

SHIVA UND DER TEUFEL

Museale Vermittlung von Religionen als religionswissenschaftliche Herausforderung¹

PETER J. BRÄUNLEIN

Die Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg ist einer der (auch weltweit) seltenen Orte, an denen Religionen Gegenstand musealer Präsentation darstellen. Mit der Betonung des Plural wird die Besonderheit der Sammlung akzentuiert. Religionen stehen hier in ihrer Vielzahl und Vielfältigkeit neben einander. Alt-amerikanische und alt-ägyptische Religionen sind ebenso präsent wie die „geschwisterlichen“ Monotheismen Judentum, Christentum, Islam; süd- und ostasiatische Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Daoismus, Shintoismus) sind unter dem gleichen Dach zu finden wie Religionen Afrikas und Ozeaniens. Pluralität von Religionen ist hier programmatisch verankert, ebenso wie das Bemühen die Besonderheit genannter Religionen hervorzuheben.

Rudolf Otto, der Gründer, setzte sein Vorhaben, Religionen zu sammeln und auszustellen, dezidiert von anderen Museumstypen und Sammelmotiven ab:

„Der Zweck der Sammlung ist nicht der unserer ‚ethnologischen Museen‘. Denn nicht um die Darstellung der verschiedenen Volkskulturen handelt es sich bei ihr, sondern um das besondere, in sich zusammenhängende Gebiet der religiösen Kultur, die einheitlich nach ihre eigenen und besonderen Zusammenhängen und Gesichtspunkten vor Augen gestellt werden soll. Ebenso wenig steht die Sammlung unter dem Gesichtspunkten des Künstlerischen. Auch will sie nicht in erster Linie historische Denkwürdigkeiten oder ‚Altertümer‘ sammeln. Sondern sie sammelt das Anschauungsmaterial der Religion, so wie es in vielen Fällen heute noch hergestellt und zu Gebrauch und Verkauf ange-

1 Dieser Beitrag ist in leicht veränderter Form abgedruckt in Kraus/Münzel 2003, 57-76.

boten wird. Die Lehrhaftigkeit des Objektes, nicht sein künstlerischer oder historischer Wert ist bei seiner Auswahl der leitende Gesichtspunkt.“²

Otto betont den Bildungs- und Informationsaspekt und er verwahrt sich gegen die Umwandlung von ‚Religion‘ in Kunst, Geschichte oder ethnographisches Artefakt. Dies war und ist andernorts durchaus üblich, so etwa in Museen für islamische, indische oder ostasiatische Kunst, und in ethnographischen Museen löst sich Religion in ‚Kultur‘ auf und ist kaum mehr gesondert zu identifizieren.

‚Religion‘ ist jedoch kein x-beliebiger Gegenstand, vermutet der Religionswissenschaftler und kann dies seit längerer Zeit schon problemlos mit dem Hinweis auf Tagesnachrichten verdeutlichen. ‚Religion‘, wer möchte es bezweifeln, gerät zunehmend zum provokativen Gegenpol des Ideals der „kommunikativen Vernunft“ (Habermas).

Die folgenden Überlegungen sind angeregt durch meine Tätigkeiten als Leiter der Religionskundlichen Sammlung in Marburg und als Hochschullehrer im Fachgebiet Religionswissenschaft der hiesigen Universität. Die regelmäßigen Führungen durch die Sammlung, die Begegnungen mit Lehrern, Schülern und interessierten Besuchern unterschiedlichen Alters und Bildungsgrades sind nicht nur eine Herausforderung für die pädagogische Umsetzung religionswissenschaftlicher Erkenntnisse, sondern auch höchst aufschlussreich, da hier immer populäre Vorannahmen über Religion/en ins Spiel gebracht werden. ‚Religion‘ ist nicht nur in Vitrinen vorfindbar, sondern stets auch in den Köpfen der Besucher. Nicht selten führt diese Spannung zu Irritationen.

‚Gegenstände der Fremdheit‘

Museen sind nicht nur Deponien von (Kultur-)Geschichte, sondern, unter einer bestimmten Blickwinkel betrachtet, auch Sonderfälle pädagogischer Instanzen. In den 1970er Jahren, das man als *das* sozialpädagogische Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts bezeichnen könnte, definierte man „das Museum als gesellschaftlichen Lernort“ (Hense 1990) und viele Museumspädagogen verstanden sich selbst als Kultursozialar-

2 Briefe Rudolf Ottos an das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in Berlin vom 29. April und 6. November 1926; Flugblatt Rudolf Ottos, Die Marburger Sammlung [1926], religionskundliche Sammlung der Universität Marburg [B1 in Ch 7], Gründungsakten der Religionskundlichen Sammlung.

beiter. Neben den klassischen Aufgabenfeldern des Museums – Sammeln, Bewahren und Forschen – wurde der Aspekt des ‚Bildens‘ unter emanzipatorischen Gesichtspunkten neu akzentuiert. Das Museum erhielt einen bis dahin unbekanntem gesellschaftlichen Auftrag, es sollte „ein lebendiger kultureller Bezugspunkt für eine breite Öffentlichkeit“ sein, ein „aktiver Teilnehmer bei der Diskussion sozialer Fragen“ (Hense 1990, 198).

In den 1980er Jahren hatte ein neues Thema Konjunktur. Die Erkenntnis, dass sich die Struktur unserer Gesellschaft grundlegend geändert hatte, die Rede von der „multikulturellen Gesellschaft“ machte „Fremdheit“ zum Thema der öffentlichen Debatte. Eine Debatte, die auch die Diskussion um Wesen und Auftrag der Museen beeinflusste. Man betrachtete das Museum nun als einen Ort, an dem „Gegenstände der Fremdheit“ (Groppe/Jürgensen 1989) zu entdecken sind.³

Weithin beachtete Mammutausstellungen wie ‚Europa und die Kaiser von China‘ (Berlin 1985), ‚Exotische Welten – Europäische Phantasien‘ (Stuttgart 1987), ‚Europa und der Orient, 800-1900‘ (Berlin 1989), ‚Japan und Europa, 1543-1929‘ (Berlin 1993) konfrontierten das Eigene, „die Europäer“ mit „den Anderen“. ⁴ Der Höhepunkt war mit dem ‚Columbus-Jahr‘ 1992 erreicht. Die 500-Jahr-Feier der „Entdeckung“ Amerikas wurde an vielen Orten der Alten und Neuen Welt zelebriert, und damit war schließlich auch ein gewisser „Sättigungsgrad“ hinsichtlich des Themas ‚Wir‘ und die ‚Anderen‘ erreicht.⁵

3 Gegenstände der Fremdheit‘ ist der Titel der Publikation zu einer museologischen Fachtagung, die in Hamburg 1988 stattgefunden hatte. Im Germanischen Nationalmuseum fand 1990 die interdisziplinäre Tagung ‚Zur Relevanz des Fremden‘ statt. Mitveranstalter waren die museumspädagogische Einrichtung des Nationalmuseums, das Kunstpädagogisch Zentrum (KPZ) und der Autor dieses Beitrages. Die Vorträge dieser Tagung finden sich in Bd. 1 von KEA – Zeitschrift für Kulturwissenschaft, 1990.

