

PETER J. BRÄUNLEIN

Migration, Globalisierung und das TV-Mahabharata. Anregungen der Medien-Ethnologie für Religionswissenschaft und Cultural Studies¹

Der Zusammenhang von Medien und Religion erregt erst in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit der mit ›Religion/en‹ befassten Fachwissenschaft. Populärkultur und ihre Medien gehören nicht zum klassischen Untersuchungsfeld der Religionswissenschaft, die seit ihrem Beginn weitgehend *ein* Medium, das der (heiligen) Schrift, in den Mittelpunkt rückte. Frühzeitig spaltete sich das noch nicht institutionalisierte akademische Fach in Theologie einerseits, in Philologie andererseits auf. Man kann, mit Hans G. Kippenberg und Burkhard Gladigow, von einer »Textmystik sprechen, die den Gegenstand von seinen soziologischen, ethnologischen, psychologischen oder kulturanthropologischen Rahmenbedingungen abkoppelte [...]« (KIPPENBERG/GLADIGOW 2001: 7).

Seit geraumer Zeit ist nun eine zunehmende Emanzipation der Religionswissenschaft von Theologie und Philologie feststellbar. Dies zeigt sich institutionell in der universitären Verortung nicht weniger religionswissenschaftlicher Fachgebiete und Institute in gesellschafts- und kulturwissenschaftlichen Fachbereichen, und inhaltlich entlang neuer Themen und Fragestellungen. Befördert durch den ›cultural turn‹ öffnet

1 Erste Anregungen, mich mit indischer Pop-Kultur, Mythologie und Fernsehen zu befassen stammen von Brigitte Luchesi. Ihr möchte ich an dieser Stelle für viele hilfreiche Hinweise und freundschaftliche Gespräche danken. Ich danke zudem Udo Göttlich für die Einladung zur Tagung ›Populäre Kultur als repräsentative Kultur‹ (im Juni 2001) und die Möglichkeit, meinen Vortrag, trotz Zeitknappheit, mit den entsprechenden Video-Beispielen illustrieren zu dürfen. Schließlich gilt mein Dank Iain Chambers. Gerne erinnere ich mich an die inspirierenden Diskussionen mit ihm.

sich die Religionswissenschaft kulturwissenschaftlichen Betrachtungsweisen, Methoden und Theorieansätzen. Damit sind u.a. Massenmedien, speziell Kino und Fernsehen, aber auch populäre Musik und das Internet, als relevante Untersuchungsfelder der Religionswissenschaft zu entdecken.

In der Regel überwiegen hierbei meist noch inhaltsanalytische Aspekte und das Text-Paradigma wird auf das Medium Film übertragen, das (mitunter ideologiekritisch) ›gegengelesen‹ wird. ›Religion‹ wird nicht selten unter der Optik eines abendländisch-monotheistischen Religionsbegriffs zum gesonderten Objekt der Betrachtung. Allerdings bleiben Subjekte und der Bereich kultureller Praktiken weitgehend unsichtbar. Die empirisch fundierte Rezeptions- und Aneignungsforschung, wie sie sich in den *Cultural Studies* und der Medienethnologie etabliert, fehlt bislang weitgehend in der Religionswissenschaft. Der begrüßenswerte Prozess einer zunehmend religionswissenschaftlichen Beachtung von Massenmedien und populärer Kultur bedarf daher weiterer, vor allem empirischer Forschungen.

Die Ethnologie verfügt mit der reflexiven Praxis der ›teilnehmenden Beobachtung‹ über ein hervorragendes Instrument der empirischen Kulturforschung. Zudem sind ›Kultur‹ und ›Identität‹ seit jeher zentrale ›Gegenstände‹ ethnologischen Nachdenkens. Die Herausbildung von kultureller Identität unter den Bedingungen von Migration und Globalisierung ist zu einem wichtigen Thema der *Cultural Studies* geworden. Dies ist Stuart Hall zu verdanken, dem es dabei u.a. um die Dekonstruktion eines essentialistischen Kulturbegriffes geht (vgl. etwa HALL 1994, 1999; HALL/DU GAY 1996).

Bemerkenswerterweise bleibt jedoch in den *Cultural Studies* ›Religion‹ weitgehend ausgeblendet, wie umgekehrt die Religionswissenschaft bis in jüngste Vergangenheit Anregungen der *Cultural Studies* ignorierte und sich erst allmählich der Ethnologie öffnet.

Bei dem jüngst von der Literaturwissenschaftlerin Susan L. Mizruchi edierten Band *Religion and Cultural Studies* (MIZRUCHI 2001) handelt es sich weniger um eine systematische Annäherung von Religionswissenschaft und *Cultural Studies* als vielmehr um eine bunte Palette an literaturwissenschaftlichen, historischen und ethnologischen Beiträgen, in denen es um das facettenreiche Verhältnis der wissenschaftlichen Kategorien ›Religion‹ und ›Kultur‹ geht.² Die Initiative von Susan L. Mizruchi ist als

2 Zwei der elf Beiträge sind von Religionswissenschaftlern verfasst: Jonathan Z. Smith macht,

Brückenschlag zwischen Religionswissenschaft und *Cultural Studies* zu verstehen. Noch gilt die generelle Feststellung von Malory Nye, wonach innerhalb der *Cultural Studies* Religion deswegen ignoriert wird, weil es als »falsches Bewusstsein« gilt und Religionswissenschaftler aus dieser Perspektive das Image von »closet theologians« haben:

»The place of ›religion‹ within contemporary cultural studies is very ambiguous. The question of what actually constitutes cultural studies is itself highly uncertain, but there is a general perspective within the field that, if not overtly or politically Marxist, does make certain underlying assumptions that perceive religion to be (at best) a false consciousness and ideology. [...] It seems that the majority of those working in cultural studies have yet to be convinced that religious scholars are not closet theologians« (NYE 2000: 7).

