

WAS IST UNS HEILIG? KULTURWISSENSCHAFTLICHE ANMERKUNGEN ZU „SAKRALEN“ DINGEN

Peter J. Bräunlein

Die Themenstellung der Tagung spricht, in einem Atemzug, von „heiligen“ und „geheiligten“ Dingen, von „Sakralität“ und „Sakralisierung“. Das eine verweist auf einen „Ist-Zustand“, das andere auf einen Herstellungsvorgang. Zum einen wird Heiliges als etwas Gegebenes vorausgesetzt, zum anderen als etwas Konstruiertes benannt.

Ohne Zweifel kennen viele Religionen „heilige“ Dinge, die räumlich abgesondert, rituell und sprachlich markiert sind. Religionen sind in ihrem Identitätskern vielfach auf solche Dinge angewiesen. Die Thora im Judentum oder der Koran im Islam sind solche Dinge. Gemeint ist an dieser Stelle nicht das immaterielle „Wort Gottes“, sondern dreidimensionale, begreifbare Objekte, deren Charakteristikum es ist, wie Durkheim feststellt, von Verboten geschützt und isoliert zu werden, und die überdies Organisationszentren bilden, um die „Überzeugungen und Riten [...] kreisen“¹.

Die Gültigkeit des Aussagesatzes „dieses Ding ist heilig“ beruht somit auf mehrerlei Voraussetzungen. Um überhaupt ein Ding als heilig zu erkennen und es als solches anzuerkennen, bedarf es religiöser Autoritäten, Sprachregelungen, rituell-performativer Handlungen und einer Interpretationsgemeinschaft. Außerhalb solcher Interpretationsgemeinschaften ist die Zuschreibung „heilig“ relativ und willkürlich. Was für die einen als heiliges Ding gilt, ist für andere belanglos, kurios, mitunter abstoßend oder gar provozierend.

Gerade weil heilige Dinge als Kristallisationspunkte innerreligiöser Selbstvergewisserung dienen, eignen sie sich gleichzeitig als Zielscheibe von Kritik, Polemik, Hass. Heilige Dinge werden dann stellvertretend für die abgelehnte Religion lächerlich gemacht, beschädigt oder vernichtet. Die wechselnden Wellen des Bildersturms, die protestantische Polemik gegen den katholischen Reliquienkult, das Urinieren von SA- und SS-Leuten auf Thorarollen während der Novemberpogrome 1938 oder auch die Sprengung der Buddha-Statuen in Bamiyan durch Taliban-Milizen im Jahr 2001 illustrieren diesbezüglich wiederkehrende Muster.

Wie ist nun wissenschaftlich mit heiligen Dingen zu verfahren? Solange die Zuschreibung „heilig“ in mitgedachte oder sichtbare Anführungszeichen gesetzt ist, stellen sich keine grundsätzlichen Probleme. Durkheim legte im Umgang mit dieser Sachlage Standards fest. Zentrales Merkmal heiliger Objekte ist demnach ihre Be-

1 Émile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1994, 67.

liebigkeit². Kein Objekt ist aus sich heraus heilig, jedes Objekt kann heilig gemacht werden³. Der Religionsvergleich lässt erkennen, dass sakrale Objekte arbiträre Zeichen darstellen⁴.

Das Heilige ist eine leere Kategorie, die kultur- und religionspezifisch gefüllt wird. Je nach Quellenlage können somit sprachliche und performative Prozesse der Heiligung dargestellt werden, und ebenso kann gezeigt werden, was und wen „heilige“ Dinge repräsentieren, welchen Zwecken und Interessen sie dienen und in welcher Form sich „heilige“ Dinge materialisieren. Demnach lassen sich problemlos geheiligte Dinge und der Vorgang der Sakralisierung in den wissenschaftlichen Blick nehmen. Die Lage verkompliziert sich, wenn „das Heilige“ nicht als leere Kategorie, sondern als ontologische Größe ins Spiel kommt. In der Themenwahl der Tagung werden geheiligte und heilige Dinge nebeneinander gestellt. Welche Differenz soll damit markiert werden? Kann diese Differenz kulturwissenschaftlich bearbeitet werden? Kann man über „heilige“ Dinge wissenschaftlich sprechen ohne über das Heilige zu sprechen?

Um auf diese Fragen einzugehen, werde ich zunächst Beispiele vorstellen, in denen der Konstruktcharakter „heiliger“ Dinge illustriert wird. Gleichzeitig sollen bestimmte Überzeugungen vorgestellt werden, die, wie von Durkheim erwähnt, um diese Dinge kreisen. Dabei geht es nicht allein um die Überzeugung von Gläubigen, sondern vor allem auch um wissenschaftliche Gewissheiten. Im zweiten Schritt werde ich auf wissenschaftliche Konjunktoren des Heiligen eingehen, um abschließend Vorschläge für den analytischen Umgang mit „heiligen“ Dingen und dem „Heiligen“ zu unterbreiten.

ANDACHTSSTÄTTE MUSEUM, HEILIGTÜMER DER NATION UND OZEANISCHE GEFÜHLE

Die folgenden Beispiele stammen aus dem Bereich Museum. Der museale Raum eignet sich, wie ich meine, besonders gut, um geheiligte und heilige Dinge in den Blick zu nehmen.

- 2 Durkheim stellt fest: „Der Kreis der heiligen Objekte kann also nicht ein für alle Male bestimmt werden; sein Umfang ist je nach der Religion unendlich verschieden.“ Ebd., 62. An anderer Stelle heißt es: „Die religiöse Kraft ist nichts als das Gefühl, das die Kollektivität ihren Mitgliedern einflößt, jedoch außerhalb des Bewußtseins der Einzelnen, das es empfindet und objektiviert. Um sich zu objektivieren, heftet es sich auf ein Objekt, das damit heilig wird; aber jedes Objekt kann diese Rolle spielen.“ Ebd., 313.
- 3 Elisa HEINÄMÄKI, Durkheim, Bataille and Girard on the Ambiguity of the Sacred. Reconsidering Saints and Demoniacs, *Journal of the American Academy of Religion* 83,2 (2015), 513–536, hier 517 f.
- 4 Sakrale Objekte teilen mit sprachlichen Zeichen die Eigenschaft der Beliebbarkeit, schreibt Kohl: „Grundsätzlich kann jedes materielle Objekt als Repräsentant des Heiligen angesehen werden und als solcher Verehrung erfahren. Sein primärer Verwendungszweck stellt keine Einschränkung für seinen Gebrauch als Träger von sakralen Bedeutungen dar.“ Karl-Heinz KOHL, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003, 157.

Eine Karikatur von Charles Addams erschien 1941 in der Publikumszeitschrift *The New Yorker*. Ort des Geschehens ist der Südseeraum eines Völkerkundemuseums. Gezeigt wird ein Museumsbesucher in Anzug und Krawatte, wiewohl Haartracht und Stirnband ihn als Südseebewohner, vielleicht als Maori, ausweisen. Er steht vor einer Statue, die möglicherweise aus Neuseeland stammt, und führt eine Ziege an einer Leine mit sich. Zwei Männer des Aufsichtspersonals sind mit einem ersten Problem konfrontiert. Der Besucher hat nämlich höflich die Frage gestellt, ob er vor der Statue die mitgebrachte Ziege opfern dürfe.

Das Cartoon von Charles Addams führt uns mitten ins Problemfeld der Frage, was uns heilig ist. Gegenüber stehen sich Angehörige unterschiedlicher Interpretationsgemeinschaften. Es herrscht Dissens. Für den Maori ist das Objekt im Museum heilig. Für den Museumswärter ist es ein schützenswertes Kulturgut, das keinesfalls durch das Blut einer geschlachteten Ziege verunreinigt werden darf, ganz abgesehen von Problemen, die das Tierschutzgesetz aufwirft. Mit welchen Argumenten wird er das Ansinnen des Mannes abweisen?

Wir verstehen sofort, dass der Fremde mit der Ziege etwas grundlegend falsch versteht. Der „dumme“ Maori verwechselt ein Museum mit einer Kultstätte, ein kulturelles Artefakt mit einem heiligen. Aus dieser Verwechslung resultiert der Witz. Wir lachen aufgrund unserer Überzeugung, dass die Überzeugung des Maori falsch ist. Ein Schlachtopfer im Museum ist ein denkbar absurder Vorgang und wird nicht zugelassen. Das ist gewiss.

Allerdings gibt es noch eine weitere Pointe, die darin liegt, dass Museen durchaus als Kultstätten fungieren können. So wird z. B. neuerdings „das Heilige“ gezielt ins Museum geholt und Sakralisierung inszeniert. Bei der Präsentation tibetischer Kunst in US-amerikanischen und europäischen Museen etwa führen tibetische Mönche Meditationskurse und Segnungszeremonien durch und erstellen rituell Sand-Mandalas. Im St. Mungo Museum in Glasgow wurde die Statue des indischen Gottes Ganesha durch die örtliche Hindu-Gemeinde und ihren Priester geweiht. Besucher fragen an, ob man die Asche verstorbener Anverwandter im Zen-Garten eben dieses Museums verstreuen dürfe. In der Ausstellung ‚Altäre‘ in Düsseldorf (2001) wurden Ritualexperten verschiedener Religionen eingeflogen, um die Ausstellungsobjekte zu weihen⁵. Die Ironie eines Charles Addams funktioniert hier nicht mehr.

