

Sonderdruck aus:

DISKURS RELIGION

BEITRÄGE ZUR RELIGIONSGESCHICHTE  
UND RELIGIÖSEN ZEITGESCHICHTE

Herausgegeben  
von

Ulrike Brunotte und Jürgen Mohn

BAND 2

Konstruktionsgeschichten

Narrationsbezogene Ansätze in der  
Religionsforschung

Herausgegeben von

Gabriela Brahier  
Dirk Johannsen

---

ERGON VERLAG

Publiziert mit Unterstützung des  
Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

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

© 2013 Ergon-Verlag GmbH · 97074 Würzburg

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen  
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo  
Satz: Thomas Breier, Ergon-Verlag GmbH

[www.ergon-verlag.de](http://www.ergon-verlag.de)

ISBN 978-3-89913-945-7

## *Inhalt*

*Dirk Johannsen*

Einleitung: Konstruktionsgeschichten ..... 9

### Grundlagen

*Sönke Finnern*

Kognitive Erzählforschung und religiöse Texte –  
narratologische Methoden im Überblick ..... 19

*Ralf Schneider*

Making Sense: Ziele, Möglichkeiten und  
Grenzen einer kognitiven Rezeptionstheorie .....37

*Jürgen Mohr*

Mythische Narration und „Politische Religion“ ..... 55

### Sektion 1: Lebensgeschichtliches Erzählen

*Lucius Kratzert*

Sektionseinleitung: Lebensgeschichtliches Erzählen ..... 83

*Emil Angebrn*

Das erzählte Selbst..... 89

*Albrecht Grözinger*

Riskante Freiheiten.  
Protestantismus und Lebensgeschichte ..... 109

*Gabriela Brabier*

Personale Identität als lebensgeschichtliche Selbstkonstitution  
und die Grenzen lebensgeschichtlichen Erzählens..... 123

*Jan Kruse / Georg Wagensommer*

Sozialwissenschaftliche Analyseansätze im Kontext  
qualitativer Religionsforschung – ein Überblick.....137

*Petra Bleisch Bouzar*

Narrative der persönlichen (religiösen) Erfahrung –  
narratologische Analysen in der Religionswissenschaft .....173

*Nadja Miczek*

Narrative Konstruktionen religiöser Identitäten.  
Einblicke aus dem Feld der Esoterik ..... 191

*Frank André Weigelt*

Wer spricht im ethnographischen Text?

Überlegungen zur methodischen Umsetzung einer  
„Pluralität der Stimmen“, Interpretationen und Autorenschaft..... 205

## Sektion 2: Kollektiv und Narration

*Adrian Hermann / Stephanie Gripentrog*

Sektionseinleitung: Religiöse Kollektive? –

Einleitende Überlegungen zum Verhältnis

von Kollektiv, Narration und Religion ..... 223

*Stephanie Gripentrog*

Religiöse Dimensionen der Staatsgründungen Israels und der Türkei.

Zur narrativen Konstruktion kollektiver Identität ..... 231

*Rafaella Eulberg*

Geschichten über das Leben mit den Göttern in der Schweiz.

Diasporische Narrative sri-lankisch tamilischer Hindus ..... 251

*Bernhard Lange*

Die soziale Wirksamkeit von Plot und Gegenplot.

Wie ein säkulares Gericht eine jüdische Streitfrage entscheidet..... 265

*Lukas Rösli*

Erschriebene und gespiegelte Welten im *Prolog*

und der *Gylfaginning* der *Prosa-Edda*..... 281

*Adrian Hermann*

Differenzierungsnarrative.

Narrationsbezogene Überlegungen zum Verhältnis von „Religion“

und „Wissenschaft“ in modernen buddhistischen Kontexten..... 295

*Alexandra Grieser*

Response: Erzählte Gemeinschaft.

Zur Multi-Funktionalität kollektiver Narrative

und der dynamischen Rolle von Religion..... 319

## Sektion 3: Transmediales Erzählen

*Rafaella Eulberg / Lucia Stöckli*

Sektionseinleitung: Transmediales Erzählen.....337

*Hubert Mohr*

Transmediales Storytelling – ein Konzept

auch für die Religionswissenschaft?..... 343

---

*Lucius Kratzert*

Glaube, der zur Sprache drängt.  
Rhetorizität und Narrativität als Grundbedingungen  
protestantischen Predigens ..... 355

*Franziska Trischler*

*Erzählungen* in katholischen Predigten – eine Betrachtung  
aus rhetorischer Perspektive.....367

*Anna-Katharina Höpflinger*

Arnfasts Adler und Thors Fuß.  
Die Narrativität von Bildern am Beispiel  
des Runensteins von Altuna..... 381

*Simona Chaudhry Ferraro / Lucia Stöckli*

Narrative Architektur –  
Hindu-Tempel und Moscheen als ‚Geschichtenerzähler‘ ..... 395

*Nicole Mabue*

Response: Transmediales Erzählen..... 423

Autorinnen und Autoren.....427



# Response: Erzählte Gemeinschaft

## Zur Multi-Funktionalität kollektiver Narrative und der dynamischen Rolle von Religion

*Alexandra Grieser*

In der niederländischen Kleinstadt Volendam wählten im Jahr 2010 mehr als 50 Prozent der Einwohner die rechtspopulistische PVV, deren führender Kopf, Geert Wilders, sein Programm in der Hauptsache auf ein Narrativ der Überfremdung der Niederlande durch Ausländer mit islamischem Hintergrund stützt. Das Dorf hat ca. 22.000 Einwohner, davon waren 332 nicht-niederländischer Herkunft. In einem provokativen Presseinterview nach den Gründen für ihre Wahl gefragt, antworteten die Interviewten mit Fragmenten des Überfremdungsnarrativ: „zu viele“, „diese Affen müssen weg“, „wir wollen unsere Ruhe“, und man könne unter diesen langen Kleidern nicht sehen, ob eine Frau oder ein Mann mit einer Pistole darunter steckten.<sup>1</sup> Narrative sind wirksam. Wie dieser Fall zeigt, müssen sie weder ausführlich noch konsistent erzählt werden, noch müssen sie durch Erfahrungen bestätigt sein. Sie überschreiben reale Erfahrungshorizonte, und sie bilden Identitäten, hier, indem eine virtuelle Gruppe durch *othering* homogenisiert und zum bedrohlichen Anderen gestaltet wird. Narrative und Identitätsbildung, diese Thematik ist seit den 1990er Jahren ausführlich in den Blick genommen worden, sei es psychologisch als „life story“ Ansatz, sei es als historische Analyse narrativer Erfindung von Nation und Volk oder als anthropologische Erschließung narrativer Konstruktion von Gruppenidentitäten und ihren Konflikten.

