

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <<http://www.d-nb.de>> abrufbar.

## Inhalt

Umschlaggestaltung:  
Andy Hahnemann und Björn Weyand

Faszination. Historische Konjunktur  
und literarische Topografie eines Schrifts  
Hqj. : Andy Hahnemann / Björn Weyand

Gedruckt auf alterungsbeständigem,  
säurefreiem Papier.

ISBN 978-3-631-58056-1

© Peter Lang GmbH  
Internationaler Verlag der Wissenschaften  
Frankfurt am Main 2009  
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des  
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages  
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die  
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 5 7  
[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

Andy Hahnemann u. Björn Weyand Faszination. Zur Anziehungskraft eines Begriffs	7
Brigitte Weingart Blick zurück: Faszination als Augenzauber	33
Christian Hippe Liebe fürs Objectum, Ergifftenheit und Prophetie. Enthusiasmus als Faszinationskonzept im 18. Jahrhundert	49
Andreas Degen Festgezaubert. Positionen zur poetischen Faszination bei Ludwig Tieck, E. T. A. Hoffmann und in der Ästhetik des 19. Jahrhunderts	59
Hans Ulrich Seeber Faszination, Suggestion, Hypnose und die literarische Kultur Englands vor und um 1900	91
Sven Werkenmeister Die Faszination der Primitiven. Anmerkungen zur Diskursgeschichte der Faszination in Psychologie und Ethnologie der Moderne	109
Gerhard Bauer Zwischen Sumpf und Feuer. Literarische Faszination durch Beraubung und Zersetzung	119
Alexandra Griener Religion als fascians? Der Faszinationsbegriff in der Religionswissenschaft und die Interferenz von Faszinations- und Wissenschaftsgeschichte	129
Christen Petersen Ökonomie der Faszination, Faszination der Ökonomie. Skizze einer Struktur massenmedienkompatibler Narrative	149
Claudia Öhlschlager Faszination des Ornamentalen. Zur Tiefe der Oberflächenästhetik in Fotografien Andreas Gurskys	161

## Religion als fascinans?

Der Faszinationsbegriff in der Religionswissenschaft und die Interferenz von Faszinations- und Wissenschaftsgeschichte

### I. Einleitung

Faszination und Religion, so scheint es, stehen in einer besonderen Beziehung zueinander: Gemeinsamkeiten finden sich an den Wurzeln des Faszinationsbegriffs in antiken magischen Praktiken des »Beschantens« und »Verzauberns«, aber auch der Nimbus des Unerklärlichen und Mysteriösen, von dem Religion umgeben ist, bildet den allgemeinen Hintergrund dieser Beziehung. Hier etwas genauer hinzusehen ist aufschlussreich für die Leitfrage, ob und wie Faszination als theoretisches Konzept für die Kulturwissenschaften fruchtbar gemacht werden kann. An der Beziehung zwischen Faszination und Religion lassen sich Übergänge zwischen religiösen und wissenschaftlichen Deutungsansprüchen deutlich machen. Und der Blick in die Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft lässt noch schärfer die Schnittstelle erkennen, an der eine Geschichte des Faszinierenden, eine Geschichte des Religiösen und die Frage, inwiefern Faszination ein wissenschaftstheoretisch brauchbarer Begriff sein kann, aneinander stoßen. Diesen Bezug gilt es zu reflektieren, will man eine Heuristik der Faszination entwerfen.

Unterscheider man zunächst, auf welcher Ebene es Faszination und Religion miteinander zu tun bekommen, so bietet sich erstens eine noch nicht geschriebene Religionsgeschichte des Begriffes und der Vorstellungen vom Faszinierenden an. Sie müsste für Europa sicherlich mit der Antike beginnen, findet ihre Bezüge aber auch in einer weiter gefassten Phänomenologie des Religiösen. Semantiken des Magischen, Mysterischen und Mysteriösen gehören ebenso in dieses Feld wie Zustände der Trance, der Entrückung, Besessenheit, der Hingabe und der Überwältigung, die in religiösen Praktiken eine große Rolle spielen. Religiöses Vokabular läuft unter der Oberfläche des Faszinationsdiskurses immer mit, und die Gestaltung eines Faszinosums kann als ein Grundbestandteil religiöser Selbstdarstellung gelten. Die Beiträge zum historischen Feld der Faszination im vorliegenden Band geben Zeugnis von Elementen einer solchen Religionsgeschichte der Faszination, indem sie religiöse Hintergründe und Vorstellungen in unterschiedlicher Weise ansprechen.

Zum zweiten ist Religion gemeinsam mit vielen anderen Themen Gegenstand einer aktuellen »Faszinationsinszenierung«. Neben einer »Faszination Technik«, »Faszination Thailand« oder »Faszination Oldtimer« wird auch Religion als faszinierender Gegenstand inszeniert. Diese Stillisierung ist in einer Werbe- und Medienkultur verortet, deren Währung in Aufmerksamkeit besteht.<sup>1</sup> Eine Ware oder eine Information müssen

1 Vgl. dazu Georg Franck: Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf. München 2004.

nicht nur gekauft werden, sondern sie müssen zuallererst aus einem Spektrum von Reizen heraus selektiert und überhaupt wahrgenommen werden. Faszination entspricht dabei einer Strategie der Steigerung. Ein Gegenstand muss interessant sein, aber darüber hinaus noch ein fesselndes, begeisterndes Erlebnis versprechen und also die ganze und ungeteilte Aufmerksamkeit fordern. Das Beispiel einer DVD-Reihe (Abb. 1) zeigt diese Strategie an: Hier geht es um die Vermittlung von Informationen über Religion, genauer sogar speziell um religiöse Architektur. Getriert wird aber, es handle sich um die Vermittlung einer *Faszination Glaube*. Neben Informationen wird also ein Überschaus, ein Mehr als Information versprochen, durch den Inhalt wird der Zugriff auf ein übergeordnetes Ganzes und eine Erlebnisqualität suggeriert.

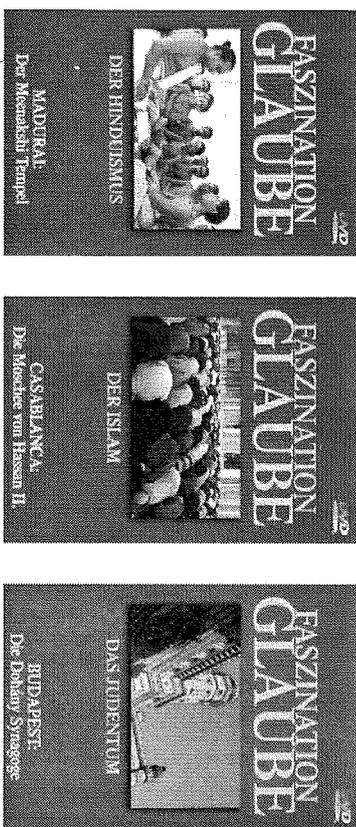


Abb. 1: DVD-Reihe *Faszination Glaube*, fünf Teile (Islam, Christentum, Hinduismus, Buddhismus, Judentum), Filme von Maria Neher.

Unterstützt wird diese Strategie durch die identifikatorische Zusammenstellung der Begriffe: Nicht eine Faszination *des* Glaubens wird beschrieben, sondern dass Glaube Faszination *ist*. Diese Steigerungsfigur des Faszinierenden basiert auf einem Paradoxon: Eine rationale Werbestrategie behauptet jenen irrationalen Effekt, den sie selbst erst zu erzeugen sucht. Das Surplus des Außergewöhnlichen gehört als Faszination, aber auch als Diagnose von Trends und Booms zu einem Medienvokabular, das nicht nur feststellt, etwas habe Konjunktur, sondern dieses Phänomen zu einem großen Teil erst durch diese Behauptung herstellt. Das Setzen von Trends durch eine Werbewirtschaft und ihre *public relation*-Logik nutzt den Effekt der Umkehrung: Faszination zeichnet sich dadurch aus, dass sie unkontrollierbar ist, Besitz ergreift, man sich nicht wehren kann gegen den Effekt der retrovollen Anziehung. Der Magnetismus etwa ist die Formel des 18. und 19. Jahrhunderts, die diesen Effekt metaphorisch beschreibt, und der Magnet oder die magnetische Kraft der Liebe sind Überwältiger, denen man sich nur um den Preis der Qual und des Verlustes widersetzen kann. Verkauf- und Medienstrategien versuchen, mit dem Faszinationsbegriff einen Gegenstand einzigartig und besonders zu gestalten. Diese Besonderheit soll nicht durch rationale Argumentation, das Aufzeigen praktischer Vorteile oder überzeugender Gründe entstehen, sondern durch die Behauptung, die Sache sei faszinier-

rend, über also Anziehungskraft aus, sobald man sich ihr nur zuwendet.<sup>2</sup> Nun aber zu *beobachten*, etwas sei faszinierend, ist gerade das Gegenteil dieser Wirkung, zeigt aber an, dass – gelingend oder nicht – Faszination inszeniert und induziert werden kann. Im Umfeld dieser Werbestrategie wird Faszination mit einer weiteren Funktion verwandelt, als scheinbare Erklärung der diagnostizierten Phänomene. Am Beispiel des faszinierenden Buddhismus zeigt sich, wie Religion einerseits zum verkaufstarken Thema stilisiert wird, andererseits aber der Anspruch besteht, das Phänomen zu erklären (Abb. 2).

Zuwendung oder Interesse für Buddhismus wird zum Faszinationsphänomen stilisiert, die Zahl der Faszinierten durch eine hohe Passung an je individuelle Be-



EXTRA 4. Der Dalai Lama - Die Faszination des Buddhismus

Buddhas bester Mann



Buddhismus fasziniert Millionen. Manager, Studenten, Hausfrauen: Für jeden ist etwas dabei im spirituellen Supermarkt der sanften Religion ohne Gott.