4 Die Institution der Berliner Festspiele hatte hier die Rolle des Trendsetters. Der Trend setzte ein mit der Ausstellung ‚Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas‘, 1982 (vgl. hierzu die entsprechende Katalogpublikation, hrsg. von Karl-Heinz Kohl).

5 Die Weltausstellung in Sevilla stand unter dem Motto „Kunst und Kultur um 1492“. Damit war nicht nur die „Entdeckung“ Amerikas Thema, sondern man wollte in einer Mammut-Schau einen globalen Querschnitt der Weltkulturen um 1492 darstellen. Gezeigt wurden Exponate aus Europa, Alt-Amerika, der islamischen Welt und des Fernen Ostens (Indien, China). Eine fast identische Idee verfolgten die Ausstellungsmachern der National Gallery of Art in Washington. Das dort gezeigte Projekt trug den

Themenwahl und Zielsetzung der viel besuchten Großausstellungen sind bemerkenswert. Das Eigene wurde nicht länger nationalstaatlich markiert („wir Deutsche“), sondern über den – auch politisch gewünschten – identitätsstiftenden Horizont ‚Europa‘. Die „Anderen“ sind Vertreter ferner *Hoch-Kulturen* (des Orients, Japans, Chinas). Die durchweg historiographisch konzipierten Ausstellungen sparten die Gegenwart aus. Im Vordergrund stand die Kategorie ‚Exotismus‘ (Pochat 1970), deren wechselnden Moden abgehandelt wurden. Damit wurde der vereinnahmende Blick der Europäer auf die Anderen hauptsächlich ästhetisierend abgehandelt. Der/die/das Fremde war für „den“ Europäer reizvoll aufgrund seiner Exotik. Machtverhältnisse wurden kaum veranschaulicht.⁶ Auf die gesellschaftliche Gegenwart der Bundesrepublik übertragen, konnte man daraus die Botschaft entnehmen, Multi-Kulturalismus ist bereichernd, weil bunt.

Unter der Kategorie ‚Fremdheit‘ blickten Museumsfachleute nun nicht nur auf Völkerkundemuseen, sondern ebenso auf historische Museen, auf Heimat- und Kunst-Museen, ja sogar auf Naturkundliche Museen und auf KZ-Gedenkstätten. Damit verbunden war eine Akzentverschiebung im Selbstverständnis von Ausstellungsmachern und Museumspädagogen, aber auch von Sozialpädagogen: der/die/das Fremde sollte in seiner/ihrer Differenz wertgeschätzt werden.

Die Entdeckung des Gegenstandes ‚Fremdheit‘ in den 1980er Jahren und die Einsicht in die Notwendigkeit, „Verstehen“ zu *lernen*, war ausgelöst worden durch das Phänomen Migration. Dass die Bundesrepublik Einwanderungsland geworden war, konnte nicht länger ignoriert werden. Museen, vor allem auch Völkerkundemuseen wurden in dieser Zeit von so manchen Kommunal- und Bildungspolitikern entdeckt als Orte, an

Titel CIRCA 1492 – Art in the Age of Exploration und befasste sich, vorwiegend kunsthistorisch, mit drei Regionen: Europa, Amerika und China. Vergleichsweise bescheiden präsentierte sich die Ausstellung Amerika 1492-1992. Neue Welten – Neue Wirklichkeiten im Martin Gropius Bau in Berlin. Immerhin schlug diese Ausstellung eine Brücke zur Gegenwart. Vgl. hierzu die Begleitpublikationen Kunst und Kultur um 1492 (Weltausstellung Sevilla 1992), Circa 1492 (Levinson 1991) und Amerika 1492-1992 (Ibero-Amerikanisches Institut & Museum für Völkerkunde (Hrsg.) 1992).

6 Man könnte genannte Ausstellungen als verzögertes ‚feedback‘ auf Edward Saids vieldiskutierte Orientalismus-These verstehen, wäre die Thematisierung von Macht-Verhältnissen nicht so offenkundig ausgeblendet. Vgl. Said 1978.

denen multi-kulturelle Aufklärung betrieben werden sollte. Museen galten als Räume der kulturellen Toleranz und Verständigung.

Konjunktur erlebt seither bekanntlich die Rede von ‚fremder und eigener Kultur‘, von ‚kulturellen Gegensätzen‘ vom ‚Dialog‘ oder vom ‚Krieg der Kulturen‘. War es in den 70ern die „Gesellschaft“, die es zu reformieren galt, wurde in den 1980 Jahren entdeckt, dass „kulturelle Identität“ ein „heißes Eisen“ ist, manchmal sogar „Zündstoff“ sein kann.

Über das Thema *Religion* war in den 1980er Jahren zunächst noch *nicht* gesondert vom ‚Kultur-Diskurs‘ gesprochen worden. Dies änderte sich in den 1990er Jahren durch eine Reihe von Kontroversen, vor allem aber durch spektakuläre Ereignisse, die mit Selbstmord, Mord, Terror und Krieg verbunden waren.

Kopftuch, Scientology-Debatte und ein Streit um Schul-Kruzifixe in Bayern sind vergleichsweise harmlose Beispiele. Gruppenselbstmorde (z.B. der Gruppe Heavens Gate), Morddrohungen (z.B. die Rushdie-Affäre), Terroranschläge (z.B. Giftgasattentate der AUM-Gruppe in Tokyo, Ermordung von Touristen in Ägypten), bewaffnete Auseinandersetzungen (z.B. die Vernichtung der Davidianer durch den FBI), vor allem aber Bürgerkriege und Kriege (in Nordirland, Algerien, Ex-Jugoslawien, Afghanistan, Israel, Sri Lanka) machen unübersehbar deutlich: Religion ist eine bewegende Kraft am Ende des 20. Jahrhunderts.