Das Verhältnis von Ethnologie und Religionswissenschaft sieht etwas anders aus, zumal die Ethnologie von ihrem Beginn an sich intensiv sowohl mit ›Religion‹ wie mit ›Kultur‹ befasste. Allerdings wurde ›Religion‹ vielfach als ein kultureller Bereich unter anderen untersucht und nicht privilegiert. Religionswissenschaft als *kulturwissenschaftliche* Disziplin zu begreifen und dies auch institutionell in dieser Weise zu verankern, ist allerdings eine relativ neue Entwicklung, die zunächst in den USA einsetzte. In zahlreichen Departments of ›Religious Studies‹ arbeiten Religionswissenschaftler und Ethnologen friedlich miteinander. In Europa

ausgehend von zeitgenössischen Berichten über Entführungen durch UFO-Besetzungen, Fremdheits-Diskurse zum Thema seines Beitrages. Es war die Entdeckung der ›Neuen Welt‹, die eine Sprache der Differenz mit sich brachte, die alte synthetische Theorie von der Einheit des Menschengeschlecht erschütterte und gleichzeitig die Notwendigkeit und das nie abzuschließende Projekt der intra- und interkulturellen Übersetzung initiierte. Für Smith liegt die Herausforderung der Kulturwissenschaften, und dazu zählt er fraglos die Religionswissenschaft, in der Entwicklung von »cultural and comparative theories adequate to this new language« (SMITH 2001). Bruce B. Lawrence untersucht die Präsenz von asiatischen Religionen in den amerikanischen Medien. Exemplarisch zeigt Lawrence an der Publikumszeitschrift *Utne Reader*, die aus 2000 alternativen Medien Beiträge auswählt und neu abdruckt, die Präsentation von asiatischen Religionen als Angebote auf dem Markt amerikanischer Spiritualität. Für das Erfordernis, »to have a theory of religion as culture that reflects the multifaceted, interactive nature of cyberspace communication«, nutzt Lawrence ein Kulturmodell Stuart Halls (ein interaktives Pentagramm: consumption - regulation - representation - identity - production). Vgl. LAWRENCE (2001).

ist dies durchaus nicht selbstverständlich. Die von Malory Nye (Stirling) edierte Zeitschrift *Culture and Religion - an international, interdisciplinary journal* (2000 ff.) fungiert hier in erfreulicher Weise als Trendsetter.

In Migrantengemeinschaften spielen Religions-Diskurse bei der Formierung von kultureller Identität eine bedeutende Rolle. Die Vermittlung der Religions-Diskurse erfolgt einerseits über die Elterngeneration, über religiöse Spezialisten und Institutionen, vor allem aber auch über Medien.

Angesichts der Brisanz des Themas ›Religion‹ in den westlichen multikulturellen Gesellschaften sollte der Zusammenhang von kultureller Identität, Medien und Religion in Religionswissenschaft wie in den *Cultural Studies* besondere Beachtung finden, ohne dass hier bislang einschlägige Studien vorzufinden sind. Für wegweisend halte ich hierbei die *ethnologischen* Forschungen von Gerd Baumann und Marie Gillespie unter jugendlichen Migranten in Southall (vgl. BAUMANN 1996, 1999; GILLESPIE 1995a).

Im folgenden wird exemplarisch Marie Gillespies Fallstudie zur Rezeption zweier Video-Versionen des Mahabharata-Epos vorgestellt (GILLESPIE 1995b). Diese medien-ethnologische Studie ist, wie ich meine, gleichermaßen anregend für die *Cultural Studies* wie auch für die Religionswissenschaft.³

Marie Gillespie in Southall

Southall, im Westen Londons, nahe dem Flughafen Heathrow gelegen, wurde seit der ersten Migrantenwelle aus Indien, Anfang der 1950er Jahre, zum Auffangbecken dieser, vorwiegend aus dem Punjab stammenden Bevölkerung. Damit entwickelte sich dieser Stadtteil gleichzeitig zu einem kommerziellen und kulturellen Zentrum; Southall wurde zur größten asiatischen *community* in Europa. Dieser asiatische Mikrokosmos ist keineswegs ein homogenes Gebilde. Differenzen nationaler, regionaler, sprachlicher Art sind allgegenwärtig ebenso wie Kastenhierarchien und soziale Unterschiede. Neben der Mehrheit indischer Migranten leben hier Minderheiten englischer, irischer und afro-karibischer Abstammung.

3 Medienethnologie beschränkt sich natürlich nicht auf Aneignungs- und Rezeptionsstudien. Einen hilfreichen Überblick über Themenfelder und Perspektiven der Medienethnologie liefert DRACKLÉ (1999).

Durch ihre Tätigkeit als Lehrerin war Gillespie bestens mit der sozialen und kulturellen Situation Southalls vertraut, so dass ihre Feldforschung zwischen 1988 und 1991 unter günstigen Voraussetzungen erfolgen konnte. Gillespie hatte engen Kontakt zu zahlreichen Familien; sie veranstaltete Gruppendiskussionen und führte zahlreiche Gespräche und Interviews mit Kindern und Eltern durch.

Ziel der Untersuchung war die Frage, ob Kinder und Jugendliche in einem Generationenkonflikt leben; inwieweit die elterliche Kultur noch Wertmaßstäbe vermittelt und inwiefern sich eine eigene Jugendkultur herausbildete. Dem Medienkonsum galt dabei besondere Aufmerksamkeit.

In einer 1995 publizierten Fallstudie geht Gillespie auf die religiöse Selbstthematization von Kindern und Jugendlichen einer Hindu-Familie ein, ausgelöst durch unterschiedliche Video-Versionen des Mahabharata. Geschildert wird darin ein Fernsehabend, den die Ethnologin mit der neunköpfigen Familie Dhani gemeinsam verbrachte.

Angeregt wurde der gemeinsame Abend von Gillespie, die der Familie eine Video-Version des Mahabharata in der Inszenierung von Peter Brook vorstellen will.

Das Mahabharata

Die Entstehung des Epos, der als Gründungsmythos der indischen Nation fungiert, wird auf das fünfte Jh. vor Christus zurückdatiert. Die Kompilation der in der Endfassung 100.000 Verse erstreckte sich jedoch über einen Zeitraum von fast tausend Jahren, wobei es bis heute den Charakter eines »work in progress« (HILTBEITEL 1976: 14f.) beibehalten hat. Dieser »Ozean an Geschichten« wird immer aufs Neue nacherzählt: durch traditionelle Geschichtenerzähler, in Cartoons, Kinofilmen oder im Fernsehen. Gerade die Unerschöpflichkeit des Textes und des Erzählvorganges gehört zum Wesen des Mahabharata (DONIGER-O'FLAHERTY 1995: 59).

Im Zentrum des Epos stehen die sich bekämpfenden Helden der Geschichte: die fünf Pandara-Brüder und ihre 100 Cousins, die Kauravas. Ihr Zwist mündet in einem Krieg von kosmischer Dimension.

Unbestritten ist die Bedeutung, die dieses Epos, zusammen mit dem Ramayana, für nahezu alle Religionen Indiens einnimmt. Es gilt vielen als die philosophische Basis der Hindu-Religion, Kultur und Tradition. Das Mahabharata ist damit nicht nur ein Heiliger Text, sondern dient als

Vorlage für Rituale, orale und schriftliche Literatur auf jeder Ebene, und zudem befördern die Erzählungen des Mahabharata Hindu-Identität (SHARMA 1991).