Abb. 2: Dalai Lama, König ohne Reich. *Stern Special Biographie* (2004).

dürfnisse erklärt. Für die Religionswissenschaft ist dieser Erklärungsanspruch interessant, denn es bildet sich eine religionsgeschichtliche Veränderung daran ab, die der Soziologe Friedrich Tenbrück »Religion im Zeitalter der Religionswissenschaft«<sup>3</sup> genannt hat. Religion wird vor allem über Information und Erklärung rezipiert, die *religiöse* Rezeption des Buddhismus erscheint als erklärungsbedürftiges Faktum. Der Anspruch der Religionswissenschaft wird übernommen, aber unter dem Druck der einfachen Rezeption bevorzugten die Darstellungen in den Medien vereinfachende

2 Die Rhetorik personifiziert diesen Aspekt der Überzeugung als Götin Peitho, deren unkontrollierbare und überwältigende Macht als Verführerin sexual konnotiert ist. Dabei hat einsetzbar ist. Dazu: Art. Peitho. In: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen 2003, Bd. 6, S. 741–745.

3 Friedrich H. Tenbrück: Die Religion im Machtstrom der Reflexion. In: Jörg Bergmann (Hg.): *Religion und Kultur*, Sonderheft 33, *Köln*er Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen 1993, S. 31–67.

Erklärungsmuster. Sehnsucht nach Sinn, negativ bewertetes Interesse am Fremden, das sind die analytischen Versatzstücke, und ihre Formel ist die Faszination. Hier zeigt sich der Unterschied in der Verwendung des Faszinationsbegriffes. Statt der formelhaften Verwendung zur oberflächlichen Erklärung eines Phänomens, das in dieser Undifferenziertheit erst produziert wird, wäre das analytische Potential des Begriffs darin zu suchen, Ambivalenzen und Wechselbeziehungen zwischen Kulturen und Religionen zu beschreiben. Religionswissenschaft muss hier also nicht nur differenzierter die Rezeptionsprozesse des Buddhismus beschreiben, sondern sich auch mit der medialen Faszinationsproduktion und ihren Inszenierungen befassen. Nicht zuletzt ließe sich das aktuelle Interesse an Religion genau in dieser ambivalenten Spannung des Faszinierenden erklären, einerseits über das »Geheimnis« aufgeklärt zu werden, andererseits aber auch in der Moderne das Versprechen zu erhalten, dass es dieses »Geheimnis« weiterhin und wirkungsvoll gibt. Dass Religionswissenschaft an dieser Situation beteiligt ist, wird weiter unten noch deutlicher.

Als dritte Ebene der Beziehung von Religion und Faszination ist zu beobachten, wie die frühe Religionswissenschaft das Faszinierende zu einem Begriff wissenschaftlicher Metasprache erhoben hat. Die Kritik an dieser religionsphänomenologischen Tradition gehört zum Paradigmenwechsel der Religionswissenschaft hin zu einem kulturwissenschaftlichen Selbstverständnis. Faszination kann heute also als *critical term*<sup>4</sup> bezeichnet werden, der auf seine Geschichte und seine Verwendungen hin reflektiert werden muss und erst so in seinem Potential erkennbar wird. An diesem Begriff lässt sich zeigen, wie im frühen 20. Jahrhundert Religionsgeschichte und Wissenschaftsgeschichte einander durchdrungen haben, und wenn die Rede sein soll von einer Faszinationsgeschichte des Religiösen, dann geht es hier auch um die faszinierende Wirkung von wissenschaftlichen Begriffen.

## II. Religion als »Mysterium tremendum et fascians«: Rudolf Ottos Wesensbestimmung des Religiösen durch das Faszinierende

Der Faszinationsbegriff hat als Teilaspekt eines größeren Konzeptes religionswissenschaftliche Karriere gemacht. Mit seinem Buch *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917) hat Rudolf Otto ein Bedeutungsfeld eröffnet, das die frühe Religionswissenschaft, nicht nur in Deutschland, entscheidend geprägt hat und bis heute das populäre Verständnis von Religion beeinflusst. Erschienen mitten im Ersten Weltkrieg, erlebte das Buch innerhalb von zwölf Jahren bis 1929 bereits 22 Auflagen, und es ist nicht übertrieben zu sagen: *Das Heilige* prägte den Zeitgeist der Weimarer Republik mit. Otto entwirft mit dem Heiligen einen Begriff, der wissenschaftlichen Anspruch erhebt, und der zugleich eine ontologische Behauptung ist, Behauptung nämlich der existenten Realität eines »letz-

ten Ugrundes« aller Religion. Der Erfolg des Konzeptes ist sichtbar daran, dass zum einen dieser Begriff als Grundlage von Religionsforschung akzeptiert und verteidigt wurde, zum anderen aber, dass das Heilige eben nicht als Begriff, sondern als Realität verstanden und als solche in die Kulturdiskurse der Weimarer Zeit aufgenommen wurde. Dieser Erfolg des Begriffs ist kaum erklärbar durch den Stil des Buches. Die komplexe religionsphilosophische Argumentation ist nicht leicht zu rezipieren und wird vielfach nur mit ihren Schlagworten wiedergegeben. Überdeckt wird dabei, dass die sehr plausibel behauptete Gemeinsamkeit aller »echten« Religionen, das Heilige eben, Ergebnis einer komplexen und fragwürdigen Argumentation ist, in einer bestimmten historischen Problemlage entstanden und ohne die theologische Debatte seiner Erfindungszeit nicht verstehbar ist. Wie jede gute, tragfähige Metapher trifft das »Heilige« eine historische Problemlage und bietet Lösungen an für eine präkläre Lage der Religion in der Geschichte der Moderne.<sup>5</sup> Es geht also hier weniger um die Person Otto oder dieses eine Buch als um die Frage, wie ein Begriff und seine Argumentationsmuster wirkungsmächtig werden und wie Faszination als Argument genutzt wird, um die Existenz des »Heiligen« zu behaupten.

Otto hat mit seiner neukantianischen Argumentation, die auf Jakob Fries zurückgeht, Bezug genommen auf beide deutsche Philosophietraditionen: Romanik und Aufklärung, Schleiermacher und Kant. Er hat damit ein eigenes Konzept des Heiligen entworfen, selbstverständlich aber nicht das Wort erfinden. Die Unterscheidung von heilig und profan findet sich vielfach, etwa auch bei Émile Durkheim, aber in der Verwendung einer typologischen Unterscheidung, die auf die antike Tempelarchitektur zurückgeht. Das Profanum als Bereich vor und außerhalb des Fanums ist keine ontologische, sondern eine räumliche Unterscheidung, mit der unterschiedliche Qualitäten und soziale Verhaltensweisen verbunden sind. Nathan Söderblom, der schwedische Theologe und Religionsforscher, hatte vor Otto das »Heilige« begrifflich fixiert, aber nicht den Anspruch vertreten, damit das »eigenlich Innerste, den Wesenskern, des Religiösen zu definieren. Otto entwirft das »Heilige« als ein universales Konzept, das bestimmt ist durch eine rationale und eine irrationale Qualität: Er lehnt das Rationale keineswegs ab, denn das würde seine Argumente in Opposition zu jeglicher Theologie stellen und auch sein eigenes Unterfangen fragwürdig machen. Das Rationale wird definiert als all das, was an Religion mit begrifflichen Prädikaten erfasst werden kann, und Otto wertet dieses Rationale als ein Spezifikum der christlichen Religion: »[D]ass das Christentum Begriffe hat [...] ist [...] ein sehr wesentliches Merkmal seiner Überlegenheit über andere Religionsstufen und -formen.«<sup>6</sup> Für seine Argumentation lehnt Otto von Schleiermacher die Verlagerung der Religion ins Gefühl, in die Psyche des Menschen. Religion ist »Gefühl und Anschauung«, das »Schauen des Unendlichen im Endlichen.«<sup>7</sup> Indem Otto zwei »Fehler« in Schleier-

4 Diese Form kritischer Reflexion auf metasprachliche Begriffe ist besonders für die Religionswissenschaft kennzeichnend, da sie ihr Vokabular zu einem großen Teil aus der europäisch-christlichen Tradition geschöpft hat. Vgl. z. B. Mark C. Taylor: *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago 1998. Aber auch das Gesamtkonzept von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow u. Mathias Laubscher (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. 5 Bde. Stuttgart 1988-2001.

5 Zur Historisierung und Verortung des Konzeptes in der modernen Religionsgeschichte Carsten Cöpe (Hrsg.): *Die Diskussion um das »Heilige«*. Darmstadt 1977. Todd A. Gooch: *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. New York 2000.

6 Rudolf Otto: *Das Heilige*. Leipzig 1917, S. 1.

7 Vgl. Friedrich D. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799]. Hamburg 2004, Zweite Rede. Otto hat in seinem Vorwort zur Neuheraus-

machers Konzept vom »Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit« nachweist, führt er den psychologischen »Beweis«, das »Kreureutgefühl« des Menschen könne nur Reflex eines existenten »numinosen Objekts« sein.<sup>8</sup> Dass der Mensch dieses Gefühl *visu genitum* habe, verweise auf die Existenz eines übermächtigen Auslösers dieses Gefühls. So wie Schleiermachers Entwurf genutzt und verändert wird, bezieht sich Otto auch auf Kant, um das »Heilige« zu einer spezifischen »Kategorie a priori« zu gestalten. Nach Kant müsse zur sinnlichen Erfahrung ein Erkenntnisvermögen *a priori* hinzugebracht werden. Und so wie Kant an diese Stelle das Erkenntnisvermögen des Verstandes bzw. der Vernunft setzt, setzt Otto für »Überzeugungen und Gefühle« das *a priori*-Vermögen des »Seelengrundes«.<sup>9</sup> Damit wird das Unternehmen der Transzendentalphilosophie – Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis – angewendet, um genau das zu »beweisen«, was Kant aus der Beweisführung ausgeschlossen hat: die Existenz einer rational und empirisch nicht einholbaren absoluten Größe unter der Metapher des »Heiligen«. Insgesamt kann man von einer Rationalisierung des romantischen und einer Romanisierung des Kantischen Arguments sprechen.