In neuer Dringlichkeit allerdings erscheint die Frage nach Religion in diesen Prozessen. Das holländische Dorf steht als besonders signifikantes Beispiel im Licht allgemein-europäischen Rechtspopulismus', weil es so sehr den Erwartungen zu widersprechen scheint, die man an das Holland der 1980er Jahre hatte, Erwartungen, die geprägt waren durch das Multikulturalitäts-Narrativ. In diesem als tolerant und säkular bekannten Land hat man vielleicht am wenigsten mit dem Erfolg eines solchen Religionsnarrativs gerechnet. Der perfide Mechanismus ist bekannt: Religion eignet sich in besonderer Weise dazu, eine Gruppe auf ein einziges Identitätsmerkmal zu reduzieren, unberührt von der Tatsache ob und wie Mitglieder einer solchen Gruppe die religiöse Tradition ihrer Herkunft tatsächlich ausüben.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Jakhalzen: De populariteit van de PVV in Volendam, 2010. <http://www.youtube.com/watch?v=1cH72t0glPU> (Stand: 20. Dezember 2011).

<sup>2</sup> Auf Huntingtons These vom *clash of civilizations* hat mit dieser Analyse reagiert: Sen, Amartya: Die Identitätsfalle, München 2007.

Auch im niederländischen Beispiel ist der Aufwand beträchtlich, eine bestimmte Gruppe negativ mit Religion zu identifizieren, wieder andere „Fremde“ aber nicht. Geert Wilders' Formel besteht darin, „den Islam“ umzudefinieren: Der Islam sei keine Religion, sondern eine Ideologie, und daher sei sein Heiliges Buch mit Hitlers „Mein Kampf“ vergleichbar. Daher müsse der Koran, ebenso wie Hitlers Kampfschrift, verboten werden. Ein solcher Fehlschluss kann nur als Narrativ, nicht als explizite Argumentation gelingen: Der Marker Religion wird zum Definiens einer Gruppe von Menschen, indem er als Religion negiert wird. Im toleranten Holland wird so nicht gegen Religion gesprochen – denn Islam ist ja keine –, sondern gegen eine faschistoide Ideologie. Die Wirkungsfunktion von Religion als dunkle, irrationale Gefahr für das säkulare Land, wird somit aufgerufen, indem sie an ein anderes, leicht abrufbares Narrativ gekoppelt wird, jenes der Besetzung durch das faschistische Deutschland. So bedient man und nutzt man Narrative, ohne sie zu erzählen, und Religion spielt ihre machtvolle Rolle, indem sie zur Nicht-Religion erklärt wird, und doch als bedrohlicher Schatten des Säkularismus zur Wirkung kommt.

Narrative wie das der Überfremdung sind hochkomplex, doch sie wirken ganz einfach. Sie sind wirksam auf allen Ebenen von Gefühlen, Logik, Ressentiments. Sie verknüpfen Erinnerungen, Imaginationen und vermeintliche Erfahrungen, deren Präskript sie zugleich sind. Sie schaffen auf diese Weise Realitäten und werden umgesetzt in Verhaltens- und Handlungsmuster. „Narratives we live by“, diese Formulierung analog zur Metaphertheorie von Lakoff und Johnson aus den 1980er Jahren,<sup>3</sup> ist in ihrer englischen Vieldeutigkeit noch immer aktuell, und sie bildet wie diese eine theoretische Brücke:<sup>4</sup> Narrative sind sicher auch, aber keineswegs nur kultureller „Überfluss“, zusätzliches Vergnügen am abendlichen Lagerfeuer der Frühkulturen oder in den pop-kulturellen Medien der heutigen Zeit. Sie sind vor allem Basisoperationen der Weltaneignung, der kognitiven und interpretativen Verarbeitung und Gestaltung von Welt, auf allen Ebenen von Wahrnehmung, Subjektkonstitution und sozialem Zusammenhalt. Wie Metaphern und Tropen sind sie „lebenswichtige“ Elemente menschlicher Sinnproduktion, und dies sowohl in ihren Kunstformen und in der Gestaltung von Wissen, als auch in ihrer Form als grundlegende Fähigkeit, Ähnlichkeiten zu bilden, Bedeutungen zu

<sup>3</sup> Vgl. Lakoff, George et al.: *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.

<sup>4</sup> Bezeichnend für diese Schnittstellen-Funktion der Formulierung ist, dass sie von allen Richtungen verwendet wird, die auf Narrativität zulaufen: der individual-psychologischen (McAdams, Dan P.: *The Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self*, New York 1993), der kognitivistischen, die das Konzept von Lakoff und Johnson fortführt (Fauconnier, G. et al.: *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002) und von der auf Kulturprozesse fokussierenden Perspektive: „Narrative (...) is a cultural phenomenon, one of the many cultural processes by which we live.“ (Bal, Mieke: *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto 1985, S. 10).



übertragen, Welt durch die Sinne zusammensetzen.<sup>5</sup> Religion steht mit dieser Sicht auf zwei Arten in Verbindung: Sie plausibilisiert sich selbst *durch* Narrative, und sie stellt Narrative *zur* Plausibilisierung von Welt zur Verfügung. Sie generiert mit die haltbarsten Narrative von Kulturen, sie wird als Waffe im politischen Kampf eingesetzt, sie bietet politischen wie privaten Sinnsystemen narratives „Material“, sei es zur Begründung eines gerechten Krieges oder dazu, was in einer Gesellschaft als „guter Tod“ gilt und welche Möglichkeiten sie bietet zu sterben. Es ist hier nicht der Ort, Definitionen und Grenzen von Narrativität und Narratologie zu diskutieren, das haben andere in diesem Band getan. Vielmehr sollen Aspekte für einen religionswissenschaftlichen Blick auf Narrativität hinzugefügt werden, die in den vorliegenden Beiträgen sichtbar werden:

