheit, die, wie oben beschrieben, in Objekten eingelagert und auf unterschiedliche Weise abrufbar sind, sind Aufmerksamkeit generell, und visuelle Wahrnehmung im besonderen, historisch gewachsen und kulturell geprägt. Zudem ist der Vorgang der visuellen Wahrnehmung nur als körperlicher Vorgang möglich. Diese scheinbar schlichten Tatsachen erfahren in jüngster Zeit

24 Zum Weltparlament der Religionen siehe auch Lüddeckens 2002.

25 Der Ethnologe Gerd Spittler hat kulturelle Verflechtungen anhand von Aneignungs- und Umdeutungsvorgängen von Waren deutlich gemacht und dabei auf theoretische und methodische Konsequenzen für eine Ethnologie der Globalisierung hingewiesen. Für eine Religionswissenschaft, die sich unter Religion und Globalisierung mehr vorzustellen vermag als die einseitige missionarisch gesteuerte Ausbreitung von Weltreligionen, sind diese Überlegungen von Nutzen. Spittler 2002.

unter den Stichworten „iconic“, „visual“ oder „pictorial turn“ erhöhte kulturwissenschaftliche Zuwendung. „Visualität“ in aller Breite wird dabei zum Gegenstand und immer häufiger ist der Begriff „visual culture“ auf Buchtiteln zu lesen.

So entdeckt die Museologie neuerdings den Blick der Besucher und die Blickmanipulationen durch Museumspädagogik und Ausstellungsarrangement, wie der Band ‚Museums and the Interpretation of Visual Culture‘ von Eileen Hooper-Greenhill (2000) belegt. Für die Religionswissenschaft hat der amerikanische Religions- und Kunstwissenschaftler S. Brent Plate ausgewählte Texte zu „Religion, Art/Visual Culture“ zusammengestellt (Plate 2002). Neue Perspektiven im Feld sichtbarer Religion eröffnet zudem die von Susanne Lanwerd weiterentwickelte Religionsästhetik (Lanwerd 2002).

In der Kunstwissenschaft ist der „iconic turn“ mittlerweile zum Kampfbegriff geraten, da sich hier eine Debatte über den Gegenstand und Selbstdefinition dieser Disziplin entzündet hat. Die Forderung nach einer neuen, anthropologisch und transdisziplinär zu entwickelnden Bildwissenschaft, hat nicht länger nur „das Werk“, wie es die klassische Kunstgeschichte definierte, im Auge, sondern eine radikale Erweiterung des Themenfeldes. Bildliches jeder Art rückt in den analytischen Horizont: von den Satelliten-Bildern fremder Galaxien bis zu den visuell übersetzten Ultraschallaufnahmen ungeborenen Lebens, von der Bilderflut kommerzieller Werbung bis zu Kriegsbildern, die vom US-Fernsehsender CNN mitproduziert werden.

Für eine Religionswissenschaft, die sich um sichtbare und öffentlich gemachte Religion bemüht, sind die Anregungen des „iconic turn“ vielfältig:

- die Einengung auf Kunst, speziell religiöse Kunst wird aufgegeben. ‚Kunst‘ selbst wird zu einem religionswissenschaftlich „fragwürdigen“ Begriff, ebenso wie der wertende Begriff (religiöser) „Kitsch“ in seiner Zeit- und Kulturgebundenheit reflektiert werden muss;
- das Verhältnis Bild und Text ist neu zu überdenken. Sowohl die textliche Rahmung, die die Bildbotschaft strukturiert, muss in Rechnung gestellt werden, wie auch umgekehrt die Text transformierende Macht des Visuellen. Sichtbar werden dadurch u.a. Bildpolitiken, wie sie viele Religionen zu Machterhalt und Machtausdehnung nutzen;

- zu entdecken ist die Überformung visueller Wahrnehmung durch Religion. Religionsgeschichte und „visual culture“ sind eng verflochten – dies gilt speziell für 2000 Jahre christlich-abendländische Kultur, aber auch für alle anderen Regionen, Kulturen und Religionen. Religionsgeschichte ist damit auch Bestandteil einer Kulturgeschichte der Wahrnehmung und gibt Auskunft über dominierende Wirklichkeits- und Körperkonzepte sowie über (Un-)Möglichkeiten Transzendentes sichtbar werden zu lassen;
- visuelle Wahrnehmung ist eine kulturelle und religiöse Aktivität. Visualisierungstechniken stehen neben religiösen Vorschriften der Augenzucht. Varianten und historische Verlaufsmuster solchen „Bildhandelns“ werden in religionsgeschichtlicher und -vergleichender Forschung offengelegt.

Ich habe an anderer Stelle deutlich gemacht, welchen Nutzen Bild- und Religionswissenschaft aus gegenseitiger Beachtung ziehen können (vgl. Bräunlein 2004). Die Decodierung von Religion, ihre „Lesbarkeit“ (Gladigow 2000), wird vor dem Hintergrund des „iconic turn“ zu einer neuen Herausforderung. Worum es dabei geht, lässt sich einem Zitat des Ethnologen Peter Probst zusammenfassen. Mit ihm meine ich, dass es Sinn macht,

„der Metapher der *Lesbarmachung* die der *Sehbarmachung* an die Seite zu stellen, neben dem *Sprechakt* auch das Konzept des *Sehakts* zu entwickeln, in der *Wahrnehmung* auch die *Gestaltung* zu erkennen“ (Probst 2001, 149f.).

Unter den Parametern Handlung und Kommunikation wird es möglich, Visuelles und Visualität religionswissenschaftlich zu erschließen. Eine religionswissenschaftliche Erforschung des Visuellen ist weit mehr als religiöse Ikonographie oder eine religionskundlich informierte Semiotik. Solche Verfahrensweisen sind nützlich und wichtig, doch keineswegs ausreichend. Gleiches gilt für den Umgang mit dem Thema Bilderverbot, bzw. Götter-Bild, das mitunter von religionswissenschaftlicher Seite aufgegriffen, aber eng entlang christlich-theologischen Denkfiguren bearbeitet wurde (vgl. Klimkeit 1984).

Die Triade *Bild-Medium-Körper*, die Hans Belting im Hinblick auf eine anthropologische Bildwissenschaft vorschlägt, enthält weitergehende Perspektiven für eine Religionsgeschichte des Visuellen im Eigenen wie im Fremden (Belting 2001, Bräunlein 2004).

Auch an dieser Stelle sei hervorgehoben, dass die kulturhistorische Selbstaufklärung über begriffliche Kategorien ganz wesentlich zum Handwerkszeug des Religionswissenschaftlers gehören muss. Bildlichkeit, Blick, Wahrnehmung, Wirklichkeit – all diese Größen sind keine feststehenden Universalien, sondern kulturell und religiös „unterfüttert“.