Wie kommt aber das Faszinierende ins Spiel? In Ottos Absicht liegt es, einerseits ein nicht erklärbares Religiöses zu manifestieren und andererseits diesen »Beweis« zur Grundlage von Religionsforschung zu machen. Er konzentriert sich also auf das »Irrationale« und entwirft ein System theologischer Neologismen, mit dem es erfasst werden soll. Er stellt eine begriffliche Gleichung auf: Das Heilige ist eine zusammengesetzte Kategorie *a priori*, zusammengesetzt aus dem Rationalen und dem Irrationalen. Das Heilige minus seines rationalen und sittlichen Gehaltes nennt Otto »das Numinose«. Es ist nicht erklärbar, sondern kann nur gefühlt und erlebt werden, durch sprachliche Analogien und Annäherungen nur erweckt werden. Die Fähigkeit, sich auf einen solchen Moment »möglichst starker und einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen« wird zur methodischen Bedingung, Religionskünde zu treiben. Diese Bedingung ist polemisch gegen andere wissenschaftliche Zugänge zu Religion geichtet: Wer nur »Pubertätsgefühle [Psychologie], Verdauungsstockungen [Physiologie] oder auch Sozialgefühle [Soziologie]« kenne, mit dem sei keine Religionskunde zu treiben.<sup>10</sup> Religiöses Gefühl ist also Voraussetzung dafür, Religion als Gegenstand *visu genitum* überhaupt bearbeiten zu können.

Das Numinose nun setzt sich zusammen aus sechs verschiedenen »Momenten«, von denen zwei die wichtigsten sind: Das *Mysterium tremendum* (das Schauervolle, die zitternde Ehrfurcht) und eben das *Mysterium fascinans*. Zwischen diesen beiden bestehe eine »Kontrast-Harmonie«, eine Beziehung, der argumentativ großes Gewicht beigemessen wird. Die Kontrast-Harmonie sei

gabe der Reden die kulturelle Notwendigkeit betont, Schleiermachers Religionskonzept für unsere Zeit zu erneuern. Dazu Gregory Alles: Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion. In: Journal of the American Academy of Religion, Jg. 69 (2001), H. 2, S. 323-341.

8 Otto: Das Heilige, S. 10 ff.

9 Ebd., S. 139.

10 Ebd., S. 8, Ergänzungen in Klammern: A.G.

das seltsamste und beachtlichste Vorkommnis überhaupt in der Religionsgeschichte. [...] So genauvoll-furchtbar das dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll wird es ihm. [...] Das Mysterium ist nicht bloß das Wunderbare, es ist auch das Wundervolle. Und neben das Sinn-verwirrende tritt das Sinn-berückende, Hinreißende, seltsam Entzückende, das oft genug zum Laumel und Kausch sich Steigende, das Dionysische der Wirkungen des Numin. Wir wollen dieses Moment das Fascinans des numen nennen.<sup>11</sup>

Allgemein wird der Begriff Faszination mit einer Ambivalenz von Abstoßung und Anziehung verbunden. Otto aber verteilt diese beiden Eigenschaften auf einen grundlegenden Dualismus. Wie aber verteilt diese beiden Eigenschaften dem Furchterregenden und dem Glückserregenden plausibel gemacht und welches argumentative Ziel damit verfolgt? Im *tremendum*, in dem »Gefühl der Scheu« liegt nach Otto der »seelische Urgrund« aller Religion. Daraus kann aber nur eine »Religion des Apotropaischen« und der Zorn-Stilung werden: »Von solcher dämonischen Scheu allein [...] ist kein Übergang möglich zu den Gefühlen positiver Hinkehr zum numen.«<sup>12</sup> Deshalb ist für wahre Religion das *fascinans* notwendig. Es ist die Beseligung, das Wunder der Gnade, das »gesucht, begehrt, gewünscht wird.« Das *fascinans* ist daher ein »Noch-mehr« als das Schauervolle, und dieses Surplus des Positiven braucht Otto, wenn er Erlösungsreligion, und vor allem christliche, über die »rohen Formen« des Erziterns vor der Macht setzen will. Das Faszinierende bezeichnet hier also das rein Positive, Erhebende gerade deshalb, um die eigene Religion als Überwindung des Rohen, Schauervollen und Primitiven ins Feld zu führen. Das Faszinierende ist das Erlösende an der wahren Religion, es ist das Rauschhafte minus des Bösen.

Faszination ist in dieser Definition des Religiösen Teil einer in sich abgeschlossenen Argumentationsstrategie. Es wird eine allgemeine religiöse Erfahrung postuliert, deren Modell allerdings die christlich und kulturell geformte Erfahrung von Rudolf Otto selbst ist.<sup>13</sup> Zugleich wird diese Erfahrung zum Beweis für das Erfahrene. Das passive Ergreifen, das überwaltigende Erleben wird zum Argument und zur Immunisierung gegen Kritik. Wer das Gefühl nicht hatte, kann nicht mitreden, weil aber das Gefühl universal ist, ist es ein Beweis für seine Ursache. Gestützt wird diese Beweisführung durch die Tradition der Rede über das Unsagbare. Weil der letzte Kern religiösen Erlebens letztlich unaussprechlich ist, kann darüber immer nur in Bildern und Annäherungen gesprochen werden.<sup>14</sup> Dies ist auch der Grund, warum Kunst

11 Ebd., S. 39.

12 Auch für das Folgende: Ebd., S. 40f.

13 Für Otto wie für Schleiermacher gilt, dass das universell gültige religiöse Gefühl in engem Zusammenhang steht mit einem Erneuerungsanspruch von Religion einerseits und protestantischen Vorstellungen andererseits. Otto führt es explizit auf eigene Erweckungsgeschichte zurück, die jedoch in ihrer Darstellung immer schon theologisch gedeutet, religionsphilosophisch überformt und literarisch formuliert sind. Das berühmteste Beispiel ist seine Erlebnis schilderung in einer marokkanischen Synagoge. Vgl. Die christliche Welt, Jg. 25 (1911), S. 709. Mehr solcher formgebenden Erlebnisse bei Wilhelm Haubold: Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie Rudolf Ottos. Leipzig 1940.

14 Die apophantische Rhetorik der Rede vom Unsagbaren weist Otto »als einen genuinen Vertreter der Deutschen Mystik« aus, die »höchst eloquent philosophische Argumentationen und starke Metaphern verbunden hat, um nicht nur über das Unsagbare zu sprechen, sondern vor allem seine Realität zu beweisen und immer neu zu bestätigen.« Hans G. Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. München 1997, S. 252.

und Ästhetik sowohl bei Schleiermacher als auch bei Otto als mögliche Annäherung, aber eben nur als Annäherung an ein Erlebnis des »Heiligen« gelten. Kritik kann in dieser Gesamtargumentation nie den Kern treffen, dennoch hat die Rede über das *Insaffabile* Anspruch auf erfahrene Wahrheit: Die Verbindung von Faszination mit der Semantik der Überwältigung hat also die Funktion einer »self protective strategy«<sup>15</sup>, sie ist selbst Strategie des Faszinierten. Interessant ist dabei die wechselseitige Verstärkung: Religion wird durch das *fascinans* definiert, aber damit ist das Faszinierende in der Umkehrung auch religiös definiert. Das absolute Überwältigende, Übermächtige wäre dann die untrennbare Verbindung von Religion und Faszination. Diese Verkopplung hat dazu beigetragen, dass Religion zum van sick faszinierenden Gegenstand avanciert ist, und zwar nicht mehr unbedingt als religiöse Praxis, sondern auch als wissenschaftliche Beschäftigung mit und Information über Religion.<sup>16</sup>

