

Aus:

OLIVER KRÜGER

Die mediale Religion

Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen
und wissenssoziologischen Medienforschung

Februar 2012, 538 Seiten, kart., farb. Abb., 36,80 €, ISBN 978-3-8376-1874-7

Die »mediale Religion« bedeutet stets ein theologisches Problem, das den Vorrang der unmittelbaren religiösen Erfahrung in Frage stellt. In der Religionswissenschaft wie auch in der Wissenssoziologie nach Max Scheler, Peter L. Berger und Thomas Luckmann führte dieses erfahrungsorientierte Religionsverständnis zu einer Marginalisierung der medialen Präsentationsformen von Religionen.

Mit Bezug auf »Heilige Schriften«, Film, Hörfunk, Fernsehen und Internet zeigt Oliver Krüger die Perspektiven der religionswissenschaftlichen Medienforschung auf. Seine wissenssoziologisch fundierten Analysen verweisen schließlich auf eine Meistererzählung von der ursprünglichen Einheit der Menschen, die für die religiöse Deutung von Medien prägend war.

Oliver Krüger (Prof. Dr.) lehrt Religionswissenschaft an der Universität Freiburg (Schweiz).

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1874/ts1874.php

Inhalt

Vorbemerkung | 9

1 RELIGION UND MEDIEN: EINE EINFÜHRUNG | 11

1.1 Das Problem der medialen Religion | 11

1.2 Wissenssoziologische Hermeneutik | 21

1.2.1 Religionswissenschaft und Wissenssoziologie | 24

1.2.2 Zur Analyse von Deutungsmustern | 27

1.3 Neue Medien in der Religionswissenschaft | 32

2 RELIGION IN DER WISSENSSOZIOLOGIE | 43

2.1 Die klassische Wissenssoziologie | 44

2.1.1 Vorspiel: Marx und Comte | 44

2.1.2 Die Anfänge: Ludwig Gumplowicz und Wilhelm Jerusalem | 50

2.1.3 Max Scheler | 56

2.1.4 Karl Mannheim | 75

2.1.5 Werner Stark | 96

2.1.6 Theodor Geiger | 104

**2.2 Die phänomenologisch orientierte
Wissenssoziologie** | 107

2.2.1 Alfred Schütz | 107

2.2.2 Peter Berger und Thomas Luckmann | 115

2.3 Die wissenssoziologische Hermeneutik | 134

2.3.1 Religion in der wissenssoziologischen Hermeneutik | 134

2.3.2 Medien in der wissenssoziologischen Hermeneutik | 136

2.4 Religion in der Wissenssoziologie:

Probleme und Perspektiven |140

2.4.1 Religion, Gesellschaft und Erkenntnis |140

2.4.2 Religion und Medien |156

3 MEDIENGESCHICHTE ALS RELIGIONSGESCHICHTE |163

3.1 Vorüberlegungen |163

3.2 Die »Heiligen Schriften« und die »Buchreligion« |166

3.2.1 Schrift, Text und Buch: eine Medienskizze |170

3.2.2 Der Ursprung von Sprache und Schrift |175

3.2.3 Die Wirkmächtigkeit von Sprache und Schrift |185

3.2.4 Die »Heiligkeit« des Buches |188

3.2.5 Die Konstruktion der »Heiligen Schriften«
und der »Buchreligion« |191

3.2.6 Perspektiven |203

4 RELIGION UND NEUE MEDIEN |215

4.1 Die Vielfalt religiöser Medien |215

4.2 Printmedien |222

4.2.1 Von der Flugschrift zur Zeitschrift |222

4.2.2 Forschungsperspektiven |231

4.3 Fotografie |233

4.4 Film |237

4.4.1 Von *Solaris* zum *Jesus Film Project*: Religion im Film |237

4.4.2 Zwischen Theologie und Filmanalyse:
ein Forschungsüberblick |260

4.5 Das Telefon |294

4.5.1 Von der Telefonseelsorge zum Twittern |294