Die volkscundliche Frömmigkeitsforschung bietet für dieses Ansinnen kulturhistorischer Selbstaufklärung reiches Material. Religion und Bildlichkeit, Bildverehrung und Bildfrömmigkeit, Bilderproduktion und Bilderhandel – in diesen Bereichen hat die volkscundliche Bildforschung eine beachtliche Forschungstradition entwickelt.²⁶

Wie bereits eingangs erwähnt gehört die Realienforschung gehört zu den volkscundlichen Kernbereichen. Sowohl Sachen als auch Bilder sind, neben Texten, immer schon Quellen dieser Wissenschaft gewesen und dienten damit, anders als in der Religionswissenschaft, immer auch der Erforschung von (Volks-)Religion. Als in der Nachkriegszeit ‚Religion‘ als volkscundlicher Untersuchungsgegenstand, aufgrund der Mythologisierungseidenschaft der Nazi-Volkscunde, verpönt war, erfolgte die erneute Annäherung an den Gegenstand vor dem Hintergrund einer quellenkritischen, sozialgeschichtlich informierten und stark kontextbezogenen Forschung.²⁷ Anders als die sich gleichzeitig zu ihrer Blüte ent-

26 Einen sehr dienlichen Überblick zur volkscundlichen Bildforschung liefert Rolf Wilhelm Brednich 2001. Institutionell hat sich dieser Forschungszweig niedergeschlagen in dem Arbeitskreis ‚Bild, Druck und Papier‘ am Museum Europäischer Kulturen in Berlin-Dahlem, und in der Kommission für ethnologische Bildforschung der SIEF (Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore).

27 In den 50er Jahren entwickelte sich, angeregt von Volkscundlern wie Hans Moser, Karl Sigismund Kramer und Günter Wiegelmann eine Sachkulturforschung, die dezidiert sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze aufgriff. In den 80er Jahren wurde die Gebrauchs- und Zeichenfunktion der Dinge, die symbolische Ebene also, entdeckt. Gleichzeitig stieß der europaweite heimat- und kulturgeschichtliche Museumsboom der 70er Jahre eine intensive volkscundliche Debatte zu Identitätskonstruktion und Geschichte an. Diskussionen über Folklorismus, Geschichtsbewusstsein, Geschichtsvermittlung, „Geschichte von unten“ folgten, ebenso über „Aura und Archaik“, „Ästhetik und Distinktion“. Vgl. Kaschuba 2003, 224-235; Meiners 1987, Köstlin/Bausinger 1983.

Wesentliche Beiträge zur Ausstellungstheorie und -praxis, zum Gedächtnisspeicher Museum und über das Deponieren und Exponieren von Dingen, lieferte und liefert Gottfried Korff. Eine Sammlung museologischer

faltenden Religionsphänomenologie, die pathetisch und schwärmerisch „das Heilige“ in all seinen Erscheinungen umkreiste, war die volkswissenschaftliche Religionsforschung ab den 1950er Jahren allem Spekulativen abhold. Die Aufgabe kollektiver Sinnstiftung hatte sich für die Volkskunde ein für alle Mal erledigt, nicht jedoch für eine Religionswissenschaft, die sich womöglich umso mehr berufen fühlte, in den moralischen Trümmern des Nachkriegseuropa Aufbauhilfe leisten zu müssen.²⁸

Dass wesentliche Impulse für eine religiöse Volkskunde der Nachkriegszeit über das handgreifliche Objekt, die Realienforschung also, erfolgte, mag vor diesem Hintergrund eine tiefergehende Logik aufweisen.

Wolfgang Brückners Arbeit über *Bildnis und Brauch* (Brückner 1966) wird zu einem „Meilenstein der visuell orientierten Volkskunde“ (Müller 2003, 234). Der Gegenstand mutet zunächst exotisch an. Es geht um Holz-, bzw. Wachspuppen, die im herrschaftlichen Leichenzeremoniell repräsentative Funktion einnehmen. Mit der Weigerung, scheinbar magisch-urtümlichen Elementen nachzuspüren und stattdessen die „konkreten Gestaltungen in historisch-sozial exakt benennbaren Milieus“ heraus zu arbeiten, macht Brückner, wie sein Tübinger Kollege Gottfried Korff hervorhob, „Front gegen generalisierend-anthropologische Theorien in der Symboldeutung“ (Korff 1987, 255). Die Kontexterschließung des Bildnisses über seinen Gebrauch, sowie die Nachzeichnung des Motivwandels lieferten nicht nur wertvolle Einsichten in Herrscher-Ikonographie und Begräbniskult, sondern hatten vor allem methodische Vorbildfunktion. Neue Wege im kulturwissenschaftlichen Umgang mit reli-

Texte von Korff wurde zusammengestellt von Eberspächer/König/Tschofen 2002.

28 Eine wissenschaftsgeschichtliche Darstellung der Nachkriegs-Religionswissenschaft, die den Zeitgeist und das gesellschaftliche Umfeld ihrer Rezeption mit berücksichtigen würde, fehlt meines Wissens. Erklärungsbedürftig wäre immerhin der Umstand, dass sich die deutsche Religionsphänomenologie, verbunden mit den Namen Heiler, Goldammer, Mensching, Lanczkowski zu einem Zeitpunkt profilierte, als die Soziologie und andere Wissenschaften längst das Ableben von Religion in der Moderne für eine beschlossene Sache hielten.

Keineswegs bedeutungslos erscheint mir auch die Tatsache, dass sich Mircea Eliade und Ernst Jünger in der Zeit des Kalten Krieges, die auch eine Zeit des westlichen Modernisierungsschubes war, zu einem gemeinsamen Zeitschriftenprojekt – *Antaios* – zusammen fanden (1959-1971). Programmatisch ging es dabei um den Versuch neopaganer Sinnfindung, die über Themen aus Mythologie und Ethnologie gespeist wurde.

giös konnotierten Bildern und Realien wurden damit gewiesen.²⁹ Drei Jahre zuvor hatte Lenz Kriss-Rettenbeck seine Studie über *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens* (1963) vorgelegt und die Richtung weg von „magistischen Interpretationen zu einem phänomenologisch geläuterten historischen Verständnis“ vorbereitet (Brückner 2000, 93).