Dass ‚Religion‘ eben keineswegs der Moderne zum Opfer gefallen ist, sondern weltweit Konjunktur hat und damit quicklebendiger Bestandteil der (Spät-)Moderne ist, trat damit ins *öffentliche* Bewusstsein und wurde gleichzeitig emotional angereichert. Wird ein Konflikt als „religiös“ gekennzeichnet, dann ist im gleichen Moment das Ende des argumentativen Diskurses erreicht. Fürchteten Eltern dereinst die Gefahr der unkontrollierten *politischen* Indoktrination, so grassiert heute die Angst, Kinder könnten *religiös* (falsch) beeinflusst werden. ‚Religion‘ ist Vielen zur irrationalen, bedrohlichen Macht geworden. Dies gilt umso mehr als Modernisierungstheoretiker über Jahrzehnte verkündet hatten, dass Religion mit fortschreitender Rationalisierung der Lebenswelten verschwinden werde.

Genannte Skepsis gegenüber der Macht von Religion verbreitete sich nicht erst mit dem 11. September 2001. Mit Hans Kippenberg erinnere ich daran, dass Religion in Europa, zumal unter Gebildeten, einen denkbar miserablen Ruf genießt. Seit den Religionskriegen des 17. Jahrhunderts, seit den Tagen eines Thomas Hobbes und David Hume, hat sich in den entstehenden euro-amerikanischen Zivilgesellschaften die Auffassung verfestigt, dass der Staat strikte Neutralität und Kontrolle in Sachen

Religion zu wahren habe, denn die göttliche Wahrheit ist aus sich heraus nicht friedensfähig. Religion, als ein offenbar unvermeidliches Bedürfnis, hat seither seinen Platz in den Privaträumen der Bürger (Kippenberg 1997).⁷

Das Entsetzen über die Irrationalität und das Gewaltpotential der Religion *der Anderen* ist damit auch eine Aktualisierung der über 300jährigen europäischen Tradition von Religionskritik. Dies bedeutet nicht gleichzeitig, dass der westliche Bürger anti-religiös eingestellt wäre. Ganz im Gegenteil, auch im Westen hat Religion Konjunktur, wenn gleich unter anderen Vorzeichen als im Rest der Welt.⁸

Die Öffentlichkeit, und d.h. vor allem auch Medien bestimmen mit, was Religion ist. Mit den Besuchern eines (Religions-)Museums sind popularisierte Vorannahmen, gleichzeitig aber auch Ängste und andere Emotionen, den Gegenstand *Religion* betreffend, im Raum.

7 „Von der Warte einer mündigen Gesellschaft aus betrachtet“, so schreibt Hans Kippenberg, „war und ist das Bild von Religionen verheerend. Um es kurz und knapp aus dem Blickwinkel der Gebildeten zu formulieren: im Lande des Erkennens hatte Religion ihre Aufenthaltsberechtigung verloren, im Lande der Moral durfte sie nur unter Auflagen bleiben. Wenn es überhaupt noch einen Ort gab, wo Religion unbehelligt wohnen durfte, polizeilich gemeldet sozusagen, dann in den privaten Räumen der Bürger. Dort mochte sie für individuelle Empfindungen zuständig sein. Öffentlich musste sie entmündigt werden.“ Kippenberg 1997, 28.

Hans Kippenbergs Einschätzung dürfte in den westlichen Gesellschaften weitestgehend auf Zustimmung stoßen – unter Intellektuellen. Allerdings wurde das Verhältnis von Staat zu Religion in den einzelnen Staatsgebilden Europas und Amerikas unterschiedlich gewichtet. Bereits der oberflächliche Vergleich von Polen, Irland und den Niederlanden legt dies offen. Diskutiert wird der religionsgeschichtliche und soziologische Zusammenhang von Moderne, Staat und Kirche/n in Europa und Amerika u.a. von Otto Kallscheuer (1996) und José Casanova (1994).

8 Bekanntlich prägte Thomas Luckmann bereits 1967 den Begriff ‚unsichtbare Religion‘. Es geht dabei um neue Sozialformen von Religion außerhalb der Kirche. Hubert Knoblauch erweiterte diesen Begriff und akzentuierte ihn neu. Er spricht von populärer Spiritualität. Beobachtbar wird in westlichen Industriegesellschaften eine Subjektivierung des Religiösen, die durchaus auch eine sichtbare öffentliche Seite hat. Populäre Spiritualität ist Gegenstand von Kommunikation. Sie ist Teil populärer Kultur, die wesentlich durch Medien und Märkte gesteuert wird. Vgl. Luckmann 1996, Knoblauch 1997, 2000.

Die Erklärungsbedürftigkeit von Religion steht außer Frage, doch findet ihre Gegenstandbestimmung keineswegs ausschließlich im akademischen Elfenbeinturm statt. Religionswissenschaftlerinnen mögen es bedauern oder nicht, es gibt kein akademisches Definitionsmonopol von Religion. Religion ist Diskursbestandteil populärer Kultur.

„Religion gibt es nicht“

„Religion“ hat sich in der Öffentlichkeit weitgehend als *Gegenstand* verfestigt, der fast die Härte von Stahlbeton aufweist. „Religion“ gibt es nicht, behauptet demgegenüber der Religionswissenschaftler Jonathan Z. Smith. „There is no data for religion“, schreibt Smith und macht klar, dass diese Kategorie eine gelehrte Schöpfung des Westens ist.⁹ Kein Mensch auf diesem Globus glaubt oder praktiziert „Religion“. Keine andere Kultur – außer der abendländisch christlichen – hat ein vergleichbares Wort (und einen entsprechenden Begriff) zur Verfügung. Keine andere Kultur, so führen wir den Gedanken von Jonathan Z. Smith fort, verwechselt so bereitwillig eine gelehrte Konstruktion mit einem „Ding“ – Religion eben.

Ähnlich wie in der Ethnologie die sog. „Krise der Repräsentation“ zu einer vertieften Selbstreflexion über Erkenntnismöglichkeiten und Darstellungsformen führte, so ist seit einigen Jahren auch in der Religionswissenschaft eine selbstkritische Betrachtung der eigenen Fachgeschichte feststellbar.¹⁰ Zunehmender Konsens herrscht über die Einsicht, dass Religionswissenschaft ein abendländisches Projekt darstellt, das weder von der kulturprägenden Kraft Christentum noch von der Dynamik des europäischen Imperialismus abzukoppeln ist (vgl. Taylor 1998, King 1999, Fitzgerald 2000). Der Religionsbegriff, so gibt die akademische

9 „Religion‘ is not a native term; it is a term created by scholars for their intellectual purposes and therefore is theirs to define. It is a second-order, generic concept that plays the same role in establishing a disciplinary horizon that a concept such as ‚language‘ plays in linguistics or ‚culture‘ in anthropology.” Smith betont dabei unmissverständlich, und das wird in aller Regel nicht zitiert, dass Wissenschaft auf ein solches Konzept nicht verzichten kann: „There can be no disciplined study of religion without such a horizon.” Smith 1998, 281f.