4.5.2 Perspektiven der religionswissenschaftlichen
Kommunikationsforschung |303

4.6 Hörfunk |304

4.6.1 Von *Radio Vatikan* zu *Big Spirit* |304

4.6.2 Instrumentelle Transkommunikation |316

4.6.3 Unerhört: die Erforschung religiöser Radioprogramme |320

4.7 Fernsehen | 328

4.7.1 Vom »Wort zum Sonntag« zum »Schwert des Islam« | 329

4.7.2 Ausgeblendet: Fernsehforschung im Spannungsfeld theologischer Paradigmen | 354

4.8 Internet | 373

4.8.1 Was ist das Internet? | 374

4.8.2 Religionen und das Internet:
eine Feld- und Forschungsskizze | 377

4.8.3 Die Mythen des Internet | 387

4.8.4 Religionswissenschaftliche Internetforschung | 418

5 SCHLUSSFOLGERUNGEN | 445

5.1 Religionswissenschaftliche Medienforschung | 445

5.2 Religion, Gemeinschaft und das Mediale | 456

Abkürzungsverzeichnis | 467

Quellenverzeichnis | 469

1 Literatur | 469

2 Tonträger | 525

3 Filmografie | 525

Danksagung | 531

Index | 533

Vorbemerkung

Die vorliegende Untersuchung hatte ihren Ausgangspunkt in einem Projekt des Sonderforschungsbereiches *Ritualdynamik* an der Universität Heidelberg. Es ging um die Frage, wie im Medium des Internet Rituale aus dem Bereich des Neopaganismus »verhandelt« werden und welchen Einfluss dies auf die tatsächliche rituelle Praxis haben könnte. Im Laufe der Studie zeigte sich, dass nicht nur die religiösen Akteure selbst, sondern auch eine Reihe von Wissenschaftlern, die sich mit dieser Thematik befassten, dezidierte Vorstellungen über die Bedeutung des Internets für die Entwicklung der Religionen und darüber hinaus hatten. Ideale von persönlicher Freiheit, Gleichheit und einer universalen Weltgemeinschaft bilden den Rahmen dieser religiösen und auch wissenschaftlichen Deutungsmuster. Die Offenlegung dieses dominierenden Vorverständnisses des Internet erschien mir eine Vorbedingung für alle weiteren religionswissenschaftlichen Internetstudien zu sein.

Bei der Vertiefung in die aktuelle und historische Forschungsliteratur zum gesamten Feld von Religion und Medien, die für die disziplingeschichtliche Verortung der Internetthematik notwendig war, stellte sich jedoch heraus, dass auch die Erforschung anderer Medien stark von solchen sozialen und religiösen Deutungsmustern beherrscht wurde. Das betrifft sowohl herkömmliche Medien wie die Konstruktion der sogenannten »Heiligen Schriften« als auch neue Medien wie den Film und das Fernsehen.

Dieser Befund drängte zu einer vollkommenen Neuausrichtung des Projektes. An die Stelle der Analyse eines konkreten und theoretisch durchaus reizvollen Problems, nämlich der neopaganen Internetritualistik, ist die systematische Aufarbeitung der religionswissenschaftlich relevanten Medienforschung vor allem im deutschsprachigen Raum getreten. Damit reiht sich die Studie in die religionswissenschaftlichen Vorarbeiten ein und will die Voraussetzungen klären, unter denen eine reflektierte religionswissenschaftliche Medienforschung überhaupt erst möglich wird. Die methodologische Fundierung in der wissenssoziologischen Hermeneutik hat sich bei diesem Unterfangen als äußerst hilfreich erwiesen.

