

Einleitung

Lucia Traut, Annette Wilke

1. Imagination und Religion – ein Forschungsdesiderat

Imagination – das Vorstellungsvermögen oder die Einbildungskraft – beeinflusst das menschliche Leben und Erfahren in vielfältiger Weise. Sie spielt sich nicht nur in Innenwelten und privaten Phantasien ab, sondern prägt all unsere Wahrnehmung, meist ohne dass wir es merken. Sie wirkt im Subjektiven, aber ebenso im Kollektiven – im kulturellen Gedächtnis, in Habitusformen, Werten, Ritualen, religiösen Vorstellungswelten, Weltbildern, Nationalismen, sozialen Zugehörigkeiten, in Dämonisierungen wie in Sakralisierungen, kurzum im kollektiven imaginaire ganzer Sozialverbände – und besonders in den Religionen. Imagination hat dabei nicht nur mit mentaler Bildproduktion und kollektiven ‚großen Erzählungen‘ zu tun, sie wird vielmehr auch sinnlich und materiell stimuliert, medialisiert, reproduziert und transformiert. Solcherart ästhetisch gesättigt und verkörpert ermöglichen die mediale Kommunikation von Imagination und Praktiken des Imaginierens neben der Stabilisierung des Bekannten und persönlicher Interiorisierung neue Erfahrungsräume und Sinnzusammenhänge, die über reine Subjektivität hinausgehen. Sie sind dabei aber nicht nur kreativ und Neues schaffend, sondern auch kanalisierend und disziplinierend. Gerade in Religionen wurde hiervon bewusst und unbewusst Gebrauch gemacht.

Das sind einige Thesen dieses Bandes, der mit ‚Imagination‘ einen Gegenstand und Begriff aufgreift, der in den letzten Jahrzehnten häufig in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskussion auftauchte, aber noch kaum religionswissenschaftlich ausgelotet und spezifisch auf Religionen hin bedacht wurde¹. Dies mag verwundern, würde doch wahrscheinlich niemand, schon gar nicht Religionswissenschaftler und Religionswissenschaftlerinnen, bestreiten, dass Vorstellungskraft für Religionen wichtig ist.

¹ Erste systematische Ansätze finden sich innerhalb der Religionswissenschaft aber durchaus in Artikeln oder einzelnen Abschnitten von Monographien: Auffarth 2002; Grieser 2008; Koch 2006; Traut 2012; Monographie zum Thema: Traut 2011; Lexikonartikel: van den Doel/Hanegraaff 2006 (begriffsgeschichtliche Untersuchung bezogen auf westliche Begriffs- bzw. europäische Religionsgeschichte); kurzer Artikel zum Stichwort „Phantasie/Imagination“ im *Metzler Lexikon Religion* mit eher psychologischer Ausrichtung (Görnitz 2000). Keine Erwähnung findet sich jedoch im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*.

In den Religionen wird die Imagination der Gläubigen schon bei den Grundannahmen gefordert: Religionen handeln von transzendenten Wirklichkeiten, heiligen Kosmen, Gottheiten, Geistern und Dämonen, die man nicht mit den physischen Sinnesorganen wahrnehmen kann. In Religionen werden Welten jenseits ‚dieser‘ Welt erschaffen und alltägliche Gegebenheiten sakralisiert, so dass in ihnen etwas ganz anderes gesehen werden kann.

Die Gestaltung des spannungsreichen Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz kann als Basis für Religion angesehen werden (so u. a. Kleine 2012: 68 ff.). Dabei spielt Imagination eine grundlegende Rolle. Sie macht das Nicht-Beschreib- oder -Greifbare vorstellbar, beschreibbar, behandelbar – kurz: religiös verfügbar. Ohne Imagination wären die Leitunterscheidung Transzendenz – Immanenz und das epistemologische Konzept ‚Transzendenz‘ selbst überhaupt nicht denkbar. Imagination trägt maßgeblich dazu bei, in den religiösen Vorstellungs- und Sinneswelten das biologische Leben und die Welt der Alltagsroutinen zu überschreiten und von der ‚Alltagswelt‘ in die ‚religiöse Welt‘ überzuwechseln. Imagination ermöglicht aber ebenso, Immanentes und Transzendentes, Alltagswirklichkeit und religiöse Wirklichkeit zugleich präsent zu halten und aufeinander zu beziehen, ja zu verschmelzen und so dem Alltagsleben einen religiösen Sinn zu verleihen. Aus diesen Gründen wird die Vorstellungskraft in den Religionen auch oft explizit und bewusst als religiöse Technik eingesetzt, z. B. in Meditationen oder Visualisierungen. Sie ist letztlich jedoch bei jedem religiösen Vollzug implizit beteiligt.

Generell lässt sich somit sagen: Imagination nimmt in Religionen eine Schlüsselrolle ein und Religion kann geradezu als Paradefall imaginativer Praxis gelten, da sie wichtige Eigenschaften teilen, nämlich Nicht-Präsentes anwesend zu machen und etwas als etwas anderes zu sehen als es sich den Sinnen darbietet. Imagination ist in Sachen Religion deshalb besonders leistungsstark. Sie ist ein hervorragendes Instrument der Sinngebung und Transformation, indem sie Sinneswelten in Sinnsysteme überführt und Sinnsysteme in Sinneswelten übersetzt.

Die Religionswissenschaft war bisher sicherlich nicht blind für Imagination im Zusammenhang mit Religion. So wurden religiöse Vorstellungen und teils auch imaginative Praktiken und Techniken durchaus zum Gegenstand der Forschung, in der Regel allerdings ohne sie zu theoretisieren. Eine umfassende systematische Beschäftigung mit der Imagination als eigenem Gegenstandsbereich und eine Reflexion des Imaginationsbegriffs im Sinne eines metasprachlichen Grundbegriffs oder *critical terms* stehen bisher noch aus. Genau dieses Projekt verfolgt dieser Band.

Der Terminus ‚*critical term*‘ ist vom Werk *Critical Terms for Religious Studies* (1998) inspiriert. Der Herausgeber Mark C. Taylor (1998: 6–18) versteht *critical term* auf mehreren Ebenen, die alle im Imaginationsbegriff des vorliegenden Bandes zusammenkommen, angefangen mit der basalen Ebene eines religionswissenschaftlichen *Grundbegriffs*, der auf etwas Wichtiges und Zentrales rekurriert (z. B. ‚Gott‘, ‚Opfer‘). ‚*Critical*‘ meint auch ein *selbstkritisches Vorgehen*, was eigene (z. B. eurozentrische) Voraussetzungen betrifft. Entscheidend für einen *critical term* der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft sind ferner ein *multidisziplinärer* und *multikultureller Fokus* und ein *mehrperspektivisches Vorgehen*. ‚*Critical*‘ will zudem andeuten, dass beim Begriffsfeld eines *critical terms* von *Polysemie*, Fluidität und potentiell offenen Grenzen auszugehen ist. Schließlich – und besonders zentral für unser Thema – ist eine weitere Ebene die metasprachliche Öffnung auf *unerwartete Begrifflichkeiten*. Genau solch eine unerwartete Begrifflichkeit ist ‚Imagination‘.

Nicht nur mit Blick auf das imaginative Moment in Religionen, sondern auch hinsichtlich rezenter Fachdebatten ist es notwendig, ‚Imagination‘ systematisch aufzuarbeiten. Es ist auffällig, dass der Begriff in der Religionswissenschaft (ähnlich wie in den meisten anderen kultur- und humanwissenschaftlichen Fächern wie Indologie oder Soziologie) beständig ohne große Reflexion verwendet wird. Man denke an Jonathan Z. Smiths *Imagining Religion*, Ronald Indens *Imagining India*, die *imagined homelands* in der Diasporaforschung oder Benedict Andersons *imagined communities* zur Erklärung nationaler Identitäten. Dies sind nur einige Beispiele, die von hoher theoretischer Relevanz sind, aber mit einem ungeklärten Imaginationsbegriff arbeiten bzw. diesen unreflektiert objektsprachlich verwenden, ohne ihn auf eine metasprachliche Ebene hin zu bedenken. Imaginations-theorien andererseits, die sich um eine Klärung der Reichweite des Gegenstandes und eine Definition des Begriffs bemühen, finden sich bis ins 20. Jahrhundert hinein hauptsächlich in der Philosophie (s. u.). Dabei kamen jedoch kaum religionsgeschichtliche Inhalte und allfällige Kulturvarianzen in den Blick.

Der vorliegende Band trägt seinen Teil dazu bei, dieses Forschungsdesiderat anzugehen, indem er erstmals das Thema ‚Religion und Imagination‘ in großer inhaltlicher, methodischer und theoretischer Breite aufarbeitet, um so eine fundierte Grundlage für einen metasprachlich reflektierten Imaginationsbegriff zu schaffen. Das ist in der Religionswissenschaft ein Novum. Bei der Unternehmung soll und kann allerdings nicht der Anspruch erhoben werden, für sämtliche Schulen, Richtungen und Ansätze der Religionswissenschaft zu sprechen. In diesem Band soll der Gegenstand Imagination aus der speziellen und immer noch relativ jungen Perspektive der Religionsäs-

thetik² heraus erschlossen werden, die sich mit der Erforschung der sinnlichen Wahrnehmungsräume, Medialisierungen und Semiotiken von Religion befasst und somit den sensorisch zugänglichen Zeichenvorrat religiöser Symbolwelten und die damit zusammenhängenden Praxisformen ins Zentrum stellt.

2. Imagination als ein *critical term* der Religionsästhetik?!

Es mag verwundern, dass in diesem Band ausgerechnet ‚Imagination‘ als neuer Forschungsgegenstand und *critical term* der Religionsästhetik erscheint, einer Forschungsrichtung, die sich dem Feld ‚Religion und die Sinne‘ verschreibt. Dieses Programm wurde markant auf die Kurzformel gebracht: „[Z]urück zu Körper und Sinnen‘ und ‚zurück zu den Sachen“ (Wilke 2008: 210; Bräunlein 2004c). Unser übliches Alltagsverständnis von Imagination jedoch suggeriert mentale Aktivität und reine Subjektivität. Ähnlich statuiert auch Kant in seiner ‚klassischen‘ Definition von Imagination in *Kritik der Reinen Vernunft*: Imagination ist das Vermögen, „einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen“ (Kant, KdRV § 24). Diese weit verbreitete Beschränkung der Imagination auf eine mentale Operation, die gerade durch die Abwesenheit von sinnlich Wahrnehmbaren charakterisiert ist, erscheint aus religionsästhetischer Perspektive als unzulässige Reduktion. Diesem Band liegt die Überzeugung zu Grunde, dass ein Imaginationsbegriff zu kurz greift, der am platonischen Leib-Seele-Dualismus orientiert die Vorstellungskraft als rein mentalen Akt beschreibt, welcher nichts oder wenig mit dem Körper und der sinnlichen Wahrnehmung zu tun hat. Auf diese Spur führt bereits die Etymologie, da im Begriff ‚Imagination‘ das Wort *imago* (lat. Bild) steckt, welches nicht nur ein mentales Bild bezeichnet, sondern ebenso ein materielles Abbild meinen kann. Auch im deutschen Wort ‚Bild‘ sind beide Elemente enthalten, so bezeichnet ‚Gottesbild‘ eine mentale Vorstellung, während ‚Götterbild‘ auf bildliche Darstellungen rekurriert, die solche Vorstellungen visualisieren.

Es versteht sich des weiteren, dass in diesem Band die Rolle der Imagination in der Religion nicht auf Einbildung, Projektion, Wahngelbilde und Illusion reduziert wird, wie dies bei Feuerbach oder Freud geschehen ist. Diese Religionskritiker denken zwar ebenfalls Religion mit Imagination

² Einen guten Kurzüberblick über die Gegenstandsbereiche und Fragestellungen der Religionsästhetik bietet die Homepage des DVRW-Arbeitskreises „Religionsästhetik“: www.religionsaesthetik.de [26.08.2013].

zusammen, sehen aber das religiöse Imaginieren als geistige Verwirrung an, die der Aufklärung oder Heilung bedarf und letztendlich in die Abschaffung von Religion mündet. Diese Perspektive ist reduktiv sowohl hinsichtlich der Imagination als auch der Religion.

Eine dritte Reduktion der Imagination sieht die Einbildungskraft nur im Zusammenhang mit Ästhetik und Kunst, insbesondere künstlerischer Schaffenskraft und Genialität. Diese ästhetische Pointierung des Imaginationsbegriffs in neuzeitlichen Diskursen der Kunstwissenschaft und Philosophie scheint sich auf einen oberflächlichen Blick für die Religionsästhetik besonders anzubieten. Doch sind künstlerische Produktivität und Gestaltung, Kunstästhetik und die für die neuzeitlichen europäischen Diskurse so typische Verquickung von Ästhetik mit Kunst und dem Schönen und Erhabenen nur ein partieller und untergeordneter Aspekt der Religionsästhetik. Die Religionsästhetik verfolgt weder eine künstlerische noch kunsttheoretische Perspektive und beschäftigt sich nicht nur mit religiöser Kunst. Sie reduziert Ästhetik nicht auf eine Lehre des Erhabenen und Schönen, sondern gründet vielmehr auf einem Begriff von Ästhetik, „der sich der griechischen Bedeutung der *aisthesis* annähert und den Prozess der menschlichen Wahrnehmungstätigkeit zur Grundlage der Untersuchung von religiösen Zeichenprozessen erhebt“ (Mohn 2004: 305; vgl. auch Cancik/Mohr 1988).

Aus der religionsästhetischen Perspektive dieses Bandes ergibt sich, dass Imagination in ihrem Zusammenhang mit der sinnlichen Wahrnehmung im Mittelpunkt steht. Wir gehen davon aus, dass Imagination und *aisthesis* auf engste miteinander verknüpft sind, indem sie sich wechselseitig beeinflussen und formen. Imagination ist demzufolge eine kognitive Operation, die Vorstellungen/Vorstellungsbilder – perzeptionsähnliche, inhaltlich beschreibbare mentale Strukturen – hervorbringt. Diese Strukturen beeinflussen wie ein Filter die individuelle sinnliche Wahrnehmung. Imagination bewirkt, dass etwas ‚*als etwas*‘ gesehen, gehört, geschmeckt ... wird: „This activity of semi-deliberate ‚seeing as‘, which falls between straight perception of a simple sensory signal and unconstrained imagining [...], is surely the imagination’s most significant work in the world“ (Brann 1991: 369). Da Vorstellungen kommuniziert, gelernt und sozialisiert werden, bestimmen sie nicht nur die individuellen, sondern auch die kollektive Wahrnehmungsstrukturen.

Ferner kann Imagination so stark sein, dass der Imaginationsprozess den Wahrnehmungsprozess überlagert (transzendiert) und Imaginäres bzw. Imaginiertes eine höhere Verbindlichkeit und ‚Realität‘ zugeordnet bekommt als die sinnliche Realität. Dies geschieht vor allem dann, wenn eine bestimmte Art des Imaginierens und das Imaginierte in einer Gruppe als *sociomental bond* (Chayko 2002: 101 ff.) fungiert, sich also die Mitglieder

einer Gruppe dadurch auszeichnen, dass sie ähnlich und Ähnliches imaginieren und dies durch kommunikative Akte einander bestätigen. Das ist z. B. bei Religionen der Fall, wenn sich die Mitglieder gegenseitig die Existenz bestimmter transzendenter Wesen versichern, indem sie über Gott/die Götter oder zu ihnen sprechen, als wären diese sinnlich wahrnehmbar anwesend.

Umgekehrt werden Imagination und die Vorstellungsinhalte auch durch Wahrnehmung beeinflusst und gesteuert, z. B. durch Bilder oder Performanzen. So wird dem Einzelnen Zugang zu imaginativen Inhalten geschaffen, die er aus sich selbst möglicherweise nicht hätte hervorbringen können. Durch sinnliche Wahrnehmung und Kommunikation können *shared imaginary spaces* hergestellt werden und die Sozialisation in ein ‚Imaginationskollektiv‘ wird möglich. Die meisten religiösen Imaginationen gehören zum Archiv kultureller *imaginaires* (s. u.) und sind antrainierte, habitualisierte Imaginationen.

Jürgen Mohn betont in seinem viel rezipierten Artikel zur Religionsästhetik, dass diese Religion untersucht „als Prozess der Produktion und Rezeption von Orientierungsangeboten, der über Sozialisationsprozesse, individuelle Lernprozesse, über Wahrnehmen (Interpretieren) und Mitteilen als Lesen, Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Tasten, aber auch Denken und Kognition die individuellen und die kollektiven Wahrnehmungsstrukturen bestimmt und verändert“ (Mohn 2004: 305). Hier könnte ergänzt werden: „der [...] die individuellen und kollektiven Wahrnehmungs- und *Imaginations*strukturen bestimmt und verändert“ – denn diese können nicht getrennt voneinander betrachtet werden: „Wahrnehmen lässt sich vom Imaginieren nicht trennen“ – schon gar nicht im Kontext von Religion (Hüppauf/Wulf 2006: 24).

Solcherart Zusammenhänge werden im vorliegenden Band anhand von unterschiedlichen Beispielen aus der Religions- und Kulturgeschichte untersucht. Es wird beschrieben, wie Wahrnehmungs- und Imaginationenprozesse ineinander übergreifen und das Eine durch das Andere absichtlich oder unbewusst beeinflusst wird. Erforscht wird, wie religiöse Imaginationen sinnlich wahrnehmbar verkörpert werden und so Wirkung entfalten, aber auch bearbeitet werden können, z. B. in körperlichen Praktiken, sinnlich-materiellen Medien oder ihrer Kombination in performativen Abläufen und rituellen Settings. Aufgrund dieses interessanten und höchst komplexen Ineinanders, Miteinanders und Gegeneinanders von Imagination und Wahrnehmung, kann Imagination nicht als ein ‚randständiger‘, sondern muss als ein zentraler Gegenstand der Religionsästhetik gesehen werden, dessen Aufarbeitung im Sinne eines *critical terms* fruchtbar ist und lange notgetan hat. Als *critical term* umfasst ‚Imagination‘ in diesem Band sowohl die

menschliche Fähigkeit und Tätigkeit des Vorstellens und Imaginierens, wie auch deren Inhalte und Produkte – und zwar sowohl persönliche wie kollektive Empfindungs-, Sinn- und Bildwelten (das ‚Imaginäre‘).

Im Folgenden soll zunächst ein Überblick über die Begriffs- und Theoriegeschichte der Imagination geboten werden anhand von ausgewählten Schlaglichtern, die für den religionsästhetischen Ansatz relevant sind. Wie sich zeigen wird, ist die Begriffsgeschichte eng mit der Theoriegeschichte verhängt³. Dies gilt vor allem im reichhaltigen philosophisch-theoretischen Diskurs, der sich seit der Neuzeit im deutschsprachigen Raum hauptsächlich an Kant abarbeitet. Mit der Etablierung der akademischen Disziplinen kommt es ab Beginn des 20. Jahrhunderts aber auch zu weiteren Ausdifferenzierungen und diversen Neuansätzen insbesondere in Psychologie und Kulturwissenschaften. Diese Ansätze werden unmittelbar zu unserem Zugang einer religionsästhetischen Erforschung von Imagination und dem Mehrwert dieses Zugangs hinführen.

3. *Imagination* und *aisthesis* – Schlaglichter auf die europäische Begriffs-, Theorie- und Religionsgeschichte

Der Ansatz dieses Bandes, Imagination und Wahrnehmung aufs engste aufeinander zu beziehen, ist nicht ‚vom Himmel gefallen‘, sondern Produkt einer langen und wechselvollen Begriffs- und Theoriegeschichte der Imagination. Betrachtet man diese Geschichte – bzw. die Geschichte der bis zum 18. Jahrhundert weitgehend synonym zu ‚Imagination‘ verwendeten Begriffe ‚Phantasie‘ und ‚Einbildungskraft‘ (Schulte-Sasse 2001: 89) –, so fällt auf, dass ‚Imagination‘ je nach Autor, geschichtlichem, kulturellem bzw. religiösem Kontext sehr unterschiedlich gefüllt und fast immer stark – im positiven oder negativen Sinne – gewertet wird. Von einem einheitlichen Imaginationsbegriff kann man bis heute nicht sprechen und dementsprechend sind auch die theoretischen Bestimmungen je nach begrifflicher Vorannahme und disziplinärem Zugang sehr unterschiedlich.

³ Begriffsgeschichte und Begriff sind aber auch maßgeblich mit dem Gegenstand selbst verhängt, insofern ‚Begriff‘ nicht nur den Terminus ‚Imagination‘ bezeichnet, sondern auch das Konzept und semantische Begriffsfeld, das den ‚Gegenstand‘ Imagination in gewissem Sinne erst erschafft. Deshalb wird es im Folgenden unumgebar sein, nicht immer ganz klar zu trennen zwischen dem Wort und Wortfeld Imagination und Imagination als Sache. Ähnliche kritische Ausführungen zum Zusammenhang von Imaginationstheorien, Begriffsgeschichte der Imagination und der Präformation des Gegenstandfeldes ‚Imagination‘ durch eben diese Theorien und Begriffe finden sich im Vorwort des Bandes von Behrens 2002.