Museen sind in herkömmlicher Wahrnehmung öffentliche Orte des kulturellen Gedächtnisses. Museale Räume sind keine sakralen, sondern profane Räume, die durch Steuergelder finanziert werden. Dahinter steht ein bürgerliches Bildungsverständnis, das sich in der Institution Museum materialisiert. Doch bei näherem Hinsehen wird die Trennung profan-sakral porös und es zeigt sich, dass das europäische Bürgertum Überzeugungen und Rituale hervorbrachte, die ihrerseits die Erfindung „heiliger Dinge“ beförderte.

5 Beispiele finden sich bei Roger HOMAN, *The Art of the Sublime. Principles of Christian Art and Architecture*, Aldershot 2004, 157f., und in dem Band *Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*, hg. v. Peter J. BRÄUNLEIN, Bielefeld 2004.

WAS DEM BILDUNGSBÜRGER HEILIG IST: NATION UND KUNST

Der Verweis auf die Erfindung der Nation legt sich an dieser Stelle nahe. Das Konstrukt Nation wurde mit dem Adjektiv „heilig“ versehen und geläufig ist seither die Rede von nationalen Heiligtümern, die unter anderem in Nationalmuseen ausgestellt werden. Die Heiligung der Nation inklusive der Sakralisierung des Heldenortes auf dem Schlachtfeld, wie er sich im 19. Jahrhundert etabliert, sind bemerkenswerte Vorgänge. Das Heilige, aus der christlich-jüdischen Tradition entnommen, wird auf ein vergleichsweise neues ideelles und geopolitisches Konstrukt übertragen, das damit auch emotional überzeugen soll. Religiöse, genauer konfessionelle Zugehörigkeiten werden dabei transzendiert. Nation steht über Religion.

[R]eligiöse Prädikate – Ewigkeit und erfüllte Zukunft, Heiligkeit, Brüderlichkeit, Opfer, Martyrium – werden mit [der Nation] verbunden. Das Religiöse wird im Nationalen säkularisiert, das Säkulare sakralisiert

– so formuliert es Thomas Nipperdey⁶. Semantik und Rituale, die „das Heilige“ befestigen, sind somit nicht länger auf institutionalisierte Religion beschränkt, sondern werden Teil politischer Kultur und bürgerlicher Weltanschauung⁷. Nation wird zunächst zum zentralen Wert für das neu entstehende Bildungsbürgertum, gerade weil sich die alte Welt, partikuläre Bindungen, traditionelle Normen und Werte auflösen. Um nationale Identität zu evozieren und zu festigen, dienen „Heiligtümer der Nation“, Gedenkstätten und Nationalheilige. So wird Weimar zum nationalen Wallfahrtsort, Schillers Schädel zu einer nationalen „Reliquie“. „Pilgerströme des verehrungsfreudigen Bürgertums“ zieht es zu ihm und zu Goethes Sarg⁸.

Der Vorgang der Sakralisierung des ehemals Säkularen wird noch in einem anderen Bereich auffällig, in der ästhetischen Kultur. Kunst nimmt einen zentralen Platz im bürgerlichen Leben ein, sie liefert Orientierung und stiftet Sinn, sie verklärt, analysiert, diskutiert. Für die Geschichte der Seele und ihrer Empfindungsmöglichkeiten wie für die Geschichte des Welt- und Selbstverständnisses wird Kunst zur autonomen Ressource⁹.

Bekannt ist Goethes Besuch der königlichen Gemäldegalerie im Dresdener Schloss im Jahr 1768. 30 Jahre später schreibt er in *Dichtung und Wahrheit*:

Ich trat in dieses Heiligtum und meine Verwunderung überstieg jeden Begriff, den ich mir gemacht hatte. Dieser in sich selbst wiederkehrende Saal, in welchem Pracht und Reinlichkeit bei der größten Stille herrschten, die blendenden Rahmen, alle der Zeit noch näher, in der sie vergoldet wurden, der gebohnerte Fußboden, die mehr von Schauenden betretenen als von

6 Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte, 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1993, 300.

7 Zur Symbiose von Nation und Religion in Europa des 19. Jahrhunderts siehe René RÉMOND, *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*, München 2000, 147–170. Zur protestantischen Semantik von Patriotismus und Nationalismus siehe Christian SENKEL, *Patriotismus und Protestantismus. Konfessionelle Semantik im nationalen Diskurs zwischen 1749 bis 1830*, Tübingen 2015.

8 Albrecht SCHÖNE, *Schillers Schädel*, München 2005, 32.

9 NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte* (wie Anm. 6), 533.

Arbeitenden benutzten Räume gaben mir ein Gefühl der Feierlichkeit, einzig in seiner Art, das umso mehr der Empfindung ähnelte, womit man ein Gotteshaus betritt, als der Schmuck so manchen Tempels, der Gegenstand so mancher Anbetung hier abermals, nur zu heiligen Kunstzwecken aufgestellt schien¹⁰.

1797 bemerkt Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773–1798) in seinen *Herzensergießungen* eines kunstliebenden Klosterbruders:

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 Gebet¹¹.

Kunsterleben ist Gebet, das Museum wird zur „ästhetischen Kirche“ und der Künstler zum Priester einer Religion der „freien Geister“. Exemplarisch steht dafür der Maler Caspar David Friedrich (1774–1840), der sich selbst als Priester des Höchsten verstand und sein künstlerisches Tun als eine Andachtsübung praktizierte¹². Die Auffassung des Romantikers Wackenroder, wonach Kunst im Kern Religion sei, hallt lange nach.

1817 besucht der französische Autor Stendhal (1783–1842) Florenz. Die Besichtigung der Fresken von Giotto (1266–1337) in der Kirche Santa Croce ist (damals wie heute) für jeden Bildungsreisenden ein Muss. Stendhal erinnert sich:

Ich war in einer Art Ekstase. Ich war an dem Punkt der Begeisterung angekommen, wo sich die himmlischen Eindrücke, wie sie die Kunst hervorruft, mit den leidenschaftlichen Gefühlen gatten. Als ich aus Santa Croce heraustrat, hatte ich starkes Herzklopfen – was sie in Berlin ‚Nervenanstrengung‘ nennen, ich war bis zum äußersten erschöpft und fürchtete Ohnmächtig [sic] zu werden¹³.

- 10 Johann Wolfgang von GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, in: *Goethes Werke*, Bd. I.27 [fotomechan. Nachdr. der 1889 ersch. Weimarer Ausg.], München 1987, 170 f.
- 11 Wilhelm Heinrich WACKENRODER, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, Berlin 1797, 76 f., hier nach Heinrich KLOTZ, *Geschichte der deutschen Kunst*, Bd. 3: *Neuzeit und Moderne, 1750–2000*, München 2000, 53 f.
- 12 Vgl. Werner BUSCH, *Caspar David Friedrich – Ästhetik und Religion*, München 2003.
- 13 Henry Beyle von STENDHAL, *Reise in Italien*, in: *Henry Beyle von Stendhal. Gesammelte Werke*, hg. v. Manfred NAUMANN, Berlin 1964, 234. Hier zitiert aus Andreas HENNING, *Beheimatung in der Kunst. Vom Glück der Malerei und vom Glück ihrer Betrachtung*, in: *Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses*, hg. v. Joachim KLOSE, Wiesbaden 2014, 533–550, hier 533. Henning weist darauf hin, dass die psychiatrische Klinik in Florenz bis heute immer wieder mit Touristen zu tun hat, die vor Kunstschatzen kollabieren. Die Kombination aus Panikattacken, Wahrnehmungsstörungen und wahnhaftige Bewusstseinsveränderungen wurde von der Psychiaterin Graziella Magherini als „Stendhal-Syndrom“ bezeichnet. Zum Stendhal-Syndrom und anderen Erregungszuständen, die Kunstwerke auslösen können, sei die Studie *Pictures & Tears* (New York/London 2004) des Kunsthistorikers James ELKINS empfohlen. Zur Geschichte des Besucher-Verhaltens in deutschen Kunstsammlungen zwischen 1700 und 1914 siehe Joachim PENZEL, *Der Betrachter ist im Text. Konversations- und Lesekultur in deutschen Gemäldegalerien zwischen 1700 und 1914*, Berlin 2007.