Peter Brook's Mahabharata

Der britische Theatermacher und Regisseur Peter Brook (geb. 1925) widmete ab 1972 große Teile seiner Anstrengungen dem Projekt »Welttheater«. Brook verstand dies als Arbeit am kulturellen Erbe der Menschheit und entsprechend dieser universalistischen Perspektive bearbeitete er diese Stoffe. Fasziniert von epischen und theatralischen Formen und Stoffen anderer Kulturen stieß er auch auf das Mahabharata, zunächst vermittelt in Form des Kathakali, einer spezifischen Form des Tanztheaters (BROOK 1991). Begeistert sah er darin eines der größten Werke der Menschheit und erarbeitete, zusammen mit dem Dramaturgen Jean-Claude Carrière und dem Indologen Philippe Lavastine, eine dreimaldreistündige Bühnenfassung (CARRIÈRE 1987). Die englischsprachige Version stellte Brook 1987/88 auf einer Welttournee vor. Die verfilmte Bühnenfassung ist seit 1989 als fünfeinhalbstündiges Video erhältlich. Während das westliche Theaterpublikum fast durchweg enthusiastisch reagierte, fielen indische Kritiken häufig ablehnend aus (vgl. die Beiträge in WILLIAMS 1991).

Ramayana und Mahabharata als indische Fernsehproduktion

Der staatliche indische Fernsehsender Doordarshan produzierte Ende der 80er Jahre eine 92-teilige TV-Serie des Mahabharata. Vorausgegangen war die Verfilmung des Ramayana-Epos⁴ durch Ramanand Sagar, welche zu einem überwältigendem Erfolg geriet. Sagers Ramayana wurde 1987 und 1988 in achtundsiebzig Teilen jeweils Sonntagmorgen zwischen 9.30

4 Das Ramayana ist, neben dem Mahabharata, das zweite große indische National-Epos, das Valmiki zugeschrieben wird. Aufgrund stilistischer Vergleiche gilt es jünger als das Mahabharata. Ebenso wie bei diesem Epos gibt es mehrere Versionen. Im Mittelpunkt der Geschichte steht Rama, die Inkarnation des Vishnu, der gegen den König Ravana von Lanka kämpft, unterstützt durch Hanuman und dessen Affenarmee.

und 10.15h ausgestrahlt. Die Akzeptanz in der Bevölkerung war immens und Sagar erzielte mit seinem tv-Epos die höchsten bis dahin gemessenen Einschaltquoten (VAN DEN BOSCH 1994). Das tv-Ramayana war stilbildend, was die Umsetzung des populären mythologischen Stoffes in die Bildsprache des Filmes betrifft. Die Götter-Ikonographie ist von populärer Druckgraphik übernommen, und in seiner Erzähltechnik knüpft Sagar bruchlos, wie Philip Lutgendorf zeigt, an traditionelle performative Genres, wie Ramlila (theatralische Inszenierung von mythischen Stoffen), Katha (ritualisierte Geschichtenerzählung), jhanki (tableaux vivants) an. Es verwunderte daher nicht, dass sich das Publikum vor den Fernsehgeräten seinen Göttern gegenüber ähnlich demutsvoll verhielt wie bei Tempelritualen (LUTGENDORF 1995).

Das tv-Mahabharata übertraf den Erfolg des Ramayana. Es ging in die Geschichte des Fernsehens ein als die populärste Serie, die jemals gedreht wurde. In der weltweiten Hindu-Diaspora wird diese Serie über Video-Kassetten und über das Kabel-Fernsehen mit ebensolcher Begeisterung gesehen wie auf dem indischen Subkontinent. In Indien wird/wurde die Serie jeden Sonntagmorgen gezeigt und zieht/zog regelmäßig mindestens 650 Millionen Menschen in den Bann. Anfang der 1990er Jahre sendete der Channel 2 das komplette Epos in Großbritannien aus.

Familie Dhani vor dem Fernsehgerät

Bei der Familie Dhani handelt es sich um Hindus, die speziell Krishna, die Wiederverkörperung Vishnus, verehren. Als eine religiöse Frau legt die Mutter besonderen Wert auf die entsprechende Erziehung der Kinder.

Während das Brook'sche Mahabharata-Video läuft, wird alsbald klar, dass diese Fassung auf Kritik stößt, ja auf offene Ablehnung. Der Vater und der älteste Sohn verlassen nach einer Stunde das Haus. Öfters wird darauf hingewiesen, wie schlecht der Film sei, und nach vier Stunden wird der Fernseher ausgeschaltet. Die Mutter und die beiden ältesten Schwestern begeben sich zum Hausaltar und sie führen eine puja - eine Andacht - durch. Anschließend macht die ältere Schwester den Vorschlag, *Sitas Wedding*, eine Episode aus dem Ramayana anzusehen. Man erklärt der Ethnologin, dass diese indische Produktion ein »guter« Götter-Film sei.

Um kurz vor 23 Uhr wird das Video gestartet. Die innere wie äußere Haltung der Zuschauer verändert sich dabei schlagartig.

Zu Beginn des Films werden Räucherstäbchen angezündet und man verneigt sich in der angemessenen Weise vor den auftretenden Göttern. Außer ›holy food‹ wird während des Filmes nichts gegessen. So oft Krishna auftritt, ermahnt die Mutter die Kinder aufrecht zu sitzen und Krishna angemessen zu grüßen, so wie es auch bei einem Tempelbesuch üblich wäre. Wird ein solcher Film angeschaltet, so muss er bis zu Ende gesehen werden - es ist unziemlich, den Film abzubrechen. In Lebenskrisen und in Zeiten von Krankheit dienen Götter-Filme als Hilfe. Die Dhani-Mutter nötigt oft ihre Kinder bis in die frühen Morgenstunden vier oder fünf Videos hintereinander zu gucken. An einem Wochenende werden mitunter 12-15 Stunden Video-Filme konsumiert. Der didaktische Effekt ist enorm: Vermittelt werden dabei Götter-Ikonographie und gleichzeitig die Werte, die die Götter verkörpern.

Zweifellos ist sowohl das tv-Mahabharata wie auch das Ramayana für die anwesende Familie ein »heiliger Text«. Das gemeinsame Betrachten von ›Götter-Filmen‹ ersetzt für viele Hindus in der Diaspora, egal ob in Southall, Toronto oder Kapstadt, das Lesen heiliger Texte. Das Mahabharata oder das Ramayana kombinieren religiöse Didaktik mit Unterhaltung aufs beste. Der Fernsehabend wird zum Äquivalent für einen Tempelbesuch oder eine vergleichbare religiöse Handlung.

