

2. KULTURELLE TRANSFORMATIONEN VON RELIGION

MANFRED L. PIRNER

2.1 Lebensweltlich

2.1.1 Medien-Religion

»Von einem unerwarteten Glücksgefühl überwältigt verlasse ich das Kino und laufe desorientiert und zugleich wie befreit durch das nächtliche Soho. Das also meinen die Griechen, wenn sie von Katharsis sprechen. Die Wirklichkeit sieht plötzlich anders aus, klarer, vielschichtiger, lebendiger«, so gibt *Jörg Herrmann* die sonntägliche Kolumne von *Herbert Grieshop* im Berliner Tagesspiegel wieder, der über seine Kino-Erfahrung mit *Thomas Vinterbergs* Dogma-Film »Das Fest« (1998) erzählt.¹ Grieshop fährt fort: »Und wo ist Gott? Oft gerade da, wo man ihn nicht sucht. Manchmal sogar im Kino. Dann, wenn es einem Film gelingt, uns zu entlassen mit einer neuen Begeisterung für die Welt. Wenn man aus der Dunkelheit ins Freie tritt mit dem Gefühl, sich wieder in das Leben mit all seinen Konflikten und Spannungen verliebt zu haben.«

Von ähnlichen Erlebnissen können Besucher eines Rockkonzerts ihrer Lieblingsband oder Teilnehmer/innen einer LAN-(Computerspiel-)Party berichten. Offensichtlich ermöglichen die elektronischen Medien der populären Kultur heute vielen Menschen Erfahrungen, die als religiös oder zumindest als religioïd (religionsähnlich) bezeichnet werden können. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass in den Medien und ihren Geschichten in vielfältiger Weise Grundmuster, Motive und Bruchstücke aus religiösen Traditionen – häufig in bis zur Unkenntlichkeit verfremdeten bzw. transformierten Formen – verarbeitet werden. Bei genauerem Hinsehen basieren die meisten populären Filmerzählungen auf mythisch-rituellen Grundstrukturen und thematisieren mit ihrer Hilfe die uralten Menschheitsfragen nach Gut und Böse, Schuld und Schicksal, Liebe und

¹ *H. Grieshop*, Wo ist Gott? In: Der Tagesspiegel, 19. Januar 2002, zit. nach *J. Herrmann*, Medienerfahrung und Religion, Göttingen 2007, 81.

Tod.² »Jedes Genre des populären Films bildet so etwas wie eine eigene Erlösungsmythologie, eine eigene pseudoreligiöse Ikonografie, einen eigenen Mystizismus und nicht zuletzt eine eigene Variante des Dekalogs aus«, so der renommierte Film-Experte *Georg Seeflen*.³ Insbesondere in den fantastischen Filmgenres (Fantasy, Science Fiction, Mystery) wird auch das Übernatürliche einbezogen, tauchen gottähnliche Mächte auf sowie Erlösergestalten, die durch eigene Opfer – manchmal auch das ihres Lebens – die Welt (oder wenigstens ihr Volk) vor dem Untergang retten. Die gegenwärtige Beliebtheit von Film-Reihen wie »Star Wars«, »Matrix«, »Der Herr der Ringe« oder »Harry Potter« mag ein Indikator dafür sein, dass die Sehnsucht nach alltagstranszendenten Wirklichkeiten und mythisch-grundlegenden (manchmal auch: mythisch-plakativen) Orientierungen in den vergangenen Jahren gewachsen ist.

Aber auch alltagsnahe Medienangebote wie etwa die Daily Soaps oder die Songs der Mainstream-Popmusik können religionsäquivalente Funktionen erfüllen: In ihnen werden Lebens- und Weltdeutungen sowie Handlungsoptionen vermittelt, die zur Selbstreflexion einladen, Sinnerperspektiven erschließen und auf alltägliche wie außeralltägliche Lebenssituationen vorbereiten. In vielen Fällen bewirkt die Spiegelung des Alltags in den Medien eine ›Erhebung‹ und ›Feier‹ des Alltäglichen, die wiederum deutliche Parallelen zur religiösen Lebenssteigerung aufweisen.

Solche eher inhaltsanalytisch und phänomenologisch gewonnenen Einsichten lassen sich auch empirisch bestätigen: Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene – so der gemeinsame Grundtenor der jüngsten Studien von *Astrid Dinter*⁴ und *Jörg Herrmann*⁵ – nutzen heutzutage vor allem die Medien zur Identitätskonstruktion, zur Bearbeitung ihrer existenziellen Lebens- und Glaubensfragen sowie zur Suche nach alltagstranszendenten Erfahrungen, während sie mit der traditionellen institutionalisierten Religion (Kirche) für sich persönlich meist wenig anfangen können. Jenseits von dauerhafter Verbindlichkeit und normativen Vorgaben ermöglicht der individuelle und soziale Umgang mit den Medien offensichtlich eine weitgehend selbst bestimmte und

2 Vgl. hierzu: *W. Gräß*, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002; *M. L. Pirner*, Fernsehmythen und religiöse Bildung, Frankfurt/M. 2001.

3 *G. Seeflen*, Kino, in: *R. Hempelmann u. a. (Hg.)*, Panorama der neuen Religiosität, Gütersloh 2005, 50–58, hier 55.

4 *A. Dinter*, Adoleszenz und Computer. Von Bildungsprozessen und religiöser Valenz, Göttingen 2007.

