

Erosion oder/ und Umbruch des Religiösen? Die Herausforderung von Markt und Medien für die Kirchen

Böhm, Thomas H.; Panhofer, Johannes

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Böhm, T. H., & Panhofer, J. (2005). Erosion oder/ und Umbruch des Religiösen? Die Herausforderung von Markt und Medien für die Kirchen. *SWS-Rundschau*, 45(4), 495-519. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-164653>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Erosion oder/und Umbruch des Religiösen?

Die Herausforderung von Markt und Medien für die Kirchen

Thomas H. Böhm/ Johannes Panhofer (Innsbruck)

Der Artikel fragt nach den Veränderungen von Religion in der (post-) modernen Markt- und Mediengesellschaft. Er stellt fest, dass sich Religion von traditionellen institutionellen Bindungen löst und in ihren Ausprägungen pluralistischer wird. Zugleich wird Religion »funktionalisiert« – das bedeutet, dass sie nicht mehr von Bezügen ausgeht, die die Welt transzendieren, sondern sich neu organisiert, indem »Nutzenaspekte« im Vordergrund stehen. Dabei übernehmen Medien religiöse Funktionen. Mit Blick auf das Fernsehen und am konkreten Beispiel der Sendung »Traumhochzeit« lässt sich festhalten, dass dieses einerseits ursprünglich in den Kirchen beheimatete Rituale und ihre »Stabilisierungsfunktion« aufgreift, andererseits mit einer medialen »Transzendenz« reale Wirklichkeit stützt und bearbeitet. Für die Kirchen entsteht durch eine derartige »Medienreligion« eine neue Konkurrenzsituation mit der Gefahr, dass spezifische christliche Inhalte verloren gehen. Der Beitrag kommt zum Schluss, dass Kirchen einerseits das Phänomen der »Medienreligion« ernst nehmen und in ihrer Arbeit mit Menschen dort ansetzen müssen; andererseits ist aber in einer theologischen Perspektive der Verweis auf einen Gott erforderlich, welcher der menschlichen Verfügbarkeit entzogen ist.

1. Einleitung

Dieser Beitrag befasst sich mit den Veränderungen von Religion und Religiosität unter besonderer Berücksichtigung des Kontextes einer (post-) modernen Markt- und Mediengesellschaft in Österreich und im deutschen Sprachraum. Das Aufzeigen dieser »Verschiebungen« ist wichtig, weil diese nicht nur Auswirkungen auf die christlichen Kirchen (insbesondere die römisch-katholische Kirche) haben, sondern die religiöse Landschaft mit ihren zunehmend pluralistisch werdenden Formen und widersprüchlichen religiösen Inhalten massiv prägen. Der Blick auf die Medienwelt und ihre »Religion« ist ein erster Versuch, die sich hier abzeichnende deutliche Verschiebung auch im Verständnis von Religiosität beispielhaft und ansatzweise zu beschreiben.

Während der erste Teil dieses Artikels (Kapitel 2) die Veränderung von Kirchlichkeit und Religiosität mit dem Schwerpunkt Österreich – empirisch gestützt – abbilden will und grundlegende, für die Beschreibung des Phänomens »Religion« bzw. Religiosität relevante Begriffe klärt, thematisiert Kapitel 3 am Beispiel Fernsehen konkrete neue Formen des Religiösen (»Medienreligion«). Das Fernsehen wurde deshalb ausgewählt, weil es in der Mediennutzung der Bevölkerung dominiert (so nahm in den Jahren 1991 bis 2004 die durchschnittliche Fernsehnutzung in Österreich pro Tag von 127 auf 164

Minuten zu¹⁾ und weil die Literaturlage für dieses Medium sehr gut ist. Der letzte Teil dieses Beitrags versucht in jener Kürze, die aufgrund fehlender empirischer Daten und einer daher nicht abgeschlossenen Beschreibung des Phänomens angebracht ist, Konsequenzen für die christlichen Kirchen in Österreich und im deutschen Sprachraum anzudeuten.

Was die empirische Erforschung des Themas betrifft, gibt es zwar statistische Erfassungen des Fernsehkonsums und des Fernsehverhaltens.² Uns ist aber keine empirische Untersuchung bekannt, die inhaltlich-qualitativ »Medienreligion« thematisiert – damit sind jene Funktionen gemeint, welche die Medien »an Stelle« der traditionellen Religionen übernehmen (siehe dazu genauer Kap. 2.4). Die im Folgenden verwendeten empirischen Daten sind also nicht direkt im Rahmen von Forschungen über »Medienreligion« erfasst worden – solche müssten erst gewonnen werden. Vielmehr will der empirische Befund die grundlegende Veränderung der religiösen Landschaft insgesamt widerspiegeln, auf die anschließend und vertiefend die interpretative Reflexion und Vertiefung des Phänomens »Medienreligion« folgt. Eine empirische Erhebung und Interpretation dieser Entwicklungen und Phänomene sind ein weiterführendes Desiderat.

2. Analyse des gegenwärtigen Wandels von Kirchlichkeit und Religiosität und eine grundlegende Interpretation der »neuen Religiosität«

2.1 Vorbemerkungen

Will man die Veränderung der religiösen Landschaft in den letzten Jahrzehnten beschreiben, so gilt es, zwei Aspekte ins Auge zu fassen: Da sind zum einen die äußeren, für alle sichtbaren Veränderungen der religiös-kirchlichen Landschaft, die zähl- und messbar sind, also die statistischen Daten. Und es gilt zum anderen, jene Einstellungs- und Werteveränderungen zu verstehen, die hinter diesen äußerlich sichtbaren Phänomenen stehen. Das Erfassen bzw. die Beschreibung einer solchen Veränderung von Religion und Religiosität stellt einen interpretativen Akt dar. Ein solcher ist zweifellos vom Standpunkt und von der Einstellung des Forschers bzw. der Interpretin sowie von den verwendeten Theorien mitgeprägt. Um hier dem möglichen Vorwurf der rein subjektiven Spekulation zu entgehen, ist es zunächst wichtig, die nachprüfbaren »hard facts« – also das vorliegende statistische und empirische Material – zum Ausgangspunkt für die interpretativen Ausführungen heranzuziehen.

Als Quelle wird zum einen das *Annuario Statisticum Ecclesiae*³ (im Folgenden mit ASEc abgekürzt) verwendet, die offizielle, jährlich erstellte Dokumentation der

1 Siehe dazu http://mediaresearch.orf.at/index2.htm?fernsehen/fernsehen_nutzungsverhalten.htm, 12. 10. 2005.

2 Siehe etwa: www.medienpaedagogik-online.de/mf/2/00686/druck.pdf, 23. 9. 2005.

3 Secretaria status (ed.) (1973 – 2002) *Annuario Statisticum Ecclesiae* (1971 – 2000). Die Daten beziehen sich jeweils auf den 31. Dezember des betreffenden Jahres. Die Bände werden jährlich im Herbst des übernächsten Jahres veröffentlicht. Der im Jahr 2002 erschienene Band enthält somit die Daten des Jahres 2000.

römisch-katholischen Kirche. Zum anderen ziehen wir die »Europäische Wertestudie« heran, deren Österreich-Teil Paul M. Zulehner und Hermann Denz gemeinsam mit weiteren Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen durchgeführt haben. Diese umfangreiche empirische Untersuchung von Bevölkerungseinstellungen zeigt – freilich in bereits interpretierender Form – die Veränderung von Kirchlichkeit und Religiosität zwischen 1970 bis 2000.⁴ Wir konzentrieren uns in der Darstellung auf Österreich.

Kapitel 2 gliedert sich in folgende Abschnitte. Zunächst wird die Kirchlichkeit der Österreicher und Österreicherinnen unter die Lupe genommen (Kap. 2.2). Dann wird dem Phänomen der Religiosität nachgegangen, die überraschenderweise nach einem Jahrzehnte langen Rückgang seit Anfang der neunziger Jahre wieder im Steigen begriffen ist (Kap. 2.3). Und schließlich gilt es, diese »neue Religiosität« auch inhaltlich-qualitativ näher zu bestimmen (Kap. 2.4 – 2.7). Dabei ist sowohl nach sozioreligiösen Typen zu fragen, als auch das neue religiöse Verhalten zu charakterisieren.

2.2 Entkirchlichung und die Deinstitutionalisierung von Religion – Empirische Trends

Die nachfolgende Statistik zeigt ein »äußeres« Bild von der numerischen Entwicklung der (katholischen) Kirche Österreichs.

Tabelle 1: Kirchliche Rahmendaten (Österreich)⁵

	1971	1980	1990	2000	2002
1 EinwohnerInnen (auf Tausend gerundet)	7,456.000	7,507.000	7,710.000	8,100.000	8,110.000
2 KatholikInnen (auf Tausend gerundet)	6,859.000	6,603.000	6,301.000	6,027.000	5,957.000
3 Taufen bis zum Alter von 7 Jahren	98.981	79.626	76.756	55.864	52.808
4 Taufen über 7 Jahre	1.026	333	174	7.119	1.034
5 kirchliche Hochzeiten	37.330	30.686	24.578*	14.983*	12.870*
6 ständige Diakone	21	109	261	428	460
7 Priesterweihen	(1975) 38	36	36	29	20
8 KatholikInnen pro Priester	Keine Angaben	1.073	1.211	1.343	1.354

Quelle: Daten zusammengestellt aus Angaben des ASEc (2002)

Anmerkung: * Ab 1990 sind die Hochzeiten zwischen katholischen und nicht katholischen Personen mitgerechnet, die ab 1985 die 10% -Marke aller Hochzeiten überschreiten und seitdem stark angestiegen sind.

4 Vgl. dazu näher Denz u. a. (2001), Friesl/ Zuba (2001), Zulehner/ Hager/ Polak (2001). Für einen Vergleich mit der »Europäischen Wertestudie« 1990 siehe Zulehner u. a. (1993).

5 Weitere statistische Angaben zu anderen europäischen Ländern sowie zu den Kontinenten finden sich übersichtlich zusammengestellt in: Panhofer (2003), Kap. 1.

Die Zahlen bestätigen im Großen und Ganzen die rückläufige Entwicklung der katholischen Kirchlichkeit, wobei dennoch einige Details überraschen. Einer Zunahme der österreichischen Bevölkerung (Zeile 1) steht eine permanente Abnahme der katholischen Bevölkerung gegenüber. Dabei fällt v. a. die auseinander driftende »Scherre« zwischen 1990 und 2000 auf. Einem Anstieg der Population – vermutlich primär verursacht durch die Flüchtlinge aus dem Balkankrieg – steht ein überproportionaler Rückgang der Taufen bis zum Alter von 7 Jahren gegenüber. In dreißig Jahren hat sich die Zahl der Täuflinge beinahe halbiert (Zeile 3). Dagegen werden 2000 überdurchschnittlich viele Menschen über 7 Jahre getauft. Möglicherweise ist das darauf zurückzuführen, dass erwachsene Flüchtlinge sowie Einwanderer und Einwanderinnen, die vorher keiner oder einer anderen Religion angehört hatten, katholisch wurden. Aber auch 2002 bleibt die Taufe von Erwachsenen keine Ausnahme (Zeile 4). Die kirchlichen Hochzeiten sind innerhalb von dreißig Jahren auf fast ein Drittel gesunken. Die Zahlen der Priesterweihen (Zeile 7) sind rückläufig. Immer weniger Priester müssen mehr Katholikinnen und Katholiken betreuen (Zeile 8). Einen gegenläufigen Trend zur Abkehr von der römisch-katholischen Kirche signalisiert die deutliche Zunahme von ständigen Diakonen (Zeile 6) nach der Wiedereinführung dieses Amtes durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Dabei handelt es sich um verheiratete Männer, die die Diakonenweihe empfangen, damit also zum Klerus gehören. Das lässt darauf schließen, dass nach wie vor eine große Anzahl von Männern bereit ist, sich in den Dienst der Kirche zu stellen und offiziell ein Amt in der Kirche zu übernehmen. Eventuell könnte das Zölibat – das vom Priester zu leistende Versprechen der Ehelosigkeit – für diese ungleiche Entwicklung verantwortlich sein.

