
Die materielle Seite des Religiösen. Perspektiven der Religionswissenschaft und Ethnologie

Peter J. Bräunlein

Richtet man die Aufmerksamkeit auf die materielle Seite von Religion, ist augenblicklich die andere, immaterielle Seite von Religion aufgerufen. Religion gilt für gewöhnlich auf Transzendentes gerichtet, wie jeder Religionsvertreter bestätigen würde. Religion hat demnach mit ‚Glaube an‘ und nicht mit ‚Wissen von‘ zu tun. Religiöse Rede umkreist ‚das Heilige‘, kommuniziert wird mit unsichtbaren Wesen, Gott, Götter, Geister, Ahnen, und spekuliert wird über das maximal Unbekannte und Unerkennbare, nämlich über die Frage „Was kommt nach meinem Tod?“.

Das, was demnach an Religion und allem Religiösen so selbstverständlich scheint, die Zuständigkeit für Unsichtbares und (im wörtlichen Sinne) Unbegreifliches, wird durch die Betonung des Materiellen herausgefordert. Ist es daher nicht allzu profan oder gar trivial, sich mit Architektur und Artefakten, also mit von Menschenhand gefertigten Dingen zu befassen, wenn es doch um ‚letzte Dinge‘ geht? Sind es nicht die *Worte* eines Jahwe, Jesus, Allah oder Buddha, die den Kern religiöser Wahrheit erschließen? Ist es daher nicht naheliegend, sich ausschließlich mit ‚Heiligen Texten‘ und somit ‚echter Religion‘ zu befassen?

1 Religionswissenschaft und die systematische Entmaterialisierung der dinglichen Welt

Hinter dem hier skizzierten Common Sense-Verständnis von Religion sind eine Reihe von Denkmustern angelagert, die sich, bei näherem Hinsehen, keineswegs aus der ‚Natur‘ der Sache selbst aufdrängen. Sie entwickelten sich vielmehr aus

P.J. Bräunlein (✉)

Religionswissenschaftliches Institut, Universität Leipzig, Leipzig, Deutschland

E-Mail: peter.braeunlein@uni-leipzig.de

philosophischen, politischen und konfessionellen Konstellationen in Europa. Unsere Vorstellung von ‚echter‘ Religion, was sie ‚ihrem Wesen nach‘ sein soll und darf, formte sich in einem historischen Prozess, in dem die griechisch-römische Antike ebenso prägend wirkte wie Renaissance, Reformation, Glaubenskriege, Aufklärungsphilosophie und romantische Rationalitätskritik. In der Moderne schließlich entfalteten vor allem die protestantische Theologie und der Werthorizont des Bürgertums definitorische Macht über das, was als Religion und religiös gelten darf. Derlei Weichenstellungen beeinflussten nicht nur das Alltagsdenken, sondern auch wissenschaftliche Beschreibung und Analyse. Die Religionswissenschaft betrachtete es lange Zeit als ihre vordringliche Aufgabe, im Vergleich der Religionen zum Wesen ‚der‘ Religion vorzudringen. In einer Art Veredelungsverfahren wurde dabei alles,

was nicht zum ‚Wesen‘ der Religion dazugehörte [...] als irrelevant ausgeschieden. So bildete sich ein Beschreibungsmodell, das anstößige Züge aus der Geschichte der Religionen entfernte. Ob irritierende Annahmen über menschliche Verantwortung, ob Idealisierung von Gewalt, ob unvertraute Naturvorstellungen, ob irritierende Ideen über sexuelle Unreinheit: sie alle kamen in den Beschreibungen der Religion nicht oder nur in Fußnoten vor. Das Endprodukt war ein zeitloses Wesen von Religion, das alle Glaubwürdigkeit für sich hatte (Kippenberg und Stuckrad 2003, S. 13).

Solche, in Gelehrtenstuben erfundene Modelle von Religion entfalteten Breitenwirkung in einer Gesellschaft mit erhöhter Nachfrage an Sinnstiftung. Das Bedürfnis, *eine* Religion hinter den vielen zu finden, und die Sehnsucht nach einer zeitlos gültigen religiösen Wahrheit, nach mystischer Erregung, nach dem ‚ganz Anderen‘, gehören zur Innenausstattung des bürgerlichen Individuums und erleben ihre Konjunktur in einer Zeit, die rapiden gesellschaftlichen Transformationsvorgängen unterworfen ist. In der Phase der ersten europäischen Moderne, etwa zwischen 1850 und 1920, wird auf diese Weise Religion gesucht und entdeckt. Außereuropäische, vorzugsweise östliche und archaische Religionen werden im Hinblick auf Funktion und Gehalt überprüft; herausdestilliert wird ihre jeweils vermutete Wesensgestalt. Das Christentum als Erlösungsreligion par excellence dient dabei explizit oder implizit als Folie des Religionsvergleichs, und die Religionswissenschaft erhält die Aufgabe zugewiesen, „Gott aus der Religionsgeschichte [zu] beweisen“ (Gladigow 1988, S. 27).

Die uns so eingängige Art und Weise, über Religion im Singular und ‚ganz allgemein‘ nachzudenken, unterliegt somit eigentümlichen intellektuellen, soziokulturellen und historischen Voraussetzungen. Kurz gesagt handelt es sich dabei um eine Antwort auf die Sinnkrise, die das bildungsbürgerliche Milieu Europas um 1900 erfasste. Hans G. Kippenberg (1997) hat diesen Vorgang als besonderen Fall von historischer Sinnbildung in der Zeit der Modernisierung ausführlich beschrieben.

Die religionswissenschaftliche Geringschätzung der materiellen Seite von Religion legt sich aus bislang geschilderten Zusammenhängen nahe. Sie hat jedoch noch einen weiteren Grund (hierzu auch Bräunlein 2008, S. 164–165). Seit der Antike wird das polemische Muster *religio – superstitio* immer dann angelegt, wenn es um den Überlegenheitsanspruch der eigenen gegenüber fremden Religionen geht (Harmening 1979). Aberglaube wird dabei mit *Idolatrie*, Götzenverehrung, und *Magie*, dem Gebrauch von ‚Zaubermitteln‘, verbunden. Diese Polemik diente der Profilierung der eigenen wahren Religion gegenüber der anderen, falschen Religion. Dieses religionsgeschichtlich sehr alte Muster wurde im Christentum übernommen und in unterschiedlichen historischen Kontexten aktiviert: im Bilderstreit, bei Häresie- und Hexereivorwürfen, bei der Entdeckung fremder Religionen der ‚Neuen Welt‘ und Afrikas, und schließlich, und sehr folgenreich, in der reformatorischen Konfessionspolemik. Hinter diesem Abgrenzungsmuster von Eigenem zu Fremden, von *religio vera* gegenüber *religiones falsae*, sind weitere Dichotomien versteckt: öffentlich-privat, legitim-illegitim, professionalisierte Religion der Elite – Laien-Religiosität, Liturgie – magisches Ritual (Benavides 1997).

Dies hat Konsequenzen im Hinblick auf die Materialität von Religion, geht es doch dabei auch um den befugten bzw. unbefugten Umgang mit Sakramentalien, also christlich konnotierten Objekten (wie z. B. Weihrauch, Weihwasser, Kerzen, Bilder, Statuen, Reliquien, Kreuz). Wann gilt der Gebrauch einer Sakramentalien als segensreich und wann als magisch, wann als häretisch und wann als heilsförderlich, wann als wunderwirkend und wann als Teufelswerk?

Die über die Gegensätze von Monotheismus und Polytheismus, von Christentum und Paganismus, von Katholizismus und Protestantismus, von Gott und Satan erzeugte polemische Kopplung von Materialität und Magie, die damit notwendigerweise vermutete zauberischen Wirksamkeit von Materialien, ebenso wie die Scheidung von illegitimen und legitimen Gebrauch von religiösen Gegenständen, Bildern, Zeichen, Symbolen sind nachhaltig und reichen bis in die Gegenwart. Die abendländische Erfindung des ‚Fetischismus‘ ist dafür ein instruktives Beispiel (vgl. Kohl 2003, S. 69–177; Böhme 2006). Ein anderes stellt die Topik der anti-katholischen und anti-orthodoxen Polemiken dar. So verurteilte der berühmte protestantische Kirchenhistoriker Adolf von Harnack (1851–1930) in seinen Vorlesungen *Über das Wesen des Christentums* (1899/1900) das orthodoxe Christentum als

Rückfall in die antike Form der Religion niederster Ordnung [...]; der Ritualismus hat auf dem weiten Boden der griechisch-orientalischen Christenheit die geistige Religion nahezu erstickt. [...] Religion ist Kultus, nichts weiter. [...] Dieses offizielle Kirchentum mit seinen Priestern und seinem Kultus, mit all den Gefäßen, Kleidern, Heiligen, Bildern und Amuletten, mit seiner Fastenordnung und seinen Festen hat mit der Religion Christi gar nichts zu tun (Harnack 1983, S. 473 f.).

