

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

this is an author produced version of an article published in *Praktische Religionswissenschaft: ein Handbuch für Studium und Beruf* / Michael Klöcker; Udo Tworuschka (Hg.), Köln, Weimar, Wien : Böhlau, 2008. This article has been peer-reviewed and copy-edited but does not include the final publisher's layout including the handbook's pagination.

Citation for the published article:

Bräunlein, Peter J.

„Ausstellungen und Museen“

In: *Praktische Religionswissenschaft: ein Handbuch für Studium und Beruf* / Michael Klöcker; Udo Tworuschka (Hg.), 2008, p. 162-176

Access to the published version may require subscription.

Published with permission from: Böhlau

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Ausstellungen und Museum

Peter J. Bräunlein

Das Arbeitsfeld Museum ist für Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler ebenso neu wie die Entdeckung der materiellen Seite ihres Gegenstandes. So sind zwar die Begriffe Sachkultur oder materielle Kultur nicht weiter erklärungsbedürftig, und die Kulturgeschichte der Menschheit lässt sich als Ding-Geschichte durchaus plausibel machen (z. B. Lips 1951; Leroi-Gourhan 1984; Gellner 1990). Die Wortbildung „Sachreligion“ ist dagegen völlig ungebräuchlich und „materielle Religion“ wird erst in jüngster Zeit fachwissenschaftlich entdeckt (McDannell 1995; Arweck 2006; Zeitschrift *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 2005ff.).

Das verwundert, da doch nahezu jede Religion auf Materialisation angewiesen ist, um zu überzeugen. Religion ohne anschauliche und handgreifliche Symbolik, ohne Bilder von Stiftern, Göttern, Heiligen, ohne Ritualgerät, Kultarchitektur, Musikinstrumente, Räucherwerk, Priestergewänder u.ä. funktioniert schlichtweg nicht. In einer Zeit, in der Religion als öffentliches und kontrovers diskutiertes Thema Konjunktur hat, findet sich ‚Religion‘, repräsentiert in seiner „objektivierten“ Gestalt, auch vermehrt in Museumsräumen (Bräunlein 2004a). Religionswissenschaftliche Kompetenz ist genau dort gefragt, gleichwohl ist diese Wissenschaft aufgrund ihrer Fachtradition nicht gewohnt, Religion vom Objekt her zu denken. Hier herrscht Nachholbedarf. Es gilt, die „Materialität von Kommunikation“ (Gumbrecht & Pfeiffer 1988) im religiösen Feld zu erkennen.

Dazu ist es notwendig die Gründe für die religionswissenschaftliche Geringschätzung der Objektsphäre zu benennen. Das Medium Museum weist zudem Besonderheiten auf, die mit seiner Entstehung in der ersten Moderne und den gesellschaftlichen Bedürfnissen dieser Epoche zu tun haben. Das kulturgeschichtliche Herkommen des Museums schlägt sich in Besucher-Erwartung und -Habitus nieder. Auch dies bedarf der Erläuterung. Schließlich soll auf Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Wissensvermittlung im Gehäuse Museum und auf aktuelle Debatten zu seiner Funktion eingegangen werden, um schließlich Eigenheiten und Herausforderungen des Gegenstandes ‚Religion‘ im musealen Raum vor Augen zu führen.

Religion – ein entmaterialisierter Gegenstand

Die Gründe für die bislang spärlich entwickelte religionswissenschaftliche Kompetenz im realienkundlichen Feld sind sowohl in der Merkwürdigkeit des abendländischen Religionsbegriffs zu suchen also auch in der Entstehung der Fachdisziplin.

Das neuzeitliche Religionsverständnis, das sich im Wechselspiel von Theologie und Aufklärungsphilosophie herausbildete, ist charakterisiert durch eine dialektische „Scheidung und Verknüpfung von allgemeiner, natürlicher Religion und konkreter, historisch überlieferter Religion“ (Matthes 1967, S. 36). In keiner anderen Region der Welt haben sich ein vergleichbares Wort und Begriff herausgebildet, die sowohl die je positive Religion („das Judentum“) und ein abstraktes Phänomen („keine Kultur ohne Religion“) gleichermaßen bezeichnen, und damit jene spezifische Perspektive von Gegenstandsbefragung und Selbstverständnis erzeugten. Dingwelten spielen in der abstrakten Religionsbestimmung „naturgemäß“ keine Rolle, in der positiven Bestimmung aber ebenso wenig, wurden doch hier allein „Heilige Texte“ zu Rate gezogen.

Wiewohl die *Entdeckung der Religionsgeschichte* (Kippenberg 1997) zunächst durchaus fächerübergreifend unter Beteiligung von Archäologie, Volkskunde, Völkerkunde, Psychologie, Kulturgeschichte und den Philologien erfolgte, stellt Friedrich Max Müllers Editionsprojekt *Sacred Books of the East* (1879–94) die eigentlich identitätsstiftende Gründungstat für die Fachgeschichte dar. Der Indologe Müller entwarf die vergleichende Religionswissenschaft analog zur soeben entstehenden vergleichenden Sprachwissenschaft (Klimkeit 1997). Die Religionswissenschaft als akademische Disziplin wurde also, anders etwa als die Volks- oder Völkerkunde, in Bibliotheken geboren und nicht in Museen.

Die philologische Ausrichtung, das Primat des Textes vor allen anderen Quellen der Religionsgeschichte, war über 1500 Jahre von der christlichen Bibel-Exegese eingeübt und damit als Königsweg hin zur Erkenntnis religiöser Wahrheit geadelt. Die philologisch-historische Ausrichtung des Faches etablierte sich auf institutioneller Tuchfühlung in und neben der Theologie. Mit der Einteilung von Religionen mit und ohne Text waren Hierarchisierung und Wertung verbunden. Höherstehend sind demzufolge alle Buchreligionen. „Heilige Texte“ sind „wahrer“ als Rituale, die schriftliche Fixierung ist aufschlussreicher als gelebte Religion. Es gehört mit zu den Eigenarten der Religionswissenschaft, dass sie fremde Religionen zu Buchreligionen machte, indem sie deren Texte entdeckte, übersetzte, historisch ordnete und kanonisierte. Autoritative Schriftlichkeit von Religionen wurde auf diesem Wege für die indischen Veden und das zoroastrische Avesta erst durch Anregungen von europäischer Seite hergestellt. Die nicht Text orientierte Religionsforschung der Soziologie, Volkskunde und Völkerkunde befasste sich aus dieser Sicht lediglich mit oberflächlichen Phänomenen von Volksreligiosität oder mit schriftlosen „Primitiv“-Religionen. Materialbezogenen historischen Wissenschaften wie etwa Archäologie, Numismatik oder Kunstgeschichte wurde allenfalls die Aufgabe zugewiesen, zu zeigen, dass die „Bibel doch recht hat“ (so der Titel des immens populären Werkes von Werner Keller: *Und die Bibel hat doch recht. Forscher beweisen die Wahrheit der Bibel*, Düsseldorf 1955).