Was die »katholische Szene« insgesamt betrifft, gibt es zwar durchaus einen quantitativen Rückgang der Kirchenmitglieder, der vermutlich auch noch nicht gestoppt ist. Den Austritten steht aber eine im Verhältnis größer gewordene Zahl von Laien (und ständigen Diakonen) gegenüber, die viel stärker als früher Verantwortung für die Gestaltung des kirchlichen und gemeindlichen Lebens übernehmen und das kirchliche Leben mittragen – vom ehrenamtlichen Pfarrgemeinderatsmitglied bis hin zu den hauptamtlichen Pastoral- und Pfarrassistenten bzw. -assistentinnen (siehe dazu die Daten in: Panhofer 2003, 49).

Ein guter Indikator für Kirchlichkeit ist der sonntägliche Kirchgang der katholischen Bevölkerung. Die ländlichen Gebiete haben viele Kirchgänger und Kirchgängerinnen verloren. Am stärksten ging der Kirchgang in Orten mit einer Bevölkerung von 2.000 bis 5.000 Personen zurück – von 39 Prozent im Jahr 1980 auf 19 Prozent im Jahr 2000. Erst in größeren Städten beginnt sich der Kirchgang im Zeitverlauf zu stabilisieren, während er in Wien sogar deutlich angestiegen ist, nämlich von 18 Prozent im Jahr 1980 auf 24 Prozent im Jahr 2000 (Zulehner/ Hager/ Polak 2001, 289–291). Dass der »Entkirchlichungstrend« in den großen Städten gebremst wird oder sogar eine moderate Revitalisierung erfährt, ist wohl Ausdruck einer spirituellen Suche und zugleich einer Sehnsucht nach einer »sinngebenden« Einbettung in eine größere Gemeinschaft. Trotz des übergreifenden Trends der Entkirchlichung geht Österreich aber keiner religionslosen Zeit entgegen, wie der nächste Abschnitt zeigen wird.

2.3 *Steigende Religiosität*

2.3.1 *Vorbemerkungen zu einem empirisch brauchbaren Begriff von Religiosität*

Im Folgenden sollen sowohl die Religiosität als auch die Kombination von Religiosität und Kirchlichkeit der Österreicherinnen und Österreicher skizziert werden (Friesl/ Zuba 2001). Will Religiosität »gemessen« werden, so bedarf es eines Begriffs, der empirisch brauchbar ist.

Die Versuche, Religion zu definieren, sind vielfältig und schwierig. Für den vorliegenden Beitrag wird es sinnvoll sein, am Schnittpunkt von Praktischer Theologie, Religionswissenschaft und Soziologie eine möglichst pragmatische Definition zu verwenden, denn: »Vom Standpunkt der Forschung aus gibt es keine wahren und falschen Definitionen von Religion, sondern lediglich solche, die mehr oder weniger fruchtbar und ertragreich sind« (Barz 1992, 118). In diesem Sinn empfiehlt es sich, bei dem hier zu behandelnden Thema zwischen *Religion* und *Religiosität* zu unterscheiden.

Während nach Friesl/ Zuba (2001) *Religion* eine konkret wahrnehmbare, strukturierte und institutionalisierte Form von Religiosität mit heiligen Schriften, verbindlichen Lehren mit sittlichen Forderungen und einer bestimmten Lebenspraxis bezeichnet, meint *Religiosität* in einem viel weiteren Sinn eine bestimmte Verfasstheit, innere Disponiertheit des Menschen und die Ausrichtung auf die »letzten Dinge«, also auf eine »Transzendenz«. Der religiöse Mensch kommt in den Blick, wenn Fragen nach dem letzten Lebensgrund und Lebenssinn in ganzheitlicher Weise, emotional, kognitiv, existenziell und in ihren sozialen Auswirkungen gestellt werden.

Für die empirische Überprüfung muss der Begriff der Religiosität operationalisiert werden. Eine Kurzformel, die sowohl die *substanzielle* als auch die *funktionale* Dimension⁶ von Religiosität berücksichtigt, kann lauten: »Existenzvollzug mit Bezug auf Transzendenz«: »Wir verstehen unter Religiosität eine spezifische Weise, die persönliche Existenz zu vollziehen, zu fühlen, zu denken und zu handeln, indem man sich auf eine inhaltlich zu bestimmende Transzendenz bezieht« (Friesl/ Zuba 2001, 101). Diese inhaltlich zu bestimmende Transzendenz kann entweder durch eine Religion vorgegeben werden (der christliche Gott, Allah oder Tao) oder aber – wie in der modernen, pluralistischen Gesellschaft immer häufiger der Fall – vom Individuum gewählt bzw. aus verschiedensten (Verehrungs-) Objekten zusammengesetzt werden, die einen mehr oder weniger großen Transzendenzbezug aufweisen. Schließlich können auch innerweltliche Deutungsmuster, die religiös bzw. transzendent aufgeladen sind, herangezogen werden. Wir sprechen in diesem Zusammenhang allgemeiner von Religiosität und setzen den Begriff »Religion« unter Anführungszeichen.

6 Die *substanzielle* (philosophische) Dimension bezieht das Phänomen Religion auf das »Ganz-Andere«, das Vorgegebene, das Namenlose, das Mysterium von Mensch und Welt. Dieses Absolute stellt dem Menschen die Frage nach der Wahrheit seines eigenen Lebens. Die *funktionale* Dimension von Religiosität besteht darin, dass sie für den Menschen und die Gesellschaft verschiedene haltgebende Deutungs- und Handlungsmuster zur Verfügung stellt. Dazu zählen Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung und Welt дистанzierung (siehe dazu näher Kap. 2.4).

2.3.2 Empirische Trends

Anstieg der Selbsteinschätzung als »religiöser Mensch«

In Österreich bezeichnen sich rund drei Viertel der Bevölkerung als »religiöse Menschen«. Österreich gehört damit in Europa zu den »überdurchschnittlich« religiösen Ländern (Zulehner/ Hager/ Polak 2001, 27). Die religiöse Selbsteinschätzung der Österreicherinnen und Österreicher ist zwischen 1990 und 2000 um 6 Prozentpunkte gestiegen – nachdem sie in den Jahrzehnten davor gefallen war. Selbst 40 Prozent jener, die nie eine Kirche aufsuchen, bezeichnen sich als religiös. Der Trend zu »Religiosität« geht also über institutionale Kirchlichkeit hinaus (Friesl/ Zuba 2001, 102).

Ältere Personen bezeichnen sich selbst wesentlich häufiger als religiös, wobei das Erreichen der Lebensmitte (40 bis 49 Jahre) offenbar einen religiösen Impuls auslöst. Eine zweite Tendenz zeigt, dass Frauen im Schnitt religiöser sind als Männer. Nur in der jüngsten Altersgruppe (unter 20 Jahre) tut sich eine »Schere« zwischen den Geschlechtern auf: 61 Prozent der jungen Frauen bezeichnen sich als »religiös« oder »sehr religiös«, während dies nur auf 37 Prozent der jungen Männer zutrifft (Zulehner/ Hager/ Polak 2001, 24).

Dass die Bedeutung der Religiosität zunimmt, bestätigen auch weitere Indikatoren. Wesentlich mehr Menschen als 1990 machen sich zehn Jahre später Gedanken über den Sinn des Lebens: Ein Drittel (34 Prozent) tut dies »oft«, die Hälfte der Bevölkerung (48 Prozent) »manchmal«. Der Glaube spendet heute (2000) 58 Prozent der Österreicher und Österreicherinnen Trost und Kraft, während es zehn Jahre zuvor »nur« 47 Prozent waren. Nicht weniger als zwei Drittel der Österreicher und Österreicherinnen (67 Prozent) nehmen sich manchmal »Zeit für ein Gebet, zur Meditation, zur inneren Einkehr oder Ähnlichem«. Auch dieses Bedürfnis ist gegenüber 1990 (59 Prozent) deutlich gestiegen. Gott – wie immer er charakterisiert wird – hat im Leben der Menschen an Bedeutung gewonnen. Im Jahr 2000 glauben 83 Prozent der Österreicherinnen und Österreicher an Gott, 1990 waren es 77 Prozent. Auch der Glaube an ein Leben nach dem Tod stieg – über alle Altersgruppen hinweg – von 44 Prozent der Befragten im Jahr 1990 auf 50 Prozent im Jahr 1999 (Friesl/ Zuba 2001, 105–109).

Kirchen verlieren das »Gottesmonopol«

Obwohl Gott wichtiger wird, wandert die Gottesfrage aus der Kirche aus. Die Zustimmung zur Aussage »Wenn es keine Kirchen mehr gäbe, würde sich bald niemand mehr Gedanken über Gott machen« ist von 1980 bis 2000 deutlich gesunken. Selbst die kirchlichen Menschen (für eine Erläuterung siehe Kap. 2.3.3) stimmen heute nur mehr mit einem Anteil von 33 Prozent dieser Aussage zu, während es 1980 noch 63 Prozent waren. Die Deutung Gottes diffundiert gleichsam in die gesellschaftliche Kultur hinein. Die Gottesfrage ist »entkirchlicht« (Zulehner/ Hager/ Polak 2001, 258–259).

2.3.3 Wandel von Religiosität, Glaube und Gottesbild

Religiosität nimmt augenscheinlich zu. Doch was glauben die Menschen, welchen religiösen Inhalten hängen sie an?

Das Gottesbild der österreichischen Bevölkerung

An einen persönlichen Gott (am ehesten mit dem christlichen Gott gleichzusetzen) glauben 1999 31 Prozent der Österreicherinnen und Österreicher (1990: 28 Prozent). Mehr als die Hälfte (51 Prozent) glauben hingegen an irgendein (unpersönliches) »höheres Wesen« (1990: 48 Prozent). Gegenüber den oben gezeigten Verschiebungen hat sich das Gottesbild weit weniger verändert. Das »personale Gottesbild« steht in einem engen Zusammenhang mit dem Kirchengang. Je häufiger der Kirchengang, desto personaler das Gottbild (Friesl/ Zuba 2001, 106–109).

Bereits in der »Europäischen Wertestudie« 1990 wurde eine *sozioreligiöse Typologie* mit fünf unterschiedlichen Typen entwickelt, die sich aus der Kombination zweier Variablen, nämlich der »Kirchengangsfrequenz« und einem bestimmten »Gottesbild« zusammensetzt (Zulehner u. a. 1993, 123–127).

