

4 Grundbegriffe zur Erforschung religiöser Pluralität in Kindermedien

Die Einführung in das Forschungsfeld Kindheit, Religion und Medien basiert auf historischen und kulturwissenschaftlichen Konzepten von Kindheit und reflektiert Sozialisationsprozesse an der Schnittstelle von Individuum und Gesellschaft. Die Auswahl der theoretischen Grundkonzepte schließt an dieses Verhältnis an, und diskutiert neben Identitäts- und Differenzprozessen die Begriffe Religion und religiöse Pluralität sowie damit einhergehenden Perspektiven der Forschung. Mit diesem theoretischen Rahmen versteht sich die Arbeit als Teil der Religionswissenschaft und macht religiöse Kommunikationsprozesse zum Ausgangspunkt der folgenden Quellenanalyse und -deutung.

Die Studie orientiert sich hinsichtlich der Theorie an sechs Grundkonzepten, die eng miteinander verbunden sind und die Repräsentationen von Religion und religiöser Pluralität in den Quellen antizipieren: Kindermedien, die Religion und religiöse Pluralität thematisieren, repräsentieren menschliche oder anthropomorphe Figuren. Sowohl Individuen als auch Gruppen und Gemeinschaften werden als diejenigen dargestellt, die im Kontext von Religion handeln: Sie glauben, beten, feiern, kochen, bauen, lesen oder tauschen sich mit anderen aus. Die Figuren vermitteln Wissen, begründen Handlungen und machen die Verhältnisse untereinander implizit oder explizit sichtbar. Zum einen werden die Beziehungen einer Einzelfigur zu ihrem Umfeld thematisiert, zum anderen spielen Kollektive und deren Verhältnis zu anderen Gemeinschaften eine große Rolle. Aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive können diese Verbindungen zwischen Individuen und Kollektiven mit dem Begriff der Identität gefasst werden. Für die Arbeit ist das Grundkonzept in zweifacher Weise nützlich. Es ermöglicht einerseits die Rekonstruktion von Identitätsmerkmalen und -prozessen auf der

Ebene der Repräsentation, andererseits bilden Identitätskonstrukte auch die Grundlage der Rezeption und der impliziten Pragmatik. Die Rezipient:innen identifizieren sich mit Figuren oder grenzen sich bewusst von ihnen ab, sie überdenken ihren eigenen Standpunkt und bewerten das Gesehene, Gehörte oder Gelesene. Die Kommunikation normativer Vorstellungen, die die implizite Pragmatik betrifft, ist stets mit Identitätsprozessen verbunden, da Werte und Normen immer ein imaginiertes ›wir‹ beinhalten, das sich an diese normativen Ideen gebunden fühlt.

Sowohl der personalen als auch der kollektiven Identität, die in Unterkapitel 4.1.1 und 4.1.2 bearbeitet werden, ist die Dimension der Differenz eingeschrieben: Das Selbe kann ohne das Andere nicht sein, das Eigene bedingt das Fremde. Differenz, deren Wahrnehmung und Sichtbarkeit sowie die Forschungsperspektive der Intersektionalität, die die Verschränkung verschiedener Identitätskategorien bezeichnet, bilden das zweite Grundkonzept. Identität und Differenz spielen vor allem für den Untersuchungsfokus auf Pluralität eine große Rolle. Das Konzept der religiösen Vielfalt kann theoretisch nur erfasst werden, wenn Menschen und damit verbundene religiöse Traditionen voneinander unterschieden werden können. Diese Differenzprozesse gilt es theoretisch zu reflektieren, da Unterscheidungen immer auf Vergleichen basieren, deren Kriterien normative Vorstellungen und Absichten zugrunde liegen. Die Gemeinsamkeit aller Entitäten, die zusammen als religiöse Pluralität verstanden werden, liegt darin, dass sie als Religionen bezeichnet werden. Das Grundkonzept Religion wird deshalb in Unterkapitel 4.3 ausgeführt.

Im Zentrum meiner Arbeit steht die Frage, welche normativen Vorstellungen mit der Repräsentation religiöser Motive und Symbolsysteme in Medien für Kinder verhandelt werden. Die Fragestellung impliziert, dass eine theoretische Auseinandersetzung mit Religion notwendig ist, um der vielfältigen Ausprägung des Themenfeldes in Kindermedien gerecht zu werden. Ausgehend von einer heuristischen Unterscheidung zwischen einer emischen, öffentlich-medialen und wissenschaftlichen Ebene, auf denen religiöse Kommunikation stattfindet, wird der Religionsbegriff reflektiert und als ein Symbolsystem konzipiert, das Teil von Kultur ist. Diese Herangehensweise berücksichtigt verschiedene Weltbilder in der theoretischen Annäherung an Religion, sodass sie den Blick auf Pluralität und Pluralismus eröffnet. Zudem ermöglicht dieser Religionsbegriff die Rekonstruktion reli-

giöser Bedeutungen in textuellen, visuellen, auditiven und audiovisuellen Zeichen, die in den Quellen kommuniziert werden.

Mit den in Unterkapitel 4.4 vorgestellten Grundkonzepten Pluralität und Pluralismus vertiefe ich die Begriffsbestimmung von Religion und verorte die Fragestellung nach der Repräsentation religiöser Symbolsysteme theoretisch. Erst, wenn mehrere Systeme aufeinandertreffen, sich überschneiden oder miteinander in Konkurrenz treten, werden Definitionen und Begriffsbestimmungen bedeutsam. In Bezug auf Religion zeigt sich das am Konzept der religiösen Pluralität. Während die Konzeption von Religion als Symbolsystem das Verbindende dieses kulturellen Phänomens hervorhebt, arbeitet der Begriff der Pluralität entlang von Grenzlinien und Differenzen. Der Schwerpunkt liegt in diesem Unterkapitel auf den Verschränkungen von Pluralität innerhalb der Gesellschaft und des Individuums sowie auf der mit Vielfalt verbundenen Normativität. Eine hermeneutische Reflexion über den verwendeten Religionsbegriff und den Vergleich von Religionen ist dem theoretischen Konzept von Pluralität inhärent eingeschrieben und findet besondere Berücksichtigung. Die vorgestellten Ansätze an Religion und religiöse Pluralität ermöglichen die Argumentation der Quellenauswahl und bieten den methodologischen Rahmen der Quellenbearbeitung. In den Kindermedien selbst finden sich zahlreiche Religionsbegriffe, die in der Präsentation der Materialauswertung in Kapitel 7 reflektiert werden. Das Konzept Religion erscheint in der Arbeit also auf unterschiedlichen Ebenen: In Bezug auf die wissenschaftliche Metaebene verwende ich den Begriff »Religion« im Singular, um das wissenschaftliche Konzept zu bezeichnen. Die Begriffe »religiöse Traditionen« und »Religionen« verwende ich im Plural, um kulturelle Phänomene zu beschreiben. In der Analyse der Quellen werden Begriffe wie »jüdisch«, »christlich«, »muslimisch«, »hinduistisch« oder »buddhistisch« in Anführungszeichen gesetzt, um den Konstruktionscharakter dieser Zuschreibungen zu verdeutlichen.

Das Konzept des kulturellen Imaginären, das in Unterkapitel 4.5 vorgestellt wird, ermöglicht eine Verknüpfung aller vorangegangenen theoretischen Grundbegriffe. Sowohl die die Identität betreffende Frage, wer wir als Gesellschaft sind und sein wollen, als auch die Bedeutung von Symbolen und tradierten Symbolsystemen in den Quellen werden im kulturellen Imaginären berücksichtigt. Die Arbeitshypothese, dass Medien, die intendiert für Kinder produziert werden, Vorstellungen der Gesellschaft formulieren und sich

durch Imaginationen von Idealen des Zusammenlebens auszeichnen, wird mit dem kulturellen Imaginären theoretisch eingebettet, da somit das Verhältnis von Normativität und Normalität ergründet werden kann.

Die Arbeit versteht Religion als Kommunikationsprozess und behandelt diesen auf zwei verschiedenen Ebenen. Zum einen interagiert Religion als Teil von Kultur immer mit anderen Bereichen der Gesellschaft. Zum anderen sind die Quellen Artefakte, die als gespeicherte Kommunikation unabhängig von Ort und Zeit ihrer Entstehung immer wieder reaktiviert werden können. Die textuelle und (audio-)visuelle Repräsentation ist einerseits Kommunikation über etwas, andererseits selbst in einen Kommunikationsraum bestehend aus Produktion und Rezeption eingebettet. Das letzte Unterkapitel widmet sich diesem kommunikationstheoretischen Zugang, um die methodische Bearbeitung der Quellen theoretisch einzubetten.

4.1 Identität

Das Konzept der Identität ist für eine Studie, die religiöse Pluralität in Kindermedien analysiert, sehr produktiv und anschlussfähig an theoretische Überlegungen zu Religion und Pluralität. Identität spielt für die vorliegende Arbeit auf vier verschiedenen Ebenen eine Rolle. Hinsichtlich der Quellen kann Identität als Teil der Repräsentation analysiert werden: Die Rekonstruktion von Identitätsmerkmalen und -prozessen auf der Figurenebene ermöglicht Aussagen über das Verständnis von Pluralität in den untersuchten Medien. Als Teil der Persönlichkeit eines Menschen kann religiöse Zugehörigkeit identitätsstiftend wirken und auch die explizite Abwendung von religiösen Weltdeutungen prägt das Selbstverständnis von Menschen. Diese Dimensionen von Identität betreffen die Produktion und Rezeption von Kindermedien gleichermaßen: Die Vorstellung davon, was Religion ist und wie sie normativ bewertet wird, kann über die Repräsentation von Religion und religiösen Figuren rekonstruiert und hinsichtlich Identitätsangeboten reflektiert werden. Für die Rezeption bieten Kindermedien, die religiöse Pluralität thematisieren, Identitätsprozesse an. Die Adressat:innen lesen, sehen oder hören Begegnungen zwischen Figuren, die als unterschiedlichen religiösen Traditionen zugehörig markiert werden und können sich mit ihnen identifizieren oder sich explizit von ihnen abgrenzen. In einigen

Quellen werden die Rezipierenden aufgefordert, ihren eigenen Standpunkt zu überdenken, andere schreiben ihnen im Voraus eine bestimmte religiöse Identität zu. In der Produktion und Rezeption von Kindermedien werden dementsprechend immer Identitätsprozesse gestaltet. Auch im öffentlich-medialen Kontext spielt Identität in Bezug auf Religion eine Rolle. Die Fragen, wer ›wir‹ sind, was ›wir‹ wollen und wie das Zusammenleben in einer religiös pluralen Welt organisiert sein soll, sind eng mit Identität verknüpft. Für die vorliegende Arbeit ermöglicht das Konzept also die Rekonstruktion von Identitätsmerkmalen und -prozessen in den Quellen sowie den Anschluss normativer Fragestellungen zum Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft.

Im Folgenden werden zwei heuristisch voneinander getrennte Ansätze zu Identität vorgestellt: Die personale und qualitative Identität, die in 4.1.1 erarbeitet werden, betreffen die Persönlichkeitsbildung eines Individuums. Die kollektive und kulturelle Identität, die in 4.1.2 thematisiert werden, beziehen sich auf Gemeinschaften. Für eine Studie, die religiöse Pluralität in Kindermedien untersucht, sind beide Ansätze gleichermaßen zu berücksichtigen, da Identität in den Quellen sowie deren Produktion und Rezeption auf beiden Ebenen verhandelt wird. Der personalen und qualitativen sowie der kollektiven und kulturellen Identität ist gemeinsam, dass sie Selbstbilder entwerfen. Dass diese Selbstbilder normatives Potenzial beinhalten und nie wertfrei sind, betonen Zugänge der Cultural Studies und Kulturwissenschaft. Die Sozialpsychologie hingegen untersucht Identitätsprozesse empirisch und versucht, Identität in ihrer Struktur zu erfassen. Beide Zugänge werden in diesem Unterkapitel vorgestellt, um Identität sowohl hinsichtlich ihrer Struktur zu verstehen und einen genauen Blick auf Selbstbilder zu richten als auch einen größeren, soziokulturellen Rahmen abzustecken und Identität als gesellschaftliches Phänomen zu betrachten.

4.1.1 Personale und qualitative Identität

Der Begriff Identität hat seinen etymologischen Ursprung in lat. *idem* ›der-, die-, dasselbe‹ und beschreibt einen immer wieder zu bewerkstelligenden Prozess der Konstruktion und Revision von Selbstbildern.¹ Innerhalb der

1 Vgl. Stefan Glomb (2013): Identität, persönliche. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Le-

Sozial- und Geisteswissenschaften wurde eine Fülle an Identitätstheorien entwickelt, die unterschiedlich akzentuiert sind. Es besteht nur insofern Einigkeit, als Identität

als relationaler Begriff (etwas kann nur identisch mit etwas sein) bereits impliziert, dass sich das Bezeichnete innerhalb eines Beziehungsgeflechts situiert, wobei die hierfür konstitutiven Relationen je unterschiedliche Facetten von I. [Identität] aufscheinen lassen: als überzeitliche Kontinuität, als übersituative Konsistenz, wie auch als Abgleich von Innen- und Außenperspektive.²

Das Beziehungsgeflecht, in dem sich Identität situiert, wird diskursiv hergestellt und beeinflusst sowohl das Selbstbild eines Individuums als auch dessen Wahrnehmung durch Andere. In Bezug auf die Identität von Individuen erscheint es sinnvoll, zwei verschiedene Ansätze zu differenzieren: Je nach Fragestellung spielt Identität auf der Ebene der Personen als Teil des Sozialgefüges mit damit verbundenen Rollen oder als Selbstbild und Selbstverständnis mit einzelnen ›Bausteinen‹ von Identität eine Rolle. Für meine Arbeit ist der erste Ansatz, Identität als »personale Identität« zu erfassen, auf der Ebene der Figurenanalyse notwendig. In den Quellen erscheinen Figuren als Individuen oder Teile einer Gruppe, die verschiedene Rollen beispielsweise in der Familie oder einer interreligiösen Begegnung einnehmen. Das Konzept der personalen Identität kann dieses Verhältnis zwischen Individuen und Gemeinschaften beleuchten und Zuschreibungen von außen nachvollziehbar machen. Der zweite Ansatz, Identität als »qualitative Identität« zu verstehen, kann für die vertiefte Auseinandersetzung mit dem Konzept der religiösen Pluralität fruchtbar gemacht werden. Die kategorialen Bausteine individueller Identität, wie etwa Religion, Kultur, Ethnie oder Nation stellen die Frage, wie Pluralität in Kindermedien verstanden wird und welche Bestandteile als pluralitätskonstituierend gelten.

Die personale und qualitative Identität wurde in zahlreichen Arbeiten unterschiedlicher Disziplinen erfasst und spezifiziert. In diesem Unterkapitel vertiefe ich für die personale Identität die Zugänge des Kulturwissenschaftlers

xikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 306–307, S. 306f.

2 Glomb: Identität, persönliche, S. 306f.

und Ägyptologen Jan Assmann sowie den Ansatz des Sozialpsychologen Jürgen Straub. Assmann betont den Konstruktionscharakter von Identität und ermöglicht damit einen Anschluss an die in Unterkapitel 4.1.2 erarbeitete kulturelle Identität. Straub wiederum arbeitet für die personale Identität drei Strukturmerkmale heraus, die das Handlungspotenzial von Individuen betonen und dem konstruktivistischen Zugang Assmanns die *agency* einer Person entgegenstellen. Mit diesen zwei Konzepten erscheint die personale Identität an der Schnittstelle von Selbstbestimmung und kulturellem Umfeld, zwischen Individuum und Gesellschaft. Den Aspekt der qualitativen Identität hat der Soziologe Hartmut Rosa eindrücklich herausgearbeitet, der auf das Selbstbild von Personen fokussiert. Dieser Ansatz arbeitet nicht entlang von Konstruktionsthesen, sondern stellt Identitätsmerkmale in den Mittelpunkt. Für Fragen nach Pluralität ist diese Beziehung zwischen einer Person und den Phänomenen, die als identitätsbildend gelten, sehr geeignet, da Pluralität immer an den Grenzlinien von Gemeinsamkeiten und Unterschieden erfasst wird.

Jan Assmann erarbeitet in seiner Monografie *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* ein Konzept personaler Identität, das in enger Beziehung zur kollektiven Identität steht und den Kommunikationsprozess beider Einheiten betont. Die Trennung zwischen personaler und kollektiver Identität ist lediglich heuristisch zu verstehen, da sich Menschen immer in Interaktionsräumen bewegen und ihr Selbstbild in Aushandlung mit anderen entwerfen. Assmann trägt diesen Kommunikationsprozessen Rechnung, indem er betont, dass Identität Teil eines Bewusstseins ist,

das durch Sprache und Vorstellungswelt, Werte und Normen einer Kultur und Epoche in spezifischer Weise geformt und bestimmt wird. Die Gesellschaft erscheint so [...] nicht als eine dem Einzelnen gegenüberstehende Größe, sondern als konstituierendes Element seines Selbst. Identität, auch Ich-Identität, ist immer ein gesellschaftliches Konstrukt und als solches immer kulturelle Identität.³

3 Jan Assmann (2018): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck, S. 132.

Die personale Identität bezieht sich auf die Rollen, Eigenschaften und Kompetenzen, die einer Einzelperson durch die Eingliederung in spezifische Konstellationen des Sozialgefüges zukommen.⁴ Assmann argumentiert, dass ein Ich immer von außen nach innen ›wächst‹ und sich durch die Übernahme von Interaktions- und Kommunikationsmustern sowie dem Selbstbild einer Gruppe, zu der es sich als zugehörig wahrnimmt, konstituiert.⁵ Personale Identität ist demnach kein ontologisch verankertes Wesensmerkmal eines Menschen, sondern ein sozialer Prozess, der kulturell geformt wird und zwischen Individuation und Sozialisation abläuft.⁶

Die Ansicht der kulturell konstituierten personalen Identität übernimmt auch Jürgen Straub, der jedoch nicht wie Assmann vordergründig die Relation von Individuen und Kollektiven bearbeitet, sondern auf das Verhältnis von Personen zu sich selbst fokussiert. Straub versteht Identität als Teil eines Aushandlungsprozesses. Sie ist immer aspirierte, angestrebte und imaginierte Identität, die zur Konstitution des Handlungspotenzials einer Person beiträgt und sie zu bestimmten Verhaltensweisen motiviert.⁷ »Identität ist ein normativer, sozialer Anspruch, den Personen an sich und andere stellen können, wohl wissend, dass niemand diesen Anspruch jemals zu erfüllen in der Lage ist.«⁸ Mit dieser Konzeption erscheint personale Identität nicht als Ist-Zustand einer Person, sondern als Selbstbild, das aktiv gestaltet wird. Da Identität in kommunikativen Prozessen entsteht, ist sie eine narrative Selbsterzählung. Straub arbeitet drei Strukturmerkmale personaler Identität heraus, um sich dem Konzept zu nähern. Personale Identität kann strukturell hinsichtlich ihrer Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz erfasst werden.⁹ Kontinuität bezieht sich auf die temporale oder diachrone Dimension, die personaler Identität eingeschrieben ist und fungiert als Begriff, mit dem »theoretisch zum Ausdruck gebracht wird, wie der biographische Zerfall eines Selbst in verschiedene, unabhängig voneinander [...] fungieren-

4 Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 131f.

5 Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 130.

6 Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 132.

7 Vgl. Jürgen Straub (2004): Identität. In: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 277–303, S. 280f.

8 Straub: Identität, S. 281.

9 Vgl. Straub: Identität, S. 284.

de ›Selbste‹ oder ›Personen‹ vermieden wird.«¹⁰ Brüche oder Diskontinuitäten in der biografischen Erfahrungsgeschichte werden nicht ungeschehen gemacht, sondern in den Zusammenhang *einer* Lebensgeschichte oder personalen Identität integriert.¹¹ Kontinuität kann zum Beispiel durch narrative Selbstthematisierungen geschaffen werden, die als Sprachhandlungen mit einer performativen Kraft versehen sind.¹² Während mit Konsistenz die logische Widerspruchsfreiheit gemeint ist, beschreibt Straub mit dem Begriff der Kohärenz einen stimmigen Zusammenhang, »eine Struktur, die aus miteinander verträglichen, zueinander passenden Elementen gebildet wird und [...] mehr oder anderes darstellt als die bloße Summe ihrer Teile.«¹³ In der Konstruktion einer personalen Identität richten sich Individuen an bestimmten Regeln, Orientierungssystemen und moralischen Maximen aus:

Die Kriterien, die darüber entscheiden, was in kohärenter Weise gesagt oder getan werden kann von einer Person (im ›privaten‹ oder ›öffentlichen‹, jeweils nicht zuletzt durch Rollenvorgaben geregelten Leben), sind empirisch kontingent und keiner universalen Logik oder Widerspruchsfreiheit von Aussagen unterworfen. Diese Kriterien bestimmen, welche Handlungen [...] überhaupt in sinnhafter und bedeutungsvoller Weise aufeinander bezogen werden und insgesamt einen kohärenten Zusammenhang bilden können.¹⁴

Straub argumentiert, dass unter der Prämisse von Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz das Handlungspotenzial von Individuen geschaffen wird, da Identität die strukturelle Voraussetzung für die Autonomie eines Subjekts

10 Straub: Identität, S. 285.

11 Vgl. Straub: Identität, S. 285.

12 Vgl. Straub: Identität, S. 286. Die performative Dimension von Äußerungen bezieht sich darauf, wie mit Worten gehandelt wird. Mit diesem Fokus auf Sprache wird nicht nur untersucht, was sprachliche Äußerungen bedeuten, sondern auch, wie die Wirklichkeit durch sprachliches Handeln verändert wird. Vgl. dazu Manfred Pfister (2008): *Performance/ Performativität*. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart: Metzler, S. 562–564, S. 563; John R. Searle (1971): *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay* (*Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, 1969). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

13 Straub: Identität, S. 287.

14 Straub: Identität, S. 287.

ist.¹⁵ Identität und Autonomie bedingen sich gegenseitig, sie sind historische und soziokulturelle regulative Ideale, die unter der Rahmenbedingung von Sozialisation erfolgen und »der Bildung des Subjekts Wege weisen, Horizonte erschließen und Grenzen setzen.«¹⁶ Das Individuum ist zwischen totaler Abhängigkeit und vollkommener Eigenständigkeit verortet und kann »als autonome Person betrachtet werden, deren Fähigkeit zur Selbstbestimmung und Selbstkontrolle auf jenen Bedingungen aufruht, ohne die Menschen als vielfach abhängige Wesen nicht leben könnten.«¹⁷ Jürgen Straub legt mit dieser Konzeption einen Fokus auf die *agency* von Individuen, die durch Identität zu Subjekten werden und sich in ihrer Umwelt bewegen können. Das Selbstverständnis einer Person wird dabei von verschiedenen Einflüssen geprägt, die als Identitätsmerkmale auftreten. Diesen Kategorien, die als identitätsbildend gelten können, widmet sich Hartmut Rosa mit dem Begriff der qualitativen Identität.

Der Soziologe Hartmut Rosa beobachtet innerhalb der Identitätsforschung eine Entwicklung theoretischer Debatten seit den 1950er-Jahren, die eine sozialpsychologische Bedeutung von Identität hervorgebracht hat. Dieser Ansatz fokussiert auf das Verhältnis zwischen individueller Persönlichkeit und den diese konstituierenden Merkmalen, den »kategorialen Bausteinen«: »Erst seither ist es möglich, beispielsweise von der »religiösen«, »kulturellen«, »politischen«, »ethnischen« oder »sexuellen« Identität einer Person zu reden.«¹⁸ Der Fokus dieser als qualitative Identität bezeichneten Formierung liegt auf dem spezifischen »Selbst- und Weltverhältnis sozialer Subjekte. Hier geht es nicht um die Frage der äußerlichen Identifizierbarkeit einer Person, sondern um ihr Selbstbild und ihr Selbstverständnis.«¹⁹ Die kategorialen Bausteine von Identität, wie etwa Religion, Kultur, Ethnie oder Nation beziehen sich stets auf Kollektive, »die tatsächlich oder vermeintlich durch gemeinsame Erfahrungen, Praktiken, Sprachen, Vorstellungen des Guten etc. miteinander verbunden sind.«²⁰ Für die vorliegende Arbeit, die

15 Vgl. Straub: Identität, S. 288.

16 Straub: Identität, S. 289.

17 Straub: Identität, S. 290.

18 Hartmut Rosa (2007): Identität. In: Jürgen Straub/Arne Weidemann/Doris Weidemann (Hg.): Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 47–56, S. 47.

19 Rosa: Identität, S. 47.

20 Rosa: Identität, S. 51.

Identitätsprozesse im Kontext von Pluralität zu erfassen versucht, ist dieser Ansatz sehr gewinnbringend, da er die grundlegende Frage aufwirft, welche Kategorien in Kindermedien als identitäts- und damit pluralitätsbildend gedeutet werden. Im folgenden Unterkapitel wird dieser Zusammenhang zwischen Selbst- und Weltverhältnis mit den Konzepten »kollektive« und »kulturelle Identität« theoretisch erörtert.