Es gilt somit, die oszillierende Begriffs-, Theorie- und Religionsgeschichte der Imagination kurz aufzuarbeiten, insofern sie für unseren religionsästhetischen Fokus auf den Zusammenhang von Imagination und *aisthesis* relevant sind⁴. Die Aufarbeitung bleibt dabei zunächst bewusst ‚eurozentrisch‘, denn ‚Imagination‘ ist ein Begriff, welcher der europäischen (inklusive der europäisch beeinflussten amerikanischen) Geistesgeschichte entstammt und entsprechend konnotativ aufgeladen ist⁵. Diese Betrachtung scheint uns deshalb unerlässlich, als die Religionswissenschaft als Disziplin ebenfalls am Erbe dieser europäischen Geistesgeschichte partizipiert (Kippenberg 1983) und bei der Bestimmung von ‚Imagination‘ auf die vorliegende Tradition von Imaginationsbegriffen und -theorien reagiert. Sie steht dabei insbesondere vor der Herausforderung, einen Imaginationsbegriff zu erarbeiten, der möglichst weder werturteilend oder gar pathologisierend, noch selbst religiös geprägt oder idealisierend aufgeladen ist, wie dies öfters geschah.

3.1. Begriffsgeschichte der Imagination

Schon im alltagssprachlichen Verständnis ist ‚Imagination‘ sehr unterschiedlich konnotiert. Einerseits ist eine pejorative Konnotation sehr häufig, im Sinne von ‚Phantasterei‘, ‚Einbildung‘ und ‚Wahngebilde‘. Andererseits

⁴ Für eine ergänzende kurze Aufarbeitung der Begriffs- und Theoriegeschichte siehe auch den Artikel von Grieser in diesem Band. Für die oben skizzierte Begriffsgeschichte haben wir maßgeblich von Jochen Schulte-Sasse 2001 und Marieke van den Doel & Wouter Hanegraaff 2006 profitiert. Diese Autoren gehören zu den wenigen Forschern, die sich eingehend und in sehr überzeugender Weise mit der Geschichte des Imaginationsbegriffs beschäftigt haben. Van den Doel und Hanegraaff tun dies sogar mit besonderem Blick auch auf religionsgeschichtliche Aspekte – eine Dimension, die ansonsten bei einer Begriffs- und Theoriegeschichte der Imagination häufig unterschlagen wird. Desweiteren ist der Sammelband *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, hg. v. Thomas Dewender und Thomas Welt zu empfehlen. Er ist das Produkt der DFG-Forschergruppe „Imagination und Kultur“ (Universität Bochum, 1999–2002) und versammelt Einzelbeispiele aus der Begriffs- und Theoriegeschichte der Imagination von der Antike bis zur Neuzeit. Ausführliche Aufarbeitungen der Geschichte des Imaginationsbegriffs und der Imaginationstheorien finden sich auch in den ‚Klassikern‘ zur Imagination von Mary Warnock 1976 und Eva T. H. Brann 1991. Andere Monographien beschäftigen sich zumeist sehr detailliert mit einzelnen Philosophen, was für den Ansatz und die Fragestellung, die wir verfolgen, nicht notwendig ist.

⁵ Damit soll natürlich nicht aus dem Blick geraten, dass es auch in außereuropäischen Sprachen und Kulturen Äquivalente zum Imaginationsbegriff gibt, welche das Phänomen evtl. inhaltlich anders wahrnehmen und beschreiben. Bei der Beschäftigung mit dem Imaginationsbegriff bzw. der inhaltlichen Bestimmung des Phänomens Imagination in außereuropäischen Kulturen und Religionen sollte dementsprechend unbedingt immer auch die jeweilige begriffsgeschichtliche Tradition und sozio-kulturelle Einbettung mit berücksichtigt werden, um vorschnelle Eurozentrismen (wie z. B. einen Leib-Seele-Dualismus) zu vermeiden – siehe dazu die Artikel von Wilke, Wilkens und Triplett in diesem Band.

wird der Begriff aber auch sehr positiv aufgeladen im Sinne von künstlerischer Schaffenskraft und der schöpferischen ‚Macht der Phantasie‘, die wunderbare Welten erschaffen und erschließen kann und Imagination idealisiert. Hier wird Imagination zu einem Vermögen stilisiert, das kreative Menschen besonders auszeichnet. Die europäische Begriffs- und Theoriegeschichte der Imagination neigte immer wieder zu solchen Dämonisierungen und Idealisierungen unabhängig davon, wie der Imaginationsbegriff im Einzelnen konzeptioniert wird.

Nach Schulte-Sasse (2001: 88) lassen sich grundsätzlich zwei verschiedene Richtungen in der Konzeptionierung des Imaginationsbegriffs feststellen: 1. eine „erkenntnistheoretische Variante“, welche das Vermögen des Geistes bei der Konstruktion von „Realität“ umfasst und somit eher philosophisch bis kognitionswissenschaftlich ausgerichtet ist und 2. eine ästhetisch-kunsttheoretische Variante, welche die „Spontaneität des menschlichen Geistes bei der Konstruktion von Schein“ beinhaltet und mit Imagination eher die schöpferisch tätige Erfindungsgabe bezeichnet (vgl. auch Mainberger 1979: 31). Schon seit der Antike wird der Begriff zur Erklärung von künstlerischer Produktion herangezogen, vor allem wenn der Künstler nicht einfach die Natur nachahmen kann (*mimesis*), sondern selbst ein ungegenständliches Vorbild oder geistiges Idealbild als Vorlage erschaffen muss – wie z. B. im Falle der Herstellung von Götterbildern (Männlein-Robert 2003).

Der Diskurs über künstlerische Einbildungskraft hatte vor dem 18. Jahrhundert jedoch noch untergeordnete Bedeutung gegenüber epistemologischen Imaginationsbegriffen und -theorien. Dies ändert sich erst mit der Neubewertung der Kunst und des künstlerischen Genies im 18. Jahrhundert. Das Verständnis von Imagination als geistige Produktivität hat sich so sehr etabliert, dass wir heute intuitiv primär daran denken (negativ wie positiv besetzt) und das epistemologische Verständnis fast ganz aus dem Blick geraten ist⁶. Gemeinsam ist beiden Varianten des Imaginationsbegriffs, der epistemologischen und der ästhetisch-kreativen, dass die Konstruktion des Verhältnisses von ‚Außen- und Innenwelt‘, von sinnlicher Erfahrung und mentaler Operation, zum neuralgischen Punkt der jeweiligen Definition wird. Das lässt sich bis in die Antike zurückverfolgen.

In den Schulen der *griechischen und römischen Antike* (z. B. Aristotelismus, Galenismus, (Neu-)Platonismus) werden verschiedene Modelle des Geistes bzw. der Seele entworfen, welche die Gemeinsamkeit haben, dass es einen Seelenteil gibt, welcher die Trennung zwischen der physischen und

⁶ Der kreativ-schöpferische, kunsttheoretische Imaginationsbegriff ist auch meist in englischsprachiger Literatur gemeint, wenn von *imagination* (engl.) die Rede ist.

der nicht-physischen Welt überbrückt, indem er die physisch geprägten Sinneseindrücke so übersetzt, dass sie von der nicht-physischen Seele bzw. dem Intellekt verstanden werden können. Bei Aristoteles⁷ heißen die übersetzten Sinneseindrücke *phantasmata* und ohne sie kann die Seele nicht denken. Das seelisch-geistige Vermögen der Vorstellungskraft wird in der griechischen Tradition in der Regel *phantasia*, in der römischen Tradition dann *imaginatio* genannt. Es hängt so eng mit der Physis zusammen, dass es von gewissen körperlichen Zuständen ungünstig beeinflusst werden kann, z. B. von einem Ungleichgewicht der vier Säfte (Galenismus/Humoralpathologie). Vormoderne medizinische Imaginationskonzepte greifen diesen Zusammenhang von Körperfunktion und Imagination auf (s.u. 4.1.). Die beständige Beeinflussung und damit auch Gefährdung der Imagination durch ihre physische Seite steht auch oft im Mittelpunkt der platonisch geprägten Imaginationstheorien, was dazu führt, dass die Imagination dort eher kritisch gesehen wird. Es herrscht eine starke Tendenz vor, dieses Seelenvermögen unter rationale Kontrolle zu bringen, um der Seele ein Sich-Erheben über die materielle Welt zu ermöglichen (van den Doel/Hanegraaff 2006: 606–8). Das neuplatonische philosophische Ideal ist es dann, vollends in die absolute Transzendenz – die reine Welt des Geistes und des Einen einzutauchen – und mit ihr zu verschmelzen.

Auch wenn die platonische und zum Teil auch neuplatonische Sicht der Dinge – einer Leib-Seele-/Materie-Geist-Disjunktion und einer tendenziellen Zuordnung der Imagination zur Seite der Sinneswahrnehmung – vor allem durch die Weiterführung in der christlichen Tradition eine stark polarisierende Wirkung entfaltet hat, so darf nicht davon ausgegangen werden, dass eine grundsätzliche Verurteilung der Imagination in der Antike und Spätantike gang und gäbe war. In der Sekundärliteratur findet sich oft die pauschalisierende Ansicht, dass Imagination in den antiken Schulen stets als „niederes Vermögen“ des Menschen konstruiert und aus erkenntnistheoretischen und moralischen Gründen als fragwürdig angesehen wurde (Schulte-Sasse 2001: 89). Diese verkürzende Einordnung muss jedoch mit dem wichtigen Verweis auf die rituelle und religiöse Wertschätzung und Nutzbarmachung der Imagination in der Antike korrigiert werden. So umfasst der nicht nur philosophische, sondern auch religiöse Neuplatonismus den Gedanken einer vermittelnden Zwischenwelt von Göttern, Dämonen und Potenzen, aber auch Theurgen, Magiern und visionärer Schau, für die der Neuplatonismus- und Sufismusforscher Henry Corbin den Begriff *mun-*

⁷ Aristoteles: *De Anima*, III.3.

us imaginalis prägte⁸. Imagination ist im Neuplatonismus Teil der etherischen Seele und kann eine Verbindung zur nicht-physischen Welt herstellen. Träume, Visionen und Prophezeiungen als wichtige Funktionen der Imagination bekommen aus dieser Tradition heraus eine magische Schlüsselrolle zugewiesen – wobei die Imagination auch in diesem Zusammenhang stets vom Verstand kontrolliert werden muss, damit die physische Seite nicht übermächtig wird, was der eigentlichen ‚Erlösung‘ im Weg stünde.

Obwohl die Seelen- bzw. Geistmodelle und Weltbilder, die den Definitionen der Imagination in der Antike zu Grunde liegen, im Detail sehr verschieden sind und die Imagination unterschiedlich bewertet wird, so kann man doch sagen, dass allgemein die physische Seite (Sinneseindrücke/Körperfunktionen) und der Geist als grundlegende polare Definitionsbestandteile fungieren und Imagination meist als „Wirkung der Sinneswahrnehmung“ (Schulte-Sasse 2001: 89) angesehen wird.

Im *Mittelalter* werden die neuplatonischen Gedanken für die Konzeptionalisierung von Imagination weitergeführt. Imagination wird als Teil des Sinnessystems angesehen, das sich aufteilt in die ‚äußeren‘ und die ‚inneren‘ Sinne. Die äußeren Sinne sind der Körperlichkeit unterworfen, die inneren Sinne dem Geistigen und Seelischen. Die *imaginatio* zählt als Teil der *memoria* zu den inneren Sinnen und die von ihr hervorgebrachten Bilder können als *sanctae* oder *spirituales imaginationes* von immenser spiritueller Bedeutung sein (Meier 2003: 176 f.). „Hinter dem äußeren Auge, dem äußeren Ohr, ist das innere Auge, das innere Ohr, die sehr viel wichtiger sind, denn sie nehmen die göttliche Vision wahr, das Wort und die Klänge der realsten Welt, der Welt der ewigen Wahrheiten.“ (Le Goff 1990(1985): 13) Das mittelalterliche Christentum bemüht sich nach Jacques Le Goff deswegen ständig um ein ‚Nach-Innen-Gehen‘. Visionäre, Ekstater und Mystiker perfektionieren die Kunst des inneren Schauens, Berührtwerdens und Schmeckens der göttlichen Geheimnisse, aber auch das einfache tägliche Gebet zielt auf intensive sinnlich-affektive Erfahrung auf der Basis der inneren Sinne (vgl. Largier 2003). Meister Eckhart (1260–1327/28) prägt für die *vis imaginationis* den deutschen Ausdruck „în-bilden“. Er beschreibt damit den mystischen Vorgang, „in dem sich Gott durch Christus in die Seele des Menschen ‚hineinbildet‘ („în-bildet“) und

⁸ Die Begriffskonstruktion *mundus imaginalis* wird noch in der heutigen Neuplatonismus-Forschung als fruchtbar erachtet, um die organische Kontinuität von Einheit und Vielheit und von monistischem Monotheismus und Polytheismus im Neuplatonismus zu beschreiben. Vgl. Athanasiadi 2009 in Schabert/Riedl 2009. Der Band enthält auch einen Artikel zu und ein Briefdokument von Henry Corbin, in welchem das *mundus imaginalis*-Konzept ebenfalls zur Sprache kommt.

der Mensch von Gott ‚überbildet‘ wird“ (Steinhäuser 2011: 73). ‚Einbildung‘ ist hier also noch nicht ein psychopathologischer Begriff, sondern ein positiv besetzter theologischer Inkarnations-Begriff, der das Ziel des mystischen Bildungsprozesses, die *unio mystica*, zum Ausdruck bringt.

Bei den christlichen Theologen wird die Imagination dennoch nicht als ungefährlich angesehen. Denn die von der *imaginatio* geprägten Vorstellungen (*imaginatioes*) partizipieren am Bereich der körperlich wahrgenommenen Bilder. Augustinus (354–430) und Johannes Scotus Eriugena (9. Jh. n. Chr.), die noch im Hochmittelalter – u. a. von Meister Eckhart – stark rezipiert werden, verweisen auf die Gefahr, dass die Imagination und ihre Bilder nicht als Symbole oder Ähnlichkeiten (*symbola* oder *similitudines*) verstanden werden, sondern der sinnhaften und körperlichen Ebene verhaftet bleiben und als „schlechte, entstellte oder schändliche Imaginationen“ (*imaginatioes turpes, deformes* oder *inhonistae*) dem Aufstieg der Seele zur göttlichen Realität im Wege stehen können. Deswegen ist es für die Autoren wichtig, dass die *imaginatio* der Urteilskraft unterworfen bleibt (Meier 2003: 176 ff.).

Die Konzeptionalisierungen von Imagination im Mittelalter sind nicht nur durch die antiken Traditionen, sondern auch durch arabische Schulen geprägt. Mittelalterliche arabische eschatologische Spekulationen (Avicenna, al-Suhrawardi) gehen z. B. davon aus, dass die Imagination im Jenseits die Sinneswahrnehmung ersetzt: Nur durch Imagination kann die Seele im Jenseits die Qualen der Hölle oder die Freuden des Paradieses erfahren. Umgekehrt können sich die Imaginations-Bilder aus dem Jenseits in der materiellen Welt manifestieren, z. B. in Form von Dämonen. Diese Idee, dass Imagination physisch wahrnehmbare Kräfte auf die materielle Welt entwickeln kann, ist religionsgeschichtlich und religionsästhetisch von besonderem Interesse. Hier liegen die Ursprünge bis heute gängiger esoterisch-magischer Vorstellungen und Funktionalisierungen der Imagination, welche die Vorstellungskraft nutzen, um die Materie zu beeinflussen (van den Doel/Hanegraaff 2006: 609)⁹.

In der *Renaissance* werden die Konzepte von Imagination und Magie aus Antike und Mittelalter weiter ausgebaut. Die Verbindung zwischen physischer und nicht-physischer Welt und zwischen Perzeption und Intellekt bleibt das Leitmotiv und immer noch scheiden sich die Geister darin, ob die

⁹ Über die Wirkung von Heilungs-Imaginationen siehe den Artikel von Koch in diesem Band. Die Materie beeinflussende Wirkung wird der Imagination aber auch in hinduistischen oder buddhistischen tantrischen Vorstellungen zugeschrieben (vgl. die Artikel von Wilke und Triplett in diesem Band) und ist darüber hinaus z. B. bei den Gebetsimaginationen von Pfingstlern anzutreffen (vgl. Artikel von Schüler in diesem Band). Evtl. kann man hier von einem für religiöse Praktiken typischen Deutungsmuster sprechen.

Imagination vom Intellekt besiegt werden soll oder eine eigene positive Wertigkeit hat. So sind Pico della Mirandola¹⁰ (1433–1499) und Marsilio Ficino¹¹ (1463–1494) in ihren Bewertungen der Imagination immer wieder genau an diesem Punkt hin- und hergerissen, verbleiben jedoch hauptsächlich im neuplatonischen Denkkonzept. Pico della Mirandola zweifelt allerdings zunehmend an, ob die Imagination wirklich transformative Effekte auf die physische Welt haben kann, wie es in dieser Zeit von der Hermetik behauptet wird, und Ficino zieht erste Verbindungen zwischen dem Vermögen der Imagination und den Künsten (Schulte-Sasse 2001: 98 f.; van den Doel/Hanegraaff 2006: 610 ff.). Bei Ficino und della Mirandola zeigen sich bereits erste Ansätze, Imagination neu zu denken.

Ab Paracelsus (1493–1541) findet sich ein seit dieser Zeit wirkmächtiger neuer Aspekt im Imaginations-Diskurs: die ‚kreative‘ Imagination. Imagination wird nun mit Schöpfungskraft gleichgesetzt, die dem Menschen zur Verfügung steht, aber theogonische und kosmische Ausmaße hat (van den Doel/Hanegraaff 2006: 612 ff.). Typisch für die Beschreibung des Vermögens der Imagination wird bei Paracelsus eine Sprache, die stark mit Metaphern der Verkörperung und Inkarnation arbeitet (*incarnational language* – van den Doel/Hanegraaff 2006: 613) – die Nähe der Imagination zur materiellen Welt ist nun positiv und religiös besetzt.

Durch Paracelsus vorbereitet zieht ab dem 18. Jahrhundert der Imaginationsbegriff ins Zentrum ästhetischer Diskussionen ein und wird meist zusammen mit dem Geniebegriff abgehandelt (Schulte-Sasse 2001: 89). Dieser Bruch in der Einordnung und Bewertung der Imagination, der im 16. Jahrhundert mit Paracelsus seinen Anfang nimmt, aber erst im 18. Jahrhundert offensichtlich wird, kann mit der „Aufwertung der Sinnlichkeit im 18. Jh.“ (Schulte-Sasse 2001: 91) erklärt werden. Mit dieser geht auch eine „Aufwertung der Bilder gegen die Ikonophobie des begrifflichen Denkens“ (Hüppauf/Wulf 2006: 10) einher. Auch wenn die Imagination im ästhetischen Diskurs um die bildende Kunst eine sehr wichtige Rolle spielt, so wird sie nicht nur auf den visuellen Modus beschränkt, sondern wird auch auf ihre Funktion z. B. in Musik und Poesie hin diskutiert (van den Doel/Hanegraaff 2006: 610–12)¹².

Diese positive Neueinordnung der Imagination im Zuge der Herausbildung des ästhetisch-kunsttheoretischen Imaginationsbegriffs ist allerdings

¹⁰ Gianfrancesco Pico della Mirandola. *De Imaginatione*.

¹¹ Marsilio Ficino. *Theologica Platonica* XIII; ders. *De Vita Coelitus Comparanda*.

¹² Hier deutet sich schon eine wichtige systematische Verbindung an zwischen dem Konzept der Imagination und dem jeweiligen mediengeschichtlichen Stadium bzw. dem jeweils bevorzugten Medium der Wahrnehmung, die in dieser Einleitung weiter unten (4.2.) aus religionsästhetischer Sicht näher beschrieben wird.

keineswegs Konsens, denn gerade der von der *Aufklärung* geprägte Diskurs über Imagination verfolgt nach wie vor eher einen epistemologischen Imaginations-Begriff oder schwankt zwischen der traditionellen, tendenziell platonisch geprägten Imaginations-Auffassung und dem neuen ästhetischen Diskurs. Diese Zwischenposition wird z. B. von Immanuel Kant (1724–1804) vertreten, der seinen Imaginationsbegriff aufspaltet in die „reproduktive Einbildungskraft“, die eher ein empirisches, assoziatives Vermögen ist und die epistemologische Aufgabe hat, einen fehlenden Sinneseindruck in der geistigen Anschauung zu ergänzen, und die „produktive Einbildungskraft“, welche das spontane, kreative Phantasie -Vermögen bezeichnet¹³. Die produktive Einbildungskraft“ beinhaltet zwar die Erfahrung des Schönen und das damit verbundene Gefühl der Lust, wird bei Kant jedoch nicht unter dem künstlerisch-ästhetischen Genie-Diskurs verhandelt. Stattdessen wird die produktive Einbildungskraft“ als epistemologisch geprägter ästhetischer Grundbegriff konstruiert, der immer zusammen mit der reflektierenden Urteilskraft gedacht werden muss. So wird die begrifflich-rationale Anschauungsebene wieder mit in die kreative Imagination hereinholt und die Einbildungskraft auf der Ebene des Geschmacksurteils und des moralischen Urteils verhandelt¹⁴. Die ästhetische Erfahrung, die durch die Einbildungskraft ermöglicht wird, soll nicht die ‚aufgeklärten‘ Anschauungs- und Reflexionsverhältnisse aufheben (Schulte-Sasse 2001: 114 f.; s. auch Dürbeck 1998).