### *Religionsästhetisches framing*

Narrative sind nicht nur Produkte, die als „Gegenstände“ wissenschaftlich untersucht werden können, sondern sie sind auch Prozesse, die wiederholt, verändert, gestaltet werden. Es ist hilfreich, diese Prozesse im Rahmen der Religionsästhetik zu verstehen. Bio-somatische Prozesse von Wahrnehmung und Wahrnehmungsverarbeitung werden dabei in einem Kontinuum gesehen mit kulturellen Mustern und Vorgaben ihrer Interpretation. Es ist möglich, auf dieser Skala die Themen und Konzepte zu verorten, mit denen Narrative in Verbindung stehen und analysiert werden können: Sie nutzen und stimulieren, was wir Imagination nennen, sie sind Medium der Erinnerungs- und Erfahrungsspeicherung, sie sind auf kulturelle Systeme bezogen, die ihnen historische Formen gegeben haben, Genres, Erzählnormen, Traditionen und Techniken, und sie reagieren auf reflexive Institutionen wie Kritik, Wissenschaft und Kunst. Dabei sind sie immer bezogen auf die mehr oder minder komplexen Basisoperationen der Wahrnehmung und ihrer Verarbeitung – wie der Mensch sich die Welt erzählt, und sein eigenes Leben als Reise, als Logik von Ereignissen, als Geschichte in jeder Hinsicht denkbar, darstellbar macht. Narrativität als religionsästhetisches Phänomen verbindet Erzählung und Religion erstens über die formalen Möglichkeiten, Welt zu verstehen und zu gestalten, Ereignisse zu selektieren, in kohärente Zusammenhänge zu bringen, mit einer inneren Kausalität zu versehen, der man bereit ist zu folgen, und ihnen Anfang und Ende zu geben, eine Struktur, die Werte betont und deutlich macht: diese Handlung führt zum guten, jene aber zum schlechten Ergebnis. Zweitens fragt die religionsästhetische Perspektive nach der Beteiligung der Sinne und Medien beim Erzählen, als körperliche, aber auch als imaginäre und kom-

<sup>5</sup> Als Ausgangspunkt, dass Sinn nicht als vorhanden gedacht wird und auch nicht als allein individuell gegeben, sondern durch gesellschaftliche „Sinngeneratoren“ strukturiert hervorgebracht wird: Bohn, Claudia et al. (Hg.): Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive, Konstanz 2001.

munikativ-soziale Praxis. Auf welchen Prozessen basiert dieses Geschehen, und wie hängt die religiöse Nutzung von Narrativen (und die Nutzung religiöser Narrative) mit dem allgemeinen Kulturphänomen „Erzählen“ zusammen? Bei dieser Frage kann die Perspektive der Religionsästhetik einen Beitrag leisten, der noch sichtbar zu machen wäre.<sup>6</sup>

### *Plausibilität als framing*

Dergestalt als Formprinzip verstanden sind Narrative nicht festlegbar auf eine bestimmte Wirkung oder Funktion. Sicher, sie vereinfachen vielfach komplexe Problemlagen, indem diese auf Figuren verteilt, auf duale Handlungsoptionen verlegt werden. Aber durch „Polymythie“ wird Komplexität durchaus gesteigert, und ob Narrative konservativ oder innovativ, Identität stiftend oder zerstörend, Stereotypen aufbrechend oder verfestigend wirken, bleibt offen. In Verbindung mit eher anthropologisch ausgerichteten Fragen nach Identitätsbildung, Trägern und Praktiken des Erzählens ist es interessant, Narrative in einem kommunikationstheoretisch-wissenssoziologischen Rahmen zu verorten und damit auf das kommunikative Repertoire zu schauen, auf das Menschen zugreifen, wenn sie erzählen. So kommen neben dem erzählenden Subjekt autopoietische Entwicklungen in den Blick sowie inter-narrative Prozesse, die mit beschrieben werden müssen, will man Traditionen, Variationen, Geschichte von Narrativität begreifen. Geschichten entwickeln ein „Eigenleben“, und Geschichten sind „immer schon da“, *faits sociaux* der kulturellen Imagination, die nur variiert, aber nicht gelöscht werden können. Gesellschaften geben Plausibilitätsstrukturen vor, in denen Menschen ihre Umwelt und ihre Handlungen plausibilisieren und plausibel halten müssen, so arbeiten Berger und Luckmann in „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ die Spannung zwischen vorgegebener Struktur und individueller Wahl aus.<sup>7</sup> Plausibilitätsmuster sind dann Grundmuster der Herstellung von Plausibilität, die in unterschiedlichen Strategien und Wirkungen aktualisiert werden. Erweitert man das Verständnis von Plausibilität auf Kommunikationsformen hin, dann kommen Formprinzipien wie Narrative in den Blick. Nicht mehr allein, *was* plausibel wird, ist dann die Frage, sondern auch *wodurch*:<sup>8</sup> Narrative haben eine eigene Überzeugungskraft, die ihrem Medium eignet, nicht allein ihrem Inhalt. Die spannende Geschichte, die Identifikation mit dem Helden, die Akzeptanz der inneren Hand-

<sup>6</sup> Anregend dazu ist der Band von Geertz, Armin W. et al. (Hg.): *Religious Narrative, Cognition, and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, London 2011.

<sup>7</sup> Berger, Peter L. et al.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt/M 182001 (orig. dt. 1969, engl. 1966), das einschlägige Zitat auf S. 165, als Grundgedanke aber durchlaufend in der Wissenssoziologie beider Autoren.

<sup>8</sup> Zu unterschiedlichen Plausibilitätsformen: Grieser, Alexandra: *Transformationen von Unsterblichkeit. Zum Wandel religiöser Plausibilitätsmuster in der Moderne*, Frankfurt am Main 2008.

lungslogiken, all dies macht die Geschichte selbst zu einer Plausibilitätsagentur, die eine große Beharrungskraft entwickelt und zu den wirkungsmächtigsten Formen gehört, Akzeptanz, Zustimmung und *commitment* zu erreichen für ein Wissen und ein Bild von der Welt. Sie wirken nicht in erster Linie durch Argumente und Schlussfolgerungen, sondern durch Nachvollzug, durch Lust an Spannung und Lösung, und ihr Kriterium ist nicht wahr/unwahr, sondern all das, was eine Story zu einer guten Story macht. Dabei ist die „Plausibilität des Bösen“ und die Reduktion auf die Spannung zwischen zwei Alternativen – der gute und der böse Held, die schöne oder die hässliche Welt, Sieg oder Niederlage der kämpfenden Götter – ein Muster, was nicht Religion allein verwendet, sondern der Religion eher ihre Strukturen vorgibt.<sup>9</sup> Die Hölle, so sehen wir in Hollywoodfilmen wie auch in Mythen, ist der interessantere Ort, und es gibt dort mehr auszugestalten als in den Paradiesen.<sup>10</sup> Die Dramatisierung von Problemlagen eröffnet auch die Möglichkeit, Alternativen zu denken: „Was wäre, wenn es anders ausgegangen wäre?“, diese Möglichkeit des Narrativen, Alternativen zu erproben und Möglichkeiten zu eröffnen, ist eine weitere zentrale Form des Mediums selbst, diese, und nicht eine andere Version plausibel zu halten, diese, und nicht andere Strukturen zugleich zu erweitern und zu bestätigen.