4.1.2 Kollektive und kulturelle Identität

Die vorgestellten Konzepte der personalen und qualitativen Identität rücken die Einzelnen in den Mittelpunkt der heuristischen Trennung von Individuen und Kollektiven in Identitätsprozessen. Die kollektive und kulturelle Identität beziehen sich hingegen auf eine Gruppe oder eine Gemeinschaft und die Bilder, die diese von sich entwickeln und mit denen sich ihre Mitglieder identifizieren.²¹ Kollektive Identität meint dabei die bewusst gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit eines Individuums, das heißt die Empfindung, zu einer bestimmten Gruppe dazuzugehören. Der Begriff der kulturellen Identität fokussiert auf die Differenzierung der Merkmale von Kollektiven, das heißt die Vorstellung, dass sich Individuen und Gruppen *kulturell* voneinander unterscheiden. Im Folgenden werden beide Ansätze vorgestellt, wobei der Schwerpunkt des Unterkapitels auf der kulturellen Identität und damit verbundenen Differenzstrukturen liegt, deren Wahrnehmung für Pluralitätskonzepte essenziell sind. Auch in diesem Unterkapitel beziehe ich mich auf Ansätze der Kulturwissenschaft und Psychologie, da sie zum einen die Kommunikationsprozesse in den Vordergrund stellen, zum anderen aber auch Sozialisierungsprozesse in Bezug auf Identität berücksichtigen. Jan Assmann schließt mit seinen Konzepten der kollektiven und kulturellen Identität an Überlegungen zur personalen Identität an und fokussiert auf geteilte Symbolsysteme. Mit diesem Ansatz bietet er eine theoretische Grundlage, die für meine Arbeit auch hinsichtlich des Religionsbegriffs und Konzept der religiösen Pluralität anschlussfähig ist. Die Überlegungen zur kulturellen Identität, die die Psycholog:innen Joachim Thomas, Nadja Al-Dawaf und Regina Weißmann ausführen, sind für die vorliegende Arbeit konstruktiv, da sie sich explizit auf Religion und Weltanschauung als konstitutives Merkmal kultureller Identität beziehen. Die theoretischen Zugänge

21 Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 132.

zu kollektiver und kultureller Identität werden im Folgenden skizziert und hinsichtlich Differenzkonzepten, die im nächsten Unterkapitel ausführlich bearbeitet werden, reflektiert.

Kollektive Identitäten basieren auf der Identifikation von Individuen mit einer Gemeinschaft. Gruppen existieren nicht *per se*, sondern nur in dem Maße, in dem sich Individuen zu ihnen bekennen.²² Diejenigen, die sich als einem Kollektiv zugehörig wahrnehmen, haben in spezifischen Kontexten eine Gemeinsamkeit im Selbst- und Weltverständnis, das in übereinstimmendem praktischem Verhalten Ausdruck findet.²³ Die Gemeinsamkeiten zwischen Mitgliedern einer Gruppe müssen nicht empirisch nachvollziehbar sein, sondern können auch imaginiert und als verbindend wahrgenommen werden. Zudem sind einzelne Personen gleichzeitig Teil verschiedener Gemeinschaften. Kollektive Identitäten sind dementsprechend keine abgeschlossenen Strukturen, sondern stets in Konstruktionsprozesse eingebunden. Jan Assmann argumentiert, dass kollektive Identität, das heißt, das Bewusstsein sozialer Zugehörigkeit, »auf der Teilhabe an einem gemeinsamen Wissen und einem gemeinsamen Gedächtnis [beruht], die durch das Sprechen einer gemeinsamen Sprache oder allgemeiner formuliert: die Verwendung eines gemeinsamen Symbolsystems vermittelt wird.«²⁴

Während sich die kollektive Identität auf die bewusst gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit bezieht, kann unter dem Begriff der kulturellen Identität die bewusst gewordene Teilhabe an einer Kultur verstanden werden.²⁵ Nicht nur die soziale Struktur von Beziehungen, sondern auch kulturelle Kontexte tragen zur Entwicklung von Identitäten bei.²⁶ Die Psycholog:innen Joachim Thomas, Nadja Al-Dawaf und Regina Weißmann konzipieren kulturelle Identität als das breite Spektrum an Weltanschauungen und Verhaltensformen, das Individuen mit den Mitgliedern einer Gemeinschaft teilen. Neben alltäglichen Praktiken spielen Moral und Religion eine entscheidende Rolle in der individuellen Vorstellung von kultureller Identität.

22 Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 132.

23 Vgl. Straub: Identität, S. 300.

24 Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 139.

25 Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 134.

26 Vgl. Joachim Thomas/Nadja Al-Dawaf/Regina Weißmann (2016): How Does Experiencing Different Cultural Contexts Influence Identity Development? In: Kerstin Kazzazi/Angela Treiber/Tim Wätzold (Hg.): Migration – Religion – Identität. Aspekte transkultureller Prozesse. Wiesbaden: Springer, S. 211–227, S. 216.

tät.²⁷ Ebenso wie Assmann, der die gemeinsame Verwendung eines Symbolsystems zum Ausgangspunkt kollektiver Identität macht, betonen auch die Psycholog:innen die Bedeutung des kulturellen Kontextes: Als lebenslanger Sozialisierungsprozess umfasst die Entwicklung die ständige Interaktion mit dem soziokulturellen Umfeld. Erst der kulturelle Kontext gibt dem wahrgenommenen Verhalten seine Bedeutung, denn je nach Kultur kann das gleiche Verhalten unterschiedliche Bedeutungen annehmen. Das soziale Umfeld konfrontiert Individuen mit spezifischen Erwartungen. Wie sich Menschen schließlich verhalten, wird anhand der Umgebung bewertet.²⁸ Assmanns, Thomas', Al-Dawafs und Weißmanns Verständnis der kulturellen Identität liegt der Ansatz, Kultur als Symbolsystem zu verstehen, zugrunde. Dieser Kulturbegriff wird im Folgenden kursorisch skizziert, da mit ihm zum einen das Konzept der kulturellen Identität erfasst werden kann, zum anderen ist er anschlussfähig an den in Unterkapitel 4.3 vorgestellten Religionsbegriff, der ebenfalls auf dem Konzept eines Symbolsystems beruht.

In den 1970er-Jahren wurde in der amerikanischen Ethnologie, maßgeblich beeinflusst von Clifford Geertz, ein Kulturbegriff entwickelt, der Kultur als Symbolsystem begreift. Geertz argumentiert, dass menschliches Verhalten in erster Linie symbolisches Handeln ist, das Bedeutung trägt.²⁹ Versponnen als ganze Bedeutungsgewebe, erscheint Kultur als Text, der aus öffentlich zugänglichen, ineinandergreifenden Systemen auslegbarer Zeichen besteht.³⁰ Mit diesem Kulturbegriff können die symbolisch ausgedrückte Dimension des sozialen Lebens erfasst und die Regeln, Mechanismen und Beziehungen identifiziert werden, die Handlungen mit spezifischen Bedeutungen versehen.³¹ Dieser Forschungszugang folgt der Prämisse, dass Differenz die Grundlage kultureller Bedeutung ist: Symbolische Grenzen schaffen Kon-

27 Vgl. Thomas/Al-Dawaf/Weißmann: How Does Experiencing Different Cultural Contexts Influence Identity Development?, S. 218.

28 Vgl. Thomas/Al-Dawaf/Weißmann: How Does Experiencing Different Cultural Contexts Influence Identity Development?, S. 216.

29 Vgl. Clifford Geertz (2003): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (*The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, 1973). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 16.

30 Vgl. Jörg Marschall (2012): Clifford Geertz, Thick Description. In: Claus Leggewie/Darius Zifonun/Anne-Katrin Lang/Marcel Siepmann/Johanna Hoppen (Hg.): Schlüsselwerke der Kulturwissenschaften. Bielefeld: Transcript, S. 179–181, S. 180; Geertz: Dichte Beschreibung, S. 9.

31 Vgl. Robert Wuthnow/James Davison Hunter/Albert J. Bergesen/Edith Kurzweil (2010):

texte, in denen Denken und Handeln stattfinden und somit Sinn entstehen kann.³² Konzepte von kollektiver und kultureller Identität, die auf Symbolsystemen beruhen, greifen diese Dimension von Differenz auf, beziehen sie auf soziale Zusammenhänge und heben Differenz als konstitutive Praxis zur Herstellung von Identitäten hervor.

Der Soziologe Hans-Georg Soeffner, der sich mit Identitätsprozessen im Kontext von Pluralitätstheorien befasst, begreift kollektive Identitäten als praktisch zu leistende und zu sichernde Konstruktionen, die sich stets transformieren und offene Grenzen haben.³³ Er betont die Fragilität des Zusammenhalts von Gruppen, da sich innerhalb kollektiver Identitäten der wechselseitige Fremdheitsgrad aller Akteurinnen und Akteure auf dem Wissen um die prinzipielle Andersartigkeit konstituiert.³⁴ Die Soziologin Michèle Lamont prägte dafür den Begriff *boundary work*, der die Leistung von Gruppen, eine symbolische Bindung nach innen zu schaffen, beschreibt.³⁵ Der Terminus fokussiert explizit auf die inkludierende und exkludierende Arbeit, die geleistet wird, um Grenzen zwischen Innen und Außen herzustellen.³⁶ Auch Stuart Hall, der die Cultural Studies in Großbritannien mitbegründet hat, betont diese diskursive Arbeit, die mit Identitätsprozessen verbunden ist, indem die Markierung symbolischer Grenzen zur Konsolidierung eines Innen und Außen führt.³⁷ Diese Unterscheidung zwischen innen und außen ist nicht wertfrei, sondern mit normativen Imaginationen des Eigenen und Anderen verbunden. Die Artikulation der Unterschiede zwischen Gruppen verfolgt bewusste oder unbewusste Ziele: »Gruppen bilden sich, wachsen und bleiben zusammen, indem sie sich eine (konstruierte, imaginierte) andere

Cultural Analysis. The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas. London: Taylor & Francis, S. 259.

32 Vgl. Wuthnow/Hunter/Bergesen/Kurzweil: Cultural Analysis, S. 260.

33 Vgl. Hans-Georg Soeffner (2014): Fragiler Pluralismus. In: ders./Thea D. Boldt (Hg.): Fragiler Pluralismus. Wiesbaden: Springer, S. 207–224, S. 220.

34 Vgl. Soeffner: Fragiler Pluralismus, S. 220.

35 Vgl. Michèle Lamont/Marcel Fournier (1992): Introduction. In: dies. (Hg.): Cultivating Symbolic Boundaries. Differences and the Making of Inequality. Chicago/London: The University of Chicago Press, S. 1–17, S. 1.

36 Vgl. Gritt Klinkhammer (2019): Der interreligiöse Dialog als *Boundary Work*. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 27 [1], S. 78–102, S. 79.

37 Vgl. Stuart Hall (2009): Introduction: Who Needs 'Identity'? In: ders./Paul du Gay (Hg.): Questions of Cultural Identity. London/Thousand Oaks/New Delhi/Singapore: Sage, S. 1–17, S. 4.

Gruppe als negativen Vergleichs- und Kontrasthorizont hernehmen.«³⁸ Identitäten werden also immer in diskursiven Formationen produziert, sind in historische Kontexte eingebunden und existieren nicht als natürliche Einheiten, sondern als Produkt von Ausschluss- und Differenzprozessen.³⁹ Es sind vor allem die Ressourcen der Geschichte, Sprache und Kultur, die genutzt werden, um Identitätsprozesse zu gestalten, zu verhindern oder zu legitimieren. Identität ist deshalb nie ›natürlich‹ oder ›ursprünglich‹, sondern ein naturalisierter Prozess der »Schließung«.⁴⁰ Diese Perspektive auf Identität, die die Kommunikationsprozesse zur Bildung von Gruppen hervorhebt, ist für die Analyse von Repräsentationen religiöser Pluralität in Kindermedien gewinnbringend. Ich orientiere mich in der Analyse der Kindermedien an identitätsstiftenden Praktiken auf der textuellen, visuellen und auditiven Ebene, das heißt an Selbst- und Fremdbildern, die den Medienproduktionen eingeschrieben sind. Dazu gehören beispielsweise Darstellungen von Gemeinschaften, die in Zugehörigkeits- oder Abgrenzungsverhältnissen zu anderen repräsentiert werden. Die Kriterien, die als trennend wahrgenommen werden, sind Identitätsmarker, die ebenfalls Berücksichtigung finden. Die Analyse der Vorstellungen davon, was Pluralität ist und wie sie organisiert wird oder werden sollte, bearbeitet die Quellen entlang der Grenzlinien von Identität und Differenz, zwei Konzepten, die eng miteinander zusammenhängen und als Grundlage von Pluralität den Kern der vorliegenden Studie bilden.

Im folgenden Unterkapitel wird das Grundkonzept der Differenz theoretisch ergründet. Der Fokus liegt auf Vorstellungen des Eigenen, Anderen und Fremden, der Sichtbarkeit von Differenz und dem Forschungsansatz der Intersektionalität, der beansprucht, die Komplexität von Identitäts- und Differenzprozessen zu erfassen und den Blick für die Beschreibung »sozialer Wirklichkeit« zu schärfen. Stuart Hall befasst sich mit dieser Dimension von Identität aus kulturwissenschaftlicher Perspektive und fokussiert auf Konstruktions- und Machtdiskurse, die im nächsten Unterkapitel besondere Berücksichtigung finden.

38 Straub: Identität, S. 296.

39 Vgl. Hall: Introduction: Who Needs ›Identity‹?, S. 3.

40 Vgl. Hall: Introduction: Who Needs ›Identity‹?, S. 5.

4.2 Differenz

Der Begriff Differenz hat seinen etymologischen Ursprung in lat. *differentia*, aus *differe* ›sich unterscheiden, auseinandertragen‹ und bezeichnet eine Verschiedenheit, bisweilen auch Unstimmigkeit, die aus einem Vergleich hervorgeht.⁴¹ Wie auch Identität ist Differenz ein dynamischer Prozess der Grenzziehung.⁴² Stuart Hall versteht sie als ambivalent; sie kann sowohl positiv als auch negativ konnotiert sein und ist notwendig für die »Produktion von Bedeutung, die Formierung von Sprache und Kultur, für soziale Identitäten und ein subjektives Bewusstsein des Selbst als sexuelles Objekt.«⁴³ Diese anthropologische Erklärung fokussiert darauf, dass Dingen Bedeutung gegeben wird, »indem ihnen unterschiedliche Positionen innerhalb eines klassifikatorischen Systems zugewiesen werden. Die Kennzeichnung von ›Differenz‹ ist also die Basis der symbolischen Ordnung, die wir Kultur nennen.«⁴⁴

Differenz ist notwendig, um Bedeutung zu schaffen und findet häufig Ausdruck in binären Gegensätzen. Stuart Hall argumentiert, dass diese Gegensatzpaare trotz ihrer Nützlichkeit – sie vereinfachen und strukturieren – der Vielfalt der Welt nicht gerecht werden. Sie tendieren dazu »in ihrer rigiden dualen Struktur übervereinfachter Darstellung alle diese Variationen und Unterschiede aufzusaugen und unkenntlich zu machen.«⁴⁵ Die daraus resultierende Differenz wird auch eingesetzt, um Unterschiede zwischen Menschen nicht nur zu bezeichnen, sondern aktiv zu konstruieren, stereotypisieren und naturalisieren: »Die Dynamik der Grenzen ist in Konflikte und Machtkontexte eingebettet.«⁴⁶ Dieses als soziale Differenz bezeichnete Phänomen und damit verknüpfte Grenzziehungsprozesse sind historisch und kontext-

41 Vgl. Norbert Ricken/Nicole Balzer (2007): Differenz: Verschiedenheit – Andersheit – Fremdheit. In: Jürgen Straub/Arne Weidemann/Doris Weidemann (Hg.): Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 56–69, S. 57.

42 Vgl. Martin Sökefeld (2011): Religion, Grenzen, Identitäten. In: Birgit Allenbach/Urmila Goel/Merle Hummrich/Cordula Weißköppel (Hg.): Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Zürich: Pano, S. 271–286, S. 283.

43 Stuart Hall (2004): Ideologie, Identität, Repräsentation, hg. v. Juha Koivisto/Andreas Merckens. Hamburg: Argument Verlag, S. 122.

44 Hall: Ideologie, Identität, Repräsentation, S. 119.

45 Hall: Ideologie, Identität, Repräsentation, S. 117.

46 Sökefeld: Religion, Grenzen, Identitäten, S. 283.

tuell geformt und variabel.⁴⁷ An den Grenzlinien von Differenz und Zugehörigkeit changieren Konzepte des Eigenen, Anderen und Fremden, deren theoretischen Grundlagen im folgenden Unterkapitel diskutiert werden.

4.2.1 Eigenes, Anderes, Fremdes

Im deutschsprachigen wissenschaftlichen Diskurs hat sich für die Bezeichnung von diskursiv hergestellten Grenzziehungsprozessen die Substantivierung der Adjektive ›eigen‹ und ›fremd‹ und des Adverbs ›anders‹ zu den Schlüsselbegriffen ›das Eigene‹, ›Andere‹ und ›Fremde‹ etabliert. Im englischsprachigen Diskurs wird diese Grenzziehung als *Otherring* bezeichnet, ein Begriff, der durch die Verlaufsform den aktiven Prozess der Herstellung des Anderen bereits impliziert. Im Folgenden werden die den Konzepten des Eigenen, Anderen und Fremden zugrundeliegenden Prämissen vorgestellt und hinsichtlich ihrer normativen Implikationen reflektiert.

Es liegt im Wesen der Konzepte von Eigenem und Fremdem, dass sie sich gegenseitig bedingen und ohne einander nicht existieren können: »So muss die Konstruktion des Fremden immer auch als eine Konstruktion der Sphäre des Eigenen – und umgekehrt – verstanden werden, insofern beide sich oft als Prozesse der Abgrenzung, Absonderung und Absetzung des Eigenen vom Fremden vollziehen.«⁴⁸ Die Begriffe beschreiben keine Wesens- oder Persönlichkeitsmerkmale, sondern kennzeichnen Beziehungen zwischen Personen und Personengruppen.⁴⁹ Während das Konzept des Eigenen dem des Fremden gegenübersteht, findet das Selbe einen Gegenpol im Anderen.⁵⁰

Die Bedeutungsübergänge zwischen Anderem und Fremdem sind fließend, da mit der Betonung der Andersheit und Außerordentlichkeit des Anderen der Begriff in eine semantische Nähe zur Fremdheit rückt.⁵¹ Das Wort ›Fremde(r/s)‹ verweist nicht auf einen eindeutigen Referenten, sondern »bezeichnet das, was gerade nicht einfach zugänglich, vertraut, identifizierbar ist. Es benennt, was es nicht konkret benennen kann, denn wäre

47 Vgl. Dahinden/Moret/Duemmler: Die Herstellung sozialer Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung, S. 227.

48 Ricken/Balzer: Differenz, S. 65.

49 Vgl. Annegret Eickhorst (2007): Interkulturelles Lernen in der Grundschule. Ziele – Konzepte – Materialien. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, S. 33.

50 Vgl. Ricken/Balzer: Differenz, S. 65.

51 Vgl. Ricken/Balzer: Differenz, S. 62.

das Fremde problemlos zugänglich, ließe es sich kategorial erfassen und begreifen.«⁵² Das Fremde stellt einen Bruch in der vertrauten Welt dar, in der Menschen durch Sprache und Bilder Zugang zum Realen und Imaginären haben und die »Wirklichkeit« als symbolisch vermittelt erleben.⁵³ Diese Konzeption impliziert, dass der Zugang zum Fremden immer auf Wissen und Verstehen beruht. Der Literaturtheoretiker Tzvetan Todorov reflektiert dieses epistemologische Verhältnis zwischen Alterität und Wissen und hebt insbesondere die Ebene der Repräsentation hervor:⁵⁴

Wissen *per se* impliziert noch kein Verständnis für den Anderen. [...] Verstehen und Anerkennung bzw. Verständnis des Anderen gehören nicht notwendigerweise zusammen. Aus diesem Grunde hängt sehr viel von der Art und Weise ab, mit der der Andere beschrieben wird.⁵⁵

Die Konzepte des Eigenen, Anderen und Fremden sind also nicht wertfrei, sondern mit Zuschreibungen, Beurteilungen und Emotionen verbunden. Jürgen Straub argumentiert, dass die soziale Differenzierung, die der Gemeinschaftsbildung, sozialen Integration und Kohäsion der eigenen Gruppenmitglieder dient, eine Diskriminierung sei, da die »Mitglieder (mindestens) einer anderen Gruppe als ›Andere‹ oder ›Fremde‹ nicht nur vom Eigenen unterschieden, sondern dabei abgewertet und (jedenfalls symbolisch) als Objekte legitimer Aggression und Gewalt kategorisiert«⁵⁶ werden. In kulturwissenschaftlichen Forschungsansätzen hat sich – forciert durch die *Postcolonial Studies* – der Begriff *Othering* etabliert, um die Prozesse zu beschreiben, die Andere als anders oder fremd kategorisieren:

52 Michael Wimmer (1997): Fremde. In: Christoph Wulf (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/Basel: Beltz, S. 1066–1078, S. 1068.

53 Vgl. Wimmer: Fremde, S. 1068.

54 Vgl. Tzvetan Todorov (1985): Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen (*La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, 1982). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 221.

55 Christian Wehlte (2002): Die Kultur des Fremden. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 36–48, S. 38. Herv. i. O. Zu einer ähnlichen Position siehe Vittorio Höslé (2019): Was sind und zu welchem Ende studiert man Geisteswissenschaften? In: Hans Joas/Jörg Noller (Hg.): Geisteswissenschaft – was bleibt? Zwischen Theorie, Tradition und Transformation. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, S. 104–134, S. 126.

56 Straub: Identität, S. 296.

Das entscheidende Moment von Othering liegt darin, dass in einer wirkmächtigen Verschränkung und im Zusammenspiel von hegemonialen alltäglichen, fachlichen, wissenschaftlichen und politischen Diskursen und Bildern mit Mitteln der Zuschreibung, Essentialisierung und Repräsentation eine bestimmte Gruppe erst als solche, dann als *Andere* diskursiv hervorgebracht und identitär festgeschrieben wird.⁵⁷

Konstruktionen des Eigenen, Anderen und Fremden produzieren und reproduzieren kulturelle Muster und Klassifikationssysteme, sie führen zu Ein- und Ausgrenzungen und evozieren Bilder der Identität und Normalität.⁵⁸ Diesen Prozess der Normalisierung, der in der Aushandlung von Differenz konstruiert wird, beleuchtet der Philosoph Michel Foucault: »Die Norm ist ein Spiel im Inneren der Differential-Normalitäten. Das Normale kommt als erstes, und die Norm leitet sich daraus ab, oder die Norm setzt sich ausgehend von dieser Untersuchung der Normalitäten fest und spielt ihre operative Rolle.«⁵⁹ Das Verhältnis zwischen Normalem und Abweichungen davon ist dynamisch und relational, denn beide Kategorien beziehen sich nicht auf einen Zustand, sondern auf Formen von Normalisierungsprozessen, »durch die Organismen wie auch Gemeinschaften versuchen, Ordnungen auch dort zu konstruieren, wo die Ordnung gestört oder zerstört ist.«⁶⁰ Prozesse der Normalisierung sind in ihrer Struktur also hegemonial, indem das Normale und das davon Abweichende diskursiv hergestellt werden und nicht *per se* existieren.

Diese Macht, die die Art und Weise durchdringt, mit der Menschen beschrieben und repräsentiert werden, bezeichnet Stuart Hall als Repräsentationsregime. Die Macht, andere zu repräsentieren, münde häufig in Gewalt: »Stereotypisierung ist ein wesentlicher Bestandteil dieser Ausübung symbolischer Gewalt.«⁶¹ Hall argumentiert, dass Stereotypen die wenigen,

57 Christine Riegel (2016): Bildung – Intersektionalität – Othering. Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen. Bielefeld: Transcript, S. 52. Herv. i. O.

58 Vgl. Ricken/Balzer: Differenz, S. 65.

59 Michel Foucault (2004): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977–1978 (*Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978*, 2004). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 98.

60 Michaela Summa (2020): Über Normalität und Abweichung: Ein responsiver Ansatz. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 68 [1], S. 79–100, S. 98.

61 Hall: Ideologie, Identität, Repräsentation, S. 145f.

anschaulichen, leicht zu erkennenden Eigenschaften einer Person erfassen, übertreiben und vereinfachen und die gesamte Person auf diese Merkmale festschreibt: »Stereotypisierung reduziert, essentialisiert, naturalisiert und fixiert ›Differenz‹. [...] Sie klassifiziert Menschen entsprechend einer Norm und konstruiert die Ausgeschlossenen als ›anders‹.«⁶² Stereotypen beziehen sich sowohl auf Vorstellungen in der Fantasie als auch auf das tatsächlich Wahrgenommene, das wiederum durch unsere Vorstellungen geprägt ist.⁶³ Während Hall das Konzept der Stereotype als normativ besetzt versteht, argumentiert der Sozialpsychologe Henri Tajfel, dass Stereotypen lediglich Bemühungen des Gehirns seien, um die Vielfalt an Reizen und Eindrücken, die unsere Umwelt hervorbringt, zu begrenzen.⁶⁴ Im Kontext meiner Arbeit verwende ich für Tajfels Verständnis der Reduktion der Vielfalt an Eindrücken, die sich in wertfreien Kategorien manifestiert, den Begriff der Typisierung. Die Bezeichnung »Stereotypen« hingegen verwende ich mit Halls Konnotation, das heißt als reduzierte, essenzialisierte Attributionen leicht erkennbarer Eigenschaften, auf die eine Figur festgeschrieben wird.