Die philologisch-historische Methode wurde für die Religionswissenschaft dominierend. Zudem richtete die erstarkende Religionsphänomenologie, profilgebend be-

trieben von religiösen Religionswissenschaftlern wie Otto, Heiler oder Eliade, ihren Ehrgeiz darauf, den Wesenskern von Religion im ‚Heiligen‘, ‚ganz Anderen‘, ‚Numinosen‘, in einem gegenstandslosen Erleben zu identifizieren. Das Religionsverständnis der protestantischen Offenbarungstheologie wurde auf diese Weise verwissenschaftlicht. Religion wurde beharrlich als „sui generis“ Phänomen behauptet, kulturell entkontextualisiert und systematisch entmaterialisiert (Bräunlein 2004b).

Die religionswissenschaftliche Geringschätzung der materiellen Seite von Religion hat jedoch noch einen weiteren Grund. Seit der Antike wird das polemische Muster *religio – superstitio* immer dann angelegt, wenn es um den Überlegenheitsanspruch der eigenen gegenüber fremden Religionen geht (Harmening 1979). Aberglaube wird dabei mit *Idolatrie*, Götzenverehrung, und *Magie*, dem Gebrauch von „Zaubermitteln“, verbunden. Diese Polemik diente der Profilierung der eigenen wahren Religion gegenüber der anderen, falschen Religion. Dieses religionsgeschichtlich sehr alte Muster wurde im Christentum aufgegriffen und in unterschiedlichen historischen Kontexten aktiviert: im Bilderstreit, bei Häresie- und Hexereivorwürfen, bei der Entdeckung fremder Religionen der „Neuen Welt“ und Afrikas, und schließlich, und sehr folgenreich, in der reformatorischen Konfessionspolemik. Hinter diesem Abgrenzungsmuster von Eigenem zu Fremden, von *religio vera* gegenüber *religiones falsae*, sind weitere Dichotomien versteckt: öffentlich-privat, legitim-illegitim, professionalisierte Religion der Elite – Laien-Religiosität, Liturgie – magisches Ritual (Benavides 1997). Dies hat Konsequenzen im Hinblick auf die Materialität von Religion, geht es doch dabei auch um den befugten bzw. unbefugten Umgang mit Sakramentalien, also christlich konnotierten Objekten (Weihrauch, Weihwasser, Kerzen, Bilder, Statuen, Reliquien, Kreuz). Wann gilt der Gebrauch einer Sakramentalie als segensreich und wann als magisch, wann als häretisch und wann als heilsförderlich, wann als Wunder und wann als dämonische Illusion?

Die über die Gegensätze von Monotheismus und Polytheismus, von Christentum und Paganismus, von Katholizismus und Protestantismus, von Gott und Satan erzeugte polemische Kopplung von Materialität und Magie, die damit notwendigerweise vermutete zauberischen Wirksamkeit von Materialien, ebenso wie die Scheidung von illegitimen und legitimen Gebrauch von religiösen Gegenständen, Bildern, Zeichen, Symbolen sind nachhaltig und reichen bis in die Gegenwart. Die abendländische Erfindung des „Fetischismus“ ist dafür ein instruktives Beispiel (Kohl 2003, S. 69–177) die Topik der anti-katholischen und anti-orthodoxen Polemiken ein weiteres. Ein traditionsreiches protestantisches Urteil gegenüber dem Katholizismus liegt bekanntlich in dem Vorwurf des „kultischen Ritualismus“. Analog zu diesem Muster verurteilte der berühmte Kirchenhistoriker Adolf von Harnack aber auch die orthodoxe Liturgie bzw. das orthodoxe Christentum als „Rückfall in die antike Form der Religion niederster Ordnung [...]“; der Ritualismus hat auf dem weiten Boden der griechisch-orientalischen Christenheit die geistige Religion nahezu erstickt. [...] Religion ist Kultus, nichts weiter. (...) Dieses offizielle Kirchentum mit seinen Priestern und seinem Kultus, mit all den Gefäßen, Klei-

dern, Heiligen, Bildern und Amuletten, mit seiner Fastenordnung und seinen Festen hat mit der Religion Christi gar nichts zu tun“ (Harnack 1983, S. 473f.).

Aus dem bisher Gesagten sollte deutlich werden: die religionswissenschaftliche Geringschätzung der Materialität von Religion hat einerseits fachgeschichtliche Gründe, und andererseits religionsgeschichtliche Ursachen, die mit dem abendländischen Religionsbegriff, dem Spannungsverhältnis von Religion und Aberglauben, von professionell kontrolliertem Symbolgebrauch und Laienpraxis ebenso wie mit Konfessionspolemik zu tun haben (Gladigow 1995 u. 2004).

Sowohl die Religionswissenschaftlerin, die im musealen Kontext Ausstellungen gestaltet oder Besucher führt, wie auch der Betrachter ausgestellter Religion sind davon betroffen. Das verleiht dem „Gegenstand“ Religion im Museum seine Besonderheit. Wir werden weiter unten darauf zurückkommen.