Der ‚Gegendiskurs‘ zur Aufklärung, die europäische (v. a. die deutsche) *Romantik* (z. B. Schelling und Novalis), bringt ästhetische und künstlerisch-literarisch orientierte Imaginationstheorien hervor, die größtenteils in einen religiösen Diskurs eingebettet sind. Die Imagination wird als Gegensatz zum ‚kalten und harten‘ rationalen Verstand als das Vermögen gesehen, das zur eigentlichen Natur des Menschen und der Welt vordringen kann und deswegen einen Zugang zur tieferen Wirklichkeit hat. Zu dieser gehört im romantischen Duktus auch die ‚Schatten-‘ oder ‚Nachtseite‘ der Natur, die sich in okkulten Phänomenen zeigt und deutlich macht, dass die Welt hinter der vermeintlichen Realität auch eine ‚verzauberte‘ Seite hat. Eine vermeintliche etymologische Verwandtschaft zwischen *magia* und *imaginatio* wird als Begründungsmuster dieser Auffassung und des damit verbundenen Weltbildes herangezogen. Imagination bekommt soteriologische Bedeutung, indem sie als der einzige Weg angesehen wird, den Sündenfall zu überwinden und sich mit der ewigen Natur bzw. Gott wieder zu vereinen (van den Doel/Hanegraaff 2006: 613; Zollna 1990: 71–112).

¹³ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, § 24.

¹⁴ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 9 und Allgemeine Anmerkung zur Exposition.

Hier fällt die totale Umkehrung platonischer und partiell auch philosophisch-neuplatonischer Erlösungsvorstellungen auf: Dort war die Imagination für das Erreichen der göttlichen Welt der idealen Ideen oder des reinen Geistes eher hinderlich, wenn sie nicht stark durch den Verstand bzw. den logoshaften Intellekt oder die Vernunft gezügelt wurde. Nun wird sie zum soteriologischen Mittel. Die religiös geprägte Einheitssehnsucht der romantisch-avantgardistischen Einbildungskraft wurde von der bürgerlichen Bildungsideologie durchaus auch politisch instrumentalisiert – mit den bekannten Auswirkungen bis ins 20. Jahrhundert hinein¹⁵, wie z. B. dem nationalsozialistischen Volksgedanken (Schulte-Sasse 2001: 115 ff.).

Die Imagination, ihre explizite Instrumentalisierung und die Reflexion über sie, gehört – diesen Traditionen der Romantik und Renaissance-Magie folgend – ferner fest zum Diskurs der westlichen Esoterik bzw. des Okkultismus des *19. und 20. Jahrhunderts*, z. B. in Mesmerismus, Hermetismus, in der Weiterführung später auch bei Rudolf Steiner, Gaston Bachelard, C. G. Jungs „aktiver Imagination“, Henry Corbins „*mundus imaginalis*“ und im weitesten Sinne auch Gilbert Durands „*l'imagination symbolique*“ (van den Doel/Hanegraaff Jahr: 614 f.; Brann 1991: 180 f.). Hier gehen Imaginationstheorie und Imaginationspraxis ineinander über. Corbin (1903–1978) z. B. liegt es nicht nur an einer Beschreibung, sondern auch an einer Wiederbelebung des *mundus imaginalis*. Mit der Begriffsprägung ‚*imaginalis*‘ will er betonen, dass die Zwischenwelt visionärer Schau (der Propheten und Mystiker) keine Welt der Einbildung (*imaginaire*) ist, sondern unmittelbare Theophanie des einen und einzigen ineffablen und unerreichbaren Gottes, der sich den Menschen mitteilen will und sich in jeder einzelnen ‚*forme théophanique*‘ (ob in den antiken Göttern, Proklos’ Henaden, den Imamen der Schia, den Sephirot der Kabbalah) vollständig manifestiert. Über seine Rolle als Religionsforscher hinaus sucht Corbin mit dem ‚trojanischen Pferd‘ gnostischer Esoterik die ‚Festung des Monotheismus‘ einzunehmen.

Neben diesen esoterischen, spekulativen und neuromantisch beeinflussten Konzeptionen entwickelt sich der Imaginationsdiskurs im *20. Jahrhundert* meist auf einem Mittelweg zwischen kreativ-ästhetischer und epistemologischer Ausrichtung weiter und differenziert sich stark aus. Monographisch ausgearbeitete Imaginationstheorien des 20. Jahrhunderts stammen jedoch zum großen Teil weiterhin aus der Philosophie. Neben Kant werden Phänomenologie und Existenzialismus (angestoßen durch Sartre und

¹⁵ Vgl. hierzu auch Dietmar Kampers Kritik an der modernen Instrumentalisierung der Einbildungskraft zur Befriedigung individueller wie kollektiver Sehnsüchte (Kamper 1981 und Kamper 1986).

Husserl) beerbt sowie die analytische Philosophie und die Philosophie des Geistes (angestoßen durch Wittgenstein und Ryle) (Brann 1991: Part I, Chapter IV)¹⁶.

3.2. *Psychologische Imaginationstheorien*

Neben den philosophischen Imaginationstheorien entsteht durch die Etablierung der Psychologie eine zweite maßgebliche Richtung der Imaginationforschung und –theoretisierung im 20. Jahrhundert, die in der Neurobiologie und den Kognitionswissenschaften weitergeführt wird¹⁷ (Brann 1991: Part II). Gerade in der Psychologie kommt es dabei zu sehr unterschiedlichen Einordnungen und Bewertungen der Einbildungskraft: Die Spannweite bewegt sich zwischen Pathologisierung (wegen mangelnder Differenzierung zwischen Imaginationen und Phantasien und Halluzinationen – Torok 1997) und therapeutischer Nutzbarmachung der Imagination (z. B. in C. G. Jungs Konzept der „aktiven Imagination“).

In der Psychoanalyse Sigmund Freuds wird der Imagination (er benutzt allerdings den Begriff ‚Phantasie‘) die Aufgabe von Verdrängung oder Ersatzbefriedigung des Libido- und Destruo-Triebs in Wunschphantasien, z. B. in Gewalt- und Sexphantasien, zugeschrieben. Eine unkontrollierte Einbildungskraft in Form von unbewussten, d. h. verdrängten Phantasien wird als Störung der Wahrnehmungsfähigkeit und damit als unangemessener Abgleich des psychischen Apparats an die Realität eingestuft. Hysterische Neurosen mit Halluzinationen und Wahnvorstellungen als von der Realität völlig abgekoppelte Schöpfungen des psychisch kranken Geistes seien die Folge. So wird Imagination zur pathologischen Diagnose, die therapeutische Maßnahmen zur Rückführung ans „Realitätsprinzip“ notwendig macht. Freud geht zudem von so genannten „Ur-Phantasien“ aus, phylogenetisch verankerten Vorstellungen z. B. von Kastration oder Verführung (Kastrationsangst und Ödipuskomplex), die – so seine Theorie –

¹⁶ Wegen seiner starken Rezeptiongeschichte sei hier als Literaturhinweis eigens genannt Sartre 1936 und 1940. Weitere Literaturangaben zu den oben genannten Autoren finden sich bei Brann 1991: 186 ff. Von der Phänomenologie inspirierte weiterführende Entwürfe sind z. B. jene von Merleau-Ponty 1993(1961), Casey 1976 und Johnson 1987; auf die analytische Philosophie und Philosophie des Geistes rückführbare Entwürfe sind z. B. bei Furlong 1961, Kieran&McIver Lopes (Hg.) 2003 und McGinn 2007(2004) zu finden.

¹⁷ Hier findet man nur wenig große theoretische Monographien zum Thema (z. B. Massey 2009), sondern eher Artikel in Fachzeitschriften oder programmatische Sammelbände, die Forscher aus unterschiedlichen kognitionswissenschaftlichen Disziplinen zu Wort kommen lassen und oftmals auch philosophische und kulturwissenschaftliche Autoren mit einschließen (z. B. Nichols 2006 und Roth 2007).

psychische Überbleibsel von realen Erfahrungen der Urzeit sind (Doucet 1972: 124–127).

Andere Psychologen schreiben der Imagination aber auch die Fähigkeit zu, heilende Wirkung auf gestörte psychische Prozesse zu entfalten, z. B. durch die Manipulation und damit Neubewertung Angst auslösender Situationen mittels der Vorstellungskraft. Imaginative Methoden werden in der Psychotherapie zur Neuprogrammierung von Wahrnehmungs- und Bewertungsmustern herangezogen (Singer/Pope 1986).

Kognitionswissenschaftliche und neurobiologische Ansätze der jüngeren Zeit versuchen, mit Hilfe von Experimenten und bildgebenden Verfahren die Abläufe im Gehirn während imaginativer Prozesse zu beschreiben. Bei der überwiegenden Mehrzahl dieser Versuchsanordnungen wird von einer engen Verbindung bzw. parallelen Funktionsweise von sinnlicher Wahrnehmung und Imagination ausgegangen, die von der Hirn- und Verhaltensforschung scheinbar auch bestätigt wird. So sind z. B. beim Imaginieren eines Gegenstandes im Gehirn offensichtlich die gleichen Areale aktiv wie bei der visuellen Wahrnehmung dieses Gegenstandes¹⁸.

Einen recht prominenten Platz nehmen Imaginationstheorien aus dem Bereich der Kinder- und Entwicklungspsychologie (z. B. Harris 2000) sowie aus dem Bereich der Lernpsychologie und Pädagogik ein. Das pädagogische Interesse am Einfluss der Imagination auf Lernprozesse und der methodische Einsatz von Imagination in Erziehung und Bildung ist schon ab dem 19. Jahrhundert nachweisbar, zum Beispiel in dem pädagogischen Klassiker *Pädagogik als System* von Karl Rosenkranz aus dem Jahre 1848 (66–74). Die Religionspädagogik greift dies auf, z. B. mit dem *Godly Play*-Konzept von Jerome W. Berryman, bei dem kindliche Imagination als Mittel zur religiösen Erziehung eingesetzt wird (Pranieß 2008; Steinhäuser 2011). Imagination wird in den entwicklungspsychologischen und pädagogischen Theorien als integraler und positiver Bestandteil kindlichen Denkens und Fühlens aufgefasst, der Kindern hilft, sich auf die unterschiedlichsten Situationen mental vorzubereiten.

Der Entwicklungspsychologe Paul L. Harris begründet die Fähigkeit der Imagination darüber hinaus noch evolutionspsychologisch: Imagination half den Menschen schon immer dabei, prophylaktisch Entscheidungen für Stress-Situationen zu treffen, deswegen ist sie eine sinnvolle kognitive Fähigkeit. Zudem ist sie die Bedingung dafür, dass sich Sprache als Instrument, Informationen über Abwesendes zu vermitteln, überhaupt entwickeln

¹⁸ Eine Übersicht über Literatur zu diesem Thema findet sich bei Brann (1991: 371–80); neuere Aufsätze über Imagination von Psychologen und Evolutionsbiologen und Kognitionswissenschaftlern bei Nichols 2006 und Roth 2007.

konnte. Die menschliche Faszination an Kunst und Theater ist dabei ein evolutionäres Nebenprodukt (Harris 2000: 84–90).

Die folgenden Ansätze der Psychoanalytiker Donald W. Winnicott (1896–1987) und Paul W. Pruyser (1916–1987) können mit ihrer kulturpsychologischen Ausrichtung schon zu den kulturwissenschaftlichen Imaginationstheorien, der dritten Richtung der Imaginationforschung des 20. Jahrhunderts, gezählt werden. Ihre Theorien sind für den religionsästhetischen Ansatz relevant, da sie körperlich-emotionale und kulturelle Forschungsgegenstände zu verbinden suchen. Außerdem haben beide eine religionspsychologische Religionstheorie, die mit ihrer Imaginationstheorie verschränkt ist, was sie für die Religionswissenschaft ebenfalls interessant macht.

Im Gegensatz zu Freud werten Donald Wood Winnicott und Paul W. Pruyser Phantasie nicht tendenziell kritisch, sondern sehen sie als notwendige psychische Dimension. Winnicott (2008(1951)) begründet die Phantasie, die er meist „Illusion“ nennt, mit der frühkindlichen „Übergangsphase“ (*transitional phase*). In dieser lernt das Baby zwischen sich und der Welt zu unterscheiden, braucht aber „Übergangsobjekte“ (*transitional objects*), wie z. B. Kuscheltiere, um die Trennung von subjektiver und äußerer Realität zu verarbeiten. Auch erwachsene Menschen sind Winnicotts Meinung nach immer wieder vor die Aufgabe gestellt, die Realität zu prüfen und anzunehmen. Damit das leichter gelingt, gibt es einen „Zwischenbereich des Erlebens“ (*transitional sphere*), zu dem kulturelle Phänomene wie Kunst und Religion zählen, die es den Menschen ermöglichen, sich kreativ und schöpferisch mit der Realität auseinanderzusetzen und diese zu gestalten.

Paul W. Pruyser greift in seiner Monographie *The Play of the Imagination: Towards a Psychoanalysis of Culture* (1983) auf Winnicotts Ausgangstheorie zurück und ersetzt in seiner Imaginationstheorie die klassisch-psychoanalytische Dichotomie von Lustprinzip und Realitätsprinzip durch das dreigeteilte Schema *autistic world – realistic world – illusionistic world* (Pruyser 1983: 63). Diese drei Welten sind laut Pruyser unterschiedliche Erlebnisbereiche des Subjekts. Die autistische Welt ist die private und nicht kommunizierbare Welt von Träumen, Tagträumen, unkontrollierten Allmachts-Phantasien. Die realistische Welt ist die öffentliche Erlebniswelt, gekennzeichnet durch Sinneswahrnehmung, reale Objekte, Personen und Ereignisse. Eindeutige sprachliche Bezeichnungen und Mittel-Zweck-Denken gehören in diese Welt. Pruyser ist nun aber wichtig, dass Menschen nicht vor der Wahl stehen, „autistisch“ zu bleiben oder „realistisch“ zu werden, sondern dass es auch eine dritte Alternative gibt:

A third choice is not only possible, but is in fact made by most civilized people: engagement in illusionistic activities, abounding in imaginative processes and entities

that not only prove shareable, but are in fact institutionalized in the social order. As such, they are culturally transmitted, upheld, and valued (ebd. 63 f.).

Zwischen den Erlebniswelten der autistischen und der realistischen Welt steht also die illusionistische Welt, die zwischen den beiden anderen vermittelt, sie aber auch übersteigt. Zu ihr gehört die *tutored fantasy* – eine Phantasie, die durch die Aneignung kollektiver Imaginationen wie Märchen, Mythen oder religiöse Geschichten geprägt ist. Zur *illusionistic world* gehören auch Symbolsprache, Spiel, Musik, bildende Kunst, Literatur, Wissenschaft und Religion und eigentlich alle kulturellen Phänomene (ebd. 64 ff.). Der Begriff ‚illusionistisch‘ wird von Pruyser von *lusus* (lat. Spiel), hergeleitet und bezeichnet somit nicht Täuschung oder Wahn, sondern bezieht sich auf „transcendent entities that are the products of civilized man as being endowed with imagination.“ (ebd. 69)

3.3. Kulturwissenschaftliche Imaginationstheorien

Die dritte wichtige Entwicklung im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert sind kulturwissenschaftliche Imaginationstheorien, die wertneutral die Rolle der Imagination im Wahrnehmungsprozess und in der Konstruktion von Welt und Sinn, aber auch umgekehrt die Wirkung sensueller Stimuli auf die Imagination beschreiben und analysieren. Dabei ist auffallend, dass Imagination nicht mehr (nur) im Subjektiven verankert wird, sondern im Kollektiven – nicht mehr das individuelle kognitive Vermögen, sondern kulturprägende Vorstellungsbilder, ihre Produktion, Tradierung und Wandlung stehen nun im Mittelpunkt. Damit geht meist auch eine Begriffsverschiebung weg von der ‚Imagination‘ hin zu dem ‚Imaginären‘ einher. Da in diesem Band sowohl das kognitive Vermögen und der Prozess des Imaginierens als auch die kulturellen Vorstellungsbilder betrachtet werden und insbesondere der Zusammenhang zwischen beidem erforscht wird, wird der Begriff ‚Imagination‘ als Bezeichnung für beide Bereiche beibehalten.

Die disziplinäre Vielfalt der kulturwissenschaftlichen imaginationstheoretischen Ansätze reicht von der Geschichtswissenschaft zur Kunst- und Bildwissenschaft, Literaturwissenschaft, Soziologie, Ethnologie/Kulturanthropologie und politischen Philosophie. Neben einigen Ausblicken auf kognitionswissenschaftliche und kulturpsychologische Theorien sind es primär solche kulturwissenschaftlichen Theorien, an die die Autorinnen und Autoren dieses Bandes anschließen und die auch in die systematischen Überlegungen dieser Einleitung einfließen (s. u. 4.). Die Leser werden im Verlauf dieses Werkes über die Einleitung hinaus mit vielen Theorieansätzen bekannt gemacht. Aus diesem Grund beschränken wir uns als Ab-

schluss des vorliegenden Durchgangs durch die Begriffs- und Theoriegeschichte auf einige ausgewählte kulturwissenschaftliche Imaginationstheorien, die uns als besonders fruchtbar erscheinen für religionswissenschaftliches und religionsästhetisches Arbeiten.

Eine große Richtung findet sich in Frankreich ab 1920 bis in die 1980er Jahre mit der *École des Annales* und ihrem Programm einer neuen Geschichtsschreibung (*nouvelle histoire*). Sie prägte den Begriff des *l'imaginaire* („das Imaginäre“), worunter gesellschaftliche Leitbilder, Weltbilder, Wunschbilder fallen, aber auch das Wunderbare, das Dämonische und der Traum – kurzum: das gesamte kulturelle Archiv ‚kollektiver Bilder‘. Die mentalen Vorstellungswelten drücken sich in sichtbaren Zeichen – Worten, Kleidung, Wappen, Architektur etc. – aus. Das Zusammenspiel des Körperlich-Materiellen mit kollektiven und individuellen Vorstellungswelten ist ein unmittelbarer Anknüpfungspunkt für die Religionsästhetik. Dass auch insgesamt eine kulturwissenschaftlich ausgerichtete Religionswissenschaft an dieses Programm in weiten Teilen gut anschlussfähig ist, hat Hubert Mohr bereits im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* Bd. I (267 f.) gezeigt. Für die religionsästhetische Perspektive sind die Forschungen der *École des Annales* eine – noch zu großen Teilen unentdeckte – Fundgrube¹⁹.

Ziel der *École* ist es, nicht punktuelle und elitäre Ereignisgeschichte zu betreiben, sondern mittels eines interdisziplinären Ansatzes zu einer „totalen Geschichte“, einer allumfassenden Sozialgeschichte zu kommen, die auch Alltagsgeschichte umfasst. Diese Geschichtsschreibung berücksichtigt sowohl kulturelle (soziale, wirtschaftliche, religiöse, künstlerische etc.) als auch natürliche (biologische, psychische, geographische etc.) Faktoren und bringt sie in einen Zusammenhang, sodass die grundlegenden und über lange Zeiträume (*longue durée*) beobachtbaren Strukturen einer Gesellschaft und ihre Wandlungen offenbar werden (Le Goff 1990(1978), Pomian 1990(1978)). Zu diesen Strukturen gehören auch die so genannten „Mentalitäten“ – geistige Einstellungen z. B. zum Leben, zum Alter, zu Krankheit, zum Tod – die als „Weltsicht“ im Kollektiv verankert unbewusst das Denken, Handeln und Fühlen jedes Einzelnen bestimmen (Ariès 1990(1978)). Bei den Mentalitäten spielen die *imaginaires* (in der deutschen Übersetzung: das Imaginäre), eine große Rolle, bringen sie doch die Einstellungen zu den unterschiedlichsten Bereichen des menschlichen Lebens in sinn- und sinnenfällige Anschauung (Patlagean 1990(1978)). Die *histoire des imaginaires*²⁰ nimmt die künstlerischen, literarischen, dramatischen, rituellen etc.

¹⁹ Vgl. dazu auch den Artikel von Kugele in diesem Band, kurz dazu auch Grieser.

²⁰ Vgl. Teil IV dieses Bandes „Imaginationsgeschichte“.

Produkte des Imaginären als (Ver-)Äußerungen der mentalen Bilder in den Blick. Sie untersucht, wie sich materielle (z. B. zeit-räumliche) Realitäten und imaginäre Realitäten verbinden und gegenseitig beeinflussen. Beispiele dafür finden sich etwa in Jacques Le Goffs Aufsatzsammlung *Phantasie und Realität des Mittelalters* (1990(1985) – frz. Original *L’imaginaire médiéval*. Der Körper, so Le Goff, ist im Mittelalter „voll von Imaginärem“; Paradebeispiele sind die Kirche als Leib Christi, der Staat als lebendiger Leib mit monarchischem ‚Kopf‘ oder der durch die Ordination geweihte Körper des Priesters (ebd. 24)²¹. Le Goffs Einleitung zu diesem Band ist folgendes Plädoyer für eine Imaginationsgeschichte entnommen, das die Imaginationstheorie der *École des Annales* gut zusammenfasst:

Warum nun ein neues Gebiet der Geschichte, das Imaginäre? [...] [D]urch Psychoanalyse, Soziologie und Anthropologie sowie der Reflexion über die Medien wissen wir mehr und mehr, daß das Leben des Menschen und der Gesellschaften mit Bildern genauso verbunden ist wie mit greifbaren Realitäten. Diese Bilder beschränken sich nicht auf die ikonographische und künstlerische Produktion, sie erstrecken sich genauso auf das Universum der mentalen Bilder. [...] Die Bilder, die den Historiker interessieren, sind durch die Wechselfälle der Geschichte zusammengebraute kollektive Bilder, die entstehen, sich verändern und erneuern. Sie drücken sich durch Worte, durch Themen aus. Sie werden durch Überlieferungen weitergegeben, von einer Zivilisation einer anderen entlehnt, sie zirkulieren in der diachronischen Welt der menschlichen Klassen und Gesellschaften. Sie gehören auch zur Sozialgeschichte, ohne sich auf sie zu beschränken. [...] Das Imaginäre nährt den Menschen und veranlaßt ihn zum Handeln. Es ist ein kollektives, soziales, historisches Phänomen. Eine Geschichte ohne das Imaginäre ist eine verstümmelte, körperlose Geschichte (Le Goff 1990(1985): 12f.).