Tabelle 2: Sozioreligiöse Typologie nach Zulehner

Typ	Gottesbild	Kirchengangsfrequenz
kirchlich	»Es gibt einen personalen Gott«	sonntäglich
kulturkirchlich	»Es gibt irgendein höheres Wesen«	sonntäglich
religiös	»Es gibt einen personalen Gott«	selten/ nie
kulturreligiös	»Es gibt irgendein höheres Wesen«	selten/ nie
unreligiös	»Ich weiß nicht, was ich glauben soll« oder »Ich glaube nicht, dass es einen Gott, irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt«	selten/ nie

Quelle: Friesl/ Zuba 2001, 122

Der Anteil der kirchlichen Menschen hat sich zwischen 1990 und 2000 kaum verändert (14 Prozent), jener der kulturkirchlichen Personen ist leicht gefallen (von 9 auf 7 Prozent). Hingegen sind die Anteile des religiösen sowie des kulturreligiösen Typus von 14 auf 17 Prozent sowie von 39 auf 44 Prozent gestiegen. Am deutlichsten ist der Anteil der Unreligiösen gesunken, und zwar von 24 auf 17 Prozent.

Wie schon 1990 ist auch zehn Jahre später die Gruppe der Kulturreligiösen am stärksten. Sie wollen sich weder in ihrer religiösen Einstellung noch in ihrer Kirchenbindung festlegen, sondern flexibel bleiben. Dies trifft sich mit der oben dargestellten Entwicklung: Während die kirchliche Bindung abnimmt, steigt die Religiosität (Friesl/ Zuba 2001, 123).

Dass die Religiosität einer steigenden Fluktuation unterworfen ist, bestätigen empirische Details zur faktischen Kombination verschiedener Weltanschauungen (damit sind u. a. naturalistische, theistische, reinkarnationsgläubige, nihilistische und christliche gemeint). Nur 23 Prozent der Österreicher und Österreicherinnen hängen einer einzigen weltanschaulichen Position an. Mehr als ein Viertel vertreten gleichzeitig zwei

Weltanschauungen, knapp ein Drittel einen deutlichen »weltanschaulichen Fleckerlteppich«. Die Person, die sich ihre Religion selbst bastelt (Religionsbricolage), ist Realität (Friesl/ Zuba 2001, 138–142).

2.3.4 Religion in Bewegung

Der empirische Befund gibt also deutliche Hinweise darauf, dass sich zwar die institutionalisierten Formen von Religion, v. a. der Großkirchen, zurückbilden, aber die Religiosität keineswegs versickert. Im Gegenteil – die Daten lassen eher auf eine veränderte Religiosität schließen, die sich allerdings nicht mehr an die traditionellen Formen bindet, sondern sich ganz neue Ausdrucksformen sucht. Freilich hat diese veränderte Form auch wiederum Auswirkungen und Rückwirkungen auf den Charakter (das »Profil«) der Religiosität.

In Anlehnung an den Soziologen Emile Durkheim kann heute statt von einer Säkularisierung von sich verändernden Charakteristika und Ausformungen von Religion gesprochen werden. »Religion« scheint keineswegs einfach im Schwinden, sie ist »in Bewegung« geraten. Nicht mehr Verfall, sondern Fortbestand in Verwandlung des »Religiösen« ist die Perspektive« (Ebertz 1999, 210), die dann nicht nur religionssoziologisch relevant wird. Um eine kurze Charakteristik dieser Religiosität, die auch – und heute v. a. – die »Medienreligion« betrifft, soll es nun gehen. In diesem Zusammenhang klären wir auch, welches Verständnis von »Religion« bzw. Religiosität wir voraussetzen müssen, um Funktionen, die Medien heute übernehmen, als »religiös« interpretieren zu können.

2.4 Funktionaler Charakter von Religion

Aus der bisherigen Argumentation ergibt sich, dass eine normative Definition von Religion – Religion als das von einer göttlichen Instanz als Wahrheit Offenbarte und in einer bestimmten Gruppe bzw. Institution Tradierte – in der (post-) modernen Gesellschaft nicht mehr greift.

Franz-Xaver Kaufmann, der sich ausführlich mit der Frage der Religion in der (Post-) Moderne beschäftigt hat, entwirft einen »plurifunktionalen Raster der Bestimmung von »Religion« ..., der von der Annahme ausgeht, dass das – aus soziologischer Sicht – spezifisch Religiöse in der *gleichzeitigen Erfüllung unterschiedlicher Leistungen oder Funktionen* liegt« (Kaufmann 1999, 79). Damit sind Phänomene aber nur dann »religiös«, wenn sie zugleich mehrere dieser Funktionen übernehmen (ebd.). Es handelt sich konkret um folgende Funktionen, die aus unterschiedlichen Religionsphilosophien und -theorien abgeleitet sind (Kaufmann 1999, 80–85):

1. *Identitätsstiftung*: Die – mit weiteren Funktionen zusammenhängende – Identität stiftende Rolle der »Religion« widmet sich »manifest Probleme(n) wie Affektstabilisierung ... und Angstbewältigung ... oder (aus psychologischer Sicht) der *Identitätsgewinnung oder -erhaltung*« (80). Dies zeigt sich etwa dann, wenn Affekte und Gefühle durch Handlungsnormen und Rituale aufgefangen, bearbeitet und »kanalisiert« werden, so z. B. in jeder Form des Beerdigungsrituals (und den damit verbundenen Gewohnheiten).

2. *Handlungsführung*: Riten, magische Elemente oder Moral geben in schwierigen und belastenden Situationen Sicherheit, weil sie vermitteln, was »man« zu tun hat. Sie bilden quasi das »Anweisungsbuch« für den Umgang mit der Situation und damit zur Krisenbewältigung (84).

3. *Kontingenzbewältigung*: Darunter wird die Auseinandersetzung mit einer immer wieder als »unvollkommen« erfahrenen Welt verstanden. Sie setzt bei der Erfahrung von Unrecht, Leid und Schicksalsschlägen an. »Insoweit als ein Sinnsystem Deutungsmuster für die Verarbeitung derartiger individueller (oder auch kollektiver: z. B. Krieg, Epidemien) Erfahrungen bereitstellt, kann es im Sinne dieser Funktion als religiös gelten« (81).

4. *Sozialintegration*: Religion spielt auch bei der Frage eine Rolle, wie sich menschliche Gesellschaft konstituiert und wie sie mit internen und externen Krisensituationen – aber auch mit Randgruppen – umgeht. Sie gibt dabei Antwort auf »das Problem der *Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration*« (85).

5. *Kosmisierung*: Diese dient der »Schaffung eines symbolischen Deutungshorizonts der Wirklichkeit« und damit der »Gewährleistung des geordneten Charakters der Welt« (81).

6. *Weltdistanzierung*: Sie betrifft v. a. auch wichtige Momente der jüdisch-christlichen Tradition, wie z. B. das Gebot der Feindesliebe (Matthäus 5, 44), das einem weit verbreiteten Vergeltungsprinzip entgegensteht, wie es auch noch das Alte Testament teilweise vertritt (Exodus 21, 24). Weltdistanzierung meint das »Bedürfnis nach *Distanzierung von den gegebenen Verhältnissen* (z. B. durch Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen politischen Zustand)« (81).

Die *funktionale* Definition von Religion durch Franz-Xaver Kaufmann trägt der oben erwähnten »Auswanderung« von Religion aus den großen, auf Offenbarung begründeten Institutionen Rechnung und bietet damit zugleich ein Instrumentarium, um Religiosität außerhalb der Kirchen und Religionsgemeinschaften zu analysieren.

Vor der Analyse der »Medienreligion« soll noch auf drei weitere Charakteristika der (post-) modernen – auch und v. a. medialen – Religiosität eingegangen werden.

2.5 Verringerung der »Transzendenzspannweite«

Die Auslagerung von Religion aus einem »Offenbarungsbereich« in eine funktionale Verwendung und ein solches Verständnis haben auch Folgen für das Verständnis von Transzendenz, also für die über die konkrete erfahrbare Welt hinaus gedachte bzw. geglaubte Wirklichkeit. Transzendenz verlagert sich in die erfahrbare Welt. In Anlehnung an Thomas Luckmann (1991, 166–171) kann man davon sprechen, dass große, die jeweilige Person und ihre Erfahrungswelt übersteigende, Transendenzen – etwa Offenbarungen einer göttlichen Macht – zugunsten ich-bezogener, im Alltag erfahrbarer Transendenzen abnehmen.

Mit der Orientierung am Erlebnis und Bedürfnis der Individuen »sinkt die Transzendenzspannweite des Religiösen. Große Transendenzen ohne herstellbare Bezüge zur Erlebniswelt des einzelnen lassen sich nur noch schwer und unter besonderen Vorkehrungen tradieren« (Gabriel 1996, 40).

Was außerhalb der alltäglichen Erfahrungswelt der Einzelnen liegt, scheint in der (Post-)Moderne kaum noch vermittelbar. So muss auch der Transzendenzbezug in der je eigenen Erfahrungswelt seine Wurzeln haben. Das eigene Ich wird dabei – entsprechend dem allgemeinen Trend zur Individualisierung – zum bevorzugten Ort der Transzendenzerfahrung. »Man kann von einer Wahlverwandtschaft zwischen der strukturellen Privatisierung und der ›Sakralisierung‹ des Subjekts ausgehen. Nichts wird in der modernen Kultur so durchgängig zelebriert wie das schein-autonome Subjekt« (Luckmann 1991, 181). Nur was jede und jeder Einzelne für sich selbst erklären bzw. erfahren kann, gilt als legitimer Transzendenzbezug.

2.6 »Dispersion des Religiösen« und der daraus resultierende »Zwang zur Häresie«

Das Aufbrechen des kirchlichen Monopols hat zur Folge, dass sich neben und an der Stelle der Kirchen viele andere Institutionen und Anbieter etablieren. »*Modernität pluralisiert*. Wo für gewöhnlich eine oder zwei Institutionen bestanden, gibt es nun fünfzig« (Berger 1992, 28). Das heißt konkret, dass für die Kirchen eine Konkurrenzsituation mit anderen »Sinnanbietern« entsteht (Luckmann 1991, 181).

Diese Produktion von »Religion« erfolgt zudem oft auf indirekte, nicht ausdrückliche und nicht reflektierte Weise. Die Situation zeichnet sich dadurch aus, dass sich Religion nun sehr breit und auf vielfältige Weise »verstreut«. Michael N. Ebertz spricht in diesem Fall von der »Dispersion des Religiösen, also seine(r) Verteilung auf ganz unterschiedliche Orte, Anbieter und Sozialformen« (Ebertz 1999, 218). Religion ist auch an ganz unerwarteten Stellen der Gesellschaft gegenwärtig. Dies führt dazu, dass die Menschen auch ohne die Kirchen und ohne Rückbindung an explizite Religionen ihren »Hunger« nach »Transzendenz« stillen können (ebd.).