5 *J. Herrmann*, Medienerfahrung und Religion. Eine empirisch-qualitative Studie zur Medienreligion, Göttingen 2007.

›freie‹ Auseinandersetzung mit weltanschaulich-religiösen und ethischen Themen.⁶

Dies zeigt sich pointiert in den stark medien- und musikorientierten Jugend Szenen (z. B. Goth, Hip-Hop, Techno), die als lockere, zeitlich begrenzte und selbst gewählte Gemeinschaftsformen eine Art *Selbstsozialisation* ermöglichen, die auch religiöse Dimensionen mit umfasst.⁷ Der Soziologe *Winfried Gebhardt* diagnostiziert als Gesamttrend eine »Versetzung und Eventisierung« von Religion, die sich bis in den kirchlichen Bereich erstreckt (vgl. die Taizé-Bewegung, den katholischen Weltjugendtag oder die Kirchentage) und die er im Sinne einer »religiösen Selbstermächtigung« der Jugendlichen deutet.⁸

2.1.2 Konsum-Religion

»Der Kapitalismus im Stadium gesättigter Konsummärkte wird zur ultimativen letzten Religion dieser Welt.«⁹ Diese These des Philosophen *Norbert Bolz* und des Kommunikationswissenschaftlers *David Bosshart* hat seit ihrer Veröffentlichung vor vierzehn Jahren wohl eher noch an Plausibilität gewonnen. Denn seitdem beobachten wir nicht nur eine weithin konkurrenzlose weltweite Durchsetzung liberal-kapitalistischer Marktmechanismen, sondern auch die Ausweitung und Übertragung ökonomischer Rationalität auf andere gesellschaftliche Bereiche, u. a. auch auf den Bildungsbereich. Damit haben wirtschaftliche Prinzipien die religionsähnliche Funktion einer »weltumspannenden und sinnstiftenden Weltanschauung übernommen«¹⁰; der Kapitalismus rückt tendenziell in den Rang einer totalitären Ideologie.

Dabei geht es nicht nur und nicht in erster Linie um den ausgeprägten Materialismus, der sich in der Gier nach noch mehr Geld und Wohlstand niederschlägt. Die Pointe liegt vielmehr darin, dass in einer Wohlstands-

6 Vgl. hierzu auch *M. L. Pirner*, Religion, in: *R. Vollbrecht / C. Wegener (Hg.)*, Handbuch Mediensozialisation, Wiesbaden 2009, 294–301.

7 Zum Konzept der Selbstsozialisation vgl. z. B. *S. Rhein / R. Müller*, Musikalische Selbstsozialisation Jugendlicher: Theoretische Perspektiven und Forschungsergebnisse, in: *Diskurs Kindheits- und Jugendforschung* o. Jg. (2006), H. 4, 551–568.

8 *W. Gebhardt*, Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung, in: *EZW-Texte* 170 (2003), 7–19, hier 11 f. Vgl. auch: *A. Hepp / V. Krönert*, Medien, Event und Religion. Der Weltjugendtag als religiöses Medienevent. Wiesbaden 2008.

9 *N. Bolz / D. Bosshart*, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995, 22.

10 So *G. Haider*, Der Geist der freien Marktwirtschaft, in: *R. Polak (Hg.)*, Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002, 213–229, hier 228.

gesellschaft, in der die meisten Menschen eigentlich alles haben, was sie zum Leben brauchen, transmaterielle Werte wieder an Bedeutung gewinnen – und in die kapitalistischen Vermarktungsstrategien mit einbezogen werden. In der Konsumwerbung werden solche transmateriellen Werte inszeniert, propagiert und mit bestimmten Produkten oder Marken verbunden. Hier geht es längst nicht mehr nur um das Anpreisen der Qualität oder Preisgünstigkeit von Verkaufsobjekten, sondern um das Aufnehmen von existenziellen Sehnsüchten und das Vermitteln von Lebensverheißungen und Werten, die gerade über das Materielle hinaus weisen und nicht selten religiöse Dimensionen annehmen. Da verspricht das richtige Mineralwasser das »wahre Leben«, die richtige Hautcreme »ewige Jugend« und die richtige Versicherung »Sicherheit und Zukunft«. Marken dienen längst nicht mehr primär zur Orientierung über die Qualität von Produkten, sondern werden zu Symbolen für Lebensstile, zu Zeichen der Zugehörigkeit, zu Mitteln der Selbstinszenierung als besondere Identität und herausgehobenes Individuum.

Zur Umsetzung solcher Inszenierungen greift die Konsum-Werbung immer wieder gern auf Symbole, Bilder und Motive aus den religiösen Traditionen zurück. Religiöse Superlative wie »himmlisch« oder »teuflisch« bzw. »höllisch« kennzeichnen den besonderen Genuss oder den bewussten Tabu-Bruch; Engel, Pfarrer und Nonnen signalisieren Unschuld, Vertrauenswürdigkeit und menschliche Wärme. Meditierende Mönche spiegeln die Sehnsucht nach innerer Kraft und Harmonie; der Heiligenschein verleiht den angepriesenen Produkten eine besondere übernatürliche Aura usw. Ist man einmal auf die religiösen Symbole in der Werbung aufmerksam geworden, lässt sich eine große Vielfalt von – häufig charakteristisch transformierten – Motiven aus der Bibel, der christlichen Bild- und Kunsttradition sowie aus nicht-christlichen Religionen finden.¹¹