Wolfgang Brückner und Martin Scharfe waren es, die nach dem Krieg gleichermaßen katholische wie auch protestantische Dimensionen des Visuellen herausarbeiteten und damit eine volkskundliche Bildwissenschaft begründeten. Zu nennen sind hier Martin Scharfes Arbeiten zu Intention und Funktion des Bildes im Protestantismus und seine Überlegungen über „Augen-Wissen“ und „Anschauliche Volkskunde“, Wolfgang Brückners Forschungen und Ausstellungen zum populären Wanderschmuck und religiösen Massenbild, seine Arbeiten über Wallfahrt, Pilgerzeichen und Andachtsbild, ebenso wie die Sammlungs- und Publikationstätigkeiten von Christa Pieske. Hinzuweisen ist zudem auf Rudolf Schenda, der das Phänomen des internationalen Bilderhandels thematisierte und zudem das Verhältnis Text-Bild in bezug auf Lesekultur herausarbeitete (vgl. Scharfe 1967, 1968, 1974-77, 1990, 1996, 1999, 2000; Brückner 1974, 1975, 1982; Brückner/Pieske 1973; Pieske 1975, 1988; Schenda 1984, 1987). In der jüngst von Wolfgang Brückner publizierten Bibliographie zur Massenbilderforschung sind allein unter dem Themenbereich „Andachts- und Amulettgraphik“ 400 Titel erfasst (vgl. Brückner 2003).

Neben der stark historisch ausgerichteten volkskundlichen Bildforschung, die, wie zu sehen war, seit 40 Jahren Bildlichkeit und Religion zusammen führt, entdeckt neuerdings auch die Geschichtswissenschaft Visualität, und damit auch sichtbare Religiosität. Exemplarisch sei hier auf den Band ‚Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte,

29 Ein weiterer Meilenstein der Bildforschung stellt die Studie von Michael Baxandall dar: ‚Painting and Experience in 15th Century Italy. A Primer in the Social History of Pictorial Style‘ (1972). Baxandall erschließt italienische Bildwerke des 15. Jahrhunderts über Gebrauchsformen und Wahrnehmungsweisen. Es sind die unterschiedlichen Perspektiven auf das jeweilige Bild, die Baxandall vorstellt: religiös gesteuerte Blicke, von ökonomischen Interessen gesteuerte Blicke, mathematisch informierte Blicke. Baxandall schafft es damit, den Gegenstand aus den üblichen kunsthistorischen Rahmen zu lösen und Wahrnehmung (vom Publikum und Künstler) ebenso wie die Wertschätzung (durch Auftraggeber) und Gebrauchsformen sichtbar zu machen. Vgl. Baxandall 1988.

visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen‘ (Schreiner 2002) hingewiesen.

Der Themenkreis der volkskundlich-historischen Bild- und Realienkunde wird, zumindest in Amerika, auch von der dortigen Religionswissenschaft aufgegriffen. Coleen McDannell schrieb eine Monographie „The Christian Home in Victorian America: 1840-1900“ und eine weitere zu Popularkultur und Christentum (McDannell 1986, 1995). Einem vergleichbaren Gegenstandsbereich widmet sich der Kunsthistoriker David Morgan. Populärer religiöser Wandschmuck, Devotionalien oder Andachtsbilder würde es die deutsche Volkskunde nennen, „Visual Piety“, „Protestants and Pictures“, „The Visual Culture of American Religions“ lauten die Titel der amerikanischen Publikationen (Morgan 1996, 1998, 1999; Morgan/Promey 2001). Die wichtigen Arbeiten von Brückner, Scharfe u.a. wurden nicht ins Englische übersetzt, und so überrascht es wenig, dass die oben genannten deutschsprachigen Forschungen auf dem Gebiet der religiösen Realien- und Bildkunde jenseits des Atlantiks weitgehend unbekannt sind.

Die Erschließung von Bilder-Theologien und die Beschreibung von Formen, Funktionen und Praktiken der historischen und gegenwärtigen Bild-Frömmigkeit, wie sie Geschichtswissenschaft und Volkskunde anbieten, ermöglicht es, wie erläutert, die spezifisch christlich geprägten Traditionen im Umgang mit Bild und Ding wahrzunehmen.

Dem Blick auf das Eigene folgt der Blick auf das Fremde. Religionen im Museum legen den Vergleich nahe. Der Blick auf chinesische Bildrollen mit Höllen-Darstellungen oder auf einen indischen Tempelvorhang, der Krishnas Tanz mit den Hirtenmädchen darstellt, konfrontiert unwillkürlich mit der Frage, wie denn die chinesische Betrachterin oder ein Inder die Bilder wahrnehmen würden.

Eine „ethnologische Bildkunde“ entwickelte der schwedische Volkskundler Nils-Arvid Bringéus (1982), der dafür folgende Forderungen aufstellt: Die Bildforschung muss eine internationale Richtung erhalten; anzulegen ist eine unbegrenzte Zeitperspektive; zu vermeiden ist jede qualitative Beurteilungen des Bildmaterials; offen zu legen sind eigene Wertungen und Haltungen. Bilder müssen in ihrem Zusammenhang und als Teil des menschlichen Handelns untersucht werden, wobei die Bildrezeption ebenso wichtig ist wie die Bildproduktion (nach Brednich 2001, 204).

Einer in diesem Sinne ethnologisch angeregten Religionsästhetik muss es darum gehen, Bedeutung und Geschichte des Bildes in anderen

Religionen herauszuarbeiten und zudem die spezifischen Rezeptionsästhetiken und Bildpraktiken zu erkunden.

Annette Wilke hat in diesem Sinne beispielhaft über „indische Ästhetik und Gefühlsreligiosität“ gearbeitet (2001). Sie macht darauf aufmerksam, dass die Erforschung von Visualität im religionswissenschaftlichen Sinne sowohl indigene Ästhetiktheorien, Begriffsfelder, Körperlichkeit und Emotionalität umfassen müssen. Dies wird auch deutlich am Umgang indischer Frauen mit populärer Druckgraphik, den sog. „god-posters“, die rituelle Verwendung im häuslichen Bereich finden. Nur durch im Verfahren der Feldforschung wird solches „Bildhandeln“ erschließbar, wie Brigitte Luchesi vor Augen führt (Luchesi 2001). In diesem Sinne sind fremde Kulturen und Religion bild- und religionswissenschaftlich gleichermaßen herausfordernd, zumal wenn dies im Vergleich, also in Reflex auf eigene, d.h. hier westliche Wahrnehmung erfolgt und zudem Vorgänge der globalen Bildwanderung, bzw. visuellen Beeinflussung erforscht werden. Die Ethnologin Joy Hendry hat solche visuellen Austauschprozesse untersucht und zwar am Beispiel der japanischen Gartenarchitektur in England und an der britischen Gartenarchitektur in Japan (Hendry 1997).³⁰

Blickwechsel zwischen Europa und dem Südpazifik untersuchten die Autoren des Bandes „Double Vision: Art Histories and Colonial Histories in the Pacific“ (Thomas/Losche 1999). Die europäische Wahrnehmung wird mit der indigenen visuellen Kultur pazifischer Inselvölker kontrastiert. Lokale Identität und materielle Kultur, Kolonialismus, Annahmen über nicht-europäische Kunst und Repräsentation sind die Konfigurationen, die hier zu einer Kulturgeschichte des Reisens und der visuellen Begegnung verdichtet werden.

