

Peter J. Bräunlein

Religion(en) im Museum

Einige Anmerkungen zu irritierenden Erfahrungen

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.

›Religion‹ tritt andernorts durchaus in anderer ›Einkleidung‹ auf. So verwandelt sich ›Religion‹ üblicherweise in ›Kunst‹ und wird als solche Objekt der Betrachtung (so etwa in Museen für islamische, indische oder ostasiatische Kunst) oder sie löst sich, z.B. in ethnographischen Museen, in ›Kultur‹ auf und ist kaum mehr gesondert zu identifizieren. Hinzuweisen ist zudem auf die angestammten Orte der *eigenen* Religion: Kirchen, in denen über das Christentum eben nicht nur pastoral, sondern häufig auch museal, d.h. kirchen- und kunstgeschichtlich, informiert wird (Kathedralen, Klöster, Dom-Schatz-Sammlungen).

›Religion‹ ist ein vielerorts anzutreffender musealer ›Gegenstand‹ und es liegt daher nahe, über die Vermittlung von ›Religion‹ im Museum nachzudenken. Dies gilt umso mehr als ›Religion‹ kein x-beliebiger Gegenstand ist, sondern zunehmend zum provokativen Gegenpol des Ideals der ›kommunikativen Vernunft‹ (Habermas) gerät.

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 einem 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«¹ und viele Museumspädagogen verstanden sich selbst als Kultursozialarbeiter. 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 unbekanntes gesellschaftlichen Auftrag, es sollte »ein lebendiger kultureller Bezugspunkt für eine breite Öffentlichkeit« sein, ein »aktiver Teilnehmer bei der Diskussion sozialer Fragen«.²

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‹ 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

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‹,⁶ 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.⁷ 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 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 1970ern die ›Gesellschaft‹, die es zu reformieren galt, wurde in den 1980er 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 90er Jahren durch eine Reihe von Kontroversen, vor allem aber durch spektakuläre Ereignisse, die mit Selbstmord, Mord, Terror und Krieg verbunden waren.

Kopftuchkontroverse, Scientology-Debatte und ein Streit um Schul-Kruzifixe in Bayern sind vergleichsweise harmlose Beispiele. Gruppenselbstmorde (z.B. der Gruppe Heaven's 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 das 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. Fürch-

teten Eltern dereinst die Gefahr der unkontrollierten *politischen* Indoktrinaton, 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.⁸

Das Entsetzen über die Irrationalität und das Gewaltpotenzial der Religion *der Anderen* ist damit auch eine Aktualisierung der über 300-jährigen 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, wenngleich unter anderen Vorzeichen als im Rest der Welt.⁹

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.

Die Erklärungsbedürftigkeit von Religion steht außer Frage, doch findet ihre Gegenstandbestimmung keineswegs ausschließlich im akademischen Elfenbeinturm statt. Religionswissenschaftler/innen 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.¹⁰ 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 sogenannte ›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.¹¹ 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.¹² Der Religionsbegriff, so gibt die akademische 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.¹³

Diese Einsichten in kulturhistorische, methodische und epistemologische Grundlagen des eigenen Tuns, begünstigen, ähnlich wie in der Ethnologie, Selbstkritik und Vorsicht. Nach fast hundert Jahren Ringen um eine Wesensbestimmung von Religion, jener »dubious analytical category«,¹⁴ ist die Weigerung, den Gegenstand zu definieren, selbstverständlich geworden.¹⁵

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«. ¹⁶

Genannte Auffassungen und Problemstellungen lassen sich im Seminarraum 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 einen Religions-Gelehrten dieser Zeit war Ottos Reisebegeisterung. 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.¹⁷

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,¹⁸ gehört 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 Schleiermacher, die zudem die Kunst, jedenfalls gewisse Stilrichtungen und Künstler, sakralisierte und die Begegnung mit Kunstwerken zur heiligen Handlung erklärte. Ludwig Tieck und Wilhelm Heinrich Wackenroder initiierten über eine literarische Verklärung der Stadt Nürnberg nicht nur die romantische Mittelalterbegeisterung, sondern sie identifizierten gleichzeitig die Kunst eines Dürer und Rafael als Ausdruck des Göttlichen.¹⁹ Gott spricht zu den Menschen in Kunstwerken, wenn diese sich ihnen in rechter Weise, d.h. ehrfurchtsvoll und demütig, nähern. Kunst-Begegnung wird zum Gebet, das Museum wird zur heiligen Stätte.

Die in der europäischen Romantik geborene Engführung von Kunst und Religion hat Folgen bis in unsere Tage. So sind gleichzeitig Stimmen zu vernennen, 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.²⁰



Abb. 1: »He wants to know if he may make a small sacrifice in front of it.«²²

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.