Ein weiterer Vertreter der starken französischen Forschungstradition zum kollektiven (gesellschaftlichen) Imaginären ist der politische Philosoph, Kultur- und Gesellschaftstheoretiker Cornelius Castoriadis (1922–1997) mit seinem Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution: Entwurf einer politischen Philosophie* (1990(1975) – frz. Original *L’institution imaginaire de la société*). Er entwirft darin eine symboltheoretische Gesellschaftstheorie, in die ‚Imagination‘ konstitutiv eingewoben ist. Darin zeigt sich eine Nähe zu konstruktivistischen Gesellschafts- und Kulturtheorien, wie die von Berger/Luckmann (2009(1969)) und die von Clifford Geertz (1983). Ähnlich wie die *École des Annales* sieht Castoriadis Symbole als Ausdruck des gesellschaftlichen Imaginären. Sein Magmabegriff (s. u.) erlaubt es, das gesellschaftliche Symbolsystem dynamisch zu sehen.

²¹ Eine Aufarbeitung des imaginativen Potenzial des Körpers von der Antike bis zur Gegenwart findet sich bei Koschorke et al. 2007.

Wie in der *École des Annales* ist Castoriadis' Imaginationsbegriff in eine umfassende Theorie der Gesellschaft eingebettet, in der unterschiedliche Denkgebäude miteinander verbunden werden: Lacansche Psychoanalyse, Praxistheorie, Sozialontologie, Phänomenologie und Logik/Mathematik (Gertenbach 2011). Der Rahmen seiner Überlegungen ist dabei entschiedene Kritik am Marxismus, dem Castoriadis vorwirft, der „rationalistischen Illusion“ einer „restlose[n] Erfassung der Welt durch ein System“ zu erliegen und bei diesem Totalitätskonzept zu vergessen, dass es „Unendliches und Unbestimmtes gibt“ und „jede rationale Bestimmung einen unbestimmten und nicht-rationalen Rest übrig läßt“ (Castoriadis 1990(1975): 95). Castoriadis wendet sich daher auch gegen eine rationalistisch-funktionalistische Erklärung von Gesellschaft: Gesellschaftliche Institutionen seien nicht durch ökonomische Funktionalitäten oder die biologische bzw. anthropologische Verfasstheit des Menschen determiniert, sondern entstehen immer wieder neu dadurch, dass sie durch gesellschaftliche Selbstschöpfung imaginär hergestellt werden. Diese Fähigkeit des Menschen, etwas Neues schöpferisch hervorzubringen, nennt Castoriadis das „radikale Imaginäre“. Das radikale Imaginäre erschaffe das „gesellschaftliche“ oder „aktuelle Imaginäre“ (ebd. 218 f.) – konkrete imaginäre Produkte, z. B. die Vorstellung der Gesellschaft von sich selbst, von der Welt, von der Zeit etc. Das Imaginäre heftet sich an materielle oder sprachlich-abstrakte Symbole (Signifikanten), belädt sie mit imaginärer Bedeutung (Signifika-ten) und verknüpft sie untereinander zu einem Symbolsystem, welches den imaginären Bedeutungen Geltung verschafft, „das heißt, diese Verknüpfung innerhalb der jeweiligen Gesellschaft oder Gruppe mehr oder weniger obligatorisch“ macht (ebd. 200). Das Symbolische ist für Castoriadis nicht nur „Ausdruck“ des Imaginären, sondern seine „Existenzweise“ in der Welt – denn ohne die Symbole bliebe das Imaginäre rein virtuell (ebd. 218).

Als Gegenbegriff zu einer strukturalistischen, systemischen oder „mengen-theoretischen“ Bestimmung des Imaginären verwendet Castoriadis die vulkanische Metapher des „Magmas“. Magma ist die für ihn treffende Bezeichnung für eine Seinsweise, die sich nicht rational, also identitäts- und mengenlogisch beschreiben lässt. Sie umfasst vielmehr eine Vielheit, aus der immer wieder neue und andere Teilmengen entnommen werden können, deren Bestandteile aber nicht klar voneinander abgegrenzt werden können. Das Imaginäre ist für Castoriadis ein fluider „Vorstellungsstrom“, der ein immer wieder sich veränderndes Magma imaginärer Bedeutungen hervorbringt – Bedeutungen, die sich stets verändern, neu kombinieren, aufeinander aufbauen, sich voneinander lösen ... können (ebd. 564 f.). Die scheinbar natürlichen Schemata, in denen wir wahrnehmen, denken, handeln und die für uns ‚Realität‘ konstituieren – sind also nicht vorgegeben,

sondern imaginär-schöpferisch hervorgebracht und somit auch veränderlich. Hier kommt Castoriadis' politikphilosophische und marxismuskritische Intention ins Spiel: Die Konzeption der Gesellschaft als Produkt des Imaginären verankert schon auf der ontologischen Ebene die Möglichkeit zur Emanzipation und Revolution im Gegensatz zur Entfremdung und zum Determinismus eines marxistischen Gesellschaftsmodells.

Eine weitere Theorie der Imagination bietet der Literaturtheoretiker Wolfgang Iser in seinen Werken *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung* (1976(1984)) und *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie* (1991). Obwohl seine Imaginationstheorie die Literatur als Ausgangspunkt hat, geht sie doch in dem späteren Band – ähnlich wie bei den anderen vorgestellten Theorien des Imaginären – darüber hinaus und bettet die Überlegungen in einen eher universaltheoretischen, anthropologischen Rahmen. Für eine religionswissenschaftliche und religionsästhetische Perspektive ist Isers Idee der Lenkung des Imaginationsprozesses beim Lesen und der Verschleierung oder Offenlegung des Fiktionsstatus von Interesse – hier können seine Überlegungen zur Literatur z. B. auf religiöse Texte, aber auch auf Rituale übertragen werden. Dabei ist zu beachten, dass sein Begriff des „Fiktiven“ in etwa dem des Imaginären entspricht.

Die Existenz von Literatur ist für Iser nur durch „die anthropologische Ausstattung des auf Kosten seiner Phantasie lebenden Menschen“ zu erklären, dessen Grundreflex es sei, sich ständig selbst zu überschreiten (Iser 1991: 11 f.). Iser ersetzt in seiner Erklärung der Literatur als erstes die herkömmliche Opposition von Wirklichkeit und Fiktion durch „die Triade des Realen, Fiktiven und Imaginären“ (ebd. 19). Der „Akt des Fingierens“ bewirke nämlich einerseits, dass „lebensweltliche Realität“ im Text wiederkehrt, aber andererseits auch, dass Imaginäres zur Geltung gebracht und in eine Gestalt gezogen wird (ebd. 20). Die Fiktion sorgt dafür, dass Reales unreal wird und Irreales (d. h. Imaginäres) real. Das Imaginäre ist laut Iser „in seiner uns durch Erfahrung bekannten Erscheinungsweise diffus, formlos, unfixiert und ohne Objektreferenz“ (ebd. 21). Erst durch das Fingieren wird es in eine bestimmte Gestalt überführt und erhält dadurch ein „Realitätsprädikat“, wodurch ihm zumindest der „Anschein des Realen“ zukommt (ebd. 22) – hier gibt es theoretische Ähnlichkeiten mit Castoriadis' Imaginären, das der Materialisierung im Symbol bedarf, um bedeutsam zu werden.

Für Iser sind diese Fiktionen, also die Realwerdung des Imaginären durch den Akt des Fingierens, nicht auf Literatur beschränkt, sondern „sie spielen in den Aktivitäten des Erkennens, Handelns und Verhaltens eine ebenso große Rolle wie in der Fundierung von Institutionen, Gesellschaften

und Weltbildern“ (ebd. 35 f.) – auch hier sieht man eine Nähe zu den oben behandelten gesellschaftstheoretischen Imaginationstheorien. Der Status der Fiktion wird aber in diesen Fällen verschleiert, „weil sie nur so als die transzendente Bedingung der Konstitution von Realität funktionieren kann.“ (ebd. 36) Ein fiktiver Text gibt sich dahingegen als solcher mittels historisch vorgegebener „Fiktionssignale“ (ebd. 35) zu erkennen, so dass dem Leser klar ist, dass die Welt des Textes eine Als-ob-Welt ist. Das hat zur Folge, dass im Falle der verschleierte Fiktion die „natürlichen‘ Einstellungen“ fortbestehen, im Falle der gekennzeichneten Fiktion hingegen suspendiert werden können (ebd. 37 f.). Trotzdem reagiert der Rezipient auf die Als-ob-Welt mit „Einstellungsaktivität“; er stellt sich das Beschriebene vor, macht so durch den Text Erfahrungen und setzt sich und seine Alltagswelt dabei temporär unreal (ebd. 49; vgl. auch Iser 1984: 226 f.). Der fiktive Text selbst produziert Realität durch den Einbezug des Lesers.

Der literarische Text arbeitet mit „Leerstellen“, die der Rezipient mit seinen eigenen Vorstellungen imaginativ ausfüllen muss. Dabei kommt es zu einem ständigen Wechselspiel zwischen Text und Leser, durch das der Leser in die literarische (fiktive) Welt des Textes hineingezogen wird: Der Leser spielt mit den Leerstellen des Textes, der Text spielt mit der Imagination des Lesers. Die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt verschwimmen, der Leser und seine Lebenswelt werden durch den Text unrealisiert, der Leser wird vom Text gespielt. Dies bereitet ihm ästhetisches Vergnügen und „Lust am Text“, vergleichbar mit den unendlichen Möglichkeiten und dem Rausch des Spiels (Iser 1991: 468–80). Es ermöglicht ihm aber auch neue Erfahrungen – nicht nur innerhalb der Textwelt, sondern ebenso mit seiner Lebenswelt (Iser 1984: 227).

Einen wichtigen Stellenwert bekommt die Auseinandersetzung mit ‚Imagination‘ im 20. Jahrhundert auch im Rahmen der wissenschaftlichen Selbstreflexion und der Metareflexion der Voraussetzungen und Methoden wissenschaftlichen Arbeitens.

Ein früher Text hierzu, der in der angelsächsischen Soziologie längst Klassikerstatus erlangt hat, ist das Vorwort von Wright Mills *Sociological Imagination* (2000(1959)) (dt. *Kritik der soziologischen Denkweise*). Soziologische Imagination ist für Mills der Vorgang des Sich-Lösens von der individuellen lebensweltlichen Erfahrung und das Abstrahieren dieser Erfahrung auf eine gesellschaftliche Ebene hin, wodurch Theorien über die Gesellschaft, in der man lebt, entstehen. Dies betreiben nach Mills im Grunde eigentlich alle Menschen ständig, doch tun Soziologen dies bewusst und reflektiert und sind deshalb mit besonderer Expertise ausgestattet. Mills' Konzept der wissenschaftlichen Imagination sticht in gewisser Weise heraus, da seine Theorie noch nicht – wie in den folgenden Jahrzehnten

üblich – auf wissenschaftliche Selbstkritik ausgerichtet ist; es geht vielmehr um Wissens Ebenen erster Ordnung (der Mitglieder der Gesellschaft) und zweiter Ordnung (des Soziologen). Außerdem geht seine Kritik – ähnlich wie bei Castoriadis – in die politische Richtung und er sieht in der soziologischen Imagination einen Schlüssel zur Veränderung und Demokratisierung der Gesellschaft. Wichtig bleibt der Gedanke, dass wissenschaftliche Theorien etwas mit dem lebensweltlichen Kontext des Forschers zu tun haben.

Die Krise des Historismus und Postkolonialismus haben zu kritischer Selbstreflexion in vielen Disziplinen geführt, die sich mit Geschichtsschreibung beschäftigen. Insbesondere gilt dies für Geschichtswissenschaften, Philosophiegeschichte, Ethnologiegeschichte und etwas verspätet Religionsgeschichte. Es setzte sich die Erkenntnis durch, dass bei allem Wissenschaftstreiben Imagination eine Rolle spielt. ‚Imagination‘ kommt dabei dem sehr nahe, was alltagssprachlich als ‚Phantasie‘ oder ‚Fiktion‘ bezeichnet wird, um zu betonen, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse dieser Disziplinen nicht wie zuvor proklamiert ‚objektive Realität‘ abbilden, sondern immer durch den Forscher, seinen Hintergrund und seine Phantasien über den Forschungsgegenstand geprägt sind.

Johann Gustav Droysens (1882) Gedanken zur Topik, zu unterschiedlichen Darstellungsweisen von historischen Sachverhalten und seine Überlegungen zur Imagination der Vergangenheit durch den Historiker, Hayden Whites (1973) Hinweis auf den poetischen Charakter historischen Arbeitens sowie Reinhart Kosellecks (1979) Kategorien des „Erfahrungsraums“ und „Erwartungshorizontes“, welche die Arbeit des Historikers prägen, sind Beispiele für diese Selbstreflexion der Geschichtswissenschaft.

Zu ähnlichen Erkenntnissen kommt auch die ethnologische Selbstreflexion, die zu heftigen Debatten über das Problem der Repräsentation geführt hat (*Writing Culture*-Debatte). Karl-Heinz Kohl weist in seinem Werk *Abwehr und Verlangen: Zur Geschichte der Ethnologie* (1987) darauf hin, dass die Bilder des ‚Fremden‘ immer auch Bilder des Eigenen waren. Neben diesem selbstkritischen Blick ist für die religionsästhetische Perspektive auf Imagination u. a. Kohls Aufsatz *Über einige der frühesten graphischen Darstellungen der Bewohner der Neuen Welt in der europäischen Kunst* (1987) von Interesse, da es hier um textliche und visuelle Darstellungsweisen von Forschungsergebnissen und die Generierung kollektiver Vorstellungen über fremde Völker geht²². Kohl arbeitet heraus, dass sowohl im Entdeckungsprozess als auch in den Entdeckerberichten über die Völker

²² Zur Rolle der bildlichen Darstellung in Forschungsberichten am Beispiel der Fotografie siehe Kreinath in diesem Band.

der Neuen Welt zur Markierung und Kommunikation der Andersheit der ‚Wilden‘ auf Motive aus dem Fundus traditioneller spätmittelalterlicher Hexenvorstellungen zurückgegriffen wird, wie sexuelle Freizügigkeit, Mordlust und Kannibalismus²³. Da diese Imaginationen kulturell etabliert sind, färben sie nicht nur den Wahrnehmungsprozess des Entdeckers ein und leiten den Illustrator bei der graphischen Umsetzung der Beschreibungen. Der Wiedererkennungswert der bekannten Motive führt auch dazu, dass sich die Informationen aus den Entdeckerberichten bei den Lesern besonders leicht festsetzen und sich so eine kollektive Vorstellung von den amerikanischen ‚Wilden‘ etabliert, die wiederum alle darauffolgenden Expeditionen und Berichte zu den Eingeborenen prägt.²⁴

An solche Auseinandersetzungen mit dem imaginativen Anteil der eigenen Forschungsgeschichte schließt sich der Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg in seiner Monographie *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne* (1997) unmittelbar an. Nach Kippenberg sind alle frühen Religionsforscher durch die Diskurse in der eigenen Gesellschaft geprägt. Ihr Erfolg besteht darin, dass sie durch ihre Forschungen Antworten auf die Fragen ihrer Zeit geben. Emile Durkheims Konzept der Gemeinschaftsrituale z. B. stehe im Kontext der Angst vor einem Zerfall der französischen Gesellschaft durch die industrielle Arbeitsteilung. Anders in Deutschland, wo eher die Gefährdung von Individualität und Suche nach Spiritualität im Blickfeld gewesen sei. Gegen die Nachteile einer kalten rationalisierten Gesellschaft der Moderne, die auch die Religion in ihren Bann zieht, werde bei Rudolf Otto nicht der Verstand, sondern das Gefühl zum Organ der religiösen Wahrnehmung. So wirkten Forscher an der historischen Sinnbildung mit, einmal in Bezug auf das gesellschaftliche Kollektiv, einmal in Bezug auf den Einzelnen (Kippenberg 1997: 269).

Kippenberg schließt sich aber auch an den amerikanischen Religionswissenschaftler Jonathan Z. Smith an, der bereits im Jahr 1982 in seinem Buch *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* die provokante, vielzitierte und -rezipierte These aufstellt „[T]here is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar’s study.“ (Smith 1982: xi) Damit meint Smith nicht, dass es keine Menschen gibt, die an Götter glauben und mit ihnen interagieren, vielmehr will er darauf hinweisen, dass der universale Religionsbegriff erst im 19. Jahrhundert entsteht:

[M]an has had his entire history in which to imagine deities and modes of interactions with them. But man, more precisely western man, has had only the last few centuries

²³ Zum Hexen-*imaginaire* siehe auch den Artikel von Kugele in diesem Band.

²⁴ Eine differenzierte Aufarbeitung der imaginären Konstruktion des ‚Primitiven‘ im Zusammenspiel zwischen Ethnologie und Literatur findet sich bei Schüttpelz 2005.

in which to imagine religion [...] It is created for the scholar's analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization (ebd. xi).

Smith vertritt – imaginationstheoretisch gesprochen – somit einen epistemologischen Imaginationsbegriff, der besagt, dass imaginative Prozesse aus Sinnesdaten und Erfahrungen abstrahierend begriffliche Konzepte erschaffen, welche wiederum strukturierend und sinnbildend auf die Wahrnehmung zurückwirken.

4. Imagination und systematische Themen der Religionsästhetik

Der kursorische Durchgang durch die Begriffs- und Theoriegeschichte hat schon manche Punkte aufgezeigt, an denen typische religionsästhetische Themen und Fragestellungen ins Spiel kommen. Im Folgenden soll Imagination auf ihre Bedeutung für die drei zentralen religionsästhetischen Themen- und Theoriefelder der *Wahrnehmung*, *Wahrnehmungsgeschichte* und *Wahrnehmungsästhetik*, der *Medien*, *Medialisierung* und *Mediengeschichte*²⁵ und der *Semiotik*, d. h. der *Zeichen* und *Zeichendeutung* beleuchtet werden. Dabei werden relevante Imaginationstheorien und -konzepte auf diese Themenbereiche bezogen und so für die Perspektive der Religionsästhetik erschlossen.

4.1. Imagination, der Körper, die Sinne und die Wahrnehmung²⁶

[Imagination] is a power in the human mind which is at work in our everyday perception of the world, and is also at work in our thoughts about what is absent; which enables us to see the world, whether present or absent as significant, and also to present this vision to others, for them to share or reject. And this power, though it gives us ‚thought-imbued‘ perception (it ‚keeps the thought alive in the perception‘), is not only intellectual. Its impetus comes from the emotions as much as from the reason, from the heart as much as from the head (Warnock 1976: 196).

²⁵ Wir verwenden in diesem Band den Begriff ‚Medien‘ im weitesten Sinne, d. h. nicht nur beschränkt auf Schriftkultur, Presse und Fernsehen etc., vielmehr einer kulturanthropologischen Medientheorie entsprechend für alle greifbar-sinnlichen Kommunikations-, Ausdrucks- und Inszenierungsformen (s. u. 4.2.). Dieser Medienbegriff korreliert mit Birgit Meyers Religionstheorie der „Mediation“ und ist weitgehend austauschbar mit dem, was andernorts auch *material religion* genannt wird – dem angelsächsischen Pendant zur Religionsästhetik, als dessen Hauptvertreter David Morgan gilt (für Meyer und Morgan, s. Literaturverzeichnis).

²⁶ Diese Überschrift ist inspiriert vom Abschnitt „Der Körper, die Sinne und die Wahrnehmung“ im Grundlagenartikel „Religionsästhetik“ von Cancik und Mohr im *Handbuch religionswissenschaftliche Grundbegriffe* (Cancik/Mohr 1988: 132).

Dieses Zitat aus einem ‚Klassiker‘ der Imaginationstheorie veranschaulicht, wie eng Imagination mit einem der zentralsten Themen der Religionsästhetik – der *aisthesis* oder Wahrnehmung – zusammenhängt. Die Philosophin Mary Warnock ist Vertreterin eines weiten, epistemologischen Imaginationsbegriffs: Für Warnock läuft Imagination bei jeder Form ‚erkennender‘ Wahrnehmung mit, sie ermöglicht es, die immer nur fragmentarischen Sinneseindrücke von etwas zu erkennbaren, signifikanten Entitäten zu ergänzen. Allerdings funktioniert die Wahrnehmung nicht als unabhängiges System neben diskursivem Denken und Emotion, sondern alle drei spielen zusammen – auch bei imaginativen Prozessen.

