

# Religionswissenschaft im Museum

## Anmerkungen zur Erschließung eines neuen Forschungsfeldes

**Peter J. Bräunlein**

In einem Museum Religionen auszustellen ist keine einfache Aufgabe. Religion auszustellen ist eine ganz besondere Herausforderung. Das Bewusstsein für diese Herausforderung hat sich erst in jüngster Zeit entwickelt. Allzu lange weckte der Gegenstand Religion, gleich ob im Singular oder Plural, bei Ausstellungsmachern durchaus kein gesteigertes Problembewusstsein. Häufig wurde Religion recht umstandslos in Kunst verwandelt. So zu besichtigen in Museen für indische, ägyptische oder islamische Kunst. Oder Religion wurde auf Ritual und Magie reduziert, wie etwa in (älteren) Völkerkundemuseen, oder der Exotik fremder Kulturen (oder Kulturepochen) zugeordnet. In Ausstellungen wie etwa *Die faszinierende Welt der Azteken* (2003/04), *Tutanachamun – Sein Grab und die Schätze* (2009 / 2015)<sup>1</sup> oder *Hexenwahn – Ängste der Neuzeit* (2002)<sup>2</sup> stehen durchweg einzelne Religionen im Zentrum, doch die museale Darstellung folgt den Mustern der Kulturgeschichte nicht der Religionsgeschichte. Durchgehend zugrundegelegt ist zudem ein recht schlichter Religionsbegriff. Religion ist demnach der ‚Glaube an‘ einen Gott, wie im Christentum oder an viele Götter, wie in der Antike, oder an Geister und Dämonen, wie (vermutlich) in Afrika (und im Mittelalter). Man mag einwenden, dass der Streit um Religionsdefinitionen eine lange Tradition hat, dass die Verhältnisbestimmung von Religion zu Kultur Teil der Fachdiskussion ist und dass zudem gute Gründe dafür sprechen, Religion im Rahmen von Kulturgeschichte zu verhandeln. Dieser Argumentationsgang setzt jedoch bereits einen reflektierten Umgang mit den Schlüsselkategorien Kultur und Religion voraus. Ein solcher, behaupte ich, fehlte im musealen Gehäuse bis vor kurzem.

Dies änderte sich erst als in der breiten Öffentlichkeit westlicher Gesellschaften Religion als massives Problem wahrge-

nommen wurde. Auslöser war religiös codierte Gewalt: Die Zunahme von Selbstmordattentaten im Nahen Osten seit den 1980er Jahren, die Fatwa gegen Salman Rushdie im Februar 1989, schließlich das Ereignis des 11. September 2001, das sich als kollektives Trauma eingeschrieben hat.

Das Common Sense-Verständnis dessen, was Religion ist, ist seither massiv irritiert. Politik und Religion sind doch völlig getrennte Bereiche, dachten die Meisten. Echte Religion sei nicht mit Gewalt vereinbar, sei Privatangelegenheit und auf Innerlichkeit beschränkt. Religion diene dem Guten und Wahren, sei Sache des ‚lieben‘ Gottes, von dem im Religionsunterricht doch so anrührend erzählt wird. Diese zutiefst christlich geprägte Vorstellung von Religion, die im bürgerlichen Milieu der europäischen Moderne entsteht, wird in zahllosen Talk-Shows, Experteninterviews und Feuilletonartikeln bestätigt. Entlang der Frage, was der ‚wirkliche‘ Islam (spirituell, tolerant, moralstiftend) und was der ‚falsche‘ (politisch, intolerant, gewaltbejahend) ist, wird eine grundsätzliche Unterscheidung festgeschrieben: die Unterscheidung von ‚wahrer‘ / ‚authentischer‘ / ‚echter‘ und ‚falscher‘ Religion. Über TV taugliche Debattier-Rituale scheint sich zudem die Vermutung zu bestätigen, dass es ‚den‘ Islam und ‚das‘ Christentum auch tatsächlich gibt, auch wenn dazu nie Eini-gung erzielt wird.