Im Medium von Wissenschaft ist Otto also ein religiöser Neuentwurf gelungen, der zugleich gegen wissenschaftliche Kritik immun und durch Wissenschaft begründet ist. Wissenschaft wird so zum religiösen Unternehmen. Rainer Flasche hat dies das »Prophetensyndrom« der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit genannt.<sup>17</sup> Methodologische Grundlage dafür ist es, dass die Logik der Religion zugleich als wissenschaftliches Erkenntnisprinzip ihrer Erforschung verwendet wird. Damit hat der Wissenschaftler einen vermeintlich direkten Zugang zu seinem Gegenstand und ist Priester und Forscher, Verkünder von wissenschaftlicher und religiöser Wahrheit zugleich. Als Modell aktueller Kulturwissenschaft kann diese Tradition nicht gelten. Nicht zuletzt für den Kulturvergleich wurden hier jene Mechanismen verteidigt, die eine Eurozentrismuskritik erst freilegen musste, um zu zeigen, wie Phänomene des Fremden wissenschaftlich ein- oder ausgegrenzt, zumindest aber systematisch in den Horizont der eigenen Problemstellungen eingeordnet worden sind. Diese Kritik an Ottos Konzept bedeutet keinesfalls, dass Wissenschaft sich nicht um »rationalen« Elemente zu kümmern habe. An dieser Stelle fällt häufig der Vorwurf des Reduktionismus gegen kulturwissenschaftliche Bearbeitung von Religion. Doch er trifft dann nicht, wenn Wissenschaft lediglich die Grenzen ihrer Aussagensprüche benennt. Die Erforschung von Gefühlen, Erfahrungen und Grenzen des rational Einholbaren wird selbst zu Irrationalismus, wenn Wissenschaft an diesen Grenzen Wahrheiten behauptet. Der Irrtum liegt darin, dass die Erforschung des Irrationalen auch irrationale Mittel zu erfordern scheint. Wissenschaft kann vielmehr diese Grenzen infrage stellen und reflektieren, statt sie zu affirmieren oder wegzuerklären. Gerade deshalb steht es lohnenswert, Faszination als heuristisches Konzept zu erproben. Lehrreich ist, wie der Begriff des Heiligen selbst Faszinationsgeschichte geschrieben hat. Der Erfolg des Konzeptes kann so verstanden werden, dass Ottos Modell des *fascinans* als *Überwindung* attraktiv geworden ist. Das Faszinierende hebt in der Erlö-

sungsreligion das Bedrohliche auf, so wie das »Heilige« die kulturelle Infragestellung des Religiösen im frühen 20. Jahrhundert aufheben sollte. Überwunden werden die Folgen des Relativismus und des Historismus, von denen die Modernitätserfahrung geprägt ist, und dies nicht in einer naiven romantischen Rückwärtswendung, sondern im Medium von Wissenschaft. Verständlich wird die Attraktivität erst in der religionshistorischen Situation. Religion soll verteidigt werden gegen einen religionskritischen Anspruch positivistischer Wissenschaft einerseits und gegen theologische Normen andererseits.<sup>18</sup> Dies ist in einer religiös begründeten Wissenschaft möglich: Religion wird als Faszinosum erhalten und zugleich durch eine erlösende Wissenschaft gebannt, eine Differenzierung zwischen subjektiver Religiosität und wissenschaftlicher Perspektive erfüllt. Faszination ist also kein schlechtes Konzept, um die Wirkung des »Heiligen« zu erklären: Ein erlösendes Faszinierendes wird angeboten, um die Irritationen und Ambivalenzen der Moderne zu bearbeiten, eine selbstbestätigende Religionsforschung wird so zum Element der Wiederverzauerberung in der entzauberten Moderne.

### III. Religionsgeschichte als Faszinationsgeschichte: Klaus Heinrich

Ein anderes Konzept hat der Berliner Religionswissenschaftler und -philosoph Klaus Heinrich mit dem Begriff der Faszination verbunden. Im Gegensatz zu Ottos ahistorischem Konzept bringt Heinrich Faszination und Geschichte zusammen. Er zieht damit, wie viele andere seiner Generation, nach der faschistischen Katastrophe die Konsequenzen aus der Dialektik der Aufklärung. Faszination müsse als »Ingrezienz der Realgeschichte«<sup>19</sup> erkannt werden, Wissenschaft könne sich auf Fakten und Rationalitäten allein nicht mehr verlassen. Heinrichs Projekt bringt psychoanalytisches Instrumentarium mit religionsphilosophischem Interesse in Anschlag. Die zentrale Definition seines Verständnisses von Faszinationsgeschichte lautet:

Auf den zweiten Blick müssen wir uns sagen, daß die Realgeschichte auch ein Ingrezienz hat [...] das durchaus zur Realgeschichte gehört, ich sage einmal dazu: *Faszinationsgeschichte*. In dem, was fasziniert durch die reale Geschichte hindurch, sind unerledigte Konflikte, nicht ausgetragene Spannungen, ist das nichtgelöste Problem jeweils präsent. Die Faszinationsgeschichte ist eines der *Symptome*, und sie hat ein *Gattungssubstrat*.<sup>20</sup>

Zugrunde liegt also die Annahme, dass »das Selbstverständigungsunternehmen der Gattung einem psychoanalytischen Prozess vergleichbar ist«, und die psychoanalytische Kur auch Vorbild für die Heilung der Kultur sein kann.<sup>21</sup> Vor allem die noch unbearbeitete Geschlechterspannung wird zum Interpretament, um »Trieb- und

15 Vgl. zu dieser Analyse Wayne Proudfoot: *Religious Experience*. Berkeley 1985.

16 Zum Phänomen der »faszinierten Religionswissenschaftler«, allerdings in normativ-religionsphilosophischer Perspektive Daniel Gold: *Aesthetics and Analysis in Writing on Religion. Modern Fascinations*. Berkeley 2003.

17 Rainer Flasche: *Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit*. In: Hubert Cancik (Hg.): *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*. Düsseldorf 1982, S. 261-276.

18 Zu theologischen Positionen gegen Otto, die etwa seine Religionskundliche Sammlung in Marburg als Götzentempel denunzieren, Gregory Alles: Rudolf Otto. In: Axel Michaels (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*. München 1997, S. 198-210, bes. S. 209.

19 Klaus Heinrich: *Floß der Medusa*. 3 Studien zur Faszinationsgeschichte mit mehreren Beiträgen und einem Anhang. Basel 1995, S. 14. Hier zitiert nach Klaus Heinrich: *Das Floß der Medusa*. Vortrag 12.6.1981. In: Renate Schlesier (Hg.): *Faszination des Mythos*. Basel 1985, S. 335-298, hier S. 340.

20 Ebd.

21 Ebd., Fußnote.

Realgeschicht« zu verbinden. Beispielhaft gelingt dies in der Deutung des Medusa-Mythos: Medusa gilt als die Repräsentation des Schreckens, die erstarrt macht, sobald man ihr ins Gesicht blickt. Heinrich sieht hiermit einen allgemeinen psychischen Mechanismus erzählt: Medusa sei nur das Medium, durch das sich der Mensch mit seinem eigenen Abgrund konfrontiert sieht. Sie zu töten war die Heldentat des Perseus. Er unterbrach den direkten und tödlichen Blick und schaltete einen Spiegel dazwischen. Nur deshalb wirkte der Bannzauber nicht, und er konnte der Medusa das Haupt abschlagen. Heinrich nimmt ergänzend ein Ereignis und ein Bildnis aus dem 19. Jahrhundert auf, das in merkwürdiger Parallelität zu dem Mythos steht. Ein französisches Schiff namens Medusa havariert und geht unter, und ein einziges Floß nimmt die weit über hundert Überlebenden auf. Es kommen nur wenige von ihnen nach Hause, und erst ein Jahr später wird bekannt, dass die Menschen auf dem Floß einander nicht halfen und sich ritterten, sondern einander förteten und wohl auch verspeisten. Alle Aufklärung und Wissenschaft der fortschrittszuversichtlichen neuen Gesellschaft hatte das Grausame nicht gebannt. Dieser Medusa konnte man den Kopf nicht durch Mythologie abschlagen, und es sind nach Heinrich vor allem die künstlerischen Umsetzungen, mit denen die Moderne versuchte, ihre Schrecken zu bearbeiten.

Heinrich schließt hier ein eigenes Narrativ an. Statt die Medusa zu töten, könne der Mensch ihr die Maske abnehmen und die Frage stellen, »wo das Grauenmachende *hinter* zu lokalisieren sei.«<sup>22</sup> Aufgabe der Religionswissenschaft sei es dann, den Bann zu brechen:

Und wenn wir diese Frage – und ich füge hinzu – so *analytisch* wie nötig und so wenig *mythologisch* wie möglich – zu beantworten suchen, dann könnten wir den Bann der Metaphern lösen und ein ganz kleines Stück weiterkommen in der Aufarbeitung der Faszinationsgeschichte: Ernst machen damit – beitragen dazu, dass dieses Grauen nicht der Medusa aufgebürdet wird, zu deren Ehrenrettung ich Ihnen diese Geschichte erzählt habe.<sup>23</sup>

Diese Logik, dass wir nur im Spiegel, im Medium, das eigene Abgründige sehen und ertragen können und deshalb die Darstellung des Grausamen uns fasziniert, ist erstaunlich tragfähig. Und noch tragfähiger ist die Analyse, dass die Schuld am eigenen Grausamen dem Medium, dem Juden, dem Fremden, aber auch dem Gott zugewiesen wird. Es ist der überzeitliche Versuch, ein ambivalentes menschliches Verhalten als psychischen Mechanismus zu erklären und daraus die Möglichkeit einer Veränderung, Verbesserung abzuleiten. Der Faszinationsbegriff wird damit zum Analyseinstrument, und vor allem der Geschlechteraspekt dieser Analysen hat eine große Erklärungskraft. Genau diese überzeugende Erklärungskraft ist aber zugleich das Problem des Modells. Auch Heinrich operiert letztlich mit der Vorstellung einer allgemeinmenschlichen Psyche, die überzeitlich und überkulturell besteht. Und er nutzt selbst die Mittel des Faszinierenden: Er erzählt einen Mythos neu, indem er ihn in seinen Schichten und seinen Verbildungen analysiert. Er analysiert in einer Sprache, die virtuos ineinander verschlungen selbst nur schwer der Analyse zugänglich ist. Und er erzählt einen neuen Mythos von der Lösung von Spannungen, der

Erdiehung von Konflikten, die nicht nur für Individuen, sondern für eine ganze Gesellschaft Heilung verspricht.