Für die Religionsästhetik sind Empfindungen bzw. „(innere) Emotionen“ neben der „Arbeit der Sinne“ und dem „Prozess der Wahrnehmung“ maßgeblicher Teil ihres Gegenstandsbereichs (Cancik/Mohr 1988: 122). Imaginationen können starke Emotionen hervorrufen, unabhängig davon, ob sie privat (in Form von Tagträumen) ablaufen oder als mediales Angebot, z. B. in Form von Erzählungen, Filmen o. ä., wahrgenommen werden. Der Entwicklungspsychologe Paul L. Harris nennt diese Art der durch Imaginationen und medialen Fiktionen hervorgerufenen Empfindungen „*aesthetic emotions*“ (Harris 2000: 80). Diese Emotionen können so stark ausgeprägt sein, dass körperliche Auswirkungen spürbar sind, z. B. Weinen oder Lachen, Schockstarre, Übelkeit, sexuelle Erregung. In experimentellen Untersuchungen wurde bei den Testpersonen z. B. ein erhöhter Puls und eine Veränderung des Hautwiderstandes gemessen (ebd. 71). Der Grund dafür ist nicht, dass eine Verwechslung der imaginierten Realität mit der Wirklichkeit vorliegt – selbst Vorschulkinder können Phantasie von Realität unterscheiden (ebd. 65; 73). Vielmehr – so die Hypothese von Harris – wird eine Beurteilung über den ontologischen Status der Situation kurzfristig ausgeschaltet, so dass die emotionale Reaktion genauso von statten geht, als ob die Situation in der Realität auftreten würde:

[A]rt moves us not because we *pretend* that it is real but because thoughts about its ontological status are not fed into the appraisal system. Such considerations are only fed into the appraisal system when the material is graphic or disturbing and we seek to remind ourselves that it is merely fictional [...] (Harris 2000: 82).

Auf diese „temporäre Irrealisierung“ hat auch schon Wolfgang Iser im Kontext des Lesens fiktiver Texte hingewiesen (s.o. 3.3.). Die Fähigkeit des Menschen der „Irrealisierung“, des Ausschaltens eines ontologischen Urteils, der Suspendierung der Alltagswirklichkeit machen sich auch Religionen zunutze, z. B. in Ritualen, bei denen von den Teilnehmern die „rituelle Akzeptanz“ der kosmischen Ordnung und sozialen Regeln abverlangt wird, unabhängig davon, ob sie diese Überzeugungen außerhalb des rituellen

Rahmens weiterhin teilen (Rappaport 2008: 200 f.). Aufgabe der Religionsästhetik wäre es, zu untersuchen, welche imaginativen Angebote und Prozesse religiös eingesetzt werden, um bestimmte Arten von Emotionen zu erzeugen, und welche Prozesse dazu führen, dass die religiöse Realität nicht in Frage gestellt wird.

Auch dann, wenn man einen weiten, epistemologischen Imaginationsbegriff, wie er u. a. von Warnock vertreten wird, nicht teilen möchte und sich auf die Funktion der Imagination beschränkt, sich von der unmittelbaren Sinnes-Gegenwart zu lösen und Fiktives oder Nicht-Anwesendes mental zu repräsentieren, so funktioniert Imagination im *Modus von Wahrnehmung*. Selbst wenn Imaginationen sprachlich bzw. narrativ auftreten, so muss angenommen werden, dass Sprache über körperlich-bildliche Schemata organisiert ist, die wiederum auf die ästhetische Ebene zurückverweisen – so die Metaphertheorien von Lakoff und Johnson (2011(1980)). Alternativ könnte man von einem sprachlichen Imaginationsmodus neben dem sinnlichen (nicht nur bildlichen) ausgehen.²⁷

Eine weitere Ausnahme zur Imagination im Modus der Wahrnehmung bilden eventuell Prozesse höchst abstrakter Imagination, wie z. B. höhere Mathematik oder theoretische Physik, die mit mehreren Dimensionen operieren, was sinnlich streng genommen nicht mehr vorstellbar ist. Ähnliches gilt sicherlich für Vorstellungen des Nirvana bzw. der Unendlichkeit. Hier müsste allerdings überprüft werden, ob sprachliche Formen oder sinnlich greifbare Symbole oder Metaphern eine ‚Platzhalter-Funktion‘ für die nicht-vorstellbaren Elemente einnehmen und so die abstrakte Imagination sich eigentlich doch im sprachlichen oder sinnlichen Imaginationsmodus abspielt.

Unzählige Konzeptionalisierungen der Imagination von der Antike bis zur Neuzeit arbeiten mit der Metapher der ‚inneren Bilder‘ oder der ‚Pseudo-Wahrnehmung‘, um Imagination zu beschreiben. Dabei lässt sich bei dem Versuch, Imagination näher zu beschreiben, auch immer ein Rückschluss auf die Wahrnehmungsgeschichte ziehen, wie ihn z. B. die Anthropologie der Sinne vornimmt. Denn je nachdem, welche „Körperbilder, Sinneshierarchisierungen und Wahrnehmungswelten“ (Münster 2001: 15), kurzum, welche Wahrnehmungsästhetik vorliegt, passt sich die ‚Imaginationsästhetik‘ (oder besser: ‚Imaginationsästhetik‘) daran an. „Was und wie ich wahrnehme, ist ein historisches Sozialprodukt“ (Cancik/Mohr 1988: 134). Genauso kann man erweitern: Was und wie ich *imaginiere*, ist ein

²⁷ Vgl. auch Traut in diesem Band, sowie Wilke zu einem auditiven neben und mit dem bildlichen Modus.

historisches Sozialprodukt²⁸. Dabei bedingen sich Körperbild, Sinneshierarchisierung und Imaginationsästhetik gegenseitig, wie im Folgenden nochmals im Rückbezug auf die europäische Imaginationsgeschichte illustriert wird.

Im christlichen Mittelalter sind – wie oben schon erwähnt – die ‚inneren Sinne‘ und damit auch die Imagination von großer spiritueller und soteriologischer Bedeutung. Sie sind den ‚äußeren Sinnen‘ übergeordnet. Die inneren Sinne sind ‚edler‘, weil sie Gott besonders nahe kommen können und deshalb sind sie besonders zu schützen vor einer Kontaminierung durch die äußeren Dinge. Darum ist es wichtig, die Vorstellungen (*imaginatio*) von weltlichen und körperlichen Dingen möglichst frei zu halten. Sie sind durch den Verstand zu kontrollieren und sollen dadurch im seelisch-geistigen Bereich verbleiben. Zu diesem Zweck werden im Mittelalter Techniken der Sinneskontrolle eingesetzt, die sowohl die äußeren als auch die inneren Sinne umfassen. Zum Beispiel werden in Form von klösterlichen Meditations- und Imaginationsübungen, den so genannten *ars memorativa*, die inneren Sinne trainiert und der *ratio* unterstellt (Carruthers 1998). Aber auch die „Kontrolle von Auge, Blick und Angesicht“ bzw. „Zucht der Augen“ (Bräunlein 2004a: 214) ist wichtig. Über eine solche Kontrolle der äußeren Sinne sollen die inneren *imaginatio* vor dem Bereich der sinnlichen „Augenlust“ geschützt werden. Nach Auffassung der Theologen wäre eine imaginative Versenkung in sinnlich-leibliche Bilder keine Annäherung an das Geheimnis des Göttlichen, sondern käme Idolatrie gleich (Meier 2003: 178; Schulte-Sasse 2001: 94).

Die Imagination, die in fast allen Imaginationskonzepten seit der Antike im Zwischenbereich zwischen ‚Äußerem‘ und ‚Innerem‘ angesiedelt wird, wird in diesem christlich-mittelalterlichen Kontext also idealerweise auf der Seite des Inneren und Geistigen gesehen und dort positiv gewertet. Jedoch gerade aufgrund der Nähe und Ähnlichkeit der Imagination zu den äußeren Sinnen ist sie in diesem Konzept auch Einfallstor für den schädlichen Einfluss des Äußeren und Körperlichen und darum stets gefährdet.

Das Imaginationskonzept ist aber nicht nur mit Sinneshierarchie-Modellen, sondern auch mit Körperkonzepten verbunden. Im europäischen Diskurs wird schon seit der Antike der Sitz der Imagination im Körper gesucht und als Teil der körperlich verortbaren Seele im Herzen oder Gehirn lokalisiert. Ab dem Mittelalter – etwa bei Albertus Magnus – werden ausführliche Spekulationen darüber angestellt, in welchem Hirnareal die Imagination angesiedelt sei und diese anatomischen Theorien z. B. auch in

²⁸ Siehe hierzu auch unten 4.2.

Schemazeichnungen illustriert (Meier 2003; van den Doel & Hanegraaff 2006: 610)²⁹.

Die vormoderne Medizin des 17. bis 19. Jahrhunderts schließlich sieht Imagination als organisch lokalisierbare Kraft, z. B. beim Mann in der Milz und bei der Frau zusätzlich in der Gebärmutter verortet. Solche Verortungen der Imagination sagen viel über das Imaginationskonzept der jeweiligen Zeit aus. So lässt etwa die Lokalisierung der Einbildungskraft in den Organen der Bauchhöhle auf eine gegenüber dem Mittelalter neue Zuschreibung von Funktion und Bewertung der Imagination schließen. Die Imagination rückt aus dem Bereich der inneren Sinne oder des Geistigen mehr in den Bereich des Körperlichen. So wird bis ins 18. Jahrhundert hinein angenommen, dass in der Milz krankmachende Einbildungen – Hypochondrien – entstehen können, die (entgegen einem heutigen Verständnis von Einbildung und Hypochondrie) körperliche Realität besitzen. Etymologisch bedeutet ‚hypochondrisch‘ auf den weichen Teil des Körpers unter und hinter den Rippenknorpeln bezogen – also auf Magen, Leber und Milz. Der moderne psychopathogene Begriff von Hypochondrie hatte im 17. Jahrhundert also noch die ganz physiologische Bedeutung einer gestörten Milz, die physisch krankmachende Bilder produziert. Das englische ‚*spleen*‘ hat bis heute die Doppelbedeutung als anatomische Bezeichnung für die Milz und psychologischer Begriff für Einbildungen behalten (Fischer-Homberger 1979(1978): 108 ff.; Steigerwald 2003; Watzke 2003).

Die weibliche Imagination ist in den physiologisch-medizinischen Imaginationsmodellen der frühen Neuzeit zusätzlich zur Milz noch dem Einfluss der Gebärmutter unterworfen, weswegen Frauen (aufgrund von Evas doppelter Sünde) sozusagen doppelt gestraft sind. Der Gebärmutter-Imagination wird große materielle Schaffenskraft zugeschrieben, die mütterliche Einbildung kann z. B. einen schädlichen Einfluss auf den Fötus haben und zu Missbildungen oder Fehlgeburten führen. Die weibliche Imagination wird als gefährlich, monströs, emotional und (vom Mann) nicht steuer- und kontrollierbar angesehen. Diesem Vorstellungsmodell gemäß entsteht auch die als typisch weiblich erachtete Krankheit Hysterie aus der Einbildungskraft der Gebärmutter (Fischer-Homberger 1979(1978): 110; 115–27; Steigerwald 2003; Watzke 2003: 235 f.; Schulte-Sasse 2001: 95). Ein weiteres paradigmatisches Beispiel für pathologische weibliche Gebärmutter-Imagination war für die Mediziner des 18. Jahrhunderts die Nymphomanie. Auffällig ist, dass das Bild der Frau und ihrer Krankheiten in all diesen medizinischen Theorien stets Produkt männlicher Imagination ist (Steigerwald 2003: 283–89). Hier erkennt man das machtvolle Potenzial

²⁹ Bei Meier (2003: 176) findet sich auch ein Abdruck einer spätmittelalterlichen Bildquelle.

und die ganze gesellschaftspolitische und in diesem Fall auch genderpolitische Reichweite solcher imaginativ-ästhetischer Zuschreibungsprozesse und wie sie die Wahrnehmung kanalisieren.

Grundlage für die organisch lokalisierten Imaginationskonzepte und die Einordnung der Imagination als gefährlich ist ein „osmotisches Körperbild“³⁰, in welchem durch die Vorstellung von durchlässigen Körpergrenzen eine Wechselbeziehung zwischen dem Körper und der materiellen Umwelt möglich ist – nicht zuletzt weil ein Imaginationskonzept der Wechselbeziehungen von Innen und Außen vorherrscht (Schulte-Sasse 2001: 96). Wenn die körperlich-sinnliche Seite im Imaginationskonzept stärker betont wird, wird die Imagination zur materiell verstandenen ‚Ein-Bildung‘, die physisch-physiologische Auswirkungen auf die materielle Welt und den eigenen Körper haben kann – aber somit auch einen schädlichen Einfluss auf die im Körper beheimatete Seele ausüben kann und zu geistigen Störungen führt. Ab dem 18. Jahrhundert findet sich eine Neubewertung der Einbildungskraft. Diese hängt nach Schulte-Sasse essentiell mit dem Entstehen eines neuen, geschlossenen Körperbildes zusammen, welches in Europa bis heute vorherrschend ist: Körper werden voneinander und von anderen materiellen Entitäten isoliert. Innen und Außen sind nicht mehr osmotisch durchlässig und in unmittelbarer Wechselwirkung aufeinander bezogen. Die Imagination unterliegt einer Entphysiologisierung: So wird ab dem 18. Jahrhundert auch den Krankheits-Einbildungen allmählich ihr physiologischer Realitätscharakter aberkannt und Imaginations-Störungen werden eher im Bereich psychischer Erkrankungen angesiedelt, womit Imagination zunehmend in den Zuständigkeitsbereich der Psychologie fällt (Fischer-Homberger 1979(1978): 108 ff.).

Laut Schulte-Sasse erfährt das Konzept der Imagination zudem Veränderungen durch eine neu konzeptionalisierte Visualisierung des Subjekt-Objekt-Bezugs, indem zwischen anschauendem (imaginierendem) Subjekt und angeschauten (imaginierten) Objekt nun eine Trennung herrscht. Im zuvor gültigen osmotischen Körperbild war das Schauen Teil des stofflichen Austausches zwischen der Welt und dem Subjekt gewesen. Das, was man ansah, hatte körperliche und seelische Auswirkungen auf den Schauenden – erblickte z. B. eine Schwangere etwas Grässliches, so ging man davon aus, dass dies Fehlbildungen beim Fötus verursachen könne. Auch das Angeschautwerden selbst konnte Schaden verursachen – so das Konzept des ‚Bösen Blicks‘. Mit der Umdeutung des Sehens weg von einem

³⁰ Der Begriff ‚osmotisch‘ stammt aus der Biologie und bedeutet dort, dass zwischen dem ‚Innen‘ und ‚Außen‘ einer Zelle durch ihre durchlässige Membran ein Austausch von molekularen Teilchen stattfindet.

stofflichen Austausch hin zu einer geistigen Tätigkeit des Subjekts verändert sich im 18. Jahrhundert analog das Konzept der Einbildungskraft weg von einer sich körperlich materialisierenden Kraft hin zu einem psychischen Vermögen. Aus der Imagination als materiell verstandene ‚Ein-Bildung‘ wird geistige ‚Vor-Stellung‘; aus der Imagination als somatisch-seelischem Vermögen wird Imagination als kognitive Operation des Subjekts (Schulte-Sasse 2001: 97; vgl. auch Iser 1991: 316):

Einbildungskraft, seit dem 18. Jh. [...] Kraft [...] des Vor-Stellens und Vergegenwärtigens von Bildern, auf die das Ich sich als handelndes bezieht, wird in jenem historischen Moment zu einem wichtigen Begriff, in dem die Welt als Bild vorgestellt wird, d. h. vorstellendes Subjekt und vorgestelltes Objekt sich einander entfremden. Die Visualisierung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, in die die Begriffsgeschichte von Einbildungskraft eingebunden ist, ist Teil eines *psychischen* Modernisierungsprozesses, in dessen Folge sich die körperliche in die blickende Einbildungskraft transformiert; parallel dazu werden die menschlichen Sinne neu bewertet: das Ohr wird gegenüber dem Auge, Oraltät gegenüber dem Text abgewertet (Schulte-Sasse 2001: 104).

In dieser Tradition steht die oftmals in der aktuellen Literatur zur Imaginationstheorie vorzufindende Bevorzugung des Sehsinns. So bezweifelt zum Beispiel Eva T. H. Brann in ihrem umfassenden Werk, dass Imagination in einem anderen Modus als dem visuellen überhaupt möglich sei (Brann 1991: 196 ff.). Dahingegen ist eine wichtige Einsicht des vorliegenden Bandes, dass Imagination auch in anderen sinnlichen Modi auftreten kann. Nicht zuletzt die Beschäftigung mit anderen Religions- und Sinneskulturen macht darauf aufmerksam, dass an diesem Punkt viele der bekannten Imaginationstheorien durch eine eurozentrische Einordnung der Visualität als Leitsinn und dem dazu gehörenden geschlossenen Körperbild mit der daraus folgenden strikten Trennung zwischen Seher und Gesehenem geprägt sind. Dies ist in nicht-europäischen Kulturen wie auch in vorneuzeitlichen europäischen Kontexten nicht in diesem Maße wiederzufinden³¹ – oder vielleicht müsste man besser sagen, in ganz anderer Form zu finden. So wurden etwa in China mit den Yin-Yang-Energien und den ‚Körpergottheiten‘ oder in Indien mit den physio-psychologischen Körpercakras andere (‚osmotische‘) Körperbilder und Imaginationen entwickelt³². Im hinduistischen Indien wurde auch anders über Seher, Gesehenes und Sehen in ihrer

³¹ Siehe z. B. zur Bedeutung von Klang und Oraltät Wilke/Moebus 2011.

³² Zu den Körpercakras, die der yogisch-tantrischen Tradition entstammen s. den Artikel Wilke und für die westliche Adaption der Cakras den Artikel Koch in diesem Band. Zum daoistischen Körper- und Weltbild und Entsprechungsdenken, auf das oben Bezug genommen wurde vgl. Bumbacher 2000, insb. 455; Linck 2000, insb. 30–52; Schipper 1993.

Differenz und Verschmelzung nachgedacht, und Imagination (*kalpana*, *bhāvanā*, etc.) erscheint nur mit mentalen Prozessen und Empfindungen konnotiert, jedoch in unterschiedlichen Traditionen unterschiedlich bewertet.

Insofern eröffnet die empirische bzw. historische Erforschung imaginativer Prozesse in verschiedenen Religionskulturen die Möglichkeit, europäische Imaginationstheorien zu erweitern. Der Band leistet einen Beitrag, ein Spektrum europäischer und außereuropäischer Imaginationsästhetiken zu beschreiben und anhand unterschiedlicher Theorieentwürfe systematisch einzuordnen und zu analysieren. Damit wird ein erster Schritt zur Bearbeitung eines Forschungsdesiderats geleistet, mittels einer kulturvergleichenden Perspektive Hypothesen über universell anzutreffende Zusammenhänge zwischen bestimmten Körperbildern sowie Sinneshierarchien und der Beschreibung, Bewertung und Nutzung von Imagination zu überprüfen und zu differenzieren. Wenn Imagination als anthropologische Größe bzw. universal-menschliche Fähigkeit betrachtet wird, wie dies in diesem Band und anderen kulturwissenschaftlichen Zugängen geschieht, so ist doch bei der Theoriebildung die jeweilige Einbettung in kulturspezifische Deutungssysteme bezüglich Wahrnehmungsprozessen und Körperbildern immer mit zu berücksichtigen. Jede Theorie, die Allgemeingültigkeit beansprucht (und damit implizit kulturübergreifenden Anspruch geltend macht), muss sich der Problematik stellen, kontextsensitiv auch andere kulturelle Kontexte und Deutungsschemata wenigstens als mögliche Fragehorizonte mitzudenken und nicht auszublenden (wie dies allzu oft geschieht), um eurozentrische Engführungen zu vermeiden.

4.2. *Imagination und Medien(geschichte)*

Eine weitere religionsästhetisch und religionssystematisch wichtige Erkenntnis ist, dass Imagination nicht zwangsläufig unabhängig von ‚Dingen‘ geschehen muss, vielmehr im Gegenteil oft in unmittelbarer Abhängigkeit und Wechselbeziehung zur materiellen Kultur steht und diese sogar benötigt. Dies gilt vor allem auch für religiöse Imagination: „No matter how transcendent and illusionistic the ideas or conceptual entities of religion may be, they have found a tangible translation into things [...] that stare us in the face“ (Pruyser 1983: 153).

Genau diese greifbaren ‚Dinge‘, die fluide religiöse Vorstellungen in verbindliche Gestalt ‚übersetzen‘ (vgl. Castoriadis und Iser), werden hier als ‚Medien‘ bezeichnet. Der Medienbegriff ist entsprechend weit gefasst. Er ist aus kulturanthropologischen Medientheorien übernommen. Danach sind Medien „alle ästhetisch rezipierbaren Inszenierungen mit einem per-

formativen Potenzial, das je nach materialer Gegebenheit aktiviert werden kann. Es wird umso stärker sein, je mehr Bezüge zwischen unterschiedlichen Medien einbezogen sind.“ (Fauser 2003: 59) Oder anders ausgedrückt: „Medien sind Ermöglichungsformen von bestimmten Erfahrungen, in welchen Sinnlichkeit mit einem imaginären Inhalt verknüpft wird“ (Traut 2011: 63). In der Religionsästhetik ist dieser erweiterte Medienbegriff weithin gängig geworden. So verlangt auch Peter Bräunlein für die

Annäherung von Religions- und Mediengeschichte [...] einen erweiterten Medienbegriff [...]. Als Medien werden demnach nicht nur die technischen Medien der Darstellung und Reproduktion von Bild und Schrift oder Kunst verstanden. Medien, über die Religion kommuniziert und gestaltet wird, sind u. a. auch Museen [...] ebenso wie die Kultur des Rituals [...] und der Feste [...], Prozessionen und das Pilgerwesen [...] (Bräunlein 2004: 326 f.).³³

Birgit Meyer hat nicht zu Unrecht Religion insgesamt unter den Begriff der „Mediation“ gebracht und spricht auch von „ästhetischen Formationen“ (Meyer 2011, 2012a–c)³⁴.