Gleichzeitig kommt es – abseits der Institutionen – zu einer Neubildung unterschiedlichster Formen der »religiösen« Gemeinschaft, die auf das individuelle Leben einwirken. Diese Gemeinschaften werden in der Regel formlos gewählt – die »Mitgliedschaft« erfolgt somit nicht automatisch oder mit einer expliziten Anmeldung oder einem »Eintritt«, oft ist sie auch zeitlich begrenzt. »Offensichtlich nimmt gegenwärtig die Bedeutung selbstgewählter, expressiver Gemeinschaftsbildungen gegenüber traditionellen Gemeinschaftsformen mit zugeschriebenen Rollenbezügen zu« (Gabriel 1996, 34). Typisch für die moderne Entwicklung ist »eine pluralistische Differenzierung in unterschiedliche symbolische Gemeinschaften« (Gabriel 1996, 33).

Das vorher relativ enge Feld der Religiosität öffnet sich in verschiedene Richtungen. Dieses gesellschaftliche Phänomen steht in einer Wechselwirkung mit einem veränderten individuellen Umgang mit Religion, der unserer Meinung nach allerdings meist nicht reflektiert wird. Indem sich das Individuum »seine« eigene »Religion« aus verschiedenen »Versatzstücken« unterschiedlichster Herkunft »zusammenstellt«, entstehen individuelle und nicht austauschbare Formen der Religiosität. Diese lassen ein »durch unterschiedliche Muster der ›Bricolage‹ geprägte(s) neue(s) Feld des Religiösen« entstehen, das die Tendenz hat, »den Raum des Religiösen eher zu erweitern als zu verengen« (Gabriel 1996, 40).

Der Religionssoziologe Peter L. Berger (1992) sieht für die eben angedeutete Situation der (post-) modernen Gesellschaft den »Zwang zur Häresie« gegeben. Das griechische Wort »*Hairesis*« bedeutete ursprünglich ganz einfach, eine Wahl zu treffen« (Berger 1992, 40). Es meinte in seiner kirchlichen Verwendung eine Gruppe oder Partei innerhalb einer größeren religiösen Gemeinschaft, die sich von der religiösen Autorität der Gemeinschaft absetzt. Diese Möglichkeit, aber nicht Notwendigkeit einer Wahl fällt mit der Deinstitutionalisierung der Religion weg. Jetzt wird aus dem »Sonderfall« der Häresie ein allgemeines Phänomen, dem sich keiner mehr entziehen kann. Dies kann nicht nur Freiheit bedeuten, sondern auch zur Belastung werden – und so die unreflexive Flucht in vermeintlich sichere religiöse Welten begünstigen. Nicht umsonst hat in der (post-) modernen Gesellschaft die Bedeutung fundamentalistischer Tendenzen und Gruppierungen wieder eher zugenommen.

2.7 Die Organisation von Religiosität erfolgt größtenteils nach Marktkriterien

Die neuen Formen der Religiosität entwickeln sich größtenteils der Logik des Marktes entsprechend. »... Sie erheben keinen exklusiven Wahrheitsanspruch, stellen keine Bedingungen für die Initiation, sondern fügen sich in eine religiöse Mischkultur ein, die ihren primären Ort auf dem Markt mit dessen floatenden Wechselkursen hat« (Sauer 1995, 344). Jede bzw. jeder kann auf diesem Markt ihre bzw. seine »religiöse Ware« oder »Dienstleistung« anbieten. Über Erfolg oder Nichterfolg entscheiden nicht mehr »höhere Legitimationen«, sondern allein die Nachfrage. Die Anbieter bewegen sich als Akteure »auf einem Feld, dessen Institutionalisierung nur noch sekundären Charakter besitzt. Dies macht die Akteure zu Anbietern von Symbolen, Ritualen und Lebensstilen auf einem Markt, der strukturell den privaten Nachfragerinteressen Entscheidungsmöglichkeiten bietet. Zur neuen Macht der Begrenzung des Religiösen wird damit die Logik des Marktes« (Gabriel 1996, 41).

Es entstehen geschlossene Kreisläufe, die sich über den Zusammenhang von Angebot und Nachfrage regeln, aber kaum noch Platz für außerhalb dieser Zusammenhänge liegende Sinnsysteme lassen. Entscheidend für die Auswahl des »religiösen Angebots« ist weniger die Frage nach »wahr« oder »falsch«, sondern der subjektive Eindruck, was – in dieser doppelten Konnotation – *im Moment* dem Einzelnen »hilft«. »Ein religiöses Konsumverhalten greift um sich, das stärker an den eigenen Augenblicksbedürfnissen als an kirchlicher Loyalität orientiert ist« (Hummel 1989, 62).

Dabei betrifft diese aktuelle religiöse Konsumverhalten nicht nur die Szene außerhalb der Kirchen, sondern beschreibt zum Teil auch das Verhältnis zur Religion bei jenen, die den Kirchen angehören. Nicht zuletzt ist die Frage des subjektiven Nutzens mitentscheidend für eben diese Zugehörigkeit.

3. Fernsehen als neue Religion

In diesem eben genannten Kontext erweist sich auch eine »Medienreligion« als erfolgreich, weil sie im Gegensatz zur Institution Kirche dem (post-) modernen Freiheits- und Selbstbestimmungsgedanken entgegenzukommen scheint: So steht etwa der Zu-

gang zu den Angeboten des Fernsehens ohne große Vorleistung offen – diese Angebote können nach persönlichen Präferenzen ausgewählt, und diese Entscheidungen ohne besondere Konsequenzen wieder revidiert werden.

Im Folgenden wird erläutert, dass in der »Medienreligion« nicht nur Inhalte eine Rolle spielen, die an traditionelle religiöse Formen (wie Bilder und Rituale) anschließen (Kap. 3.1) – vielmehr ist auch die Frage wichtig, wo in Anlehnung an den kanadischen Medientheoretiker Marshall McLuhan das Medium »an sich« religiöse Funktionen übernimmt (Kap. 3.2).

3.1 Der eher formale Ansatz: Religiöse Formen im Fernsehen und ihre »Funktion«

Beim Blick auf funktional verstandene »Religion« (siehe dazu Kap. 2.4) außerhalb der Kirchen im Fernsehen fällt zunächst einmal formal und äußerlich auf, dass sich verschiedene Sendungsformen besonders aus dem kirchlichen Kontext bekannter Motive und Rituale bedienen. Dies wird etwa in Unterhaltungsshow's deutscher Fernsehsender deutlich, wie »Verzeih mir« (RTL, 1992 – 1994) oder »Nur die Liebe zählt« (RTL, 1995: Sat.1). Dort treten Versöhnungsrituale an die Stelle der katholischen Beichte. Ebenso zeigt dies die Sendung »Traumhochzeit«, deren Hochzeitsritual – neben der standesamtlichen Trauung – die kirchliche Heirat in gewisser Weise »beerbt«.

Um diese gemessen an der Einschaltquote sehr erfolgreiche Sendung soll es im Folgenden gehen.

3.1.1 Die »Erfolgsdaten« der »Traumhochzeit«

Der deutsche Privatkanal RTL strahlte seit 1992 die von John de Mol produzierte und von dessen Schwester Linda de Mol moderierte »Traumhochzeit« aus. Nachdem in den letzten Jahren auf »SuperRTL« alte Folgen wiederholt worden waren, gab es im Jahr 2005 keine Sendungen in österreichischen oder deutschen Fernsehkanälen. Die »Traumhochzeit« erreichte im ersten Jahr knapp 8,5 Millionen Zuschauer und Zuschauerinnen, im zweiten Jahr sogar gut 9,2 Millionen (Reichertz 2000, 132–137). Die Sendung ist, »nimmt man einmal die Einschaltquote als Beurteilungskriterium, ohne Zweifel eines der erfolgreichsten Produkte des Kölner Privatsenders RTL« (ebd., 132).

3.1.2 Die Dramaturgie der »Traumhochzeit«

Trotz zahlreicher Veränderungen im Zeitverlauf hat die Fernsehshow »Traumhochzeit« ihre aus vier Sequenzen bestehende Grundstruktur beibehalten:

1. die mit versteckter Kamera gefilmten Heiratsanträge der drei eingeladenen Paare am Beginn der Sendung;
2. der Entscheidungskampf der drei Paare mit seinem Höhepunkt auf der »Hochzeits-torte«, aus dem ein Paar hervorgeht, das in der Show selbst »heiraten« darf;
3. das Hinabsteigen der Braut über eine große Treppe zum unten wartenden Bräutigam, das gleichsam wie eine Epiphanie, der Erscheinung einer Gottheit gleich, inszeniert wird;
4. die Trauung des Paares »in einer sakral anmutenden Umgebung« (Reichertz 2000, 147).

In der viergliedrigen Sendungsabfolge der »Traumhochzeit« lässt sich ein »profaner« und ein »sakraler« Teil unterscheiden (Fischer 1997, 120). Der Übergang erfolgt nach den ersten beiden Sequenzen. Dem zweiten Teil wenden wir uns nun zu.

Das Gewinnerpaar hat sich vor der »Treppenszene« festlich umgezogen. Danach wird die Braut vom Brautvater durch ein Spalier von Brautkindern hindurch eine Treppe hinuntergeführt und dem unten stehenden Bräutigam feierlich übergeben. Dieser »nimmt sie in den Arm, küsst sie und signalisiert so seine Bereitschaft, gemeinsam mit ihr einen neuen Abschnitt des Lebens beginnen zu wollen« (Fischer 1997, 128). Hier fangen die Kameras in Großaufnahme sehr intime Momente ein. »Der Bräutigam schließt ... seine Braut in die Arme. Oft sind über die in der Kleidung der Brautleute angebrachten Mikrofone Laute der Fassungslosigkeit und geflüsterte Liebesgeständnisse zu hören, zudem fließen oft Tränen der Freude – auch bei der Moderatorin« (Reichertz 2000, 143).

Die »Treppenszene« ist, »glaubt man der *Zuschauerpost*, der *absolute Höhepunkt* der Sendung« (ebd.). Diese Einschätzung lässt sich auch mit der Einschaltquote belegen, die im Verlauf der jeweiligen Sendung der »Traumhochzeit« kontinuierlich steigt und eben in diesem Moment ihren Höhepunkt erreicht (ebd.).⁷

Nach der »Treppenszene« folgt die »Trauung« als letzte Sequenz der Show. Sie findet in den ersten Staffeln der Show im Gemeindesaal des Rathauses von Hilversum, dann direkt im Fernsehstudio statt – unter Anwesenheit von Verwandten und von Freunden des Paares, die auch schon an der Show teilgenommen haben. Im Gemeindesaal erwecken »Raumgröße, Aufstellung der Sitzreihen, Länge und Breite des Durchgangs und nicht zuletzt die Musik und der Chor ... starke Assoziationen zum Inneren einer Kirche. So erinnerten auch Form und Größe des Tisches, der zwischen Brautpaar und Standesbeamten stand, mehr an einen Altar als an einen Schreibtisch« (Reichertz 2000, 144).

Das Verhalten der Beteiligten ist diesem Ort entsprechend angepasst. Es ist »außeralltäglich und hoch standardisiert. Das Paar schritt gemessenen Schrittes durch den Mittelgang« (ebd.) durch die festlich gekleideten und sitzenden Verwandten und Freunde hindurch. Die Inszenierung des Senders trägt alles dazu bei, um die Außeralltäglichkeit des Geschehens zu unterstreichen. »Dichter Nebel legte sich über den Boden, so dass es schien, als wandelten die Akteure nicht mehr auf Erden, sondern in den Wolken. Lauter und fester Chorgesang kam auf: eine Gruppe professioneller Sänger und Sängerinnen stimmte das Lied: ›Ein Traumpaar, o wie wunderbar ...‹ an« (ebd.).