10 Die jüngst veröffentlichte Einführung in die Religionswissenschaft, die Hans G. Kippenberg zusammen mit Kocku von Stuckrad verfasste, ist für diesen Reflexionsprozess beispielhaft. Vgl. Kippenberg/von Stuckrad 2003.

Wissenschaft immer unbefangener zu, steht im Schatten einer mehrtausendjährigen monotheistischen Tradition. Es ist eine Einzigartigkeit der *europäischen* Geschichte, Wort *und* Begriff ‚Religion‘ hervorgebracht zu haben (Tenbruck 1993).

Diese Einsichten in kulturhistorische, methodische und epistemologische Grundlagen des eigenen Tuns, begünstigen, ähnlich wie in der Ethnologie, Selbstkritik und Vorsicht. Nach fast hundert Jahre Ringen um eine Wesensbestimmung von Religion, jener“dubious analytical category“ (Saler 2000, 26), ist die Weigerung, den Gegenstand zu definieren selbstverständlich geworden.¹¹

Clifford Geertz hat in seinem berühmten Aufsatz *Religion als kulturelles System* bereits 1966 einsichtig gemacht, dass es gute Gründe dafür gibt, in der Religionsforschung von *handelnden* Menschen auszugehen. Er schlägt vor Religion als symbolisches System zu betrachten, das sich im Sozialen und Psychologischen verortet. Damit, so erklärt er, „verschwinden globale Fragestellungen – ob Religion ‚gut‘ oder ‚schlecht‘, ‚funktional‘ oder ‚disfunktional‘, ‚persönlichkeitsstärkend‘ oder ‚angsterzeugend‘ sei – wie Phantome, und übrig bleiben nur die einzelnen Bewertungen, Einschätzungen und Diagnosen einzelner Fälle“ (Geertz 1983, 91).

Genannte Auffassungen und Problemstellungen lassen sich im Seminarräum trefflich diskutieren. Schwieriger wird es, selbstreflexive Zurückhaltung und begründete Abstinenz in Sachen Religions-Definition im öffentlichen Raum des Museums zu vermitteln. Der Besucher möchte wissen, *was* Religion ist, zumindest will er wissen, was Hinduismus, Buddhismus, Judentum oder Stammesreligionen sind. Viele Besucher, die im Museum vor den materiellen Zeugnissen fremder oder eigener Religion stehen, denken tatsächlich darüber nach, ob Religion ‚gut‘ oder ‚schlecht‘, ‚persönlichkeitsstärkend‘ oder ‚angsterzeugend‘ ist. Die Erwartungshaltung des Besuchers steht in einem sperrigen Verhältnis zur akademischen Religionsforschung.

Auf der Suche nach dem Numinosen – das Museum als Kultstätte

Die Religionskundliche Sammlung in Marburg wurde durch den Theologen Rudolf Otto (1869-1937) begründet. Ungewöhnlich für seine Zeit, und für einen Religions-Gelehrten allemal, war Ottos Reisebegeisterung.

11 Religionsdefinitionen kommen an Transzendenzbestimmungen nicht vorbei, die jedoch in den Zuständigkeitsbereich der Theologie/en fallen.

Seine Begegnung mit fremden Kulturen und den gelebten, expressiv-körperlichen Seiten von Religion (in Ritual, Gesang, Gebet, Tanz) bereiteten das Konzept des ‚Numinosen‘ wie auch die Sammlungsgründung vor.¹²

Mit seinem Buch „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“, das 1917 erschien, gehört Otto zu den großen Popularisierern von ‚Religion‘. Es handelt sich bei diesem Werk um den seltenen Fall, wonach eine durchaus an das akademische Publikum gerichtete Studie eine immense Breitenwirkung erzielte. Bis heute wird das Buch weithin gelesen und erlebt eine Auflage und Übersetzung nach der anderen. Religion beginnt, so Otto, beim Erleben des Numinosen, ein Empfinden, das Angst/Schauer und Faszination gleichermaßen beinhaltet, und er betont gleich zu Beginn seines Buches, dass nicht jeder Mensch mit dieser Empfindung begabt sei. Die Reduktion von Religion auf ein letztlich nicht kommunikables Gefühl, die a-historische Perspektive sowie die kulturell und sozial völlig entkontextualisierte Bestimmung von Religion ist heute *wissenschaftlich* passé. Ganz anders stellt sich der *common sense* in Sachen Religion dar. Das Bemühen um Verständnis von (fremder) Religion ist eine Sache, die Suche nach religiöser Erfahrung eine andere. Seit Friedrich Schleiermacher (1768-1834) die „höchste Blüte der Religion“ im Erlebnis der Einswerdung mit dem Universum erkannte (Gladigow 1997, 24), gehört

12 So begann Otto aufgrund seiner Orientreise, er war gerade 26 Jahre alt, über einen Entwurf zu einer „Methodik des religiösen Gefühls“ nachzudenken (Boozer 1977, 363). Seine Reisen führten Otto bis nach Indien, China und Japan. Bereits seine erste Orient-Reise (1895) hinterließ prägende Eindrücke. Er besuchte Ägypten, Palästina, Griechenland und den Mönchsberg Athos. Tanzende Derwische, Zeremonien und Gottesdienste der koptischen Christen, Gebete der Athos-Mönche und der Muslime führten Otto die Bedeutung von Gefühlen, ja die körperliche Dimension von Religion vor Augen. In der Begegnung mit fremden Kulturen wurde ihm klar, dass Religion nicht auf Glaubenssätze und theologische Exegese zu reduzieren ist, sondern expressiven Ausdruck von Gefühl im Ritus darstellt. Die Orientreise von 1895 legte, so ist zu vermuten, auch die Fundamente für den Plan eines Religionsmuseums. Gegründet wurde die Sammlung zum Universitäts-Jubiläum im Jahr 1927, der Plan indes ist älter. Otto hatte 1912 eine Edition der bedeutendsten religiösen Texte ange-regt. In Göttingen wurden auf seine Anregung die „Quellen der Religionsgeschichte“ publiziert. Neben diese textlichen Quellen von Religion wollte Otto bereits schon damals eine Sammlung „ihrer kultlichen und rituellen Ausdrucksmittel“ stellen.

die Rede von „mystischer Erfahrung“, vom „Gefühl des Überweltlichen“ oder eines „Ergriffen-Werdens vom Numinosen“ ganz wesentlich zum westlichen Religions-Verständnis.