1 Religion und Medien: eine Einführung

Ein Medium ist ein Medium ist ein Medium. Das Wort sagt es schon: zwischen okkulten und technischen Medien besteht kein Unterschied.¹

FRIEDRICH KITTLER

1.1 DAS PROBLEM DER MEDIALEN RELIGION

Der Ursprung des modernen Medienbegriffes liegt im Dunkeln – oder besser gesagt: in der Dunkelkammer.² Eine Etymologie in herkömmlicher Form als Laufbahn des Medienbegriffes durch verschiedene Epochen und lateinische Sprachfamilien hindurch ist wenig erhellend. Vielmehr muss der Komplexität der Ausblendungen und Selektionen gegenüber den beiden Medienbegriffen, nämlich dem spiritistischen Medium und dem technischen Medium, Rechnung getragen werden.³

So selbstverständlich wir uns gemäß postmoderner Exegeten im Medienzeitalter bewegen, so vielschichtig sind die sozialen Bedingungen und kulturellen Voraussetzungen, unter denen die Medien in der Philosophie, in der christlichen Theologie, in anderen Religionen und schließlich in der Medientheorie und empirischen Medienforschung verhandelt werden. Medien berühren die Fundamente der Kultur, der Religion und der gesellschaftlichen Ordnung, da sie epistemologische Fragen nach der Gültigkeit und Wahrheit der sinnlichen Erfahrung, des Gehörten und Gesehenen, aufwerfen. Medien stehen damit grundsätzlich in der Spannung zwischen einerseits der Möglichkeit, Dinge erfahrbar zu machen, die dem menschlichen Ohr und Auge entzogen oder verborgen sind. Andererseits säen sie Zweifel, ob diese medial vermittelten Erfahrungen echt und authentisch sind, so als wenn man es selbst »erlebt« hat. Im

1 | Kittler 1995, 288.

2 | Andreas Fischer redet an dieser Stelle treffend vom »Nachtgebiet« der Fotografie. Vgl. Fischer 1995, S. 502; Fischer 2007, S. 137; auch Barthes 1989, S. 18-24.

3 | Von »Medien« als dem Land der Meder wird in unserem Zusammenhang natürlich gänzlich abgesehen.

Christentum und der abendländischen Kultur erlangt diese Problematik eine besondere Relevanz.

Medien sind daher keine neutrale Größe. Sie sind kein *objektives* Beobachtungs- oder Kommunikationsinstrument in den souveränen Händen von menschlichen Medienakteuren, sondern beinhalten selbst die Bedingungen einer bestimmten Welt- und Wirklichkeitswahrnehmung wie auch deren Konstruktion. Mit diesen Worten könnte man die Kernthese der *Toronto School of Communication* zusammenfassen, die sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts um Medientheoretiker wie Marshall McLuhan, Harold Innis und Joshua Meyrowitz herausgebildet hat. Hier steht – teils noch unter dem Eindruck der Totalitarismusforschung – die Frage nach der Wirkung von Medien im Vordergrund, nach der Manipulation der Konsumenten durch die Medien, gemäß Meyrowitz dem *Impact of Electronical Media on Social Behavior*.⁴ Es geht hier also, kurz gesagt, um die grundlegende Frage, was die Medien mit den Menschen machen.⁵

In a culture like ours, long accustomed to splitting and dividing all things as a means of control, it is sometimes a bit of a shock to be reminded that, in operational and practical fact, the medium is the message ... Many people would be disposed to say that it was not the machine, but what one did with the machine, that was its meaning or message. In terms of the ways in which the machine altered our relations to one another and to ourselves, it mattered not in the least whether it turned our cornflakes or Cadillacs.⁶

Unbestritten ist, dass der Ansatz der *Toronto School of Communication* und der Medienwirkungsforschung im Allgemeinen viele wertvolle Erkenntnisse hervorgebracht hat. Marshall McLuhans berühmtes Diktum *the medium is the message* hat durchaus seine Berechtigung, solange wir die allgemeinen Bedingungen menschlicher Kommunikationsstrukturen erörtern.⁷ Problematisch wird dieser Ansatz, wenn bestimmten Medien definierte Wirkungen getreu fest stehender Gesetzmäßigkeiten zugeschrieben werden.