2.1.3 Fußball-Religion

»Eure Gebete wurden erhört!« Mit diesem Slogan warb der Pay-TV-Sender Premiere im Sommer 2008 für die Anschaffung eines Receivers, der den Live-Empfang sämtlicher Bundesliga-Spiele ermöglicht. Regelmäßig wird in der Presse vom Fußball-Gott gesprochen, der die Geschicke der Mannschaften lenkt, werden die Spieler gar selbst zu Göttern hochstil-

11 Vgl. G. Buschmann / M. L. Pirner, Werbung – Religion – Bildung, Kulturhermeneutische, theologische, medienpädagogische und religionspädagogische Perspektiven, Frankfurt/M. 2003; A. Mertin / H. Futterlieb, Werbung als Thema des Religionsunterrichts, Göttingen 2001; T. Klie (Hg.), Spiegelflächen. Phänomenologie – Religionspädagogik – Werbung, Münster u. a. 1999.

siert. Und in der Fankultur der Fußballfans finden sich frappierende Parallelen zu religiösen Vollzügen: Da werden Glaubensbekenntnisse gemeinsam gesprochen oder gesungen; da werden Gebete wie das Vater-unser umgedichtet z. B. zum »Schalke-unser«; da werden religiöse Lieder wie »Amazing Grace« umgedichtet zu: »Leuchte auf, mein Stern Borussia, ich folge dir, wohin du gehst ...«. ¹² »Wallfahrtsähnlich reisen die Fans in Gruppen an. Die Gemeinde und die Priester kleiden sich in entsprechende liturgische Gewänder, bevor auf dem heiligen Rasen im Stadiontempel die alles entscheidende Zeit, wenn nicht auf Glockenschlag, so doch auf Pfiff beginnt.« ¹³ Die Rituale im Stadion ähneln jenen im Gottesdienst, angefangen von den responsorischen Fangesängen bis hin zu eingeübten Gesten und Zeichen.

Dokumentationen und empirische Umfragen zeigen, dass für viele Fans die Fußballwelt tatsächlich eine Art »andere Welt«, eine Gegenwelt zur Alltagswelt bedeutet, die das Leben bereichert oder gar erst lebenswert macht. ¹⁴ Hier lässt sich der Alltag vergessen und in eine ganz andere Wirklichkeit eintauchen. Hier wird auch eine Gemeinschaft erlebt, die im »normalen Leben« nicht erfahrbar ist: »Borussia, du bist Leidenschaft, die verbindet und Freunde schafft«, wie es in dem erwähnten Lied weiter heißt. In der Fangemeinde werden aus Fremden Freunde, hier ist nicht Armer und Reicher, nicht Mann und Frau, nicht Ausländer und Einheimischer, sondern der Fußball macht alle gleich, nimmt sie mit hinein in das Miterleben von Sieg und Niederlage, von »Sterben« und »Auferstehen« ihrer Mannschaft sowie einzelner Spieler. Zu Hause werden die Schals, Bilder und Fan-Artikel häufig in besonderen Schränken oder Vitrinen wie Devotionalien aufbewahrt, und zumindest in England ist es für treue Fans auch bereits möglich, sich nach dem Tod unter dem Spielfeld des verehrten Clubs in einer Urne bestatten zu lassen. *Bill Shankley*, der legendäre Trainer des FC Liverpool, scheint recht zu haben: »Manche tun so, als ginge es im Fußball um Leben oder Tod. Dabei geht es um viel mehr!« ¹⁵

12 Vgl. hierzu den Film »Leuchte auf, mein Stern Borussia« von *Martin Buchholz*, erhältlich bei vielen Medienzentralen.

13 *M. Nüchtern*, Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität, in: *R. Hempelmann u. a.* (Hg.), Panorama der neuen Religiosität, Gütersloh 2005, 23–96, hier 41. Siehe auch: *H.-G. Ulrichs u. a.* (Hg.), Körper, Sport und Religion. Interdisziplinäre Beiträge, Idstein 2003.

14 Vgl. für empirische Belege: *Projektgruppe Jugend und Religion*, If God is a DJ ... Religiöse Vorstellungen von Jugendlichen, Berlin 2005.

15 Zit. nach *A. Reinert*, Editorial, in: Entwurf (Thema-Heft: Fußball-Gott) o. Jg. (2006), H. 1, 2.

Damit ist Fußball aber lediglich ein Spezialbeispiel dafür, dass Sport auch in seinen anderen Spielarten religionsähnliche Bedeutung im Leben von Praktizierenden wie Fans gewinnen kann. Exemplarisch sei hier an die bekannte Aussage des Neubegründers der Olympischen Spiele, *Pierre de Coubertin*, erinnert: »Das erste und das wesentliche Merkmal des alten wie des modernen Olympismus ist: eine Religion zu sein.«¹⁶

Dass dem Leistungssport und dem ›Fußball-Gott‹ manchmal unverhältnismäßige Opfer an Lebenszeit, Lebensqualität, Nervenkraft und Gesundheit gebracht werden, wurde in besonderer, exemplarischer Weise beim Selbstmord des Fußball-Nationaltorwarts *Robert Enke* im November 2009 bewusst. Einerseits bestätigten die enorme öffentliche Aufmerksamkeit und die größte Trauerfeier seit Adenauers Tod die unvergleichliche Bedeutung des Fußballs in der deutschen Gesellschaft; andererseits betonten DFB-Präsident *Zwanziger* und andere in ihren Traueransprachen in wohlthuender Weise, dass Fußball „nicht alles ist“ und niemals sein dürfe, und dass Schwächen auch im Sport als Teil der Menschlichkeit des Menschen akzeptiert werden sollten.