Auch die Kameraführung passt sich der inszenierten Wichtigkeit der Handlung an. »Der Zuschauer wird nicht ... durch eine in Bewegung geratene Kamera ... selbst in Bewegung und Unruhe versetzt und zu ständigem Perspektivenwechsel genötigt. ... Die Kamera bleibt die ganze Zeit in Augenhöhe des Betrachters, schaut lange und genau hin« (Reichertz 2000, 187). Damit werden die Zuschauer und Zuschauerinnen gleichsam zu »Augenzeugen« und »-zeuginnen« des Geschehens. »Die Kamera ver-

7 Jo Reichertz bezieht sich hier auf Angaben der Gesellschaft für Konsumforschung zu den Personenreichweiten.

zichtet darauf, ständig auf sich selbst zu verweisen, sondern nimmt das Gezeigte ernst und definiert es somit als bedeutsam. Das Auge der Kamera und der menschliche Blick verschmelzen« (ebd.).

3.1.3 Der Wunsch, die Beziehung auf ein solides Fundament zu stellen, als Teilnahmemotiv

Bezogen auf die Frage, welche Paare sich überhaupt für die Sendung »Traumhochzeit« bewerben, schildert Jo Reichertz den konkreten Fall eines Paares. Beide sind zu Beginn ihrer Beziehung, die dann zur »Traumhochzeit« führt, »die eine mehr, der andere weniger, verunsichert« (Reichertz 2000, 162) – die Frau hat vorher eine Beziehung zerbrochen sehen, der Mann ist sich seiner Attraktivität nicht sicher gewesen.

Auch wenn Generalisierungen problematisch sind, kann man doch vermuten, dass hier eine gewisse Tendenz spürbar wird: Brucherfahrungen, wie die eben genannte, durchleiden heute auch viele andere Menschen – nicht nur in Partnerschaften – oder sie erfahren die Schwierigkeit einer Beziehung in ihrem unmittelbaren Umfeld. Auch die veröffentlichten Scheidungsstatistiken halten die Brüchigkeit langfristiger Beziehungen gesellschaftlich präsent. All dies mag dazu motivieren, die eigene Beziehung auf ein besonders solides Fundament stellen zu wollen (Reichertz 2000, 206).

Die Kirchen haben in diesem Zusammenhang Vertrauen eingebüßt. Auch wenn sich noch relativ viele Paare kirchlich trauen lassen – trotz sonst u. U. sehr beschränktem Kontakt zu ihrer Kirche –, scheint dieser Akt nicht mehr »auszureichen«. »Hier setzt die ›Traumhochzeit‹ an. Sie greift das Bedürfnis nach Dauerhaftigkeit der Partnerschaft auf und versucht, die Lücke an Sinnstiftung zu schließen, die durch den Wandel in der Bedeutungszumessung der christlichen Trauung« – wir ergänzen: aber wohl auch durch den abnehmenden Einfluss weiterer partnerschaftsstabilisierender Faktoren – »entstanden ist. Offensichtlich bedarf ein wichtiges existenzielles Ereignis wie die Besiegelung einer Ehe nicht nur einer privaten Willensbekundung, sondern einer äußeren, feierlichen Form, die das Alltägliche überschreitet und die dem Vollzug eine höhere Verbindlichkeit verleiht« (Fischer 1997, 123–124).

Die Betonung der Dauerhaftigkeit ist in diesem Zusammenhang keine Nebensächlichkeit oder (nur) Abbild eines traditionellen Eheverständnisses. Unserer Meinung nach spricht die medienwirksame Hochstilisierung von Beständigkeit am Beispiel der Ehe ein tiefes Grundbedürfnis der Menschen in der Beschleunigung der (Post-) Moderne an: die Suche nach etwas, was diesen ständigen Veränderungen entzogen ist. Besonders unter diesem Gesichtspunkt wird dann auch die Rezeption der »Traumhochzeit« durch das Fernsehpublikum verständlich.

3.1.4 Zweifache Zeugenschaft zur Sicherung der im Medium Fernsehen geschlossenen Beziehung

Die Paare, die an der Fernsehshow »Traumhochzeit« teilnehmen, nutzen die Show v. a. dazu, ihre als dauerhaft gewünschte Beziehung gegen Anfechtungen zu stärken und somit ein Fundament für ihre Beziehung zu schaffen. Das Streben nach einer starken und kontinuierlichen Partnerschaft hat eine innere und eine äußere Seite.

Die Teilnehmenden arbeiten zum einen »mit der Aufzeichnung und Fixierung des Liebesausdrucks an dessen *Konservierung* und *Wiederholbarkeit*, die Liebenden versuchen also den ›Innendruck‹, der das Paar verbindet, zu erhöhen und sich verfügbar zu machen« (Reichertz 2000, 178). Es geht – in einer Art »Zeitzeugenschaft« – um »die Erinnerung an und die medial herbeiführbare Wiedererweckung zurückliegender Liebes-Gefühle« und um »die immer wieder abrufbare Fixierung eines Bindungsversprechens« (Reichertz 2000, 205). Diese »Zeitzeugenschaft« wird dadurch wirksam, dass das in der »Traumhochzeit« geleistete Liebesversprechen in der Fernseh- und Videoaufzeichnung vervielfältigt und reproduziert wird. Es wird – besonders in schwierigen Zeiten – zum Dokument und zur Urkunde der uneingeschränkten Liebeszusage. Das Paar kann das Videoband gemeinsam anschauen und sich so motivieren, die Komplikationen zu bewältigen. Die Aufzeichnung kann aber auch dem bzw. der anderen vorgehalten werden, um ihn bzw. sie an die gegebene Zusage zu erinnern.

Zum anderen geht es – in einer Art »Publikumszeugenschaft« – um die »Verstärkung des Außendrucks« (Reichertz 2000, 178). Die Bedeutung, die die persönliche Beziehung durch die (An-) Teilnahme vieler Menschen erhält, wirkt auf das Paar selbst zurück. Jo Reichertz stellt fest, dass sich die an der »Traumhochzeit« Teilnehmenden ihrer Gefühle sicher sein dürfen – schließlich hat der Sender sie aus einer Vielzahl von Bewerbungen als »vorzeigbares Paar« ausgewählt (Reichertz 2000, 173–174, Anm. 32). Im Anschluss daran kommt es zu einer Verstärkung des Außendrucks in Form einer »sozialen Validierung«. Die Paare gehen mehr oder weniger davon aus: »Wenn Millionen von Menschen unserer Trauung zusehen, dann kann sie nicht bedeutungslos sein, dann muss sie etwas sehr wichtiges sein« (Reichertz 2000, 174, Anm. 32). Letztlich bedeutet die Publikumszeugenschaft eine Stabilisierung der in der »Traumhochzeit« dargestellten und rechtlich unverbindlich »geschlossenen« Ehe. Der Auftritt bedeutet für das Paar natürlich nicht, »dass man ... nach einem Eheversprechen in der ›Traumhochzeit‹ die Ehe nicht mehr beenden könnte. All dies kann man zweifellos noch tun. Aber es wird mehr ›kosten‹ – in vielfacher Hinsicht« (Reichertz 2000, 175).

3.1.5 Die Wirksamkeit des »performativen Realitätsfernsehens«

Um die Frage zu beantworten, welche Bedeutung die »Traumhochzeit« nicht nur für die teilnehmenden Paare, sondern auch für das Publikum vor den Bildschirmen hat, kann das Modell des »performativen Realitätsfernsehens« der Medien- und Kommunikationswissenschaftlerin Angela Keppler weiterhelfen. Dieses Modell ist vom Ansatz der Weltbegegnung in der griechischen Tragödie beim deutschen Philosophen Hans-Georg Gadamer inspiriert. Es wird angenommen, »dass die Akteure an neueren Unterhaltungssendungen an diesen Sendungen teilnehmen und dass die Zuschauer dieser Sendungen diesen Sendungen zuschauen, weil ... sie eine Kommunion des Dabeiseins erleben wollen, in der sie ihre alltägliche Existenz zugleich überschreiten und bestätigt finden wollen« (Keppler 1995, 305). Dabei kommt aber keine metaphysische – d. h. überweltliche – Transzendenz in den Blick. In den genannten Sendungen wird »die Alltagsexistenz ... nicht zugunsten der Offenbarung eines höheren Sinns überschritten, sondern allein zugunsten einer Vergewisserung der allgemeinmenschlichen Alltäglich-

keit des menschlichen Daseins selbst« (ebd.). In Sendungen wie der »Traumhochzeit« gelingt eine Überschreitung des Alltags in Form einer Überhöhung, um den normalen Alltag – auch der Rezipienten und Rezipientinnen solcher Sendungen – zu stabilisieren. Dabei greifen die Sendungen oft verändernd in den Alltag der Akteure ein.

Konkret bezieht sich die Charakterisierung Angela Kepplers neben der »Traumhochzeit« auf die Vielzahl der »schon kaum mehr zu überschauenden ›Kennenlern-‹ und ›Liebessendungen‹, die Heirats-, Such- und bald auch Scheidungsshows, die zur Gattung des performativen ›Reality-TV‹ gehören und die bei weitem populärste Form des Wirklichkeitsfernsehens darstellen« (Keppler 1994, 9).

All diese Sendungen des performativen Realitätsfernsehens bieten »einen artifiziellen Rahmen, in dem die private Existenz ausgestellt, dargestellt, intensiviert oder korrigiert werden kann« (Keppler 1994, 115). Dies erfolgt v. a. dadurch, dass sie nicht nur für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Sendungen, sondern auch darüber hinaus allgemeine Handlungsräume und -muster anbieten. Diese ermöglichen es, persönlich und gesellschaftlich existenzielle Situationen zu bearbeiten. Die Sendung »Traumhochzeit« schafft Formen, »kraft derer die Menschen in ihrer Alltäglichkeit aus ihrem Alltag herausgehen, ihn überschreiten oder ihn überhöhen können« (Keppler 1994, 114). Die Sendung spielt – wie auch andere Formen des performativen Realitätsfernsehens – »die Rolle einer transzendierenden Instanz« (Keppler 1994, 80), die strukturell »durch die Gleichzeitigkeit von Fiktion und Wirklichkeit« (Reichertz 2000, 188) gekennzeichnet ist.

Gerade mit dieser Überhöhung des Alltags bietet die »Traumhochzeit« Raum für Gefühle, für die und für deren auch »religiöse« Bearbeitung der Alltag selbst immer weniger Platz bietet (siehe auch Keppler 1994, 80). Dabei hat diese Art und Weise neuer »Religiosität« gegenüber traditionellen Religionen den Vorteil, dass ihr Anspruch gering und genau umgrenzt ist: »Diese Formen präsentieren sich als zurückhaltende Formen mit dem Anspruch, den Akteuren nichts abzuverlangen als das, was diese selbst wollen: ein schöneres, wahreres und besseres Leben« (Keppler 1994, 115). In Sendungen wie der »Traumhochzeit« bricht diese »bessere« Wirklichkeit in den Alltag ein.