Es war die Zeit eines Friedrich Schlegel, die zudem die Kunst, jedenfalls gewisse Stilrichtungen und Künstler, sakralisierte und die Begegnung mit Kunstwerken zur heiligen Handlung erklärte. Die in der europäischen Romantik geborene Engführung von Kunst und Religion hat Folgen bis in unsere Tage. So sind gleichzeitig Stimmen zu vernehmen, die mit Hans Sedlmayr (1948) den „Verlust der Mitte“, d.h. die Gottferne der Modernen Kunst, beklagen oder gerade in der Kunst (der Moderne) das letzte Refugium von Religion zu entdecken glauben (Schmied 1990). Damit sei gesagt: In einem Religions-Museum ist mit Besuchern zu rechnen, die auf der Suche nach dem „Heiligen Schauer“ vor Objekten verharren oder in Erwartung „ozeanischer Gefühle“ Ausstellungs-Räume durchschreiten.



„He wants to know if he may make a small sacrifice in front of it.“
[Charles Addams, The New York Collection 1941. Hier aus Paine 2000]

Der in Paine (2000) neuerdings wieder abgedruckte Cartoon von Charles Addams spielt mit der Verwechslung von Museum und Kultstätte. Der Witz geht dabei auf Kosten des indigenen Besuchers (eines Völkerkundemuseums), der offenbar nicht weiß, dass ein Museum kein Ort „primitiver“, sondern ausschließlich „zivilisierender“ Rituale (Duncan 1995) ist.

Als neuerdings der renommierte Ausstellungsmacher Jean Hubert Martin im Museum Kunst-Palast Düsseldorf Altäre unterschiedlicher Religionen ausstellte, diese durch eingeflogene Ritualexperten einweihen ließ und damit beim Publikum ästhetisch-religiöse Erfahrungen zu evozieren beabsichtigte, war dies alles andere als komisch gemeint (vgl. Martin 2001).

Sind museale Objekte eindeutig der Sphäre ‚Religion‘ zugeordnet und entsprechend präsentiert, werden, anders als bei materiellen Dokumenten von Wirtschaft, Brauchtum, Nationalgeschichte oder Heimatkunde, Wahrnehmungsmuster und Erwartungshaltungen aktiviert, die Ästhetik und religiöses Erleben in Eins setzen. Ersehnt wird mitunter, ganz im Sinne Wackenroders, die Aufhebung der Distanz zwischen dem als „heilig“ markiertem Objekt und Betrachter. Das Museum ist in diesem Moment Kultstätte geworden und dem Religionswissenschaftler wird (womöglich) unterstellt, er wisse um das Geheimnis von Religion. Er wird zum Ersatzpriester für die Gemeinde der Erwählten, zum Hüter des Heiligen. Im Besucherbuch der Religionskundlichen Sammlung ist folgender Eintrag zu lesen:

„Ich denke, diese Sammlung sollte im Verborgenen gehalten werden, damit ihr göttlicher Schein (Heiligkeit) nicht verloren geht.

P.S.: Sie sollte ein wichtiger Wegweiser für spirituell Suchende sein!

Danke! Th.V.“

Vermittlungsdilemmata.

Der Wissenschaftler als Dorf-Prediger oder Dorf-Atheist?

Die Geburt der europäischen Museumsidee erfolgte in den Kunst- und Wunderkammern der Renaissance. Das Arrangement von Gegenständen aus Natur, Kultur und Technik folgte einem ausgeklügelten Ordnungsideal. Die ganze Welt der Erscheinungen war stellvertretend über Objekte in einem ‚Theatrum Mundi‘ verfügbar. Naturform, Antike, Kunst und Maschine hatten hier ihren Platz ebenso wie Spiel und Wissenschaft. Der

fürstliche und/oder gelehrte Sammler stellte sich in den Mittelpunkt und herrschte über diesen Kosmos. Dieser „orbis visueller Sinnstiftung“ (Bredenkamp 1993) war getragen nicht nur durch einen Ordnungs- und Herrschaftsgestus, sondern auch durch das Bedürfnis mit der Vergangenheit zu kommunizieren (vgl. Bräunlein 1992, Pomian 1988).

Die Kunstkammern der Renaissance waren der Geburtsort der neuzeitlichen Vision der Einheit von Wissen und Macht. An jenen Orten war im übrigen auch das Geheimnis oder besser das Geheime präsent, handelte es sich doch bei dem hier entwickelten Wissen um eine eigenartige „Zwischenform von Okkultismus und Aufklärung“ (Bredenkamp 1993, 50). Das, was die Welt im Innersten zusammenhält, schien hier im besten Sinne des Wortes be-greifbar zu werden.

Moderne Museen sind fraglos keine Kunstkammern mit Universalitätsanspruch, sondern spezialisierte Sammlungen, die zudem immer auch das Prinzip der bürgerlichen Öffentlichkeit inszenieren (Wyss 1994). Doch Ideen des Ordens und Abbildens von Welt, Wissenserwerb durch Anschauung des Objektes, und damit unterschwellig auch symbolisches Welt-Beherrschen, haben sich in der Museumsidee erhalten. Hinzu kommt die prägende Kraft des Historismus, der den chronologisch geordneten bürgerlichen Museen Vermittlungsfunktion zuwies. Vermittelt wurden kulturelle Werte und Identitätsangebote.

Wann immer der Museumsraum nicht nur Ort ästhetischen Erlebens, sondern auch der Bildung ist, werden die Konsequenzen genannter geistesgeschichtlicher Traditionen deutlich. So sind bei Führungen durch Völkerkundemuseen Sätze zu hören wie: „und jetzt gehen wir nach Neuguinea“ und „hier sind wir in Afrika“; in Museen für bildende Kunst wird mitunter davon gesprochen, dass man sich „jetzt, in diesem Raum, in der Epoche des Barock (des Klassizismus, der Romantik u.ä.m.)“ befände, und in der Religionskundlichen Sammlung ertappe ich mich selbst bei Worten wie: „In diesem Raum finden sie den Hinduismus, Konfuzianismus, Daoismus, Shintoismus und eine japanische Neue Religion namens Tenrikyo.“ Man könnte solche Sätze schlichtweg als ungelenke Rhetorik abtun, würden sie sich nicht fugenlos in den Erwartungshorizont der bildungsbereiten Besucher einfügen. 80–90% der Führungen durch die Religionskundliche Sammlung sind Führungen von Schulklassen. Hier ist „Religion“ Thema des Faches Ethik, Philosophie oder eben des Religionsunterrichts. Gewünscht wird in aller Regel „Buddhismus“ und „Hinduismus“, da diese Religionen im Lehrplan vorkommen. Neuerdings werden verstärkt Führungen über „den“ Islam nachgefragt, aber auch „Stammesreligionen“ und die damit verbundenen The-

menbereiche Magie und Schamanismus, Voodoo, Trance und exotische Heilzeremonien erfreuen sich eines zunehmenden Interesses.

