

Kommentar zur Bedeutung von Materialität und Objekthaftigkeit für die Untersuchung von Kommunikationsprozessen und Konfigurationen von Macht/Herrschaft

Melanie Ulz

Blickt man auf die (deutsche) Geschichte des Faches Kunstgeschichte so ist ersichtlich, dass die Disziplin lange Zeit eine ambivalente Haltung gegenüber kulturellen Artefakten eingenommen hat. Einerseits zählten Objekte des christlich-europäischen Kulturraums zum unhinterfragten kunsthistorischen Kanon, andererseits wurde ein Großteil der außereuropäischen bzw. sog. „nicht-westlichen“ materiellen Kultur frühzeitig „aussortiert“, der Ethnologie überlassen und über einen langen Zeitraum in „Völkerkundemuseen“ ausgestellt.¹ Ein mittelalterlicher Altaraufsatz beispielsweise, der im 19. Jahrhundert in ein Museum überführt wurde, transformierte durch diese Deplatzierung vom religiösen Objekt in einen Gegenstand von übergeordneter kultureller Bedeutung und formierte im Zuge der nationalstaatlichen Identitätsbildung die „deutsche Kulturnation“ (zu denken ist hier z.B. an die Sammlung des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg).² Die Ausstellung etwa einer afrikanischen Dan-Maske in einem „Völkerkundemuseum“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts hingegen galt als Beleg für den ideellen und materiellen „Tod einer aussterbenden Kultur“. Diese einseitige Ethnisierung des Objekts wird gegenwärtig grundlegend in Frage gestellt. Das Problem des analytischen und institutionellen Umgangs mit außereuropäischer materieller Kultur ist damit jedoch noch lange nicht gelöst.³

Das Anliegen der Vertreter_innen der postkolonialen und der sich derzeit formierenden transkulturellen Kunstwissenschaft ist es, eine nicht als paternalistisch zu verstehende Aufwertung außereuropäischer Kunst und Kultur zu betreiben, sondern einen

¹ Gleichzeitig gab es bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts Bestrebungen eine universalistische „Weltkunstgeschichte“ zu betreiben. Siehe hierzu Wiebke von Hinden: Die Macht kunstwissenschaftlicher Reproduktion. Überlegungen zu den Fotografien der Schriftenreihe „Kulturen der Erde“, in: Irene Belo/ Beatrice von Bismarck (Hg.): Globalisierung/ Hierarchisierung. Dimensionen in Kunst und Kunstgeschichte, Marburg 2005, S. 45-64; Susanne Leeb: Weltkunst und Universalismen, in: kritische berichte, 40, 2, 2012, S. 13-25.

² Viktoria Schmidt-Linsenhoff (†)/ Melanie Ulz: Missing Links: Object Manipulation in (Post-)Colonial Context (Introduction, Section 7) in: Ulrich Großmann, Petra Krutisch (Hg.): *Die Herausforderung des Objekts/ The Challenge of the Object*, 33. Internationaler Kunsthistoriker-Kongress (CIHA 2012), Congress Proceedings, Nürnberg 2013, S. 502-504.

³ Lösungsansätze werden als postkoloniale-, transkulturelle- und globale Kunstgeschichte (*global art studies*) international diskutiert. Exemplarisch: Monica Juneja: Global Art History and the „Burden of Representation“, in: Hans Belting/ Jakob Birk/ Andrea Buddensieg (Hg.): *Global Studies. Mapping Contemporary Art and Culture*, Stuttgart 2011, S. 274-297.

selbstreflexiven, methodischen Zugang zu entwickeln, der für die formale und inhaltliche Erschließung nicht geläufiger ästhetischer Strategien geeignete Analysemethoden entwickelt. Diese Analysemethoden zielen nicht darauf ab unbekannte Zeichensysteme in tradierte Schemata einzuordnen, sondern adäquate Beschreibungs- und Lesarten zu erarbeiten.

In „kulturellen Kontaktzonen“ des kolonialen Raums, wie sie in dem vorliegenden Forschungsprojekt „Text, Bild, Performanz“ für das spanische Kolonialreich am Beispiel der Provincia de Charcas und den Phillipinen im 17. und 18. Jahrhundert untersucht werden, wird man als Wissenschaftler_in mit einer Vielzahl heterogener Objekte konfrontiert, die unterschiedliche kulturelle und religiöse Einflüsse aufweisen und daher mehrere Ikonografien und Zeichensysteme miteinander verbinden. Derart „hybride“ Artefakte produzierten in ihrer Entstehungszeit möglicherweise neue ästhetische Erfahrungen (sichtbar), sie verschoben aber auch bestehende und implementierten neue (größtenteils unsichtbare) Herrschafts- und Machtverhältnisse. Die formale und inhaltliche Analyse dieser Objekte verspricht daher eine Vielzahl neuer Erkenntnisse im Hinblick auf die kulturellen Übersetzungsleistungen, wie im vorliegenden Kontext religiös geprägter Akkulturationen, sie stellt aber auch eine besondere Herausforderungen an die Forschenden dar. Das Aufbrechen eines einseitigen, eurozentrischen Bild- und Objektverständnisses ist Voraussetzung, um lokale Motivgeschichten und Mythologien zu erschließen und nimmt einen hohen Stellenwert in der Analyse ein. Diese besondere Herausforderung kann nur im interdisziplinären und internationalen Dialog geleistet werden.