3.2 »Fernsehtransendenzen«

Am Beispiel der »Traumhochzeit« wurde bereits deutlich, wie »Medienreligion« heute wirken kann. Sie tut dies in Form der von Franz-Xaver Kaufmann aufgezeigten funktional-religiösen Merkmale, indem sie – im konkreten Beispiel – »Liebe« als umfassenden Lebenssinn thematisiert, indem sie die in verschiedener Form und mit unterschiedlicher Betroffenheit teilnehmenden Menschen zur großen (Gefühls-) Gemeinschaft versammelt und (über beides) letztlich Identität stiftet.

In einem zweiten, weiteren Schritt gehen wir nun der Frage nach, auf welche allgemeinere Weise das Fernsehen diese Aufgaben noch erfüllt.

3.2.1 *Eine neue Form der Unendlichkeit*

Das Fernsehen hat viele Elemente der vorher bereits vorhandenen Formen der Unterhaltung (etwa das Kino und das Theater) und der Information (z. B. die Zeitung)

aufgenommen und verändert. Absolut neu ist dabei aber die kontinuierliche Präsenz des Programms: »Sicherlich hat es Programme als kleine Serien distinktiver Ereignisse im Theater und im frühen Kino schon gegeben, aber erst das Fernsehen bietet die ununterbrochene Sequenz« (Thomas 1998, 461). Dieses Fernsehen hat die »Gestalt eines programmformigen Präsentationskontinuums« und kann als eine Art neue »Unendlichkeit« angesehen werden (Thomas 1996, 122).

In dieses fortlaufende, »ewige« Kontinuum des Fernsehprogramms sind verschiedene Einzelsendungen eingelagert. An deren Verstreichen und am Hinfälligwerden der medialen Information zeigt sich die Relativität des Lebens und der Welt. Doch der kontinuierliche Strom des Fernsehprogramms steht dieser Kontingenzerfahrung entgegen. Er bietet jenen verlässlichen, gleich bleibend fortlaufenden Strom, der zwischen den andauernden Abbruch- und Fragmentarisierungserfahrungen – innerhalb und außerhalb des Mediums – Halt vermittelt (Thomas 1996, 122). Die permanente Aktualisierung des Programms arbeitet der eigenen Vergänglichkeit entgegen (ebd.).

In diesem Zusammenhang ist der Vergleich mit der kirchlichen »Liturgie« möglich, die sich in ihrem beständigen Fluss und in ihrer Gesamtheit aus vielen einzelnen Handlungen und Ritualen zusammensetzt. Demnach »stellt sich das programmformig und in mehreren Kanälen organisierte Fernsehen als komplexe liturgische Ordnung dar. Die einzelnen Sendungen sind ... als durch den liturgischen Strom verkettete Rituale zu betrachten«. Das Fernsehen ist in seiner Gesamtheit – mit seinen vielen aufeinander bezogenen Sendungen – »eine ›ewige«, den Alltag des Menschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts permanent begleitende Liturgie« (Thomas 1998, 459). Diese Liturgie ist im Letzten »inhaltsleer«: Sie lebt ohne »die religionsphilosophische Vorstellung ..., in der Liturgie gehe es um eine Begegnung mit einem personal gedachten ›Anderen«« (Thomas 1996, 117).

Der »liturgische« Strom der Fernsehprogramme zeigt aber auch eine unvermeidliche Ambivalenz. Diese besteht darin, dass der kontinuierliche Fluss die Bedeutung der in ihm vorhandenen Einzelereignisse schmälert. Die Fortdauer »relativiert ... die Bedeutung der einzelnen rituellen Einheiten. Die Flussförmigkeit nivelliert ... damit auch die eindeutigen Markierungen des Übergangs von der alltäglichen zur rituell-festlichen Zeit« (Thomas 1998, 473). Das Fernsehen entgeht dieser selbst verursachten Bedeutungslosigkeit seiner einzelnen Sendungen, indem es Zeitrhythmen übernimmt, adaptiert und selbst neue (Zeit-) Strukturen prägt, die individuell und gesellschaftlich rezipiert werden. Deshalb sind in das fortlaufende Fernsehprogramm »die rituellen *Rhythmen, Zyklen und Repetitionen* eingelagert. Sie können sich auf Stunden, Tage (wie bei Nachrichten), Wochen (wie bei Serien), Monate, Festtagszyklen oder Jahre beziehen. Sie steuern die Einbettung der spezifischen Rituale in den liturgischen Strom. Sie bieten nicht nur eine *individuelle* Alltagsstrukturierung durch vertraute Fixpunkte und Rhythmen, sondern sie bewirken z. T. auch Aktivierungen und Fokussierungen der kollektiven Aufmerksamkeit« (Thomas 1996, 118). Dabei übernimmt und verstärkt das Medium auch wichtige Zeiten und Zeitstrukturen der Religionen bzw. Kulturen (ebd.).

Neben dieser Rhythmisierung des Fernsehprogramms auf Grundlage verschiedener Vorlagen und Neuschöpfungen begegnen die Programmverantwortlichen der im

Fluss möglichen Relativierung und der – im wörtlichen Sinn – »Ver-gleich-gültig-ung« der Sendungsereignisse. Dies erfolgt durch das »Herausstreichen besonderer Sendereignisse oder verschiedene Versuche einer scharfen Markierung eines ... bedeutungsschweren Jetzt« (Thomas 1998, 473–474). Indem das Fernsehen besondere Sendungen oder Übertragungen etwa als »Das Fernsehereignis des Jahres!« in Szene setzt, durchbricht es selbst seine »gefährliche« Gleichförmigkeit.

3.2.2 *Zugriffssichere, verlässliche und zugleich unverbindliche zweite Wirklichkeit*

Nur eine Totalunterbrechung aller Sender könnte den Strom des Fernsehprogramms stoppen. Dies ist unwahrscheinlich und kaum vorstellbar. Vielmehr scheint der Senderstrom alle »kleinen« Versuche der Destruktion und Störung »unbeschädigt« zu »überleben«. Aus der Perspektive der Zuschauerinnen und Zuschauer vermag »ein Abschalten aus Ärger, Frustration oder Langeweile ... ihn nicht zu zerstören. Ein neues Einschalten beweist seine Unverwundbarkeit und Verlässlichkeit. Er ist schlicht immer da, und auch alle Kritik an Inhalten hat diese fundamentale Akzeptanz unzerstörbarer Präsenz zur Voraussetzung« (Thomas 1998, 472).

Die Rezipientinnen und Rezipienten erleben demnach das Fernsehen als konstante, umfassende und »unzerstörbare« Wirklichkeit, die sich hinter ihrer konkreten alltäglichen Erfahrungswelt aufspannt. Diese »Welt« bietet den Menschen »unabhängig davon, wer sonst noch fernsieht, eine programmformige oder serielle Wahrnehmung an. Diese ist hochgradig verlässlich und verläuft streng parallel zu der Alltagswirklichkeit« (Thomas 1996, 117). Das Fernsehen bietet eine eigene Wirklichkeit, in die sich der bzw. die Einzelne unkompliziert »einschalten« kann.

Dadurch, dass auf diese Wirklichkeit immer und – relativ – uneingeschränkt zugegriffen werden kann, vermittelt das Fernsehen das Gefühl der gesellschaftlichen Integration. Wer das Fernsehen nutzt oder sich des Zugriffs darauf sicher weiß, nimmt am Leben teil bzw. weiß sich in die wesentlichen gesellschaftlichen Abläufe potenziell eingebunden. Allein die ständige Präsenz des Programmflusses »gibt die Sicherheit, nie völlig ›allein‹ zu sein, ohne Ansprache und kommunikative Angebote. Der Strom verspricht den faktischen und potenziellen Zuschauern und Zuschauerinnen, niemals aus der Kommunikation in der ›Gesellschaft‹ herauszufallen und isoliert zu werden« (Thomas 1998, 493).

Die Verlässlichkeit der Struktur bzw. das zu erwartende Ausbrechen aus dieser Struktur bei bestimmten Anlässen hat einen kommunikativen Wert, der wiederum Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit signalisiert: »Das Stattfinden alleine bietet schon Fixpunkte, kommuniziert ein Fortdauern der Weltordnung in dem Sinne, dass die ›Welt‹ immer noch grundsätzlich vermittelbar, grundlegend erschlossen, kommunikativ aufarbeitbar ist. Selbst die Veränderung des vertrauten Programmschemas im Fall von unvorhergesehenen oder geplanten Medienereignissen kommuniziert noch die Bedeutung des Ereignisses und des medialen Dabeiseins« (Thomas 1996, 119).

Dass sich beispielsweise die verschiedenen Fernsehsender nach den Attentaten vom 11. September 2001 mit Sondersendungen »überschlagen«, ist – bei aller Tragik der

Ereignisse – genauso selbstverständlich wie die spontan eingeschobene Sondersendung »Brennpunkt«, welche in Deutschland bei wichtigen und unvorhersehbaren Ereignissen die »Tagesschau« der ARD »verlängert«. Damit werden selbst Krisenfälle medial mit erwartbaren Reaktionen bearbeitet und es wird in »unsicheren« Augenblicken Verlässlichkeit signalisiert.

Die Welt ist für die (post-) modernen Menschen unübersichtlich und unüberschaubar geworden. Das Fernsehen trägt einerseits auch selbst zu dieser Vielfalt und Unabwägbarkeit der Meinungen, Informationen und Standpunkte bei. Es beschreibt in seinen Sendungen eine chaotische Welt, die sich jeder einfachen oder eindeutigen Sichtweise und Beurteilung entzieht. Andererseits bietet das Fernsehen durch seine klar strukturierte Programmfolge einen Kontrapunkt zur (post-) modernen Unübersichtlichkeit. Das Fernsehen »verunsichert und bestätigt, schafft Angst und erzeugt Vertrauen. Jede Überraschung einer Einzelsendung findet im Kontext der Erwartbarkeit des liturgieförmigen Programms und erwartbarer, *vertrauter Sendeformen* statt. Die Spannung erzeugenden Überraschungen in einzelnen Sendungen finden stets innerhalb *erwartbarer Zeiträume* ihr geplantes Ende oder ihre Lösung« (Thomas 1996, 120). Gerade weil die mediale Verunsicherung im Rahmen des »verlässlichen« Mediums Fernsehen stattfindet, können einzelne Sendungen – wie etwa Nachrichten oder Kriminalfilme – die Verunsicherung bewusst einsetzen.

Dieses Ineinander von – im Fernsehen selbst noch einmal vermittelter und bearbeiteter – Alltagswirklichkeit und einer neuen medialen Wirklichkeit, die in ihrer unzerstörbaren Beständigkeit eine Stabilisierung der individuellen Existenz ermöglicht, hat funktional-religiösen Charakter. »Die Bildschirmwirklichkeit ist für den Wahrnehmenden der Bereich des ›ganz Anderen‹ und doch ›ganz Nahen‹« (Schmidt 1987, 103), womit Sinnstiftung für das eigene Leben möglich wird.