Der Religionswissenschaftler ist genötigt etwas zu tun, was er im Seminarraum nicht wagen würde. In 60 Minuten ein möglichst widerspruchsfreies, geschlossenes Bild einer oder mehrerer Religionen zu bieten. Man kann sich dem widersetzen und erläutern, warum z.B. die Rede von „dem“ Hinduismus falsch sei und wie künstlich religionswissenschaftliche Begriffsbildungen sind, dass es keinen allgemeingültigen Glaubens- und Textkanon gäbe, keinen Hindu-Papst, der über rechten oder unrechten Glauben entscheiden würde, dass die Zahl der verehrten Götter und Göttergeschichten unendlich sei usw. Doch auch hier entkommt man einem grundsätzlichen Dilemma nicht, das Bildungsauftrag und Bildungsideal mit sich bringen. Erwartet werden im Lern-Raum Museum nicht ein Panorama beliebiger Götter- und Heldengeschichten, sondern für möglich gehalten und gefordert werden zusammenfassende Einsichten über den Gegenstand ‚Hinduismus‘. In dem Bemühen, dieser Forderung zu entsprechen und diese Religion „von Innen heraus“ zu erklären, werden sichtbare Gegenstände zur Illustration unsichtbarer Begrifflichkeiten wie etwa *dharma*, *karma*, *bhakti*, *lila*, *moksha* herangezogen. Zentrale Begriffe „des“ Hinduismus werden auf diesem Weg eingeführt und möglichst stimmig miteinander verbunden. Über dieses Verfahren wird Sinn konstruiert. Untergründig gesteuert wird es von der Vorannahme, dass man ‚Religion‘ dann versteht, wenn man um die zugrundeliegenden zentralen Ideen weiß. Die Wahrheit der fremden Religion wird in der systematischen Entfaltung seiner Begrifflichkeit erkannt. Der hier in den Lern-Raum Museum übertragene Hegel’sche Idealismus ignoriert nicht nur die Handlungsebene von Religionen, in denen häufig das Ritual wichtiger ist als Doktrin und Innerlichkeit. Zudem wird die kulturelle Einbettung von Religion, mithin Fragen nach Macht, Ökonomie und Geschlecht, als zweitrangig oder gar überflüssig erachtet. Geliefert wird eine quasi-theologische Deutung einer z.B. als ‚Hinduismus‘ bezeichneten Religion, zugegebenermaßen begleitet von der zweifelnden Frage, was z.B. ein Hindu dazu sagen würde. Der bereits zitierte Clifford Geertz (1997) weist auf eines der hauptsächlichen methodologischen Probleme bei der wissenschaftlichen Beschreibung von Religion hin. Es ist die Gefahr, dass der Wissenschaftler entweder in die Rolle des *Dorfpredigers* verfällt oder in die des *Dorfatheisten*.

Das Publikum bei einer Führung durch die Religionskundliche Sammlung erwartet in aller Regel den Prediger. Der Seminarraum lässt den

Dorfatheisten zu. Beides ist selbstredend fragwürdig, doch haben Rollenzwänge, neben Vorstellungen, was eigentlich wissenswert sei, bei dem geschilderten Kommunikationsvorgang im Lern-Raum Museum ihren nicht zu leugnenden Anteil.

Shiva als Teufel? Angewandter Relativismus im Museum

Angefragt war eine Führung zu „Hinduismus“ und „Buddhismus“. Die meistens 13-jährigen Schülerinnen und Schüler einer Realschule aus der näheren Umgebung Marburgs waren gut vorbereitet. Die Lehrerin hatte verschiedene hinduistische Götter durchgenommen. In der Religionskundlichen Sammlung sollten die Schüler diese Götter wiederfinden und in wenigen Sätzen erklären.



Shiva Nataraja. Religionskundliche Sammlung, Marburg.

Das Konzept ging auf und einige Götter wurden identifiziert. Ein Junge deutete auf eine Figur und erklärte den anderen Schülerinnen und Schü-

lern: „Hier – das wissen doch alle, da ist doch der Shiva“ Die Lehrerin freute sich und fragte nach, ob er sonst noch etwas wüsste: „Na klar – das ist der Teufel!“ Der junge Mann war, wie er selbst schnell hinzufügte, Türke und Muslim.

Die Äußerung des Schülers war unerwartet irritierend und verlangte augenblicklich nach einer Richtigstellung. Ich erklärte, dass es sich selbstverständlich *nicht* um den Teufel handeln würde. Allerdings hätten Christen, die vor vielen hundert Jahren solche Figuren in Indien sahen, ähnlich reagiert und behauptet die Inder wären Teufelsanbeter. Ein Irrtum selbstverständlich, der aus eurozentrischer Voreingenommenheit resultiere. Hier handle es sich um Shiva Nataraja – den Tanzenden Shiva, genauer um die Kopie einer südindischen Figur des 12./13. Jahrhunderts, die, wie die Löcher im Sockel der Figur zeigen, auf Prozessionen umhergetragen wurde, und ich erläuterte, dass sich für den gläubigen Shivaiten im Tanz seines Gottes der ewige Wandel der Schöpfung offenbare. Tanz kann sowohl schöpferische wie auch zerstörerische Kräfte erzeugen und die Symbolik von Feuer und Trommel bringe die Polarität von Vergehen und Entstehen zum Ausdruck. Der Zwerg der Unwissenheit, Apasmara, der von Shiva besiegt wird, verkörpere menschliches, d.h. unser aller Unwissen, das sich jedoch in der gläubigen Hinwendung zu Shiva in Weisheit wandle usw.

Im Verlauf der Richtigstellung zeigte der junge Muslim wenig Interesse an den Sachinformationen, sondern vermittelte vielmehr den Eindruck, als sei er sich seiner Sache sicher. *Seine* Religion sagte ihm, dies sei der Teufel.

Alle Religionen sind gleichwertig, so bekennt der Religionswissenschaftler und ebenso geht der Ethnologe von Gleichwertigkeit der unterschiedlichen Kulturen aus. Wenn ein Muslim in Shiva den Teufel sieht, ist das aus dieser Perspektive betrachtet zunächst eine interessante religionswissenschaftliche Beobachtung. Manche Hindus betrachten Jesus als Avatar, als eine Erscheinungsform des Gottes Vishnu. Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist eine Aussage über die Richtigkeit oder Fehlerhaftigkeit solcher Auffassungen unsinnig. Im geschützten Raum der Universität lässt sich dementsprechend trefflich über Innen- und Außensicht, über Relativismus, Anti-Relativismus und Anti-Anti-Relativismus (Geertz 1984) in Ethnologie und Religionswissenschaft debattieren.