Die Geschichtswissenschaft und die Kunstgeschichte haben sich in der Vergangenheit oft schwer getan, Forschungsfragen fächerübergreifend zu diskutieren. Während es kunsthistorischen Forschungsprojekten häufig an historischer Tiefenschärfe mangelte, wiesen historische Arbeiten in der Regel ein defizitäres Bild- und Objektverständnis auf. Gegenwärtig scheint es nun endlich möglich zu sein, diese Diskrepanz gemeinsam – und hoffentlich zugleich mit dem eurozentrischen Kanon – zu überwinden. Mein Eindruck ist, dass die sich derzeit über die engen Fächergrenzen hinaus etablierende transkulturelle Forschung, nicht länger bereit ist, die durch die wissenschaftshistorisch bedingte Trennung entstandenen disziplinären „blinden Flecken“ weiter fortzuführen.

Aus der Perspektive der transkulturellen Geschichts- und Kulturwissenschaft begründet sich, wie im Rahmen der Workshop-Diskussion deutlich wurde, die Notwendigkeit des fächerübergreifenden Dialogs aus dem Umstand, dass textbasierte Quellen keine ausreichende Basis bilden, um die komplexen kolonialkulturellen Aushandlungsprozesse, bei denen Schriftstücke zwar die Grundlage der kolonialen Verwaltung bildeten aber nur

von einer elitären Minderheit rezipiert wurden.⁴ Texte gaben die christliche Doktrin vor und dokumentieren die Arbeit der Kolonialverwaltung, sie spielten im zeitlichen Kontext als Bedeutungsträger religiöser und kultureller Inhalte für die breite Bevölkerung jedoch eine eher untergeordnete Rolle, denn sie bedurften der Vermittlung. Es ist davon auszugehen, dass die Festschreibung der kolonialkulturellen Herrschaftsverhältnisse und die Implementierung der katholischen Religion primär auf visueller, räumlich-topografischer und performativer Ebene erfolgte. Hier geraten die kulturellen Artefakte als Untersuchungsgegenstände in den Blick, da sie einen wesentlichen Anteil an der Vermittlung symbolischer Ordnungen leisten. Daher ist es für die historische Analyse naheliegend kulturelle Artefakte stärker einzubinden und nach deren Stellenwert und Funktion innerhalb des kolonialkulturellen Aushandlungsprozesses zu fragen. Die Bedeutung von Materialität und Objektivität kultisch-religiöser Artefakte, ihre Inszenierung und Wahrnehmung führt zu der Frage nach dem Stellenwert, den Artefakte möglicherweise als „Unterhändler“ mit (potentieller) Handlungsmacht in den jeweiligen Herrschaftsverhältnissen einnehmen. Inwiefern kann diesen Objekten eine Schlüsselrolle in den Aushandlungsprozessen kultureller „Kontaktzonen“ zugesprochen werden und welche Rolle spielen sie als Vermittlerin symbolischer Ordnungen? Unter welchen Voraussetzungen können also Dinge *agency* entfalten?

Die in den letzten Jahren in den kunst- und kulturwissenschaftlich orientierten Disziplinen immer virulenter gewordene Frage nach der *agency* der Dinge und das in diesem Zusammenhang gestiegene Interesse an ethnologischen, philosophischen und soziologischen Ansätze aus dem Bereich der *thing theory* hat Perspektiven eröffnet, die den bildwissenschaftlichen Okularzentrismus weitgehend in Frage stellen.⁵ Um die objektspezifische Handlungsmacht von Dingen zu analysieren scheint es daher sinnvoll Ansätze aus diesem Bereich heranzuziehen.