Museumsbesuche

Religion und Museum, so sollte unter verschiedenen Stichworten gezeigt werden, ist ein Themenfeld, das die Religionswissenschaft herausfordert, über sich selbst und seine Gegenstände grundsätzlich nach zu denken. Wissenschaftlich zugänglich werden Sachen über Handlungen und Aussagen der Menschen, sei es im lebendigen Ritual oder im Museum vor dem Objekt. Nur diese kommunikativ-diskursiven Verhandlungsprozesse

30 Die Fremdheit, bzw. Andersartigkeit der visuellen Wahrnehmung und Ästhetik der japanischen Kultur werden u.a. thematisiert von Peter Pörtner (2001) und Ryosuke Ohashi (1998).

se können sinnvoll Gegenstand religionswissenschaftlichen Nachdenkens und Beschreibens sein.

Mein Vorschlag ist es, genannte Herausforderungen als Chancen zu verstehen, in den Dialog mit den kulturwissenschaftlichen Nachbarn zu treten. Völkerkunde wie Volkskunde, außereuropäische Ethnologie wie europäische Ethnologie haben im Bereich der Realien- und Bildkunde ebenso wie in der Thematisierung von visueller Kultur, Museum, Repräsentation und kultureller Fremdheit Wissensbestände vorliegen, auf die die Religionswissenschaft nicht verzichten kann.

Ich hoffe, *auch* deutlich gemacht zu haben, dass der „Gegenstand“ Religion Besonderheiten aufweist, die ihn von Gegenständen unterscheidet, wie sie Kunstwissenschaft, Völkerkunde und Volkskunde als die ihren beanspruchen. Wenn es gelingt, „kulturwissenschaftliche Ströme in das Bett der Religionswissenschaft“ zu leiten, wie ich dies mit Hans Kippenberg und Kocku von Stuckrad (Kippenberg/Stuckrad 2003, 13) für dienlich erachte, wird dieser, wie ich meine, faszinierenden Bestand an Gegenständen, Themen und Fragestellungen im Diskursfeld Religion umso deutlicher wahrzunehmen sein.

Reichlich Anschauungsmaterial für das Gesagte bietet das *Metzler Lexikon Religion*. Auf vorbildliche Weise begegnet darin genau diese Fülle an Sachen, die aus dezidiert religionswissenschaftlicher Perspektive, aber durchaus im kulturwissenschaftlichen Dialog Darstellung finden (Auffarth et al. 1999ff.). Hinzuweisen ist auch auf die Bemühungen von Martin Kraatz, ehemals Leiter der Religionskundlichen Sammlung in Marburg, das religiöse Objekt ernst zu nehmen (Kraatz 1968, 1995, 1997). Zahlreiche Anknüpfungspunkte bietet das Jahrbuch für religiöse Ikonografie, *Visible Religion*, das zwischen 1982 und 1990 in sieben Bände erschien und auf vielfältige Weise Religion unter Gesichtspunkten von visueller Kommunikation zu erschließen bemüht war. Erwartungen weckt zudem ein neues Zeitschriftenprojekt, *Material Religion: the Journal of Objects, Art and Belief*, das Crispin Paine als Herausgeber für 2005 ankündigt.³¹

Die Beiträge des vorliegenden Bandes thematisieren Religion im Museum als eine Facette von Religion im öffentlichen Raum. Die Mehrzahl der Beiträge basiert auf Begegnungen mit Religion in Museen. Es sind Museumsbesuche, die Religionswissenschaftlerinnen und Religi-

31 Crispin Paine hatte 1999 den Band *Godly Things: Museums, Objects and Religion* editiert und damit die Diskussion über Religion im Museum angeregt.

onswissenschaftlern anregten, das Thema Religion und Museum kritisch zu hinterfragen und der allgemeinen religionswissenschaftlichen Forschung zugänglich zu machen.

Geboren wurde der Band auf einer Tagung der DVRG (Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte), die 2001 in Leipzig stattfand, und in deren Rahmen der Herausgeber ein Panel zu ‚Museale Präsentation von Religion‘ organisierte.

Führungen durch die Religionskundliche Sammlung der Universität Marburg nimmt **Peter J. Bräunlein** zum Ausgangspunkt, über die Vermittlung von Religionen im musealen Raum nach zu denken (*Shiva und der Teufel. Museale Vermittlung von Religionen als religionswissenschaftliche Herausforderung*). Erwartungshaltungen, vor allem das jeweils mitgebrachte Religionskonzept der Besucher stellen den Religionswissenschaftler vor heikle Vermittlungsprobleme. Aufklärerischer Bildungsauftrag, fahrlässige Komprimierungen des Gegenstandes, essentielle Kategorien, das Besucherbedürfnis nach religiösem Erleben und der Anspruch auf dialogische Präsentation führen zu Paradoxien. Vor dem Hintergrund dieses Dilemmas erscheint es nahe liegend, das Museum nicht länger der Ort der *Selbstvergewisserung* im Eigenen, sondern als Ort der *Irritation* des Eigenen zu begreifen.

Religion wird immer häufiger Gegenstand von publikumswirksamen Ausstellungen, wie etwa *Altäre* (Düsseldorf 2001), *Heaven* (Düsseldorf 1999, Liverpool 2000), *The Image of Christ* (London 2000), *New Heimat* (Frankfurt/M. 2000). Auffallend ist, wie **Susanne Lanwerd** feststellt, dass dabei aktuelle wissenschaftliche Erkenntnisse und Debatten der Religions-, Geschichts-, und Kunstwissenschaft ebenso wie der Genderforschung unterlaufen werden (*Religion in Ausstellungen. Perspektiven einer kunstgeschichtlichen Kulturwissenschaft*). Susanne Lanwerd untersucht diese Ausstellungen vor dem Fragehorizont einer kulturwissenschaftlichen Kunstgeschichte, wie sie u.a. Aby Warburg entworfen hatte. Deutlich wird: Mit dem Anspruch auf Universalisierung werden Differenzen eingeebnet und aufgehoben, statt sie zu reflektieren. Die Konzentration auf das sakrale Objekt sowie die Betonung struktureller, formaler und methodologischer Ähnlichkeiten führen zu einer Verleugnung ästhetischer und kultureller Heterogenität.