Die Institution Museum: bürgerliche Andachtsstätte und kulturelle Bewahranstalt

Das Museum ist eine relativ junge europäische Erfindung, die inmitten der dramatischen Wandelprozesse der ersten Moderne mehrerlei Funktionen erfüllte. Den erstarkenden Nationalstaaten wurden mit den Nationalmuseen Weihestätten der Selbstvergewisserung geschaffen. Rückprojektionen verliehen der jeweiligen Nation historische Tiefe. Materialisierte Geschichte wie etwa Urkunde, Reichsinsignie, militärisches Inventar, Herrscherporträt wurden genealogisch verbunden und legitimierten Herrschaft und gesellschaftliche Ordnung der Gegenwart. Das bewahrende Sammeln von Geschichte setzt kurz nach der sog. „Sattelzeit“ (Kosselleck) um 1750 ein. Die Sammlungsbewegung reagierte auf die moderne Fortschrittswelt, die zugleich den Fortschritt des Ausrangierens beförderte und die Veraltungsgeschwindigkeit rasant erhöhte. (Zur Bedeutung der kulturgeschichtlichen Sammlungsbewegung und den Geschichts- und Altertumsvereinen: Schleier 2003, S. 338–398). Geschichte konnte und musste gesammelt und ausgestellt werden. Der Sammler wird zur kulturstiftenden Persönlichkeit. Gleichzeitig nimmt das Vergnügen an historischer Objektbeschau vehement zu. Hermann Lübke (1981) und Odo Marquard (1992) formulierten in diesem Sinne eine kompensations-theoretische Musealisierungstheorie. Das Museum sei, so Marquard, „das funktionale Äquivalent des Teddybären für den modernen Menschen“. Wie kleine Kinder in einer für sie noch verwirrend fremden Welt ihren Teddy bei sich zu tragen pflegen, der als *transitional object* Kontinuität gewährleistet, so biete das Museum ihren Besuchern jene „eiserne Ration an Vertrautem (...) in einer wandlungsbeschleunigten Welt“ (Marquard 1994, S. 917). Das Museum kompensiere demnach Beschleunigung, Fremdheit und Verlustängste. Neben dieser affektiven Dimension, die im Museum in Schaulust und entschleunigtem Ergehen kultiviert wird, kommt die kognitive Dimension der Museumsdinge hinzu. Dinge im Museum haben eine erkenntnisbefördernde Eigenschaft, in-

sofern man sie ordnet und klassifiziert. Museen sind Laboratorien des Wissens. Claude Lévi-Strauss, das Musée de L'Homme vor Augen, sieht das Völkerkunde-Museum als Verlängerung des ethnologischen Forschungsfeldes, wird hier doch der „Sinn für das Konkrete“ geschärft, über „die Arbeit der Identifizierung, Klassifizierung und Analyse der Sammlungsstücke“ (Lévi-Strauss 1969, S. 402).

Von gleichermaßen religions- wie museumsgeschichtlicher Bedeutung ist schließlich die Interferenz von Kunst und Religion. Seit Friedrich Daniel Schleiermacher die „höchste Blüte der Religion“ im Erlebnis der Einswerdung mit dem Universum erkannt zu haben glaubte (Gladigow 1997, S. 24), gehört die Rede von „mystischer Erfahrung“, vom „Gefühl des Überweltlichen“, eines „Ergriffen-Werdens vom Numinosen“ bis hin zu „ozeanischen Gefühlen“ ganz wesentlich zum westlichen Religions-Verständnis. Genau hier, also im Seelenleben des bürgerlichen Individuums, ergänzten und ersetzten sich Religion und Kunst. In der Versenkung vor den Werken der Künstlergenies suchte man nach auratischer Wahrheit, Authentizität, Erhabenheit, ja Erlösung von den Zumutungen der Moderne. In den monumentalen Kultarchitekturen Museum, Konzertsaal, Opernhaus, Theater wurde die Nachfrage nach solcher Erlösungssehnsucht bedient. Während die Kirchen sich leerten, füllten sich die Tempel der Kunst. Diese waren (bis zur Erfindung des Kinos) exklusive Orte kulturell erzeugter und gezähmter Affekte, des Weinens, des Lachens, des Ergriffenseins, von Imaginationen und Utopien.

Museen der ersten Moderne sind somit: Schule der Nation, kulturelle Bewahranstalten, Laboratorien des Wissens, Orte der Schaulust, Andachtsstätten einer Kunstreligion, Schutzraum für die leidende Seele. All die genannten Angebote und Möglichkeiten dienten den Bedürfnissen vor allem einer sich neu formierenden Gesellschaftsschicht: dem Bürgertum.

Wir leben einer Welt, in der es ein solches Bürgertum nicht mehr gibt. Gemeint ist: Der vorbildgebende Lebensstil, etwa des wilhelminischen oder viktorianischen Bürgertums in Abgrenzung zu Proletariat, Adel, Bauerntum, ist verschwunden. Während man in den 1950er Jahren von einer nivellierten Mittelstandsgesellschaft (der Angestellten, Beamten, Handwerker, Kleinunternehmer) sprach, verwendet man mittlerweile den Begriff der Zweidrittel-Gesellschaft. Dies besagt allerdings nicht, dass in der nachbürgerlichen Gesellschaft (klein-)bürgerliche Werte getilgt wären.

Gleichwohl trägt die Institution Museum seine bürgerliche Herkunft und die spezifischen gesellschaftlichen Umstände seiner Geburt in sich, ebenso wie in Erwartungen und suchenden Blicken der Besucher heutiger Ausstellungen immer noch bildungsbürgerliche Sehnsüchte lebendig sind. In Museen der Vergangenheit und Gegenwart wird ein spezifischer Habitus über „Civilizing Rituals“ (Duncan 1995) eingeübt und zur Schau gestellt. Allerdings, so schreibt Hans Belting, angesichts von immer mehr und immer größeren Kunstmuseen unserer Gegenwart, sei jeder Konsens über den Sinn des Museums verlorengegangen. Statt die Zukunft in immer neuen und aufwendigeren Inszenierungen zu suchen, sei es viel sinnvoller, neue Inhalte zu finden, mit denen sich

Museen für eine kritische Öffentlichkeit öffnen und *Orte der Reflexion* bieten sollten statt *Orte der Sensation* sein zu wollen (Belting 2002).

Das Museum als Ort der Reflexion

Wiewohl sich Hans Beltings Kritik an musealen Großprojekten der gegenwärtigen Erlebnis-Gesellschaft entzündet, ist hier ein Punkt getroffen, der museologisch grundsätzlich ist. Wie kann das Gehäuse Museum diskursiver Raum einer kritischen Öffentlichkeit sein (oder werden)? Reflexion betrifft beide Seiten: den wissenschaftlich ausgebildeten Museumspraktiker ebenso wie das Publikum.