Obwohl von Imagination als einer kognitiven Operation bzw. einem en Akt ausgegangen werden kann, so spielen doch materielle Bilder oder andere Formen von sinnlich wahrnehmbaren Medien und Medialisierungen für den Prozess der Imagination eine wichtige Rolle als *material anchors* (Chow & Harrell 2009: 2.2.1.) bzw. „imaginative Dinge“ (Schwarte 2006: 93 ff.) oder Imaginationshilfen. Dies bedeutet, dass durch die unterschiedlichsten Medien und die Sinneseindrücke, die durch sie ermöglicht werden, der Imaginationsprozess angeregt und gesteuert wird. Das kann man ‚Imaginationinduktion‘ nennen. Eine hinduistische Götterstatue etwa gibt genaue Anhaltspunkte dafür, wie sich die Gläubigen das Aussehen der entsprechenden Gottheit vorzustellen haben. Sie macht die Gottheit dergestalt außen und innen präsent und ermöglicht als Träger/materielle Verkörperung bestimmter Vorstellungen, die mit der Gottheit verbundenen werden, eine emotionale Beziehung und besondere Nähe zu dieser.

Materielle Gegebenheiten und Symbole geben aber nicht nur imaginative Angebote und Leitlinien vor. Sie werden umgekehrt auch durch den (religiösen) Imaginationsprozess umgedeutet. Die Wahrnehmung der materiellen Gegebenheit wird imaginativ überformt und manipuliert, so dass innerhalb dieses Rahmens z. B. Gegenständen neue Handlungsoptionen im Umgang mit ihnen zugeordnet werden. So wird – um bei unserem Beispiel zu blei-

³³ Siehe zu diesem erweiterten Medienbegriff auch Uehlinger 2006: 177.

³⁴ Siehe auch die kürzlich neu initiierte Zeitschrift *Material Religion. The Journal of Objects, Arts and Belief*, die von David Goa, David Morgan, S. Brent Plate und Crispine Paine herausgegeben wird.

ben – die Götterstatue rituell belebt und kann sodann z. B. nicht mehr wie ein Kunstgegenstand zur Säuberung ‚abgestaubt‘ werden, sondern muss wie eine königliche Person ‚gebadet‘ werden.

Die religiös-kollektive Vorstellung wie die individuelle kreativ-schöpferische Imagination kommt schließlich nicht selten dadurch zum Ausdruck, dass sie in materielle oder sinnlich wahrnehmbare Dinge ‚übersetzt‘ bzw. ‚objektiviert‘ wird – in Bauwerken, Geschichten, Tanz etc. – die dann wiederum imaginative Prozesse bei den Betrachtern anregen können. Imaginative Medien können natürlichen Ursprungs oder artifiziell sein; es können z. B. Bilder (visuelle Eindrücke), aber auch Geräusche, Musik (akustische Eindrücke), Körpertechniken (motorische, kinästhetische Eindrücke) oder auch Sprache sein bzw. die Kombination verschiedener Medien zu ganzen „multimedialen Inszenierungen“, ästhetisch-performativen Szenerien inklusive Artefakten und menschlicher Akteure (z. B. in Form eines Rituals) (Traut 2011: 117). Die Artikel dieses Bandes zeigen alle, wie unterschiedliche Medien eingesetzt werden, um religiöse Vorstellungen zu kommunizieren oder in den religiösen (imaginativ geprägten) Wahrnehmungs-, Erfahrungs-, Deutungs- und Handlungsmodus überzuwechseln. Chow und Harrell (2009) benutzen hierfür den Ausdruck *material-based imagination*:

[T]he material image blends with the mental image to give rise to next imaginative image [sic!]. It follows that material images and mental images have a very intricate relationship. [...] In creative operation, they may seem like dancing or boxing partners irregularly approaching each other, whether collaboratively or oppositionally. [...] We call this imagination ‚material-based‘ imagination, as opposed to the general thought of imagination as purely a mental activity (Chow/Harrell 2009: 3.1.).

Chow und Harrell vertreten die für die neuere Kognitions- und Medienwissenschaft typische Ansicht, dass Bilder immer schon ein Hybridobjekt zwischen materieller Form und mentalem Phänomen sind und sich somit eine Trennlinie zwischen mentalen *images* und konkret-materiellen *pictures* nicht aufrecht erhalten lässt. Dieser Bildbegriff deckt sich laut Peter Bräunlein auch mit den religionswissenschaftlichen Befunden zum Phänomen der Bilder (Bräunlein 2004a: 207). Für einen religionsästhetischen Imaginationsbegriff ist diese Hybridisierung des Bildbegriffs zwischen mentalem Akt (oder dem ‚Imaginationsbild‘ bzw. mentalen ‚Produkt‘ des Imaginationsprozesses) und materieller Form von großer Bedeutung.

Allerdings muss laut Ansicht der Autorinnen und Autoren dieses Bandes der Bildbegriff im Zusammenhang mit Imagination ausgeweitet werden und nicht nur visuelle, sondern auch sprachliche ‚Bilder‘, ‚Klangbilder‘ oder andere Sinneseindrücke mit einbeziehen. Hier müsste man, um im selben Sprachmodus zu bleiben, auch von ‚Geräusch-Bildern‘, ‚Bewegungs-

Bildern‘, ‚Geschmacks-Bildern‘ u. ä. sprechen – diese Sprachregelung stößt aber an die Grenzen des Sinnvollen. Sie ist am ehesten auf Klang anzuwenden, indem ja durchaus auch in der Alltagssprache von ‚Klangteppichen‘ und ‚Geräuschkulissen‘ die Rede ist. Nichtsdestoweniger funktioniert Imagination nach Ansicht der Autorinnen und Autoren dieses Bandes auf allen sinnlichen und medialen Ebenen.

Dabei muss davon ausgegangen werden, dass Imaginationsprozesse durchaus unterschiedlich ausfallen, je nachdem, welche Medien bzw. Sinneseindrücke sie benutzen – es ist nicht unerheblich, ob ein Mythos gemalt, gesungen oder getanzt wird: Bei jeder Variante werden die Imaginationen der Teilnehmer anders ausfallen. Zudem scheinen sich bestimmte Medien für bestimmte imaginative Inhalte teils mehr, teils weniger gut anzubieten – ein Weltentstehungsmythos als reine Geruchsinszenierung ist nur schwer vorstellbar. Inwiefern allerdings bei solchen Annahmen von kognitiv-sensorischen Imaginations-Universalitäten oder doch eher von kulturellen Gewohnheiten bzw. unterschiedlich geprägten Imaginationskulturen auszugehen ist, könnte nur durch eine gründliche vergleichende Untersuchung von Imaginationsinhalten und ihren Medien beantwortet werden.

Zudem müsste dabei die Gefühlsebene verstärkt in Betracht gezogen werden, die oft auch mit anderen Sinnen und Synästhesien beschrieben wird und nicht allein dem Bildhaften zugeordnet werden kann. Nach gängiger indischer Ästhetiktheorie z. B. haben Musikstücke und Dramen, aber auch Bilder (je nach Tonfolge, Gebärde, Farbgebung und Komposition etc.) einen bestimmten, ihnen jeweils eigenen ‚Geschmack‘ (*rasa*) und ‚färben‘ (*ranjana, rakti*) deshalb die Empfindungen und Emotionen entsprechend unterschiedlich ein. Die Beiträge dieses Bandes schöpfen das große Repertoire kulturvarianter Imaginationsästhetiken und Medialisierungen nicht aus, geben aber Hinweise auf die kulturell teilweise recht unterschiedlich geprägten Medien der Imagination.

Bei allem Sprechen von der Manipulierung und Steuerung der Wahrnehmung bzw. Imagination durch Medien und Sinneseindrücke darf nicht vergessen werden, dass Imagination auch einen widerständigen, chaotischen, nicht-kontrollierbaren Aspekt in sich trägt: Es gibt zwar

soziale Konstellationen, die den Auftritt bestimmter Phantasien [i. e. Imaginationen] bei den beteiligten Individuen wahrscheinlich machen, direkt erzeugen bzw. bewirken lassen sich Phantasien durch äußeren Einfluß jedoch nicht. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Phantasien und Empfindungen. Wohl kann ich bei einem anderen eine Schmerzempfindung erzeugen, in dem ich ihm kräftig auf den Fuß trete, ich kann in ihm aber keine Phantasien erzeugen, in dem ich ihm eine Geschichte erzähle oder ihm ein Bild zeige – vielleicht fällt ihm nichts dazu ein (Tappenbeck 1999: 91).

Aufgrund dieses Umstands gilt es für die Religionsästhetik zu untersuchen, wie in Religionen teilweise ein sehr dichtes atmosphärisches Mediensetting inszeniert wird, um die ‚Alltagswahrnehmung‘ möglichst umfassend auszuschalten und den religiösen, imaginativ geprägten Wahrnehmungsmodus zu induzieren. Auf diese Weise wird die von Clifford Geertz benannte „Aura der Faktizität“ für die religiösen Vorstellungen erzeugt (Geertz 1983: 48). Trotzdem darf natürlich nicht vergessen werden, dass Imagination auch dann tätig ist, wenn die präsente, aktuelle Wahrnehmung verstummt und das Wahrgenommene verschwunden ist. Aber auch dafür hat die Religionsästhetik Beschreibungsmuster entwickelt und hätte in diesen Fällen die Aufgabe, z. B. die Techniken und Medien der Reizdeprivation oder gleichförmiger Stimulierung (Cancik/Mohr 1988: 133 f.), welche gezielt zur Stimulation imaginativer Prozesse eingesetzt werden, zu beschreiben.

Der systematische religionsästhetische Blick auf den Zusammenhang von Medien und Imagination wird stets historische und kulturelle Kontexte und medialen Wandel mit berücksichtigen. So ist der Zusammenhang von imaginativer Mediennutzung und Mediengeschichte in Europa für die Beschreibung von Imaginationskulturen besonders aufschlussreich. Untersucht man z. B. die Gründe, warum es im 18. Jahrhundert zu einer „Aufwertung der Einbildungskraft“ (Schulte-Sasse 2001: 91) kam, wird deutlich, wie eng mediale Umbrüche mit Veränderungen von Imaginationspraxis und -begriff korrelieren³⁵.

Schulte-Sasse (2001) beschreibt dies am Beispiel der Schriftsprache: In der Vormoderne wird materiellen Medialisierungen, z. B. der Schriftsprache – und damit auch geschriebener Poesie oder dem Vorgang des individuellen Lesens an sich – Misstrauen entgegengebracht. Aufgrund der Körperlichkeit des Schreibens und der materiellen Fassbarkeit der Schrift auf dem Trägermedium Pergament, Papier o. ä. wird Geschriebenes als sinnlich und damit ethisch fragwürdig eingestuft. Allerdings setzt mit dem Buchdruck und damit der Zugänglichkeit von Schriftsprache für die Massen, eine neue Bewertung dieses Mediums und damit auch eine neue Konzeption und Praxis von Imagination ein. Dadurch, dass das Schreiben mit der Hand ersetzt wird durch technisiertes Drucken und standardisierte Typographie wird Schrift von der körperlichen Aktivität eines einzelnen Schreibers abstrahiert. Ein gedrucktes Buch ist mehr lebloses, technisches ‚Objekt‘ als

³⁵ Siehe dazu auch die Artikel von Hermann und Kreinath in diesem Band. Die Auswirkungen medialer Umbrüche auf die Imaginationskultur und das kulturelle Imaginäre sind allerdings auch nicht absolut zu setzen. Vgl. dazu etwa den bleibenden Wert des gesprochenen und klingenden Wortes durch die Jahrhunderte und selbst noch im modernen Indien trotz hochkarätiger literarischer Zeugnisse, Schriftkultur und Buchdruck (Wilke/Moebus 2011) – im Unterschied zu europäischen Entwicklungen.

eine Handschrift und schafft dadurch mehr Distanz zwischen Leser und Text. Textliche Imagination bekommt, so Schulte-Sasse, durch den Buchdruck eine neue, Distanz zulassende Facette. Zudem spielt auch die Vielfältigungsmöglichkeit von Bildern eine wichtige Rolle für einen neuen, visualisierten Zugang zur Welt. Beschreibungen werden mit Illustrationen versehen, die zunehmend eine wichtige Imaginationshilfe neben dem Text darstellen³⁶. Dieser Umbruch in der Medien- und Imaginationskultur hat auch direkte gesellschaftliche Auswirkungen. Die individuelle Lektüre kulturell kanonisierter Texte und Bilder, die anschauliche Beispiele moralischer Sittlichkeit zeigen, gewinnt große Bedeutung für die Bildung des bürgerlichen Subjekts, und damit auch für die Entstehung der bürgerlichen Kultur. Dabei wird Lektüre zum Mittel der diskursiven Bindung der Einbildungskraft und damit zum Mittel für Phantasie- bzw. Gefühlsmanagement. Auffallenderweise erscheint diese Disziplinierung und Formung der Imagination durch das bürgerlich-pädagogische Bildungs-Projekt parallel zur Aufwertung der Empfindsamkeit und der individuellen kreativen Einbildungskraft durch die Romantik (Schulte Sasse 2001: 108 ff.).

4.3. *Imagination und Semiotik*

Ein dritter wichtiger Bereich der Religionsästhetik neben Wahrnehmung und Medien ist die Semiotik, die Beschäftigung mit Zeichen und ihren Bedeutungen (Cancik/Mohr 1988: 122; 142–52). Mit der Ebene der Zeichen wird der religionsästhetische Blick erweitert und führt weg von konkreter Materialität und Perzeption hin zum abstrakten Prozess der symbolischen Bedeutungscodierung und zu „kognitiven Vermittlungs- und Mitteilungsprozessen“ (Prohl 2004: 292). Trotzdem besteht ein Zusammenhang zwischen Religionsästhetik und Religionssemiotik, nämlich dann, „wenn die Farben, Bilder, Klänge etc. als Zeichen, Codierungen oder symbolische Repräsentationen aufgefasst und gedeutet werden“ (Wilke 2008: 226), also von der Prämisse ausgegangen wird, „dass kognitive und sinnliche Bedeutungsträger in der religiösen Praxis verschmelzen“ (Prohl 2004: 293). Zur genaueren Klärung dieses Zusammenhangs zwischen Ästhetik und Semiotik kann der weit gefasste, epistemologische Imaginationsbegriff als *missing link* fungieren, nach welchem es keine Wahrnehmung ohne Imagination

³⁶ Dies an sich ist allerdings nicht Moderne- und Druckerpresse-spezifisch. Siehe Kugele und Triplett in diesem Band. Illustrationen als Imaginationshilfen in Kombination mit Texten finden sich schon im Alten Orient und Ägypten. Wie stark die altorientalische Bildsymbolik sogar auf die alttestamentlichen Texte einwirkte wurde von der „Fribourger Schule“ um Othmar Keel und Christoph Uehlinger u. a. herausgearbeitet. Vgl. das initiale Werk von Keel 1984(1972).

gibt, weil es keinen Wahrnehmungsprozess gibt, ohne dass zwangsläufig „Konstruktions-, Interpretations- und Zuschreibungsprozesse“ mitlaufen (Wilke 2008: 221; vgl. auch Mohr 2000). Dieses Imaginationsverständnis verbindet – wie oben gesehen – Sinneswahrnehmung, Emotion und Materialität/Medialität mit der konzeptionell-begrifflich-kognitiven Ebene. Wahrnehmen ist dank mitlaufender Imagination immer wahrnehmen ‚*als etwas*‘. Die ‚pure‘ Sinneserfahrung wird überschritten und imaginativ überlagert mit Bedeutung. Dies ist möglich, weil Imagination die Fähigkeit hat, die Gegenwärtigkeit der momentan einströmenden Wahrnehmung zu transzendieren und eine ‚geistige Wirklichkeit‘ zuzuschalten (oder bei Tagträumen, aber auch manchen religiösen Praktiken, ganz in diese hinüberzuwechseln). Dieses weite epistemologische Imaginationsverständnis wird auch von modernen kognitionswissenschaftlichen Ansätzen bestätigt, die Imaginationen nicht nur als Produkte der freien, kreativen Phantasie ansehen, sondern als kognitive Schemata – oder: „innere Bilder“ (Kittsteiner 2004: 153), welche die sinnliche Wahrnehmung strukturieren und neben dem diskursiven Denken eng mit den Affekten im Zusammenhang stehen:

Diese inneren Schemata [i. e. Imaginationsbilder im kognitiv-epistemologischen Zusammenhang] haben eine doppelte Funktion. Sie können, das zeigen experimentelle Untersuchungen, genauso ‚betrachtet‘ werden wie äußere Objekte; offensichtlich benutzen bildhaftes Vorstellen und visuelle Wahrnehmung gemeinsam den gleichen neuronalen Verbund des visuellen Systems, so dass sie sich wechselseitig beeinflussen können. Andererseits [...] gehen diese Schemata ordnungsstiftend in die Wahrnehmung neuer äußerer Objekte ein. [...] Die Affektlogik stellt sich die anspruchsvolle Aufgabe, Denken und Fühlen – intellektuelle Fähigkeiten und emotionale Funktionen – bei psychischen Vorgängen nicht getrennt, sondern im Zusammenhang zu behandeln. Sie kommt zu der Auffassung, dass kognitive Schemata immer zugleich mit affektiven Schemata verbunden sind. [...] Ich nenne diesen Vorgang bildgestütztes Sehen. [...] Umgekehrt geht aber auch dieses Schema affektiv-kognitiv wiederum in unsere weitere Wahrnehmung mit ein und präformiert sie. Wir ‚sehen‘ nicht nur mit der Hilfe von inneren Schemata, sondern lassen uns auch die Ausrichtung von unseren Gefühlen und unserem Denken vorgeben (Kittsteiner 2004: 170 f.)³⁷.

Die Imaginationen als kognitiv-affektive Schemata sind aber nicht nur subjektiv, sondern können durchaus den Status von kulturellem Gemeingut annehmen bzw. sie werden in der Regel diesem entstammen. Damit die inneren Bilder sozial relevant werden, müssen sie „anderen vermittelt wer-

³⁷ Ähnliche Ansätze vertreten z. B. Lakoff und Johnson mit ihrer *conceptual-metaphor*-Theorie (Lakoff/Johnson 2011(1980)) sowie Fauconnier und Turner 2002 mit der Theorie des *conceptual blending*.

den und deren Imagination beeinflussen; sie bedürfen der Kommunikation durch Sprache und Gestik“ (Kramer 2001: 18).

Wie die kulturwissenschaftlichen Imaginationstheorien der *École des Annales* oder von Cornelius Castoriadis zeigen, werden Imaginationen durch verbale und nonverbale Kommunikation, aber auch durch die Materialisierung in Medien formiert, transportiert und tradiert. Sozialisierung in einer Kultur bedeutet somit auch immer, in die ‚geistige Wirklichkeit‘, die kulturprägenden Imaginationen, das *imaginaire* einer Gesellschaft, eingeführt zu werden und sie anzunehmen. Paul Pruyser nennt dies „*tutored fantasy*“ (Pruyser 1983: 65). Durch diese Schulung der Imagination werden „die Menschen in kulturelle Ordnungen eingefügt, die ihr Verhältnis zu den Dingen bestimmen“ (Hüppauf/Wulf 2006: 35), sowohl im Hinblick auf Erkennen und Bewerten ‚als etwas‘, aber auch hinsichtlich des Erschließens von Handlungsoptionen in der jeweiligen Situation. Imagination hat somit auch „eine konstruktive Seite, die die Bedingungen menschlichen Handelns erst schafft“ (Hüppauf/Wulf 2006: 35).

Betrachtet man Imagination auf dieser sozio-kulturellen Ebene, so muss ebenfalls berücksichtigt werden, dass Imagination nicht nur ‚stabile‘ kulturelle Symbole in Form von der Wahrnehmung beigesellter innerer Bilder liefert, sondern durch ihr kreatives und letztlich unkontrollierbares Potenzial auch kulturellen Wandel ermöglicht (vgl. Castoriadis). Kulturelle Symbole erlangen zwar vor allem durch ihre Materialisierung und Medialisierung eine gewisse Stabilität und Allgemeinverbindlichkeit, aber sie sind nicht unwandelbar. Kreative Imagination kann althergebrachte Deutungsmuster und Sichtweisen hinter sich lassen und ganz neue Assoziationen ermöglichen, die sich – wenn sie erfolgreich kommuniziert werden – wiederum kulturell etablieren können. Somit wäre mit der Fähigkeit der Imagination, sowohl Strukturen zu schaffen als auch zu zerstören, ein menschliches Potenzial gefunden, welches einerseits für kulturelle Stabilität aber auch für kulturelle Dynamik die Erklärung liefert³⁸.

Die Imagination – so fasst folgendes Zitat treffend zusammen –

schafft Grundlagen der symbolischen Ordnung und ermöglicht es, diese zu verändern. Die Imagination bestimmt die Sichtbarkeit dessen, was erscheint, seien es Menschen oder Dinge, und macht es möglich, in das Unsichtbare hinüberzuwechseln. Sie schafft die ‚kollektive Performanz der Wahrnehmung‘, die Architektur der Präsentation und die Bedingungen ästhetischer, erotischer und sozialer [wie auch religiöser] Erfahrung. [...] Als *conditio humana* unterliegt sie dem historischen und kulturellen Wandel, der in vielfältig miteinander verschränkten materiellen und mentalen, individuellen und

³⁸ Vgl. dazu insbesondere Rieck, Traut und Triplett, aber auch weitere Beiträge in diesem Band.

kollektiven Bildern zum Ausdruck kommt. Die in der Materialität des Körpers, seinen Rhythmen und Bewegungen implizite Einbildungskraft trägt durch ihre Bilder wesentlich zur Bildung der kulturellen Identität von Individuen und Gesellschaften bei. Sie erzeugt nicht nur Bilder; sie entwirft auch Figurationen sozialen Handelns und gibt ihnen eine Orientierung (Hüppauf/Wulf 2006: 35; 40).