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 ist.²¹

Als neuerdings der renommierte Ausstellungsmacher Jean Hubert Martin im Museum Kunst-Palast Düsseldorf Altäre unterschiedlicher Religionen ausstellte, diese durch eingeflogene Ritualexperthen einweihen ließ und damit beim Publikum ästhetisch-religiöse Erfahrungen zu evozieren beabsichtigte, war dies alles andere als komisch gemeint.²³

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 »orbus visueller Sinnstiftung«²⁴ war getragen nicht nur durch einen Ordnungs- und Herrschaftsgestus, sondern auch durch das Bedürfnis, mit der Vergangenheit zu kommunizieren.²⁵

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«. ²⁶ 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. ²⁷ 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 Themenbereiche 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 *dharmā*, *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 hauptsächlichsten 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.

Das Konzept ging auf und einige Götter wurden identifiziert. Ein Junge deutete auf eine Figur und erklärte den anderen Schülerinnen und Schülern: »Hier – das wissen doch alle, da ist doch der Shiva.« Die Lehrerin freute sich und fragte



Abb. 2: Shiva Nataraja. Religionskundliche Sammlung, Marburg.

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 selbstverständ-

lich *nicht* um den Teufel handeln würde. Allerdings hätten Christen, die vor vielen hundert Jahren solche Figuren in Indien sahen, ähnlich reagiert und sie behaupteten 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-Relativismus²⁸ 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 akademischer 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 zur autoritären Rede – ich erkläre *den* Hinduismus und informiere über das wirkliche Wesen von Shiva – widerspricht einer mit guten Gründen an den Tag gelegten selbst-reflexiven und erkenntniskritischen Haltung der akademischen Wissenschaft.

Gottfried Korff hat jüngst ins Gedächtnis gerufen, dass Museen, insbesondere ethnographische Museen, sowohl *Orte des Wissens* als auch *Orte des Befremdens* sind.²⁹ 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.³⁰ 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«. Das Museum solle zu einer Agentur der »inneren Ethnologie« werden, zu einer »xenologischen Institution«. ³²

Das Museum bleibt damit also nicht länger der Ort der *Selbstvergewisserung* im Eigenen, sondern wird Ort der *Irritation* des Eigenen, der inszenierten *Infra-gestaltung des Gewohntes*. 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.³³ Die Idee, in einer *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 offen zu legen.³⁴

Anmerkungen

¹ Hense 1990.

² Hense 1990: 198.

³ *Gegenstände der Fremdheit* ist der Titel der Publikation zu einer museologischen Fachtagung, die in Hamburg 1988 stattgefunden hatte (Groppe /Jürgensen 1989). Im Germanischen Nationalmuseum fand 1990 die interdisziplinäre Tagung *Zur Relevanz des Fremden* statt. Mitveranstalter waren die museumspädagogische Einrichtung des Nationalmuseums, das Kunstpädagogische Zentrum (KPZ) und der Autor dieses Beitrags. Die Vorträge dieser Tagung finden sich in Bd. 1 von KEA – Zeitschrift für Kulturwissenschaft (Bremen) 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 Ausstellungsmacher der *National Gallery of Art* in Washington. Das dort gezeigte Projekt trug den 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 Pochat 1970.

⁷ 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.

⁸ »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).

⁹ 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.

¹⁰ » ›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, dass Wissenschaft auf ein solches Konzept nicht verzichten kann: »There can be no disciplined study of religion without such a horizon.« Smith 1998: 281 f.

¹¹ Fremde Religionen werden vor allem als Textreligionen wahrgenommen und die Annäherung an sie erfolgt dementsprechend meist philologisch. Das zugrundegelegte Muster ist die biblische Exegese, geboren aus der Apologetik der frühen christlichen Kirche. Der Religionswissenschaftler wird allzu leicht zum Theologen der fremden (Schrift-)Religion. Die Geschichte des Faches Religionswissenschaft zeigt eine langwährende Vereinnahmung durch die Theologie, was eine »Textmystik« begünstigte, »die den Gegenstand von seinen soziologischen, ethnologischen, psychologischen oder kulturanthropologischen Rahmenbedingungen abkoppelte [...]«, so Kippenberg/Gladigow 2001: 7.

¹² vgl. Taylor 1998, King 1999, Fitzgerald 2000.

¹³ Tenbruck 1993.

¹⁴ Saler 2000: 26.

¹⁵ Religionsdefinitionen kommen an Transzendenzbestimmungen nicht vorbei, die jedoch in den Zuständigkeitsbereich der Theologie(en) fallen.

¹⁶ Geertz 1997: 91.