Das öffentliche Rasonieren über den Gegenstand Religion ist fortwährend begleitet von massenmedialem Hintergrundrauschen. Bilder mit kalkulierter Schockwirkung liefern eigene, machtvolle Argumente: ein deutscher Gotteskrieger in Syrien, der grinsend den abgeschlagenen Kopf seines getöteten Feindes vor die Kamera hält, explodierende Militärfahrzeuge und triumphierende „Allahu Akbar“-Rufe in Afghanistan, eifernde salafistische Prediger in Dinslaken, ein

entführter Journalist, der stammelnd eine letzte Nachricht verliest und danach geköpft wird, irgendwo im Irak ...

Derlei Szenen von ‚religion in practice‘ wirken als emotionale Schlüsselreize, die mit rationalen Religionsdiskursen kollidieren. Solchen Bildern, ebenso wie den ihnen anhaftenden Affekten, entkommt kaum einer.

Anders ausgedrückt, jenseits des Seminarraums ist Religion eine hochemotionale Angelegenheit, die provoziert und polarisiert. Der Gegenstand Religion hat jegliche Unschuld verloren und ist zweifelsohne zum Gegenpol des Ideals „kommunikativer Vernunft“ (Habermas)<sup>3</sup> geraten. Der globale Konflikt mit dem politischen Islam wird zum Testfall für das generelle Nachdenken über Religion zu Beginn des 21. Jh. Was für die einen als beschaulich-feierliche Innenausstattung des bürgerlichen Individuums gilt, von anderen als vernebelnde Ideologie oder auch nur als überholtes Relikt des Irrationalismus kritisiert wird, zeigt nun eine erschreckende Seite. Das geläufige Bild von Religion als ‚Opium des Volkes‘ nimmt sich allzu harmlos aus. Aus den aktuellen Tagesnachrichten ist zu ersehen: Religion wirkt alles andere als sedierend. Nicht Opium, sondern Dynamit wäre das zeitgemäße Bild.

Dies vorausgesetzt, kann die religionswissenschaftliche Entdeckung von Religion im Museum auch als ‚September-11-Effekt‘ verrechnet werden. Was Religion ist und darf, welche religiöse Autorität in wessen Namen spricht, welche Darstellung angemessen (oder falsch) und welchem Urteil Gehör zu schenken ist – all diese Fragen sind Teil der erregten Debatte um Religion, Politik und Gewalt, die nicht nur in der Medienöffentlichkeit ausgetragen wird, sondern auch in Museumsräumen widerhallt. Museumsräume, nicht selten als „Deponien zur exemplarischen Aufbewahrung von zivilisatorischem Sondermüll“<sup>4</sup> (Sloterdijk) genutzt, können u.U. zu Orten gesellschaftlicher Debatten werden, oder gar als „Schulen des Befremdens“<sup>5</sup> dienen, in denen das Eigene nicht reproduziert, sondern kritisch hinterfragt wird. Wer auf diese Weise Repräsentation und Rezeption von Religionen

und Religion im Museum untersucht, bezieht Stellung in der politischen Arena.

Die massive Problematisierung von Religion im öffentlichen Diskurs konnte nicht ohne Folgen für die wissenschaftliche Religionsforschung bleiben. Es ist daher kein Zufall, dass das wissenschaftliche Interesse und die Sensibilisierung für museal aufbereitete Religion in eine Zeit fällt, in der die akademische Religionswissenschaft sich selbst neu entdeckt. Bezeichnend dafür ist das gesteigerte Bemühen um Selbstreflexion: Wer spricht, mit welcher Absicht und von welchem Standort aus über Religion? Derlei Nachfragen beinhalten das Nachzeichnen fachwissenschaftlicher Traditionslinien, die die (protestantisch) christliche Durchdringung der Disziplin deutlich machen und überdies die Spuren von Imperialismus und Kolonialismus aufdecken. Das begriffliche Inventar der Religionswissenschaft steht damit auf dem Prüfstand. Problematisiert werden Gegenüberstellungen von ‚heilig‘ und ‚profan‘, ‚Hochreligion‘ und ‚Volksreligion‘, Glauben und Handeln. Immer verdächtiger erscheint vielen die Kategorie ‚das Heilige‘. Am Beispiel ‚Hinduismus‘ wird der Konstruktcharakter religionswissenschaftlicher Systematik offengelegt, und hinterfragt werden die analytische Tiefenschärfe und Brauchbarkeit von Singular-Begriffen wie ‚das‘ Christentum und ‚der‘ Islam. Das alte, ungelöste Problem einer angemessenen Definition des Gegenstandes ‚Religion‘ bewegt die Gemüter mit neuer Leidenschaft.