Seit der protestantische Theologe Friedrich Daniel Schleiermacher (1768–1834) die „höchste Blüte der Religion“ im Erlebnis der Einswerdung mit dem Universum erkannt zu haben glaubte¹⁴, sind innere Zustände wie das „Gefühl des Überweltlichen“, das „Ergriffen-Werden vom Numinosen“ bis hin zu „ozeanischen Gefühlen“¹⁵ als religiös ausgewiesen. Gleichzeitig lösen sie sich ab von konfessionellen Bezügen. Man kann nunmehr ohne Kirchenzugehörigkeit religiös empfinden. Nicht mehr Gemeinde, Bekenntnis oder Glaube sind entscheidend, sondern innere Erfahrung. Genau hier, im Seelenleben des bürgerlichen Individuums, ergänzen und ersetzen sich Religion und Kunst. Innere Sensationen im Angesicht der Natur sind auch vor und in Werken der Kunst erfahrbar.

In der Begegnung mit Kunst sucht man nach Wahrheit, Erhabenheit und Momenten der Erlösung von den Zumutungen der Moderne. In monumentalen Kultbauten, – Museum, Konzertsaal, Opernhaus, Theater –, wird die Nachfrage nach solcher Erlösungssehnsucht bedient. Während die Kirchen sich leeren, füllen sich die Tempel der Kunst. Diese sind (bis zur Erfindung des Kinos) exklusive Orte kulturell erzeugter Affekte, des Weinens, des Lachens, des Ergriffenseins. Es sind Orte von Imaginationen und Utopien, von kultivierter Transzendenzerfahrung¹⁶.

SHIVA ALS TEUFEL

Ort des Geschehens ist die Religionskundliche Sammlung der Universität Marburg, die ich von 2000–2006 leitete. Ich führte regelmäßig Schulklassen durch die Sammlung, die in Ergänzung des Unterrichts etwas über verschiedene Weltreligionen erfahren sollten¹⁷. Angefragt waren „Hinduismus“ und „Buddhismus“. Die meisten-

- 14 Wegweisend wird hier Schleiermachers anonym veröffentlichte Schrift *Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern* von 1799. Hierzu Burkhardt GLADIGOW, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), in: *Klassiker der Religionswissenschaft*. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, hg. v. Axel MICHAELS, München 1997, 17–28, hier 24.
- 15 Der französische Schriftsteller (und Literatur-Nobelpreisträger) Romain Rolland (1866–1944) wendete gegen Sigmund Freuds Religionskritik (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927) ein, er würde „ozeanische Gefühle“ als Quelle und Ursprung von Religion gänzlich vernachlässigen. Freud gesteht in seiner Antwort, „Ich selbst kann dies ‚ozeanische‘ Gefühl nicht in mir entdecken“, und fühlt sich umso mehr herausgefordert, diesem spezifischen Gefühl „der unauflösbaren Verbundenheit, der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Außenwelt“ nachzuspüren, Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], in: DERS., Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt am Main 1974, 191–270, hier 191. Freud kommt zum Ergebnis, dass diese Gefühlslage auf einen primären Narzissmus zurückzuführen sei, auf einen infantilen Zustand, in dem die Grenze zwischen Ich-Bewusstsein und Außenwelt noch nicht existiert. Initiiert durch den Austausch Rolland-Freud wird die Rede von „ozeanischen Gefühlen“ geläufig.
- 16 Peter J. BRÄUNLEIN, *Ausstellungen und Museen*, in: *Praktische Religionswissenschaft*, hg. v. Michael KLÖCKER/Udo TWORUSCHKA, Köln 2008, 162–176, hier 166.
- 17 Zu Geschichte und Aufbau der Sammlung siehe Peter J. BRÄUNLEIN, *Religion in „kultlichen und rituellen Ausdrucksmitteln“*. Die Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg, *Berliner Theologische Zeitschrift* 23,2 (2006), 263–270; zum Shiva-Beispiel vgl. Peter J. BRÄUNLEIN, *Shiva und der Teufel*. Museale Vermittlung von Religion als religionswissenschaftliche Herausforderung, in: *Religion & Museum*. Zur visuellen Repräsentation von

teils 13-jährigen Schülerinnen und Schüler einer Realschule aus der näheren Umgebung Marburgs waren gut vorbereitet. Die Lehrerin hatte verschiedene hinduistische Götter durchgenommen. In der Religionskundlichen Sammlung sollten die Schüler diese Götter wiederfinden und in wenigen Sätzen erklären. Das Konzept ging auf und einige Götter wurden identifiziert. Ein Junge deutete auf eine Figur und erklärte den anderen Schülerinnen und Schülern: „Hier – das wissen doch alle, da ist doch der Shiva.“ Die Lehrerin nickte anerkennend und fragte nach, ob er sonst noch etwas wüsste: „Na klar – das ist der Teufel!“ Der junge Mann war, wie er selbst hinzufügte, Türke und Muslim.

Die Äußerung des Schülers war unerwartet irritierend und verlangte augenblicklich nach einer Richtigstellung. Ich erklärte, dass es sich selbstverständlich *nicht* um den Teufel handeln würde. Allerdings hätten Christen, die vor vielen hundert Jahren solche Figuren in Indien sahen, ähnlich reagiert und manche behaupteten dann, die Inder wären Teufelsanbeter. Ein Irrtum selbstverständlich, der aus eurozentrischer Voreingenommenheit resultiere. In Wirklichkeit, so erläuterte ich, sehen wir *Shiva Nataraja* – den Tanzenden Shiva – vor uns, genau genommen die Kopie einer südindischen Figur des 12.–14. Jahrhunderts, die, wie die Löcher im Sockel der Figur zeigen, auf feierlichen Prozessionen umhergetragen wurde, und ich erklärte, dass sich für den gläubigen Shivaiten im Tanz seines Gottes der ewige Wandel der Schöpfung offenbare. Im Verlauf meiner Bemühungen um Richtigstellung zeigte der junge Muslim wenig Interesse an den Sachinformationen, sondern vermittelte vielmehr den Eindruck, als sei er sich seiner Sache sicher. *Seine* Religion sagte ihm, dies sei der Teufel (Abb. 1 auf S. 262).

Das Beispiel verweist nicht nur auf die Schwierigkeiten, in musealen Räumen religionswissenschaftliches Fachwissen zu vermitteln. Es deutet überdies auf mögliche Konsequenzen, die sich aus der scheinbar bizarr anmutenden Überzeugung ergeben können, wonach z. B. der Gott der Anderen in Wirklichkeit der Teufel sei. Religionswissenschaftliche Gewissheiten geraten auf Kollisionskurs mit religiösen Gewissheiten. Handelt es sich bei diesem in einer Universitätsammlung ausgestellten Kupferabguss eines indischen Gottes um ein „heiliges“ Ding? Wer verfügt über das Deutungsmonopol betreffs „heiliger“ Dinge?

Das Museum, so sollten die Beispiele deutlich machen, ist nicht nur Labor für die Entwicklung bürgerlicher Empfindungswelten, sondern auch Ritualraum, das der Sakralisierung des ehemals Säkularen dient. Die Produktion „heiliger“ Dinge, die Erzeugung überweltlicher Gefühle vor dem Artefakt, die Vermittlung von Wissen und Gewissheiten um „heilige“ Dinge – all diese Vorgänge finden in musealen Räumen statt.

Mit den Beispielen werden zudem Schwierigkeiten erkennbar, Kunst, Kultur, Politik und Religion auseinanderzuhalten. Dies ist im Umgang mit „heiligen“ und „geheiligten“ Dingen ein notorisches Problem.

Dass beispielsweise eine Nation als „heilig“ gelten kann, und diese Zuschreibung mit starken Emotionen verbunden wird, ist vor Erfindung des Nationalismus

Religion/en im öffentlichen Raum, hg. v. Peter J. BRÄUNLEIN, Bielefeld 2004, 55–76. Das referierte Beispiel ist daraus entnommen.

unbekannt. Aber auch die Möglichkeit, ozeanische Gefühle oder gar Nervenkrisen vor Kunstwerken zu erleben, muss erst erlernt werden. Vorwissen, Erwartungshaltung und antrainierte Affekte sind mit im Raum. „Was man weiß, sieht man erst!“, meint Goethe¹⁸. Wer nicht weiß, dass Marienstatuen weinen können, vermutet hohe Luftfeuchtigkeit und sieht allenfalls Kondenswasser auf lackiertem Holz, keinesfalls ein Wunder. Umgekehrt gilt im buddhistischen Kulturkreis die Wunderwirkung von Buddha-Bildern und Statuen als wenig überraschend, vielfach als vorausgesetzt¹⁹.

Die Leitfrage „Was ist uns heilig?“ ist an die Geschichte der europäischen Moderne und die Befindlichkeiten des neuentstandenen Bildungsbürgertums gekoppelt. In dieser Angelegenheit sind wir Kinder des 19. Jahrhunderts geblieben.

RELIGIONSWISSENSCHAFT IN „SCHLECHTHINNIGER ABHÄNGIGKEIT“ VOM HEILIGEN?