Jeder, der mit Aufgabe konfrontiert wird, eine Ausstellung zu gestalten, wird mit grundsätzlichen Entscheidungen konfrontiert: Welche Inhalte, welche Botschaft sollen vermittelt werden? Soll erinnert, informiert, belehrt oder beeindruckt werden? Sollen Affekte provoziert oder „nur“ Wissen gemehrt werden? Dient das ausgestellte Objekt der Illustration eines übergreifenden Themas oder soll das Objekt in seiner Einzigartigkeit zum „sprechen“ gebracht werden?

Gewiss sind solche Fragen je nach Museumstyp unterschiedlich zu gewichten. Kunst-, Wissenschafts-, Heimat-, Holocaust Memorial Museum, Nationalmuseum – jede dieser Einrichtungen hat ein spezifisches Selbstverständnis und formuliert seine Zielvorstellungen dementsprechend. Und sicherlich ist die Beantwortung obiger Fragen auch Zeitgeist bedingt. Waren z.B. die sozialpädagogischen 1970er Jahren programmatisch aufklärerisch und propagierten vor dem Schlagwort „Bildung ist Bürgerrecht“ (sao der Soziologe und FDP-Politiker Ralf Dahrendorf 1968) die frühen Ideen von „Museen als Volksbildungsstätten“ (1904), so leben wir zu Beginn des neuen Jahrtausends in einer erlebnishungrigen und erlebnisverwöhnten Gesellschaft, die nicht unter einem Mangel an Information, sondern unter Informationsüberflutung leidet. Trotz aller Feuilleton-Beschwörungen, Bildung ist weitgehend nicht mehr ideell gerahmt, sondern funktionell. In der nachbürgerlichen Ära des neuen Jahrtausends lässt man sich nicht mehr „bilden“, sondern „googelt“. Das hat selbstredend Konsequenzen für das Selbstverständnis von Museen, die von ihren Gründervätern als Bildungseinrichtungen verstanden wurden.

Prinzipiell gilt: der Museumsraum ist kein Seminarraum. Der wissenschaftlich ambitionierte Ausstellungsmacher ist heute mehr denn je mit dem „Popularisierungsdilemma“ (Korff 2001) konfrontiert. Wie kann man im musealen Raum fachwissenschaftlich vertretbar Wissen popularisieren? Gerade für den emotionsbesetzten Gegenstand ‚Religion‘ stellt sich dieses Dilemma mit besonderer Deutlichkeit.

Ehe wir uns um die Lösung des Dilemmas bemühen, sei zunächst die Spezifik des Mediums Museum vorgestellt. 1986 wurden vom International Council of Museums – ICOM – die weltweit geltenden „Ethischen Richtlinien für Museen“ (Code of Ethics for Museums) verabschiedet. Darin ist folgende funktionale Bestimmung des Museums ausgewiesen:

„Ein Museum ist eine gemeinnützige, ständige, der Öffentlichkeit zugängliche Einrichtung im Dienste der Gesellschaft und ihrer Entwicklung, die zu Studien-, Bildungs- und Unterhaltungszwecken materielle Zeugnisse von Menschen und ihrer Umwelt beschafft, bewahrt, erforscht, bekannt macht und ausstellt.“ (Zitat aus der autorisierten deutschen Übersetzung des ICOM-Dokuments von 2002: www.icom-deutschland.de/docs/D-ICOM.pdf [28.05.2007]).

Das Museum ist somit Dienstleistungsinstitution mit den Aufgaben sammeln, bewahren, ausstellen. Diese Definition sei objektzentriert und geht dabei, so kritisiert Annette Lepenies, von einem naiven Verständnis aus, wonach Objekte für sich selbst „sprechen“: „Das Museum erscheint als ein neutrales und transparentes Medium, durch welches der Besucher in Kontakt mit einem Objekt tritt, das sein Botschaft ohne Verzerrungen dem Besucher mitteilt.“ Allerdings gibt es kein Objekt, „das unverzerrt für sich selbst ‚sprechen‘ könnte. Objekte sind immer Teile einer menschlichen Umwelt und als solche mit kontextspezifischer Bedeutung versehen [...]. Sie müssen, um verstanden und kommuniziert werden zu können interpretiert werden und sind in andere zeitliche oder kulturelle Umgebungen nur durch hochkomplexe Übersetzungsleistungen vermittelbar“ (Lepenies 2003, S. 47).

Kritik an der Idee des Museums als neutralem und transparentem Ort erfolgte u. a. von Seiten der Ethnologie. Hinter den musealen Klassifizierungs- und Wertungskategorien, so der Einwand, sind immer auch kulturelle Identitätskategorien (fremd-eigen, zivilisiert-wild) und Hierarchisierungen von Zivilisationsstandards enthalten. Mit dem Vorgang des musealen Ausstellens von Kulturen werden immer auch Repräsentationsmonopole aktiviert. Die hier erfolgte notwendige Selbstreflexion der Museums-Ethnologie ist lehrreich und gibt jedem Anspruch musealer Realitätsverdoppelung der Lächerlichkeit preis. Ausstellung geben immer auch über die Ausstellungsmacher Auskunft, über die beherbergende Institution und über den Zeitgeist. „The Poetics and Politics of Museum Display“ (Karp & Lavine 1991) gilt es selbstredend auch beim Ausstellen von ‚Religion‘ mit zu reflektieren, ebenso die scheinbar schlichte, doch folgenreiche Einsicht, wonach museal „erinnerte Geschichte“ immer auch „inszenierte Geschichte“ ist (Beier-de Haan 2005). Dass sich vorgefasste Einstellungen in Ausstellungen zu historischen Entstellungen wandeln können, wird nirgendwo so deutlich und brisant wie in jüdischen Museen (Offe 2000). Die dahinterliegenden Fragen lauten: Wer verfügt über die Vergangenheit und woher nehme ich die Legitimation für andere zu sprechen? „Wen beziehe ich ein, wen schließe ich aus? Wessen Erinnerungen sind privilegiert, wessen fallen weg? Wie kann ich generalisieren, ohne zu ignorieren? Und was gibt mir das Recht, so zu verfahren? Ist meine Legitimation allein begründet durch die Institution und die Wissenschaft? Und wie kann ich gerade im alltagskulturellen Bereich, wo die Dinge für die Besucher eine größere Nähe und Vertrautheit besitzen, vermitteln zwischen individueller Erinnerung und ‚allgemeiner‘ Geschichte? (Beier-de Haahn 2005, S. 111)