Verlässt man diese Räume und tritt hinaus in die Welt der Realpolitik, deren kalter Wind manchmal sogar direkt im geschützten Museumsraum spürbar ist, sind plötzlich Positionierungen gefragt. Dies verlangt

nicht nur die *political correctness*, sondern auch das Ethos der Aufklärung. Im öffentlichen Raum, in dem Kommunikation über Religion stattfindet, wirkt das Beharren auf akademische Immunität seinerseits provozierend. Auf politisch brisantem Terrain fällt es schwer, das Ideal von wissenschaftlicher Neutralität glaubhaft zu verfechten. Gefragt ist hier die Qualität des wissenschaftlichen Moderators, der zunächst vor allem eines vermitteln sollte: kulturelle Selbstaufklärung. Erst wenn sowohl die begrifflichen wie auch die kultur- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen des eigenen Standpunktes offen gelegt sind, kann die schwierige Übung des Fremd-Verstehens beginnen.

Die Konsequenzen, die sich aus erwähnten, zunächst bizarr anmutenden „Gewissheiten“ ergeben, wonach der Gott der Anderen in Wirklichkeit der Teufel sei, können verheerend sein. Was im Museum noch folgenloses Geplänkel zwischen dem pädagogisch provozierten Wissenschaftler und dem glaubensfesten Schüler bleibt, führt unter anderen Umständen und in anderen Weltgegenden an den Rand eines atomaren Konfliktes.

Schule des Befremdens?

Wie zu zeigen war, besteht eine Kluft zwischen der akademischen Debatte des Seminarraumes und der öffentlichen Erwartung, aber auch dem öffentlichen Auftrag der Informationsvermittlung und Belehrung. Der Zwang zu autoritärer Rede – ich erkläre *den* Hinduismus und informiere über das wirkliche Wesen von Shiva – widerspricht einer mit guten Gründen an den Tag gelegten selbstreflexiven und erkenntniskritischen Haltung der akademischen Wissenschaft.¹³

13 Hans Kippenberg und Kocku von Stuckrad schlagen eine pragmatische Lösung für geschildertes religionswissenschaftliches und in Folge museums-pädagogische Dilemma vor. Dieses wird hervorgerufen durch die methodisch absolut sinnvolle Enthaltensamkeit von Aussagesätzen wie z.B., dass „Magie funktioniert, dass es eine Gottheit wirklich gibt oder dass die Ahnen noch immer unter leben“. Denn, wenn Religionswissenschaft solche Sätze bejahte, „betriebe sie Theologie, würde sie sie verneinen, fiele sie einem Materialismus und Positivismus anheim oder zumindest einer Psychologisierung von religiösen Entitäten. Beide Möglichkeiten – die ihrerseits Ontologien voraussetzen! – lassen sich wissenschaftlich nicht belegen.“ Dennoch könne der Religionswissenschaftler durchaus kritisch Position beziehen: „Wenn beispielsweise Menschen wegen Hexerei verfolgt werden oder wenn Verschwörungstheorien im politischen Kampf

Gottfried Korff hat jüngst ins Gedächtnis gerufen, dass Museen, insbesondere ethnographische Museen, sowohl *Orte des Wissens* als auch *Orte des Befremdens* sind (Korff 2001). Ein Museumskonzept, das seit längerer Zeit Konjunktur hat, spricht nicht länger von Aufklären und Informieren, sondern von der „Poetik“ des Museums. Eine Ausstellung sei ein „selbständiges ästhetisches Medium“ (so Walter Benjamin). Das Museum wird zum Experimentierraum. „Verfremdung“ wird zum Zauberwort. Bewusst wird gerade nicht versucht Welt zu verdoppeln, ein seit jeher aussichtsloses Unterfangen im Museum, sondern man ist bemüht, Gewohntes zu dekonstruieren.

Angesichts eines in Europa beobachtbaren Museumsbooms vergangener Jahrzehnte ließ sich Peter Sloterdijk zu einer Theorie des Befremdens anregen (vgl. Sloterdijk 1989). Er rät, das Museum solle eine „Schule des Befremdens“ werden, und er erwarte vom Museum, dass es „die Gesellschaft, die sich an Identifizierungen klammere, in einen intelligenten Grenzverkehr mit dem Fremden verwickle“. Das Museum müsse sich vom Identitätszwang des 19. Jahrhunderts lösen, es müsse mehr sein als eine „Gedächtnishalle des Eigenen oder des Angeeigneten, es müsse mehr leisten als eine Verbiederung des Nichtassimilierbaren, mehr als die Herstellung einer falschen Vertrautheit mit abgelegenen Dingen. Museen seien, so schreibt er, weder ‚Deponien zur exemplarischen Aufbewahrung von zivilisatorischem Sondermüll‘, noch ‚Endlagerstätten für schwach strahlende Substanzen‘, (Korff 2001, 140).

Das Museum solle zu einer Agentur der „inneren Ethnologie“ werden, zu einer „xenologischen Institution“ (Sloterdijk 1989, hier nach Korff 2001, 139).

Das Museum bleibt damit also nicht länger der Ort der *Selbstvergewisserung* im Eigenen, sondern wird zum Ort der *Irritation* des Eigenen, der inszenierten *Infragestellung des Gewohnten*. Das ethnologische Museum wird zum eigentlichen Museumstyp des ausgehenden 20. (und beginnenden 21.) Jahrhunderts.

Der Weg, auf den Sloterdijk und Korff hinweisen, scheint mir, wenn auch in der fachwissenschaftlichen und museologischen Debatte nicht mehr brandneu, durchaus weiterhin verlockend.¹⁴ Die Idee, in einer

eingesetzt werden, muss der Wissenschaftler zu ihnen auch ablehnend Stellung nehmen, allerdings nicht unter Verweis auf eine überlegene Ontologie.“ Kippenberg/von Stuckrad 2003, 14f.

14 Bekanntlich wurde die sog. Repräsentationsdebatte spätestens durch den von Ivan Karp und Stephen Lavine editierten Band *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display* in das Völkerkunde-Museum

Schule des Befremdens wirken zu können finde ich als Religionswissenschaftler und Ethnologe herausfordernd. Die in meinem Text angesprochenen Vorannahmen, Gewissheiten und Aneignungsstrategien im Umgang mit ‚Religion‘ gilt es nicht nur theoretisch-epistemologisch zu erörtern, sondern auch museologisch zu hinterfragen und – im Idealfall – auch museal und in selbstaufklärerischer Absicht offen zu legen.¹⁵

gebracht. Das Völkerkunde-Museum ist damit zu einem besonders markanten Sonderfall geworden, an und in dem trefflich Fragen kultureller Repräsentation diskutiert werden. Vgl. Karp/Lavine 1991.