Die Andersartigkeit von Individuen und Gruppen erscheint vor allem im Kontext ethnischer, kultureller und sozialer Zuschreibungen als generalisiert und homogenisiert.⁶⁵ Durch gegenseitige Überlagerungen verstärkte sich laut Soziologe Andreas Wimmer die Wahrnehmung kulturelle Unterschiede und ethnische Grenzen:

So lassen kulturelle Unterschiede ethnische Grenzen quasi-natürlich und selbstverständlich erscheinen, während soziale Schließung entlang ethnischer Grenzziehungen die schon vorhandenen Unterschiede durch die Erfindung immer neuer kultureller Differenzmerkmale verstärken kann.⁶⁶

62 Hall: Ideologie, Identität, Repräsentation, S. 144f.

63 Vgl. Hall: Ideologie, Identität, Repräsentation, S. 150.

64 Vgl. Henri Tajfel (1969): Cognitive Aspects of Prejudice. In: Journal of Social Issues 25 [4], S. 79–97, S. 81f.

65 Vgl. Ricken/Balzer: Differenz, S. 65.

66 Andreas Wimmer (2010): Ethnische Grenzziehungen: Eine prozessorientierte Mehrebenen-theorie. In: Marion Müller/Darius Zifonun (Hg.): Ethnowissen: soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 99–152, S. 111f.

Hall verwendet für diesen Prozess den Begriff der Naturalisierung als Strategie der Repräsentation, die dazu dient, Differenz festzuschreiben und zu sichern: »Sie ist ein Versuch, das unvermeidbare ›Entgleiten‹ von Bedeutung aufzuhalten und eine diskursive und ideologische ›Schließung‹ sicherzustellen.«⁶⁷ Mit dem Begriff der Essentialisierung, der die Konstruktion der Anderen als homogene Gruppe bezeichnet, werden deren inneren Differenzen nivelliert.⁶⁸ Der Ethnologe Martin Sökefeld argumentiert, dass es auf gesellschaftspolitischer Ebene notwendig sei, »Essentialisierungen zu vermeiden, die tatsächliche Pluralität von Identitäten und Zuordnungen zur Kenntnis zu nehmen, sie anzuerkennen und als positive Ressource für vielfältige soziale Beziehungen zu fördern.«⁶⁹ Identitätskonstruktionen und -politiken fußen also nicht auf der nüchternen Feststellung empirischer Sachverhalte, sondern arbeiten mit Zuschreibungen und Projektionen.⁷⁰

Die Konzepte des Eigenen, Anderen und Fremden werden, wie sich gezeigt hat, nicht nur als analytische Kategorien benutzt, sondern auch als gesellschaftspolitische Instrumente, um auf Missstände in Repräsentationen hinzuweisen. Diese normative Konnotation resultiert aus den Fachgeschichten, in denen diese Konzepte entwickelt wurden. Stuart Hall war als Schwarzer britisch-jamaikanischer Soziologe ein Kulturtheoretiker marxistischer Orientierung, der als einer der wichtigsten Vertreter der *Cultural Studies* Kultur und Politik als eng miteinander verschränkt verstand.⁷¹ Hall gilt auch als Wegbereiter der *Postcolonial Studies*, einer Forschungsrichtung, die sich mit kolonialen Konstellationen auseinandersetzt und das ambivalente Kolonialerbe der Verbreitung europäischer Sprachen, Denkweisen, Wissenssysteme und Kunstformen in nicht-europäischen Regionen der Welt kontrovers diskutiert.⁷² In beiden Fachtraditionen wird Wissenschaft nicht als außerhalb von der Gesellschaft stehend verstanden, sondern als Teil davon. Wissenschaftlicher Arbeit wird das Potenzial zugeschrieben, auf die Gesell-

67 Hall: Ideologie, Identität, Repräsentation, S. 130.

68 Vgl. Mecheril/Thomas-Olalde: Die Religion der Anderen, S. 48.

69 Sökefeld: Religion, Grenzen, Identitäten, S. 284.

70 Vgl. Straub: Identität, S. 295.

71 Vgl. Stuart Hall (2000): Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt, hg. v. Nora Räthzel. Hamburg: Argument Verlag, S. 141.

72 Vgl. Eberhard Kreutzer (2013): Postkolonialismus/Postkolonialität. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 617–618, S. 617.

schaft einzuwirken und diese zu verändern. Mit diesem Impetus ist die Repräsentation von Menschen in populären Medien, wie sie beispielsweise Stuart Hall in Plakaten, die Schwarze darstellen, untersucht hat, ein zentraler Forschungsschwerpunkt der *Cultural und Postcolonial Studies*.⁷³ Meine Arbeit fügt sich in diesen Diskurs in zweierlei Hinsicht ein: Da religiöse Pluralität immer impliziert, dass mehrere, als verschieden wahrgenommene Gruppen repräsentiert werden, eröffnen die Darstellungen unweigerlich Fragen nach den Konzepten des Eigenen, Anderen und Fremden. Zudem arbeitet meine Forschungsfrage an einem Quellenkorpus, das als *per se* politisch verstanden werden kann. Die Frage, welche Wissensbestände, Darstellungsgewohnheiten und Werte hinsichtlich religiöser Pluralität an Kinder tradiert werden sollen, schließt maßgebend auch Aspekte der Deutungshoheit mit ein. Die Konzepte des Eigenen, Anderen und Fremden werden in der Quellenanalyse zunächst deskriptiv eingesetzt. Eng verbunden mit dem Konzept der Identität wird das Verhältnis zwischen als verschieden dargestellten Traditionen besonders beleuchtet: Ob die Darstellung religiöser Pluralität aus der Innensicht einer Tradition oder aus einer Außensicht erfolgt, bietet eine erste Anschlussmöglichkeit der Konzepte des Eigenen, Anderen und Fremden. Auch die Frage, wie religiöse Elemente, Symbole, Akteur:innen, Orte, Handlungen und Traditionen repräsentiert und bewertet werden, schließt an diese Konzepte an. In den Unterkapiteln 11.3 »Wissen als Grundlage von Toleranz«, 11.4 »Das Spannungsverhältnis von Toleranz und Othering-Prozessen« und 11.5 »Die Komplexität von Religion in der Kultur als Herausforderung für Kindermedien« wird das gesellschaftspolitische Potenzial der Kindermedien diskutiert. In dieser Synthese steht nicht mehr die Analyse im Vordergrund, sondern eine Deutung der Forschungsergebnisse, die sich durchaus als politisch verstehen lässt.

Ein entscheidendes Merkmal in den Grenzziehungsprozessen von Identität und Differenz ist zunächst die Sichtbarkeit von Unterschieden, Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten. Im folgenden Unterkapitel wird dieser Zusammenhang näher erörtert, da er die Ebene der Repräsentation von Identitäts- und Differenzprozessen grundlegend betrifft.

73 Vgl. Hall: Ideologie, Identität, Repräsentation, S. 108–166.

4.2.2 Wahrnehmung und Sichtbarkeit von Differenz

Differenzierung ist eine notwendige kognitive Operation, um Bedeutung herzustellen. Wie in den vorangegangenen Unterkapiteln erläutert, manifestiert sie sich nicht nur in der Typisierung und Klassifizierung von Dingen, Menschen oder Gruppen, sondern kann auch der normativen Zuschreibung und Bewertung dienen.

Die Grundlage von Identitäts- und Differenzzuschreibungen wird durch Wahrnehmung und Sichtbarkeit geschaffen. Psychologische Zugänge verstehen unter Wahrnehmung den Vorgang und das Ergebnis eines Prozesses, durch welchen mittels der Sinnesorgane und Verarbeitungssysteme Informationen der äußeren und inneren Umwelt aufgenommen, weitergeleitet und verarbeitet werden.⁷⁴ Die Wahrnehmung anderer Individuen umfasst eine große Bandbreite von Verarbeitungsprozessen personenbezogener Informationen, wie beispielsweise die Identifikation, das Erkennen emotionaler Kommunikationssignale, die soziale Gruppenzugehörigkeit oder die Interpretation des Aufmerksamkeitsfokus einer Person.⁷⁵ Dieses Konzept der Wahrnehmung, das sich auf physische und neuronale Prozesse bezieht, wird in soziologischen Ansätzen erweitert: Das Wahrnehmen

wird immer auch durch Praktiken und kulturelle Wahrnehmungsschemata geformt. Dabei ist davon auszugehen, dass die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in professionelle Felder, Systeme, Klassen und Lebensstilmilieus mit einer Pluralisierung sinnlicher Ordnungen korrespondiert. Die Angehörigen einer sozialen Gruppe teilen also nicht nur dieselbe strukturelle Position innerhalb der Gesellschaft; in ihren Praktiken und Interaktionen bilden sie zudem kollektive Wahrnehmungsschemata aus, die sie für bestimmte Details und Zusammenhänge sensibilisieren, während ihnen andere potentiell ebenso wahrnehmbare Aspekte entgehen.⁷⁶

-
- 74 Vgl. Christian Becker-Carus (2016): Wahrnehmung. In: Uwe Tewes/Klaus Wildgrube (Hg.): Psychologie-Lexikon. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, S. 444–446, S. 444.
- 75 Vgl. Stefan R. Schweinberger/Dana Schneider (2014): Wahrnehmung von Personen und soziale Kognition. In: Psychologische Rundschau 65 [4], S. 212–216, S. 213.
- 76 Sophia Prinz/Hanna Katharina Göbel (2015): Die Sinnlichkeit des Sozialen. Eine Einleitung. In: dies. (Hg.): Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur. Bielefeld: Transcript, S. 9–49, S. 9.

Die Aufnahme und Verarbeitung von Reizen erfolgen nicht in Form eines Spiegelbildes der Realität, sondern als »codierte Signale, aus denen das zentrale Nervensystem ›sein Bild‹ des Ganzen, sein Konstrukt zusammensetzt. So ist menschliche Wahrnehmung in hohem Maß ein ›Konstruktionsprozeß‹.«⁷⁷ Die aufgenommenen Sinneseindrücke werden mit bereits bestehenden Bildern und Wahrnehmungsmustern abgeglichen und nach diesen ergänzt.⁷⁸ Die Ausbildung von Wahrnehmungsschemata und -praktiken ist eng mit der Materialität von Kultur verknüpft.⁷⁹ Der wiederholte Umgang mit räumlich-architektonischen Ordnungen, Gebrauchsgegenständen im Alltag, wissenschaftlichen und künstlerischen Objekten oder technischen Geräten bildet synästhetische und senso-motorische Fähigkeiten aus, die in alltäglichen Interaktionen intuitiv eingesetzt werden.⁸⁰ Der Soziologe Andreas Reckwitz betont, dass soziale Ordnungen immer auch zugleich sinnliche Ordnungen sind.⁸¹ Er versteht die Wahrnehmung in einem praxeologischen Zusammenhang und beschreibt den Körper als Ressource für Kompetenzen und Wissensformen, die im Verlauf einer Praktik abgerufen und mobilisiert werden.⁸² Ein praxeologischer Zugang fokussiert darauf, wie Wahrnehmungsformen in einer soziokulturellen Praktik eingesetzt werden und welchen Stellenwert sie dort haben: »Sinnliche Wahrnehmungen und Handeln sind damit praxeologisch zwei Seiten der gleichen Medaille: Eine sozial-kulturelle Praktik organisiert das Handeln wie das Wahrnehmen auf eine bestimmte Weise und integriert es in einen Komplex.«⁸³ Der Religionswissenschaftler Jürgen Mohn argumentiert aus kommunikationstheoretischer Perspektive, dass die zwischenmenschliche Vermittlung von Zeichen in einem intersomatischen Wahrnehmungsprozess beschrieben werden kann.⁸⁴ Auch er verortet Wahrnehmung in der Wechselwirkung von physi-

77 Hubert Mohr (2005): Wahrnehmung/Sinnessystem. In: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/ders./Agnes Imhof/Silvia Kurre (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Stuttgart: Metzler, S. 620–633, S. 621.

78 Vgl. Mohr: Wahrnehmung/Sinnessystem, S. 621.

79 Vgl. Prinz/Göbel: Die Sinnlichkeit des Sozialen, S. 10.

80 Vgl. Prinz/Göbel: Die Sinnlichkeit des Sozialen, S. 10.

81 Vgl. Andreas Reckwitz (2015): Sinne und Praktiken. Die sinnliche Organisation des Sozialen. In: Sophia Prinz/Hanna Katharina Göbel (Hg.): Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur. Bielefeld: Transcript, S. 441–455, S. 446.

82 Vgl. Reckwitz: Sinne und Praktiken, S. 448.

83 Reckwitz: Sinne und Praktiken, S. 448.

84 Vgl. Jürgen Mohn (2012): Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume. In:

schen Voraussetzungen und Sozialisierungsprozessen und fokussiert auf die sozial-kommunikative Bedingtheit von Wahrnehmung und den Ablauf von Kommunikation: »Es muss daher von einem zirkulären Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Kommunikation ausgegangen werden.«⁸⁵

In Bezug auf das Andere und Fremde brechen die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden die vertraute Gewohnheit auf.⁸⁶

Von entscheidender Bedeutung für die Wahrnehmung des Anderen ist, ob der vertraute kulturelle Rahmen verlassen wird, womit auch die vertrauten Referenzmuster der Wahrnehmung und Bewertung einen anderen Stellenwert erhalten oder ob der Andere in der eigenen Kultur wahrgenommen wird.⁸⁷

Die Wahrnehmung von Differenz ist eng mit ihrer Sichtbarkeit verbunden. Sichtbarkeit ist ein kulturwissenschaftliches Grundkonzept, das sich in der Schnittstelle von politischen, epistemischen und ästhetischen Diskursen verorten lässt. Die politischen und epistemischen Dimensionen überschneiden sich dort, wo sich Forderungen nach Sichtbarmachung auf die Repräsentation von Wissen beziehen und beanspruchen, dass bestimmte Wissenszusammenhänge eingeschlossen werden.⁸⁸ Die ästhetische Dimension bezieht sich auf die Form und die Notwendigkeit, sich damit auseinanderzusetzen, *wie* etwas dargestellt wird.⁸⁹ Die Perspektive der Sichtbarkeit »ermöglicht Fragen danach, welche Gesellschaften wie durch welche Prozesse der Bedeutungsproduktion re/produziert werden und welche Verhältnisse zwischen

Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 329–342, S. 330. Zum Verhältnis von Wahrnehmung und Kommunikation siehe auch Lucia Traut/Annette Wilke (2014): Einleitung. In: dies. (Hg.): Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungen- und Sinneswelten in Religion und Kultur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 17–69, S. 22.

85 Mohn: Religionsästhetik, S. 330.

86 Vgl. Kerstin Gernig (2001): Zwischen Sympathie und Idiosynkrasie. Zur Wahrnehmung des anderen Körpers in kulturanthropologischer Perspektive. In: dies. (Hg.): Fremde Körper. Zur Konstruktion des Anderen in europäischen Diskursen. Berlin: dahlen university press, S. 13–29, S. 18.

87 Gernig: Zwischen Sympathie und Idiosynkrasie, S. 18.

88 Vgl. Johanna Schaffer (2008): Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung. Bielefeld: Transcript, S. 14.

89 Vgl. Schaffer: Ambivalenzen der Sichtbarkeit, S. 14.

Gruppen und Klassen einer Gesellschaft – und wie sich diese Verhältnisse anders produzieren lassen.«⁹⁰ Sichtbarkeit fokussiert darauf, wie Subjekte in medialen Kommunikationsprozessen dargestellt werden, welche Normen der Repräsentation zugrunde liegen und unter welchen Bedingungen es Individuen und Gruppen möglich wird, wahrgenommen zu werden.⁹¹ Die der Sichtbarkeit vorgelagerte Repräsentation ist für die vorliegende Arbeit ein essenzielles Konzept, da sie zwischen Produktion und Rezeption ein wesentlicher Bestandteil von Kommunikationsprozessen ist, die das Motiv der religiösen Pluralität im öffentlich-medialen Kontext verbreitet.

Stuart Hall versteht unter Repräsentation die Produktion der Bedeutung mentaler Konzepte durch Sprache und Bilder.⁹² Der Kulturwissenschaftler Martin Fuchs erweitert die Bestimmung des Begriffs um alle Formen der Kommunikation: »Repräsentieren bedeutet, über etwas zu ›kommunizieren‹, in Wort oder Bild, verbal oder non-verbal, mittels textlicher wie anderer Medien, inklusive Performanz und Museen, wie es auch [...] bedeutet, für jemanden oder an jemandes Stelle zu sprechen.«⁹³ Repräsentation ist ein Akt der Vergegenwärtigung, indem etwas, das zu einer anderen Zeit an einem anderen Ort entstanden ist, in Erinnerung gerufen oder zur Vorstellung gebracht wird.⁹⁴ Sie dient der Produktion von Identität und Differenz und ist eng mit wahrnehmbaren und sichtbaren Identitätsmerkmalen verbunden. Dazu gehören beispielsweise Sprache, Geschlecht, Alter, lokale Verortung, Handlungen, Kleidung oder Essgewohnheiten.⁹⁵ Um als Identi-

90 Schaffer: Ambivalenzen der Sichtbarkeit, S. 17.

91 Vgl. Tanja Thomas/Elke Grittmann (2018): Anerkennung und Sichtbarkeit: Impulse für kritische Medienkulturtheorie und -analyse. In: dies./Lina Brink/Kaya de Wolff (Hg.): Anerkennung und Sichtbarkeit. Perspektiven für eine kritische Medienkulturforschung. Bielefeld: Transcript, S. 23–46, S. 25f.

92 Vgl. Stuart Hall (2013): The Work of Representation. In: ders./Jessica Evans/Sean Nixon (Hg.): Representation. London/Thousand Oaks/New Delhi/Singapore: Sage, S. 1–47, S. 3.

93 Martin Fuchs (2007): Repräsentation. In: Jürgen Straub/Arne Weidemann/Doris Weidemann (Hg.): Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 101–110, S. 101.

94 Vgl. Fuchs: Repräsentation, S. 102.

95 Vgl. Antonius Liedhegener (2016): Religiöse Identitäten als Problem wechselseitiger Identifizierungen und Kategorisierungen. Aktuelle theoretische Konzepte und Fragen ihrer Operationalisierung in der empirischen Religionsforschung. In: Ines-Jacqueline Werkner/Oliver Hidalgo (Hg.): Religiöse Identitäten in politischen Konflikten. Wiesbaden: Springer, S. 65–82, S. 77. Vgl. dazu auch Jacqueline Grigo (2015): Religiöse Kleidung. Vestimentäre Praxis zwischen Identität und Differenz. Bielefeld: Transcript.

tätsmarker wahrgenommen zu werden, bedarf es der stetigen Wiederholung von Repräsentationen. Hall argumentiert, dass Bilder erst dann eine Bedeutung erlangen, wenn sie im Zusammenhang miteinander gelesen werden: »Sie ›bedeuten‹ also nicht aus sich selbst heraus, sondern akkumulieren oder spielen ihre Bedeutungen über eine Vielzahl von Texten und Medien hinweg gegeneinander aus.«⁹⁶ Mediale Repräsentationen agieren in einem Feld, das sich auf der einen Seite dadurch auszeichnet, Differenz zu markieren, um Bedeutung zu schaffen und Bezüge zu bereits Bekanntem herzustellen. Auf der anderen Seite ist die Grenze zwischen Typisierung und Stereotypisierung nicht immer eindeutig zu ziehen. Diese Relation kann als ›Repräsentationsparadox‹ bezeichnet werden, das aus der Perspektive der Produktion zur Auseinandersetzung mit der Frage zwingt, wie man etwas darstellt. Insbesondere diejenigen, die Medien für Kinder produzieren und über eine begrenzte Anzahl an Seiten oder Minuten verfügen sowie eine Reduktion der Komplexität vorsehen, müssen entscheiden, wie sie etwas repräsentieren.

Kindermedien tragen durch ihre weite Verbreitung im privaten und öffentlichen Raum zur Herstellung und Erhaltung von Bildern und Blickkulturen bei. Visuelle Darstellungen wirken nicht nur in der Vermittlung, sondern auch in der Produktion von Wissen entscheidend mit.⁹⁷ Eine Blickkultur bezeichnet die spezifischen Formen der Wahrnehmung und Darstellung der Welt durch Bilder und deren Verbreitung in der Kultur.⁹⁸

Zur Blickkultur gehören Erfahrungen mit Bildern, Traditionen der symbolischen Darstellung und die Wanderung von Bildern von einem gesellschaftlichen Bereich in den anderen, von einem Medium ins andere. Bilddiskurse strukturieren das Verhältnis von Bild und Sinngebung und die ästhetischen und politischen Wirkungen von Bildern.⁹⁹

96 Hall: Ideologie, Identität, Repräsentation, S. 115.

97 Vgl. Sigrid Schade/Silke Wenk (2011): Studien zur visuellen Kultur. Einführung in ein transdisziplinäres Forschungsfeld. Bielefeld: Transcript, S. 47.

98 Vgl. Susanne Regener (2006): Bildgedächtnis, Blickkultur. Fotografie als intermediales Objekt. In: Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag 14 [1], S. 119–132, S. 120.

99 Regener: Bildgedächtnis, Blickkultur, S. 120.

Die meisten menschlichen Handlungen haben visuelle Dimensionen, von der Sprache bis zur Herstellung von Objekten: Menschen kommunizieren in Bildern, verwenden Metaphern, produzieren sichtbare Gegenstände und konstruieren ihre Umgebung visuell.¹⁰⁰ Bilder sind in dieser Lesart eingebettet in kommunikative Prozesse. Diesen Kommunikationsraum erfasst der Kunsthistoriker Hans Belting in einer anthropologischen Bilddefinition: Er trennt die Begriffe Bild und Medium voneinander und versteht Medien als Träger, die von Bildern genutzt werden. Die Rolle des Körpers ist für Belting entscheidend für den Umgang mit Bildern: Wir benutzen ihn als Medium, um innere, mentale Bilder der Fantasie oder Erinnerung zu erzeugen und äußere, materielle Bilder zu empfangen.¹⁰¹ Medien schreiben sich in unserer körperlichen Wahrnehmung ein, verändern diese und »steuern unsere Körpererfahrung durch den Akt der Betrachtung in dem Maße, wie wir an ihrem Modell die Eigenwahrnehmung ebenso wie die Entäußerung unserer Körper üben.«¹⁰² Die Begegnung mit materiellen Bildern beschreibt Belting als Akt der Metamorphose, indem die gesehenen in erinnerte Bilder verwandelt werden, die im persönlichen Bildspeicher einen Platz finden.¹⁰³ »Die Bilder sind fortan auch an jeder neuen Wahrnehmung der Welt beteiligt, denn die Sinneseindrücke werden von unseren Erinnerungsbildern überlagert, an denen wir sie dann gewollt oder ungewollt messen.«¹⁰⁴ Mit der Wechselwirkung aus materiellem Trägermedium, mentalem Konzept und dem Körper als Ort, an dem alle Dimensionen zusammengeführt werden, löst Belting das Verständnis von Bildern aus einem rein semiotischen Kontext heraus und fügt es in einen semiopragmatischen Kommunikationsraum, der die Rezeption berücksichtigt, ein.

Für die wissenschaftliche Analyse von Kindermedien spielt dieser Bildbegriff eine wichtige Rolle, da die Repräsentation, das heißt die äußeren, materiellen Bilder der Zugang zu den Inhalten der Quellen ist, die inneren, mentalen Bilder jedoch in der impliziten Rezeption mit dem Konzept

100 Vgl. Howard Morphy/Marcus Banks (1999): Introduction: Rethinking Visual Anthropology. In: dies. (Hg.): Rethinking Visual Anthropology. New Haven/London: Yale University Press, S. 1–35, S. 21.

101 Vgl. Hans Belting (2011): Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 29.

102 Belting: Bild-Anthropologie, S. 13f.

103 Vgl. Belting: Bild-Anthropologie, S. 21.

104 Belting: Bild-Anthropologie, S. 66.

des kulturellen Imaginären gedeutet werden. Es stellt sich also nicht nur die Frage, *was* dargestellt wird, sondern auch *wie* es dargestellt wird, welche epistemischen Prämissen der Darstellung zugrunde liegen und in welchem pragmatischen Verwendungszusammenhang die Quellen rezipiert werden. Die Wahrnehmung und Sichtbarkeit von Differenz werden maßgeblich von der Repräsentation und den bereits vorhandenen mentalen Bildern beeinflusst. In Wechselwirkung aus Vorverständnis und materiellen Bildern werden durch die mediale Kommunikation Wirklichkeitserfahrungen gestaltet. Die mediale Darstellung von Individuen und Gruppen in Kindermedien, die religiöse Pluralität thematisieren, trägt zur Konstruktion und Festigung von Identität und Differenzmarkierungen bei. Im folgenden Unterkapitel wird die Komplexität von Identitäts- und Grenzziehungsprozessen mit dem Konzept der Intersektionalität verbunden, das den Blick auf die Rekonstruktion von Identität schärft und als Theorieansatz für das Konzept der Pluralität essenziell ist.