Die Medienrezeptionsforschung legt nun den Fokus auf die zweite Seite der Medaille. Schon zeitgleich mit McLuhan plädierten die Soziologen Elihu Katz und David Foulkes für eine Neuorientierung der dominierenden, behavioristischen Medienforschung: »... [T]he question [is] not ›what do the media do to people?‹ but, rather, ›What do people do with the media?‹«⁸ Im Rahmen dieser Leitfrage haben der Kommunikationswissenschaftler Siegfried J. Schmidt und – unter wissenssoziologischen Vorzeichen – Ruth Ayaß, Angela Keppler

4 | Vgl. Ayaß 2006, 42f.

5 | Vgl. Innis 1951; Meyrowitz 1985; McLuhan 1994.

6 | McLuhan 1994, 7f.

7 | Vgl. McLuhan 1994, 7-21.

8 | Katz & Foulkes 1962, 378. Vgl. Ayaß 2007, 270f.

u.a. dieser zentralen Frage neue Impulse in der aktuellen medienwissenschaftlichen Debatte verliehen: »Was machen die Menschen mit den Medien?«⁹ Analog dem vielzitierten Buchtitel von MacLuhan geht es nicht mehr nur um ein *understanding media*, sondern um ein *understanding men/women using media*.

Neben den konkreten Nutzungspraktiken einzelner Medien im engeren Sinne fallen auch die Alltagstheorien und wissenschaftlichen Theorien *über* Medien in diesen Bereich der Rezeptionsforschung. Denn Medien werden stets im Rahmen von sozialen, kulturellen und religiösen Deutungsmustern rezipiert. Sie sind in der Menschheitsgeschichte offenbar nie unproblematisch wahrgenommen worden. Die frühesten schriftlichen Zeugnisse aus Sumer, Babylon und Ägypten zeugen bereits davon, dass eine »praktische Medientheorie« oder zumindest eine Reflexion über den Status der Medien bestanden haben muss: Botschaften und Inventarlisten wurden mit Rollsiegeln oder Stempeln beglaubigt.¹⁰

Für die Mediengeschichte und die Geschichte des Medienbegriffes bedeutet dies, dass dem Gegenstand mit einer Aufzählung technischer Entwicklungen und Daten nicht Genüge getan werden kann,¹¹ sondern dass auch die kulturellen Interpretationen von Medien Berücksichtigung finden müssen. Auf diese Weise werden viel weitere soziale, kulturelle und religiöse Dimensionen des Medienbegriffes erfasst. Bekanntermaßen wurde die heutige Rede von den Medien als Mittel zur Übertragung und Speicherung von bildlichen, textlichen und akustischen Nachrichten, als Universalbegriff für Bücher wie für das Fernsehen und Internet erst in allerjüngster Zeit geformt. Die Enzyklopädien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts führen den Begriff des Mediums entweder gar nicht auf oder verweisen lediglich auf die lateinische Wortbedeutung als »Mittel« oder »Mitte«. *Pierer's Universal-Lexikon* (1857-1865) gibt immerhin noch die *media gratiae* und die *media salutis*, die Gnaden- oder Heilmittel an und führt die spiritistische Wortbedeutung der »vermittelnden Person beim Geisterklopfen und Tischerücken« ein. Dieser Umstand erklärt sich aus der Tatsache, dass der moderne Spiritismus als Praxis der Kontaktaufnahme mit den Geistern Verstorbener Mitte des 19. Jahrhunderts bereits einen hohen Verbreitungsgrad in den Vereinigten Staaten, Südamerika und Europa erfahren hatte. Die Geisterfotografien als Beweismittel der medialen Erfahrungen verliehen der Entwicklung des Spiritismus eine eigene Dynamik. Dieses Lexem des spiritistischen Mediums wird zwar Anfang des 20. Jahrhunderts auch in *Meyers Großem Konversations-Lexikon* und im *Brockhaus* aufgeführt – einen Hinweis auf Bücher,

9 | Vgl. Schmidt 2000, 76-84.

10 | Vgl. dazu die Beiträge in Keel & Uehlinger 1996.