1. KORREKTUR

Das konstruktivistische Paradigma und das Ende des Zeigefingergestus

Weder „sprechen“ Objekte für sich, noch liegt Geschichte vor uns wie ein „offenes Buch“. Ausstellungsmacher sind Sinn-Designer und Sinnes-Lenker, Deuter und Übersetzer von Kulturen und Geschichte. Neuerdings gefallen sich Kuratoren als Regisseure und „Zauberer der Vitrinen“ – Nina Gorgus (1999) hat George Henri Rivières in ihrer Monographie als solchen bezeichnet – und kaum noch „als Archivare und Buchhalter in einer Institution, die immer weniger Speicher und immer mehr Bühne sein will“ (Lepenies 2003, S. 49). Zunehmend setzt sich ein konstruktivistisches Paradigma im museologischen Selbstverständnis durch (Lepenies 2003, S. 55–86). Das bedeutet ein Ja zur Bereitschaft Grenzen zu überschreiten. Was vordem getrennte Ausdrucks- und Kompetenzbereiche darstellten – Kunst, Wissenschaft, Geschichte, Hoch-Kultur, Pop-Kultur, aber auch: Objekt, Bild, Text, Film, Sound, Computer-Animation – lassen sich (und sollen sich) in neuen Präsentationsformen kombinieren (Hein 1998; Vanja 2003). Erkenntnis wird sinnlich organisiert und provoziert. Damit wird zwar der pädagogische Optimismus der 1970er Jahre und damit auch der Zeigefingergestus fallen gelassen, nicht aber die Rolle des Museums als Lehrmittel ignoriert. Gleichwohl lauern oben beschriebenes Popularisierungsdilemma und der Vorwurf mangelnder Seriosität: „Was Museen und Ausstellungen attraktiv macht [...], ist freilich – paradoxerweise – auch der Grund dafür, dass ihnen mangelnde Seriosität und mangelnde Wissenschaftlichkeit vorgeworfen wird. Medien, die nach dem Prinzip der sinnlichen Erkenntnis organisiert sind, die auf räumlich inszenierte Bildwelten setzen, also *synästhetisch* und körperbezogen intendiert sind, haben *eo ipso* einen *event*-Charakter. Es handelt sich bei ihnen, ob man will oder nicht, um Raum und Zeit verdichtete Merkwelten mit einer hochgradig emotiv wirkenden Anmutungsqualität“ (Korff 2001, S. 14).

Das Konzept eines glaubwürdigen konstruktivistischen Museums verlangt, dass die Ausstellungsentention nicht versteckt, sondern offengelegt wird. Nicht „Wahrheit“ ist zu besichtigen, sondern Perspektiven auf gesellschaftliche, kulturelle, religiöse Wirklichkeiten, die den Besucher bewegen sollen, eigene Stellungnahmen zu artikulieren, gleich ob während oder nach dem Ausstellungsbesuch. „Jede Form sogenannter ‚Wahrheitsverkündung ex cathedra‘, die keinen Raum für Gegenpositionen oder auch nur andere Facetten der Wahrheit lässt, wirkt geradezu tötend auf die Bereitschaft, sich auf die Themen einzulassen. Historiker wissen, dass für ein und denselben Sachverhalt stets mehrere Interpretationen existieren“ (Schäfer 1997, S. 71).

Das auf diese Weise konstruktivistisch verstandene Museum bleibt dem Anspruch verpflichtet ein Ort der Wissensvermittlung und Reflexion zu sein. Lernen wird hier weniger als Sammeln neuer Informationen verstanden, sondern als Entdecken und Konstruieren. Der Besucher „reorganisiert seinen Wissensbestand aufgrund frischer Erfahrung und konstruiert auf diese Weise sein Wissen immer wieder neu“ (Lepenies 2003, S. 68). Gegenpositionen des mündigen Besuchers sind im Lernort Museum zuge-

lassen. Museumslernen ist bevorzugt als sozialer Prozess in der Gruppe (Freundeskreis, Familie, Schulklasse) zu fördern. Schon 1929 bemerkte Walter Benjamin anlässlich der Berliner Ausstellung „Gesunde Nerven“: „Die Besucher sollen (...) Laien bleiben. Nicht gelehrter sollen sie die Ausstellung verlassen, sondern gewitzter. Die Aufgabe der echten, wirksamen Darstellung ist geradezu, das Wissen aus dem Schrank des Faches zu lösen und praktisch zu machen.“ (Lepenes 2003, S. 17; Korff 1995, S. 25).

Wie die Umsetzung des konstruktivistischen Paradigmas wissenschaftlich anspruchsvoll aussehen kann, zeigen Annette Lepenes (2003) an der Ausstellung „Alt & Jung. Das Abenteuer der Generationen“ im Deutschen Hygiene-Museum Dresden (Dezember 1997) und Susan Kamel in ihrer Dissertationsschrift zur Vermittlung von Religionen in Berliner Museen (Kamel 2004).

Die Praxis der Blicklenkung – „Betörung durch Reflexion“

Trotz und gerade angesichts der neuen Möglichkeiten synästhetischer und körperbezogener Inszenierungstechniken ist es notwendig, sich auf die „Kraft des Konkreten“ (Brüning 2003), auf die „Faszinationskraft der Dinge“ (Korff 2000) zu besinnen und sie als Quelle der Erkenntnis zu nutzen. Jeder, der in einem Museum eine Besuchergruppe von Objekt zu Objekt führt, weiß um die Notwendigkeit der gezielten Blicklenkung. „Das Museumsding“, so Gottfried Korff (2005, 98), „will bestimmt, definiert und begriffen sein“ und dies könne nur mittels eines „langen Blicks“ (Assmann 1987) erfolgen. Korff erinnert daran, dass in den Geisteswissenschaften der 1920er Jahre kognitive Strategien entwickelt wurden, die offen legten, dass Dingwahrnehmung subjektive Verstehens- und Konstruktionsleistung ist: „Blickeinsenkung“, „Gewahrwerden“ (Erich Rothacker), „innewerdende Anschauung“ (Helmut Plessner), „dingbezogene Ausdruckswahrnehmung“ (Ernst Cassirer) (Korff 2005, S. 98). Als überzeugende Dingtheorie und ein zu erprobendes operatives Programm verweist er auf Karl Mannheims „Theorie der Weltanschauungs-Interpretation“ (1964). Mannheim geht es dabei um ein allmähliches Sichhineinarbeiten in einen Gegenstand, und es kommt ihm dabei „auf die Erfassung von drei Sinnschichten an: die Erfassung des objektiven Sinns, des intendierten Ausdruckssinns und des Dokumentensinns. Der objektive Sinn bezieht sich auf das ‚unmittelbar Vorfindliche‘, auf ‚Physisch-Räumliches‘, der intendierte Sinn auf Zweck- und Bedeutungsdimensionen, auf einen ‚Innenweltbezug‘, und der Dokumentensinn auf synthetische Sinnzusammenhänge, die nur ‚theoretisch‘ erschlossen werden können und deren Decodierung in umfassenden historischen und gesellschaftlichen Wissens- und Verstehensordnungen steht“ (Korff 2005, S. 99). Mannheims Überlegungen sind, so Korff, deswegen erinnernswert, „weil die hermeneutischen Dingtheorien der zwanziger Jahre das Problem der Materialität als Alterität in scharfer Form artikuliert haben. Der Gedanke des fremden Gegenüber, nicht nur als *attracting point*, sondern als Dechiffrier-