### *Narrative als Schnittstellen*

Wenn also Plausibilität – religionsästhetisch gesprochen – auf der Skala eines Kontinuums zwischen Wahrnehmung und Kultur wirkt, und wenn Narrative sowohl Teil „gesellschaftlicher Einbildungskraft“ sind als auch Material für individuelle Plausibilisierung bieten, können sie als Schnittstellen verstanden werden, als Grundmuster für Sinnstiftung zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Fiktionalität und Faktualität, und zwischen Kontinuität und Wandel.

Die zentrale Frage der Sektion und der Beiträge, wie religiöse Kollektive sich narrativ gestalten, ist daher vernetzt mit der umfassenderen Frage, wie Narrative und Religion interagieren, und wie sie interagieren in Bezug auf Kultur, die Identitäten permanent in Abstoßung von oder Anlehnung an religiös-narratives Material gestaltet, sei es politisch, als Wissenschaft oder als Kunst. Narrativität als Organisationsform der Herstellung von Plausibilität – diese Sichtweise bietet ein Schlüsselkonzept, um Religion als kulturellen Faktor zu verstehen.

---

<sup>9</sup> Gladigow, Burkhard: Zur narrativen Plausibilität des Bösen, in: *The Fall of the Angels*, hg. von Christoph Auffarth, Leiden 2004, S. 225-235.

<sup>10</sup> Zur „himmlischen Langeweile“: Auffarth, Christoph: *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2002, S. 36 f.

## Religiöse Narrative – ein hilfreicher Begriff?

Eine Kategorie genuin religiöser Narrative bringt die Problematik jeder Religionsdefinition mit sich, die mehr zu sein beansprucht als ein wissenschaftliches Analyseinstrument. Daher kann es nicht darum gehen, essentielle Unterscheidungen zu treffen, sondern solche, die kulturelle Praxis beschreibbar und erklärbar machen. Religion, verstanden als solch spezifische kulturelle Praxis, nutzt keine grundlegend anderen narrativen Formen und Funktionen als andere kulturelle Praxen. Auch Modelle kognitionswissenschaftlicher Religionsforschung – wie etwa die *minimal counterintuitiveness* als Merkmal erfolgreicher Narrative – sind nicht auf religiöse Systeme beschränkt, sondern finden sich in Märchen und Fiktion in ganzer Breite.<sup>11</sup> Der Begriff des religiösen Narrativs dient also vor allem der Identifizierbarkeit und Unterscheidbarkeit. So wie religiöse Rhetorik von ökonomischer oder poetischer Rhetorik unterschieden werden kann, bietet er ein Unterscheidungskriterium, um Transformationen, historische Entwicklung und Übergangsphänomene beschreiben zu können. Wie in jeder Sozial- und Kulturwissenschaft interagiert die Begriffsbildung auch hier mit dem Gegenstandsfeld: Was als religiös wahrgenommen wird, entsteht in historischer Praxis, doch die akademischen Begriffe sind dann mit dieser Wahrnehmung nicht mehr identisch. „Wahrlich, ich sage euch ...“, eine solche Formel ist nur kulturell eingebunden als religiöse Rhetorik erkennbar, und erst wenn das Repertoire dieser Rhetorik bekannt ist, können Randphänomene, Übergänge, Wandel verstanden werden. Es ist belanglos, ob das Lachen des Dalai Lama in Europa und den USA dann als genuin religiöse Rhetorik gewertet wird oder nicht. Vielmehr geht es darum, Formen und ihre rhetorische Wirkung beschreiben zu können, und etwa Erfolgsfaktoren – wie hier der „buddhistische Humor“ – in religionsgeschichtliche Dimensionen einordnen zu können.

Analytische Kategorien werden also aus historischer Praxis – Ritualen, Räumen, Texten, Medien – gewonnen und können als sich wandelndes Repertoire in ihrem Gebrauch und ihrer Reflexion beobachtet werden. Narrative in religiösen *framings* (z.B. in einem Heilungsritual, einer Liturgie, oder Seelsorgegespräch) ergeben so ein Repertoire, das in anderen *settings* (z.B. in künstlerischer Verwendung oder in politischem Diskurs) wahrgenommen und analysiert werden kann. Die politische Rede, die ein apokalyptisches Szenario aufbaut, um einen Krieg zu rechtfertigen, spielt auf der Klaviatur religiöser Narrative, sei es, indem das Narrativ als religiös erkannt wird, indem es die Wirkung des religiösen *framings* entfaltet, ohne erkannt zu werden, oder indem es säkularen Widerspruch erregt. In jedem Fall kann eine Narrativität des Religiösen auch außerhalb religiös definierter Situationen wirksam werden und als religiöse Ästhetik beschrieben werden. Interessant ist dabei einer-

<sup>11</sup> Barrett, Justin L. et al.: Counterintuitiveness in Folktales: Finding the Cognitive Optimum, in: Journal of Cognition and Culture 9 (2009), S. 271-287.

seits, religionshistorischen Wandel zu erschließen durch die Frage, welche Narrative übernommen werden, welche umgedeutet und welche ignoriert, etwa im Prozess der „Easternization of the West“.<sup>12</sup> Narrative werden so ein wichtiges Element von „Imaginationsgeschichte“.<sup>13</sup>, indem sie historisch religiösen Traditionen zugeordnet werden können und zum Beispiel beobachtet werden kann, wie sie zwischen Bereichen und verschiedenen Funktionen „wandern“. Andererseits ist interessant, ob religiöse Narrative auch auf der Objektebene als religiös wahrgenommen werden, denn dann enthalten sie ein Bedeutungselement, das zum Inhalt hinzutritt: religiöse Symbolik ist auch wirksam *aufgrund* ihrer Klassifizierung als Religion. Sowohl die besondere Dignität „uralter Mythen“ als auch Blasphemie oder satirische Umdeutung von Narrativen als Religionskritik könnten anders nicht funktionieren.