11 | Darauf beschränken sich meist die entsprechenden Artikel gängiger theologischer und religionswissenschaftlicher Fachlexika. Vgl. Hahn 1998; Grethlein 2002b; Janowski & Schmidt 1992.

Zeitungen, Telegrafen, Telefone und Radio wird man bis in die 1950er Jahre jedoch vergebens suchen.¹² Im Englischen erscheint der Begriff *media* nur vereinzelt in den 1920er Jahren in Bezug auf die Werbemedien (*advertising media*) der Zeitungen, Zeitschriften und Magazine. In der Folgezeit wird er als umfassender Begriff aller Medien von Marshall McLuhan in der *Gutenberg Galaxy* (1962) entwickelt. Die elektronischen Medien stehen in diesem Werk allerdings unter deutlich kulturpessimistischen Vorzeichen: »Is not the essence of education civil defence against media fall-out?«¹³

Über die neu entstehenden Medien- und Kommunikationswissenschaften geht der Medienbegriff als Sammelbegriff für alle Formen von Übertragungs- und Speichermedien ab den 1980er Jahren in den deutschen Wortschatz ein. Jedoch beginnt mit der Einführung des Medienbegriffes auch seine schier unbegrenzte Ausweitung. Für McLuhan sind Medien alle Erweiterungen unseres Körpers und unserer körperlichen Fähigkeiten: die Schrift, Zahlen, Kleidung, Häuser, Geld, Uhren, Bücher, Fahrräder, Flugzeuge, Fotografien, Zeitungen, Autos, Spiele, Schreibmaschinen, Telefone, Filme, Fernsehen, Radios, Waffen und Computer.¹⁴ Für postmoderne Philosophen wie Jean Baudrillard, Paul Virilio und Vilém Flusser zählen ein Fußball, ein Wartezimmer, ein Pferd und die Straße ebenso zu den Medien, während die Soziologen Talcott Parsons und Niklas Luhmann Geld, Macht und Einfluss bzw. Kunst, Glaube und Liebe als soziale Medien betrachten.¹⁵

Diese schon von McLuhan angestoßene *Extension* des Medienbegriffes, die nicht ganz uneigennützig die Medienforschung als den Schlüssel zum Verständnis der modernen Kultur und Gesellschaft etablieren würde, verdeckt allerdings die Vor- und Parallelgeschichte des Medienbegriffes, dessen epistemologische Implikationen gerade im Hinblick auf das Verhältnis von Religion und

12 | In einzelnen Lexika um 1900 ist das Lexem des Mediums als spiritistischer Mittler so dominant, dass keine anderen Bedeutungen mehr aufgeführt werden. Vgl. Münker & Roesler 2008b, 8f.; Hoffmann 2002, S. 25-28. Dass der Artikel zu »Medien« als dem Land der Meder in der 21. Auflage des *Brockhaus* (2006) noch dreimal so lang wie der Artikel zu technischen Medien ist, spricht für sich. Vgl. *Brockhaus* 2006.

13 | Vgl. McLuhan 2002, 246; Oxford 1989a, 542. Der damals allseits geläufige Begriff des *fall-out* spielt auf den radioaktiven Niederschlag während eines Atomkrieges an. Die gesamte medienkritische Diskussion, wie sie vor allem Neil Postman unter pädagogischer Perspektive weitergeführt hat, spiegelt sich schon in dieser ersten, pejorativen Erwähnung des Medienbegriffes im Werk McLuhans wider. Vgl. Postman 1992, 1995, 1997a, 1997b. Im Französischen wird der Terminus »les médias« vereinzelt ab Mitte der 1960er Jahre, systematisch erst in den 1970er Jahren als universaler Medienbegriff verwendet. Vgl. Trésor 1985, 563.

14 | Vgl. McLuhan 1994, 77-359.

15 | Vgl. Münker & Roesler 2008b, 11; Parsons 1969, 250.