Gillespie bezeichnet dieses Verhalten als »devotional viewing« - das Fernsehen wird zur Kulthandlung. Diese Art des rituellen Fernsehens, das Gillespie in Southall beobachtete, entspricht dem Verhalten der Hindu-Mehrheit in Indien, das am Beispiel des tv-Ramayana bereits erwähnt wurde.

Die Frage, warum Brooks Mahabharata keinesfalls als »heiliger Text« verstanden wurde, und warum - im Gegensatz dazu - *Sitas Wedding* tatsächlich als solcher betrachtet wurde, veranlasst Gillespie, sich mit der indischen tv-Version des Mahabharata näher vertraut zu machen. In den kommenden Wochen und Monaten untersucht sie unterschiedliche Einstellungen und Wahrnehmungen entlang der beiden Mahabharata-Versionen. Von besonderem Interesse wird dabei die Didaktik, also die Art, wie Religion durch diese *soap opera* vermittelt wird und wie sich dadurch religiöse Weltsicht formt.

Identifikationsprobleme

Das erste und fundamentale Problem beim Verfolgen der Brook-Inszenierung ist für die Zuschauer, ihre Götter zu identifizieren. Das Betrachten der Götter gerät zu einem Rate-Spiel, da die Attribute der Götter nicht den gewohnten Mustern entsprechen (GILLESPIE 1995b: 355, 365). Doch nicht nur die Identifikation über Attribute, Farben und Musik, die traditionellerweise Gut & Böse, Schurken & Götter markieren, ist unzureichend, die Unterscheidung zwischen Menschen und Göttern ist fehlrepräsentiert. Die Eindeutigkeit der indischen Ikonographie ist in der Brook'schen Inszenierung unkenntlich. Die mangelnde Unterscheidung Gott - Mensch ist geradezu abstoßend für Zuschauer. Den Göttern fehlt angemessener Status, Würde und Respekt.

Die Erzählstruktur der *indischen tv-Produktion* ähnelt der Struktur amerikanischer Soap-Operas wie *Dallas* oder *Dynastie*. Über das Angebot an Identifikation wird ein affektives Engagement möglich. Die zentrale Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse sind hier wie da der zentrale Fokus. Die Machart ähnelt sich darüber hinaus in dem luxuriösen Setting, in dem komplexen Handlungsgewebe, den sog. »cliff-hanger endings«, in der hohen Anteilnahme während des Sehens, in der darauf folgenden Diskussion darüber, was geschehen ist, in der Mobilisierung von Kenntnissen über vergangene Ereignisse (die das eben Gezeigte sinnvoll erscheinen lassen) und in Vorhersagen darüber, was geschehen wird.

Draupadis Demütigung

Eine zentrale Stelle, die von den Zuschauern heftig diskutiert wurde, ist jene von Draupadis Demütigung. Darin werden bedeutsame Fragen nach Geschlechtsidentität aufgeworfen.

Draupadis ist die Frau aller fünf Pandaras. Yudishtira, der älteste Pandara, ist spielsüchtig und lässt sich törichterweise auf ein Würfelspiel mit dem ältesten der gegnerischen Kauravas ein. Yudishtira verliert nach und nach seinen und all den Besitz seiner Brüder. Schließlich setzt er im Spielwahn sogar Draupadi als Pfand, und verliert. Draupadi ist nun Eigentum der Kauravas, die sie und damit auch die Pandaras mit rüden Worten und obszönen Anspielungen demütigen. Schließlich befehlen sie ihr, sich vor aller Augen zu entkleiden. Draupadi weigert sich und

einer der Kauravas versucht gewaltsam ihr den Sari vom Leib zu reißen. Draupadi erfleht inbrünstig die Hilfe Krishnas und im Moment höchster Gefahr erscheint der Gott und schützt die Ehre von Draupadi, indem er ihren Sari unendlich verlängert.

Diese Stelle im Mahabharata ist ein Wendepunkt: Das demütigende Verhalten der Kauravas fordert Rache. Der Weg in den alles verheerenden Krieg, der dramatische Höhepunkt des Epos, ist damit geebnet.

Heftig kritisieren Mutter und ältere Dhani-Töchter, dass die überragende Bedeutsamkeit dieses Ereignisses in der Brook'schen Fassung nicht angemessen markiert ist. Brook erkennt nicht die innere Stärke und Souveränität Draupadis. Der Angriff auf Draupadis Ehre, ihre Selbstverteidigung und Krishnas göttliche Hilfe seien keineswegs gewürdigt. Der Gott Krishna selbst wird bei Brook nicht gezeigt. Ganz anders in der indischen Fassung, in der Krishna, huldvoll lächelnd und mit schutzgewährender Geste sichtbar in Erscheinung tritt. Das Auftreten des Gottes ist für die Dhani ganz wichtig und unverständlich bleibt für die Familie, warum Brook Krishna nicht zeigt. In der indischen Version weigert sich Draupadi zu schweigen und sie macht ihrer Wut vor allen anwesenden Männern Luft. Damit werden eine Reihe von Fragen hinsichtlich ihrer Frauenrolle angeschnitten: als Ehefrau, als Besitz, als Sklavin, als Subjekt und als Objekt - Zusammenhänge, die Brook nicht deutlich macht und die doch eine wesentliche Botschaft des Mahabharata beinhalten (GILLESPIE 1995b: 373).

Götter und Menschen - Gut und Böse - Zeit und Schicksal

Am ersten Abend wurde schließlich nach ca. vier Stunden das Brook-Video abgeschaltet. Dies geschah nach jener Schlüsselszene, in der Gott Krishna den Held Arjuna überredet in den Krieg zu ziehen, zu kämpfen und die Kauravas zu töten. Dabei geht es um das Paradox, dass der göttliche Krishna, Inbegriff von Liebe und Güte, Menschen dazu bringt, Verrat zu begehen, Krieg zu führen, die eigenen Verwandten zu töten.

In Brooks sechs-stündiger Version nimmt diese alles entscheidende Szene lediglich fünf Minuten ein. Krishnas Absichten und Handeln bleiben völlig unverständlich. Das Porträt, das Brook von Krishna zeichnete, war für die Dhani völlig unakzeptabel. Erst nach der Reinigung durch eine puja (Opferhandlung) war man in der Lage, das zweite Video, *Sitas Wed-*

ding, mit verändertem Blick und in andachtsvoller Stimmung anzusehen. In *Sitas Wedding* tritt Krishna durchgehend als »sweet«, und nie doppeldeutig auf. Er verkörpert reine Güte in jedem Wort und jeder Handlung.