Das Fernsehen hat unter funktionalen Gesichtspunkten selbst religiöse Züge. Im Ineinander von Fernem und Nahem stabilisiert es den Alltag, bedarf aber – was seinen Erfolg in der (post-) modernen Gesellschaft erklären kann – keines besonderen persönlichen Einsatzes. »In der Erlebniswelt des Kommunikanten ist das Medienuniversum ... das Bild unendlicher Lebensmöglichkeiten, Entrückungen und Entäußerungen. Betrachtet wird das Universum des Alltags: die Konstruktion und Stilisierung einer überschaubaren Lebenswelt, ohne Distanz, die in sich keinen Bestand hat, die nachgerade in einer inneren, für sich bestehenden Beziehung mit sich selbst im Gespräch ist und dabei keine Beteiligung über die Betrachtung, Bewunderung und Bestätigung hinaus verlangt« (Schmidt 1987, 103).

Auch die Rezeption dieser »anderen« Fernseh-Welt trägt teilweise religiöse Züge. So zeigt sich beim Fernsehpublikum, »dass die spezifisch medienabhängige Wahrnehmung vor dem Bildschirm in vielen Fällen von einer intuitiv-meditativen Haltung geprägt ist, die einer religiösen Haltung nahe kommt« (Schmidt 1987, 102). Für die Zuschauer und Zuschauerinnen scheint die Zeit selbst »zeitweise« in einem Punkt zusammenzufallen – ein Indiz für die Teilhabe an einer »Welt« jenseits irdischer Grenzen und Bedingungen. »Die kurzfristigen Reize der Bilderfolge lassen dem Wahrnehmenden in der Regel nicht jene Zeitspanne, die in der lebensrealen, alten Form der Wahr-

nehmung zwischen Erwartung eines Ereignisses und dessen Eintreffen liegt« (Schmidt 1987, 102–103).

Wirft man einen genaueren Blick auf den Programmfluss des Fernsehens und seine Konsequenzen für das Leben der einzelnen Zuschauer und Zuschauerinnen, so wird eine doppelte Strukturierung deutlich. Diese betrifft einerseits die Abfolge des Fernsehprogramms, andererseits die tatsächlichen Verknüpfungen, die sich aus der Programmwahl des Individuums ergeben und die in seinem Leben zu medienabhängigen Strukturen führen. Dieser zweite Aspekt der Strukturierung wirkt v. a. deshalb effizient, weil die persönliche Auswahl zwanglos erfolgt (Thomas 1996, 118).

Gleichzeitig erfolgt die Aneignung von medialen Zeitstrukturierungsmustern nicht nur als Rezeption vorgegebener und von den Zuschauenden unabhängiger Inhalte. Zwischen beiden Ebenen – der Programmstruktur und der konkreten persönlichen Nutzungsstruktur – bietet auch das Medium Fernsehen Anknüpfungspunkte. Dazu zählen etwa die direkte Anrede des Publikums oder die vor Beginn der Nachrichtensendungen eingeblendeten Uhren. Sie schaffen Verbindungen zwischen medialer und realer – d. h. außermedialer – Wirklichkeit und führen von der »Medienzeit« zurück in die Zeit des gelebten Tagesablaufs. Dem Fernsehen geht es darum, den Anschluss an den Alltag seiner Zuschauerinnen und Zuschauer zu bewahren. »Darum werden An- und Abmoderation wie auch weitere Programmhinweise mit vertrautem Hintergrund verknüpft. Die Zeitwahrnehmung der Teilnehmer wird von der rituellen Zeit wieder an die parallel zum Alltag verlaufende Zeit der Liturgie rückgebunden« (Thomas 1998, 492). Dies erleichtert den Übergang von der einen in die andere Wirklichkeit – und umgekehrt.

3.2.3 *Bearbeitung der ersten Wirklichkeit in der zweiten*

Im folgenden Abschnitt werfen wir noch einen genaueren Blick darauf, wie sich die Abhängigkeit der einen von der anderen Wirklichkeit gestaltet. Die oben genannte Stabilisierung der Alltagswirklichkeit durch die »andere«, fern-nahe Wirklichkeit des Mediums Fernsehen erfordert eine mediale Bearbeitung des Alltags. Auf der v. a. inhaltlichen Ebene erfolgt dies in drei verschiedenen Formen und in einer bestimmten zeitlichen Reihenfolge. »Die Unterstellung einer dennoch ›irgendwie‹ vertrauenswürdigen Welt wird 1. durch einen Mechanismus der *Appräsentation*« (die [selektive] mediale Vergegenwärtigung realer Wirklichkeit, die Verf.), »2. durch *repetitive rituelle Besprechung* und 3. durch systematisches *Vergessen* erzeugt« (Thomas 1996, 120).

Zunächst *selektiert* das Fernsehen die Wirklichkeit. Indem es von Ereignissen berichtet und diese thematisiert, schließt es gleichzeitig andere aus – ermöglicht aber eben dadurch die Überschaubarkeit einer nunmehr reduzierten Wirklichkeit. Es legt nahe, dass sich die Rezipientinnen und Rezipienten über das nicht Genannte keine Gedanken machen müssen, da dieses – wenn nicht berichtenswert – schon in Ordnung sein müsse: »Indem der Fernsehjournalismus beansprucht, alle augenblicklich relevanten Einbrüche in die technischen, sozialen, moralischen und natürlichen Ordnungen zu benennen, wird implizit unterstellt, alles Nicht-Benannte sei irgendwie in Ordnung« (Thomas 1996, 120–121).

In weiterer Folge bietet das Fernsehen für die berichteten Ereignisse eine »Handhabung« des Geschehens, indem es diese – in auch vorhersehbarer Form – *rituell bespricht*: »Das benannte Unglück und seine Konsequenzen werden durch eindringliches, beschwörendes Besprechen oder durch die immer gleichen Filmberichte bearbeitet« (Thomas 1996, 121). Indem über ein Ereignis gesprochen wird, wird an sich schon Angst reduziert. Eine tendenziell stark handlungsorientierte Sicht und Darstellung vermittelt zudem den Eindruck, das Ereignis oder Unglück letztlich (doch) »in der Hand zu haben«.

»Nichts ist älter als die Zeitung von gestern.« – Dieses geflügelte Wort illustriert, wie in einer dritten Bearbeitungsstufe das *systematische Wiederausblenden* der im Fernsehen thematisierten Ereignisse die Wirklichkeit reduziert und stabilisiert. Auch das Berichtswerte ist nicht dauernd präsent. Neues verdrängt bisher Aktuelles, das momentan Aktuelle bleibt somit immer überschaubar. »Die Kombination der repetitiven Verwendung gleicher Formen bei stets aktuellen Inhalten erzeugt darüber hinaus ein systematisches Vergessen. Alles was nicht mehr aktualisiert präsent gehalten wird, verschwindet aus der ›Wirklichkeit‹ des Mediums. Aktualität produziert aktives Vergessen« (Thomas 1996, 121).

Mit diesen drei Formen der Bearbeitung der alltäglichen Wirklichkeit übernimmt das Fernsehen – wie auch andere elektronische Medien – religiöse Funktionen. Es »kanalisiert, bietet Symbole und Rituale, garantiert, dass man trotz allem die Verbindung nach hinten, zur Harmonie und Konsonanz nicht verliert. Dies alles garantieren die elektronischen Medien in einer kompliziert verwirrenden Welt auf eine neue, überraschende Weise. Die Medien schützen vor dem elementaren Einbruch unmittelbarer Erfahrung. Sie sind damit unbestreitbar ein Stück neuer, schützender Heimat, worin ehrlicher Weise ja auch deren Faszination liegt« (Schmidt 1987, 105).

4. »Medienreligion« und Kirchen

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich als wesentliches Merkmal einer »Medienreligion«, dass sie in den von ihr übernommenen religiösen Funktionen v. a. das einzelne Subjekt und die gesellschaftliche Situation stabilisiert. Dies geschieht etwa durch die (vermeintliche) Sicherung von Paarbeziehungen, durch Schaffung einer zugriffssicheren Fernsehwirklichkeit, die wiederum das Vertrauen in die Welt stärkt, oder durch die auswählende Strukturierung einer oft als überfordernd erfahrenen Welt. Diese *funktionale* »Medienreligion« bedeutet für die christlichen Kirchen eine besondere Herausforderung.

Deshalb deuten wir noch kurz an, welche Probleme und welcher Diskussionsbedarf sich für die christlichen Kirchen aus dieser Situation ergeben (Kap. 4.1).

Dies kann nicht geschehen ohne einen kurzen Ausblick auf die theologische Frage, wie mit der »Medienreligion« konstruktiv-kritisch umgegangen werden soll (Kap. 4.2).⁸

8 Zur theologischen Auseinandersetzung siehe auch Böhm (2005b), 284–324.

4.1 *Medien verstärken die Deinstitutionalisierung von Religion und schaffen neue »Konkurrenzsituationen«*

Mit Blick auf die Kirchen lässt sich angesichts der in Kapitel 3 beschriebenen Situation von einer religionsgeschichtlich neuartigen Konkurrenzsituation in der (Post-) Moderne sprechen. Im Mittelpunkt stehen dabei nicht mehr deutlich strukturierte und umgrenzte andere Kirchen oder Religionsgemeinschaften, sondern weniger klar umrissene, teilweise unreflexive Formen des Religiösen, die sich v. a. auch in den Medien zeigen.

Dem (post-) modernen Anspruch auf »Selbstverwirklichung« kommt dabei die »Medienreligion« insofern entgegen, als sie – jenseits von institutionellen Verpflichtungen (wie sie die Kirchen einfordern bzw. einzufordern versuchen) – frei wählbare und in persönlich bestimmtem Umfang »konsumierbare« religiöse Leistungen und »Angebote« bereithält. Diesem »niederschweligen« Zugang haben die Kirchen zur Zeit recht wenig entgegenzusetzen, auch wenn in den letzten Jahren unserer Meinung nach innerkirchlich das Bewusstsein dafür gestiegen ist, dass eine strikte »Alles-oder-Nichts-Pastoral« nicht mehr zeitgemäß ist: Ein solches kirchliches Handeln stellt nämlich für immer mehr Menschen eine tendenzielle Überforderung dar, weil es die strikte Einhaltung hoher Normansprüche erfordert. Außerdem kann und darf es sehr wohl unterschiedliche Formen und Grade eines (eigenverantwortlich) gelebten christlichen Glaubens und einer Auseinandersetzung mit kirchlichen Vorgaben geben – und das bedeutet, dass pastorale Arbeit auch genau dort ansetzen muss.

Die Kirchen nehmen die Menschen mit ihren heute ganz unterschiedlichen Zugangsvoraussetzungen für ihren Glauben immer stärker ernst. Es gibt immer mehr Angebote, mit denen die Kirchen die Menschen in ihrem jeweiligen Alltag abzuholen versuchen – dies zeigen beispielsweise die kirchlichen Beratungsstellen und die »niederschweligen« allgemeinen Gesprächsangebote in »Gesprächsläden« usw. Zugleich stößt dieses kirchliche Engagement aber auch auf begrenzte Ressourcen – gerade in einer Zeit sinkender kirchlicher Finanzmittel. Das notwendige breitere kirchliche Engagement ist nicht entsprechend finanzierbar – zumindest nicht, solange dieser Einsatz in größerem Umfang von hauptamtlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen geleistet wird.