Die religionswissenschaftliche Geringschätzung der Materialität von Religion hat somit einerseits fachgeschichtliche Gründe und andererseits religionsgeschichtliche Ursachen, die mit dem abendländischen Religionsbegriff, dem Spannungsverhältnis von Religion und Aberglauben, von professionell kontrolliertem Symbolgebrauch und Laienpraxis ebenso wie mit Konfessionspolemik zu tun haben. Hinzukommt das Paradigma von der „Lesbarkeit von Religion“, die mit Friedrich Max Müller einsetzt. Die identitätsstiftende Gründungstat nämlich, so vermeldet es die Fachgeschichte, war die fünfzig-bändige Textedition *Sacred Books of the East* (1879–1910) durch den Indologen und Sprachwissenschaftler Friedrich Max Müller (1823–1900). Die vergleichende Philologie wurde zum Königsweg auf der Suche nach den Ursprüngen von Religion, und über lange Zeit betrieben religiöse Religionswissenschaftler wie Rudolf Otto, Friedrich Heiler oder Mircea Eliade eine systematische Entstofflichung des Gegenstandes. Als „Schreibtisch-Soteriologen“ propagierten sie Formen der „Lesemystik“ (Gladigow 2005b, S. 282 f.). Textfixierung und Lesemystik korrespondieren eng mit Antiritualistik, wie das oben zitierte Harnack-Urteil illustriert. „Lesbarkeit von Religion“, das betont Burkhard Gladigow (2009, S. 21–23), muss als Sonderfall der europäischen Religionsgeschichte gelten, und dieser hat Folgen für die allgemeine Bestimmung von Religion.

Solche Folgewirkungen sind nachhaltig und tief greifend. Unser kulturspezifisches und christlich unterfüttertes Verständnis von Religion hat sich quasi naturalisiert. Reichlich Anschauungsmaterial dafür bieten einschlägige TV Talkshows, z. B. zum Thema Islam. Mit großer intellektueller und emotionaler Leidenschaft werden Gewissheiten über das Wesen des Islam (oder des Christentums) vorgebracht. Die dort versammelten Journalisten, Wissenschaftler, Religionsvertreter und Laien wissen in der Regel genau, was der ‚echte‘ Islam ist, nämlich unpolitisch, tolerant, friedliebend, spirituell, und sie wissen noch besser, was der ‚falsche‘ Islam ist, politisch, intolerant, gewaltbejahend, Frauen unterdrückend. Hinter solchen Zuschreibungen stehen Auffassungen von ‚richtiger‘ und ‚falscher‘ Religion ebenso wie die Überzeugung, dass es möglich und sinnvoll sei, z. B. ‚das‘ Christentum ebenso wie ‚den‘ Islam auf einen ahistorischen Wesenskern zu reduzieren. Bemerkenswert dabei ist das obsessive Beharren auf idealisierende, letztlich theologische Denkmuster. So verblüfft, wie z. B. der enge Zusammenhang von Gewalt und Religion ausgeklammert wird, der doch ein hervorstechendes Merkmal gerade der christlichen Religionsgeschichte darstellt (Kreuzzüge, Ketzerverfolgung, Hexenverfolgung, Konfessionskriege, Mission, sexueller Missbrauch). Nicht weniger verblüffend ist es, angesichts von Sunna und Schia (u. a. Zwölfer-, Fünfer-, Siebnerschritten), angesichts der Vielfalt christlicher Kirchen (z. B. katholische, protestantische, anglikanische, russisch-, rumänisch-,

byzantinisch-orthodoxe) und Freikirchen (z. B. Mennoniten, Methodisten, Baptisten, Adventisten) Aussagen über ‚den‘ Islam und ‚das‘ Christentum zu treffen (vgl. hierzu Bräunlein 2013, S. 252–256).

Diese einführenden Bemerkungen sind notwendig, um die Provokation zu verdeutlichen, die in der Hinwendung zu und der Betonung von materialisierter Religion liegt. Vorausgehen sollte jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion ‚kulturelle Selbstaufklärung über unseren Umgang mit dem kultursprachlichen Ausdruck ‚Religion‘ und dessen verbegrifflichende Bearbeitungen‘, wie dies Joachim Matthes (1995, S. 472) einforderte. Distanz zu religiösen Innenperspektiven und zu gesellschaftlichen Religionsdiskursen einerseits, bei gleichzeitiger Reflexion der eigenen Wirkung auf ebensolche privaten und öffentlichen Religionsdiskurse – dies sollte als methodisches Credo der Religionswissenschaft gelten. Erkennbar wird dann, dass die geschilderten beinharten Überzeugungen vom Wesen der Religion, sowie die darin eingeschriebenen fundamentalen Scheidungen wie heilig-profane, Diesseits-Jenseits, Innerlichkeit-Äußerlichkeit, Subjekt-Objekt, Körper-Seele, Geist-Materie abendländische, vor allem christliche Prägungen darstellen, die in außereuropäischen Kontexten befremdlich wirken (Matthes 1993, S. 22).

2 „All religion is material religion“ – Religionswissenschaft vor dem Objekt

Es verwundert daher nicht, dass die Wertschätzung von materieller Religion in der Religionswissenschaft reichlich verzögert einsetzt. Dass mittlerweile überhaupt von ‚materieller Religion‘ in Analogie zu materieller Kultur gesprochen wird, verdankt sich einer vergleichsweise jungen Entwicklung innerhalb der Religionswissenschaft, die nun vermehrt und intensiv über die eigenen Analyse-kategorien und Begriffsinstrumentarien nachdenkt. Das Bemühen, sich die protestantisch christliche Durchdringung der Disziplin zu vergegenwärtigen, ist gekoppelt an das Bemühen, aus dem Schatten der Theologien zu treten. Die zutiefst christlich-theologische Frage nach einem überzeitlichen ‚Wesen‘ von Religion (Benz 1993, S. 7–16; Lehmann 2007, S. 44) weicht einer Perspektive, die die Parameter Kultur und Gesellschaft, Kommunikation und soziales Handeln einrechnet. Religionswissenschaftler sprechen immer seltener wie Gläubige (Gladigow 2001), die Religionswissenschaft entdeckt sich als Kulturwissenschaft (Gladigow 2005a).

Mit der Öffnung hin zu kulturwissenschaftlichen Theorien und Methoden geraten zwangsläufig jene *cultural turns* in den Blick, die neuen Sichtweisen und Fragestellungen zum Durchbruch verhelfen und zudem den interdisziplinären

Dialog einfordern. Allerdings sind z. B. der *performative, postcolonial, translational, spatial* oder *iconic turn* weder ‚kopernikanische Wenden‘ noch bloße Modeerscheinungen (Bachmann-Medick 2007, S. 17–18). Sie wirken vielmehr als Versuchsanordnungen zur Wissensgenerierung und befördern die Öffnung und allmähliche Transformation der jeweiligen Disziplin.