Eine kritische Generation von ReligionswissenschaftlerInnen entdeckt mittlerweile ihre Disziplin als Kulturwissenschaft, die sich von ihrer bisherigen Rolle als Hilfsdisziplin christlicher Theologien verabschiedet. Die Suche nach einem überzeitlichen ‚Wesen‘ von Religion weicht einer Perspektive, die die Parameter Kultur und Gesellschaft, Kommunikation und soziales Handeln einrechnet. Das Bewusstsein wächst, dass die Religionswissenschaft nicht mit festumrissenen Gegenständen befasst ist, sondern aufgrund ihrer Deutungsmacht selbst auf diese Gegenstände zurückwirkt und zur religionshistorischen Sinnbildung beiträgt. Anders ausgedrückt: Religion ist auch das Produkt dieser Wissenschaft. Überdies:

Wissenschaftliches Wissen lässt sich nicht von kollektiven Imaginationen und Sehnsüchten ablösen, ist dem Zeitgeist unterworfen und in politische Machtfelder eingespannt. Selbstreflexion, das Nachdenken über Perspektivität und Begrifflichkeiten, ist somit nicht nur wissenschaftlich unabdingbar, sondern auch gesellschaftlicher Eigenverantwortung geschuldet.

Mit der Öffnung hin zu kulturwissenschaftlichen Theorien und Methoden geraten zwangsläufig die entsprechenden cultural turns in Blick, die nicht neue Paradigmen setzen, sondern neuen Sichtweisen und Fragestellungen zum Durchbruch verhelfen und zudem den interdisziplinären Dialog einfordern. Entsprechend sind z. B. der performative, postcolonial, translational, spatial oder iconic turn weder ‚kopernikanische Wenden‘ noch bloße Modeerscheinungen. Sie wirken vielmehr als Versuchsanordnungen zur Wissensgenerierung und befördern Transformationen einzelner kulturwissenschaftlicher Disziplinen. Bild und Medien, Körper und Geschlecht, Ritual und Performativität, Raum und Identität, Migration und Diversität – sind Themen und Forschungsfelder, die theoretisch und methodisch nur grenzüberschreitend zu erschließen sind.

Dass ReligionswissenschaftlerInnen seit einigen Jahren vermehrt Museen besuchen, und zwar in forschender Absicht, hat mit einem solchen Turn, genauer dem ‚material turn‘, zu tun. Eingefordert wird eine neue Hinwendung zur Welt der Dinge. Maßgeblich angestoßen von Archäologen und Ethnologen, geht es u. a. darum, ‚durch Dinge zu denken‘. Kritisiert und unterlaufen werden sollen mit dieser Devise das abendländische Denkmuster, das Geist von Materie scheidet und der daran gekoppelte hermeneutische Zwangsreflex, Dinge nur als Container von Zeichen, Symbol, Idee, Repräsentation, Bedeutung gelten zu lassen. Die Religionswissenschaft, die fachliche Identität lange Zeit aus ihrer Expertise über ‚das Heilige‘ schöpfte und ‚das Profane‘ geflissentlich übergang, kannte sich zwar gut aus in der Welt der Ideen und Symbole. Doch aufgrund dieser systematischen Entmaterialisierung des Gegenstandes entwickelte sich kein Interesse

für die objektivierte Seite von Religion. Im Zuge der bereits erwähnten Neuorientierung des Faches wächst das Interesse an gelebter Religion. Die Einsicht macht sich breit, dass Religion nur in materialisierter Form existieren kann. Ohne Architektur, Ritualgerät, Räucherwerk, Gewänder, Götterbilder oder Geld kann eine Religion weder kognitiv noch emotional überzeugen.