Aufforderung, ist nah beim Konzept des Wissens- oder Erkenntnisdings angesiedelt“ (Korff 2005, S. 101).

Im Kontext ausgestellter Religion scheinen mir diese Strategien visueller Annäherungen an Dinge besonders wertvoll. Allzu oft begegnet man gerade hier der Versuchung, emotional aufgeladene Dinge vorschnell zu vereinnahmen und sie ihrer Fremdheit zu berauben. Die Hinweise auf Cassirer, Mannheim u. a. fordern dazu auf, solche Strategien der Blick-Lenkung und -Einsenkung zur Offenlegung verschiedener Ebenen von Sinn museums-pädagogisch einzuüben. Gleichzeitig verweisen sie auf Bedeutung und Möglichkeiten der Blicklenkung durch die Inszenierung der Objekte, denn „Interpretationen sind auch über Inszenierungen zu vermitteln, wie Inszenierungen allemal auch Interpretationen sind. Das ist Schaustellung nicht um ihrer selbst Willen, sondern als Mittel der Erkenntnis, die in der Logik des Museums als Ort der Sammlung und Bewahrung anschaulicher Objektwelten selbst liegt“ (Korff 1995, S. 23). Das Medium Museum, das auf dem Prinzip Anschauung basiert, verfügt über eine eigene ‚Präsentationssprache‘, die sich nicht in Texterläuterungen erschöpft, sondern in dreidimensionalen Arrangements äußert. Eine in diesem Sinne gelungene „epistemische Anordnung der Dinge“ erzeugt eine Aura der Rezeption, die durch Reflexion zu betören vermag (Korff 2005).

Das „Heilige Ding“ und die Gebärde der Besichtigung

Wenn wir bislang den Konstruktionscharakter des Museums sowie Notwendigkeiten und Möglichkeiten von dinglichen Arrangements und gezielter Blicklenkung erörtern, so sollte dies nicht die Vorstellung eines scheinbar beliebig manipulierbaren Besuchers suggerieren. Ganz im Gegenteil: der Besucher kommt mit Vorwissen, auch Vor-Urteilen und Erwartungen in das Museum. Jenseits der vorgefundenen Ausstellung wird seine visuelle Wahrnehmung, und dies ist entscheidend, von einer kulturspezifischen „Gebärde der Besichtigung“ (Rumpf 1995) gesteuert. Wie sich Museumsbesucher Objekten annähern, und sie sich visuell und kognitiv aneignen, dies ist erstaunlicherweise noch wenig erforscht, wiewohl die Kenntnis dieser Rezeptionsvorgänge doch zentral für das Erstellen, Gelingen oder Scheitern von Ausstellungen wäre (Heath/vom Lehn 2004; Zur Bedeutung der Vermittlungspublizistik für die Wahrnehmungssteuerung im Museum siehe Penzel 2006).

Der Erziehungswissenschaftler Horst Rumpf hat auf beeindruckende Weise dargelegt, wie das museale Besuchszeremoniell und die Gebärde der Besichtigung als Gestus der Kulturaneignung nicht nur von Vorschriften durchzogen, sondern auch mit erkennbaren Bedürfnissen durchsetzt ist, die dem befreienden Gebrauch der Vernunft durchaus im Wege stehen: „Der Besichtigungsblick ist in einem nicht unbedenklichen Ausmaß bedroht von *verklärenden Anteilen* (die Gegenstände werden ihm dann der Tendenz nach zu idealisierten Heiligtümern); er ist mitgeprägt von beherrschenden

Anteilen (die Objekte schrumpfen zu Trophäen); er verlangt nach Genuss (und nicht nach Entäußerung und Arbeit) – die Objekte werden zu komfortabel ausgestatteten Kulturdelikatessen; er befriedigt Bedürfnisse nach Überlegenheit; und schließlich: er befriedigt die Wünsche nach Einordnung und lückenloser Erklärung. In alledem meldet sich das Bedürfnis nach einer Dosis Grandiosität und das Bedürfnis, zu einer Gemeinde von Kennern und Verehrern zu gehören – in alledem sind spürbar die Wünsche, die Zersplitterung, die Desorientierung, die Leere zu überwinden, mit denen die moderne Gesellschaftsentwicklung die Menschen belastet“ (Rumpf 1995, S. 42). Dieser Blick der Besichtigung im Modus des Zeremoniells erhielt seine Prägung weitgehend im Kunstmuseum des 19ten Jahrhunderts. Das ungebärdige Hinsehen, das Dingen sowohl Selbstverständlichkeit wie bildungsbürgerliche Erhabenheit nimmt, ist darin zunächst nicht eingeschlossen. Belehrung, Verehrung, ja Huldigung und die Loslösung des Augenblicks von anderen Sinnen, amputieren den Augensinn und entschärfen seine möglichen aufstörenden problematisierenden Potentiale, kritisiert Rumpf.