Nach dem bislang Gesagten kann das Heilige schwerlich als etwas jenseits von Geschichte und Kultur Gegebenes vorausgesetzt werden. Allerdings wirkt in der religionswissenschaftlichen Einkreisung des Heiligen eine bedeutende Tradition nach, die das Heilige geradezu zum Identitätskern und Alleinstellungsmerkmal der eigenen Disziplin machte. Gemeint sind die Religionsphänomenologie und seine prominenten Vertreter wie unter anderem Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Friedrich Heiler oder Mircea Eliade. Das Heilige interessierte dabei gerade nicht in materialisierter Form auf der Objekt-Ebene und schon gar nicht als kulturelles und soziales Konstrukt, sondern als mystische Erlebnisqualität oder als heilige Zeiten und Orte. Religion und ihr Kern, das Heilige, sind aus dieser Perspektive etwas gänzlich Unvergleichliches, keinesfalls auf Kultur und Geschichte zu reduzieren und entsprechend nicht mit soziologischen, historischen oder anderen kulturwissenschaftlichen Methoden zu erforschen. Bezugspunkt ist dabei die Rationalitätskritik der Romantik und Friedrich Daniel Schleiermachers Bestimmung von Religion als Gefühl und zwar als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“²⁰. Rudolf Otto (1869–1937) knüpft daran an und erklärt eine ganz spezifische Erfahrung einer nicht-personalen göttlichen Macht, angesiedelt zwischen den affektiven Polen Erschrecken (*tremendum*) und Begeisterung (*fascinatum*), als konstitutiv für alle Religionen und die Religionswissenschaft²¹. Otto identifiziert mit dieser Erfahrung des Unausprechlichen, jenem „Kreaturgefühl“, einen apriorischen Bewusstseinszustand, den er als anthropologische Grundkonstante versteht, die zur Grund-

18 Johann Wolfgang VON GOETHE, Einleitung in die Propyläen, in: Goethes Werke, Bd. I.47 [fotomechan. Nachdr. der 1889 ersch. Weimarer Ausg.], München 1987, 5–32, hier 13.

19 Vgl. Robert L. BROWN, Expected Miracles. The Unsurprisingly Miraculous Nature of Buddhist Images and Relics, in: Images, Miracles, and Authority in Asian Religious Traditions, hg. v. Richard H. DAVIS, Boulder 1998, 23–36.

20 GLADIGOW, Friedrich Schleiermacher (wie Anm. 14), 26.

21 Rudolf OTTO, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917.

lage seiner Religionstheorie wird. Die Wortschöpfung „das Numinose“, als „das Heilige minus seines sittlichen Momentes und [...] minus seines rationalen Momentes überhaupt“²² wird dabei zum Schlüsselbegriff. Erfahrungen des Numinosen sind selten und auf den elitären Kreis der *homines religiosi* beschränkt, erläutert Otto, und er sucht und findet Belege für Erfahrungen des Unausprechlichen in Literatur und religiöser Dichtung.

In der Weimarer Zeit formiert sich ein „Erkenntniswettbewerb“ zwischen dem religiösen Religionswissenschaftler und dem religiösen Subjekt. Vertreter der sich herausbildenden Religionsphänomenologie neigen dabei zu einem „Irrationalismus protestantisch-romantischer Prägung“, so Ugo Bianchi²³.

Ottos Buch „Das Heilige“ wurde zum vielfach aufgelegten und übersetzten Bestseller und Klassiker der Religionswissenschaft. Wiewohl Otto seine Anziehungskraft als Religionstheoretiker längst eingebüßt hat, entfalten die Begriffe „numinos“ und „heilig“ außerordentliche Suggestivkraft weit über Theologie und Religionswissenschaft hinaus, vor allem im angelsächsischen Raum²⁴. „Im Englischen“, so erläutert Gregory Alles, „klingt das von Otto neugebildete Wort ‚numinous‘ irgendwie mysteriös, heilig, religiös, ohne aber eine bestimmte Religion wie Christentum oder Buddhismus zu implizieren. Dieser Universalismus seiner Terminologie ist wohl mit ein Grund für den Erfolg – und das, obwohl gerade er (anders als etwa Eliade) die Überlegenheit des Christentums immer betonte“²⁵.

Die wissenschaftliche Kritik an Ottos Religionsbegriff und seiner Verhandlung des Heiligen deutet auf ein grundlegendes Problem. Nimmt man subjektives Erleben des Unausprechlichen als die Grundlage einer Religionstheorie, wird dieses Problem virulent, solches Erleben in Wissenschaftssprache zu überführen. Das Bemühen um Vergleichbarkeit, Präzisierung und Differenzierung sind Anforderungen an Wissenschaftlichkeit. Wie lässt sich *tremendum* und *fascinosum* jenseits des

22 Ebd., 6.

23 Ugo BIANCHI, Probleme der Religionsgeschichte, Göttingen 1964, 14; Burkhardt GLADIGOW, Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte, in: Religionswissenschaft. Eine Einführung, hg. v. Hartmut ZINSER, Berlin 1988, 6–37, hier 7.

24 Der amerikanische Religionswissenschaftler Robert A. Orsi meint, es sei vor allem Ottos pathetische Beschreibung der Erfahrung des Außerordentlichen, die die Religionswissenschaft mit einem hohen Maß an Romantizismus infiltrierte. „Holiness was a treacherous pivot on which fantasies and realities of domination, desire, and destruction spun around each other.“ Robert A. ORSI, The problem of the holy, in: The Cambridge Companion to Religious Studies, hg. v. DEMS., Cambridge 2012, 84–108, hier 98 f.

25 Gregory D. ALLES, Rudolf Otto (1869–1937), in: Klassiker der Religionswissenschaft, hg. v. Axel MICHAELS, München 1997, 198–210, hier 210. Der evangelische Theologe Jörg Schneider unterstreicht, wie stark Ottos Religionstheorie von neukantianischer Perspektive beeinflusst ist. Wollte man Otto wirklich verstehen und esoterischen Konnotationen ausweichen, müsse man „sich zuerst dieser Grundlagen erneut vollständig versichern“, so Jörg SCHNEIDER, Rudolf Otto. Religion als Begegnung mit dem Heiligen, in: Kompendium Religionstheorie, hg. v. Volker DREHSEN/Wilhelm GRÄB/Birgit WEYEL, Göttingen 2005, 97–107, hier 105. Intention und Rezeption von wirkungsvollen Ideen sind indes nicht immer deckungsgleich. Die Breitenwirkung von Ottos Begrifflichkeit, so kann vermutet werden, liegt sicherlich nicht an der Attraktivität des Neukantianismus.

Subjektiven operationalisieren? Was ist, wenn Überwältigung durch Schrecken und Faszination nicht nur in Synagoge, Kirche oder vom Mönch am Meer erlebt wird, sondern in den Stahlgewittern des ersten Weltkriegs, im Bordell oder in den Taten eines Serienmörders? Anders gefragt, kann man pathologische von religiösen Erregungszuständen trennen; Religion und Perversion unterscheiden? Wer vermag über Qualität und Authentizität des so erfahrenen Heiligen zu urteilen? Rabbi, Priester, Imam? Der Religionswissenschaftler, ohne dabei wie der Gläubige sprechen zu müssen²⁶? Oder vielleicht doch der Psychiater?

Keine Lösung, aber eine Verlagerung des Problems bietet die französische Sakralsoziologie, die Ende der 1930er Jahre von Georges Bataille, Michel Leiris und Roger Caillois unter dem ambivalenten Eindruck des deutschen Faschismus initiiert wird²⁷. Durkheims Modell kollektiv erlebter Effervescenz, einem überschäumenden Erregungszustand, den er zum Ursprung von Religion erklärt, dient den Beteiligten als Ausgangspunkt.