Gillespie betont zusammenfassend, dass sich aus dem Betrachten der *sacred soaps* und den anschließenden Diskussionen religiöse Ideen und Glaubensvorstellung entwickelten. Zeit, Schicksal, Erleuchtung, Selbsterkenntnis, Reinkarnation und Erlösung - all diese Begriffe sind keine hohlen Schlagworte für die Kinder, sondern eingebettet in ihrer Alltagswelt. Die Video-Kassetten und die wöchentlich im britischen Fernsehen ausgestrahlte *sacred soap* waren steter Anlass ihr Weltbild zu festigen.

Herausforderungen: Religion, Medien, Identitäten, Diaspora

Für die Religionswissenschaft anregend und im Hinblick auf künftige Forschungsfelder herausfordernd scheinen mir vor allem folgenden Bereiche der Arbeit Gillespies zu sein: eine Kritik des westlichen Kultur- und Religionskonzeptes aus postkolonial-dezentrierter Perspektive; die ethnographische Präsentation von »Religion« als kulturelles Phänomen; die sinnstiftende Macht von Medien und »Religion« für Identitätsdiskurse unter den Bedingungen der Diaspora; der Hinweis auf den prozessualen Charakter von kulturell-religiöser Identität.

Zunächst fasziniert die hier vorgestellte Verkehrung der Perspektiven. Indem die Familie Dhani ihren Blick auf ein Produkt westlicher Hochkultur der verfilmten Theaterinszenierung von Peter Brook - richtet und dessen universalistischen Anspruch negiert, wird damit gleichzeitig ein Kernstück europäischer Aufklärung hinterfragt; nämlich der globale Anspruch auf die Definitionsmacht und das Repräsentationsmonopol dessen, was »das Menschliche« sei. Wenn Brook der Überzeugung ist, ein Stück Welttheater geschaffen zu haben, in dem es kulturübergreifend um grundmenschliche Fragen geht und die Familie Dhani sich in ihrem kulturellen und religiösen Selbstverständnis deutlich fehl-repräsentiert fühlt, wird aus »dem Menschlichen« eine eurozentristische Vorannahme unter vielen. Mit solchen Vorannahmen einher gehen zwangsläufig Dichotomien wie Hochkultur - Populärkultur, Hochreligion - Volksreligion. Westliche Betrachter ordnen Brooks Mahabharata fast ausnahmslos dem Bereich der Hochkultur, im Sinne eines bürgerlichen Kulturkonzeptes von zivilisatorischer Verfeinerung und Bildung, zu. Das indische TV-

Mahabharata hingegen wird von den gleichen Betrachtern meist ohne zu zögern als Produkt von (minderwertiger) Populärkultur gesehen, das mit Kitsch und Gefühlsüberschwang assoziiert ist.⁵ Ähnliche dichotom wertende Positionen würde man in Bezug auf die Kategorie ›Religion‹ abfragen können.⁶

Was in westlicher Auffassung mit Tiefe, Ernst und Wahrheit verbunden ist, gilt den Dhani als oberflächlich und unwahr. Dies wird u.a. deutlich bei der Kritik an Brooks missratener Götterdarstellung und an seiner Unfähigkeit, die tiefer liegende Wahrheit vieler Schlüsselszenen zu erkennen. Was hingegen aus westlicher Sicht mit Kitsch verbunden wird,⁷ ermöglicht den Dhani emotionale Ergriffenheit, Identifikation, das Empfinden von ›Wahrheit‹.

Die von Gillespie beförderte »Einladung« zur Blick-Verkehrung gibt Vertretern marginalisierter Gruppen ein Mitspracherecht in einem unerschwellig stattfindenden Kulturkampf. Kritisiert wird die fatale Dichotomie »primitive Kultur« dort - »Fortschritt« hier. Diese »moralische Geographie westlicher Klassifikationen« (CHAMBERS 1996: 88), entfaltet in weltlicher wie religiöser Ausrichtung, werden in jener postkolonialen Konstellation, in der sich das Periphere im Zentrum zu Wort meldet, zunehmend fragwürdig.

Als weitere Anregung ist die Entfaltung eines pragmatischen Religionskonzeptes zu nennen. Religion ist eingebettet in kulturelle Prozesse der Sinnstiftung und Welt-Orientierung und lässt sich nicht als davon abgetrennter Bereich ›ding‹-fest machen. Religion, das wird deutlich, ist verwoben mit Sozialstruktur (Familie), nationaler und individueller Geschichte; ebenso entscheidend sind Fremdheitserfahrungen der Migration in der Aktivierung von Religionsdiskursen.

5 Diese Behauptung beruht auf eigenen Befragungen und Beobachtungen nach der Vorführung von Filmausschnitten aus dem indischen und dem Brook'schen Mahabharata.

6 Seit einigen Jahren wird zunehmend Stimmen Gehör geschenkt, die bemüht sind, jene untergründigen Vorannahmen, die sich im Religionsbegriff der Religionswissenschaftler abgelagert finden, offen zu legen. Zu nennen sind hier vor allem die Arbeiten von SMITH (1982, 1996, 1998).

7 ›Kitsch‹ ist schwerlich eine wissenschaftliche Kategorie. Gleichzeitig hat nun jeder Wissenschaftler, jede Wissenschaftlerin ›im Gefühl‹, was Kitsch ist. Wertende Zuschreibungen wie ›kitschig‹ oder ›ernst‹ lassen sich im Wahrnehmungsprozess nicht eliminieren, auch wenn diese Zuschreibungen in der Analyse gelöscht scheinen.

Dass bei der Bildung kultureller Identität - wie hybrid oder fragmentiert auch immer - Religion ein entscheidender Faktor ist, dürfte nahe liegen, ohne dass dieser Zusammenhang angemessen erforscht wäre.

Wie eingangs bereits angedeutet, ist es bemerkenswert, dass in den *Cultural Studies* ›Religion‹ kaum an prominenter Stelle in Erscheinung tritt. In Bezug auf die Situation in den USA stellt z.B. Frederic Jameson mit Verwunderung fest, Religion sei zwar »a very large and basic component of American mass culture«, wäre jedoch »decidedly underanalyzed and underrepresented in the field of *Cultural Studies*« (JAMESON 1995, nach MIZRUCHI 2001: x). Nicht nur die *Cultural Studies* weisen hier ›blinde Flecken‹ auf. In vielen Geistes- und Sozialwissenschaften war man sich lange Zeit einig, dass das Ende von Religion gekommen wäre. »The theory of secularization is one of the most deadly master narratives in the social sciences«, schreibt Peter van der Veer (1995: 5). In der Säkularisationsthese, so zeigt sich, spiegelt sich der Sonderfall (einiger) westlicher Gesellschaften Mittel- und Nordeuropas. Und selbst diese Feststellung bedarf der Relativierung. Es wurden zwar die angestammten Orte von Religion, Kirche, kirchliche Gemeinschaften oder Institutionen, verlassen und damit hatte Religion nicht mehr als Ganzes Konjunktur. Nach wie vor ist jedoch die Leistung von Religion als Sinndeutung von Geschichte, Natur und Selbst gefragt (KIPPENBERG 1998: 27). Ein Phänomen, das Thomas Luckmann bereits vor über 30 Jahren veranlasste, von ›unsichtbarer Religion‹ zu sprechen und den Begriff ›Religiosität‹ einzuführen (LUCKMANN 1967/1991). Peter Berger erkennt in Hinblick auf die globale Religionslandschaft eine »Desecularization of the World« (BERGER 1999).