Medien von besonderer Bedeutung sind. Bemerkenswert an der lexikalischen Erfassung des Medienbegriffes im 20. Jahrhundert ist gerade die konsequente Trennung des spiritistischen Begriffes des »Mediums« von dem stets im Plural gehaltenen Stichwort der »Medien« im technischen Sinne, als wolle man hier die dunkle, also okkulte Verbindung der beiden Lexeme möglichst ausblenden. In der gängigen Fotografieggeschichte wird übrigens auch der gesamte Bereich der sogenannten Geisterfotografie im Dunkeln gelassen – erst jüngst hat Natascha Adamowsky dazu beigetragen, das Themenfeld als Sozialgeschichte zu erschließen und die bisherige kulturwissenschaftliche Beschränkung auf eine Betrugsgeschichte der Geisterfotografie zu überwinden.¹⁶

Wolfgang Hagen und Stefan Hoffmann ist die detaillierte Aufarbeitung der philosophischen Vorgeschichte des modernen Medienbegriffes zu verdanken. Nach Ansicht Hagens beginnt diese Geschichte mit einer übersetzerischen Fehlleistung des Scholastikers Thomas von Aquin. In der Übertragung von Aristoteles' Werk *Περὶ Ψυχῆς* ins Lateinische (*De anima*) steht Thomas vor dem Problem, ein schwierig zu fassendes und inkonsistent formuliertes Konzept innerhalb der aristotelischen Sinnesphysiologie begrifflich einzufangen. Während sich die Sache beim »Hören« einfach verhält – hier ist es die Luft, die den Ton überträgt, tauchen große terminologische Probleme auf, wenn es um den »Sehsinn« geht. Das Sichtbare werde durch etwas »Unbenennbares« (ἀνόνομον) geleitet, später mit Gigon tautologisch als etwas »Durchsichtiges« (διαφανές) bezeichnet. Thomas setzt an diesen und an anderen Stellen des Textes nun den lateinischen Begriff *medium* ein, der weit über hundert Mal im gesamten Traktat erscheinen wird. Folgeschwer wurde diese Übersetzungsleistung, die entgegen der aristotelischen Lehre nun ein ontologisches Medium der Wahrnehmung postuliert, da bis ins 19. Jahrhundert dieser lateinische Text zur Pflichtlektüre aller akademischen Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftler gehörte.

Bei Aquin hingegen werden Luft, Wasser, das Feuchte, das Durchsichtige in Bausch und Bogen konnotativ zu diesem einen, allumfassenden Medium, das Aristoteles tunlichst zu benennen vermeidet und mit dem Begriff des Anonymon zu schützen versucht ... Erst mit Thomas von Aquin und seiner kanonischen Übersetzung von *De anima* wird Wahrnehmung mit »einem« Medium überlagert, verpackt im Schmelgelgut eines kanonischen Textes ... Lange bevor die technischen Medien des 20. Jahrhunderts herauf-

16 | Vgl. Adamowsky 2008, 44-64. Weder *DuMont's Lexikon der Fotografie* noch Petr Tausks *Geschichte der Fotografie im 20. Jahrhundert* erinnern auch nur mit einer Zeile an die okkulte Frühgeschichte der Fotografie. Vgl. Tausk 1977; Freier 1992. Schon die erste Ausgabe der Enzyklopädie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1913) behandelt den Spiritismus nur pejorativ als Ersatzreligion. Vgl. Steinmann 1913, Sp. 840.

dämmern, hat das Medium als Begriff bereits seine message. Er ist überladen mit allen *impacts* der christlich abendländischen Ontologie ...¹⁷

In der Folge wird der Medienbegriff in der aufgeklärten und idealistischen Philosophie durch Kant, G.C. Lichtenberg und Schelling vielfach rezipiert und weiter entwickelt, am deutlichsten wohl bei Herder, für den das Medium als unfassbarer Stoff und Träger die Basis für eine wahre Äthermetaphysik bildet:

Es mögen viel Medien in der Schöpfung sein, von denen wir nicht das mindeste wissen, weil wir kein Organ zu ihnen haben, ja es müssen derselben viel sein, da wir fast bei jedem Geschöpf Wirkungen sehen, die wir uns aus unsrer Organisation nicht zu erklären vermögen.¹⁸

Bei Friedrich Schleiermacher, einem wichtigen Vorläufer der späteren Religionswissenschaft, wird schließlich die in Romantik und Idealismus bereits verhandelte Spannung zwischen dem Medium und der wahren Mensch-, Natur- und Gotteserkenntnis deutlich. Schleiermacher hat in diesem Zusammenhang eine Hierarchie der Gotteserfahrung und ihres (medialen) Ausdruckes entwickelt: Im Zentrum steht die Unmittelbarkeit Gottes, die im Diesseits unerreichbar bleibt. Es folgt die dem Mystiker eigene Sprache des Schweigens: »... [S]o wie eine solche Rede Musik ist und auch ohne Gesang und Ton, so ist auch eine Musik unter den Heiligen, die zur Rede wird ohne Worte, zum bestimmtesten, verständlichsten Ausdruck des Innersten.«¹⁹ Dem gewöhnlichen, vom religiösen Gefühl erfassten Menschen bleibt die mündliche Rede in ihrer höchsten sprachlichen Form vor der Gemeinde seiner religiösen Mitmenschen. Am Ende dieser Hierarchie Schleiermachers steht das geschriebene Wort.²⁰

Aber religiöse Mitteilung ist nicht in Büchern zu suchen, wie etwa andere Begriffe und Erkenntnisse. Zu viel geht verloren von dem ursprünglichen Eindruck in diesem Medium ... nur wenn sie [die Wirkung; d. Verf.] verjagt ist aus der Gesellschaft der Lebendigen, muß sie ihr vielfaches Leben verbergen im toten Buchstaben.²¹

Abseits von der viel späteren lexikalischen Erfassung des modernen Medienbegriffes firmieren schon 1799 bei Schleiermacher – durch und durch religiös konnotiert – Bücher als »Medien«. Schleiermacher ist für die nachfolgende Erörterung deshalb von so großer Bedeutung, da sich aus seinem erfahrungs-

17 | Hagen 2008, 26-28. Vgl. a.a.O., 17-26.

18 | Herder 1965, 85. Vgl. auch Hagen 2008, 26-29; auch Hoffmann 2002, S. 30-56.

19 | Schleiermacher 1993, 123.

20 | Vgl. Hoffmann 2002, 104ff.

21 | Schleiermacher 1993, 120.

orientierten Religionsbegriff sowohl das Religionsverständnis der religionswissenschaftlichen Phänomenologen (Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Mircea Eliade) als auch sekundär der wichtigsten Vertreter der Wissenssoziologie ableitet (Karl Mannheim, Max Scheler, Peter Berger). Die Spannung zwischen religiöser Erfahrung und medial vermittelter Erfahrung blickt damit bereits auf eine 200-jährige Geschichte zurück, die sichtbare Spuren in der theologischen und weiteren Diskussion um Film, Fernsehen und das Internet hinterlassen hat.

Diese frühen philosophischen und theologischen Diskurse des Medienbegriffes verlaufen parallel zur Entwicklung der Fotografie, die 1719 mit der Entdeckung der Lichtempfindlichkeit von Silbernitrat durch den Mediziner, Historiker und Altphilologen Johann Heinrich Schulze einsetzt. Durch eine Schablone mit ausgeschnittenen Buchstaben ließ Schulze Sonnenlicht auf eine Wanne mit Salzsäure scheitern, das sich an den bezeichneten Stellen dunkel verfärbte. Andere Möglichkeiten zur Abbildung natürlicher Motive mittels der schon aus antiken und arabischen Quellen bekannten *camera obscura* und Verfahren zur chemischen Fixierung der Lichtbilder folgten,²² so dass Joséph Nicéphore Niépce in den 1820er Jahren erste »Heliografien« mit Bildern seiner unmittelbaren Umgebung auffangen und fixieren konnte. Im Austausch mit Niépce verbesserte und vereinfachte Louis Daguerre das Fixierverfahren und konnte ab 1839 die Erfindung der Daguerrotypie auch kommerziell verwerten. Der englische Erfinder William Talbot fügte mit dem Negativ-Positiv-Verfahren die Möglichkeit der Vervielfältigung von Bildern hinzu, sein Freund John Herschel formte im März 1839 den Begriff der *photography* für alle lichtempfindlichen Bildverfahren.²³