Während bei Otto letztlich ein „bestimmtes tyrann[isches] Gottesbild zur überzeitlich gültigen und real existierenden Macht erklärt“²⁸ wird, knüpfen Bataille und Caillois an Durkheim an, der ein naturwissenschaftlich inspiriertes Energiemodell für seine Zwecke nutzt. Er wählt ‚Elektrizität‘ bzw. ‚elektrische Ladung‘ als Analogon, um bestimmte Formen ekstatischer und außeralltäglicher Erfahrungen seinen Lesern plausibel zu machen. Diese Formen des orgiastischen Erlebens, so wollte es

- 26 Burkhardt GLADIGOW ist dem Dilemma, das die Religionsphänomenologie mit sich bringt, in seinem Aufsatz „Imaginierte Objektsprachlichkeit“. Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige“ nachgegangen. Vgl. Burkhardt GLADIGOW, „Imaginierte Objektsprachlichkeit“. Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige, in: Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?, hg. v. Axel MICHAELS/Daria PEZZOLI-OLGATI/Fritz STOLZ, Berlin 2001, 421–440. Rudolf OTTO betrachtete die „Religionsmessung“ tatsächlich für möglich und erstrebenswert, wenngleich das Ziel, den besonderen *Geist* einer jeweiligen Religion zu benennen und zu bewerten, das „schwierigste und feinste Geschäft einer reifen wissenschaftlichen Religionspsychologie und Religionskunde“ sei. So kann „je nach ihrem Geist [...] dann auch eine Vergleichung und Messung der Religionen miteinander stattfinden. Und es kann gefragt werden, welcher Typus von Religion höheren Wert, reichere Wirkung auf Gemüt und Gewissen hat.“ Rudolf OTTO, Vischnu-Narayana. Texte zur indischen Gottesmystik, Jena 1923, 222. Hierzu auch Carsten COLPE, Über das Heilige. Versuch, seiner Verknennung kritisch vorzubeugen, Frankfurt am Main 1990, 82. Das Ergebnis dieser „Religionsmessung“ steht schnell fest. Otto schreibt, er sei „in der Tat aufrichtig überzeugt, daß das Christentum [...] nach seinem spezifischen idealen Gehalte, nach seinem höchst individuellen, typisch charakterisierten Sondergeiste, den anderen Sonderbildungen der Religion entscheidend überlegen ist [...]“. OTTO, Vischnu-Narayana (wie in Anm. oben), 223.
- 27 Das Collège de Sociologie war der institutionelle Rahmen der Sakralsoziologie, die aus antifaschistischem Widerstandswillen erwächst. Die Beteiligten standen im Banne der totalitären Bewegung des deutschen Faschismus und seiner Rituale, die überaus erfolgreich kollektive Begeisterung und Faszination an Macht, Masse und Massenmord erzeugten. Darauf sollte eine Antwort gefunden werden. Zur Entwicklung der Sakralsoziologie siehe Stephan MOEBIUS, Die Zaubерlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939), Konstanz 2006.
- 28 Christoph AUFFARTH, Artikel „Heilige, das“, in: Wörterbuch der Religionen, hg. v. Christoph AUFFARTH/Hans G. KIPPENBERG/Axel MICHAELS, Stuttgart 2006, 206 f., hier 206.

Durkheim bei den australischen Ureinwohnern erkannt haben, werden rituell herbeigeführt. Damit „der Funke überspringt“ bedarf es der Gruppe. Die Menschenansammlung allein schon wirke als „ein besonders mächtiges Reizmittel. Sind die Individuen einmal versammelt, entlädt sich auf Grund dieses Tatbestandes eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt“²⁹. Aus dieser kollektiven Erfahrung wird die Erfahrung der Kollektivität. Diese Erfahrung vermittelt, „daß sich das Leben der einzelnen im Rahmen eines Kollektivs vollzieht, das den einzelnen als eine anonyme, sie überwältigende Macht gegenübertritt und insofern nur in Gestalt eines oder mehrerer höherer, transzendenter Wesen erfaßt werden kann“³⁰.

Sakralsoziologie unter dem Eindruck von Durkheims Religionstheorie wird nicht als Subdisziplin verstanden, sondern als integrative Disziplin, die die Aufhebung der Trennung des Politischen und Religiösen anstrebt. Den Protagonisten geht es um „das Studium des sozialen Lebens in all denjenigen seiner Erscheinungsformen [...], in denen die aktive Präsenz des Heiligen zutage tritt“³¹. Der Begriff des Heiligen wird weit gedehnt und ist, ähnlich wie bei Otto, durch eine grundlegende Ambivalenz charakterisiert. Anders jedoch als bei Otto ist das Heilige im Wesen destruktiv³². Sein Energieüberschuss kann sich in individuellen wie kollektiven Ge-

- 29 DURKHEIM, Die elementaren Formen (wie Anm. 1), 297. Durkheims Effervescenzmodell wirkt im Detail wenig überzeugend, was hier nicht vertieft werden kann. Nur so viel: jeder kennt Massenveranstaltungen, die keineswegs in orgiastische Grenzüberschreitungen münden. Parteitage der chinesischen KP etwa, die Ostermesse des Papstes oder Eröffnungsfeiern der Olympischen Spiele. Die zugrunde gelegte Automatik des kollektiv Orgiastischen sowie die Unterschlagung der individuellen Dimension sind allein schon kritikwürdig. Hierzu Alexander LEISTNER/Thomas SCHMIDT-LUX, Konzentriertes Fallenlassen. Ansätze einer Soziologie kollektiver Ekstase, in: Emotionen, Sozialstruktur und Moderne, hg. v. Anette SCHNABEL/Rainer SCHÜTZEICHSEL, Wiesbaden 2012, 317–334, hier 322. Darüber hinaus ist Durkheims Begriff des Heiligen und seine profan-heilig Unterscheidung Kritik von ethnologischer Seite ausgesetzt. Jack Goody zeigt an den Feldforschungen von Malinowski und Evans-Pritchard, dass die profan-heilig Unterscheidung eine eurozentrische Setzung ist, die vom außenstehenden Beobachter auf eine fremde Kultur projiziert wird. Demnach lassen sich keine Unterscheidungskriterien finden, um diese Gegenüberstellung inhaltlich als universal gültig zu begründen. Jack GOODY, Religion and Ritual. The Definitional Problem, *British Journal of Sociology* 12 (1961), 142–164. Hierzu auch Rainer E. WIEDENMANN, Ritual und Sinntransformation. Ein Beitrag zur Semiotik soziokultureller Interpenetrationsprozesse, Berlin 1991, 168, und Hans G. KIPPENBERG, Einleitung. Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, in: Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, hg. v. Hans G. KIPPENBERG/Brigitte LUCHESE, Frankfurt am Main ²1987, 9–51, hier 22 f.
- 30 Peter WIECHENS, L'homme du mythe. Batailles Abweichung von Durkheim, in: Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung, hg. v. Andreas HETZEL/Peter WIECHENS, Würzburg 1999, 223–243, hier 234.
- 31 Georges BATAILLE u. a., Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie [1937], in: Le Collège de Sociologie 1937–1939, hg. v. Denis HOLLIER, Paris 1995, 26–27, hier 27. Hier zitiert aus Astrid REUTER, Das wilde Heilige. Roger Bastide (1898–1974) und die Religionswissenschaft seiner Zeit, Frankfurt am Main 2000, 93.
- 32 Hartmut BÖHME charakterisiert das Heilige in der Tradition der Religionsphänomenologie eines Rudolf Otto als „Versöhnungsideologie, die das wirklich Schreckliche nur in der gezähmten Form zuläßt, daß es das Fascinosum und das Augustum um das Tremendum komplettiert,

waltexzessen entladen. Das Heilige bildet Gemeinschaft und bedarf des Opfers, das zum Kern des Heiligen wird. Sei es als Akt der Verschwendung (wie bei Bataille), oder im Rahmen eines rauschhaften Festes, das die gesellschaftliche Ordnung umkehrt (wie bei Caillois) oder als enthemmter, wilder Tötungsvorgang (wie bei René Girard)³³.

Das Heilige zeigt sich in Grenzerfahrungen von Opferhandlungen, Krieg, Gewalt, Tod, Erotik, sexuellen Ausschweifungen, Ritual, Spiel, Fest. Die ontologische Tatsache des Heiligen als vitale Kraft, die Möglichkeit seiner „aktiven Präsenz“, wird als gegeben angenommen. Diese intellektuellen Impulse, das Heilige als das „wilde Heilige“³⁴ zu denken, es aus dem „Geist der Gewalt“³⁵ zu entfalten, zeitigten nachhaltig Wirkung in Frankreich³⁶, und nicht nur dort.

Als Dietmar Kamper und Christoph Wulf 1984 das internationale Colloquium „Das Heilige: Seine Spur in der Moderne“ organisieren, werden beide prominente religionswissenschaftliche Traditionen im Umgang mit dem Heiligen aufgegriffen³⁷. Die Linie Schleiermacher-Otto-Eliade und jene, die über Durkheim zu Bataille und Girard führt. Kamper und Wulf rufen das Heilige gegen Max Weber und dessen Entzauberungsthese in den Zeugenstand.

Das Heilige ist nicht vergangen, sondern es ist als Verschobenes, Verborgenes, Verdrängtes und Vergessenes durchaus aktuell. Man muß es nur kenntlich zu machen verstehen, d. h. man muß es entdecken, darstellen und noch aus seinen verwischten Spuren rekonstruieren können. [...] Das Heilige widerstrebt in seiner schrecklichen und in seiner faszinierenden Qualität jeder auf Eindeutigkeit ausgerichteten Identifikation³⁸.

Entgegen der Trennung von heilig und profan, die für die Religionssoziologie eines Durkheim und Weber ebenso wie für die Religionsphänomenologie eines Eliade gleichermaßen essenziell ist, gehen Kamper und Wulf von der Untrennbarkeit der Bereiche aus:

mit dem hübschen Nebeneffekt, daß dieser Schrecken nicht einmal von ‚uns Menschen‘ ausgeht, sondern dem Heiligen objektiv innewohnt und von uns in pathetischer Betroffenheit nur gespürt wird. Niemals sind wir dabei Subjekt des Schreckens. Das Heilige à la Otto also wäre eine grandiose Selbstentlastungs-Strategie.“ Hartmut BÖHME, *Oblique Annäherung an das Heilige aus dem Geist der Gewalt*, in: *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, hg. v. Axel MICHAELS/Daria PEZZOLI-OLGATI/Fritz STOLZ, Bern u. a. 2001, 191–212, hier 202.