Es ist eine schwierige und wichtige Aufgabe, den Faktor Religion in der Narratologie auf die Agenda zu setzen – und dabei die Dynamik des Religiösen in den Blick zu nehmen, statt einzig auf ihre Rolle als Stabilitätsfaktor zu schauen. Die vorliegenden Beiträge haben sich genau dies zur Aufgabe gemacht, und sie zeigen, wie die Beziehung von Narrativen und Religion in zweifacher Weise Zugang schafft: zum einen als Set von Untersuchungsobjekten, die es erlauben, Religion jenseits der Kategorie geschlossener Glaubenssysteme zu erschließen, und zum anderen als analytisches Konzept, das im Netz von anderen Begriffen kulturwissenschaftliche Debatten verbindet. Dies wird sichtbar in den Fallstudien der vorliegenden Sektion. Ohne die Beiträge in ihrer jeweiligen Ausführlichkeit reduzieren zu wollen, soll herausgehoben werden, welche analytischen Foci sie jeweils eröffnen und bereitstellen.

Wenn Stephanie Gripentrog sich vergleichend mit dem Transfer zwischen religiösen und politischen Narrativen befasst, wird durch diesen Zugang die Komplexität der Austauschbeziehungen zwischen beiden Bereichen hervorgehoben. Indem Religion höchst wirksame Narrative von Geschichtsdeutung und Erinnerungskultur hervorbringt, bleibt sie Bezugspunkt in dem Prozess hin zu einer im frühen Zionismus noch zu erschaffenden „säkularen“ Realität. Religion ist in der narrativen Konstruktion der noch nicht existierenden nationalen Einheit präsent als *Gegenstand von Deutung* (z.B. die Rolle des Islam in der Geschichte der Türkei und der Menschheit), als *Definitionsgröße der Abgrenzung* (die Definition als säkular durch die Zurückweisung von Religion) und als *Struktur der Erzählung*, insofern sie eine Heilserzählung darstellt. In beiden untersuchten Fällen spielt die Renarrativierung von Geschichte eine zentrale Rolle, und die religiöse Deutung von Geschichte als Heilsgeschichte kann sicher als eines der wirkungsmächtigsten Nar-

---

<sup>12</sup> Campbell, Colin: *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, London 2007.

<sup>13</sup> Patlagean, Evelyne: Die Geschichte des Imaginären, in: *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*, hg. von Jacques Le Goff et al., Frankfurt am Main 1990 (fz. 1978), S. 244-276.

rative religiöser Traditionen angesehen werden. In beiden Fällen lässt sich erstens fragen, wie die selektive Geschichtsdeutung Plausibilität herstellt – und wodurch sie sich selbst plausibilisiert. Zweitens entwickelt sich die Frage, wie weit die analytische Unterscheidung von säkular und religiös hier überhaupt trägt, oder ob wir vielmehr Zeuge werden, wie mit der Entstehung von Nationen diese Kategorien überhaupt erst historisch hervorgebracht werden, abhängig aufeinander bezogen. Gripenrog macht deutlich, dass wir dabei ebenso Zeuge werden, dass sich Religion als Einflussfaktor wandelt. Nicht mehr als machtvolle Institution, aber eingebaut in das imaginäre Modell der säkularen Staaten, ist sie Abgrenzung und Blaupause dieser Differenzierung zugleich.

Der historische Vergleich ist dabei ein herausforderndes Unterfangen: Die Art der Verwobenheit religiöser und historischer Narrationen in der jeweiligen Tradition eröffnet umgehend das gesamte Feld politischer Theologie und der Konstruktionen von Geschichte als Heilsgeschichte. Inwiefern und zu welchem Zweck Islam und Judentum hier vergleichbar sind, ist dabei eine schwierige Frage. Narrativität an dieser Stelle als *tertium comparationis* einzusetzen, gibt dem Vergleich ein analytisches Spezifikum. Inwieweit hier lediglich „wandernde Muster“ zu beobachten sind, die durch die Kategorie der Zivilreligion erfasst werden können, oder aber die übliche analytische Unterscheidung von säkular und religiös selbst herausgefordert wird, macht vor allem das Beispiel der Gründungsnarrative Israels deutlich. Da Geschichte und Erinnerung konstitutiv sind für jüdische Imagination und Praxis, und umgekehrt auch die säkulare Bestimmung jüdischer Existenz nicht ohne biblische Geschichtsschreibung gedacht werden kann, tritt vielmehr die narrative Bearbeitung des Verhältnisses von Religion und Moderne selbst hervor. Wie der Beitrag anspricht, illustriert das Beispiel anschaulich die überzeugende These von Hayden White, dass Geschichtsschreibung selbst narrativ vorgeht. Ergänzt durch das Essener Konzept „Historische Sinnbildung“, das die analytische Praxis neben die Narrativität des Wissenschaftlichen stellt und ein verbindendes Modell von Faktizität und Narrativität bietet, kann hier zumindest klar unterschieden werden zwischen nationaler Geschichtsschreibung und ihrer Gebundenheit an heilsgeschichtliche Muster einerseits und einer analytischen Praxis andererseits, die erkennbar macht, wie untrennbar säkulare Identitätsbildung mit der Religionsgeschichte verbunden ist – durch Inhalte, Motive und eine Erlösung versprechende Struktur.

Rafaela Eulberg spricht mit den „diasporischen Narrativen“ der Schweizer Hindus ein beinahe klassisch zu nennendes Thema der Narrativanalyse an. Narrative als Organisationsform von Wandel, diese Leistung der Erzählung weist auf die aktive und multidimensionale Qualität narrativer Bearbeitung von Situationen der Veränderung hin. Die Notwendigkeit, alte Plausibilitätsmuster an neue Plausibilitätsstrukturen anzupassen, stellt sich in der Diasporasituation ebenso dringlich dar wie die Spannung zwischen Erhalt der eigenen und Anpassung an neue Identitätsstrukturen. Schön zu sehen in Eulbergs Analyse ist, dass es sich dabei mitnichten

allein um Adaptionenleistungen handelt, sondern dass Narrative Komplexität produzieren und kreativ bearbeiten. Zum einen sind bereits Anpassungsleistungen nicht allein durch Aufhebung von Widersprüchen und Inkonsistenzen zu erreichen. Vielmehr ist das Generieren von Sinn eine vielschichtige Angelegenheit, in der vereinheitlichende Narrative „heimischer“ religiöser Tradition eine große Rolle spielen. Zum anderen zeigt die Autorin, dass Narrative und plausible Argumentationsreihen sich nicht ausschließen, sondern im Gegenteil eine Möglichkeit bieten, das Verhältnis zur Situation in der „Heimat“ zu erproben und zu debattieren. Narrativität als Probehandeln und Prozess der Neudeutung von Verhältnissen wird hier an der Analyse der politisch-religiösen Positionierungen, aber auch am Aushandeln der Tempelnarrative verdeutlicht. Der Abgleich zwischen individueller Existenz und kollektiver Identität in der neuen Umgebung kennzeichnet hier die Schnittstelle zwischen Narrativen, „durch die wir leben“ und solchen, die vor allem durch den Religionsbezug zu Narrativen werden, „durch die wir legitimieren und gestalten“.