Eine derartige Transformation zeichnet sich für die Religionswissenschaft ab, die sich dem ‚material turn‘ zuwendet. Die Entdeckung der materiellen Seite des Religiösen ist hier weit mehr als die Erschließung eines zusätzlichen, bislang wenig beachteten Aspektes von Religion. Es geht in letzter Konsequenz auch nicht um die Frage, auf welche Weise sich religiöse Wahrheiten über materielle Ausdrucksformen vermitteln. Es geht um viel Grundsätzlicheres, nämlich um die Einsicht, dass ohne Medien und Materialität Religion bzw. das Religiöse inexistent wäre. Mit dieser Einsicht verbunden ist eine Fundamentalkritik an dem lange Zeit vorherrschenden religionswissenschaftlichen Eifer, die dingliche Welt systematisch zu entmaterialisieren (Bräunlein 2004b, S. 9). Es geht um die grundlegende Neuorientierung dieser Disziplin und ihres begrifflichen und methodischen Inventars. Birgit Meyer ruft dementsprechend programmatisch dazu auf, die Religionswissenschaft zu materialisieren:

Materializing the study of religion means asking how religion happens materially, which is not to be confused with asking the much less helpful question of how religion is expressed in material form. A materialized study of religion begins with the assumption that things, their use, their valuation, and their appeal are not something added to a religion, but rather inextricable from it (Meyer et al. 2010, S. 209).

Mit ähnlicher Emphase erklärt Matthew Engelke: „All religion is material religion. All religion has to be understood in relation to the media of its materiality“. Diese Erkenntnis ermögliche es, „to reconsider (and resuscitate) the very concept of *religion* itself, for one thing, which has long been recognized as Protestant idealism masquerading as a neutral analytic“ (Engelke 2012, S. 209).

Meyer und Engelke sind in der Fachtradition der Ethnologie verankert. Der Umgang mit materieller Kultur ist dort eingeübt und eng mit der Gründungsgeschichte dieser Disziplin verbunden. Es verwundert daher nicht, dass der material turn in der Ethnologie (und Archäologie) seinen Ausgang nimmt. Die Voraussetzungen, die den material turn in den Geisteswissenschaften anregte, und seine Impulse für eine analytische Perspektive auf materielle Religion sind im Folgenden dargestellt (hierzu auch Bräunlein 2012a, 2015).

3 Von „materieller Kultur“ zum „material turn“ in den Sozial- und Geisteswissenschaften

In der Ethnologie, ebenso wie in Archäologie und Volkskunde, die sich im 19. Jahrhundert als Universitätsdisziplinen etablieren, stehen Objekte am Anfang ihrer Fachgeschichte. Das überwölbende Paradigma ist der Evolutionismus. Gesucht werden Antworten auf Fragen nach Ursprung und Entwicklung des Menschengeschlechts und seiner einzelnen Kulturen. Auskunft wird von Objekten historisch und räumlich ferner Kulturen erwartet. Das Identifizieren von Objekt-Sequenzen oder Serien mittels typologischer Analyse gilt als Methode, die Einsichten in die zeitliche Entwicklung vom Einfachen zum Komplexen und die Ausbreitung von Dingen im Raum vermittelt. Orte dieser wissenschaftlichen Praxis sind das Museum und die Sammlungsräume der Universitäten. Das Graben in der Erde wie in der Geschichte kombiniert sich mit der Aktivität des Sammelns und Vergleichens, des Deponierens und Archivierens. Nicht nur Ethnologie, Archäologie und Volkskunde sind davon berührt. Die Entwicklung vieler moderner Geisteswissenschaften, wie etwa der Sprach- und Literaturgeschichte, der Rechts- und Kunstgeschichte ist ohne die Sammlungsbewegung des 19. Jahrhunderts nicht denkbar (Schleier 2003, S. 338–398). Gesammelt werden einerseits materielle, andererseits geistige Relikte, das sind sprachliche Überlieferungen, scheinbar archaische Brauchtümer, Weltbilder, von den Brüdern Grimm als „poetische Urkunden“ bezeichnet (Brückner 2000, S. 96; Schleier 2003, S. 315). Geläufig wird die Rede von ‚dinglichem Kulturbesitz‘ von ‚materialer Kultur‘ oder in Großbritannien von ‚material culture‘ (Hicks 2010).

Die neu entstehenden Museen dienen nicht nur dem Studium von Altertümern aus Natur und Kultur, sondern erhalten überdies eine ganz eigentümliche Funktion als Weihstätten bürgerlicher Selbstvergewisserung und kulturelle Bewahranstalt (Bräunlein 2008, S. 165–166). Hinter Glas, Rahmen und auf Sockel zur Schau gestellte Objekte werden auf geheimnisvolle Weise verwandelt. Museale Dinge sind von einer ‚Aura‘ umgeben, während draußen in den Fabriken Massenware hergestellt wird, die den Alltag durchdringen. Das ‚Auratische‘ ist gleichermaßen ein Produkt bürgerlichen Affekthaushaltes und sentimentaler Erinnerungskultur wie des expandierenden Ethnographica-, Kunst- und Antiquitätenhandels. Daran hat sich bis heute nicht viel geändert.

Die wissenschaftliche Zuwendung zu materialer Kultur unterlag indes starken Schwankungen. Die lange dominierenden Schulrichtungen des Evolutionismus und Diffusionismus verlieren im 20. Jahrhundert an Überzeugungskraft, je weiter sich Natur- und Geisteswissenschaften ausdifferenzieren. Während die naturwissenschaftlichen Sammlungen (von Insekten, Versteinerungen, zoologischen

Präparaten) zunächst ihre Bedeutung behalten und die serielle Reihung und der Formvergleich Aufschlüsse über Morphologie, Entstehung und Entwicklung der Arten liefern, wird genau dies in den Geisteswissenschaften obsolet. Die evolutionäre Rekonstruktion von Kulturgeschichte über Objektkombination, Formkriterien, Schichten-Modelle und Artefakt-Migrationen wird zunehmend als naiver Positivismus oder technologischer Determinismus kritisiert, alsbald nur noch ironisiert.

Ab den 1960er Jahren jedoch erfahren Artefakte eine neue Zuwendung. Zwei mächtige Theorieströmungen sind hierfür maßgeblich. Zum einen ist es der Strukturalismus eines Claude Lévi-Strauss (1908–2009), zum anderen die sog. ‚interpretative Wende‘, maßgeblich befördert von Clifford Geertz (1926–2006). Strukturalismus und Semiotik lassen Objekte zu Bedeutungsträgern werden und legen es nahe, materielle Kultur als sprach-analoges Kommunikationssystem zu verstehen. Die Kulturhermeneutik des amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz rückt ‚Handlung‘ und ‚Bedeutung‘ in den Mittelpunkt. Geertz führt mit seinen Forschungen in Indonesien und Marokko eine zentrale Einsicht des Philosophen Ernst Cassirer (1874–1945) plastisch vor Augen: Der Mensch ist im Kern ‚animal symbolicum‘, ein Wesen, das seinen Wirklichkeitsbezug über Symbolbildung und -verwendung herstellt (Bräunlein 2012a, S. 17–18). Der von Geertz mit angestoßene ‚interpretative turn‘ erfasst weite Bereiche der Sozial- und Geisteswissenschaften und zusammen mit der zunächst parallel verlaufenden Rezeption des Strukturalismus rücken rituelle Praxis, Symbolismus und Mythen ins Zentrum der Kulturforschung. Bezogen auf materielle Kultur werden Form, Stil und Design von Artefakten relevant, nunmehr in ihrer Beziehung zur Bedeutung und Praxis.

Von einem ‚material-cultural turn‘ im eigentlichen Sinn kann ab den 1980er Jahren gesprochen werden (Hicks 2010, S. 45). Das Archäologie-Department in Cambridge und das Ethnologie-Department am University College in London (UCL) sind hier wichtige Impulsgeber. Die Entwürfe der Praxis-Theoretiker Anthony Giddens (geb. 1938) und Pierre Bourdieu (1930–2002), die bemüht sind ‚Struktur‘ und ‚Agency‘ in Beziehung zu setzen, werden aufgegriffen. Ian Hodder (Cambridge) entwickelt davon ausgehend eine ‚kontextuelle Archäologie‘, und Daniel Miller (UCL) macht sich einen Namen durch seine ethnologischen Forschungen zum Massenkonsum. Daniel Miller trägt überdies ganz wesentlich zur Profilierung der sog. *material cultural studies* bei, die sich mittlerweile an anglo-amerikanischen Universitäten als Universitätsdisziplin etablieren konnte. Die Zeitschrift *Journal of Material Culture*, die 1996 ins Leben gerufen wurde, ist für die Sichtbarkeit einer Forschungsrichtung und die institutionelle Verankerung dieser Disziplin nicht unwichtig.