Strategien der Vermittlung von Religion/en diskutiert **Susan Kamel**. Die Frage nach der Vermittlungsstrategie schließt die Frage nach dem musealen Konzept und dem Selbstverständnis mit ein. Sind Museen Mu-

sentempel, Agenten Gottes oder Orte von Kommunikation? (*Museen als Agenten Gottes oder „0:0 unentschieden“*). Dem ästhetisierenden Umgang mit Religion, als ein Spiel mit ästhetischer und religiöser Erfahrung, wird der Versuch Religion kritisch diskursiv zu vermitteln gegenüber gestellt. Susan Kamel stützt sich hierbei auf ihre Untersuchungen im *St. Mungo Museum of Religious Life and Art* (Glasgow), das Pluralität und Hybridität religiöser Identität thematisiert und zulässt.

Sabine Offe geht Strategien und Mustern der Adaption und Umwandlung von sakraler Architektur in Museumsarchitektur nach (*Museen. Tempel. Opfer*). In welcher Weise werden traditionelle Botschaften umcodiert und welche eigene Semantik bildet sich heraus? Welche Affinitäten und Differenzen zwischen sakralen Räumen und den profanen des Museums lassen sich ausmachen? Diesen Fragen wird am Beispiel von drei Museen nachgegangen: An Etienne Boullées Museumsentwurf von 1783, an Schinkels „Altem Museum“ von 1830 und an Daniel Libeskind's Jüdischem Museum in Berlin. Das letzte, ausführlich behandelte Beispiel konfrontiert mit der Frage nach der Zweckbestimmung eines musealen Raumes, der Opfer-Gedenken, kollektives Erinnern und Informationsvermittlung ermöglichen soll und das Ganze gleichzeitig hinterfragen muss.

Die Etablierung der wissenschaftlichen Erforschung jüdischer Religion durch Juden war ein identitätsstiftender Vorgang, der in der Zeit jüdischer Emanzipation eine Verbindung von Volk und Religion wieder herstellen sollte. Museen als Träger einer spezifisch bürgerlichen Bildungsidee nehmen hier Scharnierfunktion ein. **Katharina Rauschenberger** zeigt am Beispiel jüdischer Museumsgründungen unterschiedliche Deutungsmuster des Judentums, sich selbst in der modernen Gesellschaft zu positionieren (*Jüdische Museen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik – Utopieersatz oder Selbstvergewisserung?*).

Weltweit gibt es nur wenige Museen, die ausschließlich dem Thema Religion bzw. Religionen gewidmet wären. Wenn zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein solches Museum neu gegründet wird, weckt dies Neugier und Fragen nach Inhalten und Zielsetzung. **Esther Maria Guggenmos** hat das *Museum of World Religions*, das am 9.11.2001 in Taipeh (Taiwan) mit großem Aufwand eröffnet wurde, besucht und schildert die Entstehungsgeschichte, das dahinter liegende Programm des Gründers, Meister Hsin Tao, den Aufbau des Museums sowie die jetzige Gestalt, die sich zwischen einem innertaiwanesischen Bildungsauftrag und dem globalen Anspruch des interreligiösen Dialogs formt (愛與和平的世界

– *Eine Welt der Liebe und des Friedens. Reflexionen über das „Museum of World Religions“ in Taipei (Taiwan) ein Jahr nach seiner Eröffnung.*

Das 1982 in Bahia (Brasilien) eröffnete *Museu da Cultura Afro-Brasileira* (Museum der afrobrasilianischen Kultur) hat **Christiane Pantke** besucht. Sie stellt sich die Frage, welche Identitäten das *Museu Afro* konstruiert und vermittelt und welchen Stellenwert das Museum in der bahianischen Gesellschaft hat. Geschildert werden die historische Verbindung von afrobrasilianischer Religion und Identität, Ort und Ausstellungs-konzeption sowie die Zielgruppen des Museums. Folklorismus, Exotismus und Tourismus werden zu Schlüsselbegriffen, über die Fremdes und Eigenes thematisiert werden (*Kulturelle Identität und folkloristische Klischees. Die Bedeutung des „Museums der afrobrasilianischen Kultur“ im gesellschaftlichen und kulturellen Kontext Salvador da Bahias, Brasilien*).

Wie setzt man Kolonialismus und Mission *religionswissenschaftlich* ins Verhältnis mit afrikanischer Religion? Wie lässt sich dieser Zusammenhang museal abbilden? Wie gelingt ein solch museal angeregtes Erinnern, und in welcher Gestalt kann Religion sichtbar gemacht werden? Was ist unter afrikanischer Religion unter den Bedingungen des Kolonialismus und der Mission zu verstehen? **Christoph Auffarth** gerät das Nachdenken über die Konzeption einer Missionsausstellung zur Mission. Unter der Prämisse des „dialogischen Ausstellens“ klärt Auffarth die Voraussetzungen einer solchen Ausstellung entlang dreier Problemzonen: (1) Das Museum im Kontext anderer Medien in der Öffentlichkeit. (2) Das Problem der Kommunikation und die Möglichkeit dialogischen Ausstellens. (3) Die Umsetzung dieser Grundsätze in einem Ausstellungskonzept. Abschließend werden Thesen über soziales Gedächtnis; Migration, Kolonialismus, Religion und das Popularisieren durch Ausstellen formuliert (*Die Dschagga-Neger „aufgehoben“ zwischen Kolonialherrn und Missionar: Ein religionswissenschaftliches Ausstellungsprojekt zu Mission und Kolonialismus in Tanganjika um 1900*).

Literatur

Alles, Gregory (2002): The Science of Religions in a Fascist State: Rudolf Otto and Jakob Wilhelm Hauer during the Third Reich. In: Religion, 32, 177-204