Vor einiger Zeit wies Arjun Appadurai darauf hin, dass ›Globalisierung‹ den Prozess einer dramatischen »Ent-Räumlichung« (deterritorialization) mit sich bringt, wobei gleichzeitig neue Räume entstehen, völlig abgelöst von geographischen Gegebenheiten; Räume, die emotional aufgeladen sind und stark imaginäre Qualitäten aufweisen. Appadurai geht es darum zu zeigen, dass Gruppenidentitäten, vor allem der Diaspora, nicht notwendigerweise örtlich begrenzt, historisch ohne eigenes Bewusstsein oder ethnisch homogen sein müssen. Es sind Kommunikationsmedien, die hier eine bislang nicht gekannte Bedeutung einnehmen:

» [...] the ›work of imagination‹ [...] through which local subjectivity is produced and nurtured is a bewildering palimpsest of highly local and highly translocal considerations. The three factors that most directly affect the production of locality in the world of the present - the nation-

state, diasporic flows and electronic/virtual communities - are themselves articulated in variable, puzzling, sometimes contradictory ways which depend on the cultural, class, historical and ecological setting within which they come together« (APPADURAI 1995: 221; 1996).

Appadurai skizziert damit ein neues kulturwissenschaftliches Forschungsfeld, jene imaginären, transnationalen, kulturell so bedeutsamen Verortungen von Identität, die durch Massenmedien vermittelt und gestaltet werden. Das, was Appadurai in Hinblick auf kulturelle, transnationale Identitäten entwirft, gilt auch für »Religion«, die, in welcher Erscheinungsform auch immer, nicht unbeeinflusst von Bedingungen der Globalisierung und Kommunikationstechnologie bleibt.

Die Arbeit von Marie Gillespie hilft, Appadurais Theorie-Gemälde jener »mass-mediated imaginary« besser zu verstehen und den Provokationen des Theorieprogramms empirisch zu begegnen.

Die Ethnologin zeigt die Verwobenheit von Medienaneignung, Religionsdiskurse und kulturelle Identität vor dem Hintergrund der Diaspora, als einer »transnationalen kulturell ethnischen Formation«. Identitäten bilden sich im Spannungsverhältnis von lokalen und globalen kulturellen Kontexten. Medien sind hier prominente Mittler.

Die Rezeption des Fernseh-Mahabharata spielt sich allerdings nicht im rein religiösen Raum ab. Es wäre fatal, würde man das geschilderte Fernsehverhalten als Produkt einer exotischen »Tradition« reduzieren, die Inder in London veranlasst einen Fernseher mit einem Hausaltar zu verwechseln. Die Gespräche der Dhani über ihre Fernseherlebnisse sind auch keine ausgelagerten akademischen Seminare, provoziert von einer ambitionierten Ethnologin. Die Unterhaltungen über das Mahabharata sind angesiedelt in der brisanten gesellschaftlichen Zone von Identitätsfindung und kultureller Selbstbehauptung. Es geht um handfeste und mitunter bitterernste Konflikte. Es geht um die Herausforderung in einer fremden und selten wohlgesonnenen Umgebung Würde und Selbstbestimmung zu bewahren. Es geht um Generationen- und Gesellschaftskonflikte, es geht um Rassismus und die Nötigung, permanent auf die Frage zu antworten: »Wer bist Du?«, »Welche Werte teilst Du?«, »Welcher Kultur gehörst Du an?«. Bei der Beantwortung solcher Fragen spielen Religions-Diskurse eine wichtige Rolle.

Ist man bereit, die Annahme zu akzeptieren, dass die Menschen nicht nur in westlichen Gesellschaften »Teil der Medienwelt sind und die Medien auf eine qualitativ neue Art Kultur ausdrücken und widerspie-

geln« (THOMAS 1998: 174), ist es nahe liegend, die Prägungen durch diese Medienwelt und den Ort und die Erscheinungsform von Religion darin zu untersuchen. Religion als allgemein verfügbares Gut wird zunehmend Teil der populären Kultur. Diskurse über und von Religion erscheinen in den unterschiedlichsten Kontexten. In Medien werden solche Diskurse öffentlich, sie werden allgemein zugänglich und sie sind produktiv, insofern sie Argumente für und gegen Nationalismus, Fundamentalismus, Multikulturalismus, aber auch für Identität und Geschlechterrollen bereithalten.

Gillespie zeigte eindrücklich, dass für die Herausbildung kultureller Identität von Migranten der zweiten Generation Medien eine produktive Kraft darstellen. Identitäten ›dazwischen‹ erfordern, ein permanentes Aushandeln, das nie konfliktfrei ist. Die »kulturelle Übersetzung« wird damit zur Alltagsbemühung im globalen Dorf, wofür Medien Ressourcen bereithalten.

»In Southall aufzuwachsen hat zur Folge, dass man übersetzen lernt, sowohl im wörtlichen Sinne - indem die jungen Leute die britischen Fernsehnachrichten für ihr Eltern übersetzen - als auch gleichzeitig im übertragenen Sinne, indem sie Fertigkeiten erwerben müssen, von Kontext zu Kontext verschiedene Kulturen und verschiedene Positionen miteinander auszuhandeln. Wie viele Kritiker betont haben, bringt die gegenwärtige Entwicklung globaler Kommunikationsformen zunehmend Kulturen zusammen, die möglicherweise einmal klar unterschieden waren [...]. Die anscheinend marginale Erfahrung von Punjabi-Londonern kann somit tatsächlich als zentral für die so genannte postmoderne Kultur angesehen werden, eine Kultur, in der Übersetzung zu einer gemeinsamen globalen Erfahrung wird« (GILLESPIE 1995a: 207ff., hier aus HEPP 1999: 224).