2.2 Theologisch

2.2.1 Funktionale Äquivalente von Religion

Unter religionswissenschaftlicher und theologisch-hermeneutischer Perspektive geht es nicht so sehr um die Frage, ob die vorgestellten Phänomene nun zu Recht als »Religion« bezeichnet werden können, als vielmehr darum, wahrzunehmen und zu verstehen, welche gesellschaftlichen Veränderungen sich in ihnen zeigen und in welchen Zusammenhängen diese mit traditionellen Religionen bzw. mit der christlichen Religion stehen. Diese Veränderungen lassen sich unter zwei Hauptentwicklungen fassen, die man mit den Stichworten »Funktionalisierung« und »Transformation« von Religion kennzeichnen kann und die gleichsam die zwei Seiten der einen Medaille der Ausdifferenzierung von Kulturbereichen in Neuzeit und Moderne darstellen.

Unter funktionalem Aspekt zeigt sich, dass andere Kulturbereiche Funktionen für Individuum und Gesellschaft übernommen haben, die traditionellerweise von der Religion wahrgenommen wurden; sie fungieren als »funktionale Äquivalente« (*Luhmann*) von Religion. Unter der

16 *P. de Coubertin*, Die philosophischen Grundlagen des modernen Olympismus (1935), in: *Ders.*, Der olympische Gedanke, Lausanne / Stuttgart 1966, 150, zit. nach *M. Nüchtern*, Die Weihe des Profanen, 40.

häufig gewählten Kategorisierung des Religionssoziologen *Franz-Xaver Kaufmann* lässt sich hier etwa an folgende Funktionen denken:

1. Affektbindung und Angstbewältigung,
2. Handlungsführung im Außeralltäglichen,
3. Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen,
4. Legitimierung von Gemeinschaft und soziale Integration,
5. Sinn und Ordnung garantierende Weltdeutung,
6. Ermöglichung von (kritischer) Distanz zur Welt.¹⁷

Damit hat sich für das Christentum eine Konkurrenzsituation bzw. eine Pluralität ergeben, die mit dem Verlust seines traditionellen Monopols in vielen Bereichen verbunden war. Dass die drei vorgestellten funktionalen Äquivalente von Religion (und weitere wie z. B. die Psycho-Szene oder die Populärwissenschaft) als »Religions-Ersatz« zur Bedeutungsminde- rung traditioneller Religion beitragen (und damit als Symptome einer ›Säkularisierung‹ unserer Gesellschaft gelten können), ist offensichtlich. Ob sie das Christentum weitgehend verdrängen werden oder ob es lediglich zu einer langfristigen Diversifizierung des kulturellen Angebots für den Bereich religiöser Bedürfnisse kommt, ist gegenwärtig noch nicht abzusehen. Dies wird zum einen davon abhängen, inwieweit ›Ersatzangebote‹ die Bedürfnisse der Menschen im religiös-weltanschaulichen Bereich wirklich befriedigen, und zum anderen davon, inwieweit sich das Christentum als ›gewachsene, reife Qualitätsreligion‹ neu in der Pluralität der religiösen und religionsähnlichen kulturellen Angebote zu positionieren vermag. Dabei geht es, theologisch gesprochen, auch darum, wie der alle menschlichen Bedürfnisse und alle menschliche Kultur transzendierende und kritisch in Frage stellende Anspruch Gottes heutigen Menschen nahe gebracht werden kann.

2.2.2 Kulturelle Transformationen von Religion

Der Aspekt der Transformation bezeichnet im engeren Sinn die Aufnahme und Bearbeitung von Elementen aus religiösen Traditionen in anderen Kulturbereichen. Sie ist keine *notwendige* Bedingung für das ›Funktionieren‹ anderer Kulturphänomene als religiöses Äquivalent: Mediengeschichten können auch religiöse Funktionen erfüllen, ohne dass in ihnen auf religiöse Traditionen zurückgegriffen wird. Dennoch trägt ein solcher Rückgriff häufig zum besseren religiös-äquivalenten Funktionieren von Kulturbereichen bei, wie am Beispiel Werbung besonders deut-

17 Vgl. *F.-X. Kaufmann*, Religion und Modernität, Tübingen 1989.

lich wurde. Der Prozess der Dispersion (Zerstreuung) und Transformation religiöser Elemente in andere Kulturbereiche hinein lässt sich positiv auf die kulturprägende Kraft von Religionen zurückführen. Gerade in jüngerer Zeit ist auch in der theologischen Diskussion das Bewusstsein dafür gewachsen, dass der christliche Glaube sich nicht nur innerkirchlich durch Kultus und religiöse Schriften tradiert hat, sondern auch durch seine Wirkung auf und in Kunst, Musik, Literatur, Architektur usw.¹⁸