¹⁷ 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 Reli-

gion vor Augen. In der Begegnung mit fremden Kulturen wurde ihm klar, dass Religion nicht nur Glaubenssätze und theologische Exegese sind, sondern expressiver Ausdruck von Gefühl im Ritus. 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 ist älter. Otto hatte 1912 eine Edition der bedeutendsten religiösen Texte angeregt. 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.

¹⁸ Gladigow 1997: 24.

¹⁹ Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798) und Ludwig Tieck (1773-1853) entdeckten ihre Seelenverwandtschaft während eines gemeinsamen Studienaufenthaltes in Erlangen im Sommersemester 1793. Sie durchwanderten die Fränkische Schweiz und besuchten »des Reiches Schatzkästlein«, nämlich Nürnberg. Die Mittelalterschwärmerie der beiden Romantiker fand literarischen Niederschlag in Wackenroders *Herzenergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (1796) und in dem Romanfragment *Franz Sternbalds Wanderungen. Eine altdeutsche Geschichte*, das Tieck 1798 veröffentlichte. Vgl. Bräunlein 1995.

²⁰ Schmied 1990.

²¹ Vgl. Duncan 1995.

²² The New York Collection 1941 Charles Addams, from cartoonbank.com. Hier entnommen aus Paine 2000.

²³ Vgl. Martin 2001.

²⁴ Bredekamp 1993.

²⁵ Vgl. Bräunlein 1992, Pomian 1988.

²⁶ Bredekamp 1993: 50.

²⁷ Wyss 1994.

²⁸ Geertz 1984.

²⁹ Korff 2001.

³⁰ Vgl. Sloterdijk 1989.

³¹ Korff 2001: 140.

³² Sloterdijk 1989, hier nach Korff 2001: 139.

³³ Bekanntlich wurde die sog. Repräsentationsdebatte spätestens durch den von Ivan Karp und Stephen Lavine 1991 editierten Band *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display* in das Völkerkunde-Museum gebracht. Das Völkerkunde-Museum ist damit zu einem besonders markanten Sonderfall geworden, an und in dem trefflich Fragen kultureller Repräsentation diskutiert werden.

³⁴ Nachzudenken wäre darüber, wenn auch zunächst nur in dieser letzten Fußnote, wie eine Ausstellung aussehen könnte, in der *unser Verständnis* von Religion museal thematisiert werden könnte.

Literatur

- Ibero-Amerikanisches Institut & Museum für Völkerkunde (Hrsg.) 1992. *Amerika 1492 – 1992. Neue Welten – Neue Wirklichkeiten. 2 Bde.* [Ausstellungskatalog]. Braunschweig: Westermann. 310 Seiten/ 299 Seiten.
- Bergmann, Joerg, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hrsg.) 1993. *Religion und Kultur* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33). Opladen: Westdeutscher Verlag. 382 Seiten.
- Boozer, Jack S. 1977. Rudolf Otto (1869-1937): Theologe und Religionswissenschaftler. In: Schnack (Hrsg.) 1977: 362-389.
- Bräunlein, Peter J. 1992. *Theatrum Mundi. Zur Geschichte des Sammelns im Zeitalter der Entdeckungen.* In: Focus Behaim Globus 1997: 355-376.
- 1995. ›Sag' mir Einer, welche Stadt, Beßre Schildhalter hat ...?‹ Gedächtniskultur und städtische Identität im frühindustriellen Nürnberg. In: *KEA – Zeitschrift für Kulturwissenschaften* (Bremen) 8: 209-252.
- Bredenkamp, Horst 1993. *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte.* Berlin: Wagenbach. 122 Seiten.
- Casanova, José 1994. *Public religions in the modern world.* Chicago: Chicago University Press. x, 320 Seiten.
- Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.) 2001. *Religionswissenschaft: Forschung und Lehre an den Hochschulen in Deutschland.* Marburg: diagonal-Verlag. 150 Seiten.
- Duncan, Carol 1995. *Civilizing Rituals. Inside Public Art Museums.* London: Routledge. x, 178 Seiten.
- Fitzgerald, Timothy 2000. *The Ideology of Religious Studies.* Oxford: Oxford University Press. 276 Seiten.
- Focus Behaim Globus 1992. 2 Bde. [Ausstellungskatalog]. Nürnberg: Verlag des Germanischen Nationalmuseums. 977 Seiten.
- Geertz, Clifford 1984. Anti-Anti-Relativismus. In: *American Anthropologist* (Washington, DC) 86: 263-278.
- 1997a Religion als kulturelles System. In: Geertz 1997b: 44-95.
- 1997b *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt/M.: Suhrkamp. 320 Seiten.
- Gladigow, Burkhard 1997. Friedrich Schleiermacher (1768-1834). In: Michaels (Hrsg.) 1997: 17-28.
- Groppe, Hans-Hermann und Jürgensen, Frank (Hrsg.) 1989. *Gegenstände der Fremdheit. Museale Grenzgänge.* Marburg: Jonas Verlag. 232 Seiten.
- Hense, Heidi 1990. *Das Museum als gesellschaftlicher Lernort. Aspekte einer pädagogischen Neubestimmung.* Frankfurt: Brandes & Apffel. 207 Seiten.