Religionswissenschaftlich problematisch wird es, wenn Heinrich von dieser Perspektive aus empirische Situationen deutet. Er nimmt interessante Entwicklungen der modernen Religionsgeschichte in den Blick, etwa das Verhältnis von Religion, Wissenschaft und Kunst oder die »aktuellen Formen der Faszination östlicher Meditation und Askese.«<sup>24</sup> Heinrich deutet die Faszination, »die von den Formen östlicher Meditation ausgeht«, jedoch ohne jede empirische Grundlage nach dem Muster von Verdängung und Ersatzhandlung. Die Hinwendung zur nicht-christlichen Meditation ist ein »Enttäuschungsprodukt« nach den »rationalen Opferprozeduren und Verzichtungsunternehmungen.« Daher »fasziniert jetzt das *Yantra* von *Enttäuschung und Nichttätigkeit* – die zur Entlastung aufgenutene, als heilkräftig angesehene Indifferenz.« Polemischer noch: Die ostasiatische Meditation ist ein »Heilversprechen als eins der Selbstzerstörung«, und ihre westlichen Adepten finden in den »geborgten Techniken nur ein Zerbild« der authentischen, originalen Religion. Sie sind inhaltslos und bunt, oder aber intellektuell und von akademischen Gurus bestimmt. Abgesehen von Fehlern, die Heinrich in der Wahrnehmung asiatischer Religion unterlaufen, und einigen Argumenten, die sicherlich bedenkenswert sind, fragt man sich nach den Kriterien und dem Grund dieser Polemik. Sie unterstellt ununterschieden jedem dieselbe unbewusste Motivation, sie verweigert positive Gründe der Attraktivität alternativer religiöser Angebote und sie rechnet mit einer Geschlossenheit von religiösen Traditionen, die weder für die östlichen noch für die christliche Religion haltbar ist. Was zum Teil kluge und vielschichtige Analyse ist, wendet sich zur Ablehnung und Unterstellung, und ganz schlüssig stellt Heinrich die Frage nach der Konkurrenz zur »eigenen Religion«:

Allerdings, was geschieht in unseren Theologien, wo sie den Wirklichkeitsbegriff ihrer Religion und die ihm korrespondierenden Begriffe Erneuerung und Solidarität in einer Dimension verhandeln müssten, die der Faszination östlicher Meditation und Askese gerecht werden, ihr die *eigene Faszination* entgegensetzen kann?

Religion *will* also faszinierend sein? Die östliche ist es aber in falscher Weise? Hier formuliert der Religionsphilosoph normative Kriterien für Religion bzw. was der aufgeklärte Bürger statt dieser Ersatzhandlung tun kann oder soll, nämlich »Durcharbeiten statt ausagieren.« Es liegt nahe zu fragen, ob Psychoanalyse hier die Muster für eine richtige, gesunde Religion vorgibt oder ob hier eher die europäisch-christliche Vorstellung und die psychoanalytische ineinander greifen. Für die Adaption der asiatischen Religion jedenfalls gelten klassische Vorwürfe der Religionskritik, die zeitgenössischen Theologen dagegen erhalten Rat zu ihrer Erneuerung. Diese Position will nicht beschreiben und erklären, sondern die religiöse Landschaft verändern. Die ehelenden Aspekte des Projekts Faszinationsgeschichte gehen in einen zwar schlüssigen, aber letztlich theologischen Entwurf über. Ohne Heinrichs Verdienst schälen zu wollen, das vor allem in der Übersetzung disziplinärer Grenzbeziehungen und Ein-

22 Ebd., S. 267f.  
23 Ebd.

24 Hier und für das Folgende Klaus Heinrich: Sprung ins Zentrum/Hauswachen/Revolutionärer Quietismus [1979]. In: Ders.: Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte. Frankfurt a. M. 1983, S. 80-88.

schränkungen liegt, stellen sich für die Anwendung des Konzeptes in der Kulturforschung Probleme. Heinrich operiert mit monolithischen Vorstellungen, die seiner Entschlüsselung der Historie vorausgehen. Es gibt *einen* Mechanismus der Faszination, der *der* östlichen Praxis in Europa anhaftet. Andere Gründe für Attraktivität werden nicht nur nicht beachtet, sondern systematisch ausgeschlossen. Faszination bekommt also auch hier die Funktion einer Immunitisierung, von der aus weder Rezeptionsprozesse noch beteiligte Faktoren beschreibbar sind. Alles liegt bereits in der Verdängung begründet, durch die sich der moderne Mensch der psychoanalytischen Kur entzieht. Alles ist bereits erklärt. Diese Prämissen hilft beispielsweise zur Analyse der oben gezeigten Medieninszenierung eines faszinierenden Buddhismus nicht weit. Mit der Aussage, dass *der* Buddhismus eine Faszination auf uns *ausstrahlt*, wiederholt eine religionswissenschaftliche Analyse hier lediglich die mediale Inszenierung, auch wenn sie in einer Logik der Verdängung verankert ist. Der religionswissenschaftlicher Volkhard Krech hat in einer Würdigung von Heinrichs Werk dessen aufklärerisches Unternehmen ganz richtig als eine provokative »Herausforderung für die normalwissenschaftliche Religionsforschung«<sup>25</sup> bezeichnet. Allerdings spielt Krech in dieser Würdigung normalwissenschaftliche Kulturwissenschaft, »wohinter sich aber allzu oft nur das Interesse an unterhaltsam Interessanten verbirgt«, gegen eine bedeutungsvolle Religionsphilosophie aus. Es bleibt zu fragen, ob Heinrichs Impulse nicht kombiniert werden können mit einem deskriptiven Ansatz, dessen Analysen durchaus ebenfalls bedeutungsvoll sein können, dabei aber größeres Interesse an der Differenzierung kultureller Phänomene zeigen. Es waren Heinrichs Überlegungen, die dazu beigetragen haben, Religionsforschung von einer rationalistischen Naivität zu befreien und Konsequenzen der Einsicht zu fordern, dass die Entzauberung der Mythen selbst neue Mythen produziert. Es ist im Sinne dieses aufklärerischen Impetus, dann auch die Ergebnisse differenzierender und vergleichender Religionswissenschaft einzubeziehen und Ästhetiken und Funktionen von Faszinationsfiguren auch jenseits der Formel von der Verdängung zu beobachten.

#### IV. Kulturwissenschaftliche Anwendungen eines heuristischen Faszinationsbegriffs: Ausblick

Eine kulturwissenschaftliche Perspektive kann weder davon ausgehen, dass Religion oder sonst etwas von sich faszinierend sei, noch kann sie ihre Gegenstände einzig aus der Perspektive von Verdängung und Ersatzhandlung erschließen. Die Kritiken an Otto und Heinrich bedeuten jedoch nicht, dass die jeweils aufgeworfenen Fragen damit zugleich abgelehnt werden. Ottos Impuls, das Irrationale an der Religion einzubeziehen, ist längst aufgenommen. Gefühle, Erfahrungen und subjektive Sinngebungen durch religiöse Deutungen und Praktiken sind unter neuen Prämissen, einem veränderten Wissenschaftsverständnis und vor allem einem differenzierten

Methodenkanon Gegenstände heutiger Religionswissenschaft. Heinrichs Überlegungen sind von dem Ethnologen Karl-Heinz Kohl fruchtbar gemacht worden, um die Wissenschaftsgeschichte der Ethnologie und der Religionswissenschaft vom Grundprinzip der Verdängung und der Projektion eigener kulturell-religiöser Problemlagen auf das »Fremde« her zu deuten. »Abwehr und Verlangen«<sup>26</sup>, diese ambivalente psychische Disposition erklärt so manche Widersprüchlichkeit auch kulturwissenschaftlicher Theorien, deren Spannweite von Idealisierung und Assimilation bis zu offener Abwertung, gar Vernichtungswillen reicht. Auch der Orientalismus-Debatte liegt letztlich die Figur des Faszinierenden – Ambivalenz zwischen Idealisierung und Abwertung – zugrunde. Kohl zeigt mit dieser Figur und ihren realen Folgen auf, wie sehr Wissenschaft selbst Akteur der Faszinationsgeschichte ist, und wie etwa Rudolf Otto mit seiner Kategorie des »Heiligen« ein Heilmittel gegen die Erfahrung der Ambivalenz von Abwehr und Verlangen gefunden zu haben meinte. Grundlage einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft bleibt es aber, den Verstehensprozess selbst zu problematisieren und wissenschaftliche Differenz zum Eigenen und zum Fremden methodisch überhaupt erst aufzubauen. In der Relativierung, oder besser: der Relativierung der eigenen Kultur, nicht in Religionskritik liegt die ideologiekritische Funktion der Religionswissenschaft. Solange Wissenschaft religionskritisch auftritt und mit Heilsversprechen in Konkurrenz tritt zum Religiösen, findet der Kampf auf demselben Feld statt. Sobald aber eine Perspektive außerhalb ideologischer Aussagenprüche auf Religion angewendet wird, die Ursachen, Konsequenzen und Zusammenhänge aufzeigt, ist Distanz zur Religion erst vollzogen. Daher gelten wissenschaftliche Forderungen nicht nur auf einer Ebene der Bewusstheit oder willentlich steuerbaren Ethik, sondern vor allem auf der Ebene der Methode. Die Ethik liegt *in* der Methodik, wenn sie zum Ziel hat, den vorgeprägten Blick des forschenden Individuums erst instand zu setzen, sich gegenüber dem Fremden und dem Vertrauten zu reflektieren, statt es zu nivellieren. Faszination kann von hier aus gesehen also ein hilfreiches heuristisches Instrument sein, nicht aber zur Bestimmung substantieller Qualitäten von Religion, Spiritualität oder Kunst herangezogen werden.