Methodisch bemerkenswert ist die zentrale Bedeutung, die die Ethnologin der sog. Identitätsunterhaltung (›identity talk‹) beimisst, und bei der die Forscherin im übrigen für die Leser stets präsent bleibt.⁸

8 Eine weitere beachtenswerte empirische Forschung über Identitätsartikulationen Jugendlicher der asiatischen Diaspora in Großbritannien wurde von Chris Barker und Julie Andre durchgeführt. Im Gegensatz zu Gillespie waren die Forscher bei den Gesprächen nicht selbst anwesend. Barker und Andre statteten die Jugendlichen mit Aufnahmegeräten aus und baten sie, ihre alltäglichen Gespräche über Fernsehen mit Freundinnen und Freunde festzuhalten. Der Begriff »identity-talk« stammt von Barker (vgl. BARKER/ANDRE 1996, 1997, 1999. Hinweis aus HEPP 1999: 225).

»Identität ist nichts Kohärentes, Feststehendes, sondern in einem ständigen Fluß, in dem die Identitätsunterhaltung insofern eine herausragende Position hat, als durch sie eine momentane Identitätspositionierung geschaffen wird, die wie ein vorläufiger Fixpunkt fassbar wird: Identitätsartikulation gewissermaßen als reflexive Erzählung über sich selbst, eine Erzählung in die medienvermittelte translokale Ressourcen eingebaut werden« (HEPP 1999: 225).

Deutlich werden Prozesshaftigkeit und Situativität von Identitätsartikulation, und zudem zeigt hier Gillespie, dass sich »Medienaneignung im Spannungsverhältnis von bestehender Produktivität und Stereotypie der Artikulation einer eigenen kulturellen Identität« bewegt (HEPP 1999: 224).⁹

Deutlich wird überdies, dass die Rede von »authentischer Kultur« hinfällig ist. Für die jungen Mitglieder der Familie Dhani, die in Southall aufwachsen, gibt es kein zurück in einen reinen »authentischen Zustand«. Kulturelle Interaktion und, wenn man so will, das permanente Positionieren der eigenen Identität als Übersetzungsanstrengung wird zum Wesensmerkmal migratorischer Existenz. Dies hat Konsequenzen nicht nur für Migranten, sondern auch für die »Aufnahme«-Gesellschaft. Schriftsteller und Intellektuelle wie z. B. Stuart Hall oder V.S. Naipaul plädieren längst für den Wert eines Dazwischen, der Kreuzung, des Dialogs und entlarven die Rede von kultureller Reinheit als Herrschaftsrhetorik.

»Diese Ablehnung einer mono- und ethnozentrischen Konzeption von Literatur, Kultur, Geschichte, Religion, Musik, Identität und Sprache führt unausweichlich zur Demontage eines erkennbaren Zentrums, das den gesetzlichen Rahmen für diese Variationen schafft. Gleichzeitig schließt sie aber auch die Möglichkeit aus, daß der ›Eingeborene‹ (der weiße Engländer oder der schwarze Jamaikaner) ›nach Hause‹, in einen ›reinen‹ oder ›authentischen‹ Zustand zurückkehrt« (CHAMBERS 1996: 91).

Die fortgeschrittene Reflexion innerhalb der *Cultural Studies* über Konzepte von Authentizität und Kultur sollte die Religionswissenschaft zu einem Nachdenken über eigene (oft unreflektiert vorausgesetzte) Identitäts- und Authentizitätskonzepte bringen. Gleichzeitig erscheint

9 Der Ethnologe Gerd Baumann hat an Beispielen seiner Forschungen unter Jugendlichen in Southall gezeigt, dass die Rede und Performanz von Identität nie einspurig verläuft, sondern sich als duale diskursive Konstruktion herausbildet. Verschiedene Identitätsdiskurse, Baumann nennt sie dominant und demotisch, werden nebeneinander benutzt (vgl.

BAUMANN 1998).

es damit nahe liegend, *Diaspora*, *Migration* und *Religion* immer aufs Neue zusammenzudenken. Aus der ethnologischen Medienforschung gilt zu lernen, dass im Prozess des Wandels kulturelle Identitäten keine essenziellen Objekte darstellen, die durch Medien mit-gestaltet sind - vielmehr ist kulturelle Identität in komplexen Gesellschaften *ganz wesentlich* Produkt von Kommunikationstechnologie (MORLEY/ROBINS 1989).¹⁰

Über Medien werden Bausteine für Sinnkonstruktion und Weltdeutung geliefert, und es erscheint daher rätselhaft, warum sich Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler erst in jüngster Zeit damit befassen. Zwangsläufig ändert sich das ›Gesicht‹ von Religion in populären Medien und es ist zu fragen, wie Religion darin (offen oder versteckt) repräsentiert ist, wie sie wahrgenommen wird, aber auch, ob dadurch womöglich Religion ersetzt wird.

Überträgt man Vorgehen und Untersuchungsgegenstand von Marie Gillespie auf hiesige Verhältnisse, so werden Defizite umso deutlicher. Wie viel wissen wir über die transnationale und identitätsstiftende Dynamik von populären Medien bei türkischen Migranten und deren Kindern? Was wissen wir über die Herausbildung von kultureller Identität, Medienaneignung und religiösen Diskursen bei türkischen Jugendlichen? Was wissen wir über die Selbstthematisierung von Religion in der türkischen Pop-Kultur? Welche Identitätsartikulationen finden wir im türkischen Rap oder HipHop?

Bislang sind empirische Studien zur Medienpraxis, der produktiven Aneignung von Medien unter religionswissenschaftlichen Fragestellungen rar. Die entsprechende Tagesforderung besteht in der Erweiterung des Forschungsgebietes und des Methodenspektrums.

Der notwendige Schlüssel für neue Erkenntnis, so schreibt Rolf Lindner, liegt in der »Befremdung der eigenen Selbstverständlichkeiten, seien diese existentieller oder intellektueller Natur« (LINDNER 2000: 93). Die medien-ethnologischen Forschungen von Gillespie bieten, wie ich zeigen wollte, einen solchen Schlüssel für Religionswissenschaft und *Cultural Studies*.

10 Historische Beispiele sind die Presse, später Radio und Fernsehen, durch welche sich nationale Identität als Kommunikationsform, die den lokalen Face-To-Face-Kontext transzendiert, erst entwickeln konnte (HEPP 1999: 221).