- 33 Zum Opferbegriff bei Bataille und Girard siehe Stefano COCHETTI, *Die Aporie des Heiligen. Der Opferbegriff bei Bataille und Girard*, in: *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, hg. v. Andreas HETZEL/Peter WIECHENS, Würzburg 1999, 243–256. Zum Begriff des Heiligen bei Bataille und Girard siehe HEINÄMÄKI, *Durkheim, Bataille and Girard* (wie Anm. 3).
- 34 REUTER, *Das wilde Heilige* (wie Anm. 31).
- 35 BÖHME, *Oblique Annäherung* (wie Anm. 32).
- 36 Im engeren Sinne beeinflusst sind Roger Bastide, Jean Baudrillard und René Girard, im weiteren Sinne Denker wie Foucault, Derrida, Lacan, Levinas, Deleuze, Guattari.
- 37 Die Tagung fand im Herbst 1984 in Berlin statt und wurde von der VW Stiftung gefördert. Der Tagungsband *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne* erschien 1987 im Frankfurter Syndikat-Verlag und wurde 1997 unverändert nachgedruckt.
- 38 Dietmar KAMPER/Christoph WULF, *Einleitung*, in: *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, hg. v. Dietmar KAMPER/Christoph WULF, Frankfurt am Main 1997 [unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1987], 1–30, hier 1.

Das Profane ist vom Heiligen überlagert und das Heilige vom Profanen durchzogen. In solcher Ununterscheidbarkeit liegt die Präsenz und die Macht des Heiligen heute. Sie behält Recht gegen die wissenschaftliche Konstruktion³⁹.

Mitte der 1980er Jahre, zum Zeitpunkt der erwähnten Tagung, verfügt „das Heilige“ und die damit befasste Wissenschaft noch über eine gewisse Strahlkraft⁴⁰. Kamper und Wulf sehen ganz offensichtlich einen Erkenntniswert darin, Spuren des Heiligen in der Moderne aufzuspüren. Dies setzt jedoch gewisse konzeptuelle „Dehnübungen“ voraus.

Das Heilige ist demnach charakterisiert durch strikte Uneindeutigkeit und Ambivalenz. Auf „der Ebene der Praxis gerät der Bezug auf das ‚Heilige‘ paradox, auf der Ebene der Theorie antinomisch“. Wo „immer das ‚Heilige‘ sich ereignet, liegt etwas Inkommensurables vor, das – auf eine noch ungeklärte Weise – mit den Gesetzmäßigkeiten menschlichen Lebens zu tun hat: Maßlosigkeit als Grund des Maßes? Ist das Andere etwa jener externe Punkt des Fremden, der das Eigene zum Eigenen macht?“ Die „Funktion des ‚Heiligen‘, Ordnung durch Unordnung und Fülle aus Erschöpfung zu generieren, geht bisher auf das Opfer zurück, das unlösbar mit Gewalt und Verbrechen und mit dem Tod verbunden ist. [...] Jede (archaische) Gesellschaft, heißt das, basiert auf Gewalt und Verbrechen.“⁴¹

All das Unfassbare und Schreckliche, das in der Selbstbeschreibung der Moderne nicht aufgeht, wird zum Heiligen erklärt. An der Existenz und Bedeutung des Heiligen in der Moderne wird kein Zweifel gelassen, wenn auch der Doppelcharakter des Heiligen, es zeigt und verbirgt sich nämlich gleichzeitig⁴², Probleme berei-

39 Ebd., 5.

40 1986, mit dem Tod des weltweit berühmtesten Religionswissenschaftlers Mircea Eliade, ändert sich dies schnell. Eliades Antisemitismus, seine Bewunderung für Hitler und Mussolini, sowie seine Verstrickungen im rumänischen Faschismus der 1930er Jahre wurden erst nach seinem Tod offen gelegt und belegbar. Einen frühen Anstoß lieferte unter anderem Seymour CAIN, Mircea Eliade, the Iron Guard, and Romanian Anti-Semitism, *Midstream* 35 (1989), 27–31. Zunehmende Kritik an Eliades Methoden und seiner Auffassung des Heiligen ist ab den 1990er Jahren zu verzeichnen. Vgl. Ulrich BERNER, Mircea Eliade (1907–1986), in: *Klassiker der Religionswissenschaft*, hg. v. Axel MICHAELS, München 1997, 343–353, hier 351–353.

41 KAMPER/WULF, Einleitung (wie Anm. 38), 3. Bei der so gesetzten Programmatik im Umgang mit dem Heiligen verwundert es, dass sich keiner der 41 Beiträge des Tagungsbandes mit dem Nationalsozialismus befasst. Der von Kamper und Wulf aufgestellte Merkmalskatalog ließe sich exemplarisch an den Exzessen faschistischer Gewaltherrschaft abarbeiten. Zu finden sind: Das Schrecklich-Faszinierende, Ordnung durch Unordnung, Maßlosigkeit, Opfer, Verbrechen, Krieg, Tod. Die oben zitierte Frage „Ist das Andere etwa jener externe Punkt des Fremden, der das Eigene zum Eigenen macht?“ ließe sich doch zielgenau auf die verhängnisvolle ideologische Konfiguration artfremdes Judentum versus deutsches Volkstum übertragen. Zeigt sich demzufolge die „Aktualität des Heiligen“ nicht besonders deutlich in der deutschen Geschichte zwischen 1933 und 1945? Carsten Colpe deutet in eine ähnliche Richtung, wengleich recht vorsichtig, wenn er über die Möglichkeit nachdenkt, dass sich das Heilige auch in der nicht-religiösen Sphäre wie etwa der Kunst zu zeigen vermag: „Die Fragen nach der ‚Heiligkeit des Totalen‘ im Gesamtkunstwerk und im totalen Krieg stellen sich analog“, schreibt COLPE, Über das Heilige (wie Anm. 26), 84.

42 Die Idee einer Dialektik, wonach das Heilige sich zeigt und damit gleichzeitig verbirgt, geht auf Eliade zurück. COLPE, Über das Heilige (wie Anm. 26), 73.

tet. Folgerichtig drängt sich die Frage auf: „Was läßt sich – so betrachtet – über das Heilige sagen? Wenig, vielleicht – in einem besonderen Sinne – *nichts*.“⁴³ Beredsam umkreist wird eine Aporie.

An dieser Stelle erinnere ich an den Ausgangspunkt meiner Überlegungen. Die Themenstellung der Tagung „Heilige und geheiligte Dinge“ ruft das „Heilige“ auf und gleichzeitig damit die Frage, was denn damit gemeint sei. Die fachgeschichtliche Exkursion führte prominente Traditionen vor Augen, die das Heilige auf spezifische Weise thematisieren und in gewisser Weise „einfärben“. Mit derlei Imprägnierungen haben wir immer zu tun, wenn wir mit „heiligen“ Dingen hantieren. Darauf zielt die Frage, was uns heilig sei. Der Blick auf das wissenschaftlich topographierte Heilige dient der Selbstaufklärung, zum einen. Zum anderen lässt der Hinweis auf die Tagung von 1984 erkennen, dass die Rede vom Heiligen in der Moderne zwangsläufig in Aporien mündet. Die Trennschärfe des Begriffs löst sich auf.

Wie hilfreich sind also diese gelehrten Versuche, das Heilige zu erfassen, für unsere Bemühungen im Umgang mit heiligen Dingen? Ganz gleich wie skeptisch oder wertschätzend man Religionsphänomenologie oder Sakralsoziologie sieht, deutlich ist, dass für beide Annäherungen die Strategie der Entmaterialisierung typisch ist. Das Heilige wird als Gruppenenergie konzeptualisiert oder als Manifestation einer „Macht“-Erfahrung oder als Grenzüberschreitungserlebnis. Das Heilige als ontologische Größe wird über Affekt und Emotion angesteuert und plausibilisiert. Mit anderen Worten, das Heilige wird alles andere als „dingfest“ gemacht. Die oben geschilderte Problematik, das Heilige in Wissenschaftssprache zu überführen, tritt hier besonders deutlich zutage.

Carsten Colpe hat in seiner Kommentierung von Rudolf Ottos Thesen eine grundsätzliche methodische Herausforderung benannt, nämlich:

das Amalgam von literarischer Objektsprache, hermeneutischer Interpretationssprache (bei der Deutung nichtsprachlicher Objekte) und wissenschaftlicher Metasprache, dessen wir uns bedienen, bis in seine Elemente hinein aufzulösen. Davon wird auch der strukturelle Nexus zwischen Apriori und Erfahrung/Erkenntnis betroffen sein⁴⁴.