Richtet sich die Gebärde der Besichtigung auf den Gegenstand ‚Religion‘, erfolgt nicht selten eine Zuspitzung kritischer Momente. Der Besucher ist hier, wie ich behaupte, vom „Verlangen, Bedeutungen zu sehen“ (Korff 2004) in besonderer Weise angerührt. Allerdings richtet sich jenes Verlangen keineswegs und selbstverständlich auf Deutungen und Bedeutungen, die Ausstellungsmacher anbieten. Konfrontiert mit ‚Heiligen Dinge‘ neigen viele Besucher dazu, diese Dinge magisch aufzuladen und in ihnen Mediatoren und Generatoren des „ganz Anderen“ zu sehen, oder auch umgekehrt, religiöse Objekte als Belege vormoderner Traditionen und des Irrationalismus zu lesen. Kritischer Zeitgeist, spirituelle Sehnsüchte und das religionshistorische Herkommen solcher Dinge sind gleichermaßen in diesen Beschau-Gesten aktiviert. Die tibetische Knochentrompete, das chinesische Rollbild, der Bronzegong aus einem Zen-Kloster, die Statuette des Buddha Avalokiteshvara, das Kreuzifix aus dem 14ten Jahrhundert – alle diese Dinge waren ursprünglich Mediatoren in ihrem jeweiligen „religiösen Feld“. Im Museum, behauptet Gottfried Korff, sind diese Dinge nicht länger Mediatoren, nur mehr Semiophoren, Zeichenträger, und haben keine andere Funktion als zu informieren (Korff 2004, S. 96). Meine eigenen praktischen Erfahrungen bei der Vermittlung von Religion zeigen, dass Korff hier irrt.¹ Im Selbstverständnis der musealen Einrichtung ist seine Aussage richtig, aus der Sicht der Besucher nicht immer. Das Museum, in dem ‚Religion‘ ausgestellt wird, kann situativ zur Kultstätte werden, es reicht dazu die Intention eines einzigen Besuchers, der, etwa vor einem Buddha-Bild stehend, nicht Information, sondern Erleuchtung sucht.

Nicht nur die „Gebärde der Besichtigung“ ist ansozialisiert, sondern auch Weltbilder, religiöse Überzeugungen und tiefsitzende eigene „Gewissheiten“ von der Natur des

1 Der Verfasser dieses Beitrags war zwischen 2000 und 2006 als Leiter der Religionskundlichen Sammlung der Universität Marburg tätig.

Eigenen und des Fremden. Allen Informationsbemühungen zum Trotz ist eben auch mit Besuchern zu rechnen, die darauf beharren, in einem tanzen Shiva den Teufel zu sehen, weil ihr Glaube das Erkennen einer anderen Wirklichkeit nicht zulässt (Bräunlein 2004c). Visuelles Erkennen unterliegt nicht nur kulturellen Konventionen, sondern eben auch religiöser Sozialisation.

Das Relativieren des eigenen religiösen Standpunktes, das Tolerieren von Meinungsvielfalt sind liberales Programm demokratischer Gesellschaften. In Zeiten jedoch, in denen sich Konflikte, ja blutiger Terror, über religiöse Semantiken zuspitzen, erhält der Begriff Kulturrelativismus einen neuen Klang. Der Streit der Religionen und nicht die Bereitschaft zum Dialog ist der Normalfall.

Die Sichtbarmachung religiöser Vielfalt, die Förderung von Verständnis und Toleranz ist zweifelsohne Bildungsauftrag der öffentlichen Einrichtung Museum, und das Ideal vom Museum als „Treffpunkt zwischen den Kulturen“ (Fast 1995) und Religionen ist gerade in der *Post-September-Eleven-Ära* hochzuhalten. Die gesellschaftliche „Aufladung“ des Gegenstandes, die immer auch stark emotional erfolgt, ist gleichzeitig zentrale Herausforderung einer religionswissenschaftlich ambitionierten Tätigkeit im Museum. Die Intention des Kurators oder Museumspädagogen muss eine andere sein als die eines Gläubigen, und auch fachwissenschaftlich ist es längst obsolet geworden, wenn der Religionswissenschaftler wie der Gläubige spricht (Gladigow 2001). Da es aus religionswissenschaftlicher Perspektive nicht darum gehen kann, erlebnishaft-museal „das Heilige“ zu inszenieren und religiöse Wahrheit/en (welche?) zu vermitteln, wird es auf die Entwicklung von Strategien ankommen, das Museum zu einer „Schule des Befremdens“ werden zu lassen und die Besucher „in einen intelligenten Grenzverkehr mit dem Eigenen“ zu verwickeln (Sloterdijk 1989). Das Museum ist dann nicht länger Ort der *Selbstvergewisserung* im Eigenen, sondern Ort der *Irritation* des Eigenen. Selbstaufklärung hinsichtlich des Herkommens unseres, d.h. des eingangs geschilderten abendländischen Religionsbegriffs ist dafür ebenso notwendig wie die Bereitschaft, Widersprüche zuzulassen und das Bemühen, den Streit der Religionen im Kommunikationsraum Museum zu moderieren.

Literatur

- Arveck, Elisabeth*, 2006: *Materialising Religion. Expression, Performance and Ritual*, Aldershot.
- Assmann, Aleida*, 1988: Die Sprache der Dinge. Der Lange Blick und die wilde Semiose. In: *Hans-Ulrich Gumbrecht/Karl Ludwig Pfeiffer* (Hg.): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a.M., S. 237–251.
- Beier-de Haan, Rosmarie*, 2005: *Erinnerte Geschichte – Inszenierte Geschichte. Ausstellungen und Museen in der Zweiten Moderne*, Frankfurt a.M..