Bernhard Langes Analyse eines Gerichtsfalles, der die narrativen Schichten religiöser, historischer und juristischer Bestimmungen von „jüdisch sein“ in Beziehung setzt, schließt hier an: Narrative sind nicht entweder erzählerisch oder argumentativ, sondern sie können, wie in diesem Fall, eine Sicht der Wirklichkeit bereitstellen, die die gesamten Grundmuster opponierender Argumentation beinhalten. Hier wird vielleicht am deutlichsten, was mit Narrativen als Schnittstellen der Realitätskonstruktion gemeint sein kann. Religiöse Narrative existieren nicht als „bloße“ Imagination, sie schaffen und problematisieren Faktualität in unterschiedlicher Weise, hier durch die Interaktion mit den Logiken juristischer Definitionen. Die Schnittstelle zwischen „erfunden“ und „real“ wird hier ebenso deutlich, wie die Schnittstelle zwischen individueller und gesellschaftlicher Bedeutsamkeit, da die Gerichtsentscheidung den einen Jungen betreffend Folgen für die gesamte „gesellschaftliche Einbildungskraft“ hat: sowohl in Bezug auf „das“ Judentum als kollektive Wahrnehmung als auch auf die mehr oder minder definierte Gruppe von Menschen, die ein jüdisches Kollektiv lebendig sein lassen. Wichtig scheint hier die „Pfadabhängigkeit“ von Narrativen, die zugleich bei gesellschaftlichen Machtinstitutionen ansetzt. Wer hat die Autorität zur Definition eines religiösen oder ethnischen Kollektivs? Auf welche autoritative Version beruft man sich? Und in Bezug zu welchen Systemen von Wissen und Deutungsmacht?

Die Analyse von Meta- und Sub-Narrativen bietet einen guten Einblick in die Möglichkeit zu bestimmen, was vielfach als „religiöse Wurzeln“ kultureller Evidenzen oder Konflikte bezeichnet wird. Es wird hier gezeigt, dass das normative Modell juristischer und gesellschaftlicher Urteile selbst ein Narrativ beinhaltet, nämlich jenes, dass ein Kollektiv nur entweder religiös oder ethnisch bestimmbar sei. Wie in Gripen Trogs Beitrag wird auch hier deutlich, dass die Beschreibungskriterien dann an ihre Grenzen kommen, wenn ihre eigene Herkunft andere Konstruktionen ausschließt. Jüdische Existenz als ethnisch *durch* religiöse Bestim-

mung, also auch für „a-religiöse“ Juden gültig, passt nicht in die Kategorien des juristischen Entweder-Oder. Dies ist ein kommunikativer Plot, der die Existenz des Volkes und des Landes Israel sichert und zugleich Teil der perfiden Vernichtungslogik im Holocaust war. Die Spannung, die dieser Konstruktion innewohnt, ist angesprochen durch die Diskussion um Shlomo Sands Buch über die „Erfindung“ des Volkes. Erst indem Narrativität zum Thema gemacht wird, kann hier die tatsächliche Lage erkannt werden: Mit Verzicht auf das religiös-ethnische Narrativ und mit der Anpassung des Judentums an die Vergleichskategorie Christentum und Weltreligionen verliert diese Alternative zum dominanten Konzept ihre Existenz. Mit Beharren auf eine „wahre“ Definition allerdings widerstrebt das Kollektiv säkularen Ansprüchen. Dass dies nicht als Mangel zu werten ist, sondern als eine Herausforderung an „säkulare“ Organe in sich zum Pluralismus bekennenden Staaten, wird erst deutlich, indem die Verwicklung von Narrativen und realer Identität anerkannt und erhellt wird.

Eine weitere systematische Frage eröffnet der Beitrag von Lukas Rösli. Er zeigt, dass die Annahme, religiöse Erzählungen müssten entweder geglaubt und für wahr gehalten werden, oder sie verlören ihre Wirksamkeit, falsch ist. Das Bewusstsein von Narrativität oder gar Fiktionalität widerspricht nicht der religiösen Aktualisierung von narrativen Plausibilitätsmustern, und es dürfte besonders christlichem Medienverständnis und aufklärerischer Opposition von Ratio und Imaginatio geschuldet sein, dies anzunehmen.<sup>14</sup> Wenn bei Gripenotrogs Beitrag gefragt wurde: wie machen sich die Geschichten selbst plausibel, und gezeigt wurde, dass religiöse Geschichtsinterpretationen bewusst eingesetzt und explizit umgedeutet werden, geht diese Beobachtung in dieselbe Richtung: Medien müssen nicht verschleiert werden und Gehalte nicht als (einzige) Wahrheit „geglaubt“ werden, um wirksam zu sein. In bestimmten Situationen kann eine „komplexe Plausibilität“ wirkungsvoller sein und durch Erläuterung, Reflexivität und Wiedergabe auf mehrfachen Ebenen erfolgreicher sein als das Setzen auf die Optionen Glauben – Unglauben. Und nicht zuletzt der Reiz für ein narrativ anspruchsvolles Publikum, das Erzählen selbst zum erzählerischen Topos und Überzeugungsmittel zu machen, wirft ein Licht auf jene Qualitäten, die Geschichten durch ästhetischen Genuss und die Lust am Vielschichtigen attraktiv machen – ein Aspekt, der in mancher Rezeptionstheorie vergessen wird. Vielleicht erstaunlich für uns Gegenwärtige ist, dass diese reflexiven Strategien nicht erst im Angesicht moderneren Medienbewusstseins attraktiv wurden, sondern selbst eine lange Geschichte aufweisen. Bearbeitung von Komplexität ist kein Privileg der Moderne. Weiterhin verdeutlicht der Beitrag anschaulich die Multimedialität des Narrativen und damit die Notwendigkeit, darüber nachzudenken, wie eine ästhetische Narratologie aussehen kann, ohne lediglich die

<sup>14</sup> Ausführlich beschäftigt sich mit dem Phänomen einer bewusst auf fiktionalen Texten und Filmen basierenden Religiosität als Signatur rezenter Religionsgeschichte Davidsen, Markus: Fiction-based Religion: From Star Wars to Jediism, in: *The Future of the Religious Past*, hg. von Jan Bremmer et al., New York 2012.



text- und literaturwissenschaftlichen Konzepte zu übertragen. In allen Beiträgen wird diese Dimension deutlich, sei es implizit in der Exposition der Bilder bei Gripenrog, die die Motive der Erzählungen ästhetisch ergänzen, sei es die Frage nach dem Tempel bei Eulberg, der nicht nur Gegenstand von Narrativen ist, sondern selbst als steinernes Narrativ über Repräsentation hinaus wirksam wird. Die Frage nach den Grenzen eines analytischen Konzeptes von Narrativität schließt hier an die Frage nach ergänzenden Konzepten an.