Andrae, Tor (1940): Die letzten Dinge. Leipzig: J.C.Hinrichs

- Assman, Jan (2003): Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München: Carl Hanser
- Auffarth, Christoph et al. (Hg.) (1999ff.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Stuttgart: Metzler
- Auffarth, Christoph (2001): Sind heilige Stätten transportabel? Axis mundi und soziales Gedächtnis. In: Michaels, Axel/Pezzoli-Olgiati, Daria/Stolz, Fritz (Hg.): Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Berlin [u.a.]: Peter Lang, 235-257
- Auffarth, Christoph (2004): „Weltreligion“ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus: In: van der Heyden, Ulrich/Holger Stoecker (Hg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen [Missionsgeschichtliches Archiv 8]. Stuttgart
- Baxandall, Michael (1988/1972): Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts. Frankfurt/M.: Syndikat
- Belting, Hans (2001): Medium-Bild-Körper. Einführung in das Thema. In: Ders., Bild-Anthropologie, München: Fink, 11-55.
- Bianchi, Ugo (1964): Probleme der Religionsgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 14, 74-88
- Bräunlein, Peter J. (1992): Theatrum Mundi. Zur Geschichte des Sammelns im Zeitalter der Entdeckungen. In: Bott, G. (Hg.): Focus Behaim Globus. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, 355-376
- Bräunlein, Peter J. (1994): Entdeckungen und Exotismus. In: Ernsting, Bernd (Hg.): Georgius Agricola – Bergwelten – 1494-1994. Chemnitz: Schlossbergmuseum, 31-33
- Bräunlein, Peter J. (1995): „Sag’ mir Einer, welche Stadt, Beßre Schildhalter hat ...?“ Gedächtniskultur und städtische Identität im frühindustriellen Nürnberg. In: KEA – Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 8, 209-252
- Bräunlein, Peter J. (2004): Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft. In: Luchesi, Brigitte/Kocku von Stuckrad (Hg.): Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag. Berlin: de Gruyter, 195-233
- Brednich, Rolf W. (2001): Bildforschung. In: Ders. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie [3. Aufl.]. Berlin: Dietrich Reimer, 201-220
- Bringéus, Nils-Arvid (1982): Volkstümliche Bilderkunde. Formale Kennzeichen von Bildinhalten. München: Callwey

- Brückner, Wolfgang (1966): *Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies*. Berlin: E. Schmidt
- Brückner, Wolfgang (1974): *Elfenreigen, Hochzeitstraum: die Öldruckfabrikation 1880 – 1940*. Köln: DuMont Schauberg
- Brückner, Wolfgang (1975): *Populäre Druckgraphik Europas: Deutschland: vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*. München : Callwey
- Brückner, Wolfgang (Hg.) (1982): *Wallfahrt, Pilgerzeichen, Andachtsbild. Aus der Arbeit am Corpuswerk der Wallfahrtsstätten Deutschlands: Probleme, Erfahrungen, Anregungen*. Würzburg: Veröffentlichungen z. Volkskunde u. Kulturgeschichte
- Brückner, Wolfgang (2000): ‚Religiöse Volkskunde‘ In: Ders.: *Frömmigkeit und Konfession. Verstehensprobleme, Denkformen, Lebenspraxis*. Würzburg: Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 93-95
- Brückner, Wolfgang (2001): ‚Ethnographische Parallelen‘. Beginn und Ausbreitung der religionswissenschaftlichen Realienforschung in der Volkskunde. In: *Jahrbuch für Volkskunde*, N.F. 24, 27-44
- Brückner, Wolfgang (2003): *Massenbilderforschung. Eine Bibliographie*. Würzburg: Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte
- Brückner, Wolfgang/Christa Pieske (1973): *Die Bilderfabrik [Dokumentation zur Kunst- und Sozialgeschichte der industriellen Wanderschmuckherstellung zwischen 1845 und 1973 am Beispiel eines Großunternehmens; Frankfurt, Historisches Museum, 16.3.73 - 29.4.73 usw.]* Frankfurt/M.: Historisches Museum
- Burckhardt, Jacob (1929): *Weltgeschichtliche Betrachtungen [= Gesamtausgabe. Bd.7]*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt
- Burris, John (2001): *Exhibiting Religion. Colonialism and spectacle at international exhibitions, 1851-1893*. Charlottesville: University Press of Virginia
- Busch, Werner (2003): *Caspar David Friedrich – Ästhetik und Religion*. München: C. H. Beck
- Clifford, James (1988): *On Collecting Art and Cultures*. In: Ders.: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University pr., 215-230, 246-251
- de L’Estoile, Benoît (2003): *From the Colonial Exhibition to the Museum of Man. An alternative genealogy of French anthropology*. In: *Social Anthropology*, 11, 3, 341-362
- Eberspächer, Martina/König, Gudrun Marlene/Tschofen, Bernhard (Hg.) (2002): *Museumsdinge – deponieren – exponieren*. Köln: Böhlau

- Eliade, Mircea (1984): *Kosmos und Geschichte. Der Mythos von der ewigen Wiederkehr*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*. New York: Columbia University Pr.
- Flasche, Rainer (1982): *Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit*. In: H. Cancik (Hg.): *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*. Düsseldorf, 261-276
- Gerndt, Helge (1981): *Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten*. München: C.H. Beck
- Gladigow, Burkhard (1988): *Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte*. In: H. Zinser (Hg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin: Reimer, 6-37
- Gladigow, Burkhard (2000): *Von der ‚Lesbarkeit der Religion‘ zum icon turn*. In: Günter Thomas (Hg.), *Religiöse Funktionen des Fernsehens?* Opladen: Westdeutscher Verlag, 107-124
- Gladigow, Burkhard (2001): *„Imaginierte Objektsprachlichkeit“ Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige*. In: Michaels, Axel/Pezzoli-Olgiati, Daria/Stolz, Fritz (Hg.): *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Berlin [u.a.]: Peter Lang, 421-440
- Goldammer, Kurt (1961): *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*. Stuttgart: Alfred Kröner
- Gosden, Chris/Chantal Knowles (2001): *Collecting Colonialism. Material Culture and Colonial Change*. Oxford: Berg
- Harnack, Adolf von (1904): *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*. In: Ders.: *Reden und Aufsätze*. Bd. 2. Giessen: Töpelmann, 159-187
- Heiler, Friedrich (1961): *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer
- Heinrich, Fritz (2002): *Die deutsche Religionswissenschaft und der Nationalsozialismus. Eine ideologiekritische und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung*. Petersberg: Michael Imhof Verlag
- Hendry, Joy (1997): *Pine, ponds, and pebbles: gardens and visual culture*. In: Banks, Marcus/Murphy, Howard (Hg.): *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven: Yale University Press, 240-255
- Hooper-Greenhill, Eilean (2000): *Museums and the Interpretation of Visual Culture*. London: Routledge
- Junginger, Horst (1999): *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft*, Stuttgart: Steiner