4.2.3 Intersektionalität

Identitäts- und Differenzkonstruktionen sind Prozesse, die in vielschichtige Bedeutungszusammenhänge verwoben sind. Diese Komplexität muss sich auch in den Forschungszugängen spiegeln. So fordert die Sozialwissenschaftlerin Minna-Kristiina Ruokonen-Engler: »Soziale Wirklichkeiten«, Zugehörigkeiten und Handlungspraxen müssen

im Kontext von Migrationsprozessen, vielfältigen sozialen Wirklichkeiten, transnationaler Vergesellschaftung, globalisierten Ökonomien, Handlungsbedingungen und Zugehörigkeiten, die auf gleichzeitige und synthetisierende Verortungen und Netzwerke über die nationalstaatlichen Grenzen hinaus verweisen, betrachtet und analysiert werden.¹⁰⁵

105 Minna-Kristiina Ruokonen-Engler (2016): »Transnational positioniert und transkulturell verflochten«: Zur Frage der Konstitution und Konstruktion von Zugehörigkeiten in Migrationsprozessen. In: Kerstin Kazzazi/Angela Treiber/Tim Wätzold (Hg.): Migration – Religion – Identität. Aspekte transkultureller Prozesse. Wiesbaden: Springer, S. 243–262, S. 250.

Intersektionalität ist ein Konzept, das auf diesen Zusammenhang verschiedener Identitätskategorien fokussiert. In den 1990er-Jahren wurde der Begriff Intersektionalität entwickelt, der ursprünglich auf die Verwobenheit und wechselseitige Durchdringung von Kategorien sozialer Ungleichheit verweist.¹⁰⁶ Den Ausgangspunkt bildet die spezifische sozioökonomische Situation Schwarzer Frauen, die aufzeigt, dass die Gleichzeitigkeit verschiedener Kategorien der Differenzierung zur Herausbildung sozialer Ungleichheitsverhältnisse führte.¹⁰⁷ Der Gegenstand der Intersektionalität sind soziale Strukturen, Praktiken und Identitäten, die Macht-, Herrschafts- und Normierungsverhältnisse (re)produzieren. Sie berücksichtigt nicht nur die Summe der sozialen Kategorien, sondern fokussiert auf deren Wechselwirkungen.¹⁰⁸

Identitätskategorien wie Geschlecht, Alter, Nationalität oder religiöse Zugehörigkeit sind nicht essenzialistisch zu verstehen, dennoch »haben sich die Machteffekte, die diese Kategorien generieren, geschichtlich und gesellschaftlich tief eingeschrieben und bilden in ihren vielfältigen Überschneidungen die Grundlage zur Hierarchisierung von Gruppen.«¹⁰⁹ Kimberlé Crenshaw, die das Konzept und den Begriff Intersektionalität 1991 etablierte, verweist auf die Notwendigkeit, die Vielfalt an Identitätseinflüssen zu berücksichtigen.¹¹⁰ Das Spektrum der beachteten Kategorien wurde stetig erweitert. So sind es nicht mehr nur die klassischen Felder *Race*, *Class* und *Gender*, die in den Fokus der Forschung rücken, sondern auch zum Beispiel Alter, körperliche (Un-)Versehrtheit, Sexualität und Religion.¹¹¹ In Bezug auf Kinder- und Jugendmedien stellt die Literaturwissenschaftlerin Julia Benner fest, dass die Kategorien Alter und generationale Ordnung in

106 Vgl. Michaelis: Intersektionalität, S. 348.

107 Vgl. Helma Lutz/María Teresa Herrera Vivar/Linda Supik (2013): Fokus Intersektionalität – Einleitung. In: dies. (Hg.): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. Wiesbaden: Springer, S. 9–31, S. 10.

108 Vgl. Katharina Walgenbach (2013): Postscriptum: Intersektionalität – Offenheit, interne Kontroversen und Komplexität als Ressourcen eines gemeinsamen Orientierungsrahmens. In: Helma Lutz/María Teresa Herrera Vivar/Linda Supik (Hg.): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. Wiesbaden: Springer, S. 265–277, S. 266.

109 Lutz/Herrera Vivar/Supik: Fokus Intersektionalität, S. 17.

110 Vgl. Kimberlé Crenshaw (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In: Stanford Law Review 43 [6], S. 1241–1299, S. 1245.

111 Vgl. Michaelis: Intersektionalität, S. 348.

der Intersektionalitätsforschung bisher vernachlässigt wurden.¹¹² Sie konstatiert, dass in Kinder- und Jugendmedien

oftmals nicht eine Figur mit einer intersektionalen Identität im Mittelpunkt steht, sondern sich vielmehr verschiedene, als different markierte Figuren dialogisch gegenüberstehen. Interessant ist also auch, dass nicht Intersektionalität gezeigt wird, sondern meist allein Diversität im Sinne eines säuberlich getrennten Nebeneinanders.¹¹³

Die Identitäten, die in Kindermedien gezeigt werden, sind zumeist fiktional angelegt.¹¹⁴ Mit einem intersektionalen Ansatz kann herausgearbeitet werden, inwiefern Ungleichheiten »für die Handlungs- und Figurenebene konstitutiv sind, wie sie die Erzählung strukturieren, ob und wie sie die Sozialstrukturen in der erzählten Welt hierarchisieren und welche außerdiegetischen Diskurse sie aufgreifen.«¹¹⁵ Benner sieht den Mehrwert von Intersektionalitätskonzepten vor allem darin, das als *normal* Konstruierte sichtbar zu machen und die dargestellten Machtverhältnisse aufzuzeigen.¹¹⁶

Für die Analyse der dargestellten Identitäten in Kindermedien, die religiöse Pluralität thematisieren, ist das Konzept der Intersektionalität insofern konstruktiv, als es Rückschlüsse auf Identitätsmarker ermöglicht, die für die Repräsentation von Religion verwendet werden: Welche Kategorien spielen für die Darstellung der Figuren eine Rolle? Wie sind sie miteinander verwoben? Anhand welcher Dimensionen wird religiöse Pluralität sichtbar gemacht? Welche Rolle spielt Religion in der Repräsentation der Identität einer Figur? Inwiefern hängt Religion mit anderen Identitätsmarkern zusammen? Im nächsten Kapitel wird zunächst aus theoretischer Perspektive diskutiert, wie das Konzept Religion in seiner Wechselwirkung aus Alltagsverständnis und wissenschaftlichem Zugang erfasst werden kann.

112 Vgl. Julia Benner (2016): Intersektionalität in der Kinder- und Jugendliteraturforschung. In: Petra Josting/Caroline Roeder/Ute Dettmar (Hg.): Immer Trouble mit Gender? Genderperspektiven in Kinder- und Jugendliteratur und -medien(forschung) = kjl & m 16 [extra], S. 29–39, S. 30.

113 Benner: Intersektionalität in der Kinder- und Jugendliteraturforschung, S. 34.

114 Vgl. Benner: Intersektionalität in der Kinder- und Jugendliteraturforschung, S. 32.

115 Benner: Intersektionalität in der Kinder- und Jugendliteraturforschung, S. 38.

116 Vgl. Benner: Intersektionalität in der Kinder- und Jugendliteraturforschung, S. 37f.

4.3 Religion

Religion ist ein Begriff, der in vielfältigen Zusammenhängen verwendet wird und eine Fülle an Assoziationen evoziert. Das Wort »Religion« wird sowohl in einer alltäglichen Objektsprache verwendet, das heißt im privaten und öffentlich-medialen Gebrauch für Phänomene, die als Religion wahrgenommen werden, als auch in der wissenschaftlichen Metasprache, mit der diese Phänomene beschrieben und analysiert werden. Dieses breite Bedeutungsspektrum zieht weitreichende Konsequenzen nach sich, denn je nach Blickwinkel und Fokussierung werden mit der Verwendung des Begriffs unterschiedliche Akzente gelegt, Denkweisen vorausgesetzt und Weltbilder konstituiert. Eine kulturwissenschaftliche Herangehensweise verankert Religion in der Kultur und erfasst sie als gesellschaftliche Praxis, die Ergebnis und Teil kommunikativer Prozesse ist.¹¹⁷ Religion ist dementsprechend ein Begriff, dessen semantischer Gehalt nicht festgeschrieben ist, sondern in einem fortwährenden Kommunikationsprozess geformt, infrage gestellt und diskutiert wird. Eine Aufgabe der Religionswissenschaft ist es, die unterschiedlichen Dimensionen des Konzeptes Religion zu erkennen, seine Einsatzbereiche zu lokalisieren und die daraus resultierenden Bedeutungen des Begriffs zu reflektieren. Da das Wort »Religion« in so vielfältiger Weise verwendet wird und für dessen Erforschung kein genuin wissenschaftssprachliches Vokabular existiert, ist es umso notwendiger, einzuordnen, welches Verständnis von Religion vorausgesetzt wird und auf welcher Ebene der Begriff situativ Verwendung findet. Das Vorhaben, Darstellungen von Religion und religiöser Pluralität in Kindermedien zu erforschen, erfordert einerseits die Betrachtung der verwendeten Religionsbegriffe innerhalb der Quellen, andererseits muss die Herangehensweise an das Konzept aus wissenschaftlicher Perspektive reflektiert werden, beispielsweise um das Quellenkorpus zu bilden oder Vergleichskategorien in der Analyse zu bestimmen. Um diese Trennung zu realisieren, wird Religion zunächst in einem heuristischen Modell verschiedener Ebenen verortet: Religion spielt sowohl in emischen Kontexten als auch im öffentlich-medialen Bereich und als wissenschaftliches Konzept eine Rolle. Diese Dimensionen beeinflussen sich gegenseitig und prägen die Vorstellung davon, was unter Religion verstanden werden

117 Vgl. Daria Pezzoli-Olgianti (2019): Religion in der Kultur erforschen. Ein Essay. Zürich: Pano, S. 23.

kann. In Unterkapitel 4.3.1 stelle ich das heuristische Modell vor und diskutiere die Bedeutung wissenschaftlicher Arbeit im Kontext von Religion. In Unterkapitel 4.3.2 wird der wissenschaftliche Zugang zum Konzept vertieft, indem Religion als ein Symbolsystem definiert wird und als theoretische Grundlage die Analyse von Kindermedien, die religiöse Pluralität thematisieren, fundiert.

4.3.1 Religion als emisches, öffentlich-mediales und wissenschaftliches Konzept

Innerhalb der Religionswissenschaft und damit zusammenhängenden Disziplinen, wie beispielsweise der Theologie, Soziologie, Geschichts- und Politikwissenschaft, wurde eine Fülle an Religionsbegriffen entwickelt, die versuchen, das Konzept zu definieren, den Gegenstandsbereich Religion klar abzustechen und somit für wissenschaftliche Fragestellungen produktiv zu machen. Die Bemühungen um eine einheitliche Definition von Religion resultieren jedoch in der Feststellung, dass bisher kein Konsens über den Religionsbegriff möglich ist.¹¹⁸ Der Religionswissenschaftler Michael Bergunder verweist aber darauf, dass es durchaus ein Alltagsverständnis von Religion gibt, das es zu erforschen gilt.¹¹⁹ Dieses Alltagsverständnis wird durch eigene Erfahrungen, mediale Darstellungen und wissenschaftliche Positionen, die beispielsweise in den Medien zirkulieren, geprägt. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung, die diese grundlegende Frage nach den verschiedenen Perspektiven auf Religion theoretisch reflektiert, entwickeln die Religionswissenschaftlerinnen Natalie Fritz, Anna-Katharina Höpflinger, Stefanie Knauß, Marie-Therese Mäder und Daria Pezzoli-Olgiati in ihrer Einführung *Sichtbare Religion*. Ob der Fülle an bestehenden Definitionen, die sich nicht in einer allgemeingültigen Begriffsbestimmung zusammenfassen lassen, erarbeiten Fritz et al. einen heuristischen Zugang zu Religion, der erlaubt, einige Grundunterscheidungen zu treffen: »Im Umgang mit Religion lassen sich *emische Blicke* von involvierten Akteurinnen und Akteuren, *medial-öffentliche Blicke* auf religiöse Gemeinschaften, Traditionen und Motive sowie *wis-*

118 Vgl. Michael Bergunder (2011): Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19 [1/2], S. 3–55, S. 4.

119 Vgl. Bergunder: Was ist Religion?, S. 55.

senschaftliche Blicke auf Religion unterscheiden.«¹²⁰ Der Fokus auf Wechselwirkungen und Schnittstellen aller drei Ebenen ermöglicht einen bewussten und reflektierten Zugang zum Phänomen Religion. Die Unterscheidung zwischen emischen und etischen Dimensionen, das heißt, Innen- und Außenperspektiven, ist in methodologischen Diskussionen der Ethnologie, Religionswissenschaft und anderen Kultur- und Sozialwissenschaften nicht neu.¹²¹ Doch erst die Einbeziehung der öffentlich-medialen Ebene führt dazu, Religion in ihrer Komplexität als Teil von Kommunikationsprozessen zu verstehen. Das vorgeschlagene Modell bietet die Gelegenheit zur hermeneutischen Reflexion darüber, unter welchen Prämissen wissenschaftliche Zugänge zum Phänomen Religion erfolgen und fokussiert auf die Position der Forscherin oder des Forschers im Feld.

Die emischen Blicke beziehen sich auf die Innenperspektive, das heißt die Bilder von Religion, Glaube, der Welt und Menschen, die Individuen und Gemeinschaften entwerfen.¹²² »Die Blicke von Religionsangehörigen auf sich selbst und ihre Gemeinschaften in Geschichte und Gegenwart sind nie fix oder eingleisig, sondern zeichnen sich durch synchrone Diversität und diachronen Wandel aus.«¹²³ Es sind nicht nur die vielfältigen Zugänge zu Religion, die Individuen auf sich selbst beziehen, sondern auch der Umgang mit Überzeugungen, Traditionen und Praktiken der anderen, der zur Komplexität der emischen Dimension beiträgt.¹²⁴ Auch die bewusste Abgrenzung oder Negation von Religion wird in emischer Perspektive diskutiert, die sich durch eine große Variabilität und Vielfalt auszeichnet.¹²⁵

Im Gegensatz dazu tendieren öffentlich-mediale Blicke auf Religion zur Generalisierung und Stereotypisierung: »Sie verbreiten häufig eine Eindeutig-

120 Natalie Fritz/Anna-Katharina Höpflinger/Stefanie Knauß/Marie-Therese Mäder/Daria Pezzoli-Olgati (2018): *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 10. Herv. i. O.

121 Vgl. dazu zum Beispiel Marvin Harris (1976): *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*. In: *Annual Review of Anthropology* 51 [1], S. 329–350; Steven Sutcliffe (1998): *Studying Religions Realistically*. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 10 [3], S. 266–274; Eckhard Frick (2017): *Emisch/etisch*. In: *Spiritual Care* 7 [1], S. 99–100.

122 Vgl. Fritz/Höpflinger/Knauß/Mäder/Pezzoli-Olgati: *Sichtbare Religion*, S. 10.

123 Fritz/Höpflinger/Knauß/Mäder/Pezzoli-Olgati: *Sichtbare Religion*, S. 10.

124 Vgl. Pezzoli-Olgati: *Religion in der Kultur erforschen*, S. 27.

125 Vgl. Pezzoli-Olgati: *Religion in der Kultur erforschen*, S. 29; Fritz/Höpflinger/Knauß/Mäder/Pezzoli-Olgati: *Sichtbare Religion*, S. 13.

keit über Religion, die mit der Fülle der emischen Blicke kontrastiert«¹²⁶ und via Repräsentation der Zementierung, Kritik oder Karikatur der Vorstellung von Religion dienen kann. Die öffentlich-mediale Darstellung zeichnet sich oftmals durch eine Reduktion der Komplexität aus. Da Medien wesentlich dazu beitragen, die Umwelt zu erfahren, prägen sie Vorstellungen von Religion maßgeblich mit: »Mediale Annäherungen an Religion in ihrer Vielfalt konstituieren [...] einen wesentlichen gesellschaftlichen Ort der kritischen Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen, Praktiken, Vorstellungen und Gemeinschaften.«¹²⁷ Sie stehen in stetiger Wechselwirkung mit emischen Perspektiven, indem sie die Innensichten und Selbstwahrnehmungen von Individuen und Gemeinschaften repräsentieren, beeinflussen oder verändern.¹²⁸

Von der emischen und öffentlich-medialen Ebene beeinflusst, ist auch die wissenschaftliche Perspektive auf Religion eingebettet in gesellschaftliche und kulturelle Umfelder.¹²⁹ Sie umfasst Konzepte, Theorien und Definitionen, die unter dem Einfluss intellektueller, politischer, ökonomischer und persönlicher Diskurse entstehen:

Auch individuelle biografische Aspekte wie Gender, Herkunft, Vorbildung, Alter, religiöse oder weltanschauliche Orientierung sowie politisches Engagement formen Forschungsinteressen, die zudem immer im Austausch mit öffentlich-medialen Vorstellungen von Religion stehen. Die Religionswissenschaft ist deshalb kein einheitliches Gebilde, sondern eingebettet in und abhängig von kultur- und zeitspezifischen Vorstellungen.¹³⁰

Jeder akademische Zugang zu Religion bietet bestimmte Leistungen und Perspektiven, hat aber auch Grenzen, die in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, zum Beispiel in der Wahl der theoretischen Konzepte oder methodischen Herangehensweisen, berücksichtigt werden müssen.¹³¹ Je nach Forschungsfrage und -ziel ist es möglich, Religion konzeptuell zu erfassen und als Grundlage einzelner Studien theoretisch einzusetzen. Das Wort Reli-

126 Fritz/Höpflinger/Knauf/Mäder/Pezzoli-Olgati: Sichtbare Religion, S. 13.

127 Pezzoli-Olgati: Religion in der Kultur erforschen, S. 32.

128 Vgl. Fritz/Höpflinger/Knauf/Mäder/Pezzoli-Olgati: Sichtbare Religion, S. 14.

129 Vgl. Fritz/Höpflinger/Knauf/Mäder/Pezzoli-Olgati: Sichtbare Religion, S. 15.

130 Fritz/Höpflinger/Knauf/Mäder/Pezzoli-Olgati: Sichtbare Religion, S. 15.

131 Vgl. Pezzoli-Olgati: Religion in der Kultur erforschen, S. 36.

gion selbst ist eingebettet in historisch-kulturelle Kontexte, die es vor allem im Vergleich mit Konzepten anderer Kulturen zu reflektieren gilt. Der lateinische Begriff ist eine vergleichsweise junge Bezeichnung und gewinnt erst in der europäischen Neuzeit an Bedeutung, »nämlich genau in dem Zeitraum, als man sich im Okzident in wachsendem Maße mit anderen Religionen als der christlichen konfrontiert sah.«¹³² Die wissenschaftlichen Bemühungen um eine Festigung des Religionsbegriffs erfolgen seit Beginn des 19. Jahrhunderts.¹³³ Das Konzept wird nicht einheitlich verwendet, selbst die terminologische Ableitung ist umstritten: Das lateinische *religio*, das »rücksichtsvolles Tun« oder »gewissenhaftes Beobachten« bedeutet, kann sich auf die rituelle Exaktheit und das richtige religiöse Handeln beziehen. Cicero bestimmt es als Pflege und Verehrung der Götter und fokussiert insbesondere auf das richtige rituelle Verhalten.¹³⁴ Lactantius leitet *religio* von *religare* ab und betont damit das semantische Feld rund um »binden«, »rückbinden«, »zurückbringen«.¹³⁵

Allerdings spricht eine Reihe von Indizien für die Ableitung des Begriffs *religio* vom *cultus deorum* im Sinne des »richtigen Tuns«: So bezog sich der Gegenbegriff zu *religio*, die *superstitio*, nicht auf einen falschen Glauben (später: »Aberglauben«), sondern auf ein falsches Tun – falsch im Sinne einer inkorrekten oder auch übertriebenen, ohne Legitimation und Autorisierung vollzogenen Handlung.¹³⁶

Eine deutliche Akzentverschiebung erfährt der Begriff *religio* in der Zeit der Reformation, als er im Humanismus mehr und mehr auf das bezogen wurde, was der Volksmund als »gemeiner christlicher Glaube« oder auch als »Bekenntnis« bezeichnet.¹³⁷ Religion nimmt dann eine normative Funktion wahr – in Abgrenzung zu »Aberglaube« und »Magie« – sowie gegen das in den Augen der Reformatoren unrechte kultische Handeln der römisch-katholischen Kirche.¹³⁸ Die Orientierung der frühen Religionswissenschaft

132 Hock: Einführung in die Religionswissenschaft, S. 10.

133 Vgl. Hock: Einführung in die Religionswissenschaft, S. 10.

134 Vgl. Hock: Einführung in die Religionswissenschaft, S. 10.

135 Vgl. Hock: Einführung in die Religionswissenschaft, S. 11.

136 Hock: Einführung in die Religionswissenschaft, S. 11. Herv. i. O.

137 Vgl. Hock: Einführung in die Religionswissenschaft, S. 11.

138 Vgl. Hock: Einführung in die Religionswissenschaft, S. 11.

an »christlichen« Vorstellungen von Religion führte zu einer Verengung der Blickwinkel: »Es waren die Fragen nach der Idee des Übernatürlichen, nach der Seele des Menschen und dem Schicksal nach dem Tode, nach ethischen Vorschriften, nach zeremonialen Handlungen, nach Gemeinschaft/Kirche und Priester/Laie.«¹³⁹ Der Versuch, Begriffe so offen wie möglich zu formulieren, sodass sie auch auf Elemente anderer Religionen passen, wie beispielsweise die Ersetzung von »Gott« durch »das Heilige«, vermochte jedoch nicht, sich den vorgeprägten Vorstellungen von Religion zu entziehen.¹⁴⁰ Peter Antes, der als Religionswissenschaftler die Bandbreite der Phänomene, die als Religion bezeichnet werden, in ihrer sprachlichen und kulturellen Ausprägung untersucht, stellt fest, dass die begrifflichen Bezeichnungen in ganz besonderer Weise auf die Phänomene passen, die im eigenen Kontext im Vordergrund stehen.¹⁴¹ So findet sich im Chinesischen beispielsweise als Übersetzung für Religion das Wort *zōngjiào*, dessen Bestandteil *jiào* »lehren, unterrichten« bedeutet und somit auf den Aspekt einer bestimmten Lehre fokussiert.¹⁴² Im Arabischen hingegen wird Religion mit dem Wort *dīn* übersetzt, was unter anderem »Vergeltung und Belohnung« meint und im islamischen Kontext die Vorstellung eines Richters über vollzogene Taten impliziert.¹⁴³

Die Erkenntnis, dass Sprache und Kultur interagieren, dass Begriffe mehr als nur eine Aneinanderreihung von Morphemen sind, sondern ganze Welten hinter Buchstaben beherbergen können, läuft der Bestrebung zuwider, exakte, objektive, unabhängige Aussagen treffen zu können. Ein kulturwissenschaftlicher Ansatz an Religion verdeutlicht, dass kulturelle Phänomene nicht isoliert betrachtet werden können, sondern immer in Kontexte eingebettet sind. Wissenschaftliche Arbeit hört dann nicht bei der Unsagbarkeit auf, sondern beginnt mit der Reflexion der Konzepte, die uns als Fokussierung, metaphorisch gesprochen als *Brille*, dienen.¹⁴⁴ Die Literaturwissenschaftlerin Mieke Bal

139 Peter Antes (1979): »Religion« einmal anders. In: *Temenos. Studies in Comparative Religion* 14, S. 184–197, S. 186.

140 Vgl. Antes: »Religion« einmal anders, S. 186.

141 Vgl. Antes: »Religion« einmal anders, S. 197.

142 Vgl. Antes: »Religion« einmal anders, S. 195.

143 Vgl. Antes: »Religion« einmal anders, S. 191.

144 Die Religionswissenschaftlerin Hannah Griese hat diese Metapher in ihrer Erzählung *In der fantastischen Welt der Religionsforschung oder Eine wundersame Reise zur perfekten Hausarbeit* ausformuliert: »Man kann sie wie eine Brille aufprobieren und wird immer andere Aspekte der Welt sehen. Je nach Thema und Forschungsinteresse kann Ihnen eine andere Brille weiterhelfen. Bedenken Sie nur, dass Sie mit keiner Brille alles erfassen kön-

versteht Theoriekonzepte als Werkzeuge der intersubjektiven Aushandlung: Sie ermöglichen eine Diskussion auf der Basis einer gemeinsamen Sprache.¹⁴⁵ Theorien helfen bei der Analyse von Objekten, Handlungen und Zuständen. Da sie intersubjektiv verständlich sein sollen, ist es notwendig, sie eindeutig und klar zu bestimmen.¹⁴⁶ Das Ziel einer Religionsdefinition ist nicht, Allgemeingültigkeit zu propagieren, sondern »den Fokus der Analyse zu klären, um öffentlich-mediale, emische oder andere religiöse Diskurse sowie ihre Interaktionen untereinander zu erfassen.«¹⁴⁷

Im folgenden Unterkapitel wird deshalb ein Religionsbegriff erarbeitet, der es ermöglicht, Darstellungen von Religion und religiöser Pluralität in Kindermedien zu erfassen und das Feld einzugrenzen. Um sowohl die (audio-)visuelle als auch die textuelle Repräsentation in die Analyse einbeziehen zu können und dem Konzept der Pluralität Rechnung zu tragen, wird Religion in dieser Studie als Symbolsystem konzipiert.