43 KAMPER/WULF, Einleitung (wie Anm. 38), 6.

44 COLPE, Über das Heilige (wie Anm. 26), 48. Carsten Colpe versucht eine religionswissenschaftliche Rettung des „Heiligen“ mit der Aufforderung, sich „phänomenologisch“ einzustellen. Denn stellt man sich „wissenschaftlich anders ein, etwa funktionalistisch, sozialanthropologisch oder logisch-analytisch, dann kommt etwas ganz anderes heraus. Die dergestalt angelegten Wissenschaften, sofern sie sich auch mit Religion befassen, beweisen es, indem sie zum Heiligen nichts zu sagen haben, selbst wenn sie konventioneller Weise mit ‚heiligen Einzelheiten‘ operieren. Wenn man sich phänomenologisch einstellt, dann erscheint das Heilige als eine extrem zusammengesetzte Kategorie.“ Ebd., 78. Colpes Annäherung an diese synthetische Kategorie erfolgt über Begriffsanalyse, Semasiologie, Fremd- und Eigendefinitionen, Lexikographie, Wörter und Wortbedeutungen.

SEMOTISCHE IDEOLOGIEN UND „DIVINE MATERIALITY“

Was Carsten Colpe mit Blick auf Rudolf Otto thematisiert, liefert Stichworte für Vorschläge im Umgang mit „heiligen Dingen“. Ich schlage hier zwei Annäherungen vor; zum einen über die Untersuchung von Sprachideologien, die handlungsleitende und sensorische Effekte zeigen, zum anderen über die Materialität der Dinge selbst. Durch die Fixierung auf das entmaterialisierte „Heilige“ entwickelte die Religionswissenschaft weder Interesse, Theorie oder Methode, sich mit den materiellen Grundlagen ihres Gegenstandes zu befassen. Meine Vorschläge basieren auf einer nicht-phänomenologischen Perspektive und sind inspiriert von der Ambition, Religionswissenschaft zu „materialisieren“, wie dies Hubert Cancik und Hubert Mohr in ihrem Entwurf einer Religionsästhetik bereits Ende der 1980er Jahre forderten⁴⁵, und wie es neuerdings Birgit Meyer u. a. zum Programm erheben⁴⁶.

Die Kategorie „heilig“ kann m.E. nur sinnvoll in spezifischen Diskurs- und Handlungsfeldern analysiert werden. Zunächst gilt es zu fragen: Wer spricht über das „Heilige“ und „heilige Dinge“ zu wem, mit welcher Absicht, in welcher Semantik, in welchem historischen und kulturellen Kontext? Die Praxis im Umgang mit „heiligen Dingen“ folgt diskursiven Bedeutungszuweisungen. Gleichzeitig ist hier die ästhetisch-sensorische Dimension einzubeziehen, die wiederum auf sprachlich diskursiver Ebene zurückwirkt.

Der Ethnologe Webb Keane schlägt vor, mit dem Konzept der „semiotischen Ideologie“ zu operieren. Im Rahmen seiner Feldforschung auf der indonesischen Insel Sumba verglich Keane den Geist-Materie-Dualismus in seiner holländisch kalvinistischen Ausprägung mit traditionellen, indigenen Auffassungen von Geist und Materie. Die zugrundeliegenden semiotischen Ideologien, wie er es nennt, transportieren Vorannahmen über Wörter und Dinge, über Menschen und Handlungsmacht (agency). Semiotische Ideologien fungieren

as reflection upon, and an attempt to organize, people’s experiences of the materiality of semiotic form. Not only language, but also music, visual imagery, food, architecture, gesture, and anything else that enters into actual semiotic practice functions within perceptible experience by virtue of its material properties⁴⁷.

Die Untersuchung semiotischer Ideologien verhilft zu Einblicken in Zuordnungs- und Unterscheidungsprozesse: Was gehört zur Welt der Dinge, welche Ding-Hie-

45 Hubert CANKIK/Hubert MOHR, Religionsästhetik, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Vol. I., hg. v. Hubert CANKIK/Burkhardt GLADIGOW/Matthias LAUBSCHER, Stuttgart 1988, 121–156.

46 Birgit MEYER u. a., The origin and mission of material religion, *Religion* 40 (2010), 207–211; Dick HOUTMAN/Birgit MEYER, Introduction. Material religion — how things matter, in: *Things. Religion and the Question of Materiality*, hg. v. DIES., New York 2012, 1–23; Peter J. BRÄUNLEIN, *Thinking Religion through Things. Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religion, Method and Theory in the Study of Religion*, 2015 [DOI 10.1163/15700682-12341364, forthcoming].

47 Webb KEANE, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley u. a. 2007, 21.

rarchien und Klassifikationen sind vorherrschend, welche symbolische und affektive Wirkungen entfalten außerordentliche (oder gewöhnliche) Dinge?

In vergleichbare Richtung zielen die Vorschläge des Religionswissenschaftlers Robert Yelle, der Vorgänge der Semiose, also den Zusammenhang von Zeichen, Objekt und (Be-)Deutung im religiösen Feld in den Mittelpunkt rückt⁴⁸. Er verknüpft dabei sprachwissenschaftliche, historische und kulturwissenschaftliche Methoden und Modelle. Der analytische Blick auf Sprachverständnis und Sprachverwendung richtet sich dabei auch auf die eigene Wissenschaft. Erkennbar werden der enge Zusammenhang von Religionsgeschichte und Wissenschaftsgeschichte und zudem die politischen Folgen von linguistischen Ideologien. So zeigt Yelle am Beispiel der „Säkularisierung“ Indiens, genauer von Hindu-Recht, Ritual und Mythologie, wie sich kolonialer Diskurs und protestantische Sprachideologie (des Literalismus und Ikonoklasmus) durchdringen⁴⁹. In Folge dieses Modernisierungsvorgangs werden Hindu-Religionen nach christlichem Vorbild standardisiert. Hinter der Rezitation von Mantren werden lediglich sinnlose Wiederholungen erkannt, die vielgestaltige Hindu-Mythologie gilt als verbale Idolatrie und man reinigt das Hindu-Recht von religiös-rituellen Anteilen.

Kultur- und geschichtswissenschaftlich erweiterte Semiotik, die Analyse der Kommunikation und Bedeutungsbildung durch sprachliche Zeichen, ist für Yelle hervorragend geeignetes Instrument religionswissenschaftlicher Forschung. Gleichzeitig sind *religiöse* Semiotiken Forschungsgegenstand, da sie im Zug von Säkularisierungsvorgängen als starke Ideologien wirken. Zudem bietet sich die historische Analyse *religionswissenschaftlicher* Semiotiken an, wenn es um „heilige Dinge“ geht. Unterschiedliche Inkarnationslehren, Ikonoklasmus, Fetischismus-, Idolatrie- und Magievorwurf, Phänomene europäischer Christentumsgeschichte also, haben Spuren in der religionswissenschaftlichen Geringschätzung des Materielle hinterlassen. Auch hier wirkt hintergründig eine protestantische Sprachideologie, die hierarchisiert, modellbildend wirkt und interpretiert entlang von Diesseits-Jenseits, Innerlichkeit-Äußerlichkeit, Körper-Geist, Geist-Materie, Subjekt-Objekt. Ihre Offenlegung ist der erste Schritt auf dem Weg zur Erschließung materieller Religion. Selbstredend sind Theoreme wie Posthumanismus, New Materialism, New Animism oder die Akteur-Netzwerk-Theorie eines Bruno Latour als semiotische Ideologien zu betrachten, die Dinge und ihre Handlungsmacht in neuem Licht

48 Robert A. YELLE, Artikel „Semiotics“, in: The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion, hg. v. Michael STAUSBERG/Steven ENGLER, London 2011, 355–365; DERS., The Language of Disenchantment. Protestant Literalism and Colonial Discourse in British India, New York 2013; DERS., Semiotics of Religion. Signs of the Sacred in History, London 2013. Den Hinweis auf die Arbeiten von Robert A. YELLE verdanke ich der keynote von Anne KOCH „Religionsästhetik jenseits der Massendinghaltung“, auf der Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft, September 2013. Vgl. https://www.academia.edu/6138179/Keynote_Religionsästhetik_jenseits_der_Massendinghaltung (aufgerufen am 22.10.2015).

49 YELLE, The Language of Disenchantment (wie Anm. 48).

erscheinen lassen und Beziehungen offen legen, die vorher unsichtbar (oder gar inexistent) waren⁵⁰.

Zu beachten gilt grundsätzlich, was Friedrich Tenbruck so formulierte:

Wo immer [...] die Religionswissenschaft die moderne Religion untersucht, da hat sie es in wachsendem Maße mit ihren eigenen Wirkungen auf ihr Objekt zu tun. Indem die Religion ihre Unabhängigkeit einbüßte, verlor die Religionswissenschaft ihre Grundlage, weil sie die Lage und den Wandel der Religion nurmehr begreifen und erklären kann, wenn sie ihren eigenen Einfluss darauf einberechnet⁵¹.