5. Zum Forschungsdesign und Neuen dieses Bandes: Eine religionsästhetische Perspektive auf Imagination

Der Sammelband untersucht das Wechselverhältnis von *Religion – Imagination – Ästhetik* und stellt mit der Imagination einen bislang unterdeterminierten Begriff in der Religionsforschung ins Zentrum. Die Korrelation der drei Begriffe im gleichnamigen Buchtitel liegt nicht ohne weiteres auf der Hand, ist hier aber wohlbegründetes Programm. Versammelt sind Artikel zur zentralen These, Imagination als Schlüsselkategorie von Religion zu verstehen. Die vielfältigen empirischen Fallbeispiele und Analyseansätze verbindet ein religionsästhetischer Fokus: die Frage nach sinnlichen Wahrnehmungsräumen von Religion, Medien und Semiotiken, und der Imagination als deren – bislang zu wenig beachtetes – verbindendes Glied. Der methodische Rahmen ist ein kulturwissenschaftliches und kulturanthropologisches Forschungsprogramm, d. h. eine multidisziplinäre und multikulturell offene Ausrichtung im analytischen Zugriff.

Der Untertitel des Bandes will mit dem Ausdruck „*Vorstellungs- und Sinneswelten*“ die menschliche Fähigkeit der Imagination hervorheben, ‚Welten‘ – im Sinne von umfassenden, kulturell hervorgebrachten ‚Wirklichkeiten‘ – herzustellen. Welten sind nicht einfach universal gegeben, sondern sind im kulturwissenschaftlichen Verständnis ein kulturelles Produkt, die Deutung der Gesamtheit des dem Menschen Begegnenden zu einem sinnvollen Ganzen – ganz im Sinne von Clifford Geertz‘ Kulturbegriff des „selbstgesponnenen Bedeutungsgewebes“ (Geertz 1983: 9). Die Welt zirkulierender Bedeutungen, die Kultur konstituiert (Hall 1997), ist das *imaginaire* (das kollektive Imaginäre), das einen gemeinsamen Lebens- und Erfahrungsraum konstituiert, mit Sinn erfüllt, Identität verbürgt und ein Set an Handlungs-, Denk- und Gefühlsoptionen bereitstellt, auf das sich alle Kulturteilnehmer beziehen können, es aber auch immer wieder neu aushandeln. Die Welt der Bedeutungen wird gestützt durch die Sinneswelt, die der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche Welt, die uns umgibt. Diese wird dank der Imagination in ein Bedeutungssystem überführt, als ‚sinnvolle‘ wahrgenommen, und mit Leit- und Weltbildern verbunden. So liefert die sinnliche Welt zugleich das Material für die Repräsentation der Vorstellungswelten, die selbst nicht in ihr vorfindbar sind. Um das Nichtpräsente

präsent zu machen, drängt das kreative Imaginieren immer wieder zur materiellen Darstellung, so dass auch neue Sinneswelten generiert werden, z. B. sinnliche Wahrnehmungsräume von Religion, die dem Einzelnen und dem Kollektiv verkörperte Erfahrung des Nichtsichtbaren ermöglichen. Der Plural ‚Welten‘ soll dieses Ineinander, Nebeneinander und Miteinander verschiedener Welten und Wahrnehmungsebenen verdeutlichen, und ebenso darauf aufmerksam machen, dass die in Religionen erlebte symbolisch-kognitive und sinnliche Wirklichkeit, auch wenn sie eine „Aura der Faktizität“ (Geertz 1983: 48) ausstrahlt, ethisch motiviert und emotional berührt, nur eine von vielen möglichen kulturell konstruierten ist. Imagination hat in diesen kulturellen Konstruktionsprozessen sowohl konservativ-konservierende und stabilisierende, wie auch innovativ-kreative und dynamisierende Züge und Wirkungen und verbürgt damit sowohl *longue durée*, wie auch Veränderung und Wandel.

Es sind in diesen kulturellen Konstruktionsprozessen immer auch gesellschaftliche Machtkonstellationen im Spiel, die die Definitionsmacht imaginativ besetzen und z. B. über richtige und falsche Religion entscheiden. Ordnungsvorstellungen sind imaginativ erzeugt und nicht vom Himmel gefallen. Dominante Entscheidungsträger und bestimmte Interessen sorgen für die Produktion und Reproduktion dessen, was als gesellschaftlich akzeptierte Form von Realität als richtig, erlaubt und normativ zu gelten hat und was auszuschließen ist. Verbreitungsmedien stabilisieren stereotype Mainstreambilder des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ (nicht erst mit dem modernen Pressewesen). Zugleich ist dieser kulturelle Konstruktionsprozess aber nie homogen, weil die Gesellschaften selbst – auch schon traditionelle – nie so homogen, geschlossen und scheinbar unveränderlich sind, wie es ein verkürztes Geertz-Verständnis vielleicht annehmen könnte. Es gibt immer Kulturteilnehmer, die anderer Meinung sind und sich gegebenenfalls anders verhalten – und gerade dies ist ebenfalls für unser Thema relevant. Dieselbe Kraft der Imagination, die zur Bildung und Stabilisierung kultureller Identität beiträgt, hat auch die Macht, sich demgegenüber widerständig und kritisch zu positionieren, Neues und Anderes zu denken, Utopien und Ideale anderer möglicher Welten zu schaffen. Trifft sie damit den Nerv der Zeit und wird intersubjektiv geteilt, wird Imagination zum Motor kulturellen Wandels. Kultureller und religiöser Wandel gehen i. d. R. eng zusammen³⁹.

³⁹ Vgl. hierzu auch die Einleitung zum Hauptteil III dieses Bandes „*Imaginationspolitiken*“ sowie die Profilbeschreibung der Forschungsstelle *Kulturtheorie und Theorie des politischen Imaginären* an der Universität Konstanz: http://www.uni-konstanz.de/kulturtheorie/profil_de.htm [09.08.2014].

Die Kategorie ‚Kultur‘, die mit Geertz so stark ins Zentrum rückte, hat die Religionsforschung revolutioniert. Geertz hatte mit seinem Kulturbegriff eine Kategorie gefunden, die sehr viel erklären konnte und die Engführungen substantieller und funktionaler Religionsdefinitionen auflöste. Der Begriff war aber auch deshalb so machtvoll, weil er das eigentlich Offensichtliche (Religion als kulturelles System, dem alle/viele spontan zustimmen konnten) und doch vorher noch nicht Gedachte ausdrückte oder zumindest das noch nicht reflexiv Ausgelotete zur Sprache brachte. Kultur und Religion zu vereinen, war nicht ein neuer Gegenstand, sondern ein neuer Blick auf das Bekannte, das nun ins Licht des Scheinwerfers inhaltlicher Gegenstandsbestimmung und analytischer Reflexion gerückt, differenzierter verstanden und auf einer abstrakteren Metaebene erklärt werden konnte. Vielleicht ist es mit der Imagination und ihrer Zusammenschau mit der Religion ähnlich. Wir meinen, dass dies so ist und dass sich neue Blicke und Zusammenhänge durch die Kategorie ‚Imagination‘ ergeben können. Gerade für Religion ist Imagination ein Schlüsselbegriff. Sie erklärt das Offensichtliche: Religionen beschreiben Gottheiten oder andere transzendente Wesen, sie wissen von Welten jenseits ‚dieser‘ Welt, statten Handlungen mit besonderer Bedeutung aus und sakralisieren ‚alltägliche‘ Gegebenheiten. All dies verdanken Religionen der menschlichen Fähigkeit zur Imagination, welche die Grenzen des sinnlich Wahrnehmbaren und des Raumes und der Zeit überschreiten lässt. Man kann sogar so weit gehen, die These aufzustellen, dass ohne die Fähigkeit zur Imagination Religion nicht möglich wäre. Es braucht den imaginativen Akt, um beispielsweise aus ‚normalem‘ Wasser ‚Weihwasser‘, heiliges und heilendes Wasser, zu machen.

Obwohl Imagination also offensichtlich von Religion gar nicht wegzudenken ist, ist der Begriff für die Religionswissenschaft und die religionswissenschaftliche Theoriebildung neu und unerwartet. Die metasprachliche Öffnung auf unerwartete Begrifflichkeiten, die alltagssprachlich normalerweise nicht auf Religion bezogen werden, entspricht dem Programm der *critical terms*. Solche Begriffe wurden für die kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft sehr wichtig und waren immer wieder ausgesprochen fruchtbar, die Forschung voranzutreiben. Neben ‚Kultur‘ waren dies etwa ‚Performanz‘, ‚Kommunikation‘, ‚Körper‘ und neuerdings auch ‚Ästhetik‘, ‚Materialität‘ und ‚Medialität‘.

Im Vorhaben, Imagination als Grundbegriff der Religionsästhetik, und der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft sehr insgesamt, einzuführen und das Themenfeld multidisziplinär und multikulturell zu bearbeiten, ist es ein zentrales Anliegen, Imagination nicht nur als objektsprachlichen Terminus, sondern als eine Analysekategorie zu verstehen, d. h. als

eine metasprachliche Kategorie, die es erlaubt, die kulturellen Phänomene auf einem höheren Abstraktionsniveau darzustellen, zu reflektieren, zu explizieren und zu vergleichen.

Ein vermehrtes Nachdenken über Imagination als es in der Religionswissenschaft bislang üblich war, ist deshalb mehr als ein Luxus und sogar mehr als nur eine neue Perspektive. Der vorliegende Band will dies zuerst einmal überhaupt ‚sichtbar‘ machen. Er macht einen Anfang, die Forschungslücke anzugehen, ohne Anspruch darauf, dass sie damit ‚geschlossen‘ wäre oder der Themenkomplex ein für alle Mal erschöpfend behandelt worden sei.⁴⁰ Im Sinne eines Grundbegriffs und *critical term* sind zwei (potentiell unerschöpfliche) Ziele zu verfolgen: zum einen die Erhebung und „dichte Beschreibung“ des Phänomenbereichs in unterschiedlichen Religionskulturen und zum anderen die theoretische Verortung. Doppelte Zielsetzung ist es mithin, den religionsgeschichtlichen Kenntnisstand zu erweitern, wie auch die Typen-, Begriffs- und Theoriebildung der systematischen Religionswissenschaft zu bereichern. Im Begriff ‚*critical term*‘ ist das Bestreben angelegt, über den Einzelfall hinaus an einem operationalisierbaren Allgemeinbegriff zu arbeiten, der auch für andere Einzelfälle gültig ist, wohl wissend um die Schwierigkeiten universaler Begrifflichkeiten.

Die Aufsatzsammlung nimmt den Themen- und Theoriekomplex unter spezifisch religionsästhetischem Fokus in den Blick. Es steht die Wahrnehmung und Emotionen strukturierende Rolle der Imagination im Mittelpunkt, wie auch die Stimulation der Imagination durch sinnlich-ästhetische Konfigurationen, Inszenierungen, Medien und Techniken. Was interessiert, ist die Produktion mentaler Bilder und wie sich diese wiederum produktiv im Welterleben und Handeln auswirken – im Subjektiven wie im Kollektiven. Von Interesse ist nicht zuletzt, wie sie sich über sinnenfällige Bilder, Klänge, Gerüche, Gesten, Rituale etc. ins kulturelle Gedächtnis einprägen, aber auch bearbeitet und umgestaltet werden oder sich durch Medioumbrüche maßgeblich verändern. Das ‚kulturelle Archiv‘ des Imaginären und seine historischen Verschiebungen in einer jeweiligen Gesellschaft gehören ebenso zum Forschungsprogramm wie das Verhältnis von äußerer und innerer Wahrnehmung, Somatik und Semiotik, individueller und kollektiver Sinnwelten. Dies wird anhand von vier großen Themenkreisen näher ausgeführt, die zugleich ineinander übergreifen: *Imaginations-techniken*, *Imaginationsräume*, *Imaginationspolitiken* und *Imaginationsgeschichte*.

⁴⁰ Verwiesen sei hier auf die Promotion ‚*in progress*‘ von Lucia Traut, die der Bearbeitung des Imaginationsbegriff in noch weiterer Perspektive, als dies hier geschieht, gewidmet ist.

Absicht der Autorinnen und Autoren des vorliegenden Bandes ist es auszuloten, welche Möglichkeiten der Imaginationsbegriff spezifischerweise für die Religionsästhetik bietet. Zum Prozess dieses Auslotens gehört, dass nicht von vornherein einen festen Imaginationsbegriff vorgegeben wurde, sondern in Einzelforschung jeweils analytische Arbeitsbegriffe gebildet werden. Diese können sich einerseits deduktiv aus verschiedenen Imaginationstheorien und kulturwissenschaftlichen Perspektiven herleiten und andererseits induktiv aus dem empirischen religionsgeschichtlichen Material gewonnen werden. Als kleinster gemeinsamer Nenner kann die an Kant angelehnte Formel des Anwesendmachens von Nichtanwesendem gelten. Zu den Grundfunktionen von Imagination zählt aber auch die des Repräsentierens und Verknüpfens. Mit dem religionsästhetischen Ansatz liegt ein Fokus auf der sinnlichen Wahrnehmung und ihrer engen wechselseitigen Verknüpfung mit mentalen Bildern, Vorstellungen, Erinnerungen, Empfindungen und Emotionen. In jedem imaginativen Akt sind, ähnlich wie bei jeder sinnlichen Wahrnehmung (Mohr 2000), mehrere Dinge am Werk: biologisch-neuronale Prozesse (Hirnfunktionen), sozio-kulturelle Vorgaben, religiöse Präfigurationen, zwischenmenschliche Interaktionen sowie individuelle Aneignungsformen und kreative Leistungen. Als gemeinsame Basis dient die Annahme einer anthropologisch fundierten und deshalb auch universal homogenen Imaginationskompetenz, die kulturell unterschiedlich geprägt ist⁴¹, sowie die methodische Verpflichtung auf eine „diskursiv, theoretisch und historisch zugleich arbeitende[.] Religionswissenschaft“ (Mohn 2004: 307) im Modus der Religionsästhetik.

Inhalt und Aufbau des Bandes

In diesem Band wird der in der Religionswissenschaft bislang zu wenig beachtete und kaum reflektierte Imaginationsbegriff differenziert untersucht anhand einer großen Varianzbreite religionshistorischer empirischer Beispiele, und er wird anhand einer Vielzahl von Theorien und Methoden analytisch aufbereitet und unter religionsästhetischer Perspektive religions-systematisch konturiert.⁴²

Eine Besonderheit ist, dass der Sammelband trotz dieser angesprochenen Vielfalt nicht wie andere Werke dieses Genres eine ‚zufällige‘ Sammlung

⁴¹ In Anlehnung an Prohl 2004: 292 – Basis der Religionsästhetik ist die „Annahme einer universal homogenen Wahrnehmungskompetenz, die kulturell unterschiedlich geprägt ist.“

⁴² Hier sei auch auf die im Anschluss an diese Einleitung folgende Literaturliste verwiesen, die einführende und vertiefende Literatur zu Imagination und Imaginationstheorien im Allgemeinen und zu den vier großen Themen dieses Bandes versammelt. Bei den Einleitungen zu den vier Hauptteilen wurde auf ausführliche Quellenverweise zugunsten der besseren Lesbarkeit verzichtet.

unverbundener Artikel aneinanderreicht. Vielmehr verdankt sich einem innovativen Entstehungsprozess in intensivem Austausch untereinander ein integratives Gesamtbild und hohe thematische Kohärenz, obwohl die einzelnen Beiträge je für sich selbst stehen und auf unterschiedlichen inhaltlichen, theoretischen und methodischen Voraussetzungen beruhen.

Ein hervorstechendes Merkmal ist ferner, dass der Band differenzierte text- und sachnahe Beschreibungen und Analysen konkreter historischer und zeitgenössischer Beispielfälle mit einer breiteren Diskussion theoretischer und interpretativer Fragestellungen verknüpft und damit historischen Einzelfall und systematischen Grundbegriff ‚Imagination‘ aufeinander bezieht und reflektiert. Diese besondere Stärke einer Verknüpfung von Empirie und Theorie wird dadurch potenziert, dass die Theoriebildung auf drei Ebenen stattfindet:

1. in der vorliegenden Gesamteinleitung, die Imagination auf die drei zentralen Themen der Religionsästhetik bezieht, nämlich: Erstens *Wahrnehmung, Wahrnehmungsgeschichte und Wahrnehmungsästhetik*, zweitens *Medien, Medialität und Mediengeschichte*, wobei hier ein kulturanthropologischer Medienbegriff verwendet wird, der ein Feld bezeichnet, das andernorts *material religion* oder in Birgit Meyers Religionstheorie „Medialität“ und „ästhetische Konfiguration“ genannt wird. Und drittens geht es natürlich auch um die *Religionssemiotik, die Zeichen und ihre Deutung*.

Typischerweise ging dieser Diskussion ein begriffs- und theoriegeschichtlicher Teil voraus. Imaginationsbegriff und damit unmittelbar verbunden Imagination, Imaginieren und Imaginäres und das Sprechen über sie sind geschichtlich und sozio-kulturell determiniert. Auch wenn wir von einer allgemeinmenschlichen Imaginationskompetenz ausgehen, wird diese doch (mitsamt ihrer Potenziale, Aktivitäten und Produkte) – via Wahrnehmung, Medien und Deutung – historisch, kulturell und selbst innerhalb einer Gesellschaft derselben Zeitperiode unterschiedlich aktiviert, modelliert, bewertet und verhandelt. Wir schließen davon die imaginativen Anteile der Religionsgeschichtsschreibung – einschließlich unserer eigenen – nicht aus.

2. Theoriebildung geschieht ferner auf Ebene der systematischen Einleitungen, die den Artikeln der vier großen Teile dieses Bandes vorangestellt sind und je einen Ausschnitt des weiten Feldes Imagination beleuchten. Die Einleitungen wurden von allen Autoren/-innen des jeweiligen Teils gemeinsam verfasst. Es werden darin nicht nur die Fragestellungen der einzelnen Artikel vorgestellt und die inhaltlichen Klammern, sondern

auch die gemeinsamen systematischen Verbindungslinien der Artikel zueinander und zu den anderen Abschnitten des Bandes aufgezeigt.

Das erste Kapitel *Imaginationstechniken* (Brigitte Luchesi, Katharina Wilkens, Anne Koch, Annette Wilke) trägt der religionsästhetischen Perspektive besonders Rechnung, indem verschiedene Beispiele von Körpertechnik, Wahrnehmungssteuerung und Medialisierung aufgezeigt werden, mit Hilfe derer Imagination hervorgerufen und gelenkt wird. Dabei werden sowohl kulturell etablierte Techniken thematisiert, die gar nicht mehr reflektiert werden, sich vielmehr in Riten, Anschauungen und Habitusformen verdichtet haben, wie auch Techniken, die bewusst und gezielt mit der menschlichen Vorstellungskraft arbeiten, um eine Transformation in der mentalen und physischen Welt herbeizuführen.

Im Kapitel *Imaginationsräume* (Isabel Laack, Sebastian Schüler, Adrian Hermann) sind Artikel versammelt, die aufzeigen, wie mithilfe von Imaginationstechniken und -praktiken und ihren Medien nicht nur neue mentale Räume geschaffen werden, sondern auch konkrete Orte und geographische Räume so manipuliert werden, dass sie neue kulturelle, religiöse und damit auch soziale und handlungspraktische Bedeutungen erlangen.

Das Kapitel *Imaginationspolitiken* (Lucia Traut, Katja Rieck, Katja Triplett) erweitert diese Aspekte und untersucht den kommunikativ-strategischen Einsatz von Imaginationstechniken bzw. die Besetzung von Imaginationsräumen zu politischen Zwecken der Stabilisierung, Reformation, Selbstbehauptung oder Abgrenzung.

Das letzte Kapitel *Imaginationsgeschichte* (Jens Kugele, Jens Kreinath, Alexandra Grieser) widmet sich der historischen Dynamik von Imagination und verfolgt die geschichtliche Entwicklung bestimmter kultureller, religiöser und wissenschaftlicher *imaginaires* und ihre Bedeutung für die Kultur- und Fachgeschichte. Dabei wird eine spannende Dialektik deutlich: die Geschichte des Imaginären und das Imaginäre der Geschichte bzw. der (Religions-)Geschichtsschreibung.

3. Die dritte Ebene der Theoriebildung geschieht auf Ebene der Einzelbeiträge, denen jeweils ein *abstract* vorangestellt ist, das kurz über die näheren Inhalte, Zielsetzungen und theoretischen Verortungen Auskunft gibt. Ein Spezifikum des Bandes ist nicht zuletzt, dass jeder der Artikel Empirie und Theorie verbindet, d. h. unterschiedliche religionsgeschichtliche Beispiele der Vergangenheit und Gegenwart mit analytischen Reflexionen zum Imaginationsbegriff verknüpft. Entsprechend unserem kulturwissenschaftlichen Verständnis von Religionswissenschaft und Religionsästhetik schöpfen die Beiträge in großer Interdisziplinarität aus unterschiedlichen Partnerdisziplinen von der Philologie zur Soziologie und

der Geschichts-, Kunst-, Medien- und Kognitionswissenschaft, um nur einige maßgebliche zu nennen. Die Religionsästhetik dient dabei immer als übergreifender Ansatz, der die Beiträge miteinander verbindet.