Mit der Emanzipation und Verselbstständigung solcher Kulturbereiche wird allerdings auch die Art der Verarbeitung religiöser Traditionselemente freier und unabhängig von ›kirchlicher Kontrolle‹. Die beiden großen Kirchen bejahen heute grundsätzlich diese ›Freigabe‹ der Kultur und verzichten auf einen Monopolanspruch für die Verwendung von Symbolen oder Texten aus der christlichen Tradition.¹⁹ Aus dieser Perspektive ist – grundsätzlich, aber mit der Möglichkeit der kritischen Diskussion und des Protests in konkreten Fällen – auch die verzerrte Darstellung von christlichen Traditionselementen sowie ihre Funktionalisierung für fragwürdige Zwecke zu tolerieren. Es kann ebenfalls damit gerechnet werden, dass – manchmal gewollt, manchmal gegen andersartige Intentionen – sich durch christliche Elemente in anderen Kulturbereichen etwas von der Botschaft des Evangeliums erschließt, dass also – theologisch gesprochen – der Heilige Geist auch z.B. in der populären Medienkultur wirkt. Gerade im Rahmen der experimentellen Freiheit sowie der ausgeprägten Bedürfnisorientierung, wie sie beispielsweise den Medienbereich ebenso wie die Werbung kennzeichnen, entstehen manchmal auch nach theologisch-religionspädagogischem Urteil gelungene Vermittlungsversuche zwischen christlicher Tradition und heutiger Lebenssituation, die religionsdidaktisch konstruktiv aufgenommen werden können.

Darüber hinaus kann das Christentum gerade auch durch die säkularisierende Überführung und Übersetzung seiner Elemente in andere Kulturbereiche hinein zur Humanisierung der Gesellschaft beitragen, wie sich am Beispiel des Symbols der Gottebenbildlichkeit zeigen lässt, das säkularisiert als Vorstellung von der unbedingten *Menschenwürde* unser Gemeinwesen fundiert. In diesem Sinn ist die Selbstsäkularisierung gleichsam als Ausdruck des gesellschaftsdiakonischen Selbstverständnisses des Christentums zu verstehen.

18 Vgl. z.B. J. Lauster, Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005.

19 Vgl. hierzu und zum Folgenden: *Kirchenamt der EKD (Hg.)*, Räume der Begegnung: Religion und Kultur in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 2002.

2.2.3 Selbstbestimmte »Religiosität auf Distanz« als charakteristische Signatur unserer Gegenwartskultur

Die intensive Wahrnehmung der vorgestellten kulturellen Transformationen von Religion ist für Kirche, Theologie und Religionspädagogik zunächst einmal von hohem diagnostischem Wert. Sie machen zum einen deutlich, in welchem Umfang Menschen auch in modernen Gesellschaften religiöse Bedürfnisse, Sehnsüchte, Fragen und Antworten haben und welcher Art diese sind. Sie zeigen zum anderen, dass die meisten Menschen heute einen hohen Freiheitsgrad in der Wahl und im Ausprobieren religiöser oder religiöser Angebote empfinden und in Anspruch nehmen. Die Zurückhaltung, sich religiös zu binden, hängt dabei neben dem Pluralismus an Weltanschauungen und Lebensformen offensichtlich auch mit einem Glaubwürdigkeitsverlust des Christentums zusammen, der sich gerade gebildet-aufgeklärten Zeitgenossen aufdrängt und mit den Stichworten ›historisches Versagen‹ und ›Unhaltbarkeit traditioneller Glaubenswahrheiten‹ angedeutet werden kann. Es erscheint nachvollziehbar, dass sich in dieser Gemengelage von Autonomiegefühl, pluralem Angebot und Verunsicherung ein großer Teil der Menschen mit einer unverbindlichen, »diffusen« und synkretistisch-inkohärenten Religiosität zufrieden geben, in der sie selbst ihre Nähe oder Distanz zu religiösen Angeboten bestimmen können. Kirche, Theologie und Religionspädagogik werden gut daran tun, sowohl dieses Freiheits- und Autonomiebewusstsein als auch die eigenen Glaubwürdigkeitsprobleme ernst zu nehmen.

Andererseits wird im Hinblick auf alle drei gewählten Beispiele – Medien-Religion, Konsum-Religion und Fußball-Religion – schnell klar, dass die empfundene Freiheit meist nicht mit der faktisch gegebenen übereinstimmt, dass vielmehr Medien und Markt ihre manipulativen Steuerungsmechanismen häufig durch Mythen von Freiheit und individueller Selbstbestimmung kaschieren. Und in empirischen Studien gibt es Anzeichen dafür, dass viele die eigenverantwortliche Suche nach dem, was dem eigenen Leben Perspektive und Sinn gibt, nicht nur als Freiheit, sondern auch als belastende Zumutung empfinden und Orientierungshilfen vermissen.²⁰ Hier liegen mögliche Ansätze für religiöse Bildungsprozesse: einerseits kritisches Urteilsvermögen zu fördern und andererseits umfassender über den christlichen Glauben (und andere Religionen) zu informieren.

20 Vgl. J. Herrmann, Medienerfahrung und Religion, 314; sowie C. Wippermann, Religion, Identität und Lebensführung, Opladen 1998, 369, der auf die mangelnde Orientierungsleistung von synkretistischen Weltanschauungskonstrukten für die eigene Lebensführung hinweist. Ähnlich lassen sich auch die Befunde der Shell-Studie 2006 deuten.