Die Veränderungen, die sich aus dem Kreislauf zwischen (Post-) Moderne und »Medienreligion« ergeben, dringen zugleich im verstärkten Maß auch in den Innenraum der Kirchen ein und verändern die Wahrnehmung von Kirche durch ihre Mitglieder – im medialen wie im nichtmedialen Bereich. Die verstärkte Personalisierung mit der Entwicklung eines auch innerkirchlichen »Persönlichkeitskults« – wie beispielsweise beim Sterben und Begräbnis von Papst Johannes Paul II. oder beim Besuch von Papst Benedikt XVI. beim Weltjugendtag 2005 in Köln – ist dabei einerseits als Möglichkeit ernst zu nehmen, Kirche angesichts der Veränderungen in der »religiösen Landschaft« präsent zu halten. Andererseits stellt sich hier aber auch die Frage, ob diese Formen kirchlicher Präsenz nicht das »unterscheidend« Christliche zugunsten einer Angleichung an Formen der »Medienreligion« aufs Spiel setzen. Bei der Betrachtung dieser Phänomene ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, dass in den Rezepti-

onsvorgängen (zumindest stellenweise) das einzufordernde Veränderungspotenzial der christlichen Botschaft von rein funktional-religiösen Medienmechanismen verdrängt wird (Böhm 2005a).

4.2 *Perspektiven für die Kirchen im Umgang mit der neuen Situation*

Dieser Beitrag weiß sich einer sozialwissenschaftlichen Perspektive und Fragestellung verpflichtet. Dem umfassenden Phänomen »Religion« würde man jedoch nicht gerecht werden, wenn – zumindest zum Abschluss – ein Hinweis aus der philosophisch-theologischen Perspektive gänzlich fehlen würde. Unserem Selbstverständnis als Sozialwissenschaftler *und* Theologen sei dieser kritisch-ergänzende Hinweis zugestanden.

Wie die Analyse des Phänomens »Medienreligion« in Kapitel 3 zeigt, erweist sich der funktionale Religionsbegriff für das Erfassen und Verstehen des »Zu- und Ineinander« von Medien und Religiosität als überaus erhellend und aufschlussreich. Er vermag jene (gesellschaftlich-mentale) Bewusstseinsbewegung zumindest teilweise zu beschreiben, in der die – aus der Vorherrschaft der Kirchen befreite – »frei florierende Religiosität« u. a. in den medialen Formen einen neuen Ausdruck sucht.

Die funktionale Sicht von Religion vernachlässigt aber eine andere, substanzielle Ebene, auf die aus philosophisch-theologischer Sicht unbedingt hingewiesen werden muss, will man das Phänomen Religion nicht völlig einseitig oder verkürzt verstehen. Religion ist nicht nur im »Dienste« des Menschen – indem es für ihn die genannten Funktionen erfüllt –, sondern provoziert und fordert ihn heraus, indem sie die Begegnung mit »dem Göttlichen« herbeiführen will. Im »Raum der Religion« begegnet der Mensch Gott, der Transzendenz, dem Göttlichen (oder wie auch immer der Ursprung des Lebens bezeichnet werden mag). Diesem Begegnungscharakter wohnt etwas Unbedingtes – nicht nur etwas Funktionales – inne. Es fordert den Menschen dazu heraus, sich dem zu stellen, »was ihn unbedingt angeht« (so der protestantische Theologe Paul Tillich). In dieser unbedingten Begegnung wird der Mensch vor die Wahrheit seines Lebens gestellt – im christlichen Glauben ist dies ein liebendes Geheimnis, das den Menschen in unbedingter Bejahung trägt und in eben dieser Bejahung ruft und fordert. Der Gottesbegriff als solcher enthält diese Konsequenz: Andernfalls wäre es sinnlos, Gott ins Gespräch einzuführen.

Ein philosophisch-theologisch sinnvoller Gottesbegriff ermöglicht also durchaus kritische Anfragen an die »Medienreligion«. Zum einen ist ihre funktionale Bedeutung (Rituale, symbolische Deutungen, Strukturierung des Lebens und der Welt) wahrzunehmen und anzuerkennen. Zum anderen muss jedoch gefragt werden, ob durch diese »Religionsverschiebung« in die Medien nicht auch die ursprüngliche und eigentliche Intention von Religion, nämlich die Begegnung mit dem Göttlichen und mit dem Ursprung des eigenen Lebens weitgehend entfällt. Dies nicht nur deshalb, weil das Wort »Gott« nicht mehr vorkommt, sondern auch, weil sich der Horizont in Richtung Immanenz verschiebt – die Sinn- und Lebenserfüllung wird allein im Diesseits erwartet und gesucht. Damit kommt die Perspektive nicht mehr in den Blick, dass dem Menschen jenseits seiner Verfügungsgewalt und der eigenen Lebensinszenierung etwas zukommt, das ihn »anspricht« – nämlich ein göttliches Du.

Mit anderen Worten: Das Zugehen Gottes auf den Menschen – in den verschiedenen Weltreligionen sieht das jeweils anders aus –, und die Möglichkeit dieser Begegnung werden von einem durch den Menschen selbst geschaffenen, medialen Bild ersetzt, das »religiös« aufgeladen wird. Das Woher und Woraufhin der Transzendenz, das nach Ansicht des katholischen Theologen Karl Rahner in den Religionen das letztlich Unendliche und Unverfügbare ausmacht, wird in der »Medienreligion« kanalisiert, handhabbar gemacht und somit zum Produkt des Menschen.

In Form der »alltäglichen Transendenzen« wird zwar jeweils das Gegenständliche in Richtung einer größeren symbolischen Bedeutung überwunden (siehe »Traumhochzeit«) – es entfällt allerdings die Möglichkeit, mit einer größeren Transzendenz in dem Sinn zu rechnen, dass etwas nochmals »von außen« auf die Menschen zukommen könnte. Indem diese Religiosität gleichsam nach eigenem Gutdünken »gebastelt« wird, ist sie relativ unverbindlich und zugleich krisenanfällig. Denn die »Einbettung« in eine »mediale Glaubensgemeinschaft« ist in den meisten Fällen ja nur eine fiktive. Die theologische Kritik zielt somit auf den Kern, dass diese Form von Religiosität stärker einem selbst gebastelten, »religiösen Wohlfühl-Wohnzimmer« entspricht – der Mensch also letztlich nur bei sich und seinen Problemen bleibt –, als die Begegnung mit dem Unerwarteten und Unverfügbaren zu wagen. Ob mit dem Verlust des Unverfügbaren (Gott) auch die Unverfügbarkeit und die Würde des Menschen verloren gehen, muss von Fall zu Fall beurteilt werden.

Trotzdem kann es von Seiten der Theologie und der Kirchen nicht darum gehen, die »Medienreligion« als solche abzuwerten. Vielmehr müssen sie die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« wahr und ernst nehmen – Gefühle, wie sie das Dokument »Gaudium et Spes« des Zweiten Vatikanischen Konzils benennt und die sich auch in der »Medienreligion« ausdrücken. Nicht zuletzt gilt es, in eben dieser Situation den Glauben an einen christlichen Gott neu zu thematisieren ...

Literatur

- Barz, Heiner (1992) *Religion ohne Institution*. Opladen.
- Berger, Peter L. (1992) *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg i. B.
- Böhm, Thomas H. (2005a) *Populärer Star und/ oder Glaubenszeuge? Papst Johannes Paul II. als »mediales Zeichen«*. In: Siebenrock, Roman/ Sandler, Willibald (Hg.) *Kirche als universales Zeichen*. In memoriam Raymund Schwager SJ. Münster, 317–334.
- Böhm, Thomas H. (2005b) *Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die »Medienreligion«*. Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik. Stuttgart.
- Denz, Hermann u. a. (2001) *Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1990 – 2000*. Wien.
- Ebertz, Michael N. (1999) *Die Dispersion des Religiösen*. In: Kochanek, Hermann (Hg.) *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*. Zürich/ Düsseldorf, 210–231.
- Fischer, Wolfgang (1997) *Warum funktioniert die RTL-Show »Traumhochzeit« als zivilreligiöse Liturgie?* In: Bieger, Eckhard u. a.: *Den Alltag erhöhen. Wie die Zuschauer das Fernsehen mit ihrem Leben verknüpfen*. Köln, 120–135.
- Friessl, Christian/ Zuba, Reinhard (2001) *Die ÖsterreicherInnen und die Religion*. In: Denz, Hermann u. a.: *Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1990 – 2000*. Wien, 99–167.

- Gabriel, Karl (1996) *Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen*. In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.) *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt a. M., 31–49.
- Hummel, Reinhart (1989) *Neue Religiosität und New Age*. In: Schilson, Arno (Hg.) *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*. Mainz, 61–77.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989) *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1999) *Wo liegt die Zukunft der Religion?* In: Krüggeler, Michael/ Gabriel, Karl/ Gebhardt, Winfried (Hg.) *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*. Opladen, 71–97.
- Keppler, Angela (1994) *Wirklicher als die Wirklichkeit? Das neue Realitätsprinzip der Fernsehunterhaltung*. Frankfurt a. M.
- Keppler, Angela (1995) *Die Kommunion des Dabeiseins. Formen des Sakralen in der Fernsehunterhaltung*. In: Rundfunk und Fernsehen, Nr. 4, 301–311.
- Kaufmann, Thomas (1991) *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.
- Panhofer, Johannes (2003) *Hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Gemeindeleitung durch Nichtpriester als Anstoß zur Gemeindeentwicklung – Eine empirisch-theologische Studie zu ca. 517 §2*. Würzburg.
- Reichertz, Jo (2000) *Die Frohe Botschaft des Fernsehens. Kulturwissenschaftliche Untersuchung medialer Diesseitsreligion*. Konstanz.
- Sauer, Hajo (1995) *Abschied von der säkularisierten Welt? Fundamentaltheologische Überlegungen*. In: *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, 143. Jg., 339–349.
- Schilson, Arno (1997) *Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart*. Tübingen.
- Schilson, Arno (1999) *Jenseits aller Kommunikation: Medien als Religion?* In: Kochanek, Hermann (Hg.) *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*. Zürich/ Düsseldorf, 130–157.
- Schmidt, Wolf-Rüdiger (1987) *Opium des Volkes? Über Medienreligion und die strukturelle Entzauberung des Alltags*. In: Janowski, Hans-Norbert (Hg.) *Die kanalisierte Botschaft. Religion in den Medien – Medienreligion*. Gütersloh, 94–110.
- Secretaria status (ed.) (1973–2002) *Annuarium Statisticum Ecclesiae (1971–2000)*. Città del Vaticano.
- Thomas, Günter (1996) *Die Wiederverzauberung der Welt? Zu den religiösen Funktionen des Fernsehens*. In: Bubmann, Peter/ Müller, Petra (HgInnen) *Die Zukunft des Fernsehens. Beiträge zur Ethik der Fernsehkultur*. Stuttgart, 113–139.
- Thomas, Günter (1998) *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*. Frankfurt a. M.
- Zulehner, Paul M. u. a. (1993) *Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen »Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990« – »Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990«*. Freiburg i. B./ Wien (2. Auflage).
- Zulehner, Paul M./ Hager, Isa/ Polak, Regina (2001) *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000*. Ostfildern.

Internet-Adressen:

http://mediaresarch.orf.at/index2.htm?fernsehen/fernsehen_nutzungsverhalten.htm, 12.10.2005.
www.medienpaedagogik-online.de/mf/2/00686/druck.pdf, 23.9.2005.

Kontakt:

thomas.boehm@uibk.ac.at
johannes.panhofer@uibk.ac.at