Statt einer Wesensbestimmung des Faszinierenden ist es sinnvoll, Zugänge zu unterscheiden. Eine Begriffsgeschichte der Faszination könnte etwa davon profitieren, sie mit einer Geschichte der Gefühle in Zusammenhang zu bringen. Eine Rhetorik der Faszination betrifft zum einen jene *Ziele*, die mit dem Begriff der Faszination gerechtfertigt, vermittelt, dargestellt werden, wie es etwa für das *fascinans* bei Rudolf Otto gezeigt wurde. Zum anderen ist davon auszugehen, dass es eine *Faszinationsproduktion* gibt, d. h. dass auch die *Effekte*, die die Faszination begleiten, eingesetzt werden, um Ziele zu erreichen. Die Inszenierung der nationalsozialistischen Reichsparteitage steht hierfür exemplarisch.<sup>27</sup> Und als dritter Zugang bietet sich an, Faszina-

25 Volkhard Krech: Das Verdängte, das Bündnis, das Dritte. Die »Dahlemer Vorlesungen« von Klaus Heinrich. In: Literaturkritik.de, Schwerpunkt Intellektuelle, Nr. 5, Mai 2003, [http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=5957&ausgabe=200305](http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=5957&ausgabe=200305) – letzter Zugriff am 11.6.2008.

26 Karl-Heinz Kohl: Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie. Frankfurt a. M. 1987. Für die Religionswissenschaft Karl-Heinz Kohl: Geschichte der Religionswissenschaft. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1, S. 217–262.

27 Zur Faszinationsproduktion im Nationalsozialismus s. auch den Beitrag von Björn Weyand in diesem Band.

nation als einen *Zustand* zu begreifen, der *a)* durch ein Objekt ausgelöst wird (einen »charismatischen« Menschen, eine Musik, eine Rede), *b)* durch sinnliche Wahrnehmung vermittelt ist (sehen, fühlen, hören etc.) und *c)* sich als körperlicher Zustand äußert (Konzentration oder Reduktion der Wahrnehmung, »Erstarren, Zitern etc.). Diese verschiedenen Ebenen der Religion: Für die Erklärung der Faszination spielen sowohl basale Wahrnehmungsstrukturen als auch kulturelle Codes und Metaphoriken eine Rolle, und diese Ebenen sind eng miteinander verbunden.<sup>29</sup> Diese Perspektive ergibt sich aus der erst neu entstehenden Religionsästhetik. Sie erschließt religiöse Systeme weniger von »Glauben« und »Lehre« her, als von ihrer ästhetischen Gestaltung und dem Zusammenhang zwischen kulturellen Deutungsmustern und den Strukturen des Körperlichen, der Sinne und der Wahrnehmung. Religion nutzt und streut zugleich die Wahrnehmung des Menschen, und es bilden sich historische Schichtungen von religiösen Symboliken und Codes, die wiederum Kultur und Individuen prägen.<sup>30</sup> Analog dazu kann man von einem Repertoire an Darstellungsmitteln des Faszinierenden ausgehen, das zugleich mit faszinierend wirkenden Wahrnehmungsmustern und sinnlichen Empfindungen verbunden ist. Beschreibungen von Faszination beziehen ihre Metaphoriken meist aus körperlichen und sinnlichen Vorgängen. Hypnose und Trancezustände kommen der Faszination nahe, das Überwältigende, Unkontrollierbare äußert sich in Zuständen selektiver und erhöhter Aufmerksamkeit auf eine Sache oder Empfindung. Die Ausschaltung von Kontrollinstanzen ist konstitutiv, d. h. es handelt sich um einen Zustand, in dem Wahrnehmung, Handlung, Denken, Urteile etc. nicht im Modus des Alltagsbewusstseins funktionieren. Diese Zustände ließen sich psychologisch als Suggestion, hirnpfysiologisch als besondere Zustände des Gehirns beschreiben, die durch bestimmte Auslöser induziert werden. Eine naturwissenschaftliche Erschließung des Faszinierenden wäre also durchaus interessant. Nimmt man aktuelle Theorien und Ergebnisse der Kognitionsforschung hinzu, so wird deutlich, dass sich Faszination an den Rändern der bewussten Wahrnehmung abspielt. Religion nutzt genau diese Randbereiche und Extremzustände, um einerseits außeralltägliche Erfahrungen herzustellen, andererseits mit den Metaphoriken dieser Erfahrungen »Transzendenz« zu figurieren. Transzendenz ist in diesem Verständnis ein Bereich von Realität, der nicht direkt sinnlich wahrnehmbar ist, aber durch die Imagination des Menschen über diese Grenzen hinaus vorstellbar wird und durch kulturelle Systeme, vor allem Religion, zu einer gesellschaftlichen Realität gestaltet wird.

28 Eine solche »Kulturphysiologie« hat Silvia Bovenschen für die »Idiosynkrasie, die unüberwindliche körperliche Abneigung durchgespielt, von der aus sich kulturelle Stereotypen entwickeln. Silvia Bovenschen: Über-Empfindlichkeit: Spielformen der Idiosynkrasie. Frankfurt a. M. 2000. Dazu auch Ulrich Kaulff: Chemie des Eikels und des Gamsessers. In: Dietmar Kamper u. Christoph Wolf (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt a. M. 1982, S. 247-250.

29 Vgl. einführend dazu Hubert Cancik, Hubert Mohr: Religionsästhetik. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1, S. 121-156. Sowie Hubert Mohr: Wahrnehmung/Sinnessystem. In: C. Auffarth, J. Bernard u. H. Mohr (Hrsg.): Metzler Lexikon Religion, 4 Bde., Bd. 3, S. 620-633.

Erinnert sei an die Eingangsfrage: Wie kann von diesen Vorschlägen einer religionsästhetischen Betrachtung her die Beziehung zwischen Religion und Faszination erschlossen werden? Religion nutzt, neben anderen Strategien, den Zustand der Faszination, um ihre Botschaften anschaulich und realitätswirksam werden zu lassen. Es gibt also eine Schnittmenge an sinnlichen Auslösern und Darstellungsmitteln, die zwischen einem religiösen und einem faszinierenden Repertoire besteht. Ein wesentliches Element des Darstellungspotentials in Religions- und Faszinationsdiskursen ist der »Augenzauber«, die Wirksamkeit des (bösen) Blicks, das Erstarren und Ge-

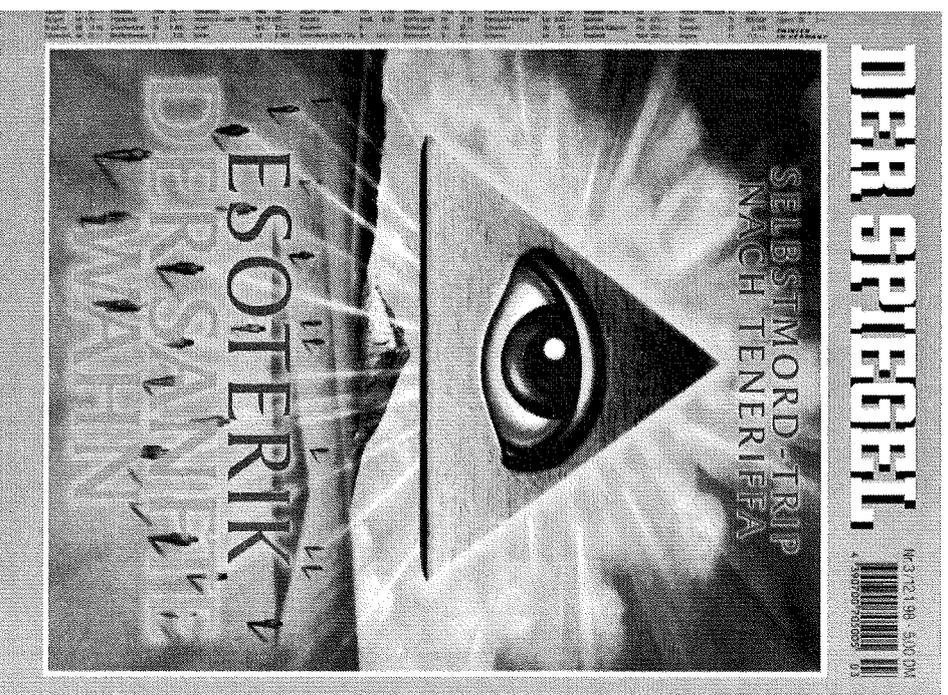


Abb. 3: Spiegel-Cover vom 12.1.1998.

bannt sein durch den Blick, das Erkennen, das auch als innerer Vorgang in der Metaphorik des Sehens und der Vision erfahren wird.<sup>30</sup> Um die Verschränkung religiöser und faszinierender Repertoires zu verdeutlichen, ist nochmals eine Medienanalyse gewählt (Abb. 3).

Abgesehen von der ganz eigenen Ästhetik der *Spiegel*-Titelblätter<sup>31</sup> lassen sich mehrere Beschreibungsebenen an dieser Darstellung unterscheiden. Eine Symbolanalyse trifft nur eine dieser Ebenen, und es wird schnell deutlich, dass es in dieser Darstellung nicht um eindeutige Zuordnungen von Symbol und Bedeutung geht, sondern dass hier mit Überblendungen gearbeitet wird.<sup>32</sup> Diese Überblendungen von symbolischen Bedeutungen und Wahrnehmungseffekten ergeben erst den neuen und kreativen Wirkungszusammenhang. Prominent ist zuerst das isolierte Auge innerhalb einer Pyramidenform, das symmetrisch und mittig im oberen Bereich platziert ist. Eine religionsymbolische Analyse verweist hier zum einen auf die christliche Tradition von Darstellungen des »Auge Gottes«. Durch die Pyramide wird eine weitere Tradition aufgerufen, die des ägyptischen Horus-Auges. Damit wird Bezug genommen auf die Hermetik als Hintergrundlehre der Esoterik, deren Bild- und Metaphentraktionen sich aus der Zusammenführung christlicher und ägyptischer Topiken zusammensetzen, prominent zu finden etwa im Logo des Illuminaten-Ordens. So ist ein Zusammenhang hergestellt zwischen

bildlicher Darstellung und der Esoterik, die im Text der Darstellung angesprochen ist (Abb. 4).