Adrian Hermanns Zugang nähert sich Kollektivität in einer ganz anderen Weise, die sich zunächst von realen Kollektiven und Trägern zu entfernen scheint, aber dennoch auf Voraussetzungen für gesellschaftliche Praxis verweist. Die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche gilt als wichtigstes Kennzeichen moderner Gesellschaften. Wie diese Ausdifferenzierung historisch beschreibbar wird und wie sie sich als permanenter Prozess und als tägliche Geschichte vollzieht, ist aktuelles Thema vor allem für die Säkularisierungsdebatte und für die Abgrenzungen zwischen Religion und Wissenschaft. Hier einen narrativen Zugang zu wählen, ist höchst ergiebig, und mit der Analyse von buddhistischen Narrativen die Interaktion von religiösen und wissenschaftlichen Plausibilisierungsprozessen in den Blick zu nehmen ein erhellendes Beispiel für die kontinuierlichen Transferprozesse zwischen den scheinbar getrennten Bereichen. Wir finden hier die Adaptionsleistung von Religion an veränderte Plausibilitätsmuster, denn der Gegensatz von Glauben und Wissen hat sich selbst zu einem kritischen Überzeugungsmuster von moderner Religion entwickelt. Ähnlich wie Lange greift Hermann auf die Schichtung von Meta- und Sub-Narrativen zurück. Modelle tradierter buddhistischer Texte werden eingepasst in eine europäische Geschichte von Narrativen der Gegensätzlichkeit oder Kompatibilität von Religion und Wissenschaft, und diese wiederum wird eingepasst in ein wissenschaftliches Narrativ von Moderne und Ausdifferenzierung. Das Überkreuzen und die Vergleichbarkeit wissenschaftlicher und religiöser Narrative ist bei Hermann in keiner Weise als Auflösung oder Relativierung verschiedener Wissensformen zu lesen, sondern es wird vielmehr klar, wie aufwändig die Existenz solcher unterschiedlichen Wissensformen kulturell gesehen ist. Die Aushandlung der Grenzen ist nicht allein, wie oft zu hören, eine Frage der Restriktion. Das Aufrechterhalten von Differenz bedeutet hier auch, verschiedene Formen von Wissen unterscheidbar zu halten, um so qua Aushandlung dieser Grenzen Probleme und ihre Lösungen aushandeln zu können. Wenn als Heilung der wissenschaftsgläubigen Handlungsmuster von Industrienationen Spiritualität empfohlen wird, wenn Wissenschaft sich an nonduale Modelle des Buddhismus wendet, wenn Religion sich als wissenschaftskompatibel oder -komplementär empfiehlt, dann sehen wir hier ein Netz von Narrativen, das eine zentrale Plausibilitätsstruktur der Moderne adressiert und variiert und so Wissen und Sinn verhandelt. Spannend ist zu überlegen, wie diese imaginären, teils reflektierten, teils unreflektierten Narrative rückwirken auf Gemeinschaftsbildung und Selbstdefinitionen ihrer Trägerschaft. Verändert sich der

Idealtypus des Wissenschaftlers? In jedem Fall ist die dargestellte Linie von romantischer Narrativierung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft hin zur Globalisierung des einst als rein europäisch verstandenen historischen Komplexes eine höchst anregende Entfaltung narratologischer Möglichkeiten im Hinblick auf die Rolle von Religion in der Moderne – und in Hinblick auf wissenschaftliche Narrative, wie eine solche Moderne zu denken sei. Hermann vertritt, dass eine „Poetologie des Wissens“ keineswegs auf die irrelevante Romantisierung und Vereinheitlichung von Differenzierung hinauslaufen muss, sondern vielmehr ein Analysebesteck bietet, das der Komplexität pluraler Realitäten entspricht.

Was also ist gewonnen für die Analyse religiöser Kollektive, und auch breiter angelegt, für die Religionsforschung? Religionswissenschaftliche Forschungen, so zeigen die Beiträge, können sowohl von narratologischen Zugängen profitieren als auch zu deren Erweiterung beitragen, nicht zuletzt, weil Religion zu den wichtigsten narrativen „Agenturen“ in Gesellschaften gehört. Attraktiv ist vor allem die gemeinsame kulturwissenschaftliche Debatte, die das narratologische Konzept aus der reinen Literaturwissenschaft herausgelöst hat und anschlussfähig macht sowohl für empirische Forschung als auch für Interaktion mit Konzepten wie Performativität oder Transmedialität. Bindet man Narrativität einerseits an die Generierung und den Erhalt von Sinn und andererseits an die Basisbedingungen einer sozusagen „natürlichen Plausibilität“, die abhängt von den Grundmustern von Sinnproduktion, so kann Religion als spezifischer und wirkungsmächtiger Teilbereich narrativer Sinnproduktion beschrieben werden. Damit gehört Narrativität klar zu solchen kulturwissenschaftlichen Zugängen, die ein radikal historisches und ein radikal prozessuales Verständnis von Religion zugrunde legen: Was wir als Religion bezeichnen, erhält sich und entsteht dauernd neu durch permanente Reproduktion und Veränderung von Narrativen. Im Gegensatz zur phänomenologischen Interpretation, die Ähnlichkeit in der Form als substantielle Ähnlichkeit auch der Bedeutung versteht, verwendet kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft Denkinstrumente in der Absicht, die Konstruktionsprozesse selbst zu verstehen und zu zeigen, dass Religion auf verschiedene Weise Weltbilder schafft, Gruppen legitimiert, Inklusionen und Exklusionen vornimmt, und all dies in einem permanenten und aufwändigen Prozess des wieder und neu Erzählens.<sup>15</sup> Michael Stausberg hat darauf hingewiesen,<sup>16</sup> dass Dynamik nicht nur dann im Mittelpunkt steht, wenn historischer Wandel verarbeitet werden muss. Vielmehr ist das, was wir als Stabilität und als Tradition bezeichnen, ebenfalls ein aufwändiger und dynamischer Prozess: Es kostet narrative Anstrengungen, damit etwas bleibt

<sup>15</sup> Für viele andere Kollegen, die Narrativität in ihren Ansatz integrieren sei hier die explizite Bezugnahme genannt von Flood, Gavin: *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London/New York 1999, S. 117-142.