Miller kritisiert an Strukturalismus, Marxismus ebenso wie an Semiotik und Ethnologie, dass die Handgreiflichkeit der Dinge, ihre Dreidimensionalität, bislang nicht ernst genommen wurde. Letztlich werden Artefakte auf ihre Rolle als Repräsentationen von immateriellen Größen wie Gesellschaft, soziale Beziehungen und Identität festgeschrieben. Man liest in der materiellen Welt nichts als Zeichen, Symbole und Ideen und entmaterialisiert sie damit gleichzeitig. Prinzipiell, so Miller, schwingt dabei ein altes abendländisches Thema im Hintergrund mit, wonach das Spirituelle dem Materiellen überlegen und Materialismus dem Menschsein schädlich sei.

Daniel Miller erschließt mit der empirischen Erforschung von Konsumverhalten und Konsumobjekten nicht nur ein bislang vernachlässigtes Themenfeld, sondern er tut dies mit ethnologischer Methode und theoretischem Anspruch. Die von ihm in Aussicht gestellten Implikationen sind radikal, und er hat dabei nichts weniger im Sinn als eine Ablösung der Gesellschaftswissenschaften durch die material cultural studies: „taking materiality as central to the study of humanity [...] would be the dethronement of social studies and social science“ (Miller 2008, S. 272).

In seinen Forschungen zu Kleidung, Wohnen, Handy- und Internet-Gebrauch ist Miller bemüht, seine zentrale These zu belegen, wonach Menschen erst durch die Aneignung von Dingen zu kulturellen Subjekten werden. Aktiver Umgang mit der Dingwelt ist der Weg, auf dem Menschen Kultur, d. h. soziale Strukturen, Ideen, Normen, Werte, Handlungsmuster, internalisieren und inkorporieren. Menschen tun etwas mit Dingen, umgekehrt machen Dinge etwas mit Menschen. Theoretiker des ‚material turn‘ betonen ‚agency‘, den ‚Eigenwillen‘ der Dingwelt. Dafür liefert die *Akteur-Netzwerk-Theorie* (ANT) des französischen Soziologen Bruno Latour (geb. 1948) ein provokantes und breit diskutiertes Konzept (Latour 2000). Die herkömmliche Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Person und Ding wird niedergerissen. Begriffe wie Aktant oder Hybrid sollen verdeutlichen, dass die Welt der Dinge und die Welt des Sozio-Kulturellen nicht zu trennen sind. „Wer schießt, die Waffe oder der Mensch?“, fragt Latour und antwortet selbst: das Mensch-Waffen-Netzwerk (Krauss 2006, S. 435). In Netzwerkkonstellationen entfaltet sich Handlungspotenzial z. B. der Regierungen, aber auch der Ozeane, Muscheln und Fischer.

Daniel Millers Ethnologie des Kapitalismus und Konsumerismus und Bruno Latours ANT tragen massiv zu einem material turn bei, der die abendländische Subjekt-Objekt Trennung vehement infrage stellt. Auf andere Weise wird dieser Dualismus von dem Germanisten Hartmut Böhme bearbeitet, der in seiner Studie zum Fetischismus-Konzept eine ganz eigene Theorie der Moderne entwickelt. Der Fetischismus als Kategorie des 19. Jahrhunderts durchläuft deswegen seine

staunenswerte Karriere, „weil mit ihm auf die geheimnisvollen Kehrseiten der veränderten quantitativen und qualitativen Dynamik der ‚Gesellschaft der Dinge‘ reagiert wurde“ (Böhme 2006, S. 19). War der Begriff Fetischismus ursprünglich durchweg darauf gerichtet, im christlichen Sinne Anstößiges zu kennzeichnen, dient er Ende des 19. Jahrhunderts als Deutungsmuster von ‚primitiver Kultur‘ schlechthin und rückt zudem über Marx’ Konzept des ‚Warenfetischismus‘ oder als Freuds Psychopathologie-Syndrom ins Zentrum der westlichen Moderne. Auch Böhme stellt die These an den Anfang, dass Dinge etwas mit den Menschen tun. Moderne und Fetischismus gehören zusammen, und erforderlich wird daher die Revision einer Theorie, die mit Dingen Warenverblendung, Primitivität, Aberglaube, letztlich Sozialpathologie assoziiert. Die „Dingbeziehungen in unserer Industriekultur [bedürfen] wahrlich des verfremdeten Blicks des Ethnologen“, fordert Böhme (2006, S. 23). Dieser Blick vermag dann der Selbstaufklärung dienen und zeigen, dass fetischisierte, magische Dinge untrennbar zu unserer modernen Kultur gehören. Fetischisten, das sind nicht die anderen, das sind wir selbst (Böhme 2006, S. 16).

Bruno Latour, Daniel Miller und Hartmut Böhme liefern wichtige Impulse für den gegenwärtig beobachtbaren material turn in den Sozial- und Geisteswissenschaften. Dass der Eigensinn und das Eigengewicht der Dinge bereits weit früher wahrgenommen und philosophischer und soziologischer Reflexion unterzogen wurden, daran erinnert Iris Därmann (2013, S. 193–213). Martin Heideggers Zeuganalyse, Georg Simmels Nachdenken über die Beziehung der Menschen zu profanen Dingen, sowie Roland Barthes’ Semantik der Objekte bieten höchst originelle Bausteine für eine Kulturtheorie der Dinge.

4 Religionsästhetik und Material Religion

Wurden Ethnologie, Volkskunde, Archäologie als wissenschaftliche Disziplinen im Begreifen von Dingen der Museen und Universitätssammlungen geboren, so entstand die Religionswissenschaft über das Lesen ‚Heiliger‘ Texte in Bibliotheken und Textarchiven. Ein Begriff ‚Sachreligion‘ als Pendant zu ‚Sachkultur‘ hat sich nie entwickelt.

Die kurze Geschichte der religionswissenschaftlichen Entdeckung der materiellen Seite des Religiösen beginnt in Deutschland mit dem Handbuchartikel ‚Religionsästhetik‘ von Hubert Cancik und Hubert Mohr, der 1988 publiziert wurde (Cancik und Mohr 1988). Nicht das Kunstschöne (von Religion) wird dabei in den Mittelpunkt gerückt, wie der Begriff Religionsästhetik vermuten lassen könnte. Über die Kategorie *aisthesis* wird vielmehr das innovative Potenzial

entfaltet, das die Religionswissenschaft dann gewinnt, wenn sie sich auf das ‚was‘ und ‚wie‘ von Wahrnehmungsvorgängen konzentriert. Materialisierungen und Objektivierungen des Religiösen stellen dabei den Ausgangspunkt dar, und zwar als Medien religiöser Kommunikation. Körper, Sinne und Wahrnehmungsschemata (auch des Schönen und des Hässlichen) sind dafür ebenso wichtig wie die Untersuchung von rituellem und symbolischem Handeln, von visuellen, auditiven, olfaktorischen, räumliche orientierenden Reizen und Zeichen. In ihrem Programm einer Religionsästhetik greifen Cancik und Mohr Anregungen aus Philosophie (Baumgarten, Hegel, Rosenkranz), Wahrnehmungspsychologie und Semiotik auf. Zudem stellt die Ethnologie eine wichtige Referenz dar. Zu nennen sind hier die ‚symbolic anthropology‘ von Clifford Geertz und die prozessuale Symbolanalyse von Victor W. Turner (Bräunlein 2012b, S. 73). In symbolischen Formen, so die geteilte Grundüberzeugung, verbinden sich Wahrnehmung, Kultur und Erkenntnis (Cancik und Mohr 1988, S. 124). Religion, so Geertz, muss vor allem sinnlich und emotional glaubwürdig sein, um Wirkung zu entfalten, und Turner verstand den rituellen Prozess als Quelle persönlicher wie gesellschaftlicher Transformation und Sinnstiftung. Für die Erschließung der Dynamik und Logik symbolischer Kommunikationsvorgänge, um die es in der Religionsästhetik geht, ist neben Geertz und Turner schließlich auch die allgemeine Zeichen- und Symboltheorie, insbesondere die Untersuchung ritueller Codierungsvorgänge durch den britischen Ethnologen Edmund Leach (1978) inspirierend. Der Beitrag von Cancik und Mohr reagiert nicht auf den (damals kaum erkennbaren) material turn, sondern auf das Paradigma von Kultur (bzw. Religion) als Kommunikation. Die Wirkung erfolgt zeitversetzt. Während in der anglo-amerikanischen Religionswissenschaft der Text weitgehend unbekannt bleibt (aufgrund der Sprachbarriere), entwickelt sich in der 2000er Jahren innerhalb der deutschen Religionswissenschaft die Religionsästhetik zu einer bemerkenswerten Subdisziplin (vgl. u. a. Münster 2001; Lanwerd 2002, 2003; Bräunlein 2004a; Wilke und Guggenmos 2008; Claußen 2009), die mitunter gar als neue Leitdisziplin der Religionswissenschaft verstanden wird (so Mohn 2012; Guggenmos 2012).