1. KORREKTUR

- Belting, Hans*, 2002: Das Museum. Ein Ort der Reflexion, nicht der Sensation. In: *Merkur*, 8, S. 469–662.
- Benavides, Gustavo*, 1997: Magic, Religion, Materiality. In: *Historical Reflections – Reflexions Historiques*, 23 (3), S. 301–330.
- Bräunlein, Peter J.* (Hg.), 2004a: Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum, Bielefeld.
- Bräunlein, Peter J.*, 2004b: „Zurück zu den Sachen!“ Religionswissenschaft vor dem Objekt. In: *Ders.* (Hg.): Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum, Bielefeld, S. 7–54.
- Bräunlein, Peter J.*, 2004c: Shiva und der Teufel – Museale Vermittlung von Religion als religionswissenschaftliche Herausforderung. In: *Ders.* (Hg.): Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum, Bielefeld, S. 55–76.
- Brüning, Jochen*, 2003: Wissenschaft und Sammlung. In: *Sybille Krämer, Sybille/Horst Bredekamp* (Hg.): *Bild-Schrift-Zahl*. München, S. 87–113.
- Duncan, Carol*, 1995: *Civilizing Rituals. Inside Public Art Museums*, London.
- Fast, Kirsten*, 1995: Das Museum als Treffpunkt zwischen den Kulturen – ein Beitrag zur kulturellen Integration. In: *Dies.* (Hg.): *Handbuch der museumspädagogischen Ansätze*, Opladen, S. 183–214.
- Gellner, Ernst*, 1990: *Pflug, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte*, Stuttgart.
- Gladigow, Burkhard*, 1995: Europäische Religionsgeschichte. In: *Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte* (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg, S. 71–92.
- Gladigow, Burkhard*, 1997: Friedrich Schleiermacher. In: *Axel Michaels* (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*, München, S. 17–28.
- Gladigow, Burkhard*, 2001: ‚Imaginierte Objektsprachlichkeit‘ Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige. In: *Axel Michaels/Daria Pezzoli-Olgati/Fritz Stolz* (Hg.): *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Berlin, S. 421–440.
- Gladigow, Burkhard*, 2004: Symbole und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion. In: *Rudolf Schlägl et al.* (Hg.): *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*, Konstanz, S. 159–172.
- Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig* (Hg.), 1988: *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt.
- Gorgus, Nina*, 1999: *Der Zauberer der Vitrinen. Zur Museologie George Henri Rivières*. Münster.
- Harmening, Dieter*, 1979: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin.
- Harnack, Adolf von*, 1983: Wertung der orthodoxen Kirche. In: *Nikolaus Thon* (Hg.): *Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche*, Trier, S. 473–474.
- Heath, Christian/vom Lehn, Dirk*, 2004: Configuring Reception. (Dis-)Regarding the Spectator in Museums and Galleries. In: *Theory, Culture and Society*, 21/6, S. 43–65.
- Hein, George E.*, 1998: *Learning in the Museum*, London.
- Kamel, Susan*, 2004: Wege zur Vermittlung von Religionen in Berliner Museen. Black Kaaba meets White Cube, Wiesbaden.

- Karp, Ivan/Lavine, Steven D.*, 1991: Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display, Washington/London.
- Kippenberg, Hans G.*, 1997: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München.
- Klimkeit, Hans-Joachim*, 1997: Friedrich Max Müller (1823–1900). In: *Axel Michaels* (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München, S. 29–40.
- Kohl, Karl-Heinz*, 2003: Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte, München.
- Korff, Gottfried*, 1995: Die Eigenart der Museums-Dinge. Zur Materialität und Medialität des Museums. In: *Kirsten Fast* (Hg.): Handbuch der museumspädagogischen Ansätze, Opladen, S. 17–28.
- Korff, Gottfried*, 2000: Zur Faszinationskraft der Dinge. Eine museumshistorische Reflexion in Bildern. In: *Volkskultur und Moderne: Europäische Ethnologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Konrad Köstlin zum 60. Geburtstag am 8. Mai 2000*, Wien, S. 341–354.
- Korff, Gottfried*, 2001: Das Popularisierung-Dilemma. In: *Museumskunde*, 66, S. 13–20.
- Korff, Gottfried*, 2004: Vom Verlangen, Bedeutungen zu sehen. In: *Ulrich Borsdorf, u. a.* (Hg.): Die Aneignung der Vergangenheit. Musealisierung und Geschichte, Bielefeld, S. 81–103.
- Korff, Gottfried*, 2005: Betörung durch Reflexion. Sechs um Exkurse ergänzte Bemerkungen zur epistemischen Anordnung von Dingen. In: *Anke te Heesen/Petra Lutz* (Hg.): Dingwelten: Das Museum als Erkenntnisort, Köln.
- Lepenius, Annette*, 2003: Wissen vermitteln im Museum, Köln.
- Leroi-Gourhan, André*, 1984: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt.
- Lévi-Strauss, Claude*, 1969: Strukturelle Anthropologie, Frankfurt a. M.
- Lips, Julius E.*, 1951: Vom Ursprung der Dinge. Eine Kulturgeschichte des Menschen, Leipzig.
- Lübbe, Hermann*, 1982: Der Fortschritt und das Museum. Über den Grund unseres Vergnügens an historischen Gegenständen, London.
- Mannheim, Karl*, 1964: Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation. In: *Ders.: Wissenssoziologie*, Berlin, S. 91–154.
- Marquard, Odo*, 1994: Wegwerfgesellschaft und Bewahrungskultur. In: *Andreas Grote* (Hg.): *Macrococosmos in Microcosmo. Die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammelns von 1450 bis 1800*, Opladen, S. 909–918.
- Matthes Joachim*, 1967: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I. Hamburg.
- MacDannell, Colleen*, 1995: Material Christianity. Religion and Popular Culture in America, New Haven.
- Die Museen als Volksbildungsstätten* (1904): Ergebnisse der 12. Konferenz der Centralstelle für Arbeiter-Wohlfahrtseinrichtungen [Schriften der Zentralstelle für Arbeiter Wohlfahrtseinrichtungen ; Nr 25], Berlin.
- Offe, Sabine*, 2000: Einstellungen, Ausstellungen, Entstellungen. Jüdische Museen in Deutschland und Österreich, Frankfurt a. M.
- Penzel, Joachim*, 2006: Mit den Augen des Textes. Zur Entstehung der Vermittlungspublizistik in

- Gemäldegalerien und Kunstmuseen des 19. Jahrhunderts. In: *Moderne. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch* 2/1, S. 80–93.
- Rumpf, Horst*, 1995: Die Gebärde der Besichtigung. In: *Kirsten Fast* (Hg.): *Handbuch der museumspädagogischen Ansätze*, Opladen, S. 29–45.
- Schäfer, Hermann*, 1997: Managementtheorie und Museumspraxis – mit ‚Flow Experience‘ zum Lernerfolg. In: *Museumskunde*, 62/2, S. 69–73.
- Schleier, Hans*, 2003: *Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung*. Bd. 1. Waltrop.
- Sloterdijk, Peter*, 1989: *Museum Schule des Befremdens*. In: *Frankfurter Allgemeine, Magazin*, 17. März.
- Vanja, Konrad, 2003: *Konstruktion – Dekonstruktion – Rekonstruktion. Kulturgeschichtliche und kulturpolitische Perspektiven auf museale Ordnungssysteme*. In: *Silke Götttsch/Christel Köhle-Hezinger* (Hg.): *Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung* (33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Jena 2001), Münster u. a., S. 81–91.