4.3.2 Religion als Symbolsystem

Die Fragestellung, wie religiöse Pluralität in Medien für Kinder repräsentiert wird, fordert ein Verständnis von Religion, dass all das, was in den Quellen damit verbunden wird, auch als Religion wahrgenommen werden kann. Die Definition muss so weit gefasst sein, dass religiöse Pluralität in ihr einen Platz findet und sie die (audio-)visuelle und textuelle Darstellung einschließen kann. Doch sie muss gleichzeitig so eng sein, dass nicht alles, was repräsentiert wird, als Religion verstanden werden muss. Ein kulturwissenschaftlicher Zugang in Anlehnung an Clifford Geertz und den Religionswissenschaftler Fritz Stolz kann diese Anforderungen erfüllen, indem sowohl der Verweischarakter als auch die performativen Dimensionen religiöser Phänomene berücksichtigt werden können. Der Ansatz basiert im Wesentlichen darauf, Religion als ein Symbolsystem zu verstehen. Clifford Geertz löst mit dieser

nen!« Hannah Griesse (2021): In der fantastischen Welt der Religionsforschung oder Eine wundersame Reise zur perfekten Hausarbeit. In: Verena Marie Eberhardt/dies./Anna-Katharina Höpflinger (Hg.): Die fantastische Welt der Religionsforschung. o. O.: o. V., S. 12–31, S. 23f.

145 Vgl. Mieke Bal (2009): Working with Concepts. In: European Journal of English Studies 13 [1], S. 13–23, S. 18.

146 Vgl. Bal: Working with Concepts, S. 19.

147 Pezzoli-Olgiati: Religion in der Kultur erforschen, S. 47.

Konzeption die Kontroverse um einen substanzialistischen und funktionalistischen Religionsbegriff ab, indem er Religion sowohl von inhaltlicher Seite, als auch hinsichtlich seiner funktionalen Leistungen definiert.¹⁴⁸ Fritz Stolz adaptiert Geertz' Ansatz, fokussiert auf das Motiv des Weltbildes und arbeitet es hinsichtlich des Transzendenzbegriffs aus. Das Konzept der Transzendenz ordne ich in diesem Unterkapitel mit Thomas Luckmann und Birgit Meyer ein, um es auf individueller und kollektiver Ebene erfassen zu können und einen anthropologischen Zugang zu Transzendenz zu erarbeiten. Das Unterkapitel schließt mit einer Reflexion über Deutungsebenen religiöser Symbolsysteme in Verbindung mit einer Hermeneutik der Religionsgeschichte, die es ermöglicht, Symbole als Teil eines religiösen Symbolsystems zu betrachten.

Der Ansatz zu Religion, den Clifford Geertz in seinem 1983 veröffentlichten Aufsatz *Religion als kulturelles System* vorstellt, basiert auf der Annahme, dass Religionen als Systeme von Bedeutungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, beschrieben werden können. Symbole repräsentieren Bedeutungen, die nicht in ihnen eingeschrieben sind, sondern nach allgemeinen Konventionen und Gewohnheiten interpretiert werden. Sie sind in Kommunikationsprozesse eingebettet, da das Repräsentierte beabsichtigt oder unbeabsichtigt in einem Kommunikationsraum produziert wird, in dem durch die Rezeption das fragmentarisch Gezeigte zu einem Ganzen ergänzt und in seinem Sinn verstanden werden muss. Das Konzept des Symbols spielt eine tragende Rolle in Geertz' Religionsdefinition. Er versteht darunter »alle Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die ›Bedeutung‹ des Symbols ist.«¹⁴⁹ Symbole und Symbolsysteme, das heißt das Ineinandergreifen verschiedener Symbole, verortet Geertz in einem intersubjektiven Bereich allgemeiner Verständigung, in den Menschen hineingeboren werden.¹⁵⁰ Symbolsysteme zirkulieren, werden in Kommunikationsprozessen geteilt und über die Sozialisation tradiert. Geertz nennt Symbolsysteme Kulturmuster, die Programme für die Anordnung der sozia-

148 Vgl. Johann Figl (2015): Was ist Religion? – Systematische Überlegungen. In: Chibueze C. Udeani/Friedrich Reiterer/Klaus Zapotoczky (Hg.): *Religion and Society. On the Present-Day Religious Situation*. Amsterdam/New York: Rodopi, S. 1–16, S. 8.

149 Geertz: *Dichte Beschreibung*, S. 49.

150 Vgl. Geertz: *Dichte Beschreibung*, S. 51.

len und psychologischen Prozesse vorgeben, die das öffentliche Verhalten steuern.¹⁵¹ Kulturmuster sind Modelle, die Beziehungen durch Abbildung, Imitation oder Simulierung nachbilden.¹⁵² Diese Modelle sind gleichzeitig Modelle *von* etwas und Modelle *für* etwas. Erstere »werden so konstruiert, daß sie das vorgegebene nichtsymbolische System möglichst genau abbilden.«¹⁵³

Um es vereinfacht darzustellen: Wenn man zum Beispiel einen Mantel erstmalig nähen möchte, erstellt man zuerst ein Schnittmuster, das ein Modell *für* einen Mantel ist. Es ist symbolisch, zum Beispiel durch die Abbildung gestrichelter Linien, die darauf hinweisen, wo ein Schnitt gesetzt werden muss. Nach dessen Vorbild wird dann der Stoff in seiner physischen Verfasstheit bearbeitet. Der genähte Mantel ist nicht symbolisch, sondern physisch existent, kann angefasst und getragen werden. Das Schnittmuster ist gleichzeitig das Modell *von* einem Mantel, weil es auf Basis von bereits bestehenden Vorbildern entstanden ist. Geertz versteht nun soziale Systeme und kulturelle Modelle ebenso wie das Beispiel des Schnittmusters in seiner doppelseitigen Struktur: »Sie verleihen der sozialen und psychologischen Wirklichkeit Bedeutung, d. h. in Vorstellungen objektivierte Form, indem sie sich auf diese Wirklichkeit ausrichten und zugleich die Wirklichkeit auf sich ausrichten.«¹⁵⁴ Religiöse Symbole sind Vermittler zwischen dem Ethos einer Gesellschaft und deren Weltbild¹⁵⁵: »Eine Religion ist nicht nur eine Weltauffassung – ein Modell von der Welt –, sondern auch ein Ethos, ein Modell für soziale Praxis.«¹⁵⁶ Geertz' Religionsbegriff unterscheidet sich vom Kulturbegriff dadurch, dass er Religionen eine umfassende Deutungsmacht beimisst, die die Stimmungen und Motivationen eines Menschen durch ein Weltbild so prägen, dass Menschen glauben, diese Stimmungen und Motivationen entsprechen der Wirklichkeit. In den Worten Clifford Geertz':

Religion ist [...] ein Symbolsystem, das darauf zielt, [...] starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Men-

151 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 51.

152 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 52. Geertz bezieht sich in seinen Ausführungen auf den Psychologen Kenneth Craik und dessen Schrift *The Nature of Explanation*.

153 Geertz: Dichte Beschreibung, S. 52.

154 Geertz: Dichte Beschreibung, S. 53.

155 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 47.

156 Karsten Kumoll (2005): »From the Native's Point of View«? Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu. Bielefeld: Transcript, S. 19–48, S. 37.

schen zu schaffen, [...] indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und [...] diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß [...] die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.¹⁵⁷

Das besondere an religiösen Symbolsystemen ist, dass sie eine transzendente Wahrheit annehmen, die nur über religiöse Symbole zugänglich ist.¹⁵⁸ »Zugleich erzeugen diese Symbole in den Menschen Stimmungen und Motivationen, die sie auf genau diese Wirklichkeit hin orientieren.«¹⁵⁹ Religiöse Symbolsysteme wecken Dispositionen in Menschen, die den Ablauf der Tätigkeiten und die Art der Erfahrung gewissermaßen vorgeben. Diese Stimmungen können von Begeisterung bis zu Melancholie, von Selbstvertrauen bis zu Selbstmitleid reichen.¹⁶⁰ Sie können sich in ihrer Intensität verändern und ergeben Sinn in Bezug auf die Bedingungen, denen sie entspringen sollen.¹⁶¹ Motivationen sind Tendenzen, gewisse Arten von Handlungen zu begehen und gewisse Arten von Gefühlen zu erleben.¹⁶² Sie sind gerichtet und benennen einen allgemeinen Verlauf, streben bestimmte Erfüllungen an und ergeben Sinn in Bezug auf die Ziele, zu denen sie hinführen sollen.¹⁶³

Die These, dass religiöse Symbole Dispositionen in Menschen auslösen und allgemeine Ordnungsvorstellungen formulieren, stützt Geertz damit, dass Unterscheidungsmerkmale, die für religiöse Tätigkeiten oder Erfahrungen spezifisch sind, empirisch festgestellt werden können.¹⁶⁴ Mittels religiöser Symbole wird das Bild einer Ordnung geformt, das »Zweideutigkeiten, Rätsel oder Widersinnigkeiten in der menschlichen Erfahrung erklärt oder sogar hervorhebt.«¹⁶⁵ Eine religiöse Perspektive impliziert den Glauben an und die Anerkennung einer autoritativen Instanz, die in unterschiedlicher Weise artikuliert werden kann.¹⁶⁶ Mit dem Begriff ›religiöse Perspektive‹ ver-

157 Geertz: Dichte Beschreibung, S. 48.

158 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 59.

159 Jens Schlieter (2010): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart: Reclam, S. 193.

160 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 55.

161 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 57f.

162 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 56.

163 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 57f.

164 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 59.

165 Geertz: Dichte Beschreibung, S. 72.

166 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 74.

deutlicht Geertz, dass es auch andere Weisen gibt, das Leben zu sehen und die Welt zu deuten. Dazu gehört zum Beispiel die *Common sense*-Perspektive, die Geertz in Anlehnung an Alfred Schütz versteht und die Gegenstände und Prozesse als das nimmt, was sie zu sein scheinen.¹⁶⁷

Die religiöse Perspektive unterscheidet sich von der *Common sense*-Perspektive dadurch, daß sie, wie bereits angedeutet, über die Realitäten des Alltagslebens hinaus zu umfassenderen Realitäten hinstrebt, die jene korrigieren und ergänzen. Es geht ihr nicht um ein Einwirken auf diese umfassenden Realitäten, sondern um ihre Anerkennung, um den Glauben an sie. Von der wissenschaftlichen Perspektive unterscheidet sie sich dadurch, daß sie die Realitäten des Alltagslebens nicht aufgrund institutionalisierter Zweifel in Frage stellt, die die feststehenden Aspekte der Welt in einen Strudel probabilistischer Hypothesen stürzen, sondern auf die Grundlage von Wahrheiten, die nach ihrem Dafürhalten umfassender und nicht-hypothetischer Natur sind. [...] Von der Kunst schließlich unterscheidet sie sich dadurch, daß sie sich von der Frage der Faktizität nicht löst und nicht absichtlich eine Aura des Scheins und der Illusion erzeugt, sondern das Interesse am Faktischen vertieft und eine Aura vollkommener Wirklichkeit zu schaffen versucht.¹⁶⁸

Religiöse Symbolsysteme werden laut Geertz temporär, beispielsweise durch die Ausführung von Ritualen, aktiviert. Menschen würden nur für Augenblicke darin leben und seien den Großteil ihres Daseins in der Alltagswelt verwurzelt, die durch die *Common sense*-Perspektive bestimmt ist.¹⁶⁹ Durch die rituelle Aneignung eines religiösen Symbolsystems veränderten sich sowohl die Personen, die ein Ritual durchführen, als auch die Welt des *Common sense*, »denn sie wird jetzt nur noch als Teil einer umfassenderen Wirklichkeit gesehen, die sie zurechtrückt und ergänzt.«¹⁷⁰ Die Stärke dieses Konzepts liegt darin, dass es Menschen zugesteht, verschiedene Perspektiven in einem Individuum zu summieren. Es essenzialisiert religiöse Perspektiven nicht

167 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 75f.

168 Geertz: Dichte Beschreibung, S. 77. Herv. i. O.

169 Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 86.

170 Geertz: Dichte Beschreibung, S. 90.

in dem Sinne, dass ›religiöse‹ Menschen stets als solche in Erscheinung treten müssen. Doch diese strikte Trennung zwischen verschiedenen Perspektiven kann durchaus auch kritisiert werden, impliziert sie doch, dass Religion immer ein Teil von Kultur sei und nicht etwa umgekehrt möglich sei, dass alle Handlungen als religiös gedeutet werden können.

Clifford Geertz legt mit seiner kommunikationstheoretischen Bestimmung von Religion einen Grundstein für diverse nachfolgende religionswissenschaftliche Zugänge zum Feld, die sich in der Bestimmung von Religion als Symbolsystem überschneiden. Das Konzept der verschiedenen Perspektiven greift auch der Religionswissenschaftler Fritz Stolz auf, der diese Perspektiven als Weltbilder bezeichnet. Stolz' Ansatz ist für die vorliegende Arbeit gewinnbringend, da er mit dem Begriff der Transzendenz religiöse Weltbilder als solche beschreibt und den Religionsbegriff dadurch inhaltlich füllt. Stolz kombiniert den Ansatz des Ethnologen Geertz mit einem soziologischen Deutungsansatz, der die Leistungen von Religion hervorhebt und erklärt damit, warum Religionen eine umfassende Orientierung anbieten können:

Weltbilder zielen auf eine Totalität, sie sollen alles umfassen, womit der Mensch konfrontiert ist. Dabei ist er mit Elementen ganz unterschiedlicher Art befasst, mit Dingen, die ihm näher oder ferner liegen, solchen, die er durchschaut und beherrscht, und solchen, die er nicht durchschaut und die ihn beherrschen.¹⁷¹

In Weltbildern werden Kategorien, die die Welt als umfassendes Sinnsystem betreffen, ausgedrückt und geordnet, dazu gehören etwa Zeit, Raum, Kausalität und Zweck und die Rolle des Menschen innerhalb dieses Gefüges.¹⁷² Religiöse Weltbilder sind der inhaltliche Ausdruck eines religiösen Symbolsystems: »Sie vermitteln eine kollektive Orientierung, die der Einzelne, natürlich in einer gewissen Variationsbreite, im Laufe der Sozialisation erwirbt und dann anwendet.«¹⁷³ Als Ausgangspunkt religiöser Weltbilder beobachtet Stolz die Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits, Kontrollierba-

171 Fritz Stolz (2001): Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares. Zürich: Pano, S. 9.

172 Vgl. Thomas Luckmann (2014): Die unsichtbare Religion (*The Invisible Religion*, 1967). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 90.

173 Stolz: Weltbilder der Religionen, S. 233.

rem und Unkontrollierbarem, eine Unterscheidung, die in der abendländischen Geistesgeschichte als Immanenz und Transzendenz bezeichnet wird.¹⁷⁴ Während andere umfassende Sinnsysteme nicht über den Alltag hinausweisen, beinhalten religiöse Weltbilder einen transzendenten Bezugspunkt.¹⁷⁵ Religionen akzentuieren diese Transzendenzlinien auf verschiedene Weise.¹⁷⁶ Um religiöse Weltbilder miteinander zu vergleichen, arbeitet Stolz mit den Leitdifferenzen »Diesseits/Jenseits«, »Kultur/Natur« und »kontrollierbar/unkontrollierbar«. Alle Gegensatzpaare implizieren Transzendenzlinien, die im Folgenden genauer betrachtet werden.

Das Begriffspaar Immanenz/Transzendenz ist für die religionswissenschaftliche Theoriebildung von großer Bedeutung, da Phänomene, die mittels immanenter Gegebenheiten wie beispielsweise Ritualen oder Texten auf eine sie selbst und die vorgegebene Welt überschreitende Transzendenz verweisen, im Alltagsverständnis, auf öffentlich-medialer Ebene und auch in vielen wissenschaftlichen Konzepten als Religion bezeichnet werden.¹⁷⁷ Der Begriff Transzendenz geht auf das lateinische Wort *transcendere* zurück, das »hinübersteigen« oder »überschreiten« meint.¹⁷⁸ Transzendenz geht immer mit dem Konzept der Immanenz einher, das seinen etymologischen Ursprung in lat. *immanere* »in etwas bleiben«, »anhaften« hat und die Gegenposition zu Transzendenz einnimmt.¹⁷⁹ Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist für die Erforschung religiöser Phänomene insbesondere die Gestaltung der Beziehung zwischen der konkreten materiellen Welt und der als transzendent imaginierten aufschlussreich.¹⁸⁰

Transendenzen erfahren Menschen nicht nur in religiösen Kontexten, sondern auch in ihrem Alltag. Die alltägliche Erfahrung des Menschen stößt

174 Vgl. Stolz: Weltbilder der Religionen, S. 10.

175 Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 80.

176 Vgl. Stolz: Weltbilder der Religionen, S. 10.

177 Vgl. Niels Henrik Gregersen/Johann Figl/Michael Steinmann/Christian Danz (2015): Transzendenz/Immanenz. In: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart online. Leiden: Brill. DOI: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025165.

178 Vgl. Wolfgang Pfeifer (1997): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. München: Taschenbuch-Verlag, S. 1450.

179 Vgl. Pfeifer: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, S. 573.

180 Vgl. Robert A. Yelle/Jenny Ponzio (2021): Introduction: How to Talk about Transcendence. In: dies. (Hg.): Interpreting and Explaining Transcendence. Interdisciplinary Approaches to the Beyond. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 1–24, S. 2.

an Grenzen, die entweder noch innerhalb dieser Wirklichkeit überschritten werden können, zu anderen Wirklichkeiten hin übersprungen werden können oder an denen die menschliche Erfahrung stehen bleibt.¹⁸¹ Der Soziologe Thomas Luckmann führt diese Beobachtung in seiner Monografie *Die unsichtbare Religion* zusammen, indem er zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzen unterscheidet: »[W]enn das in der gegenwärtigen Erfahrung angezeigte Nicht-Erfahrene grundsätzlich genau so erfahrbar ist wie das gegenwärtig Erfahrene, wollen wir von ›kleinen‹ Transzendenzen innerhalb des Alltäglichen sprechen.«¹⁸² Zu diesen kleinen Transzendenzen gehört beispielsweise die Vorstellung, an einem konkreten Ort zu sein. Auch wenn sich eine Person nicht an diesem Ort befindet, ist es durch die Imagination möglich, sich vorzustellen, wie es wäre, dort zu sein. Grundsätzlich könnte diese Transzendenz überschritten werden, da die Grenze zunächst nur räumlich und zeitlich ist und es prinzipiell möglich wäre, an diesen bestimmten Ort zu gehen.¹⁸³ Für Situationen, in denen das Gegenwärtige grundsätzlich nur mittelbar und nie unmittelbar, aber trotzdem als Bestandteil der gleichen Alltagswirklichkeit erfahren wird, verwendet Luckmann den Begriff der mittleren Transzendenz.¹⁸⁴ Wenn wir beispielsweise eine Person sehen, die eine Hand an die Wange des schmerzverzerrten Gesichts hält, können wir mittels Empathie nachvollziehen, dass diese Person möglicherweise unter Zahnschmerzen leidet. Die äußere Erscheinung dieser Person verkörpert ihre innere Verfassung, die als solche nicht unmittelbar erlebt werden kann. Aber sie wird so vertraut erfahren, dass wir den Eindruck haben können, »das Innen sei unmittelbar im Äußeren erlebbar.«¹⁸⁵ Wenn schließlich »etwas überhaupt nur als Verweis auf eine andere, außeralltägliche und als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit erfaßt wird, sprechen wir von ›großen‹ Transzendenzen.«¹⁸⁶ Diese großen Transzendenzen werden in religiösen Symbolsystemen sprachlich-symbolisch objektiviert, reflektiert und häufig mit anderen geteilt: »In diesem Vorgang werden also subjektive Erfahrungen von Transzendenz [...] intersubjektiv rekonstruiert, indem

181 Vgl. Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, S. 166.

182 Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, S. 167f.

183 Vgl. Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, S. 168. Herv. i. O.

184 Vgl. Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, S. 168.

185 Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, S. 168f.

186 Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, S. 168. Herv. i. O.

sie in kommunikative Formen eingefügt werden.«¹⁸⁷ Mit der Beobachtung, dass die empirisch wahrnehmbare Welt unterschiedlich weit überschritten wird, konkretisiert Luckmann den Begriff der Transzendenz und entzieht ihn dem Vorwurf der Zentrierung auf das »christliche« Religionskonzept, da Transendenzen – auch große Transendenzen – anthropologische Phänomene und damit kulturübergreifend beobachtbar sind.

In der religionswissenschaftlichen Theoriebildung wird das Konzept der Transzendenz unterschiedlich akzentuiert, indem beispielsweise auf den Kommunikationsprozess zwischen Immanenz und Transzendenz fokussiert wird und dessen Leistung für die Bildung von Gemeinschaften hervorgehoben wird. Diese Perspektive möchte ich nachzeichnen, da sich die Angehörigen religiöser Gemeinschaften, die als miteinander verbunden wahrgenommen werden, dadurch auszeichnen, dass sie Transzendenzlinien in ähnlicher Weise gestalten. Transzendenz ist als meta-empirische Sphäre kein sich selbst offenbarendes Wesen, sondern ein Kommunikationsprozess, in dem Menschen als deutende Akteur:innen involviert sind. Religionen betonen die Distanz zwischen Menschen und dem Transzendenten und bieten Vermittlungspraktiken an, um diese Distanz zu überbrücken und erfahrbar zu machen.¹⁸⁸ Transzendenz ist also kein rein subjektives, sondern ein intersubjektives Phänomen, das sich sowohl auf das Bewusstsein und den Körper als auch auf Kommunikationsprozesse bezieht.¹⁸⁹ In diesem Prozess spielen Medien eine entscheidende Rolle, da mittels Sprache, Musik oder Klängen, Bildern oder materiellen Objekten eine Verbindung zwischen dem Immanenten und Transzendenten hergestellt wird.¹⁹⁰ Nicht alle Symbole, die als *religiöse* Symbole gedeutet werden, haben einen direkten Bezug zu Transzendenz. Während beispielsweise mit einem Gebet ein konkreter Sprechakt verbunden sein kann, der die Verbindung zwischen Immanenz und Tran-

187 Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 171. Herv. i. O.

188 Vgl. Birgit Meyer (2008): Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. In: Hent de Vries (Hg.): Religion. Beyond a Concept. New York: Fordham University Press, S. 704–723, S. 710.

189 Vgl. Hubert Knoblauch (2014): The Communicative Construction of Transcendence: a New Approach to Popular Religion. In: Judith Schlehe/Evamaria Sandkühler (Hg.): Religion, Tradition and the Popular. Transcultural Views from Asia and Europe. Bielefeld: Transcript, S. 29–50, S. 34.

190 Vgl. Meyer: Religious Sensations, S. 711; Volkhard Krech (2012): Religion als Kommunikation. In: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 49–63, S. 54.

szendenz herstellen soll, sind andere Symbole wie bestimmte Kleidungspraktiken, der Adventskranz oder die Menora durch Tradierungsprozesse Teil religiöser Weltbilder geworden, da sie in Kontext mit den Symbolen verwendet werden, die Transzendenz hervorheben. Welche Symbole als religiöse Symbole gedeutet werden, ist nicht festgeschrieben, sondern Teil eines Kommunikationsprozesses, der in unterschiedliche historische und kulturelle Zusammenhänge eingebettet ist und auf emischer, öffentlich-medialer und wissenschaftlicher Ebene verläuft. Kindermedien, die religiöse Pluralität thematisieren, tragen also ebenso zur Formung religiöser Symbole bei, wie Enzyklopädien der Religionsgeschichte.

Eine Aufgabe der Wissenschaft ist es gemäß Fritz Stolz, religiöse Symbolsysteme, die in verschiedenen Darstellungsebenen, wie beispielsweise denen des Handelns, Zeigens oder Redens Ausdruck finden, auf die Ebene der Sprache umzusetzen: »An die Stelle der mehrschichtigen Darstellung tritt also eine einschichtige.«¹⁹¹ Wissenschaftliche Repräsentation ist demnach immer eine Reduktion, die es zu benennen und zu bestimmen gilt.¹⁹² Bereits Clifford Geertz ist sich dieses Problems bewusst, weshalb er das Programm der *dichten Beschreibung* entwickelt, die darauf fokussiert, »hermeneutische Rekonstruktionen des empirisch Vorgefundenen, aufgebaut auf der Zirkularität von Relationen zwischen Teil und Ganzem«¹⁹³ vorzunehmen. Stolz versteht Religion als Kommunikation höherer Ebene, die neben Sprache noch andere Kodierungen wie Bild, Handlungen, Musik oder Geruch umfasst.¹⁹⁴ Er legt eine semiotische Herangehensweise an religionswissenschaftliche Forschung an, um religiöse Kommunikation in Anlehnung an die Sprachwissenschaft hinsichtlich ihrer Semantik, Syntax und Pragmatik zu analysieren. Diese Vorgehensweise ermöglicht es, Symbole in ihrer Bedeutung zu analysieren, sie in ihren Kontexten zu erfassen und schließlich ihre Verwendung zu reflektieren. Die Semantik bezieht sich auf die Bedeutung, das heißt auf die Weise, die einzelne Symbole hervorrufen.¹⁹⁵ Die Syntax religiöser Kommunikation fokussiert auf die Regeln, die die Aufeinanderfolge verschiedener Elemente bestimmen, die in kleineren oder größeren Einheiten zusammen-

191 Fritz Stolz (2001): Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 226.

192 Vgl. Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft, S. 226.

193 Marschall: Clifford Geertz, Thick Description, S. 180.

194 Vgl. Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft, S. 116.

195 Vgl. Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft, S. 115.

gefügt werden.¹⁹⁶ »Schließlich ist religiöse Kommunikation, wie die Sprache, auf ihre *pragmatische* Seite hin zu bestimmen: Man überprüft, zu welcher Gelegenheit religiöse Botschaft *verwendet* wird.«¹⁹⁷ Alle drei Ebenen sind konstitutiv für das Verständnis eines kohärenten Systems:

Wir gehen davon aus, daß die kommunikativen Prozesse einer Religion zusammengehören, daß sie einander wechselseitig bedingen, grundsätzlich verwandte Intentionen enthalten und ›Transformationsleistungen‹ bewirken, daß sie immer wieder von den selben Resonanzräumen Gebrauch machen. Wir betrachten die kommunikativen Elemente einer Religion unter der Voraussetzung, daß sie ein System bilden; bei der Analyse spielen die Gesichtspunkte von Syntax, Semantik, Pragmatik und Kodierung eine wesentliche Rolle. Allerdings garantiert eine solche Beschreibung noch keineswegs ein Verständnis religiöser Kommunikation; an die Analyse muß sich Interpretation anschließen.¹⁹⁸

Stolz verweist auf die emische Ebene und die Selbstinterpretationen, die es zusammenzutragen gilt, sowie auf die Rekonstruktion des Wissenschaftlers oder der Wissenschaftlerin, die davon ausgehen, dass die Gesamtheit der Symbole ein System bilden, das eine Logik hat und zumindest fragmentarisch erfasst werden kann.¹⁹⁹ An dieser Stelle kann eine hermeneutische Herangehensweise einsetzen, die sich als »Kunst der sinngemäßen Auslegung, der Deutung, der Exegese, der Interpretation«²⁰⁰ versteht. Die Hermeneutik als Analyse des Verstehens gehört in den Grundbereich der sprachlichen Kommunikation und setzt sowohl eine gewisse Fremdheit der Kommunizierenden als auch die grundsätzliche Möglichkeit des Verstehens voraus.²⁰¹ Eine hermeneutische Interpretation berücksichtigt die komplexe, ergebnisoffene und vielschichtige Vermittlung der unterschiedlichen Perspektiven, wobei sowohl die Interpretationshorizonte, die ineinander übergehen, beach-

196 Vgl. Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft, S. 115.

197 Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft, S. 116. Herv. i. O.

