

PETER J. BRÄUNLEIN (HG.)

Religion und Museum

Zur visuellen Repräsentation von Religion/en
im öffentlichen Raum

Peter J. Bräunlein (HD Dr. habil.) ist Leiter der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg und lehrt Religionswissenschaft. Forschungsschwerpunkte sind u.a. visuelle Repräsentation und mediale Vermittlung von Religion/en.

PETER J. BRÄUNLEIN (HG.)

Religion und Museum

**Zur visuellen Repräsentation von Religion/en
im öffentlichen Raum**

[transcript]



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung & Innenlayout: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Peter J. Bräunlein/Nico Czaja, Marburg

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-225-2

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

INHALT

„Zurück zu den Sachen!“ – Religionswissenschaft vor dem Objekt. Zur Einleitung	7
<hr/>	
PETER J. BRÄUNLEIN	
Shiva und der Teufel – Museale Vermittlung von Religion als religionswissenschaftliche Herausforderung	55
<hr/>	
PETER J. BRÄUNLEIN	
Religion in Ausstellungen – Perspektiven einer kunstgeschichtlichen Kulturwissenschaft	77
<hr/>	
SUSANNE LANWERD	
Museen als Agenten Gottes oder „0:0 Unentschieden“?	97
<hr/>	
SUSAN KAMEL	
Museen. Tempel. Opfer.	119
<hr/>	
SABINE OFFE	
Jüdische Museen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik – Utopieersatz oder Selbstvergewisserung?	139
<hr/>	
KATHARINA RAUSCHENBERGER	
愛與和平的世界 (<i>ai yu heping de shijie</i>) – Eine Welt der Liebe und des Friedens. Reflexionen über das Museum of World Religions in Taipei (Taiwan) ein Jahr nach seiner Eröffnung	159
<hr/>	
ESTHER-MARIA GUGGENMOS	
Kulturelle Identität und folkloristische Klischees. Die Bedeutung des „Museums der afrobrasilianischen Kultur“ im gesellschaftlichen und kulturellen Kontext Salvador da Bahias, Brasilien.	195
<hr/>	
CHRISTIANE PANTKE	

Die Dschagga-Neger „aufgehoben“ zwischen Kolonialherrn und Missionar.
Ein religionswissenschaftliches Ausstellungsprojekt zu
Mission und Kolonialismus in Tanganjika um 1900 223

CHRISTOPH AUFFARTH

Autorenverzeichnis 241

„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“: Schwirrholtz, 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 Heiligenschein. 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 Gebrauchsweisen 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 Sinnggebung. 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 Sachkulturforchung 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 Inter-
esse 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 tadelnswert“, 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 Tes-
tament 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 Schleiermachers 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 Gefühls-haushalt 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, gefühlskalte 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 eigene 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 allbekanntesten 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 einverleibten. 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 Handbuchtartikel 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 Analysekategorien. 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-