Anne Koch hat 2013 anlässlich der Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft mit Verweis auf den Handbuchbeitrag von 1988 zukünftige Anliegen und Herausforderungen der Religionsästhetik benannt:

1. Religionsästhetik arbeitet mit daran, kritisch offenzulegen, was die dominanten ästhetischen Codes und Sinnessysteme einer Gesellschaft, einer historischen Epoche sind und wie sie deren Wirklichkeiten bestimmen. Religionsästhetisch stellt sich die Frage, wie Religionen diese nutzen, hervorbringen, legitimieren oder auf welche Weise auch immer sich dazu verhalten;

2. folgt daraus die methodische Fragestellung: Wie kann sinnliche Erkenntnis erhoben werden? Wie stellt sich die am weitesten fortgeschrittene Theorie einer Zeit das erkennende Subjekt vor?
3. Und schließlich: wie können wir akademisch die Religionsästhetik als Feld und Thema nutzen, um auch international unterschiedliche Disziplinen in ihren Erkenntnissen aufeinander zu beziehen? (Koch 2013).

Die Religionsästhetik nähert sich der materiellen Seite des Religiösen über das erkennende Subjekt und seinen Wahrnehmungsapparat, über Codierungen und Sinnessysteme. Auf welche Weise wird der religiöse Gegenstand als solcher erkannt und welche Wirkung entfaltet dieser Erkenntnisvorgang? Zugänge zur Erschließung solcher Fragen bieten zunächst Sprachanalyse und Semiotik, die Zeichenlehre im Feld des Religiösen. Als wegweisend erscheint zudem die neurowissenschaftliche Kritik an Logozentrismus und Körpervergessenheit, wie sie die französische Philosophin Catherine Malabou über das für sie zentrale Konzept der Plastizität entwickelte (Malabou 2006). Neurobiologische Vorstellungen ziehen ein neues Subjektivitätsverständnis nach sich. Subjektivität ist demnach emergent, flüchtig, tritt unter Vorbehalt in Erscheinung. Plastizität, so Koch, ist geeignet, auf „kulturelle Ereignisse angewendet zu werden und diese nicht reduktionistisch oder binär zu beschreiben – sehr viel besser geeignet als das Konzept Materialität, das in der *res extensa* Tradition verharrt“ (Koch 2013). Des Weiteren gilt es, sich aus religionswissenschaftlichem Interesse Wahrnehmungs- und Körpertheorien zuzuwenden, um sie auf kulturelle Sachverhalte zu übertragen. Die Behauptung, Wahrnehmung und Handeln sei körperbezogen, ist zu allgemein. Eine psycho-physiologische Präzisierung ist erforderlich und erkenntnisträchtig. Religionswissenschaft arbeitet dann als angewandte Kognitionswissenschaft. Aus anspruchsvoll religionsästhetischer Sichtweise ist der Gegenstand Religion nur als Konfiguration zu erfassen; als relationale Größe in einer Matrix von Somatik/Kognition, Subjektivitätsformen, ästhetischen Praktiken/Regimen und politischen Ökonomien. Wahrnehmen, Imaginieren, Erkennen sind somit Ausgangs- und gleichzeitig Zielpunkte religionsästhetischer Forschung (vgl. hierzu auch Traut und Wilke 2015). Das Materielle und Mediale ist damit notwendigerweise eingeschlossen.

Auf der internationalen Bühne nimmt die Entdeckung der materiellen Seite des Religiösen einen anderen Weg. Perspektiven und Methoden der Kunstgeschichte einerseits und der historischen Bilder- und Realienkunde andererseits finden ab Mitte der 1990er Jahre Eingang in die US-amerikanische Religionswissenschaft. Dies ist als Effekt des sog. *iconic* oder *pictorial* turn zu verstehen, der 1992 von dem Literaturwissenschaftler und Kulturtheoretiker William J. T. Mitchell diagnostiziert wird (Bachmann-Medick 2007, S. 329; Bräunlein 2004c). Die

Historikerin Colleen McDannell und der Kunst- und Religionshistoriker David Morgan setzen hier Akzente. In ihrem Buch *Material Christianity* (1995) entwirft McDannell eine Topografie des christlichen Amerika entlang von Dingwelten. Mode, Inneneinrichtungen, Wandschmuck, Wallfahrts-Souvenirs, Devotionalien, Lourdes-Wunderwasser, Friedhofsästhetik, die protestantische Familien-Bibel, evangelikaler Einzelhandel, katholischer Kitsch, Mormonen-Priestergewänder und Sexualität – Colleen McDannell lenkt den Blick auf Dingwelten und eröffnet damit Einblicke in die Lebenswirklichkeiten amerikanischer Christen unterschiedlicher Konfessionen. Methodisch arbeitet McDannell weitgehend mit Werkzeugen der Geschichts- und Kunstwissenschaft im Dreischritt Beschreibung, Analyse, Interpretation (hierzu Bräunlein 2011, S. 50). Hinzukommen Stil- und Funktionsanalyse von Kleinplastik, Schmuck und häuslicher Keramik, sowie die ikonografische Auswertung von Fotografien (Familienszenen, Porträts, Architektur, Friedhofslandschaften) und populärer Druckgrafik (Poster, Textildruck). Einen vergleichbaren Gegenstandsbereich, mit deutlicher Betonung auf die sichtbare und populäre Seite des amerikanischen Protestantismus, erschließt David Morgan in seinen Arbeiten der 1990er Jahre. Ihm geht es dabei um *Visual Piety, Protestants and Pictures, The Sacred Gaze* und *The Visual Culture of American Religions* (Morgan 1998, 1999, 2005; Morgan und Promey 2001).

2005, zehn Jahre nach McDannells *Material Christianity*, erscheint die erste Ausgabe der Fachzeitschrift *Material Religion: the Journal of Objects, Art and Belief*. Ausgehend vom pictorial turn und den *visual culture studies* wird hier der Religionsforschung ein Forum geboten für Anregungen des material turn und der britischen *material cultural studies*. Dies stößt international auf Nachfrage und großes Interesse. Die Zeitschrift *Material Religion* gehört zu den erfolgreichsten sozial- und geisteswissenschaftlichen Zeitschriftenneugründungen der vergangenen Dekade.

Die Herausgeber S. Brent Plate (Hamilton College, USA), Birgit Meyer (Vrije Universiteit Amsterdam/Utrecht Universität), David Morgan (Duke University, USA), Crispin Paine (University College London) erläutern in der ersten Ausgabe das zugrunde gelegte Religionsverständnis: „Religion is not considered a merely abstract engagement in doctrine and dogma, nor a rote recitation of creeds and mantras. [...] Religion is what people do with material things and places, and how these structure and color experience and one’s sense of oneself and others“ (Plate et al. 2005, S. 5).

Anfänglich wird in manchen Beiträgen ein traditioneller Kunst-Begriff vertreten, Religion neben Kunst gestellt bzw. als museal präsentierte Kunst untersucht. Mittlerweile thematisieren die Beiträge mehrheitlich die materielle Seite des Religiösen entlang von Emotionalität, Gender, Mediatisierung, Performativität, Erinnerungspolitik u. ä. m.

5 „Thinking Religion Through Things“ – vom *Material Turn* zum *New Materialism*

Wenn man die Gründung Zeitschrift *Material Religion* als Symptom für das Bedürfnis nach religionswissenschaftlicher Neuorientierung versteht, darf gefragt werden, welche Impulse der *material turn* hier bislang lieferte. Welche Perspektivenverrückung liegt in der Devise „Thinking Religion Through Things“ (Bräunlein 2015)?