- Hettlage, Robert und Lutgera Vogt (Hrsg.) 2000. *Identitäten in der modernen Welt*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 439 Seiten.
- Kallscheuer, Otto (Hrsg.) 1996. *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Frankfurt: S. Fischer. 365 Seiten.
- Karp, Ivan und Stephen D. Lavine (Hrsg.) 1991. *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Inst. Press. x, 468 Seiten.
- Kippenberg, Hans G. 1997. Kritik an Religionen – Antikritiken im Namen von Religionen. In: Klinkhammer [u.a.] (Hrsg.): 27-46.
- Kippenberg, Hans G. und Burkhard Gladigow 2001. Einführung. In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.) 2001: 7-15.
- King, Richard 1999. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ›The Mystic East‹*. London: Routledge. 283 Seiten.
- Klinkhammer, Gritt M., Rink, Steffen und Tobias Frick (Hrsg.) 1997. *Kritik an Religionen*. Marburg: diagonal-Verlag. 250 Seiten.
- Knoblauch Hubert 1997. Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und religiöse Kommunikation. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (Marburg) 5:179-202.
- 2000. ›Jeder sich selbst sein Gott in der Welt‹ – Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion. In: Hettlage [u.a.] (Hrsg.) 2000: 201-216.
- Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.) 1982. *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas* [Ausstellungskatalog]. Berlin: Frölich & Kaufmann. 358 Seiten.
- Korff, Gottfried 2001. *Das ethnographische Museum: Schule des Befremdens?* In: Times, Places, Passages: 2001 133-149.
- Levenson, Jay A. (Hrsg.) 1991. *Circa 1492. Art in the Age of Exploration*. Washington: National Gallery of Art. 672 Seiten.
- Luckmann, Thomas 1996. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt: Suhrkamp. 191 Seiten.
- Martin, Jean Hubert (Hrsg.) 2001. *Altäre – Kunst zum Niederknien*. Katalog zur Ausstellung im Museum Kunst-Palast Düsseldorf vom 2. September 2001 bis 6. Januar 2002. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz. 359 Seiten.
- Michaels, Axel (Hrsg.) 1997. *Klassiker der Religionswissenschaft*. München: C.H. Beck. 427 Seiten.
- Paine, Crispin (Hrsg.) 2000. *Godly Things. Museums, Objects and Religion*. London: Leicester University Press. xvii, 235 Seiten.
- Pochat, Götz 1970. *Der Exotismus während des Mittelalters und der Renaissance: Voraussetzungen, Entwicklung und Wandel des bildnerischen Vokabulars*. Stockholm: Almqvist & Wiksell. 250 Seiten.

- Pomian, Krzysztof 1988. *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. Berlin: Wagenbach. 108 Seiten.
- Saler, Benson 2000. *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbound Categories*. New York/ Oxford: Berg-hahn Books. 292 Seiten.
- Schnack, Ingeborg (Hrsg.) 1977. *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Marburg* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 35) Marburg: Elwert. xv, 617 Seiten
- Said, Edward 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books. xi, 368 Seiten.
- Schmied, Wieland 1990. GegenwartEwigkeit. Gedanken zu Konzept, Sinn und Problematik dieser Ausstellung. In: Schmied (Hrsg.) 1990: 11-26.
- Schmied, Wieland (Hrsg.) 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. 341 Seiten.
- Sedlmayr, Hans 1948. *Verlust der Mitte: die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*. Salzburg: Müller. 256 Seiten.
- Sloterdijk, Peter 1989. Museum: Schule des Befremdens. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung, Magazin*: 17. März 1989.
- Smith, Jonathan Z. 1998. Religion, Religions, Religious. In: Taylor (Hrsg.) 1998: 269-284.
- Taylor, Mark C. (Hrsg.) 1998. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press. 423 Seiten.
- Tenbruck, Friedrich 1993. Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In: Bergmann [u.a.] (Hrsg.) 1993: 31-67.
- Times, Places, Passages 2001. *Ethnological Approaches in the New Millenium*, 7th SIEF-Conference, Budapest, april 23-28, plenary papers. Budapest: Institute of Ethnology. 149 Seiten.
- Weltausstellung Sevilla 1992. *Kunst und Kultur um 1492* [Katalogband]. Sevilla: Electa. 408 Seiten.
- Wyss, Beat 1994. Wider den Kunsthistorismus [Rezension zu Bredekamp 1993]. In: *Kunstchronik* (Nürnberg): 47 (3): 162-168.