198 Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft, S. 116f.

199 Vgl. Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft, S. 117.

200 Hiltrud Gnüg (2009): Hermeneutik/Neohermeneutik. In: Jost Schneider (Hg.): Methoden-geschichte der Germanistik. Berlin/New York: De Gruyter, S. 225–253, S. 226.

201 Vgl. Gnüg: Hermeneutik/Neohermeneutik, S. 225.

tet werden als auch deren Unterschiede und Differenzlinien Anerkennung finden.²⁰² Der Philosoph Otto Friedrich Bollnow hat die Deutung religiöser Symbolsysteme in einem bereits 1979 erschienenen Aufsatz problematisiert. Er versteht Symbole ausschließlich als sprachlich vermittelt und regt dementsprechend die Anwendung der in den philologischen Wissenschaften entwickelten Methoden an.²⁰³ Schwierigkeiten ergeben sich laut ihm in zweierlei Hinsicht: Erstens hat die Religionswissenschaft auch mit fremden Symbolwelten zu tun, das heißt mit Zusammenhängen, die sich nicht aus der eigenen Kultur verstehen lassen. Zweitens erkennt er dort Schwierigkeiten, wo die sprachliche Vermittlung unmöglich ist, etwa durch mangelnde Sprachkenntnisse. Für das erste Problem schlägt er die Konsultation von Literatur vor. Das zweite Problem versucht er durch hypothetische Verfahren zu lösen: Weil ein

die verschiedenen Kulturen übergreifendes Symbolsystem möglich ist und weil sich in der religionswissenschaftlichen Forschung ein bei aller Vielfalt einheitliches Reich der Symbole ergibt, wird man aus dem Gelingen dieses Verstehens auf eine zugrunde liegende Einheit der Menschheit schließen dürfen.²⁰⁴

Diese Einheit der Menschen will Bollnow nicht als dogmatische Voraussetzung, sondern hypothetisch verstanden wissen. Die Hypothese solle durch das Verstehen bestätigt werden.²⁰⁵ Ob man ein Symbol nun richtig versteht oder nicht, ist jedoch nicht festgeschrieben. So zeugen zahlreiche Beispiele der Wissenschaftsgeschichte von Fehl- oder Umdeutungen von Symbolen.²⁰⁶ Die Deutung religiöser Symbole setzt voraus, Wissenschaft als Kom-

202 Vgl. Douglas Allen (2005): Major Contributions of Philosophical Phenomenology and Hermeneutics to the Study of Religion. In: René Gothóni (Hg.): How to Do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals. Berlin/New York: De Gruyter, S. 5–28, S. 13.

203 Vgl. Otto Friedrich Bollnow (1979): Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 31 [4], S. 366–379, S. 371.

204 Bollnow: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin, S. 372.

205 Vgl. Bollnow: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin, S. 372.

206 Vgl. zur einer Reflexion von religiösen Darstellungen zum Beispiel Paola von Wyss-Giacosa (2006): Religionsbilder der frühen Aufklärung. Bernard Picarts Tafeln für die »Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde«. Bern: Benteli.

munikation zu verstehen, sich auszutauschen, und mit Rückgriff auf die Religionsgeschichte reflektierte Annäherungen an Symbolwelten zu wagen.

Neben Text und Sprache, die Bollnow im Blick hat, ist auch die visuelle Kultur Teil von Religion. Die Religionsforschung ist sich dieser vielfältigen Ausprägung von Symbolen mittlerweile bewusst. Wie Stolz festgestellt hat, werden multimedial vermittelte Symbole in wissenschaftlichen Arbeiten in sprachlicher Form ausgedrückt. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass visuelle und materielle Kommunikationsformen und deren spezifischen Eigenheiten nivelliert werden. Viel eher ist es die Aufgabe, die wechselseitigen Prozesse zwischen Betrachtung einer Quelle und linearer Darstellung in Textform zu reflektieren. In Bezug auf das Bild verweist die Religionswissenschaftlerin Daria Pezzoli-Olgiati darauf, dass visuelle Kommunikation nie eindeutig und nie einmal für immer festgelegt ist: »In der Wahrnehmung des Bildes werden neue mentale Bilder geformt oder Verweise auf weitere materielle Bilder und andere Medien aktiviert. Je nach Ort und Zeit, je nach Betrachtenden kann die visuelle Kommunikation um das gleiche Bild-Medium unterschiedliche Sinnpotenziale entfalten.«²⁰⁷ Ein reflektierter Zugang zu den Quellen kann zum einen Clifford Geertz und Fritz Stolz folgend mit dem Anspruch einer dichten Beschreibung unterschiedliche Bedeutungsebenen hervorheben und die Quellen in ihrem kulturellen Kontext verorten. Zum anderen können die Erkenntnisse der Religionsgeschichte zur Deutung herangezogen werden. Die Religionsgeschichte ist eine Teildisziplin der Religionswissenschaft, die sich mit religiösen Traditionen der Vergangenheit und Gegenwart in ihrer Entstehung, Entwicklung und ihrem Wandel befasst.²⁰⁸ Gegenstand sind Religionen im Plural, die empirisch erforscht werden und »Religion« als einen globalen Diskurs behandeln und dessen Geschichte rekonstruieren.²⁰⁹ Der Perspektive der allgemeinen Religionsgeschichte liegt die Idee des Vergleichs

207 Daria Pezzoli-Olgiati (2020): Sichtbare Religion und ihre epistemologischen Herausforderungen. In: Klaus Hock (Hg.): Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und interkultureller Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 251–275, S. 256.

208 Vgl. Manfred Hutter (2015): Religionsgeschichte. In: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart online. Leiden: Brill. DOI: http://dx.doi.org/emedien.ub.uni-muenchen.de/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024584.

209 Adrian Hermann (2015): Unterscheidungen der Religion. Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von »Religion« in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 441.

zugrunde, indem versucht wird, erfassbare Erscheinungen wie beispielsweise Lehren, Handlungen oder Gemeinschaftsformen zu beschreiben. Die Religionsgeschichte ist nicht nur im europäischen Kontext, sondern weltweit durch gesellschaftliche Wandlungsprozesse bestimmt, die in der Ausbildung und Tradierung religiöser Symbolsysteme berücksichtigt werden müssen.²¹⁰

Für die Erfassung von Repräsentationen religiöser Pluralität in Kindermedien ergeben die Ausführungen über das Konzept von Religion zwei Beobachtungen: Erstens, es gibt keinen einheitlichen Religionsbegriff, dessen Anwendung auf ein bestimmtes Kindermedium gewährleistet, dass es sich dabei um ein Kinderbuch, Hörspiel oder Video handelt, das Religion thematisiert. Für die Bildung eines Quellenkorpus ist die Frage nach einer eindeutigen Religionsdefinition relevant, doch viel eher dient das Konzept als Perspektive, um Repräsentationen religiöser Pluralität in Kindermedien zu erkennen und im intermedialen Vergleich einzuordnen. Die Darstellung von Religionen in Kindermedien ist eingebettet in viele Konzepte von Religion, die auf der emischen, öffentlich-medialen und wissenschaftlichen Ebene zirkulieren. Diese Wechselwirkungen zu erfassen, öffnet den Blick auf Debatten über Religion in der Öffentlichkeit, die sowohl für Pluralitätsvorstellungen als auch für Wertediskurse relevant sind.

Um »Religion« dennoch zu konkretisieren, wird sie zweitens, in dieser Studie als Symbolsystem verstanden, das als umfassendes Weltbild Orientierung stiftet, indem es Transzendenzlinien akzentuiert, deutet und gestaltet. Diejenigen, die als religiöse Gemeinschaft zusammengehörig wahrgenommen werden, weisen in ihrem Umgang mit Transzendenzlinien beobachtbare Ähnlichkeiten auf. Mit dieser Konzeption ist Religion auf der individuellen und kollektiven Ebene erfassbar und kann hinsichtlich visueller, textueller und auditiver Symbole untersucht werden. Religion ist in dieser Auffassung immer eine Vergleichskategorie, zum einen hinsichtlich anderer gesellschaftlicher Systeme, die keinen transzendenten Bezugspunkt involvieren, zum anderen in Abgrenzung zu religiösen Symbolsystemen, die Transzendenzlinien anders gestalten. Dieser Religionsbegriff impliziert also auf der theoretischen Ebene eine Pluralität verschiedener Weltbilder, die koexistieren und interagieren. Im nächsten Unterkapitel wird dieses Grundkonzept theoretisch erarbeitet.

210 Vgl. Burkhard Gladigow (2005): Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, hg. v. Christoph Auffarth/Jörg Rüpe. Stuttgart: Kohlhammer, S. 299.

4.4 Pluralität und Pluralismus

Die Debatten über den Religionsbegriff und der religionswissenschaftliche Teilbereich der Religionsgeschichte gehen im Wesentlichen aus der Wahrnehmung hervor, dass Religion kein singuläres Phänomen ist, sondern in unterschiedlichen historischen, regionalen und kulturellen Kontexten als Konzept existiert. Auf Basis des Vergleichs werden auf emischer, öffentlich-medialer und wissenschaftlicher Ebene Phänomene als Religion bezeichnet oder explizit von diesem Begriff abgegrenzt, um Zugänge zu plausibilisieren, das Feld einzugrenzen und kulturelle Erscheinungen als religiös oder nicht-religiös zu (de-)legitimieren. Eine religionswissenschaftliche Rekonstruktion des Konzeptes religiöse Pluralität steht vor der Herausforderung, Vergleiche zwischen religiösen Symbolsystemen herauszuarbeiten, um Pluralität überhaupt erfassen zu können. Das Ziel eines solchen deskriptiven Vergleichs ist es, Modelle und Theorien zu entwickeln, mit denen Religionen besser beschrieben werden können.²¹¹ Um Ähnlichkeiten und Unterschiede gleichermaßen zu berücksichtigen und deren Bedeutung zu reflektieren, ist eine differenzierte Methodologie notwendig.²¹² Der Soziologe Hans-Georg Soeffner, der sich mit dem Konzept der Pluralität aus wissenssoziologischer Perspektive beschäftigt, kritisiert die bisweilen mangelnde Reflexion des Religionsvergleichs, da in der Regel als *Tertium Comparationis* ein okzidental geprägter Religionsbegriff mitgedacht würde, dessen Definitionen sich zwischen Unschärfe und Beliebigkeit bewegen.²¹³ Neben einer Bestimmung des Religionsbegriffs und der Berücksichtigung implizit mitgedachter Vorstellungen fordert er »die Reflexion auf ein ›quatum comparationis‹: auf den eigenen Standpunkt.«²¹⁴ Dieser eigene Standpunkt wird von soziokulturellen Faktoren wie Geschlecht, Herkunft, Vorbildung, Alter, politischer, religiöser oder weltanschaulicher Orientierung geformt, die die wissenschaftlichen Konzepte und verwendeten Begrifflichkeiten beeinflussen. Als konstruktive Mög-

211 Vgl. Oliver Freiberger (2011): Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft. In: Stefan Kurth/Karsten Lehmann (Hg.): Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Wiesbaden: Springer, S. 199–218, S. 201.

212 Vgl. Freiberger: Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft, S. 206.

213 Vgl. Soeffner: Fragiler Pluralismus, S. 209.

214 Soeffner: Fragiler Pluralismus, S. 209.

lichkeit im Umgang mit dem epistemologischen Problem der Essentialisierung von Begriffen und Vorstellungen schlägt der Religionswissenschaftler Oliver Freiberger ein reziprokes Vorgehen vor: »Der Ausgangspunkt einer Vergleichsstudie kann also eine (möglichst weite und offene) Definition der Begriffe sein, die den Gegenstandsbereich der Studien eingrenzen; und als Ergebnis des Vergleichs kann die Begrifflichkeit modifiziert und präzisiert werden.«²¹⁵ Im Sinne einer hermeneutischen Spirale werden dann die näher bestimmten Begriffe wieder zum Ausgangspunkt einer neuen Vergleichsstudie. Für wissenschaftliche Zugänge zum Thema, die im Sinne der empirischen Sozialforschung Daten selbst erheben, sind diese Forderungen besonders relevant. Doch auch medienanalytische Zugänge, die bereits bestehende Repräsentationen religiöser Pluralität untersuchen, stehen vor der Aufgabe, *Biases* im Hinblick auf den Religionsbegriff und damit verbundene Identitätskonstruktionen zu berücksichtigen.

Auf der empirischen Ebene gehört Pluralität zur »sozialen Wirklichkeit«. Die wissenschaftliche Rekonstruktion »religiöser« Pluralität, »kultureller« Pluralität oder der »Pluralität von Lebensformen«, die beispielsweise familiäre oder partnerschaftliche Bindungen betrifft, sind heuristische Ansätze, um Pluralitätskonzepte voneinander zu unterscheiden. Diese Trennung ist jedoch lediglich theoretisch realisierbar, denn empirisch bedingen sich diese Dimensionen oft gegenseitig und interagieren miteinander. So sind beispielsweise die Auswirkungen religiöser Pluralisierung auf verschiedenen Ebenen erkennbar. Neben der kulturellen Ebene, die sich auf die Inhalte und Praxis bezieht, wirkt sich religiöse Pluralisierung auch auf der sozialen Ebene aus, indem beispielsweise die Größe religiöser Gemeinschaften und damit verbundene Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse weitläufige soziale Effekte haben.²¹⁶ Obgleich die Gründe in der Modernisierung und Individualisierung sowie in globalen Migrationsprozessen gesucht werden,²¹⁷ zeigt der Blick in die europäische Religionsgeschichte, dass Pluralität schon immer

215 Freiberger: Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft, S. 208.

216 Vgl. Beispiel Jörg Stolz/Martin Baumann (2007): Religiöse Vielfalt. Kulturelle, soziale und individuelle Formen. In: Martin Baumann (Hg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Bielefeld: Transcript, S. 21–38, S. 30.

217 Vgl. Gert Pickel/Alexander Yendell/Yvonne Jaekel (2017): Religiöse Pluralisierung und ihre gesellschaftliche Bedeutung. Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde. In: Heidemarie Winkel/Kornelia Sammet (Hg.): Religion soziologisch denken. Reflexio-

der Regelfall war.²¹⁸ Unter den Bedingungen der Religionsfreiheit impliziert Pluralität zum einen die freie Wahl eines religiösen Weltbildes, zum anderen aber auch die Möglichkeit der expliziten Nicht-Religiosität. Erweiterte Auffassungen berücksichtigen dementsprechend auch Weltbilder, die sich nicht auf Transzendenzlinien beziehen, aber ebenso wie Religion in ihren Ausdrucksformen vielfältig sind.²¹⁹

Das Konzept der Pluralität wird häufig im Kontext von Gesellschaften verwendet und als Vielfalt kulturgeprägter Phänomene, wie beispielsweise Glaubensüberzeugungen, Riten, oder Erzählungen verstanden.²²⁰ Doch Pluralität spielt auch auf der Ebene des Individuums eine Rolle, da sich Weltanschauungen, religiöse Konzepte und Wertvorstellungen, nationale Herkunft und sprachliche Sozialisation innerhalb eines Individuums verschränken können und dessen Interaktionen mit anderen prägen.²²¹ Sich an vielfältigen Weltanschauungen zu orientieren und diese ›Bricolage‹ nach den eigenen Bedürfnissen zu bilden, ist nicht die Ausnahme, sondern der Normalfall.²²² Diejenigen, die sich innerhalb der durch und durch pluralen Welt als Teil eines Kollektivs wahrnehmen oder als solches wahrgenommen werden, weisen hinsichtlich bestimmter Aspekte des Körpers, der Lebensführung, des Weltbildes oder des Selbstverständnisses Ähnlichkeiten mit den anderen auf, die nicht empirisch feststellbar sein müssen, sondern lediglich zugeschrieben sein können. Mit dem Konzept der Pluralität kann in der wissenschaftlichen Rekonstruktion erfasst werden, dass es in Bezug auf bestimmte Aspekte Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Gruppen gibt, denn Pluralität kann nur dann auf kollektiver Ebene beobachtet werden, wenn sich trotz der großen individuellen Vielfalt Parallelen in Bezug auf Einstellungen, Lebensstile und Lebensgestaltung formulieren lassen.²²³ Pluralität ist also im Wesentlichen

nen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie. Wiesbaden: Springer, S. 273–300, S. 274.

218 Vgl. Hans G. Kippenberg/Kocku von Stuckrad (2003): Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München: C. H. Beck, S. 131f.

219 Vgl. Gritt Klinkhammer/Anna Neumaier (2020): Religiöse Pluralitäten – Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland. Bielefeld: Transcript, S. 12.

220 Vgl. Stolz/Baumann: Religiöse Vielfalt, S. 28.

221 Vgl. Soeffner: Fragiler Pluralismus, S. 207f.; Stolz/Baumann: Religiöse Vielfalt, S. 35.

222 Vgl. Hubert Knoblauch (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag, S. 25.

223 Vgl. Pickel/Yendell/Jaekel: Religiöse Pluralisierung und ihre gesellschaftliche Bedeutung, S. 276.

Identitätsarbeit, die gleichzeitig empirisches Faktum und Ergebnis eines diskursiven Prozesses ist, der Pluralität als Perspektive auf die Vielzahl und Unterschiedlichkeit von Menschen erst hervorbringt.

Für das Zusammenleben von Menschen, die hinsichtlich religiöser Orientierung, nationaler Herkunft, Geschlecht oder sprachlicher Sozialisierung unterschieden werden, wird im öffentlich-medialen Diskurs häufig der Begriff Pluralismus verwendet. Auch auf der wissenschaftlichen Ebene werden die Begriffe Pluralität und Pluralismus häufig synonym genutzt. Doch es gibt maßgebliche Bedeutungsverschiebungen zwischen beiden Konzepten, die im Folgenden skizziert werden, da die Verwendung der Begriffe theoretischen Prämissen unterliegt, die für die vorliegende Arbeit von großer Bedeutung sind.

Pluralität bedeutet Vielfalt und bezieht sich sowohl auf die empirische Ebene als auch auf ein wissenschaftliches Konzept, das sich mit den Ursachen, Motiven und Auswirkungen von Pluralität und dem dazugehörigen Prozess – der Pluralisierung – beschäftigt. Das Konzept ist deskriptiv, da es lediglich bezeichnet, dass Vielfalt (beispielsweise hinsichtlich Weltanschauungen, religiöser Konzepte und Wertvorstellungen) existiert, die auf individueller und kollektiver Ebene beschrieben werden kann. Pluralismus hingegen suggeriert durch das Suffix -ismus eine Ideologie²²⁴: Der Soziologe Peter L. Berger führt diesen Zugang aus und versteht unter Pluralismus

eine gesellschaftliche Situation, in der Menschen verschiedener Ethnien, Weltanschauungen und Moralauffassungen friedlich miteinander leben und freundlich miteinander umgehen. Die zweite Satzhälfte ist wichtig. Es macht keinen Sinn, von Pluralismus zu sprechen, wenn Menschen nicht miteinander sprechen.²²⁵

Pluralismus ist in dieser Auffassung ein normatives Konzept, das mit der Absicht verbunden ist, Pluralität als wertvoll zu verstehen, indem diese dem gesellschaftlichen Zusammenhalt dient. Da mit dem Begriff Pluralismus moralische und politische Werte assoziiert werden und sich die Frage aufdrängt, ob die zunehmende Vielfalt religiöser Lebensstile in einem

224 Vgl. Peter L. Berger (2015): *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag, S. 15.

225 Berger: *Altäre der Moderne*, S. 16.

Land gut oder schlecht ist, lehnt die Soziologin Grace Davie den Begriff als wissenschaftlichen Terminus ab und schlägt für das Englische deshalb den Begriff *diversity* vor, um die große Vielfalt an Individuen, Gruppen, Organisationen und Gemeinschaften, die zusammenleben, zu erfassen.²²⁶ Im Deutschen ist der Begriff Diversität mit dem Bedeutungsspektrum um Verschiedenheit und Differenz konnotiert, indem Unterschiede, Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen Menschen hervorgehoben werden. Ich verwende deshalb den Terminus Pluralität, um die Vielfalt von Lebensstilen, Weltbildern oder Gemeinschaften zu bezeichnen, da er im Vergleich zu Pluralismus und Diversität weder normativ besetzt ist noch das Verhältnis von Zugehörigkeit und Differenz akzentuiert.

Die Begriffe Pluralität und Pluralismus werden häufig ohne Attribut verwendet, um die Vielfalt an Lebensformen zu bezeichnen. Mit den Bezeichnungen *religiöse* Pluralität oder *religiöser* Pluralismus werden die Dimensionen von Lebensformen hervorgehoben, die sich auf religiöse Weltbilder beziehen. Da Menschen miteinander interagieren und stets in kommunikative Prozesse eingebunden sind, beeinflussen sie sich gegenseitig. Diese Einwirkungen nennt Peter L. Berger kognitive Kontamination: »Wenn Menschen länger miteinander sprechen, werden sie einander beeinflussen.«²²⁷ Mehrere religiöse Weltbilder existieren also nicht isoliert nebeneinander, sondern werden am gleichen Ort und zur gleichen Zeit als Alternativen wahrgenommen. Menschen setzen sich mit sich und anderen religiösen Traditionen auseinander, nehmen Elemente anderer Weltdeutungen zum Teil in ihre eigenen Traditionen auf und können diese partiell überschreiben.²²⁸

Die Koexistenz und Interaktion verschiedener religiöser Weltbilder ist auf der einen Seite der Normalzustand, auf der anderen Seite scheinen sie im öffentlichen Diskurs aber mindestens erklärungsbedürftig zu sein. Da die Kategorien, anhand derer Pluralität erfasst werden kann, identitätskonstitutiv sind, ist Pluralität nicht nur ein gesellschaftliches Phänomen, sondern auch

226 Vgl. Grace Davie (2015): *Religion in Britain. A Persistent Paradox*. Hoboken: Wiley-Blackwell, S. 155.

227 Berger: *Altäre der Moderne*, S. 16.

228 Vgl. Christoph Auffarth (2009): *Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit*. In: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 193–218, S. 193.

ein Aushandlungsort von Identität und Differenz.²²⁹ Hinsichtlich der Organisation der Gesellschaft unter staatlichen Rahmenbedingungen ergeben sich deshalb Fragen nach der Deutungshoheit und der Wahrnehmung religiöser Weltbilder im öffentlichen Raum:

Einerseits erweitert die Differenzierung von Lebensräumen die Möglichkeiten zur Ausbildung religiöser Subkulturen, andererseits muss der religiös neutrale Staat immer häufiger als Schiedsrichter über religiöse Ansprüche in den dicht geregelten öffentlichen Räumen auftreten; diese rechtliche Kommunikation wird dann wiederum massenmedial verstärkt und greift auf andere Kommunikationsräume, ja auf die betroffenen Religionen selbst über.²³⁰

Die Pluralität von Religionen führt zu Aushandlungsprozessen, die grundsätzliche Fragen des Zusammenlebens in der Gesellschaft betreffen. Eine Folge der Pluralisierung ist, dass die Vielzahl an konkurrierenden, identitätsstiftenden Orientierungsmustern den Kern unstrittiger Normen kleiner erscheinen lässt.²³¹ Da Weltbilder normative Vorstellungen des wünschenswerten Denkens und Tuns umfassen und alle Werte und Normen kulturell hervorgebracht werden, bedeutet Pluralisierung auch, dass ausgehandelt werden muss, welche Werte und Normen als für alle gültig anerkannt werden. Die Voraussetzungen für eine demokratische und pluralistische Gesellschaft, die Menschenrechte gewährt und dementsprechend die Religionsfreiheit respektiert, werden nicht aus der Gesellschaft selbst heraus reproduziert, sondern müssen von jedem Mitglied der Gesellschaft erlernt werden.²³² Die Pluralität menschlicher Lebensformen erfordert die Reflexion von Werten und Normen und zwingt zur Auseinandersetzung mit der Frage, was wünschenswert ist und wie das Zusammenleben angesichts diverser Weltbilder, die sich auch gegenseitig ausschließen können, gestaltet werden soll. Dieser Diskurs bezieht sich auf der einen Seite auf Individuen und ihre Identität,

229 Vgl. Bert van den Brink (2011): Pluralismus, Wahrheit, Toleranz. In: Hans-Georg Babke (Hg.): Pluralismus, Wahrheit, Toleranz. Frankfurt a. M.: Peter Lang, S. 13–28, S. 18.