Diese Einsicht mag banal erscheinen, für das Selbstbild und die Orientierung der Religionswissenschaft ist sie es keineswegs. Die Abkehr von der Fixierung auf Transzendenzkategorien und mystische Erfahrung hin zu Dingen und den damit verbundenen Praktiken, lässt ‚aisthesis‘, sinnlich-körperliche Wahrnehmung von Religion zu einer Schlüsselkategorie empirischer und theoretischer Forschung werden. In diesem Sinne entwickelt sich die Religionsästhetik zu einer integrativen und impulsgebenden Disziplin innerhalb der Religionswissenschaft, und nicht von ungefähr gehört *Material Religion – The Journal of Objects, Art, and Belief* (seit 2005)<sup>6</sup> zu einer der erfolgreichsten neuen Fachzeitschriften der vergangenen 10 Jahre.

Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, was ReligionswissenschaftlerInnen in Museen bewegt. In Ausstellungsräumen spiegeln sich exemplarisch viele Themen, die die Religionswissenschaft seit einigen Jahren umtreiben: Körper, Wahrnehmung und Sinne, Bildlichkeit und Materialität, Repräsentation und Deutungsmacht, mediale Vermittlung von Religionen und Religion. Der Museumsraum wird zum Labor mit wechselndem Versuchsaufbau. Geboten ist hier die Möglichkeit, fachwissenschaftliches Wissen öffentlich zu machen, vor allem aber, Selbsterkenntnis zu befördern. Das Museum als öffentlicher Raum, verstanden auch als Arena streitbarer Auseinandersetzung, fordert ReligionswissenschaftlerInnen dazu auf, fachlich Stellung zu beziehen und diese begründet vorzutragen. Wenn es dabei gelingt, die fachinterne Reflexion über Gegenstand, Methoden und Theoriehorizonte nach außen zu vermitteln, ist man dem Ziel der Selbstaufklärung näher gekommen. Ohne die Ambition sowohl populäre wie fachwissenschaftliche Vorannahmen, Gewissheiten und An-

eignungsstrategien im Umgang mit Religion offenzulegen, ist Religionswissenschaft nicht zeitgemäß.

Die Ausstellung *Religion in Ex-Position* ist diesem Ziel der Selbstaufklärung verpflichtet. Im Mittelpunkt steht dabei keine bestimmte Religion, wie etwa Neuheidentum, Schamanismus oder Islam, auch keine umgrenzte Themenstellung, wie etwa Religion im Film. Es geht nicht darum, Faktenwissen aufzubereiten und museal zu präsentieren. Die gewählte Vorgabe ist anspruchsvoller. Die Idee ist, Einblicke in die Arbeit einer Wissenschaft zu bieten. Besucher sind eingeladen, ReligionswissenschaftlerInnen über die Schulter zu schauen und dabei zu lernen, wie wissenschaftliche Aussagen über den ‚Gegenstand‘ Religion entstehen. Gleichzeitig sollen Besucher befähigt werden, eigene Annahmen zu überprüfen und den öffentlichen Diskurs zu diesem Thema kritisch zu hinterfragen. Dieses Unterfangen ist mit dem Wagnis verbunden, Erwartungen zu enttäuschen. Erwartet werden Aussagen nach dem Schema: „Die Religionswissenschaft hat herausgefunden, dass ...“ Geliefert werden stattdessen jede Menge Fragen. Das mag auf den ersten Blick unbefriedigend sein. Doch genau hier liegt die Stärke des religionswissenschaftlichen Erkenntnisvorgangs. Über die Strategie des systematischen (Hinter-)Fragens werden Problemfelder identifiziert, Wissensfelder kartographiert und zudem Erkenntnismöglichkeiten und Grenzen der Religionswissenschaft transparent gemacht. Den Heidelberger Studierenden des Instituts für Religionswissenschaft ist für die Konzeption und Umsetzung der Ausstellung *Religion in Ex-Position* zu danken. Das Wagnis hat sich gelohnt.

1 <http://www.tut-ausstellung.com/de/muenchen/die-grosse-tutanchamun-erlebnis-ausstellung.html>.

2 <http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/hexenwahn/>.

3 Vgl. Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Kapitel 11.

4 Sloterdijk, Peter (2007): „Museum – Schule des Befremdens“, in: ders.: *Der ästhetische Imperativ: Schriften zur Kunst*, Hamburg, S. 369f.

5 Vgl. ebd.

6 <http://www.ingentaconnect.com/content/bloomsbury/mar>.