Literatur

- Athanassiadi, Polymnia 2009. „The Gods are God. Polytheistic Cult and Monotheistic Theology in the World of Late Antiquity“. In: Schabert, Tilo und Matthias Riedl (Hg.), *Gott oder Götter? / God or Gods?*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 15–31.
- Auffarth, Christoph 2002. *Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Behrens, Rudolf (Hg.) 2002. *Ordnungen des Imaginären: Theorien der Imagination in funktionsgeschichtlicher Sicht*. (= Sonderheft der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft). Hamburg: Felix Meiner.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann 2009(1969). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Brann, Eva T. H. 1991. *The World of the Imagination: Sum and Substance*. Lanham: Rowham & Littlefield.
- Bräunlein, Peter 2004a. „Bildakte: Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft“. In: Luchesi, Brigitte und Kocku von Stuckrad (Hg.), *Religion im kulturellen Diskurs*. Berlin/New York: De Gruyter, 195–231.
- Bräunlein, Peter 2004b. „Religionsgeschichte als Mediengeschichte: Eine Skizze“. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55.4: 325–329.
- Bräunlein, Peter 2004c. „Zurück zu den Sachen!‘ Religionswissenschaft vor dem Objekt“. In: Bräunlein, Peter (Hg.), *Religion und Museum*. Bielefeld: Transcript, 7–29.
- Bumbacher, Stephan Peter 2000. „Taoismus“. In: *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien*, Bd. 3. Stuttgart: Metzler, 451–458.
- Casey, Edward S. 1976. *Imagining: A Phenomenological Study*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Cancik, Hubert und Hubert Mohr 1988. „Religionsästhetik“. In: Cancik, Hubert, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1. Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer, 121–156.
- Carruthers, Mary 1998. *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images 400–1200*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castoriadis, Cornelius 1990(1975). *Gesellschaft als imaginäre Institution: Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius 2010(1986–1997). *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung: Ausgewählte Schriften, Band 3*, hg. von Michael Halfbrodt und Harald Wolf. Lich/Hessen: Edition AV.
- Chayko, Mary 2002. *Connecting: How We Form Social Bonds and Communities in the Internet Age*. Albany: SUNY Press.
- Chow, Kenny K.N./Harrell, D. Fox 2009. „Material-Based Imagination: Embodied Cognition in Animated Images“. In: *Cognition and Creativity, Digital Arts and Culture, Arts Computation Engineering, UC Irvine*. Online-Ausgabe: <http://escholarship.org/uc/item/6fn5291r> [26.08.2013]
- Davis, Richard (Hg.) 2007. *Picturing the Nation: Iconographies of Modern India*. Hyderabad: Orient Longman.
- Dewender, Thomas und Thomas Welt (Hg.) 2003. *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig: K.G. Sauer.

- Doucet, Friedrich W. 1972. *Psychoanalytische Begriffe: Vergleichende Textdarstellung Freud-Adler-Jung*. München: Heyne.
- Droysen, Johann Gustav 1882. *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Leipzig: Veit. Online: <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ihd/content/titleinfo/2442795> [29.07.2014]
- Dürbeck, Gabriele 1998. *Einbildungskraft und Aufklärung: Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*. Tübingen: Niemeyer.
- Fauconnier, Gilles und Mark Turner 2002. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
- Fausser, Markus 2003. *Einführung in die Kulturwissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fischer-Homberger, Esther 1978. „Aus der Medizingeschichte der Einbildungen“. In: Fischer-Homberger, Esther (Hg.), *Krankheit Frau und andere Arbeiten zur Medizingeschichte der Frau*. 1979. Bern [u. a.]: Hans Huber, 106–129.
- Furlong, Edward J. 1961. *Imagination*. London: George Allen & Unwin.
- Geertz, Clifford. 1983. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gertenbach, Lars 2011. „Cornelius Castoriadis: Gesellschaftliche Praxis und radikale Imagination“. In: Moebius, Stephan und Dirk Quadflieg (Hg.), *Kultur.Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 277–89.
- Görnitz, Brigitte 2000. „Phantasie/Imagination“. In: Auffarth, Christoph, Jutta Bernard und Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien*, Bd. 3. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 20–23.
- Grieser, Alexandra 2008. *Transformationen von Unsterblichkeit: Zum Wandel religiöser Plausibilitätsmuster in der Moderne*. Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- Hall, Stuart 1997. *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications.
- Harris, Paul L. 2000. *The Work of the Imagination*. Malden [u. a.]: Blackwell Publishing.
- Hüppauf, Bernd und Christoph Wulf 2006. „Einleitung: Warum Bilder die Einbildungskraft brauchen“. In: Hüppauf, Bernd und Christoph Wulf (Hg.), *Bild und Einbildungskraft*. München: Wilhelm Fink, 9–44.
- Iser, Wolfgang 1976(1984). *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. Stuttgart: UTB.
- Iser, Wolfgang 1991. *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Johnson, Mark 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kamper, Dietmar 1981. *Zur Geschichte der Einbildungskraft*. München/Wien: Carl Hanser.
- Kamper, Dietmar 1986. *Zur Soziologie der Imagination*. München/Wien: Carl Hanser.
- Keel, Othmar. 1984(1972). *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen*. Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kieran, Matthew und Dominic McIver Lopes (Hg.). *Imagination, Philosophy, and the Arts*. London/New York: Routledge.
- Kippenberg, Hans G. 1983. „Diskursive Religionswissenschaft: Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion, noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert“. In: Gladigow, Burkhard und Hans G. Kippenberg (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: C.H. Beck, 9–28.
- Kippenberg, Hans G. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: C. H. Beck.
- Kittsteiner, Heinz Dieter 2004. „„Iconic turn“ und „innere Bilder“ in der Kulturgeschichte“. In: Kittsteiner, Heinz Dieter (Hg.), *Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten*. München: Wilhelm Fink, 153–182.

- Kleine, Christoph 2012. „Zur Universalität der Unterscheidung *religiös/säkular*: Eine systemtheoretische Betrachtung“. In: Stausberg, Michael (Hg.), *Religionswissenschaft*. Berlin/Boston: De Gruyter, 65–78.
- Koch, Anne 2006. „Religionshybride‘ Gegenwart: Religionswissenschaftliche Analyse anhand des Harry-Potter-Phänomens“. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14.1: 1–23.
- Kohl, Karl-Heinz 1987. „Über einige der frühesten graphischen Darstellungen der Bewohner der Neuen Welt in der europäischen Kunst“. In: Ders., *Abwehr und Verlangen: Zur Geschichte der Ethnologie*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 63–88.
- Koschorke, Albrecht et al. (Hg.). 2007. *Der fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*. Frankfurt: S. Fischer.
- Koselleck, Reinhart 1979. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kramer, Fritz W. 2001. „Praktiken der Imagination“. In: von Graevenitz, Gerhart et al. (Hg.), *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*. Tübingen: Gunter Narr, 17–29.
- Lakoff, George und Mark Johnson 2011(1980). *Leben in Metaphern: Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Heidelberg: Carl Auer.
- Largier, Niklaus 2003. „Inner Senses – Outer Senses: The Practices of Emotions in Medieval Mysticism.“ In: Jager, Stephen C. und Ingrid Kasten (Hg.). 2003. *Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*. Berlin/New York: De Gruyter, 3–15.
- Le Goff, Jacques 1990(1978). „Neue Geschichtswissenschaft“. In: Ders. (Hg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens: Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 11–61.
- Le Goff, Jacques 1990(1985). *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Linck, Gudula 2000. *Yin und Yang: Die Suche nach Ganzheit im chinesischen Denken*. München: Beck.
- Männlein-Robert, Irmgard 2003. „Zum Bild des Phidias in der Antike: Konzepte zur Kreativität des bildenden Künstlers“. In: Dewender, Thomas und Thomas Welt (Hg.), *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig: K.G. Sauer, 45–67.
- Mainberger, Gonsalv K. 1979. „Imagination“. In: Condrau, Gion (Hg.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Vol. XV: Transzendenz, Imagination und Kreativität: Religion, Parapsychologie, Literatur und Kunst*. Zürich: Kindler, 25–43.
- Massey, Irving 2009. *The Neural Imagination: Aesthetic and Neuroscientific Approaches to the Arts*. Austin: University of Texas Press.
- Material Religion. The Journal of Objects, Arts and Belief*. Hg. von David Goa, David Morgan, S. Brent Plate und Crispin Paine. Oxford: Berg Publishers.
- McGinn, Colin 2007(2004). *Das geistige Auge: Von der Macht der Vorstellungskraft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Meier, Christel 2003. „*Imaginatio* und *phantasia* in Enzyklopädien vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit“. In: Dewender, Thomas und Thomas Welt (Hg.), *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig: K.G. Sauer, 161–182.
- Merleau-Ponty, Maurice 1993(1961). „Mind and Eye“. In: Johnson, Galen A. (Hg.) (1993), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. Evanston: Northwestern University Press, 121–151.
- Meyer, Birgit 2011. „Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of Medium“. In: *Social Anthropology* 19/1: 23–39.
- Meyer, Birgit 2012a. *Aesthetic Formations: Media, Religion and the Senses*. New York: Palgrave.
- Meyer, Birgit 2012b. *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion*. Utrecht: Universität Utrecht. Online: www2.hum.un.nl/onderzoek/lezingenreeks/pdf/Meyer_Birgit_oratie.pdf [11.06.2014].

- Meyer, Birgit 2012c. „Religious sensations. Media, aesthetics, and the study of contemporary religion“. In: Lynch, Gordon und Jolyon Mitchell (Hg.), *Religion, Media and Culture. A Reader*. London/New York: Routledge, 159–170.
- Meyer, Birgit und Dick Houtman (Hg.) 2012. *Things – Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University.
- Mills, Charles Wright 2000(1959). *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Mohn, Jürgen 2004. „Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft“. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55.4: 300–309.
- Mohr, Hubert 1988. „Die ‚École des Annales‘“. In: Cancik, Hubert, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 1. Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer, 263–271.
- Mohr, Hubert 2000. „Wahrnehmung/Sinnessystem“. In: Auffarth, Christoph, Jutta Bernard und Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien*, Bd. 3. Stuttgart: Metzler, 620–633.
- Morgan, David 1999. *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley: UC Press.
- Morgan, David 2005. *The Sacred Gaze: Religion and Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: UC Press.
- Morgan, David 2007. *The Lure of Images: A History of Religion and Visual Media in America*. London: Routledge.
- Morgan, David (Hg.) 2008. *Keywords in Religion, Media and Culture*. New York: Routledge.
- Morgan, David (Hg.) 2009. *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. London: Routledge.
- Morgan, David 2012. *The Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*. Berkeley: UC Press.
- Münster, Daniel 2001. *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*. München: Akademischer Verlag.
- Nichols, Shaun (Hg.) 2006. *The Architecture of the Imagination: New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction*. Oxford: Clarendon Press.
- Patlagean, Evelyne 1990(1978). „Die Geschichte des Imaginären“. In: Le Goff, Jacques (Hg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens: Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 11–61.
- Pinney, Christopher 2004. „Photos of the Gods“: *The Printed Image and Political Struggle in India*. London: Reaktion Books.
- Pranieß, Martin 2008. *The Godly Play-Konzept: Die Rezeption der Montessori-Pädagogik durch Jerome W. Berryman*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Prohl, Inken 2004. „Zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel zen-buddhistischer Praxis in Deutschland“. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55.4: 291–299.
- Pruyser, Paul W. 1983. *The Play of the Imagination: Toward a Psychoanalysis of Culture*. New York: International Universities Press.
- Rappaport, Roy A. 2008. „Ritual und performative Sprache“. In: Belliger, Andréa und David J. Krieger (Hg.), *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden: VS, 191–210.
- Rosenkranz, Karl 1848. *Die Pädagogik als System: Ein Grundriß*. Königsberg: Verlag der Gebrüder Bornträger.
- Roth, Ilona (Hg.) 2007. *Imaginative Minds*. New York: Oxford University Press.
- Sartre, Jean Paul 1994(1936). „Die Imagination“. In: ders. (1994), *Die Transzendenz des Ego: Philosophische Essays*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 97–254.
- Sartre, Jean Paul. 1994(1940). *Das Imaginäre: Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schipper, Kristofer 1993. *The Taoist Body*. Berkeley: University of California Press.

- Schüttpelz, Erhard 2005. *Die Moderne im Spiegel des Primitiven: Weltliteratur und Ethnologie 1870–1960*. München: Wilhelm Fink.
- Schulte-Sasse, Jochen 2001. „Einbildungskraft/Imagination“. In: Barck, Karl Heinz et al. (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch*, Bd. 2. Stuttgart: Metzler, 88–120.
- Schwarte, Ludger 2006. „Intuition und Imagination – Wie wir sehen, was nicht existiert“. In: Hüppauf, Bernd und Christoph Wulf (Hg.), *Bild und Einbildungskraft*. München: Wilhelm Fink, 92–103.
- Singer, Jerome und Kenneth S. Pope (Hg.) 1986. *Imaginative Verfahren in der Psychotherapie*. Paderborn: Junfermann.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Steigerwald, Jörn 2003. „Weibliche ‚Imagination‘ im anthropologischen Diskurs der französischen Aufklärung“. In: Dewender, Thomas und Thomas Welt (Hg.), *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig: K.G. Sauer, 267–289.
- Steinhäuser, Martin 2011. *Imagination: Studien zu Theorie und Wirksamkeit der Vorstellungskraft in Prozessen religiöser Bildung*. Münster: Lit.
- Stolz, Fritz 1988. „Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft“. In: Zinser, Hartmut (Hg.), *Religionswissenschaft: Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer, 55–72.
- Tappenbeck, Inka 1999. *Phantasie und Gesellschaft: Zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Taylor, Mark C. 1998. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Torok, Maria 1997. „Phantasie. Versuch einer begrifflichen Klärung ihrer Struktur und Funktion“. In: *Psyche* 51.1: 33–45.
- Traut, Lucia 2011. *Ritualisierte Imagination: Das Fantasy-Rollenspiel ‚Das Schwarze Auge‘*. Münster. Lit.
- Traut, Lucia 2012. „Die Konstruktion kollektiver Vorstellungsräume im Fantasy-Rollenspiel“. In: Schmeink, Lars und Hans-Harald Müller (Hg.), *Fremde Welten: Wege und Räume der Fantastik im 21. Jahrhundert*. Berlin/Boston: De Gruyter, 121–139.
- Uehlinger, Christoph 2006. „Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en): Voraussetzungen, Anknüpfungprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms“. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 23.2, 165–184.
- Van den Doel, Marieke und Wouter J. Hanegraaff 2006. „Imagination“. In: Hanegraaff, Wouter (Hg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden/Boston: Brill, 606–616.
- Warnock, Mary 1976. *Imagination*. London/Boston: Faber.
- Watzke, Daniela 2003. „Anatomische Struktur der Imagination und ihr Funktionswechsel im medizinischen Denken der Neuzeit“. In: Dewender, Thomas und Thomas Welt (Hg.), *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig: K.G. Sauer, 229–242.
- White, Hayden 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- Wilke, Annette 2008. „Religion/en, Sinne und Medien: Forschungsfeld Religionsästhetik und das Museum of World Religions (Taipeh)“. In: Wilke, Annette und Esther-Maria Guggenmos (Hg.), *Im Netz des Indra: Das Museum of World Religions, sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik*. Münster: Lit, 206–294.
- Wilke, Annette und Oliver Moebus 2011. *Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Winnicott, Donald Woods 2008(1951). *Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Zollna, Isabel 1990. *Einbildungskraft (imagination) und Bild (image) in den Sprachtheorien um 1800*. Tübingen: Narr.

Weiterführende Literatur

Grundlegende Literatur zu Imagination (Auswahl)

* Diese Titel finden wir besonders empfehlenswert.

Brann, Eva T. H. 1991. *The World of the Imagination: Sum and Substance*. Lanham: Rowham & Littlefield.*

[umfassender Überblick über Imaginationstheorien aus unterschiedlichen Disziplinen]

Casey, Edward S. 2000(1976). *Imagining: A Phenomenological Study*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

[philosophisch-phänomenologische Imaginationstheorie]

Castoriadis, Cornelius 1990(1975). *Gesellschaft als imaginäre Institution: Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.*

[kulturphilosophische Imaginationstheorie]

Castoriadis, Cornelius 2010(1986–1997). *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung: Ausgewählte Schriften, Band 3*, hg. von Michael Halfbrodt und Harald Wolf. Lich/Hessen: Edition AV.

[kulturphilosophische Imaginationstheorie]

Cocking, John Martin 1991. *Imagination: A Study in the History of Ideas*. London/New York: Routledge.

[philosophiegeschichtlicher Überblick über verschiedene Imaginationstheorien]

Dewender, Thomas und Thomas Welt (Hg.) 2003. *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kultur-schaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig: K.G. Sauer. *

[Sammelband mit geschichtswissenschaftlichen Artikeln zu verschiedenen Imaginationstechniken, Imaginationen, Imaginationstheorien...]

Harris, Paul L. 2000. *The Work of the Imagination*. Malden [u. a.]: Blackwell Publishing.

[entwicklungspsychologische Studien zu Imagination]

Hüppauf, Bernd und Christoph Wulf (Hg.) 2006. *Bild und Einbildungskraft*. München: Wilhelm Fink.*

[kulturwissenschaftliche Studien zur visuellen Imagination]

Kamper, Dietmar 1986. *Zur Soziologie der Imagination*. München/Wien: Carl Hanser.*

[kultursoziologische Imaginationstheorie]

Mills, C. Wright 1959. *The Sociological Imagination*. London: Oxford University Press.

[soziologische Imaginationstheorie/metawissenschaftlich – soll im angelsächsischen Raum einen ähnlichen Stellenwert haben wie Max Weber]

Pruyser, Paul W. 1983. *The Play of the Imagination: Toward a Psychoanalysis of Culture*. New York: International Universities Press.*

[psychologisch-kulturwissenschaftliche Imaginationstheorie]

Roth, Ilona (Hg.) 2007. *Imaginative Minds*. Oxford: Oxford University Press.*

[kulturwissenschaftlicher Sammelband mit Imaginationstheorien aus verschiedenen Disziplinen; kognitionswissenschaftlicher Schwerpunkt]

- Van den Doel, Marieke und Wouter J. Hanegraaff 2006. „Imagination“. In: Hanegraaff, Wouter (Hg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden/Boston: Brill, 606–616.
[Religionsgeschichte der Imagination]
- Warnock, Mary 1976. *Imagination*. London/Boston: Faber.*
[philosophische Imaginationstheorien]
- Warnock, Mary 1994. *Imagination and Time*. Cambridge: Blackwell.
[philosophische Imaginationstheorien]

Literatur zu Teil 1: Imaginationstechniken

- Carruthers, Mary 1998. *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images 400–1200*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel 1993(1988). „Technologien des Selbst“. In: Martin, Luther H. et al. (Hg.), *Technologien des Selbst*. Frankfurt am Main.: S. Fischer, 24–62.
- Foucault, Michel 2009. *Hermeutik des Subjekts: Vorlesungen am Collège de France (1921/82)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel 1935. „Les techniques du corps“. In: *Journal de Psychologie*. 32: 271-293.

Literatur zu Teil 2: Imaginationsräume

- Ahrens, Jörn 2012. „Kultur und die Bereitstellung von Imaginationsräumen“. In: Ahrens, Jörn, *Wie aus Wildnis Gesellschaft wird. Kulturelle Selbstverständigung und populäre Kultur am Beispiel von John Fords Film "The Man Who Shot Liberty Valance"*, Springer: Berlin, 267–296.
- Bruggisser-Lanker, Therese 2010. *Musik und Tod im Mittelalter: Imaginationsräume der Transzendenz*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Döring, Jörg und Tristan Thielmann 2009. *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: Transcript.
- Janowski, Monica und Tim Ingold (Hg.) 2012. *Imagining Landscapes: Past, Present and Future*. Surrey/Burlington: Ashgate.
- Nicolai, Klaus 2007. „Virtuelle Environments – Probe-, Simulations- und Imaginationsräume“. In: Birringer, Johannes, Thomas Dumke und Klaus Nicolai (Hg.), *Die Welt als virtuelles Environment*, Dresden: TMA., 10–25.
- Sanders, Hans 2013. *Lebenswelten. Imaginationsräume der europäischen Literatur*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Weigel, Sigrid 2002. „Zum ‚topographical turn‘. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften“. In: KulturPoetik. *Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft* 2.2: 151–165.

Literatur zu Teil 3: Imaginationspolitiken

- Anderson, Benedict 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.
- Costa Lima, Luiz 1990. *Die Kontrolle des Imaginären: Vernunft und Imagination in der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Geuss, Raymond 2009. *Politics and the Imagination*. Princeton: Princeton University Press.

Literatur zu Teil 4: Imaginationsgeschichte

- Kamper, Dietmar 1981. *Zur Geschichte der Einbildungskraft*. München/Wien: Carl Hanser.
- Kohl, Karl-Heinz 1987. *Abwehr und Verlangen: zur Geschichte der Ethnologie*. Frankfurt: Edition Qumran.
- Kramer, Fritz W. 1977. *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt: Syndikat.
- Kurasawa, Fuyuki 2004. *The Ethnological Imagination: A Cross-cultural Critique of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Le Goff, Jacques und Roger Chartier und Jacques Revel (Hg.) 1990. *Die Rückeroberung des historischen Denkens: Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Frankfurt: Fischer, darin besonders: Patlagean, Evelyne: Die Geschichte des Imaginären, 244–276.
- Müller, Klaus E. und Jörn Rüsen 1997. *Historische Sinnbildung: Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.