230 Jörg Rüpke (2007): Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer, S. 40.

231 Vgl. Eva Feldmann/Thomas R. Henschel/Susanne Ulrich (2001): Toleranz. Grundlage für ein demokratisches Miteinander. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 11.

232 Vgl. Feldmann/Henschel/Ulrich: Toleranz, S. 12.

auf der anderen Seite betrifft er auch Gemeinschaften, die sich auf der Ebene des Rechts, der Bildung oder der Politik mit der gesellschaftlichen Kohäsion beschäftigen. Auch populäre Medien machen sich das Thema zu eigen und stellen die Frage, wer ›wir‹ sind und sein wollen. Aus wissenschaftlicher Perspektive kann dieses Aushandlungsfeld mit dem Konzept des kulturellen Imaginären erfasst werden, das im folgenden Unterkapitel erörtert wird.

4.5 Das kulturelle Imaginäre

Die Aushandlung der eigenen Identität in der Begegnung mit dem Anderen, das Zusammenleben in der Gemeinschaft und die Konfrontation mit Lebensentwürfen, die mit den eigenen Wertvorstellungen übereinstimmen oder ihnen widersprechen, sind Kernpunkte menschlicher Existenz. Jede Gemeinschaft, die durch sich überschneidende Interessen, soziale Hintergründe, familiäre Bindungen oder nationale Zuordnungen miteinander verknüpft ist, bildet Identitäten aus, die durchaus umkämpft sein können. Während die Grundvorstellungen des Zusammenlebens in Gesetzen kodifiziert werden, sind lockere Bindungen wie Werte oder Normen nicht immer schriftlich festgehalten, sondern in der Vorstellung der Individuen verortet. Da sich Gesellschaften sowohl materiell als auch symbolisch reproduzieren müssen, stehen sie vor der Aufgabe, »ihre kulturellen Gehalte, ihre Praktiken, Sprachen, Institutionen, Normen, Werke von früheren Generationen aufzunehmen und an die nächsten Generationen weiterzugeben.«²³³

Das Konzept des Imaginären hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Debatte um die Frage, wie sich Gesellschaften symbolisch und materiell reproduzieren, in Philosophie, Geistes- und Sozialwissenschaften etabliert und ermöglicht es, sich den komplexen Wechselwirkungen von Individuen und Gemeinschaften, Traditionen und Veränderungen aus wissenschaftlicher Perspektive zu nähern. Das Imaginäre ist eine wissenschaftliche Rekonstruktion eines Speichers an mentalen und materiellen Bildern, der Individuen und Gruppen durch Kommunikationspraktiken mit-

233 Bernd Auerochs (2004): Tradition als Grundlage und kulturelle Präfiguration von Erfahrung. In: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 24–37, S. 24.

einander verknüpft.²³⁴ Das Konzept betont die historische Verankerung von Gesellschaften, denn diese brauchen die Vergangenheit, um sich selbst als Gemeinschaft zu verstehen.²³⁵ Alle Gruppen, die größer als Dörfer sind, in denen sich alle kennen, sind imaginiert und implizieren eine in die Tiefe der Zeit zurückreichende Kontinuität.²³⁶ Gemeinschaften bieten durch den Verweis auf die Tradition eine Orientierungsfunktion, die sowohl eine restriktive als auch eine kreative Dimension hat und damit Bekanntes an nächste Generationen weitergibt und Neues zulässt.²³⁷

Für meine Arbeit ist das Konzept des Imaginären gewinnbringend, da Kindermedien, die religiöse Pluralität repräsentieren, an der Schnittstelle von Darstellungen der Welt und Idealvorstellungen des Zusammenlebens agieren. Als Medien, die von Erwachsenen für Kinder produziert werden, beinhalten sie die Wissensbestände und Wertvorstellungen, die an die nächsten Generationen tradiert werden sollen. Da die Studie einen Vergleich der Repräsentationen religiöser Pluralität in 50 Jahren vornimmt, können auch Aussagen darüber getroffen werden, welche Symbole, Narrative und Werte über einen längeren Zeitraum hinweg tradiert werden und welchen Dynamiken die Darstellungen unterliegen. Um sowohl die zeitliche als auch die normative Dimension des Imaginären zu erfassen, stelle ich in diesem Unterkapitel verschiedene Zugänge zum Imaginären vor und ordne im Anschluss Kindermedien, die religiöse Pluralität thematisieren, in diese Konzepte ein.

Der erste Ansatz folgt dem Philosophen Paul Ricoeur, der darauf fokussiert, wie gesellschaftliche Kontinuitäten in der Dialektik von Tradition und Innovation entstehen. Ricoeur stellt mit den Begriffen Ideologie und Utopie zwei Konzepte vor, die das Bild der Realität infrage stellen und alternative Weltdeutungen anbieten. Mit diesem Fokus betont das Imaginäre das Verhältnis von Ist- und Sollzuständen der Gesellschaft. Wie sich Gesellschaften als solche überhaupt verstehen, erarbeitet der Philosoph Cornelius Castoriadis, der die Kontingenz, das heißt die Möglichkeit, dass die gesellschaft-

234 Vgl. Daria Pezzoli-Olgianti (2015): Religion in Cultural Imaginary. Setting the Scene. In: dies. (Hg.): Religion in Cultural Imaginary. Explorations in Visual and Material Practices. Baden-Baden: Nomos, S. 9–38, S. 26.

235 Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 132f.

236 Vgl. Benedict Anderson (2006): Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London/New York: Verso, S. 6; Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 133.

237 Vgl. Auerochs: Tradition als Grundlage und kulturelle Präfiguration von Erfahrung, S. 30.

liche Ordnung auch ganz anders sein könnte, in den Vordergrund rückt. Mit diesem Blick auf das Imaginäre wird das Verhältnis von Normalität und Normativität hervorgehoben. Castoriadis' Ansatz kann an Ricœurs Überlegungen zum Imaginären angeschlossen werden, da sich beide damit auseinandersetzen, wie die gesellschaftliche Ordnung strukturiert ist oder sein könnte. Für die vorliegende Arbeit kann dieser Ansatz hinsichtlich der Rolle von Kindermedien, die religiöse Pluralität thematisieren, fruchtbar gemacht werden. Da Repräsentationen nicht nur Abbilder der Welt sind, sondern diese gleichzeitig mitgestalten, liegt in Kindermedien sowohl das Potenzial, bestehende gesellschaftliche Ordnungen zu tradieren, als auch, diese infrage zu stellen und zu transformieren. Auch der Philosoph Charles Taylor arbeitet entlang der Linie von Normalität und Normativität, betont aber Identitätsprozesse zwischen Individuen und Kollektiven, die sich gemeinsamen Werten verpflichtet fühlen. Die Tradierung von Werten, Normen und Wissensbeständen im Imaginären kann mithilfe der Gedächtnis-Konzepte beschrieben werden, die die Kulturwissenschaftler:innen Aleida und Jan Assmann entwickelt haben. Die Rolle religiöser Symbolsysteme im Imaginären hat die Religionswissenschaftlerin Daria Pezzoli-Olgiati reflektiert, deren Fokus auf die Medien für meine Studie ohne Weiteres anschlussfähig ist. Das Konzept des Imaginären wird im Folgenden detailliert vorgestellt und anschließend hinsichtlich Kindermedien eingeordnet.

Als Speicher von mentalen und materiellen Bildern recurriert das Imaginäre auf Erwartungen, Repräsentationen, Geschichten und Handlungen, um gesellschaftliche Ordnungen als Realität wahrzunehmen. Das Imaginäre hat einen doppelseitigen Charakter, indem es sich einerseits auf die Reproduktion, Mimesis und Wiederholung bekannter Strukturen bezieht, und ihm andererseits eine kreative Dimension innewohnt, die Innovation und Veränderung ermöglicht.²³⁸ Paul Ricœur geht von einer Dialektik von Innovation und Tradition aus. Er bezeichnet Traditionen als Sedimentierungen und nimmt an, dass diese Überlagerung der Gedanken und des Gesagten impliziert, dass nur ausgehend von bereits Gesagtem etwas anderes gesagt werden kann.²³⁹ Innovationen entstehen also nicht aus sich selbst heraus, sondern richten sich auf die Wirkung einer Neuordnung von Systemen und beinhalten

238 Vgl. Pezzoli-Olgiati: Religion in Cultural Imaginary, S. 26.

239 Vgl. Cornelius Castoriadis/Paul Ricœur (2016): Gespräch über die Geschichte und das gesellschaftliche Imaginäre. Wien: Passagen Verlag, S. 41.

eine Abweichung oder Änderung einer bestehenden Norm.²⁴⁰ Ricœur argumentiert, dass es selbst hinsichtlich der Brüche im Denken oder Handeln eine Kontinuität gibt, die menschliche Gemeinschaften bildet und auf der Grundlage eines überlieferten Erbes beruht.²⁴¹ Das Imaginäre kann neben der Vorstellung von Realität auch eine Ideologie oder Utopie sein, kohäsive, aber auch destruktive soziale Ordnungen legitimieren oder eine subversive Alternative von Machtstrukturen anbieten.²⁴² Eine Ideologie lässt ein umgekehrtes Bild der Realität zu, in der Machtstrukturen verändert sind, und integriert eine Gemeinschaft in diesem Bild, wodurch sie identitätsstiftend wirkt.²⁴³ Auch eine Utopie ist eine Interpretation der Wirklichkeit, indem sie diese als eine Dimension außerhalb von Raum und Zeit entwirft, Machtstrukturen kritisiert und die Realität letztendlich als aufgelöst denken kann.²⁴⁴ In diesem Wechselspiel von Tradition, Innovation, Wirklichkeit, Ideologie und Utopie werden Ist- und Soll-Zustände ermittelt, Ideale formuliert und Werte und Normen ausgehandelt.

Mit der Frage, was das ›Wir‹, das heißt eine Gruppe, ein Kollektiv oder eine Gemeinschaft überhaupt ist, beschäftigt sich Cornelius Castoriadis. Er versteht ein Kollektiv mit einem semiotischen Ansatz als Symbol. Der Signifikant, also beispielsweise der Name einer Nation, verweist auf zwei Signifikate: »Er bezeichnet das betreffende Kollektiv, aber er bezeichnet es nicht bloß extensional, sondern zugleich inhaltlich als etwas mit einer Qualität oder Eigenschaft.«²⁴⁵ Das Imaginäre benutzt das Symbolische, um sich auszudrücken und um überhaupt existieren zu können und nicht nur virtuell zu sein.²⁴⁶ Castoriadis betont mit dieser Perspektive die Kontingenz von Gesellschaften, da Symbole nie festgeschrieben sind, sondern stets in ihrer Bedeutung verändert werden können. Repräsentationen von Gesellschaften sind nicht rein deskriptiv, sondern schließen immer auch Vorstellungen

240 Vgl. Klaudia Seibel (2008): Innovation. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart: Metzler, S. 319–320, S. 319.

241 Vgl. Castoriadis/Ricœur: Gespräch über die Geschichte und das gesellschaftliche Imaginäre, S. 41.

242 Vgl. Pezzoli-Olgiati: Religion in Cultural Imaginary, S. 26.

243 Vgl. Pezzoli-Olgiati: Religion in Cultural Imaginary, S. 22.

244 Vgl. Pezzoli-Olgiati: Religion in Cultural Imaginary, S. 22.

245 Cornelius Castoriadis (1984): Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 254.

246 Vgl. Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 218.

über das Gezeigte ein. Castoriadis interessiert sich für die ›letzten‹ Strukturen, das heißt für die Bedeutungen, die nicht für etwas anderes stehen, sondern die Organisationsschemata bilden, die den Rahmen möglicher Vorstellungen und damit die Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen sowie deren Verhaltensweisen und Motivationen abstecken.²⁴⁷ Dass die Realität nicht permanent infrage gestellt und als beunruhigende Kontingenz wahrgenommen wird, erklärt Castoriadis mit konkreten Artikulationen. So geben beispielsweise die räumlich-architektonische Ordnung und die Gestaltung der materiellen Umwelt eine Struktur vor, die als Realität wahr- und angenommen werden.²⁴⁸ Die schöpferische Kraft des Imaginären liegt bei Individuen und Kollektiven, die sich die Welt als eine geschichtlich-gesellschaftlich bestimmte Wirklichkeit aneignen, diese hervorbringen, stabilisieren und verändern.²⁴⁹ Die stabilisierende Leistung, die das Imaginäre impliziert, ist einer der Kernpunkte des Zugangs zum Imaginären des Philosophen Charles Taylor. Er versteht das Imaginäre als die Art und Weise, wie sich Menschen ihre soziale Existenz vorstellen, wie sie zu anderen stehen, welche Erwartungen normalerweise erfüllt werden und welche normativen Vorstellungen und Bilder diesen Erwartungen zugrunde liegen.²⁵⁰ Taylor betont die Bedeutung des Imaginären für die Entwicklung und Stabilität einer Gemeinschaft, in der die Mitglieder ein Gefühl für Zugehörigkeit entwickeln und gemeinsamen Werten verpflichtet sind.²⁵¹ Wissen über Werte und Normen wird in Form von Bildern und Texten, Riten und Festen aufbewahrt und von einer Generation zur nächsten überliefert.²⁵² Diese Dimen-

247 Vgl. Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 245f.; S. 276f.

248 Vgl. Thomas Alkemeyer/Nikolaus Buschmann/Steffen Hamborg/Jędrzej Sulmowski (2021): Das Imaginäre der Praxis. Kollektive Subjektivierung im Kontext nachhaltiger Entwicklung. In: Birgit Blättel-Mink (Hg.): Gesellschaft unter Spannung. Verhandlungen des 40. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2020, S. 2. URL = https://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband_2020/article/view/1345/1611 [01.05.2022].

249 Vgl. Alkemeyer/Buschmann/Hamborg/Sulmowski: Das Imaginäre der Praxis, S. 3.

250 Vgl. Charles Taylor (2004): *Modern Social Imaginaries*. Durham/London: Duke University Press, S. 23.

251 Vgl. Annette Knaut (2014): Politische Imaginative. Vom Narrativ der Öffentlichkeit zu transnationalen Diskursräumen. In: Frank Gadinger/Sebastian Jarzebski/Taylan Yildiz (Hg.): *Politische Narrative. Konzepte – Analysen – Forschungspraxis*. Wiesbaden: Springer, S. 93–117, S. 95; vgl. dazu auch Kettner: Werte und Normen – Praktische Geltungsansprüche von Kulturen, S. 220.

252 Vgl. Schlieter: Religion, Religionswissenschaft und Normativität, S. 232.

sion des Imaginären nimmt Bezug auf Konzepte des Gedächtnisses, die die Kulturwissenschaftler:innen Aleida und Jan Assmann erforscht haben. Die gesellschaftlichen Räume, in denen Wissen, Werte und Vorstellungen über Identitäten tradiert werden, können mit Konzepten des kulturellen, sozialen, aktiven und archivierten Gedächtnisses nachvollzogen werden.

Als kulturelles Gedächtnis wird der Bestand an Texten, Bildern und Riten bezeichnet, den jede Gesellschaft und jede Epoche besitzt und pflegt, um ihr Selbstbild zu stabilisieren und einen Speicher an kollektiv geteiltem Wissen über die Vergangenheit zu bewahren.²⁵³ Für kulturwissenschaftliche Forschungsansätze ist dieses Konzept sehr produktiv, da es auf die öffentliche Konstruktion von Vergangenheit und kollektiver Identitätsbildung fokussiert und rekonstruierbar macht, welche Wissensbestände und Wertvorstellungen als tradierungswürdig angesehen werden.²⁵⁴ In welchen sozialen Räumen und unter welchen Bedingungen das kollektiv geteilte Wissen reproduziert wird, untersucht Aleida Assmann, die zwischen dem sozialen, aktiven und archivierten Gedächtnis unterscheidet. Das soziale Gedächtnis kann als synchrone Dimension der Erinnerung einer Gesellschaft verstanden werden. Es bezieht sich auf eine Vergangenheit, die als erfahren und kommuniziert wahrgenommen wird und ist sehr dynamisch und heterogen.²⁵⁵ Das soziale Gedächtnis verändert sich nach etwa 30 Jahren spürbar, wenn eine neue Generation öffentliche Verantwortung übernimmt.²⁵⁶ Das aktive Gedächtnis überdauert hingegen länger, denn es bewahrt das, was eine Gesellschaft bewusst auswählt und als wesentlich für eine gemeinsame Orientierung und Erinnerung versteht. Dazu gehören Institutionen, der literarische und visuelle Kanon, Lehrpläne an Schulen, Museen, gemeinsame Bräuche oder Gedenktage.²⁵⁷ Das soziale und aktive Gedächtnis sind in der Öffentlichkeit im Umlauf. Das archivierte Gedächtnis hingegen ist nur für

253 Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 53.

254 Vgl. Ansgar Nünning (2008): Gedächtnis, kulturelles. In: ders. (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart: Metzler, S. 239–240, S. 239.

255 Vgl. Aleida Assmann (2010): Re-framing Memory. Between Individual and Collective Forms of Constructing the Past. In: Karin Tilmans/Frank van Vree/Jay Winter (Hg.): Performing the Past. Memory, History, and Identity in Modern Europe. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 35–50, S. 41.

256 Vgl. Assmann: Re-framing Memory, S. 41f.

257 Vgl. Assmann: Re-framing Memory, S. 43.

Spezialist:innen zugänglich, denn dieser Teil wissenschaftlich interpretierbarer Informationen zirkuliert nicht als gemeinsames Wissen.²⁵⁸ Die Grenze zwischen dem archivierten und dem aktiven Gedächtnis ist in beide Richtungen durchlässig, sodass Wissensbestände aus dem öffentlichen Raum verschwinden, aber auch in ihn integriert werden können.²⁵⁹ Als Dimension des Imaginären bezieht sich das kulturelle Gedächtnis vor allem auf den Erhalt und die Pflege von Wissen, das an nächste Generationen weitergegeben werden sollen. Das Imaginäre schließt zudem den Aspekt der Kontingenz mit ein, indem es Vorstellungen davon, dass die Realität auch ganz anders wahrgenommen werden könnte, integriert. Während sich das kulturelle Gedächtnis auf materielle Bilder bezieht, umfasst das Imaginäre sowohl materielle als auch mentale Bilder als Träger von Kultur.

Das Imaginäre bezeichnet kommunikative Praktiken im öffentlichen Raum an der Schnittstelle von Normalität und Normativität. Da auch religiöse Bezüge im Imaginären erzeugt und weitergegeben werden und Religion auf der theoretischen Ebene als Teil von Kultur verstanden werden kann, schlägt die Religionswissenschaftlerin Daria Pezzoli-Olgiati den Begriff des *kulturellen* Imaginären vor, um der Ebene des kommunikativen Austausches innerhalb der Gesellschaft Rechnung zu tragen.²⁶⁰ Medien spielen in diesen Austauschprozessen von Wissen und Vorstellungen eine entscheidende Rolle, da sie im öffentlichen Raum agieren und Verbindungen zwischen Individuen und mit einer breiten Masse geteilten Inhalten schaffen.²⁶¹ Für religiöse Traditionen sind mediale Kommunikationsprozesse aller Art konstitutiv, denn Religionen speisen durch Medien »eine Vielzahl an Motiven, Narrativen, Praktiken, Werten, Bildern und Repräsentationen in den geteilten Fundus, ins kulturelle Imaginäre einer Gruppe oder einer Gesellschaft, ein.«²⁶²

Medien, die an Kinder adressiert sind und religiöse Pluralität thematisieren, agieren im kulturellen Imaginären an der Schnittstelle von Darstellungen der Welt und Idealvorstellungen des Zusammenlebens. Sie partizipieren an Imaginationen von Gesellschaft und bieten Raum für die Repräsentation und Diskussion von Weltbildern. Als fiktionale oder fantastische Erzählungen

258 Vgl. Assmann: Re-framing Memory, S. 43f.

259 Vgl. Assmann: Re-framing Memory, S. 44.

260 Vgl. Pezzoli-Olgiati: Religion in Cultural Imaginary, S. 27.

261 Vgl. Pezzoli-Olgiati: Religion in Cultural Imaginary, S. 27.

262 Fritz/Höpflinger/Knauß/Mäder/Pezzoli-Olgiati: Sichtbare Religion, S. 232.

können Kindermedienproduktionen Grenzen der Realität überschreiten und ideologische oder utopische Weltbilder entwerfen. Da sie von Erwachsenen für Kinder hergestellt werden, beinhalten Kindermedien Wissensbestände und Wertvorstellungen, die als tradierungswürdig und erhaltenswert erachtet werden. Als materieller Teil des sozialen Gedächtnisses sind Kindermedien vor allem in diachroner Perspektive aufschlussreich, um punktuell Gesellschaftsbilder zu rekonstruieren. Tradiert im aktiven Gedächtnis können Kindermedien Teil des visuellen und textuellen Kanons sein, der über Jahrzehnte hinweg überliefert wird.

Die Grundlage des Konzepts des kulturellen Imaginären ist eine kommunikationstheoretische: Menschen kommunizieren in privaten und öffentlichen Räumen miteinander, teilen sich über Medien mit und verwenden sprachliche oder visuelle Zeichen, um sich auszudrücken. Von Kindheit an erleben wir die Welt als medial vermittelt. Die Vorstellungen, die wir von fremden Ländern, anderen Völkern und Kulturen haben, basieren im Wesentlichen auf medialen Konstruktionen und werden im Laufe des Lebens durch Erfahrung und persönliches Erleben ergänzt, revidiert oder konsolidiert. Um diese Perspektive meiner Arbeit theoretisch zu stützen, wird im folgenden Unterkapitel ein kommunikationstheoretischer Zugang zu Kindermedien entwickelt.

4.6 Kultur als Kommunikation

Die in den vorangegangenen Unterkapiteln vorgestellten Grundkonzepte finden ihre Schnittmenge mit Kindermedien, die religiöse Pluralität thematisieren und dieser Studie als Quellengrundlage dienen, darin, dass sie auf Kommunikation basieren. Die im Kern der Arbeit stehenden Kindermedien sind gespeicherte Kommunikation über religiöse Pluralität und in einen Kommunikationsraum eingebettet, indem sie produziert werden, öffentlich verfügbar sind und gelesen, angesehen oder gehört werden können. Auch die Theoriekonzepte fußen auf kommunikationstheoretischen Grundlagen: Individuen entwickeln ihr Selbstbild in der kommunikativen Aushandlung mit dem Anderen und schaffen Kontinuität durch narrative Selbstthematizierungen. Kollektive nutzen gemeinsame Symbolsysteme zur Festigung der gruppenbezogenen Identität. Identität und Differenz können als relationale Grenzziehungsprozesse erfasst werden, die in kommunikativen Praktiken

hergestellt werden. Auch Religion ist ein Ergebnis kommunikativer Prozesse, die auf unterschiedlichen Ebenen ablaufen. Als wissenschaftliches Konzept ist Religion als Symbolsystem eingebunden in Kommunikation, indem Symbole durch einen gemeinsam geteilten Sinnhorizont verstanden werden und Transzendenz in kommunikativen Praktiken durch immanente Mittel erfahrbar gemacht wird. Pluralität und Pluralismus wären ohne Kommunikation gar nicht zu denken, da religiöse Symbolsysteme und damit verbundene Weltbilder immer miteinander interagieren und zum Aushandlungsort von Identität und Differenz werden. Das kulturelle Imaginäre ist als all diese Dimensionen umspannender Rahmen ein kommunikativ geteilter Pool an mentalen und materiellen Bildern, in dem neben der emischen und öffentlich-medialen Ebene auch die wissenschaftliche Ebene verortet ist.

Eine erste Annäherung an die Frage, wie Religion in Kindermedien erfasst werden kann, besteht nun darin, die Quellen und deren wissenschaftliche Bearbeitung hinsichtlich der vorgestellten Ebenen, auf denen religiöse Kommunikation stattfindet, einzuordnen (Abb. 10).²⁶³ Im Anschluss daran wird mit dem *Circuit of Culture* ein methodologisches Raster vorgestellt, das es ermöglicht, die Produktion kultureller Bedeutung zu erfassen und Repräsentationen von Religion als Ergebnis kommunikativer Prozesse zu verstehen. Mit dem Konzept der Semiopragmatik wird in Ergänzung zum *Circuit of Culture* ein Modell diskutiert, das die intendierte Rezeption miteinschließt. Die Arbeit trägt damit der Frage nach normativen Konzepten, die mit der Repräsentation religiöser Pluralität verbunden sind, Rechnung, da die Frage nach zu vermittelnden Werten und Normen nicht allein durch eine quellenimmanente Analyse beantwortet werden kann, sondern in pragmatischen Verwendungszusammenhängen gedeutet werden muss.