<sup>16</sup> Vgl. Stausberg, Michael: Kohärenz und Kontinuität – Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religion, in: *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte*, hg. von Michael Stausberg, Berlin/New York 2001, S. 596-619.

oder zumindest erscheint als sei es noch, was es vorher war. Man säße selbst religiösen Narrativen auf, wenn man Dauerhaftigkeit als tatsächliche Stabilität verstehe – Recht und Ordnung und eine konfliktlose Stabilität entstehen durch elaborierte symbolische Verfahren und vor allem durch die Verschleierung des Aufwandes, der dafür nötig ist. Tradition ist die Illusion des Unveränderten, die erst durch aktive kulturelle Anpassungsprozesse entsteht. Religion also als einen stabilisierenden Faktor von Gesellschaften zu beschreiben, kann nur gelingen, indem sie in ihrer Dynamik und Fähigkeit zur Anpassung verstanden wird.

Im Gegensatz zu Vorwürfen, narrative Ansätze würden Realität auf „bloße“ Erfindungen oder Erzählungen reduzieren, zeigen die Beispiele deutlich, dass es gerade die konkrete Relevanz für die Lebenswelt von Menschen ist, die durch den Blick auf die *storyboards* von kultureller Performanz offengelegt werden. Es sind die Skripte und Deutungsmuster, die Sinn stiften und Realität in Kontexten und für Menschen real werden lassen. Die religionswissenschaftliche Erkenntnis, dass solche Sinnstiftung nicht allein durch abstrakte Konzepte, verbale Sprache und Texte hergestellt wird, sondern mindestens ebenso stark durch die Sinne und durch Körperpraktiken, könnte ein Angebot an die Narratologie sein. *Material religion*, Religionsästhetik und die Narrativität etwa visueller, olfaktorischer oder auditiver Medien eröffnen ein lohnenswertes analytisches Feld und machen zugleich deutlich, wie sehr auch andere Kulturwissenschaften geprägt sind von der Vorstellung, es seien vor allem Glaubenskonzepte, die unsere Welt bestimmen. Und nicht zuletzt als Instrument der Selbstreflexion über die eigene, wissenschaftliche Imagination ist die Analyse von Narrativen nicht mehr wegzudenken.<sup>17</sup> „Rhetorik lehrt Rhetorik zu erkennen“,<sup>18</sup> dieses Wort Hans Blumenbergs kann abgewandelt werden für Narrativität als Methode und Gegenstand. Es ist ein reflexiv-aufklärerischer Impetus, Narrative offenzulegen und damit die Möglichkeiten zu erweitern, über die Weisen der Welterzeugung nachdenken und die Kompetenz entwickeln zu können, tatsächlich zu wählen, von und mit welchen Narrativen wir leben wollen. Vielleicht kann eine Gesellschaft, die sich weit entfernt wähnt von oralen Kulturen, von deren Kompetenz profitieren: Auf Agora und Forum der Antike wie des Internets werden Narrative wie das der Überfremdung durch 332 Ausländer in gleicher Weise erzählt, und man wünscht sich ein narrativ anspruchsvolles Publikum, das sich umschaute nach dem Gegenredner, der nun mit einer ebenso wirkungsmächtigen Geschichte auftritt.

<sup>17</sup> Vgl. Spickard, James V.: Narrative versus Theory in the Sociology of Religion: Five Stories of Religion's Place in the Late Modern World, in: Religion and Social Theory: Classical and Contemporary Debates, hg. von J. Beckford et al., Aldershot 2006, S. 163-175.

<sup>18</sup> Blumenberg, Hans: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: Blumenberg, Hans: Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, S. 104-136 (orig. 1971), neu abgedruckt in: Kopperschmidt, J. (Hg.): Rhetorische Anthropologie: Studien zum Homo rhetoricus, München 2000, S. 99-112.

*Literatur*

- Auffarth, Christoph*: Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002.
- Bal, Mieke*: Narratology. Introduction to the Theory of Narrative, Toronto 1985.
- Barrett, Justin L. et al.*: Counterintuitiveness in Folktales: Finding the Cognitive Optimum, in: *Journal of Cognition and Culture* 9 (2009), S. 271-287.
- Berger, Peter L. et al.*: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt/M 182001 (orig. dt. 1969, engl. 1966).
- Blumenberg, Hans*: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: Blumenberg, Hans: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 104-136 (orig. 1971), neu abgedruckt in: Kopperschmidt, J. (Hg.): *Rhetorische Anthropologie: Studien zum Homo rhetoricus*, München 2000, S. 99-112.
- Bohn, Claudia et al. (Hg.)*: Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive, Konstanz 2001.
- Campbell, Colin*: The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era, London 2007.
- Davidson, Markus*: Fiction-based Religion: From Star Wars to Jediism, in: *The Future of the Religious Past*, hg. von Jan Bremmer et al., New York 2012 (im Druck).
- Fauconnier, G. et al.*: The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities, New York 2002.
- Flood, Gavin*: Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion, London/New York 1999.
- Geertz, Armin W. et al. (Hg.)*: Religious Narrative, Cognition, and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative, London 2011.
- Gladigow, Burkhard*: Zur narrativen Plausibilität des Bösen, in: *The Fall of the Angels*, hg. von Christoph Auffarth, Leiden 2004, S. 225-235.
- Grieser, Alexandra*: Transformationen von Unsterblichkeit. Zum Wandel religiöser Plausibilitätsmuster in der Moderne, Frankfurt am Main 2008.
- Jakbalzen*: De populariteit van de PVV in Volendam, 2010. <http://www.youtube.com/watch?v=1cH72t0glPU> (Stand: 20. Dezember 2011).
- Lakoff, George et al.*: *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.
- McAdams, Dan P.*: *The Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self*, New York 1993.
- Patlagean, Evelyne*: Die Geschichte des Imaginären, in: *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*, hg. von Jacques Le Goff et al., Frankfurt am Main 1990 (fiz. 1978), S. 244-276.
- Sen, Amartya*: Die Identitätsfalle, München 2007.
- Spickard, James V.*: Narrative versus Theory in the Sociology of Religion: Five Stories of Religion's Place in the Late Modern World, in: *Religion and Social The-*

---

ory: Classical and Contemporary Debates, hg. von J. Beckford et al., Aldershot 2006, S. 163-175.

*Stausberg, Michael*: Kohärenz und Kontinuität – Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religion, in: Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte, hg. von Michael Stausberg, Berlin/New York 2001, S. 596-619.