Weiter fallen auf: der Berg im unteren Zentrum und die starke Lichtsymbolik, die durch die Farbgebung (schwefelgelb und bläulich-schwarz) und die Strahlenfiguration im Hintergrund des Auges gestaltet ist. Mit dem Berg ist die Topik des heiligen Berges aufgerufen, auf dem die Einweihung stattfindet, stärker aber noch der Berg Horeb, an dem Moses dem biblischen Gott begegnet. Die Lichtsymbolik ist in abend-

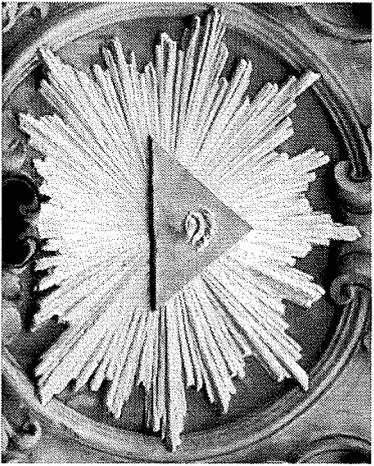


Abb. 4: Allsehendes Auge am Tor des Aachener Doms.

30 Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Brigitte Wengert in diesem Band.

31 Vgl. dazu Stefan Aust u. Stefan Krieter (Hg.): Die Kunst des SPIEGEL. Titel-Illustrationen aus fünf Jahrzehnten. Kempfen 2004. Sowie Hans-Dieter Schütt u. Oliver Schwarzkopf (Hg.): Die SPIEGEL-Titelbilder 1947-1999. Berlin 2000.

32 Zu dem Begriff der Überblendung ist aufschlussreich, dass aktuelle Kognitionsforschung Wahrnehmung und Sinnsproduktion über eine Theorie des *conceptual blending* abbildet. Interessant ist, dass unter anderem Metaphertheorien neu aufgenommen werden und dass der Graben zwischen physiologischer und kulturwissenschaftlicher Forschung hier methodisch überbrückt werden könnte. Dazu einleitend Andrew Ortony (Hg.): Metaphor and Thought. Cambridge 1993. Sowie Gilles Fauconnier u. Mark Turner: The Way we Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. New York 2002.

ländischer Tradition zum einen mit den Darstellungen und Erscheinungen Gottes verbunden, zum anderen mit der »Erleuchtungsmetaphorik der Aufklärung. Licht bringt Klarheit und Rationalität, das Gute, göttliche Macht. Und hier zeigen sich die Grenzen symbolischer Deutung, denn die Symboliken bieten hier nur das Material, das kreativ variiert wird und so zur Generierung neuer Bedeutungen genutzt wird. Bereits die religiösen Symboliken operieren mit den Wahrnehmungsmustern des Menschen. Ästhetische Mittel sind hier etwa die Umkehrung der Größenverhältnisse, die in einer Alltagswahrnehmung normal wären, und die Isolation sonst integriert wahrgenommener Teile. Das Auge Gottes erreicht seine Wirkung, weil es körperlos ist und weil es in extremer Größe gegenüber dem Berg und dem Menschen, dem es als Bild entlichen ist, steht. Die Größe, die als Allmacht Gottes positiv konnotiert ist, wird hier zur Bedrohung, die Semantik der Übermächtigkeit zu einer Semantik der Überwachung gewendet.

Dieselbe Bedeutungsambivalenz wird durch die Lichtmetaphorik hergestellt. Das Licht verdrängt zum einen das trübende Dunkel des Himmels, an dem sich auch das Furchterregende und Unverstehbare befindet: Der »Selbstmord-Trip nach Teneriffa«. Weiter erleuchtet es das textliche Urteil, die Erklärung für das Grauenhafte, dass nämlich Esoterik als »sanfter Wahn« der Schlüssel zum Verstehen der Selbsttötungen sei. Nicht aber die Szenerie wird vom Licht erreicht. Die Strahlen Gottes erreichen die menschlichen Figuren als Chiffre der Einflussnahme, als faszinierende Macht, die zum Grauenhaften führt. Auch die Schatten, die entstehen, entsprechen dieser Zweideutigkeit. Die große Lichtquelle selbst wirft keine Schatten, die Schatten der menschlichen Figuren entstehen von der Lichtquelle des Betrachters her, und der Schatten, den die ägyptische Augpyramide auf die Szenerie wirft, kann nur aus der Richtung kommen, an dem der *Spiegel* sein eigenes Logo der kritischen Aufklärung gesetzt hat.<sup>33</sup>

Analog funktioniert ein weiteres ästhetisches Mittel zur Herstellung des bedrohlich-faszinierenden Effekts und zwar die Perspektive, die der Betrachter einnimmt. Der Betrachter befindet sich auf Höhe des Auges, hat eine Aufsicht auf die menschlichen Figuren und die Weite der Landschaft. Diese Perspektive wäre real nur durch die Fähigkeit des Fliegens oder die Position auf einem Berg möglich. Sie evokiert Vorstellungen des Überblickens oberhalb des menschlichen Horizontes. Damit suggeriert sie einen weiteren Effekt: Dieser Blick von oben bietet den Überblick, die Perspektive auf das Ganze, die von der kritischen Zeitschrift *Spiegel* hier geboten wird. Nicht nur die Entsetzen erregenden Vorgänge der Selbstmorde von Teneriffa werden hier erklärt, sondern zugleich die gesamte Problematik, die mit der faszinierenden Gefährlichkeit von Religion einhergeht. Mit den ästhetischen Mitteln der Faszination

33 Für diese Analyse der Lichtästhetik wäre ein Vergleich interessant zu den Sühnitzen, die Salvador Dalí für seinen »Hyperrealismus« angewendet hat. Hier lassen sich nicht nur Analogien in Schnitteln und Wirkung erkennen, sondern Dalí hat diese Wirkungen anhand des Paranoia-Begriffs selbst in einem Feld bewusster und unbewusster Wahrnehmungen verortet, was für eine Analyse der faszinierenden Wirkung aufschlussreich sein könnte. Vgl. Salvador Dalí, »Phänomenologische Aspekte der paranoisch-kritischen Methode«, Vortrag Sorbonne 1953. In: Ders.: Die Eroberung des Irrationalen, Frankfurt a. M., Berlin u. Wien 1973, S. 32-41.

wird hier jenes Muster des erlösenden *fascinans* aktualisiert, das bei Otto das Heilige charakterisiert hat und das der *Spiegel* in der Aufklärung über die Macht des Bösen suggeriert.

Einige weitere Beispiele zeigen, dass es sich bei diesem *Spiegel*-Cover nicht um einen Einzelfall handelt, sondern dass diese ästhetischen Faszinationsfiguren in vielen Variationen aufgerufen werden (Abb. 5-7). Die Muster wiederholen sich: Das isolierte oder verfrämdete Auge wird kombiniert mit ästhetischen Variationen von Größenverhältnissen, Kontrasteffekten und Symboliken und in einen Bedeutungshorizont eines großen Ganzen, einer Gesamtdeutung gestellt. Die Überblendung religiöser Bedeutung und faszinierender Wirkung kommt dabei auch zum Zuge, wenn Religion gar nicht explizit aufgerufen wird. Das Beispiel des *Spektrum*-Covers zeigt diese Beziehung religiösen und faszinierenden Repertoires im Bereich der populärsten Naturwissenschaft. Hier findet sich wieder das Auge im Zentrum. Die Textebene zeigt an, dass es auch thematisch um das Verhältnis von Augenbewegung und Emotionen geht: »Winzige Zuckungen der Augen verraten unbewusste Absichten«. Doch dieses Thema wird erneut mit einem Surplus versehen. Die stellare Corona und die isolierte Größe des Auges weisen auf eine größere, kosmische Bedeutung hin. Das Auge als Spiegel der Seele wird zur Machyphantasie. Wer das Auge lesen kann, erhält Wissen über das Innerste der Anderen, es geht um nichts Geringeres als die Offenbarung eines Geheimnisses. Hier wird Faszination nicht behauptet, wie in den Beispielen am Anfang, sondern es wird versucht, den Faszinationseffekt ästhetisch zu erzeugen. Wie wirkungsvoll dieses Faszinationsdesign ist, muss offen bleiben, als Verkaufstrategie jedoch scheint das Angebot erfolgreich zu sein, als Kätüer am Geheimwissen teilzuhaben und damit der Macht – des Augenzaubers und der anderen Kätüer mit demselben Wissen – begegnen zu können.