Die in Abbildung 10 dargestellten Ebenen, auf denen Kommunikation über Religion in der Erforschung von Kindermedien stattfindet, werden heuristisch voneinander getrennt, um zu verdeutlichen, dass Vorstellungen von Religion im kulturellen Imaginären einer Gesellschaft gedeutet werden können. Kindermedien, die Religion und religiöse Pluralität thematisieren, präsentieren häufig emische Blicke auf Religion, die in dokumentarischer Form oder als fiktiver emischer Blick erfundener Figuren gezeigt werden. Zu diesen emischen Blicken gehören Beschreibungen der eigenen Vorstellung von

263 Vgl. dazu auch Eberhardt: Religiöse Repräsentationen in Medien für Kinder, S. 13f.

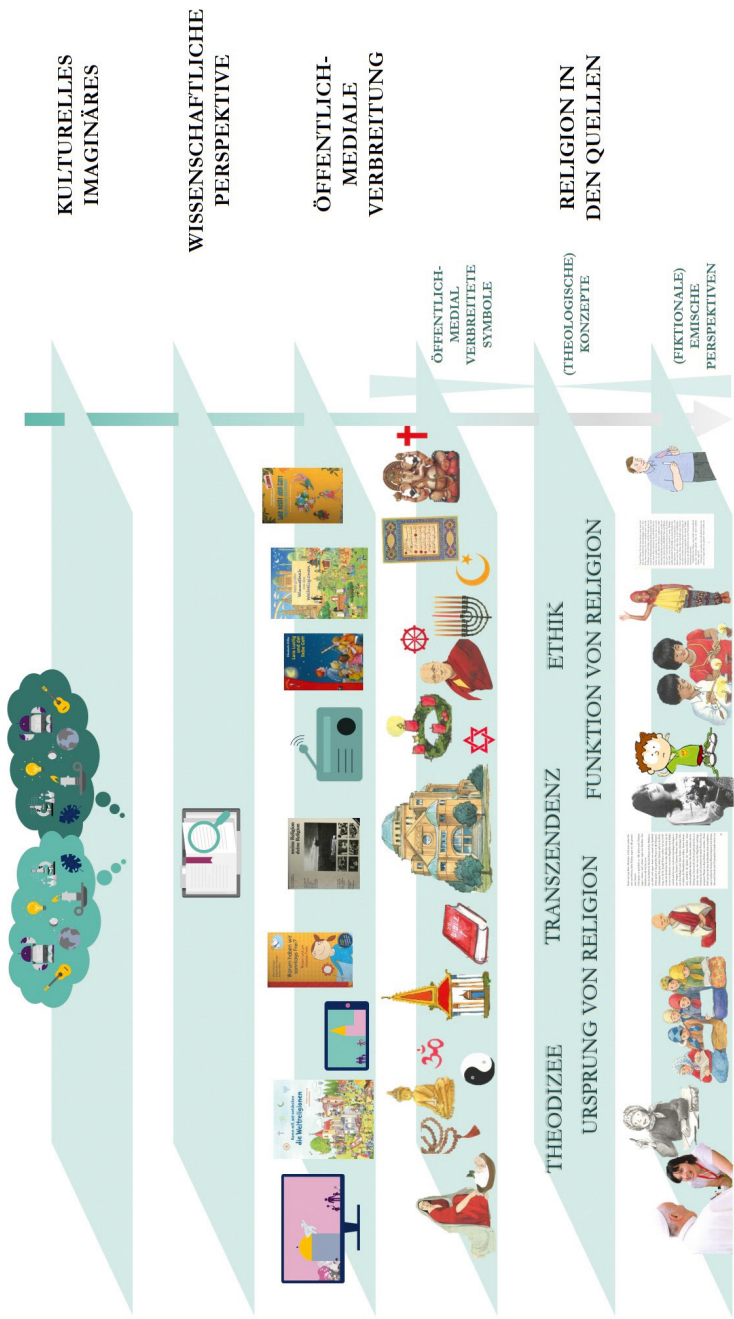


Abb. 10: Darstellung der Ebenen, auf denen Religion in der Erforschung von religiöser Pluralität in Kindermedien thematisiert wird.

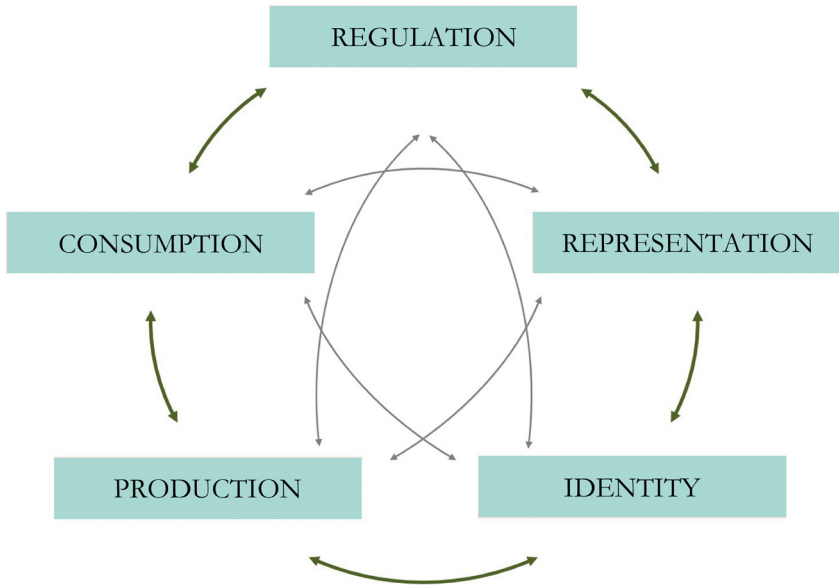
Religion, Darstellungen von Figuren, die mit anderen kommunizieren und Interaktionen von Figuren mit Objekten. Auch Themen, die in der Theologie, Philosophie oder Religionswissenschaft erforscht werden, wie beispielsweise der Ursprung und die Funktion von Religion, die Theodizee oder ethische Fragen, werden in den Quellen diskutiert. In der Thematisierung dieser Konzepte wird besonders deutlich, dass Kindermedien in Aushandlung mit wissenschaftlichen Blicken auf Religion entstehen, da häufig Begrifflichkeiten und Inhalte aus wissenschaftlichen Diskursen in Kindermedien vorgestellt werden. Vor allem auf der visuellen Ebene repräsentieren Kindermedien Symbole und Objekte, die vielfach in öffentlich-medialen Diskursen mit Religion assoziiert werden. Dazu gehören beispielsweise die Silbe ॐ (*Om*), die Fotografie einer Chanukkia oder eine gezeichnete Buddha-Statue. Diese Darstellungen werden in ähnlicher Weise fortwährend wiederholt und formen so Vorstellungen von religiösen Traditionen. Die (fiktiven) emischen Blicke, (theologische) Konzepte und öffentlich-medial verbreiteten Symbole thematisieren Religion auf der Ebene der Quellen. Die Publikation als Buch, Hörspiel oder Film transferiert diese Perspektiven auf eine öffentlich-mediale Ebene und verbreitet sie dort. Erst durch die mediale Distribution werden die Inhalte in öffentlich zugängliche Kommunikationsprozesse eingespeist und als Teil des kulturellen Imaginären tradiert. Die wissenschaftliche Rekonstruktion, die ich vornehme, erfasst die Repräsentation von Akteur:innen, Traditionen, Handlungen und Konzepten in den Quellen, die durch die Distribution auf dem Kindermedienmarkt zugänglich sind. Als Arbeitsdefinition ist ein Religionsbegriff nützlich, der Religion als Symbolsystem versteht, da damit die unterschiedlichen symbolischen Vermittlungsformen wie Text, Bild oder Ton erfasst, und verschiedene Weltbilder sowie die daraus resultierende Pluralität berücksichtigt werden können. Sowohl die mediale als auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion ist Teil des kulturellen Imaginären, das alle Vorstellungen von Religion, damit verbundene Werte und Normen sowie Erwartungen, Geschichten und Ideen, umfasst. Die verschiedenen Ebenen, auf denen Kommunikation über Religion stattfindet, bedingen sich gegenseitig und können nur heuristisch voneinander getrennt werden. Da auch wissenschaftliche Perspektiven immer in kulturelle Umfelder eingebettet sind und nie als objektive Außenperspektive existieren, prägen emische und öffentlich-mediale Blicke die Vorstellungen von Religion, die Wissenschaftler:innen auf ihren Gegenstand haben. Gleich-

zeitig beeinflussen wissenschaftliche Erkenntnisse und Perspektiven Kindermedien, sowohl implizit, in dem Autor:innen in der Recherche beispielsweise auf Fachbücher zurückgreifen, als auch explizit, wenn Wissenschaftler:innen aktiv am Entstehungsprozess von Kindermedien beteiligt sind, als Expert:innen auftreten oder diese sogar selbst verfassen. Die mediale Verbreitung verbindet die Positionen in den Quellen mit den wissenschaftlichen Perspektiven, indem sie Religion als Thema von Kindermedien im öffentlichen Raum platziert, Inhalte verfügbar macht, Darstellungen von Religion diskutiert, festigt und verbreitet. Medien spielen für die gesellschaftliche Konstruktion von »Wirklichkeit« eine entscheidende Rolle, da sie die Öffentlichkeit mitgestalten, Ideen davon, was Realität ist, beeinflussen und in Bezug auf Religion Vorstellungen davon prägen, was Religion ist, wie Religionen interagieren und welche normativen Vorstellungen mit der Koexistenz von Religionen verbunden sind.²⁶⁴

Um Repräsentationen von Religion in Kindermedien zu erforschen, und zu rekonstruieren, wie Bedeutung in Bezug auf Religion hergestellt wird, vermag es ein kommunikationstheoretischer Rahmen, methodologisch reflektierte Zugänge zur Bearbeitung der Quellen zu schaffen. Religiöse Kommunikation kann als Teil von Kultur mit dem von Stuart Hall und Paul Du Gay entwickelten *Circuit of Culture* betrachtet werden, der verdeutlicht, wie Bedeutung in kommunikativen Praktiken hergestellt wird (Abb. 11). Hall und Du Gay verstehen Kultur als Produktion und Austausch von Bedeutungen, die durch verschiedene Prozesse und Praktiken, die in wechselseitiger Beziehung zueinanderstehen, zirkuliert und transformiert werden.²⁶⁵ Der *Circuit of Culture* stellt schematisch dar, wie Bedeutung durch die Gleichzeitigkeit von Repräsentation, Produktion, Rezeption, Identität und Regulierung erzeugt wird. Dieser Ansatz ist für meine Arbeit besonders aufschlussreich, da Kindermedien als öffentlich-mediale Produkte Religionen repräsentieren und die mit der Repräsentation verbundenen Vorstellungen von Religion durch die

264 Vgl. David Morgan (2011): *Mediation or Mediatisation: The History of Media in the Study of Religion*. In: *Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal* 12 [2], S. 137–152, S. 151; Matthias Rath (2006): *Medienforschung zwischen Sein und Sollen: Wissenschaftstheoretische Überlegungen zu einem komplexen Verhältnis*. In: Gudrun Marci-Boehncke/ders. (Hg.): *Jugend – Werte – Medien: Der Diskurs*. Weinheim/Basel: Beltz, S. 183–199, S. 191.

265 Vgl. Stuart Hall (2013): *Introduction*. In: ders./Jessica Evans/Sean Nixon (Hg.): *Representation*. London/Thousand Oaks/New Delhi/Singapore: Sage, S. xvii–xxvi, S. xix.



Mit der Repräsentation wird im *Circuit of Culture* auf die Gestaltung,

267 Fuchs: Repräsentation, S. 103.

len, die Bilder, die wir von ihnen produzieren, die Emotionen, die wir mit ihnen assoziieren sowie die Werte, die wir ihnen zuschreiben.²⁶⁸ Die Elemente, die kulturelle Bedeutungen tragen, sind Teil der natürlichen oder materiellen Welt, wie beispielsweise Wörter, Geräusche, Gesten oder Kleidung.²⁶⁹ Da sie Bedeutungen transportieren und auf andere Sinngehalte verweisen, funktionieren die Elemente als Symbole, haben aber keinen intrinsischen Wert, sondern werden mit Bedeutungen versehen, die sie repräsentieren.²⁷⁰ Durch die Tradierung von Generation zu Generation erscheinen die kulturell festgelegten Elemente als natürlich und immer schon da gewesen.²⁷¹ Hall nimmt Bezug auf das kulturelle Imaginäre und argumentiert, dass die einzelnen Elemente von Kultur, die ein System bilden, mit unseren mentalen Repräsentationen korrelieren, indem sie ihnen beispielsweise entsprechen, sie ergänzen oder überschreiben.²⁷² Bedeutung ist demnach in erster Linie abhängig von diesem System von Begriffen und Bildern, das die Welt repräsentiert und sich sowohl auf die Dinge innerhalb als auch auf die außerhalb unserer mentalen Vorstellungen bezieht.²⁷³

Eine gemeinsam geteilte Sprache ermöglicht es uns, die gedanklichen Konzepte in Wörter, Geräusche oder Bilder zu übersetzen und sie zu benutzen, um Bedeutungen auszudrücken und mit anderen Menschen zu kommunizieren.²⁷⁴ Bedeutung ist jedoch nie endgültig festgeschrieben, sodass jeder semiotische Forschungsansatz einen Interpretationsprozess beinhalten muss.²⁷⁵ Daraus resultiert auch, dass der Sprache, die als Kommunikationsform für Wissenschaft dient, eine unvermeidliche Ungenauigkeit innewohnt.²⁷⁶ Umso notwendiger ist es, die theoretischen Konzepte und Methoden eindeutig zu bestimmen und die Quellen im Sinne einer dichten Beschreibung in ihrem kulturellen Kontext einzubetten, um den Forschungsprozess und die Ergebnisse intersubjektiv nachvollziehbar zu gestalten. Da der *Circuit of Culture*

268 Vgl. Hall: Introduction, S. xix.

269 Vgl. Hall: Introduction, S. xxi.

270 Vgl. Hall: Introduction, S. xxi.

271 Vgl. Hall: The Work of Representation, S. 7.

272 Vgl. Hall: The Work of Representation, S. 3.

273 Vgl. Hall: The Work of Representation, S. 3.

274 Vgl. Hall: The Work of Representation, S. 4.

275 Vgl. Hall: The Work of Representation, S. 17.

276 Vgl. Hall: The Work of Representation, S. 17.

die Entstehung kultureller Bedeutung als Interaktion auffasst, sind Produktion und Rezeption zwei wichtige, sich gegenseitig bedingende, Dimensionen.

Auf der Ebene der Produktion werden kulturelle Phänomene hinsichtlich ihres Kontextes und der Diskurse, in denen sie entstehen, analysiert. Die Rezeption fokussiert auf die Rolle derjenigen, die der Repräsentation in bestimmten Kontexten begegnen, sie wahrnehmen und mit Bedeutung versehen. Die Ebene der Identität bezieht sich auf die Zugehörigkeiten und Abgrenzungen, die durch Kommunikationsprozesse bekräftigt oder verunmöglicht werden.²⁷⁷ Der Begriff der Regulierung fokussiert auf Diffusionsprozesse: »Von welchen materiellen, räumlichen, technischen, sozialen, politischen, institutionellen Bedingungen hängt die Möglichkeit ab, auf eine Repräsentation zu stoßen? Wie wird der Zugang zu den Quellen reguliert?«²⁷⁸ Der Mehrwert des *Circuit of Culture* als methodologisches Raster kommt dann zum Tragen, wenn die verschiedenen Ebenen nicht als voneinander getrennte Sphären, sondern als Interaktionsräume betrachtet werden. Für meine Arbeit spielen alle Dimensionen des *Circuit of Culture* eine Rolle, besonders aussagekräftig ist im Kontext der Fragestellung jedoch das Verhältnis von Produktion, Rezeption und Repräsentation.

Die Stärke eines kulturwissenschaftlichen Zugangs zu kulturellen Phänomenen wie Religion liegt darin, dass Religion als kommunikatives System sowohl hinsichtlich seiner materiellen Dimension als auch in Bezug auf symbolische Formen und deren Bedeutungen untersucht werden kann. Veränderungen, wie sie beispielsweise durch neue mediale Repräsentationssysteme erscheinen, können ebenso erfasst werden, wie diachrone Tradierungsprozesse von Religion. Um die Zeichen, die kulturelle Bedeutung tragen, mit der Rezeption zu verbinden, also den Menschen, die Repräsentationen annehmen, konsumieren und sich zu eigen machen, entwickelte der Film- und Medienwissenschaftler Roger Odin einen semiopragmatischen Ansatz, der in der grundlegenden Annahme besteht, dass die Bedeutung medialer Repräsentationen in der Rezeption entsteht. Dieser semiopragmatische Ansatz ist im Kontext der Fragestellung meiner Arbeit, welche normativen Konzepte mit der Repräsentation religiöser Motive und Symbolsysteme in Medien verhandelt werden deshalb notwendig, weil die Frage nach Werten und Normen nicht allein durch

277 Vgl. Fritz/Höpflinger/Knauf/Mäder/Pezzoli-Olgiate: Sichtbare Religion, S. 35.

278 Fritz/Höpflinger/Knauf/Mäder/Pezzoli-Olgiate: Sichtbare Religion, S. 35.

eine quellenimmanente, semiotische Analyse beantwortet werden kann, sondern in pragmatischen Verwendungszusammenhängen gedeutet werden muss.

Gemäß Roger Odin agieren die Produktion, Rezeption und Repräsentation in einem Kommunikationsraum, der die Produktion und Rezeption durch die Repräsentation miteinander verbindet. Odin bezieht sich in seinen Ausführungen auf audiovisuelle Medien, insbesondere auf den Film, doch sein Konzept ist ebenso auf andere mediale Formen wie Texte, Bilder oder Hörspiele anwendbar. Den Aushandlungsprozess zwischen der filmischen Repräsentation und den Rezipierenden nennt Odin »Lektüre«, die »das Resultat einer dem Film externen Operation«²⁷⁹ ist. Odin verweist darauf, dass durch die Art und Weise, wie Filme produziert werden, in der Rezeption unterschiedliche Lektüremodi evoziert werden. So werden Filme, die als fiktivisierend gelesen werden, nur als Diegese wahrgenommen und der Film nicht als von einer Instanz hergestellt gedacht.²⁸⁰ In einem Film, der als dokumentarisch gelesen wird, konstruieren die Zuschauer:innen auf Basis textexterner und -interner Zeichen eine als real vorausgesetzte Aussageinstanz, die Odin Enunziator nennt.²⁸¹ Die Lektüremodi sind in der Repräsentation angelegt und intendieren eine spezifische Deutung. Wenn beispielsweise erklärende Kommentare, Schemata oder Grafiken gezeigt werden, die gefilmten Personen in die Kamera blicken oder die Kamera verwackelt ist, nehmen Rezipierende eine dokumentarische Lektüre an.²⁸² Auch die Produzierenden eines Films verwenden dieses Wissen, um in nicht-dokumentarischen Filmen dokumentarische Lesarten zu evozieren.²⁸³ Analog zu filmischen Repräsentationen können beispielsweise die Verwendung von Fotografien in Büchern oder Hintergrundgeräuschen in Hörspielen eine dokumentarisierende Lektüre hervorrufen und den Eindruck erwecken, dass nicht-fiktive, emische Perspektiven auf Religion präsentiert werden.

279 Roger Odin (1998): Dokumentarischer Film – dokumentarisierende Lektüre. In: Eva Hohenberger (Hg.): Bilder des Wirklichen. Texte zur Theorie des Dokumentarfilms. Berlin: Vorwerk 8, S. 286–340, S. 289.

280 Vgl. Alexander Böhnke (2007): Paratexte des Films. Über die Grenzen des filmischen Universums. Bielefeld: Transcript, S. 144.

281 Vgl. Odin: Dokumentarischer Film – dokumentarisierende Lektüre, S. 291.

282 Vgl. Odin: Dokumentarischer Film – dokumentarisierende Lektüre, S. 296.

283 Vgl. Markus Kuhn (2009): Gibt es einen Ich-Kamera-Film? Überlegungen zum filmischen Erzählen mit der subjektiven Kamera und eine exemplarische Analyse von Julian Schnabels *LE SCAPHANDRE ET LE PAPILLON*. In: Hannah Birr/Maike Sarah Reinert/Jan-Noël Thon (Hg.): Probleme filmischen Erzählens. Berlin: Lit, S. 59–83, S. 61.

Roger Odin verortet mit dem semiopragmatischen Ansatz die Frage nach der Bedeutung und Aussage eines Gegenstands im Gegensatz zur Semiotik außertextuell und verlagert sie in den Lektüremodus der Rezipierenden.²⁸⁴

Die Semio-Pragmatik zeigt, dass nie ein Text von Sender zu Empfänger übertragen wird, sondern dass die Text-Produktion ein doppelter Prozess ist: der eine spielt sich im Raum der Herstellung ab, der andere in dem der Lektüre. Je mehr von den Determinationen, durch die die Aktanten dieser beiden Räume konstruiert werden, ihnen gemeinsam sind, desto mehr Chancen bestehen, dass die beiden Textproduktionen (die beiden Texte) dicht beieinander liegen. Ziel der Semio-Pragmatik ist es, einen theoretischen Rahmen bereitzustellen, der die Frage nach der Art und Weise, *wie sich die Texte konstruieren*, sowohl im Raum der Herstellung, als auch in dem der Lektüre, und die nach den *Wirkungen* dieser Konstruktion ermöglicht.²⁸⁵

Die Religionswissenschaftlerin Marie-Therese Mäder erweitert Odins Ansatz der Kommunikationsräume um den Raum der Distribution und den der Medienkommunikation.²⁸⁶ Jeder dieser Räume ruft spezifische Fragen hervor. Für den Produktionsraum könnte das die Frage nach den Produzierenden oder die Art der eingesetzten Repräsentationsstrategien betreffen. Der Raum der Distribution bezieht sich auf die Verbreitung und fragt nach den Orten und Zugängen zur Medienrepräsentation. Für den Medienkommunikationsraum könnte man fragen, an welches Publikum die Quelle adressiert ist oder welches kommunikative Ziel verfolgt wird.²⁸⁷

Auf Basis des Circuit of Culture und Odins Ansatz – erweitert durch Marie-Therese Mäder – kann die vorliegende Arbeit der Frage nachgehen,

284 Vgl. Andy Räder (2019): Poesie des Alltäglichen. Ulrich Theins Regiearbeiten für das Fernsehen der DDR (1963–1976). Wiesbaden: Springer, S. 34.

285 Roger Odin (2002): Kunst und Ästhetik bei Film und Fernsehen. Elemente zu einem semio-pragmatischen Ansatz. In: montage AV. Zeitschrift für Theorie und Geschichte audiovisueller Kommunikation 11 [2], S. 42–57, S. 42. Herv. i. O.

286 Vgl. Monika Glavac/Marie-Therese Mäder (2023): Dokumentarfilme als Kommunikationsräume religiöser Identitäten. In: Anke Offerhaus (Hg.): Medienvielfalt – Religionsvielfalt. Facetten der Transformation von Medien und Religion. Wiesbaden: Springer, S. 241–262, S. 245; Marie-Therese Mäder (2015): Documentary Media and Religious Communities. In: Journal for Religion, Film and Media 1, S. 31–35, S. 32.

287 Vgl. Mäder: Documentary Media and Religious Communities, S. 33.

welche normativen Konzepte mit der Repräsentation religiöser Pluralität verbunden sind. Da meine Studie auf die Repräsentation und Produktion von Kindermedien fokussiert und nicht etwa Kinder befragt werden, wie sie eine Quelle rezipieren, dient der semiopragmatische Ansatz dazu, zu rekonstruieren, welche Lektüremodi in der Repräsentation angelegt sind, an welches Publikum die Medien adressiert sind und welche pragmatischen Verwendungszusammenhänge intendiert sein könnten.

Die in diesem Unterkapitel vorgestellte Perspektive auf Religion als Teil gesellschaftlicher Kommunikationsprozesse verdeutlicht, dass Vorstellungen von Religion als emische, öffentlich-mediale und wissenschaftliche Blicke im kulturellen Imaginären verankert sind und sich gegenseitig beeinflussen. Der *Circuit of Culture* fokussiert auf die Frage, wie Bedeutungen von Religion hergestellt und zirkuliert werden und bietet eine methodologische Orientierung für die Quellenanalyse. Die Fokussierung auf die Ebene der Distribution ist für die Analyse von Kindermedien, die religiöse Pluralität thematisieren insofern zielführend, als sich aus diachroner Perspektive über 50 Jahre hinweg die Bedingungen der Verbreitung und die Repräsentationsformen verändert haben. Die Kategorie der Identität spielt für die Arbeit sowohl hinsichtlich des Themas der religiösen Pluralität eine Rolle, als auch in Bezug auf die Adressat:innen, da Kindermedien als Teil von Sozialisationsprozessen Zugehörigkeits- und Abgrenzungsdiskurse beeinflussen. Die Kategorien Produktion, Rezeption und Repräsentation sind grundlegend für meine Studie, da Kommunikation über Religion über diese Dimensionen stattfindet. Mit dem Fokus auf die Repräsentation werden die ausgewählten Quellen analysiert, um sie anschließend zu vergleichen und Motive der Darstellung religiöser Pluralität herauszuarbeiten. Mittels eines semiopragmatischen Ansatzes, der die intendierte Rezeption berücksichtigt, gehe ich im Anschluss an die Quellenanalyse der Frage nach, welche normativen Vorstellungen mit der Repräsentation religiöser Pluralität verbunden sind.