Nach Durchsicht englischsprachiger Fachliteratur identifiziert die Religionswissenschaftlerin Sonia Hazard (2013) drei Zugangsweisen zu materieller Religion:

The first approach views material things and practices as symbols to be interpreted for the religious meanings they carry. The second, more attentive to issues of power, emphasizes the role of material disciplines in the formation of religion and religious subjects. The third, drawing on the phenomenological tradition, attends to the role of material things as inflected in human experience and cognition (Hazard 2013, S. 59).

Dinge als symbolträchtige Objekte zu untersuchen ist maßgeblich inspiriert von Clifford Geertz' Symbolethnologie. Dinge sind Träger immaterielle Bedeutung, die in einem Lesevorgang vor dem Parameter ‚Kultur als Text‘ entziffert werden kann. Arjun Appadurais *The Social Life of Things* (1986) steht in dieser Tradition. Dinge per se sind bedeutungslos. Allein von Interesse sind Bedeutungen, die der Dinggebrauch zeitigt, „inscribed in their forms, their uses, their trajectories“ (Appadurai 1986, S. 5). Demzufolge haben Dinge Biografien und soziales Leben. Als Beispiel für die Darstellung des sozialen Leben eines religiösen Objekts nennt Hazard (2013, S. 61) Jennifer Scheper Hughes' *Biography of a Mexican Crucifix* (2010). Nacherzählt wird die Geschichte einer Holzfigur seit Mitte des 16. Jahrhunderts. Über ihre Spurensuche nach dem religiösen Objekt, ursprünglich entstanden in einem Totolapan Nahua Dorf in Zentralmexiko, entfaltet Hughes die historischen Dynamiken der umgebenden Kultur- und Religionslandschaft seit der spanischen Kolonialzeit. Das religiöse Objekt wird hier zum Container von Religionsgeschichte.

Der zweite von Hazard identifizierte Ansatz, „material disciplines“, richtet sich genau gegen solche „Container-Konzepte“. Kritisiert wird dabei die ‚Aufladung‘ materieller Dinge und Praktiken mit immateriellen Zeichen, Symbolen, Ideen und Glaubensformen. Dinge sollten stattdessen auf ihre disziplinierenden Eigenschaften befragt werden, daraufhin, wie sie Menschen beeinflussen. Dinge

dienen „as applicators of power in ways that discipline human subjectivity, and therefore may create its conditions of possibility—that is to say, the very conditions of ideation and believing. In a word, things act on humans and shape them“ (Hazard 2013, S. 61). Hinter diesem Ansatz steht Talal Asads Kritik an Clifford Geertz' Definition von Religion, vor allem dessen Trennung von Religion und Macht (im Foucaultschen Sinne) (Asad 1993, S. 27–54). Mit Blick auf die Rechtsgeschichte, Pädagogik, Sport, ‚göttliche Strafen‘ und asketische Praxen arbeitet Asad ‚Disziplin‘ als religionsgeschichtlich relevantes Konzept heraus, das wiederum nur materialisiert und körperlich denkbar ist. In Saba Mahmoods Ethnografie *Politics of Piety* (2004), die auf ihrer Forschung unter den weiblichen Mitgliedern einer ägyptischen Moschee-Gemeinde beruht, wird der Zusammenhang von körperlicher Disziplin und Kleidungsvorschriften, insbesondere das Verhüllen des Körpers, offensichtlich. Mahmoods Studie veranschaulicht Talal Asads These, wonach „human subjects live enmeshed within systems of bodily discipline and habit“ (Hazard 2013, S. 62). Denken und Handeln religiöser Subjekte konstituieren sich wesentlich über materialisierte Formen von Disziplin.

Der dritte Ansatz, die phänomenologische Tradition, nimmt die Kategorien Bewusstsein und Erfahrung als Ausgangspunkt und fragt danach, wie Dinge sich unserem Bewusstsein zeigen und Erfahrung gestalten. David Morgan ist für Hazard *der* exemplarische Vertreter dieser Zugangsweise. Morgan versteht Religion als „form of sensation—it is seen, heard, tasted, felt, and imagined, through fundamentally material bodily processes“ (Hazard 2013, S. 62).

Die materielle Welt wird über die Materialität des Körpers erlebt, und damit ist Religion vor allem ein somatisches und nicht nur semiotisches Phänomen (so bei Morgan 2010, 2012). Hier zeigen sich Überschneidungen zur deutschen Religionsästhetik, die Morgan offenbar nicht kennt (jedenfalls nicht rezipiert). Allerdings gibt es auch deutliche Differenzen. Morgan beharrt auf dem Konzept ‚Glaube‘ bzw. die Aktivität des Glaubens, da er es für den Religionsvergleich unverzichtbar hält. Glauben wird von Morgan als eine Form sensorischer Aktivität (um)gedeutet. Glauben erforschen heißt für ihn „examining how people behave, feel, intuit, and imagine as ways of belief“ (Morgan 2012, S. 5).

Das Konzept ‚Glaube‘ indes wird seit längerem als höchst verdächtig eingestuft, gerade weil es allzu lange als Leitkonzept einer religiösen Religionswissenschaft diente, zudem zutiefst christlich imprägniert und auf Kontexte nicht-monotheistischer Religionen nicht oder nur mit erheblichen „Reibungsverlust“ übertragbar ist (vgl. z. B. Bell 2002; Peterson und Walhof 2002). In der Ethnologie wurde frühzeitig auf seine Unbrauchbarkeit hingewiesen (Needham 1972). Auch in der Religionsästhetik in Anschluss an Cancik und Mohr (1988) wird die Koppelung von Glaube und Religion aufgegeben, und, im Gegensatz

zu Morgan, das Bemühen um eine (essenzialistische) Religionsdefinition aufgegeben. Dick Houtman und Birgit Meyer kritisieren diese Kategorie gerade in Hinblick auf materielle Religion, da sich mit ‚Glaube‘ unvermeidlich „a concern with interiority, meaning and consciousness“ verbinde, und zwar „at the expense of issues of power, practice, and materiality, making us blind to how religion appears and becomes tangible in the world“ (Houtman und Meyer 2012, S. 2).

Sonia Hazard, die genannte drei Zugänge zu materieller Religion darstellt und würdigt, trägt damit gleichzeitig eine Kritik vor. Mit Verweis auf den sog. ‚New Materialism‘ stellt sie fest, dass die radikalen Konsequenzen des material turn für die Religionsforschung bislang noch gar nicht erkannt wurden. Mit der Aufforderung „Thinking through things“ (so Henare et al. 2007) ist eine tief greifende Revision konventioneller Kategorien sozial- und kulturwissenschaftlicher Kategorien gefordert. Diverse Strömungen des ‚New Materialism‘ (Coole und Frost 2010) und der damit ausgerufene ‚ontological turn‘, wie er gegenwärtig in der Ethnologie diskutiert wird, werfen fundamentale philosophische Probleme auf (Palacek und Risjord 2013; Holbraad und Pedersen 2014; Sivado 2015). Die abendländischen binären Codierungen von Wirklichkeit werden infrage gestellt, – Körper-Seele, Geist-Materie, Subjekt-Objekt, – und zudem der Anthropozentrismus bei der Erforschung von Ding-Welten kritisiert (Bräunlein 2015).

Anthropozentrismus, so Hazard, beherrsche nun gerade eben auch die Erforschung materieller Religion. Möglichkeiten, anthropozentrischen Voreingenommenheiten entgegen zu steuern sieht Hazard im Assemblage-Ansatz der Theorielinie von Deleuze und Guattari (1987), DeLanda (2006) und Jane Bennett (2010). Betrachtet man materielle Wirklichkeiten als Assemblage, sind menschliche und nicht-menschliche Wesen gleichzeitig Subjekt wie Objekt. Das bedeutet:

humans and things are fundamentally co-constitutive—whether cooperatively or agonistically so—to the point that distinctions between them not only become blurred but actually can no longer be sustained whatsoever. [...] Humans, nonhumans, nature, culture, subjects, objects—all of these things [...] exist on a single plane of being (Hazard 2013, S. 65).

Die sozialwissenschaftliche Kategorie ‚agency‘ – Wirkmächtigkeit – ist hier neu zu fassen. Dinge sind demnach nicht passiv, sie entfalten Wirkmacht, „as quasi agents of forces with trajectories, propensities, or tendencies of their own“ wie Jane Bennett (2010, S. viii) betont.