2.2.4 (Religions-)Kritische Unterscheidungen im theologischen Horizont

Die jüdisch-christliche Tradition hat von Anfang an eine religionskritische Selbstreflexion entwickelt, die vom Bilderverbot des Exodus über die Kult- und Gesellschafts-Kritik der alttestamentlichen Propheten bis in die theologische Ethik der Gegenwart reicht. Es ist diese religionskritische Selbstreflexion, die in den vorgestellten Quasi-Religionen ausfällt oder zumindest zu kurz kommt. In den notwendigen Diskurs über sie hat die Theologie »die zentralen Leitunterscheidungen des christlichen Glaubens«²¹ einzubringen, die sowohl zur Kritik gegenüber der Kultur als auch zu ihrer Mitgestaltung befähigen:

- Die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, die eine Kritik aller Sakralisierung profaner Kultur und aller Totalisierung kultureller Teilperspektiven bedingt und die den Menschen zu einem schöpferischen und eigenverantwortlichen Umgang mit der Welt befreit. Von hier aus ergibt sich ein grundlegender Einspruch gegen alle religiöse Überhöhung von materiellen Werten (wie etwa Konsumgütern oder Medien) und profanen Vollzügen (wie etwa Sport).
- Die Unterscheidung zwischen Unverfügbarem und Verfügbarem, die eine Kritik an Versuchen bedingt, religiöse Erfahrungen oder menschliche Werte technisch-instrumentell herzustellen und kommerziell zu verwerten, und die den Menschen zu einem vertrauensvoll-dankbarem Leben befreit.
- Die Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem, die eine Kritik an der Verabsolutierung relativer Werte bedingt und insbesondere auf dem unbedingten Wert des Menschen und seiner Menschlichkeit besteht gegen alle Versuche, diese besondere Würde des Menschen anderen Werten wie Profit, Erfolg oder Ansehen unterzuordnen.

Auf der Basis solcher Grundunterscheidungen lässt sich theologisch-ethisch auch nach der individuellen wie sozialen Lebensförderlichkeit spezifischer Aspekte und Inhalte der religiösen Kulturen fragen. So wird z.B. die tendenziell personifiziert-klischeehafte Darstellung des Bösen in der Medienkultur ebenso kritisch in den Blick zu nehmen sein wie die häufig anzutreffende Rechtfertigung brutaler Gewalt, die zur Überwindung des Bösen unabdingbar nötig sei.

Andererseits ergeben sich von der populären Kultur aus auch kritische Rückfragen an die christliche Religionskultur. Haben Kirche und Theologie im 20. Jh. nicht allzu schnell mythische Symbole wie z.B. die Engel

²¹ In Anlehnung an: *Kirchenamt der EKD (Hg.)*, Räume der Begegnung, 23.

ad acta gelegt, die in Medien und in der Werbung immer wieder publikumswirksam inszeniert wurden und werden? (Mittlerweile hat man sie als für die Menschen hilfreiche religiöse Symbole auch im kirchlichen Bereich wieder entdeckt.) Zeigen nicht die zahlreichen Darstellungen von stellvertretenden Opfern in Medienerzählungen, dass die Deutung des Todes Jesu als stellvertretendes Opfer längst nicht so »unzumutbar« für den »modernen Menschen« geworden ist, wie manche Theologen dies annehmen? Und verweist nicht die häufige (und meist sehr problematische) Thematisierung von apokalyptischen Motiven in den Medien auch darauf, dass in der Theologie lange Zeit die kosmologische Dimension des christlichen Glaubens gegenüber seiner existenziell-persönlichen vernachlässigt wurde?

2.3 Didaktisch

2.3.1 Ziele und Aufgaben

Im Leitpapier der Expertengruppe am Comenius-Institut zur grundlegenden religiösen Bildung wird das Gesamtziel des RU als »gebildete Religion« bezeichnet und näherhin als »Reflexion einer Praxis« sowie als »urteilsfähige[r] Zugang zu dieser Praxis: zur Religion als zu einer ›Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren« bestimmt.²² Zu den grundlegenden Aspekten religiöser Bildung gehört es nach Ansicht der Autoren, religiöse Phänomene wahrnehmen, deuten und beurteilen zu können, symbolisch-religiöse Sprache als solche erkennen zu können und selbst religiös sprach-, interaktions- und dialogfähig zu werden. Diese und andere grundlegende Kompetenzen werden auf vier Bereiche bezogen:²³

1. die subjektive Religion der Schülerinnen und Schüler,
2. die Bezugsreligion des Religionsunterrichts (Christentum evangelischer Prägung),
3. andere Religionen und Weltanschauungen,
4. Religion als gesellschaftliches Phänomen.

Stärker als in dem Papier ist m. E. der für alle Bereiche und Ziele konstitutive Bezug auf den christlich-theologischen Deutungshorizont zu betonen, der in einem christlichen RU sowohl hermeneutische Perspektiven

²² D. Fischer / V. Elsenbast (Red.), Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung, Münster 2006, 14.

²³ D. Fischer / V. Elsenbast (Red.), aaO., 18.

leiten als auch Orientierung für die kritische Auseinandersetzung anbieten kann. Grundsätzlich halte ich jedoch die im Papier versuchte Konzipierung der Gesamtaufgabe des RU sowie die Differenzierung von Religion in die o.g. vier Bereiche für sinnvoll und hilfreich.