Die Reflexion von semiotischen Ideologien in Anlehnung an Webb Keane und Robert Yelle ist m. E. ein hilfreicher Weg zur Einsicht, dass die Beschäftigung mit Dingen nichts ist, was neben Texten, Glaubenssätzen und letztgültigen Wahrheiten irgendwie zusätzlich in den Blick genommen werden kann. Die Welt der Dinge ist vielmehr untrennbar mit Religion verbunden⁵². Oder mit den Worten Webb Keanes ausgedrückt: „Religions may not always demand beliefs, but they will always involve material forms.“⁵³

Konsequenzen dieser Einsicht stellt auf theoretisch und methodisch höchst inspirierende Weise Caroline Walker Bynum vor, in ihrer Studie *Christian Materiality* (2011) und, zusammengefasst, in dem Aufsatz „The Sacrality of Things. An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages“ (2012)⁵⁴. Angeregt durch den „material turn“⁵⁵, werden wunderwirkende Objekte aus der Tradition des Christentums in den Blick genommen; heilige Dinge also, die über „Macht“ verfügen und agency entfalten. Für die Historikerin Bynum ist Sakralität von Dingen selbstredend ein Effekt von Zuschreibung und ritueller Aktivität, also etwas Hergestelltes. Doch auf welche Weise kommt „Macht“ in das Objekt? Wie und warum können Dinge weinen und bluten? Funktionalistische, soziologische, sozialpsychologische, kunsthistorische, bild- und kognitionswissenschaftliche Erklärungsversuche sind allesamt wertvoll und ergänzen sich gegenseitig, doch übersehen werde dabei, so Bynum, ein zentraler Aspekt, jener von Materialität.

The most intense devotion to and anxiety about representations of the holy did not, in the western Christian tradition, accrue around images at all but around relics (pieces of holy people that became central to cult) and around sacraments and sacramentals (materials, such as water,

50 Dazu BRÄUNLEIN, *Thinking Religion through Things* (wie Anm. 46).

51 Friedrich H. TENBRUCK, Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Religion und Kultur. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie [hg. v. Jörg BERGMANN u. a.] 33 (1993), 31–67, hier 35.

52 So bei MEYER u. a., *The origin and mission* (wie Anm. 46), 209.

53 Webb KEANE, The evidence of the senses and the materiality of religion, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), Supplement 14 (2008), 110–127, hier 124.

54 Caroline Walker BYNUM, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late medieval Europe*, New York 2011; DIES., *The Sacrality of Things. An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages*, *Irish Theological Quarterly* 78,1 (2013), 3–18.

55 Zur Entwicklung des *material turn* in den Geistes- und Naturwissenschaften siehe Peter J. BRÄUNLEIN, *Material Turn*, in: *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*, hg. v. Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen 2012, 30–44.

oil, rings, staves, and bread, that conveyed a power they did not ‚depict,‘ in the sense of having similitude to, but rather ‚represented,‘ in the sense of making present)⁵⁶.

Bynum räumt somit der Frage nach *Materialität* erste Priorität ein und verweist am Beispiel der Eucharistie auf vier zentrale Problemfelder, die sich aufdrängen, wenn man über die Vermengung des Göttlichen mit dem Materiellen nachdenkt. Damit befasst sind nicht nur Religionshistorikerinnen der Gegenwart, sondern auch Menschen im Mittelalter.

Problemfeld 1 berührt den Anthropomorphismus bzw. fehlenden Anthropomorphismus von heiligen Dingen. Der inkarnierte Gott und die Dinge, die eben diesen Gott vergegenwärtigen sollen, sind denkbar unähnlich. Die Behauptung, Brot und Wein *sind* Fleisch und Blut Christi wirkt höchst irritierend, und unterstreicht den nicht-anthropomorphen Charakter der Eucharistie. Dies wiederum stellt jede Form von Generalisierung in Frage, die die Rolle des Anthropomorphismus bei der Herausbildung von sakralen Objekten betont.

Problemfeld 2 ergibt sich aus der Untersuchung der Konsekration als „das“ zentrale christliche Ritual, durch welches das Heilige in Materialität überführt wird. Die Transsubstantiation, sowohl die Rolle des Priesters wie auch die Natur des Vorgangs, wurde im Mittelalter intensiv und ängstlich debattiert. Hier findet sich eine Quelle von Autoritätskritik, die sich zuspitzt, wann immer sich Christus „unvermittelt“ zeigt, etwa in blutenden (nicht konsekrierten) Hostien (z. B. das Wilsnacker Blutwunder). „Divine materiality“ entzieht sich mitunter der Kontrolle durch den Klerus und birgt Kirchenkritik in sich.

Problemfeld 3 umkreist ein generelles Thema des Religionsvergleichs, nämlich das Verhältnis von professionell reflektierter Religion, in diesem Fall mittelalterliche Theologie, und Frömmigkeitspraxis, z. B. Wallfahrtskulte. Die Lehre von der Transsubstantiation geht davon aus, dass es keiner Wunder bedarf. Unsichtbarkeit garantiert die göttliche Gegenwart. Die Sichtbarwerdung des Göttlichen durch ein Wunder erforderte nachträglich komplizierte theologische Erörterungen, die für das populäre Verständnis wenig relevant waren. Das wiederum zieht für die religionshistorische Rekonstruktion Schwierigkeiten nach sich, zumal Historiker

have felt that they need texts in order to understand objects. The gap between late medieval theological analysis of transformation miracles and the fact of such miracles complicates such assumptions. Whether or not exposure to the doctrine of transubstantiation led some people to assume or to doubt that God would appear in the matter of Eucharist [...], doctrine and theological explication of it are clearly not the explanation for the events or the piety surrounding them⁵⁷.

Das heißt, anders ausgedrückt, Frömmigkeitspraxis und theologische Erläuterung sind nicht deckungsgleich, die Theologie ist nicht die treibende Kraft hinter Wundererscheinungen. Somit wird die Frage virulent, „why particular holy objects

56 BYNUM, *The Sacrality of Things* (wie Anm. 54), 8.

57 Ebd., 15.

come at certain periods and places to manifest, or spill out in visible ways, the divinity they possess or convey.“⁵⁸

Problemfeld 4 ist mit dem Verstehen des Einwohnens des Göttlichen im Materiellen befasst, im Allgemeinen wie im Speziellen. Bynum wehrt jeden Ansatz von Monokausalität ab. Weder politische, ökonomische, theologische oder gehirnphysiologische Erklärungen sind für sich allein überzeugend. Die Signifikanz spezifischer „heiliger Objekte“ kann nur im jeweils spezifischen historischen und kulturellen Kontext erläutert werden. Dennoch, und gleichzeitig, ist ein Verstehen von „divine materiality“ nur mit Blick auf den generellen Sinn für „materiality, nature, and the cosmos“, wie sie die jeweilige Kultur entwickelt, möglich.

We cannot understand religious attitudes to matter – that is, special material revelations of the divine – unless we look at attitudes toward matter more generally. [...] [H]oly matter is always a window not just into the divine but also into the material universe⁵⁹.

Hintergrund von Bynums Überlegungen ist das Problem des Religionsvergleichs und verallgemeinernde Annahmen über Kultobjekte in anderen Kulturen. Der generelle Stellenwert des „aniconic and noniconic material divine“ ist bedeutsam, gleichzeitig befremdlich und erklärungsbedürftig. Das von ihr vorgestellte Beispiel der Eucharistie im Christentum ist deswegen besonders erhellend, weil deutlich wird, wie zentral die christliche Idee von der Transsubstantiation für das westliche Weltverhältnis ist, sowohl für Wissenschaft wie für den Common Sense. Unser Verständnis von Geist und Materie, unsere Beziehungen zu Dingen, unsere Hoffnung auf Dinge und unsere Furcht vor ihrer Macht, all dies hat einen Vorlauf, der eng mit dem Stellenwert von sakralen Objekten im Christentums verbunden ist. So liest man Bynums Texte mit mehrfachem Gewinn. Zum einen als Fallbeispiel von „divine materiality“, das die christliche Prägung ontologischer Kategorien (westlichen Denkens) illustriert. Zum anderen als Lehrstück in Sachen methodisch sorgsam reflektierter Religionsgeschichte (am Beispiel der Eucharistie).

Meine Hinweise auf Webb Keane, Robert A. Yelle und Caroline Walker Bynum sollen die Aufmerksamkeit für Worte, Zeichen, Dinge, Materialität und die Voreingenommenheiten der eigenen Wissenschaft schärfen, um gleichzeitig damit das Verständnis für die Bedeutung von materieller Religion zu fördern.

58 Ebd., 16.

59 Ebd., 16.

FARBABBILDUNG ZUM BEITRAG BRÄUNLEIN



*Abb. 1: Shiva Nataraja
(Religionskundliche Sammlung, Marburg)*