- Karp, Ivan/Lavine, Stephen D. (Hg.) (1991):. Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display. Washington: Smithsonian Inst. Press
- Kaschuba, Wolfgang (2003): Einführung in die Europäische Ethnologie. München: C.H. Beck
- Kerbs, Diethard/Jürgen Reulecke (Hg.), (1998): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933. Wuppertal: Hammer
- Khoury, Adel Theodor/Georg Girschek (Hg.) (1999/2001): Das religiöse Wissen der Menschheit. Bd.1, 2. Freiburg: Herder
- Kippenberg, Hans G. (1997): Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. München: C.H. Beck
- Kippenberg, Hans G./Gladigow, Burkhard (2001):. Einführung. In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hg.): Religionswissenschaft: Forschung und Lehre an den Hochschulen in Deutschland. Marburg: diagonal-Verlag. 7-15
- Kippenberg, Hans G./Kocku von Stuckrad (2003): Einführung in die Religionswissenschaft. München: C.H. Beck
- Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.) (1984): Götterbild in Kunst und Schrift. Bonn: Bouvier
- Klimkeit, Hans-Joachim (1997): Friedrich Max Müller (1823-1900). In: Michaels, Axel (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft. München: C.H. Beck, 29-40
- Klotz, Heinrich (2000): Geschichte der Deutschen Kunst. Bd. 3: Neuzeit und Moderne, 1750-2000. München: C.H. Beck
- Korff, Gottfried (1987): Volkstümliche Frömmigkeits- und Symbolforschung nach 1945. In: Chiva, Isac/Utz Jeggle (Hg.): Deutsche Volkskunde – Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen. Frankfurt: Campus, 244-270
- Korff, Gottfried (2002): Fremde (der, die, das) und das Museum (1997). In: Eberspächer, Martina/König, Gudrun Marlene/Tschofen, Bernhard (Hg.): Museumsdinge – deponieren – exponieren. Köln: Böhlau, 146-154
- Köstlin, Konrad/Hermann Bausinger (Hg.) (1983): Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dingegebrauchs [23. Deutscher Volkskunde-Kongreß in Regensburg, 6. – 11. Oktober 1981]. Regensburg: Lehrstuhl für Volkskunde
- Kohl, Karl-Heinz (1988): Geschichte der Religionswissenschaft als akademische Disziplin. In: Cancik, Hubert et al. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttgart: Kohlhammer, 217-262

- Kraatz, Martin (1968): Ein ‚Nagel-Fetisch‘ in der Religionskundlichen Sammlung. In: *Africana Marburgensia*, I, 2, 25-29
- Kraatz, Martin (1995): Von der Wirklichkeit der Religionen. In: *alma mater philippina*, WS 1995/96, 1-5
- Kraatz, Martin (1997): Von der Lebendigkeit der Gegenstände. In: Mahlke, Reiner/Renate Pitzer-Reyl/Joachim Süß (Hg.): *Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit*. Festschrift für Hans-Jürgen Gresschot. Frankfurt: Peter Lang, 163-181
- Kraus, Michael (2004): *Bildungsbürger im Urwald. Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. Marburg [unveröffentlichte Diss.-Schrift]
- Kraus, Michael/Mark Münzel (2000): *Zur Beziehung zwischen Universität und Museum in der Ethnologie*. Marburg: Curupira
- Kraus, Michael/Mark Münzel (2003): *Museum und Universität in der Ethnologie*. Marburg: Curupira
- Krech, Volkhard (2001): Eros oder Thanatos – eine Frage der Perspektive. Über Francis Bacons Triptychon ‚Crucifixion‘. In: Faber, Richard/Volkhard Krech (Hg.): *Kunst und Religion im 20. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 139-157
- Kriss-Rettenbeck, Lenz (1963): *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*. München: Callwey
- Lanczkowski, Günter (1978): *Einführung in die Religionsphänomenologie*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft
- Lanwerd; Susanne (2001): *Sakralisierende Tendenzen in staatssozialistischer Kunst. Das Beispiel der Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück*. In: Faber, Richard/Volkhard Krech (Hg.): *Kunst und Religion im 20. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 51-66
- Lanwerd; Susanne (2002): *Religionsästhetik: Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Linse, Ulrich (1996): *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*. Frankfurt: Fischer
- Luchesi, Brigitte (2001): „Auch gut zum Beten“. Zur Verwendung populärer Farbdrucke hinduistischer Gottheiten. In: Behrend, Heike (Hg.): *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer. Frankfurt: Philo, 242-251
- Lüddeckens, Dorothea (2002): *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter

- Luhmann, Niklas (1998): Religion als Kommunikation. In: Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hg.): Religion als Kommunikation. Würzburg: Ergon, 135-145
- McDannell, Colleen (1986), *The Christian Home in Victorian America, 1840–1900*, Bloomington: Indiana University Press
- McDannell, Colleen (1995): *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*, New Haven: Yale University Press
- Meiners, Uwe (1987): Forschungen zur historischen Sachkultur. In: *Der Deutschunterricht* 39, H 6, 17-36
- Mensching, Gustav (1959): *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart: Curt E. Schwab
- Michaels, Axel (2001): Das ominöse Numinose. Die Präsenz und Abwesenheit der Götter. In: Michaels, Axel/Pezzoli-Olgiate, Daria/Stolz, Fritz (Hg.): *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Berlin [u.a.]: Peter Lang, 213-234
- Morgan, David (Hg.), (1996): *Icons of American Protestantism: The Art of Warner Sallman*, New Haven: Yale University Press
- Morgan, David (1998), *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*, Berkeley: University of California Press
- Morgan, David (1999): *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production*. New York: Oxford University Press
- Morgan, David/Sally M. Promey (Hg.) (2001): *The Visual Culture of American Religions*, Berkeley: University of California Press
- Mühlmann, Wilhelm E. (1968): *Geschichte der Anthropologie* [2. verb. Ausgabe]. Frankfurt/M.: Athenäum
- Müller, Marion G. (2003): *Grundlagen der visuellen Kommunikation*. Konstanz: UVK
- Muensterberger, Werner (1998): *Sammeln. Eine unbändige Leidenschaft. Psychologische Perspektiven*. Berlin: Berlin Verlag
- Obst, Helmut (2000): *Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19./20. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- O’Hanlon, Michael/Welsch, Robert (Hg.) (2000): *Hunting the Gatherers. Ethnographic Collectors, Agents, and Agency in Melanesia 1870s-1930s*. Oxford: Berghahn Books
- Ohashi, Ryosuke (1998): Zum japanischen Kunstweg – Die ästhetische Auffassung der Welt. In: Belting, Hans/Lydia Haustein (Hg.): *Das Erbe der Bilder. Kunst und moderne Medien in den Kulturen der Welt*. München: C.H. Beck, 149-162