- 15 Nachzudenken wäre darüber, wenn auch zunächst nur in dieser letzten Fußnote, wie eine Ausstellung aussehen könnte, in der unser Verständnis von Religion/en museal thematisiert werden könnte.

Literatur

- Ibero-Amerikanisches Institut & Museum für Völkerkunde (Hg.) (1992): Amerika 1492 – 1992. Neue Welten – Neue Wirklichkeiten. 2 Bde. [Ausstellungskatalog]. Braunschweig: Westermann
- Bergmann, Joerg/Hahn, A./Luckmann, Th. (Hg.) (1993): Religion und Kultur [Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33]. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Boozer, Jack S. (1977): Rudolf Otto (1869-1937): Theologe und Religionswissenschaftler. In: Schnack (Hg.): 362-389
- Bräunlein, Peter J. (1992): Theatrum Mundi. Zur Geschichte des Sammelns im Zeitalter der Entdeckungen. In: Focus Behaim Globus: 355-376
- Bredenkamp, Horst (1993): Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kustkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte. Berlin: Wagenbach
- Casanova, José (1994): Public religions in the modern world. Chicago: Chicago University Press
- Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hg.) (2001): Religionswissenschaft: Forschung und Lehre an den Hochschulen in Deutschland. Marburg: diagonal-Verlag
- Duncan, Carol (1995): Civilizing Rituals. Inside Public Art Museums. London: Routledge
- Fitzgerald, Timothy (2000): The Ideology of Religious Studies. Oxford: Oxford Univer. Press
- Focus Behaim Globus (1992): 2 Bde. [Ausstellungskatalog]. Nürnberg: Verlag des Germanischen Nationalmuseums
- Geertz, Clifford (1984): Anti-Anti-Relativismus. In: American Anthropologist, 86: 263-278
- Geertz, Clifford (1997): Religion als kulturelles System. In: Geertz: 44-95
- Geertz, Clifford (1997): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Gladigow, Burkhard (1997): Friedrich Schleiermacher (1768-1834). In: Michaels (Hg.): 17-28
- Groppe, Hans-Hermann/Jürgensen, Frank (Hg.) (1989): Gegenstände der Fremdheit. Museale Grenzgänge. Marburg: Jonas Verlag
- Hense, Heidi (1990): Das Museum als gesellschaftlicher Lernort. Aspekte einer pädagogischen Neubestimmung. Frankfurt: Brandes & Apsel

- Hettlage, Robert/Vogt, L. (Hg.) (2000): Identitäten in der modernen Welt. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Kallscheuer, Otto (Hg.) (1996): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt: S. Fischer
- Karp, Ivan/Lavine, Stephen D. (Hg.) (1991): Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display. Washington: Smithsonian Inst. Press
- Kippenberg, Hans G. (1997): Kritik an Religionen – Antikritiken im Namen von Religionen. In: Klinkhammer [u.a.] (Hg.): 27-46
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (Hg.) (2003): Einführung in die Religionswissenschaft. München: C.H.Beck
- King, Richard (1999): Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ‚The Mystic East‘. London: Routledge
- Klinkhammer, Gritt M./Rink, Steffen/Frick, Tobias (Hg.) (1997) Kritik an Religionen. Marburg: diagonal-Verlag
- Knoblauch Hubert (1997) Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und de religiöse Kommunikation. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 5:179-202
- Knoblauch, Hubert (2000): „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt“ – Subjektivierung, Spritualität und der Markt der Religion. In: Hettlage [u.a.] (Hg.) 2000: 201-216
- Kohl, Karl-Heinz (Hg.) (1982): Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas [Ausstellungskatalog]. Berlin: Frölich & Kaufmann
- Korff, Gottfried (2001): Das ethnographische Museum: Schule des Befremdens? In Times, Places, Passages:133-149
- Kraus, Michael/Mark Münzel (2003): Museum und Universität in der Ethnologie. Marburg: Curupira
- Levenson, Jay A. (Hg.) (1991): Circa 1492. Art in the Age of Exploration. Washington: National Gallery of Art
- Luckmann, Thomas 1996. Die unsichtbare Religion. Frankfurt: Suhrkamp
- Martin, Jean Hubert (Hg.) (2001): Altäre – Kunst zum Niederknien. Katalog zur Ausstellung im Museum Kunst-Palast Düsseldorf vom 2. September 2001 bis 6. Januar 2002. Ostfildern-Ruit: Hatje Cant
- Michaels, Axel (Hg.) (1997): Klassiker der Religionswissenschaft. München: C.H. Beck
- Paine, Crispin (Hg.) (2000): Godly Things. Museums, Objects and Religion. London: Leicester University Press

- Pochat, Götz (1970): *Der Exotismus während des Mittelalters und der Renaissance: Voraussetzungen, Entwicklung und Wandel des bildnerischen Vokabulars*. Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Pomian, Krzysztof (1988): *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. Berlin: Wagenbach
- Saler, Benson (2000): *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbound Categories*. New York/Oxford: Berghahn Books.
- Schnack, Ingeborg (Hg.) (1977): *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Marburg: Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Vintage Books
- Schmied, Wieland (1990): *GegenwartEwigkeit. Gedanken zu Konzept, Sinn und Problematik dieser Ausstellung*. In: Schmied (Hg.): 11-26
- Schmied, Wieland (Hg.) (1990): *GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit*. Katalog zur Ausstellung im Martin Gropius Bau, Berlin, 7. April 1990 – 24. Juni 1990. Stuttgart Edition Canz
- Sedlmayr, Hans (1948): *Verlust der Mitte: die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*. Salzburg: Müller
- Sloterdijk, Peter (1989): *Museum: Schule des Befremdens*. In: *Frankfurter Allgemeine, Magazin*, 17. März 1989
- Smith, Jonathan Z. (1998): *Religion, Religions, Religious*. In: Taylor (Hg.): 269-284
- Taylor, Mark C. (Hg.) (1998): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press
- Tenbruck, Friedrich (1993): *Die Religion im Maelstrom der Reflexion*. In: Bergmann [u.a.] (Hg.): 31-67
- Times, Places, Passages (2001): *Ethnological Approaches in the New Millennium*, 7th SIEF-Conference, Budapest, april 23-28, plenary papers. Budapest: Institute of Ethnology.
- Weltausstellung Sevilla (1992): *Kunst und Kultur um 1492* [Katalogband]. Sevilla: Electa.
- Wyss, Beat (1994): *Wider den Kunsthistorismus* [Rezension zu Bredekamp 1993]. In: *Kunstchronik*, 47 (3): 162-168