Hazard erkennt zumindest Trends der Religionsforschung, die gewisse Ambitionen des New Materialism teilen, ohne jedoch bislang explizit darauf Bezug

zu nehmen. Sichtbar werden solche in Jeremy Stolows ediertem Band *Deus in Machina* (2013) und in der von Birgit Meyer herausgegebenen Aufsatzsammlung *Aesthetic Formations: Religion, Media and the Senses* (2009). In beiden Fällen geht es um Religion unter Bedingungen von Mediatisierung. Medien sind hier sowohl technische Apparaturen, (Bio)Technologien oder Neue Medien wie auch der körperliche Sinnesapparat und Praktiken der Hervorbringung von gemeinschaftsbildenden ‚ästhetischen Formationen‘. Die üblichen instrumentellen Unterscheidungen werden massiv unterlaufen. Fragwürdig werden Setzungen wie ‚Das Subjekt beherrscht das Objekt‘, ‚Religion und Technologie sind getrennte Bereiche‘ oder ‚Religiöse Botschaften werden über technische Medien versendet und über das körperliches Sensorium empfangen‘. Religion kann demzufolge nicht länger sinnvoll als ‚Gegenstand‘ der Betrachtung beschrieben werden. Herkömmliche Theorien einer ausdifferenzierten Gesellschaft, die ‚Religion‘ abgrenzt von Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Kunst etc., laufen hier ins Leere. Folgt man Denkern des New Materialism, wird deutlich:

material things themselves are constitutive and generative of religious reality, and are not derivative forms of evidence which the scholar must interpret in order to tell us something about more primary human meanings, subjectivity, or experience. As a method, new materialism attends not to the contours of the privileged human subject but to the materiality of reputed subjects and objects alike. It helps us see how religions are buzzing imbroglios populated by things, human and nonhuman, like Bibles, golden plates, transatlantic telegraph cables, radio waves, pheromones, and strands of DNA (Hazard 2013, S. 69).

Sowohl in ihrer Kritik an anthropozentrischer Befangenheit in der Erforschung von materieller Religion wie auch in ihrer Begeisterung für Anregungen des New Materialism ist Hazard nicht allein (siehe auch Ioannides 2013).

6 Fazit

Wie zu zeigen war, hat die Hinwendung zur materiellen Seite des Religiösen einen Kreativitätsschub ausgelöst. Das Spektrum reicht von der Erschließung religiöser Sachkultur, der systematischen Einbeziehung des psychisch-physischen Sensoriums über die Rezeption neurobiologischer Wahrnehmungs- und Subjekttheorien bis zur Radikalkritik an cartesianischen Denkfiguren. Das Provokationspotenzial von materieller Religion und einer materiell orientierten Religionsforschung scheint noch lange nicht erschöpft.

Die theoretischen Ambitionen hinter dem material und ontological turn sind hochfliegend, und zielen auf eine Meta-Ontologie, die, ausgehend vom maximal Fremden, eine zweitausendjährige abendländische Philosophietradition aus den Angeln zu heben beabsichtigt. Dieser Dialog mit der Philosophie steht in einem sperrigen Verhältnis zu der empirischen Annäherung an die Welt der Dinge und die materielle Seite des Religiösen. In welche Richtung sich die Religionsforschung unter dem Eindruck genannter turns bewegen wird, hängt somit nicht zuletzt von der Klärung methodologischer Fragen ab (hierzu Bräunlein 2015).

Mit scheinen zwei Anregungen bedenkenswert und hilfreich. Zum einen gilt es die Aufmerksamkeit auf die Sprache zu richten, zum anderen Materialität selbst in den Blick zu nehmen.

Webb Keane profiliert das Konzept der „semiotischen Ideologie“. In Rahmen seiner Feldforschung auf der indonesischen Insel Sumba verglich Keane den Geist-Materie Dualismus in seiner holländisch calvinistischen Ausprägung mit indigenen Auffassungen von Geist und Materie. Die zugrunde liegenden 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 properties“ (Keane 2008, S. 21).

In eine ähnliche Richtung weisen auch Arbeiten von Robert A. Yelle, der die Analyse der Kommunikation und Bedeutungsbildung durch sprachliche Zeichen zum bevorzugten Instrument religionswissenschaftlicher Forschung macht. Im Mittelpunkt stehen dabei Vorgänge der Semiose, des Zusammenhangs von Zeichen, Objekt und (Be-)Deutung im religiösen Feld (vgl. u. a. Yelle 2011, 2013a, b). Diese analytische Perspektive ermöglicht es, nicht nur religiöse Semiotiken (z. B. zur Hoch- bzw. Geringschätzung des Materiellen) zu untersuchen, sondern eben auch wissenschaftliche. Innerhalb der Religionswissenschaft etwa wirkt hintergründig eine protestantische Sprachideologie. Sie interpretiert und hierarchisiert entlang von Diesseits-Jenseits, Innerlichkeit-Äußerlichkeit, Glaube-Handeln, 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 erscheinen lassen und Beziehungen offen legt, die vorher unsichtbar (oder gar inexistent) waren (dazu Bräunlein 2015).

Die Materialität sog. heiliger Dinge stellt die Mittelalterhistorikerin Caroline Walker Bynum auf theoretisch und methodisch anregende Weise in den Mittelpunkt ihres Interesses (Bynum 2011, 2012).

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, 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) (Bynum 2012, S. 8).

Das von ihr vorgestellte Beispiel der Eucharistie 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 christlichen sakralen Objekten und Kontroversen um ihre Materialität 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).

Literatur

- Appadurai, Arjun (Hrsg.). (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Bachmann-Medick, D. (2007). *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt.
- Bell, C. (2002). ‚The Chinese believe in spirits‘: belief and believing in the study of religion. In N. K. Frankenberry (Hrsg.), *Radical Interpretation of Religion* (S. 100–116). Cambridge: Cambridge University Press.
- Benavides, G. (1997). Magic, Religion, Materiality. *Historical Reflections – Reflexions Historiques* 23 (3), 301–330.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press.
- Benz, E. (1993). *Beschreibung des Christentums*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Böhme, H. (2006). *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek: Rowohlt.

- Bräunlein, P.J. (Hrsg.). (2004a). *Religion & Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript.
- Bräunlein, P.J. (2004b). ‚Zurück zu den Sachen!‘ – Religionswissenschaft vor dem Objekt: Zur Einleitung. In P.J. Bräunlein (Hrsg.), *Religion & Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum* (S. 1–54). Bielefeld: transcript.
- Bräunlein, P.J. (2004c). Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft. In B. Luchesi & K. v. Stuckrad (Hrsg.), *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag* (S. 195–233). Berlin: de Gruyter.
- Bräunlein, P.J. (2008). Ausstellungen und Museen. In M. Klöcker & U. Tworuschka (Hrsg.), *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf* (S. 162–176). Köln: Böhlau Verlag.
- Bräunlein, P.J. (2011). Interpretation von Zeugnissen materialer Kultur. Ku, ein hawaiianischer Gott in Göttingen. In S. Kurth & K. Lehmann (Hrsg.), *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft* (S. 43–70). Wiesbaden: VS.
- Bräunlein, P.J. (2012a). Material Turn. In Georg-August-Universität Göttingen (Hrsg.), *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen* (S. 30–44). Göttingen: Wallstein.
- Bräunlein, P.J. (2012b). *Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden: Springer VS.
- Bräunlein, P.J. (2013). ‚Polyzentrik des Christentums‘ und das Projekt einer Ethnologie des Christentums. Ein Dialogangebot. In C. Burlacoiu & A. Hermann (Hrsg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag* (S. 243–266). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Bräunlein, P.J. (2015). Thinking Religion through Things. Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*. doi: 10.1163/15700682-12341364.
- Brückner, W. (2000). Geschichte der Volkskunde als Versuch einer Annäherung für Franzosen. In W. Brückner, *Kultur und Volk. Begriffe-Probleme-Ideengeschichte* (S. 93–100). Würzburg: Bayerische Blätter für Volkskunde.
- Bynum, C. W. (2011). *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late medieval Europe*. New York: Zone Books.
- Bynum, C. W. (2012). The Sacrality of Things. An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages. *Irish Theological Quarterly* 87 (1), 3–18.
- Cancik, H., & Mohr, H. (1988). Religionsästhetik. In H. Cancik, B. Gladigow, & M. Laubscher (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Vol. I* (S. 121–156). Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Claußen, S. (2009). *Anschaungssache Religion: zur musealen Repräsentation von religiösen Artefakten*. Bielefeld: transcript.
- Coole, D., & Frost, S. (Hrsg.). (2010). *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press.
- Därmann, I. (2013). *Kulturtheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- DeLanda, M. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.

- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Engelke, M. (2012). Material religion. In R. A. Orsi (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Religious Studies* (S. 209–229). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gladigow, B. (1988). Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte. In H. Zinser (Hrsg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung* (S. 6–37). Berlin: Reimer.
- Gladigow, B. (2001). ‚Imaginierte Objektsprachlichkeit‘ Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige. In A. Michaels, D. Pezzoli-Olgati, & F. Stolz (Hrsg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (S. 421–440). Berlin: Peter Lang.
- Gladigow, B. (2005a). *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gladigow, B. (2005b). Von der ‚Lesbarkeit der Religion‘ zum iconic turn. In B. Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* (S. 274–288). Stuttgart: Kohlhammer.
- Gladigow, B. (2009). Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit. In H.G. Kippenberg, J. Rüpke, & K.v. Stuckrad (Hrsg.), *Europäische Religionsgeschichte, Bd. 1* (S. 15–38). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Guggenmos, E.-M. (2012). Endlich wieder komparativ und systematisch? Die Religionsästhetik als neues Proprium der Religionswissenschaft. *Erwägen – Wissen – Ethik* 23 (Heft 2), 268–270.
- Harmening, D. (1979). *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt.
- Harnack, A. v. (1983). Wertung der orthodoxen Kirche. In N. Thon (Hrsg.), *Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche* (S. 473–474). Trier: Paulinus-Verlag.
- Hazard, S. (2013). The material turn in the study of religion. *Religion and Society. Advances in Research* 4, 58–78.
- Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (Hrsg.). (2007). *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.
- Hicks, D. (2010). The Material-Cultural Turn: event and effect. In D. Hicks & M.C. Beaudry (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (S. 25–98). Oxford: Oxford University Press.
- Holbraad, M., & Pedersen, M. A. (2014). The Politics of Ontology. ‚Fieldsights‘ – Theorizing the Contemporary. *Cultural Anthropology Online, January 13, 2014* <http://www.culanth.org/fieldsights/461-the-politics-of-ontology>. Zugegriffen: 12.08.2015.
- Houtman, D., & Meyer, B. (2012). Introduction. Material religion—how things matter. In D. Houtman, & B. Meyer (Hrsg.), *Things: Religion and the Question of Materiality* (S. 1–23). New York: Fordham.
- Hughes, J. S. (2010). *Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*. New York: Oxford University Press.
- Ioannides, G. (2013). Vibrant sacralities and nonhuman animacies: The matter of new materialism and material religion. *Journal for the Academic Study of Religion* 26 (3), 234–253.
- Keane, Webb (2008). The evidence of the senses and the materiality of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 14, 110–127.

- Kippenberg, H.G. (1997). *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: C.H. Beck.
- Kippenberg, H.G. & Stuckrad, K.v. (2003). *Einführung in die Religionswissenschaft*. München: C.H. Beck.
- Koch, A. (2013). Religionsästhetik jenseits der Massendinghalt (Keynote der Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft, Göttingen, September 2013). <https://uni-muenchen.academia.edu/AnneKoch/Talks>. Zugegriffen: 08.08.2015.
- Kohl, K.-H. (2003). *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: C.H. Beck.
- Krauss, W. (2006). Bruno Latour: Making Things public. In S. Moebius & D. Quadflieg (Hrsg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart* (S. 430–444). Wiesbaden: VS.
- Lanwerd, S. (2002). *Religionsästhetik: Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lanwerd, S. (Hrsg.). (2003). *Der Kanon und die Sinne: Religionsästhetik als akademische Disziplin*. Luxembourg: EurAssoc.
- Latour, B. (2000). *Die Hoffnung der Pandora: Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Leach, E. (1978). *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lehmann, K. K. (2007). Das katholische Christentum. In H. Joas & K. Wiegandt (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen* (S. 44–77). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Mahmood, S. (2004). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Malabou, C. (2006). *Was tun wir mit unserem Gehirn?* Zürich: Diaphanes.
- Matthes, J. (1993). Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentralistischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In A. Hahn, J. Bergmann, & T. Luckmann (Hrsg.), *Religion und Kultur* [Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33] (S. 16–30). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Matthes, J. (1995). Verlegenheit um 'Religion'. *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur* 6 (Heft 4), 470–472.
- McDannell, C. (1995). *Material Christianity. Religion and popular Culture in America*. New Haven: Yale University Press.
- Meyer, B., Morgan, D., Paine, C., & Plate, S. B. (2010). The origin and mission of material religion. *Religion* 40, 207–211.
- Meyer, B. (Hrsg.). (2009). *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillan.
- Miller, D. (2008). Material Culture. In T. Bennett & J. Frow (Hrsg.), *The Sage Handbook of Cultural Analysis* (S. 271–290). London: Sage.
- Mohn, J. (2012). Wahrnehmung der Religion: Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive. *Erwägen – Wissen – Ethik* 23 (Heft 2), 241–254.
- Morgan, D. (1998). *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley: University of California Press.
- Morgan, D. (1999). *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production*. New York: Oxford University Press.

- Morgan, D. (2005). *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press.
- Morgan, D. (2010). Introduction. The matter of belief. In D. Morgan (Hrsg.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief* (S. 1–17). London: Routledge.
- Morgan, D. (2012). *The Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Morgan, D., & S. M. Promey (Hrsg.). (2001). *The Visual Culture of American Religions*. Berkeley: University of California Press.
- Münster, D. (2001). *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*. München: Akademischer Verlag.
- Needham, R. (1972). *Belief, Language, and Experience*. Chicago: Chicago University Press.
- Palecek, M., & Risjord, M. (2013). Relativism and the ontological turn within anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43 (3), 3–23.
- Peterson, D. R., & Walhof, D. R. (Hrsg.). (2002). *The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Plate, B. S., Meyer, B., Morgan, D., & Paine, C. (2005). Editorial Statement. *Material Religion* 1, 4–9.
- Schleier, H. (2003). *Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung. Band 1,1: Vom Ende des 18. bis Ende des 19. Jahrhunderts*. Waltrop: Spenner.
- Sivado, A. (2015). The Shape of Things to Come? Reflections on the Ontological Turn in Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 45 (1), 83–99.
- Stolow, J. (Hrsg.). (2013). *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between*. New York: Fordham University Press.
- Traut, L. & Wilke, A. (Hrsg.). (2015). *Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wilke, A. & Guggenmos, E.-M. (2008). *Im Netz des Indra: das Museum of World Religions, sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik*. Zürich: LIT.
- Yelle, R. A. (2011). Semiotics. In M. Stausberg/S. Engler (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (S. 355–365). London: Routledge.
- Yelle, R. A. (2013a). *The Language of Disenchantment: Protestant Literalism and Colonial Discourse in British India*. New York: Oxford University Press.
- Yelle, R. A. (2013b). *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*. London: Bloomsbury.

Über den Autor

Peter J. Bräunlein, Dr. rer. nat., derzeit Vertretungsprofessor für Religionswissenschaft an der Universität Leipzig, Forschungsbereiche: Christentum Südasiens und Europas, Theorie und Methoden der Religionswissenschaft, Medien und Religion, Geister in der Moderne. Jüngere Publikationen: Bräunlein, P. J. (2010). *Passion/Pasyon: Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*. München, Wilhelm Fink;

Bräunlein, P. J. (2016). „Cinema-Spiritualism“ in Southeast Asia and Beyond. Encounters with Ghosts in the 21st Century. In: Peter J. Bräunlein, Andrea Lauser (Hrsg.). *Ghost Movies in Southeast Asia and beyond. Narratives, Cultural Contexts, Audiences*. Leiden, Brill.

Webadresse: <http://www.gko.uni-leipzig.de/religionswissenschaft/institut/mitarbeiter/peter-braeunlein.html>