Literatur

- APPADURAI, ARJUN: The production of locality. In: FARDON, RICHARD (Hrsg.): *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. London 1995, S. 204-225
- APPADURAI, ARJUN: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota 1996
- BARKER, CHRIS: Television and the Reflexive Project of the Self: Soaps, Teenage Talk and Hybrid Identities. In: *British Journal of Sociology*, 48, 4, 1997, S. 611-628
- BARKER, CHRIS: *Television, Globalization and Cultural Identities*. Milton Keynes 1999
- BARKER, CHRIS; JULIE ANDRE: Did you see? Soaps, Teenage Talk and Gendered Identity. In: *Young: Nordic Journal of Youth Research*. Autumn, 4, 1996
- BAUMANN, GERD: *Contesting Culture. Discourse of identity in multi-ethnic London*. Cambridge 1996
- BAUMANN, GERD: Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion. Dominante und demotische Identitätsdiskurse in einer multiethnischen Vorstadt von London. In: ASSMANN, ALEIDA; HEIDRUN FRIESE (Hrsg.): *Identitäten*. Frankfurt/M. 1998, S. 288-313
- BAUMANN, GERD: *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York/London 1999
- BERGER, PETER L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids 1999
- BROOK, PETER: The Presence of India: An Introduction. In: DAVID WILLIAMS (Hrsg.): *Peter Brook and The Mahabharata: Critical Perspectives*. London 1991
- CARRIÈRE, JEAN-CLAUDE: *The Mahabharata: A Play Based Upon the Indian Classic Epic*. (trans. Peter Brook). New York 1987
- CHAMBERS, IAIN: *Migration, Kultur, Identität*. Tübingen 1996
- DONIGER-O'FLAHERTY, WENDY: *Other People's Myths. The Cave of Echoes*. Chicago/London 1995
- DRACKLÉ, DORLE: Medienethnologie: Eine Option auf die Zukunft. In: WALTRAUD KOKOT; DORLE DRACKLÉ (Hrsg.): *Wozu Ethnologie? Festschrift für Hans Fischer*. Berlin 1999, S. 261-290
- GILLESPIE, MARIE: *Television, Ethnicity and Cultural Change*. London 1995a

- GILLESPIE, MARIE: Sacred serials, devotional viewing, and domestic worship. A case study in the interpretation of two TV versions of the Mahabharata in a Hindu family in west London. In: ALLEN, ROBERT C. (Hrsg.): *To be continued... Soap operas around the world*. London 1995b, S. 354-380
- HALL, STUART: *Kulturelle Identität und Diaspora*. In: Ders.: *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg 1994, S.26-43
- HALL, STUART: *Kulturelle Identität und Globalisierung*. In: HÖRNING, K.H.; R. WINTER (Hrsg.): *Widerspenstige Kulturen. >Cultural Studies< als Herausforderung*. Frankfurt 1999, S. 393-441
- HALL, STUART; PAUL DU GAY (Hrsg.): *Questions of Cultural Identity*. London 1996
- HEPP, ANDREAS: *>Cultural Studies< und Medienanalyse. Eine Einführung*. Opladen 1999
- HILTEBEITEL, ALF: *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahabharata*. Ithaca 1976
- HILTEBEITEL, ALF: Draupadi's Garments. In: *Indo-Iranian Journal*, 22, 2, 1980, S. 97-112
- HILTEBEITEL, ALF: *The Cult of Draupadi*. Chicago 1988
- HILTEBEITEL, ALF: The Folklore of Draupadi: Saris and Hair. In: APPADURAI, ARJUN; FRANK J. KOROM; MARGARET A. MILLS (Hrsg.): *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*. Philadelphia 1991
- HILTEBEITEL, ALF: Transmitting Mahabharatas: Another Look at Peter Brook. In: *TDR: The Drama Review* 36, 3, 1992, S. 131-159
- JAMESON, FREDRIC: On >Cultural Studies<. In: JESSICA MUNNS; GITA RAJAN (Hrsg.): *A Cultural Studies Reader*. London 1995, S. 614-645
- KIPPENBERG, HANS G.: Religionssoziologie. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29. Berlin/New York 1998, S. 20-33
- KIPPENBERG, HANS G.; B. GLADIGOW: Einführung. In: DEUTSCHE VEREINIGUNG FÜR RELIGIONSGESCHICHTE (Hrsg.): *Religionswissenschaft: Forschung und Lehre an den Hochschulen in Deutschland*. Marburg 2001, S. 7-15
- LAWRENCE, BRUCE B.: God on Line: Locating the Pagan/Asian Soul of America in Cyberspace. In: MIZRUCHI, SUSAN L. (Hrsg.): *Religion and Cultural Studies*. Princeton 2001, S. 236-254
- LINDNER, ROLF: *Die Stunde der Cultural Studies*. Wien 2000
- LUCKMANN, THOMAS: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/M. 1991 (orig. Invisible Religion, New York 1967)

- LUTGENDORF, PHILIP: All in the (Raghu) family. A video epic in cultural context. In: ALLEN, ROBERT C. (Hrsg.): *To be continued. Soap operas around the world*. London: 1995, S. 321-353
- MIZRUCHI, SUSAN L. (Hrsg.): *Religion and Cultural Studies*. Princeton 2001
- MORELY, DAVID; KEVIN ROBINS: Spaces of Identity: Communications technologies and the Reconfiguration of Europe. In: *Screen*, 30, 4, 1989, S. 10-34
- NYE, MALORY: Culture and Religion. In: *Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal*, 1, 1, 2000, S. 5-12
- SCHWIKART, GEORG: *Zwischen Illustration und Manipulation. Das Thema Religion in den Nachrichten der Tagesschau und der Heute-Sendung*. Siegburg 1998
- SHARMA, ARVIND (Hrsg.): *Essays on the Mahabharata*. Leiden 1991
- SMITH, JONATHAN Z.: *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago 1982
- SMITH, JONATHAN Z.: A matter of class: Taxonomies of Religion. In: *Harvard Theological Review*, 89, 4, 1996, S. 387-403
- SMITH, JONATHAN Z.: Religion, Religions, Religious. In: MARK C. TAYLOR (Hrsg.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago 1998, S. 269-284
- SMITH, JONATHAN Z.: Close Encounters of Diverse Kinds. In: MIZRUCHI, SUSAN L. (Hrsg.): *Religion and Cultural Studies*. Princeton 2001, S. 3-21
- THOMAS, GÜNTHER: *Medien - Rituale - Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*. Frankfurt/M. 1998
- VAN DEN BOSCH, LOURENS: Die Bildwelt des neueren Hinduismus. Das Ramayana zwischen Tradition und Innovation. In: BARTH, HANS-MARTIN; CHRISTOPH ELSAS (Hrsg.): *Bild und Bildlosigkeit. Beiträge zum interreligiösen Dialog. Rudolf-Otto-Symposium 1993*. Hamburg 1994, S.125-151
- VAN DER VEER, PETER: The Secular Production of Religion. In: *Etnofoor*, VIII, 2, 1995, S. 5-14
- WILLIAMS, DAVID (Hrsg.): *Peter Brook and the Mahabharata. Critical Perspectives*. London 1991