Diese Beispielanalysen zeigen, dass ein analytisches Potential des Faszinationsbegriffs verگردet wäre, würde man ihn substantiell und eindeutig definieren. Er entfaltet dieses Potential, wenn man ihn als heuristisches Konzept in ein Netz von Beobachtungskategorien und disziplinären Spezialblöcken stellt. Die Analysen jedoch sind, ähnlich wie Klaus Heinrichs Konzept, als aufklärerisches Unternehmen zu verstehen. Zu durchschauen, wie Ambivalenz gestaltet und faszinierende Effekte genutzt werden, entspricht dem Gedanken, dem faszinierenden Effekt etwas entgegenzusetzen, seinen »Bann«, d. h. seine direkte Wirkung zu brechen. Das Faszinierende und das faszinierend Religiöse bezeichnet von hier aus eine Wirkung, die durch den Umgang des Menschen mit den Grenzen seines Bewusstseins gegeben ist. Die Fähigkeit, über die Wahrnehmungsgrenzen hinaus imaginieren zu können, bildet einen Reiz menschlicher Gestaltigkeit. Zugleich stellt diese Fähigkeit eine Bedrohung dar, eine Bedrohung der Alltagsordnungen und dem Selbstverständnis des Menschen, sich als gesicherte Identität in einer bewältigbaren Realität zu bewegen. Dies scheint die Grundlage zu sein, auf deren Basis Faszination entsteht, und Religion bietet, neben anderen Dimensionen, eine Möglichkeit, diese ambivalente Faszination einzuordnen, zu codieren und in ein Weltbild einzuordnen. Sie ist die Möglichkeit einer Heilsinstanz, die zugleich die Möglichkeit von heillosen Grenzlosigkeit impliziert. Eine andere Möglichkeit des Umgangs hat sich der Mensch in der Wissenschaft erschaffen, und dieses Projekt ist einer jener Spiegel, den der Mensch zwischen sich und

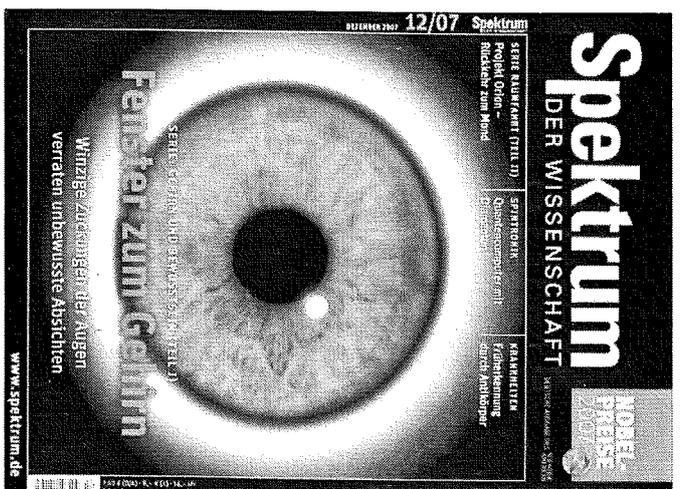


Abb. 5: Spektrum der Wissenschaft, Dezember 2007.

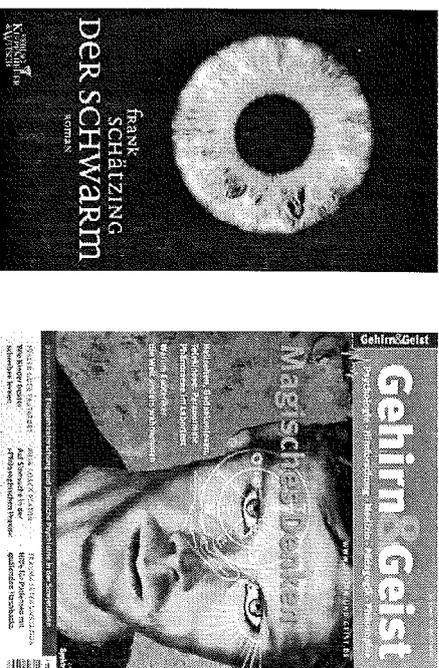


Abb. 6: Cover von Frank Schätzing: Der Schwarze (2004).

Abb. 7: Gehirn & Geist, März 2007.

die Medusa des Abgrundes halten kann. Faszination ist auch für die Analyse dieses kulturellen Unternehmens hilfreich. Auch Wissenschaft kann zum Faszinationsproduzenten werden, vor allem in ihren populären Vermittlungen und Deutungen. Sie stellt aber den Versuch dar, die unhintergehbare Ambivalenz zwischen den Grenzen des Denk- und Wahrnehmbaren und den Möglichkeiten ihrer Überschreitung bewusst zu machen und in einer Pendelbewegung immer neu zu aktualisieren. Faszination wäre – als wissenschaftliches Konzept verstanden – eines jener Mittel, mit denen Wissenschaft sich über sich selbst aufklärt und versucht, an ihre eigene Faszination nicht zu glauben.

### Abbildungsnachweise

Das im Rahmen dieses Textes untersuchte Material findet ausschließlich in der wissenschaftlichen Lehre und Forschung Verwendung und verbleibt dabei als geistiges Eigentum im Besitz ihrer jeweils angegebenen Eigentümer.

**Abb. 1:** DVD-Reihe *Faszination Glauhe*, 5 Bde. (Islam, Christentum, Hinduismus, Buddhismus, Judentum), Filme von Maria Nehler. © HANFGARN & UFFER Filmproduktion und ZDF in Zusammenarbeit mit Arte, 2006.

**Abb. 2:** Stern Spezial Biographie, Heft 1 (2004), [http://www.stern.de/magazin/index.html?id=519896&nv=ma\\_dt](http://www.stern.de/magazin/index.html?id=519896&nv=ma_dt). © stern.de GmbH, 20444 Hamburg.

**Abb. 3:** Der Spiegel, Heft 3, vom 12.1.1998. © SPIEGEL Verlag, Brandstvierte 19, 20457 Hamburg.

**Abb. 4:** [http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Allsehendes\\_Auge\\_am\\_Tor\\_des\\_Aachener\\_Dom.JPG](http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Allsehendes_Auge_am_Tor_des_Aachener_Dom.JPG), GNU-Lizenz, freie Verwendung. Zur GNU-Lizenz s. den Hinweis auf S. 217 dieses Bandes.

**Abb. 5:** Spektrum der Wissenschaft, Heft 12, 2007. © Spektrum der Wissenschaft Verlagsgesellschaft mbH.

**Abb. 6:** Frank Schätzing: *Der Schwarm*. Köln 2004. © 2004 by Verlag Kiepenheuer & Witsch, Rondorfer Str. 5, 50968 Köln.

**Abb. 7:** *Gehirn&Geist*, Heft 3, 2007. © Spektrum der Wissenschaft Verlagsgesellschaft mbH.

CHRISTER PETERSEN, COTTBUS

## Ökonomie der Faszination, Faszination der Ökonomie

Skizze einer Struktur massenmedienkompatibler Narrative

In ihrer Analyse der Live-Berichterstattung der Anschläge des 11. Septembers 2001 bemerkt die Medienwissenschaftlerin Joan Kristin Bleicher:

Vor der weltweiten Medienvermittlung stand die Produktion des Terroranschlags als Sendeanforderung. Die zeitliche Verzögerung von 18 Minuten zwischen beiden Angriffen [auf die Twin Tower] ermöglichte es den Journalisten ihre Bildtechnik zu installieren und so die Live-Aufnahmen weltweit zu verbreiten. Auch die Wahl des Schauplatzes und die visuelle Inszenierung der Handlungsabfolge erwiesen sich als medienwirksam.<sup>1</sup>

Was letztendlich »medienwirksam« wird, folgt wiederum einer Ökonomie der Faszination, die sich erst in massenmedienkompatiblen Narrativen etablieren kann. Das gilt nicht nur für Attentate und Katastrophen, nicht nur für den 11. September 2001 oder den Tsunami 2004, sondern praktisch für jedes gesellschaftliche und politische Medienereignis: So weiß der Medienwissenschaftler Norbert Bolz: »Massenmedien informieren nicht, sondern sie erregen.«<sup>2</sup> Und das ausreichende Erregungspotential eines Ereignisses macht es erst zu einem Medienereignis – dabei auch und vor allem zu einem Medienereignis mit hinreichendem Marktwert.

Zwar hörte man nach einer ersten Phase hysterischer Live-Berichterstattung allerlei Selbstreflexives, ja sogar Selbstkritisches von den Medienmachern. So äußerte sich 2002 etwa RTL-Anchorman Peter Klöppel in einer Podiumsdiskussion auf die Frage nach der Funktionalisierung der Medien durch die Attentäter des 11. September folgendermaßen:

Ich habe in dem Moment [der Übernahme der Live-Bilder] nicht darüber nachgedacht, das gebe ich ganz ehrlich zu. [...] Es wäre natürlich schön [...], wenn man die Ruhe hätte [...] zu fragen: »Moment mal, was passiert da eigentlich? Anschläge in New York, alle Kameras sind drauf? Was haben die [Attentäter] sich dabei gedacht? Und dann denkt man zehn Minuten nach und in der Zeit ist eigentlich das, was man leisten muss in der Situation, schon vorbei?«

- 1 Joan Kristin Bleicher: Lesarten des Wirklichen. Narrative Strukturen der Live-Übertragung vom 11. September 2001. In: Michael Beuthner, Joachim Butler, Sandra Fröhlich, Irene Niecha u. Stephan Alexander Weichert (Hg.): *Bilder des Terrors – Terror der Bilder?* Krienschriftverlag am und nach dem 11. September. Köln 2003, S. 60–73, hier S. 68.
- 2 Norbert Bolz: Sind die Medien moralisauer? Vortrag im Rahmen der öffentlichen Ringvorlesung »Macht der Medien an der Brandenburgerischen Technischen Universität Cottbus am 25.04.2007 (Skript des Vortrags)«, [http://www.ru-cottbus.de/fakultaet3/fileadmin/uptloads/medienwissenschaft/files/Skript\\_Sind-die-Medien-moralisauer.pdf](http://www.ru-cottbus.de/fakultaet3/fileadmin/uptloads/medienwissenschaft/files/Skript_Sind-die-Medien-moralisauer.pdf), S. 5.
- 3 Peter Klöppel, Thomas Bode, Kai Hafez, Marion Müller, Martin Wamke, Jay Tuck u. Siegfried Weischenberg: *Apocalypse how? Quantität und Qualität der Medienbilder des 11. Septembers. Eine Podiumsdiskussion am 8. November 2002 im Wartburg-Haus*. In: Beuthner u. a.: *Bilder des Terrors*, S. 170–203, hier S. 176f.