In diesem Rahmen ist deutlich, dass religiöse Praxis in dem o.g. weiten Verständnis von Religion auch religiöse Verhaltensweisen und Kulturbereiche umfasst, zumal diese sowohl der subjektiven Religion (besser: Religiosität) der Schüler und Schülerinnen als auch der gesellschaftlichen Präsenz von Religion zugeordnet, in einem weiten Sinn auch unter »andere Religionen und Weltanschauungen« gefasst werden können. Es gehört heutzutage zur »religious literacy«, die religionskulturellen Zeichen in der Lebenswelt der Kinder und Jugendlichen in ihrer ganzen Vielfalt entziffern zu können. »Lesen lernen« in diesem anspruchsvollen kulturtheologischen Sinne ist die einzige Option, Abstand zu kriegen zu den Einflüssen und Einflüsterungen, vor allem aber zu den ungeheuer mächtigen Bildern, denen Heranwachsende ausgesetzt sind.«²⁴

Es ist demnach sinnvoll, ja notwendig, sich im RU auch mit religiösen Äquivalenten aus der populären Kultur wie der Medien-Religion, der Konsum-Religion oder der Fußball-Religion zu beschäftigen, weil in diesen Bereichen entweder unbewusst und unreflektiert (und häufig auch, ohne dass man selbst »religiös« sein will) existenzielle, weltanschauliche und religiösen Fragen und Themen bearbeitet oder fragwürdige religiöse Ansprüche (ein Schein des Heiligen) erhoben werden. Im einen Fall ist bewusstmachende Aufklärung und reflexive Begleitung nötig, im anderen Fall eine kritische Überprüfung der erwähnten Ansprüche. Beides dient dem Ziel einer »gebildeten Religion«, d.h. einer kompetenten Wahrnehmung, Deutung und Beurteilung von religiösen Phänomenen und Perspektiven bis hin zum kompetenten Umgang mit den eigenen Lebens- und Glaubensfragen.²⁵

In diesem Sinn lässt sich allerdings auch positiv an manche kulturelle Transformationen von (christlicher) Religion und dem Umgang mit ihnen anknüpfen. Insbesondere sind die eigenständigen weltanschaulich-religiösen Konstruktionsleistungen der Kinder und Jugendlichen theo-

24 P. Bahr, Religion in der Gegenwartskultur und ihre Herausforderung für religiöse Bildungsprozesse, in: M. Schreiner (Hg.), Religious literacy und evangelische Schulen, Münster u.a. 2008, 43–51, hier 50.

25 Auch das erwähnte Papier der Expertengruppe am Comenius-Institut formuliert als eine der insgesamt zwölf »grundlegenden Kompetenzen religiöser Bildung«: »Religiöse Motive und Elemente in der Kultur (z.B. Literatur, Bilder, Musik, Werbung, Filme, Sport) identifizieren, ideologiekritisch reflektieren und ihre Bedeutung erklären.« (aaO., 21).

logisch wie religionspädagogisch zu respektieren und zu würdigen. Wie empirische Studien vor allem im Umfeld des Forschungsstrangs der »Cultural Studies« herausstellen, verschaffen sich viele Heranwachsende in, mit und unter den Kommerzialisierungen und manipulativen Tendenzen der populären Kultur gleichsam *Spielräume der Freiheit* und stellen auch selbst – individuell und in bestimmten Jugendkulturen – immer wieder die Marktmechanismen der Popkultur kritisch in Frage. Weder sind also die Kinder und Jugendlichen generell den diversen kulturellen Einflüssen lediglich passiv und hilflos ausgeliefert, noch sind sie religiös gesehen immer nur die Fragenden und Suchenden, denen der RU nur die »richtigen« Antworten zu geben hätte. Vielmehr kann die Aufgabe des RU angemessener darin gesehen werden, die Wahrnehmungs-, Deutungs- und Handlungsspielräume der Schülerinnen und Schüler zu erweitern, sie in ihren vorhandenen Kompetenzen – auch in ihren Fähigkeiten zur kulturkritischen Auseinandersetzung – zu unterstützen und sie zum (auch selbstkritischen) Weiterdenken herauszufordern durch das Einbringen von christlichen Deutungsperspektiven. Dies beinhaltet allerdings auch Momente der Provokation, Irritation und Infragestellung, die sich aus dem Anspruch des christlichen Glaubens ergeben und die sich didaktisch als Lernimpulse inszenieren und fruchtbar machen lassen.

2.3.2 Teilaufgaben, Altersstufen- und Lehrplanbezug

Grundlegend für die genannten Bildungsziele ist die Einführung in symbolische, ästhetische und mediale Kommunikationsformen, die bereits in der Primarstufe beginnen kann und sollte. Schon hier kann immer wieder einmal auf die für Kinder so bedeutsame Medienwelt Bezug genommen werden, denn die Grundschule sollte nicht als bewahrpädagogischer Schonraum »heiler« Unmittelbarkeit missverstanden werden, sondern – auch im RU – zur Auseinandersetzung mit lebensweltlicher Wirklichkeit (zu der die Medienkultur gehört) beitragen und befähigen.