- Otto, Rudolf (1963/1917): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [31.- 35. Auflage]. München: C.H. Beck
- Otto, Rudolf (1923a): Das Leere in der Baukunst de Islam. In: Ders.: Aufsätze das Numinose betreffend. Gotha. Leopold Klotz Verlag, 108-113
- Otto, Rudolf (1923b): Das Numinose in buddhistischen Bildwerken. In: Ders.: Aufsätze das Numinose betreffend. Gotha. Leopold Klotz Verlag, 114-118
- Paine, Crispin (Hg.) (2000): Godly Things: Museums, Objects and Religion. Leicester: Leicester University Pr.
- Pieske, Christa (1975): Bürgerliches Wandbild: 1840 – 1920. Populäre Druckgraphik aus Deutschland, Frankreich u. England; Sammlung Dr. Christa Pieske, Lübeck [Kunstverein Göttingen im Städt. Museum, 17. August – 5. Oktober 1975 ; usw.]. Göttingen: Kunstverein Göttingen
- Pieske, Christa (1988): Bilder für jedermann: Wandbilddrucke, 1840-1940. Mit einem Beitrag von Konrad Vanja [Schriften des Museums für Deutsche Volkskunde, 15]. Berlin: Museum für deutsche Volkskunde
- Pinney, Christopher/Nicholas Thomas (Hg.) (2001): Beyond Aesthetics: Art and the Technologies of Enchantment. Oxford: Berg Publishers
- Plate, S. Brent (ed.) (2002): Religion, Art & Visual Culture. A Cross-Cultural Reader. New York: palgrave
- Pörtner, Peter: mono. Über die paradoxe Verträglichkeit der Dinge in japanischer Wahrnehmung. In: Faber, Richard/Volkhard Krech (Hg.): Kunst und Religion im 20. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann, 125-138
- Price, Sally (1999): Anonymität und Zeitlosigkeit. In: Prussat, Margrit/Wolfgang Till (Hg.): „Neger im Louvre“. Texte zu Kunstethnographie und moderner Kunst. Amsterdam/Dresden: Verlag der Kunst, 319-343
- Probst, Peter (2001): Traumwerk, Bildwerk, Kunstwerk. Visualität und ästhetische Praxis in Oshogbo, Nigeria. In: Burkhard Schnepel (Hg.): Hundert Jahre ‚Die Traumdeutung‘, Köln: Rüdiger Köppe, 178-197
- Prussat, Margrit/Wolfgang Till (Hg.) (1999): „Neger im Louvre“ Texte zu Kunstethnographie und moderner Kunst. Amsterdam/Dresden: Verlag der Kunst
- Puschner, Uwe et al. (Hg.) (1996): Handbuch zur ‚Völkischen Bewegung‘ 1871-1918. München: Saur

- Ratschow, Carl Heinz (1973): Methodik der Religionswissenschaft. In: Thiel, Manfred (Hg.): Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden [9. Methoden der Anthropologie, Anthropogeographie, Völkerkunde und Religionswissenschaft]. München: H.R. Oldenbourg, 347-400
- Sawicki, Diethard (2002): Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland, 1770 – 1900. Paderborn: Schöningh
- Scharfe, Martin (1967): Bildzeugnisse evangelischer Volksfrömmigkeit. In: Scharfe, Martin/Rudolf Schenda/Herbert Schwedt (Hg.): Volksfrömmigkeit. Bildzeugnisse aus Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart: Spectrum Verlag
- Scharfe, Martin (1968): Evangelische Andachtsbilder: Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes. Stuttgart: Müller & Gräff
- Scharfe, Martin (1974-1977): Anschauliche Volkskunde. Zu den Ausstellungen des Tübinger Ludwig-Uhland-Instituts für Empirische Kulturwissenschaft. In: Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg, 241-243
- Scharfe, Martin (1990): Zwei-Wege-Bilder. Volkskundliche Aspekte evangelischer Bildfrömmigkeit. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 90, 123-144
- Scharfe, Martin (1996): Rehabilitierung der Dinge: Subjekte und Objekte in der Frömmigkeitsforschung. In: Bayr. Blätter für Volkskunde, 23, 129-141
- Scharfe, Martin (2000): Augen-Wissen [III]: einige Überlegungen zur volkscundlich-kulturwissenschaftlichen Bildinterpretation. In: Kritische Berichte, Jg. 28, H.1, 62-68
- Scharfe, Martin (1999): Der Vogel Selbstverkenntnis: zur Differenz zwischen Bild und Bildinschrift. In: Das Fenster; Jg. 33, H. 67, 6419-6428
- Schenda, Rudolf (1984): Der Bilderhändler und seine Kunden in Mitteleuropa des 19. Jahrhunderts. In: Ethnologica Europaea, 14, 163-174
- Schenda, Rudolf (1987): Bilder vom Lesen – Lesen von Bildern. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 12, 82-106
- Schippers, Thomas K. (2003): Vom Sachen-Sammeln zum Dinge-Denken. Einige Gedanken zum Perspektivenwechsel der Sachkultur-forschung in der Europäischen Ethnologie. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, 39, 9-21

- Schleier, Hans (2003): Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung. Band 1,1: Vom Ende des 18. bis Ende des 19. Jahrhunderts. Waltrop: Hartmut Spenner
- Schloz, Thomas (2000): Die Geste des Sammeln. Eine Fundamentalspekulation. Norderstedt: BoD
- Schreiner, Klaus (Hg.) (2002): Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. München: Fink
- Schwarz, Birgit (2004): Hitlers Museum. Köln: Böhlau
- Sommer, Manfred (2002): Sammeln. Frankfurt: Suhrkamp
- Spittler, Gerd (2002): Globale Waren – Lokale Aneignungen. In: Hauser-Schäublin, Brigitta/Ulrich Braukämper (Hg.), Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Reimer, 15-30
- Stuckrad, Kocku von (2003): Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Leuven: Peeters
- Thomas, Nicholas (1991): Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific. Cambridge: Harvard University Pr.
- Thomas, Nicholas (1994): Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government. Princeton: Princeton University Press
- Thomas, Nicholas (1999): Possessions: Indigenous Art, Colonial Culture (Interplay Arts + History + Theory). London: Thames/Hudson
- Thomas, Nicholas/Diane Losche (Hg.) 1999: Double Vision: Art Histories and Colonial Histories in the Pacific. Cambridge: Cambridge University Pr.
- van der Leeuw (1970/1933): Phänomenologie der Religion. [3. Aufl.]. Tübingen: J.C.B. Mohr
- von Hülsen, Bernhard (2003): Werte wandeln. Die Praxis des Sammelns zwischen kulturellem Archiv und profanem Raum. In: Zeitschrift für Volkskunde, 99, 215-236
- Wackenroder, Wilhelm Heinrich (1797): Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders. Berlin: Unger
- Widengren, Geo (1969): Religionsphänomenologie. Berlin: de Gruyter
- Wilke, Annette (2001): „Stimmungen“ und „Zustände“. Indische Ästhetik und Gefühlsreligiosität. In: Michaels, Axel/Pezzoli-Olgiati, Daria/Stolz, Fritz (Hg.): Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Berlin [u.a.]: Peter Lang, 103-126
- Zotz, Volker (2000): Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur. Zürich: Theses