Hartmut Böhme hat im Rahmen seiner „Kulturgeschichte des Fetischismus“ nachgezeichnet, dass szenische Symbole für die (religiöse und pagane) Herrschaftspraxis von großer Bedeutung sind, da sie nicht (primär) aus (rationaler) Distanz heraus wahrgenommen, entziffert, interpretiert oder erkannt werden.⁶ Eingebettet in ein „magisches Milieu“, z.B. eine Zeremonie oder eine Liturgie, schlagen sie vielmehr in Bann, sie imponieren, sie faszinieren oder bezaubern. „Das Verstehen vollzieht sich nicht in kognitiven Akten der Dekodierung, sondern im Mitvollzug. Der Vollzug ist die

⁴ Siehe hierzu und für das Folgende die Einführung in das vorliegende Gesamtprojekt, S. 4.

⁵ Z. B. Bill Brown: *Thing Theory*, in: *Critical Inquiry*, 28, 1, 2001, p. 1-22. Gleichzeitig werden ältere Ansätze, wie George Kublers *The Shape of Time: Remarks on the History of Things* (1962) reaktiviert.

⁶ Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek 2006.

Bedeutungsrealisierung.“⁷ Kulturelle Artefakte fungieren in diesen Kontexten als Fetische und das macht sie für die Ausübung (politischer, religiöser) Macht besonders interessant. Demnach ist für die Analyse objektspezifischer Handlungsmacht die Kontextualisierung bzw. Auratisierung, d.h. die kulturelle, lokale und diskursive Rahmung der Objekte von Bedeutung. Hierzu zählen sowohl deren ästhetische Inszenierung (sakrale Präsentation, Anordnung im Raum, Ausleuchtung etc.) und die rituelle und zeremonielle Einbettung und Exposition (Liturgie, Prozession) als auch unterschiedliche diskursive Strategien (z.B. Hagiographie, Berichte über Wundertätigkeit) entscheidend zu beachten.

Die „Erfolgsgeschichte“ des Christentums sieht Böhme ganz wesentlich in der Integration der Bild- und Objektmacht begründet. Von der Spätantike bis zur Renaissance breitet sich in Europa mit dem Christentum ein Totenkult mit fetischistischen und idolatrischen Magie-Praktiken aus. „Die Heiligen, die Kultbilder und die Reliquien sind dabei gottgefällige Zaubermittel, deren Heilkraft auf der Opferlogik beruht.“⁸ Dieser christliche Bilderkult, der sich später zum „Medienkatholizismus“ entwickelte ist letztlich auf der römischen Herrschaftspraxis gegründet. Ebenso Vergleichbar mit dem strategischen Einsatz von Medien und ihrer Ersetzung ist auch die Strategie der topografischen Überschreibung sakraler Orte, größtenteils aus dem Entstehungszusammenhang des Christentums in der Antike erklärbar. Der Widerspruch zwischen abstraktem Gotteswort und massenhaftem Einsatz von wirkmächtigen Fetischen wie Reliquien war dabei von Anfang an präsent und wurde seit dem frühen Christentum immer wieder problematisiert, man war stets darum bemüht die „theologische Balance zwischen Wort und Bild“ nicht aus dem Gleichgewicht geraten zu lassen.⁹ Für den strategischen Einsatz zur Herrschaftsausübung waren materielle Repräsentationen wie Marien- und Heiligendarstellungen letztlich jedoch unverzichtbar.

Zu fragen wäre, wie sich Böhmes Analyse zur Fetisch-Funktion (religiöser) Objekte für die Interpretation der kolonialkulturellen Aushandlungsprozesse, die das vorliegende Forschungsprojekt untersucht, nutzbar machen ließe.

Am Beispiel der „Kampagnen zur Ausmerzung des Götzendienstes“ von 1610 lässt sich ablesen, dass die indigenen Götterbilder (*huacas*) von den Kolonisatoren und Missionaren bekämpft wurden, um indigen-religiöse Ding-Gebräuche als „abergläubig“ abzuurteilen.¹⁰ Im gleichen Zug wurde ein christlicher Ersatz geschaffen, der einen zwar

⁷ Ebd. S. 255.

⁸ Ebd. S. 170-174, hier: S. 174

⁹ Ebd. S. 173.

¹⁰ Astrid Windus: Kommunikative Aushandlungen religiöser Ordnungen in Zentren religiöser Unterweisung (Provinca de Charcas, 17. Und 18. Jh.), S. 2.

inhaltlich differenten aber formal durchaus vergleichbaren kultischen Umgang mit den Dingen nahe legte und festschrieb.