In der Sekundarstufe kann der RU dann verstärkt auf die Lebenswelt der Jugendlichen eingehen, und etwa ab der mittleren Sekundarstufe können Popmusik, Medienkultur, Werbung oder Sport auch als eigenständige (Unter-)Themen behandelt werden, etwa im Zusammenhang mit gängigen Lehrplaneinheiten wie »Tod und Sterben«, »Liebe und Partnerschaft«, »Zeit / Freizeit«, »Wünsche – Träume – Ängste« oder, meist in der Sekundarstufe II, »Wahrnehmung und Wirklichkeit«. Aber auch in traditionsorientierten Unterrichtseinheiten ist es immer wieder sinnvoll, kulturelle Transformationen etwa der Bibel, des Kreuz-Symbols oder von

Jesus Christus in der Alltagskultur zu entdecken und auf ihre Bedeutungen zu befragen.²⁶

Der RU kann sich bei der Berücksichtigung solcher kultureller Transformationen von Religion insbesondere auch als Ort einer fächerübergreifenden und fachintegrativen *Medienbildung* verstehen; in den Zielen und Gegenstandsbereichen gibt es zahlreiche Konvergenzen zwischen der Religionspädagogik und einer kritischen wahrnehmungs- und handlungsorientierten Medienpädagogik.²⁷ Hier bieten sich auch vielfältige Möglichkeiten der Kooperation mit anderen Fächern an. Die Medienerziehung oder Medienbildung gehört zu den zentralen fächerübergreifenden Querschnittsaufgaben der Schulen und wird in der Regel auch in den Lehrplänen als solche ausgewiesen. Aber auch andere fächerübergreifende schulische Aufgaben wie Freizeiterziehung, Friedenserziehung oder Sexualerziehung eignen sich als Rahmen für kooperative Projekte, in die der RU u. a. seine besonderen Kompetenzen im Bereich kultureller Transformationen einbringen kann.

2.3.3 Exemplarische Anregungen

Häufig bieten die Medien selbst Anstöße zum kritischen Hinterfragen der Medienkultur. So enthält z. B. der Film »Die Truman Show« (USA 1998) eine bissig-satirische Kritik an einer totalitären Fernsehkultur.²⁸ Dem Film von *Martin Buchholz*, »Leuchte auf, mein Stern Borussia« gelingt die Erhellung von Parallelen zwischen Fußball und Religion, ohne dabei den moralischen (oder theologischen) Zeigefinger zu heben.

Dass die religionsunterrichtliche Beschäftigung mit kulturellen Transformationen von Religion sich auch in kompakte Prüfungsaufgabenstellungen überführen lässt, soll abschließend an einem Beispiel aus der erwähnten Expertise »Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung« deutlich gemacht werden. Eine der dort entwickelten zwölf Beispielauf-

26 Vgl. exemplarisch die Lehrpläneinheiten 9.2 und 10.4 im bayerischen Lehrplan für den Ev. RU an Gymnasien: www.isb-gym8-lehrplan.de.

27 Vgl. hierzu *M. L. Pirner / Th. Breuer (Hg.)*, Medien – Bildung – Religion. Zum Verhältnis von Medienpädagogik und Religionspädagogik in Theorie, Empirie und Praxis, München 2004.

28 Thomas vom Scheidt hat zu diesem Film Anregungen für eine Unterrichtsreihe entwickelt, die »einen Blick hinter die Kulissen der Medienwelt werfen« und das Verhältnis von Mensch und Medien näher bestimmen will: *Th. v. Scheidt*, Ein Blick hinter die Kulissen – »Die Truman Show«, in: *I. Kirsner / M. Wermke (Hg.)*, Religion im Kino. Religionspädagogisches Arbeiten mit Filmen, Jena 2005, 99–107.

gaben für das Niveau eines mittleren Bildungsabschlusses²⁹ zeigt ein Bild, auf dem ein Fußballspieler im Stadion (vermutlich in der Freude über ein geschossenes Tor) gerade sein Trikot hochgezogen hat; darunter trägt er ein weißes T-Shirt mit der Aufschrift »100 % Jesus«. Zu dem Bild werden folgende Aufgaben gestellt:

- 1) Beschreibe das Foto und nenne den Zusammenhang, in dem es vermutlich entstanden ist.
- 2) Identifiziere die religiösen Elemente der Situation. Erläutere die (vermutlichen) Absichten des Fotografierten: Was bringt er zum Ausdruck? Mit welchen Reaktionen könnte er rechnen?
- 3) »Religion ist Privatsache« finden viele Menschen. Siehst Du das auch so? Begründe deine Einstellung!

LITERATURHINWEISE

- G. Buschmann / M. L. Pirner*, Werbung – Religion – Bildung. Kulturhermeneutische, theologische, medienpädagogische und religionspädagogische Perspektiven, Frankfurt/M. 2003
- Kirchenamt der EKD (Hg.)*, Räume der Begegnung: Religion und Kultur in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 2002
- I. Kirsner / M. Wermke (Hg.)*, Religion im Kino. Religionspädagogisches Arbeiten mit Filmen, Jena 2005
- A. Mertin / H. Futterlieb*, Werbung als Thema des Religionsunterrichts, Göttingen 2001
- M. L. Pirner / Th. Breuer (Hg.)*, Medien – Bildung – Religion. Zum Verhältnis von Medienpädagogik und Religionspädagogik in Theorie, Empirie und Praxis, München 2004
- Themenheft »Fußball – Gott«* der religionspädagogischen Zeitschrift »Entwurf« o.Jg. (2006), H. 1

29 Vgl. *D. Fischer / V. Elsenbast (Red.)*, Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung, Münster 2006, 70.