Fetischismus ist im Sprachgebrauch der Frühen Neuzeit synonym mit „Götzendienst“ zu verstehen, erst mit der Aufklärung im 18. Jahrhundert tritt der Vorwurf hinzu, dass beim Fetischismus sowohl eine „naturwissenschaftlich falsche Ursachensetzung als auch ein falscher Wertbegriff“ herrsche, beides wird vor allem dem afrikanischen Fetischgebrauch vorgeworfen.¹¹

Für das vorliegende Beispiel (Provincia de Charcas) ist die bestehende Strukturanalogie zwischen der Verehrung indigener *huacas* und der christlichen Marien- und Heiligenverehrung sowie der Reliquienpraxis auffällig. Zudem besteht eine starke konstitutive Abhängigkeit zwischen christlichem Bildersturm und indigener Religiosität – denn die Zerstörung, die im Zuge der christlichen Visitationen durchgeführt wurde, verweist gleichzeitig auch auf die ausgeprägte Bildgläubigkeit der christlichen Missionare.¹²

Besonders interessant ist der Hinweis, dass die Inkaherrschaft zur Verbreitung der Verehrung der *huacas* geführt hatte. Es wäre zu überlegen ob die *huacas* möglicherweise bereits als Folge einer strategischen Herrschaftspraxis der Inkas angesehen werden können. Die christliche Missionierung trifft demnach auf eine durch die Inkaherrschaft forcierte kultische Verehrung von materiellen Fetischen und baut auf dieser auf indem sie die vorgefundenen Objekte durch eigene Kultbilder ersetzt. Daraus ließe sich ableiten, dass Fetischismus bzw. Objektverehrung immer dann forciert worden ist, wenn es um die Implementierung von Herrschaftsverhältnissen geht. Demzufolge besteht eine große Abhängigkeit zwischen der Schaffung einer symbolischen Ordnung und deren Vermittlung durch reale Objekte – wie Fetische – die keinesfalls als genuin christliche Kulturleistung anzusehen ist.¹³

Astrid Windus benennt für die Provincia de Charcas (17. und 18. Jh.) eine Reihe von operativen Ebenen, die an der Implementierung christlicher Kultobjekte und Idole, wie materieller Repräsentationen von Heiligen- und Mariendarstellungen, in die indigene kulturelle und soziale Infrastruktur beteiligt sind und zu deren Bedeutungsaufladung

¹¹ Böhme (2006), S. 183.

¹² Vgl. Beck, Herbert/ Bredekamp, Horst: Bilderkult und Bildersturm, in: Busch, Werner (Hg.) Funkkolleg Kunst. Eine Geschichte der Kunst im Wandel ihrer Funktionen, München, Zürich 1997, S. 108-126.

¹³ Die Entstehung des Fetisch-Begriffs wird auf den (wechselseitigen) Kulturkontakt zwischen portugiesischen Händlern und afrikanischen Eliten an der Goldküste des 15. Jahrhunderts zurückgeführt. Vgl. Genge, Gabriele: Fetish and Fetishism. Transcultural Specifications for an Aesthetics of the Formless, in: Ulrich Großmann/ Petra Krutisch (Hg.): *Die Herausforderung des Objekts/ The Challenge of the Object*, 33. Internationaler Kunsthistoriker-Kongress (CIHA 2012), Congress Proceedings, Nürnberg 2013, Sektion 7, Band 2, S. 522-524.

beitragen. So erfolgt die gleichzeitige Besetzung auf diskursiver (Hagiographie) und räumlich-topografischer Ebene (Kreuzwege, Kirchen), indem einerseits lokale, ortsspezifische Hagiographien entwickelt und verbreitet werden und andererseits heilige Orte christianisiert werden. Beides spielt als kulturelle Rahmung für die Bedeutungsaufladung und Auratisierung des nun (christlichen) Kultobjektes, welches das indigene Kultobjekt (huaca) ersetzen soll, eine entscheidende Rolle. Neben diesen diskursiven und topografischen Strategien, trägt die ästhetische und performative Inszenierung der Objekte wesentlich zu deren affekthaftem bzw. unmittelbarem Erleben bei. Dieses Erleben ist beeinflusst durch die semantische Aufladung des Materials (z.B. Silberarbeiten), die ästhetische Inszenierung (Lichtregie etc.) und die szenische Einbettung (Liturgie etc.). Der Fetisch-Charakter der Objekte und damit ihr Handlungspotential entsteht also im Zusammenspiel mit den rahmenden architektonischen, medialen und symbolischen Ordnungen, die sie umgeben. Für den Kontext der kolonialkulturellen Aushandlungsprozesse bedeutet das letztlich, dass die indigene Religiosität aufgrund der Machtverhältnisse zwar politisch unterlegen war aber formal als vergleichbare religiöse Praxis anzusehen ist. Die Implementierung des Christentums wäre ohne die Verbreitung einer strukturell anschlussfähigen indigenen Kultpraxis sehr wahrscheinlich weit weniger „erfolgreich“ verlaufen.