Bemerkenswert ist nun, dass die Fotografie nicht wie andere technische Entwicklungen »erfunden« wurde, sondern dass im Englischen, im Deutschen und Französischen von der »*discovery*«, »Entdeckung« und »*découverte*« gesprochen wird. Aus Sicht von Niépce, Daguerre und Talbot war die Fotografie kein technisches Verfahren, sondern es war die »Autografie des Lichtes«, ein automatisches Schreiben der Natur selbst auf einer präparierten Folie – der erste gedruckte Fotoband von Talbot trug denn auch den Namen *The Pencil of Nature* (1844). Fotografie war auf diese Weise von Beginn an mit dem empiristischen Wahrheitsanspruch verbunden, die Wirklichkeit unverfälscht und unabhängig von menschlichen Gefühlen, Meinungen und Launen wiederzugeben.²⁴

22 | Die *camera obscura* ist eine Lochkamera, die die Projektion eines beliebigen natürlichen Bildes auf eine Folie erlaubt und das Abzeichnen erleichtert. Vgl. Hick 1999, 47-80.

23 | Vgl. Eder 1972, 60-63, 258.

24 | Vgl. Warner Marien 2002, 23; Hick 1999, 264-275.

Zeitgleich mit der Entwicklung der Fotografie verbreitete sich von den Vereinigten Staaten ausgehend der moderne Spiritismus in der ganzen westlichen Welt und faszinierte knapp ein Jahrhundert lang die geistigen und künstlerischen Eliten und breite Schichten des Bürgertums. Der zeitgenössische Spiritismus ist dabei selbst erst eine Folge der Entwicklung neuzeitlicher »Jenseitsvorstellungen«, die nach der Überwindung des mittelalterlichen Weltbildes eine neue Geografie des »Himmels« entwarfen. Diese Konstruktion des »Jenseits« verläuft zeitgleich mit der Entdeckung der neuen Wahrnehmungsfähigkeiten mittels technischer Medien, vom Fernrohr bis zur Fotografie.²⁵ In den 1850er Jahren zählte die weitverzweigte Bewegung des Spiritismus in den USA bereits um die zwei Millionen Anhänger, die regelmäßig an Séancen teilnahmen. Im Oktober 1861 nahm dann im Staat New York die Geisterfotografie ihren Anfang. Der Amateurfotograf William H. Mumler nahm ein Selbstportrait aus dem Entwicklerbad und auf dem Abzug entdeckte er eine zweite Gestalt, die er später als eine jung verstorbene Verwandte identifizierte. Er präsentierte die Fotoplatte einem bekannten Spiritisten, der das Ereignis sofort publik machte: Hier lag nun der *objektive* Beweis vor, dass es eine Geisterwelt und ein Fortleben im Jenseits gab. Mumler selbst war von seinen Fähigkeiten als »medialer Fotograf« überzeugt und eröffnete 1886 in New York ein Atelier, das sich auf die Geisterfotografien spezialisiert hatte. Trotz zahlreicher offensichtlicher Betrugsfälle und einiger gerichtlicher Verurteilungen blieb die Geisterfotografie, die in der Kontinuität der Totenfotografie stand, bis zum Ende des 19. Jahrhunderts populär. Allerdings war der Status des Wahrheitsmediums der Fotografie in Bezug auf die Geisterfotografie erodiert, denn Fotojournale für Amateurfotografen listeten in dieser Zeit bereits über 200 technische Möglichkeiten auf, wie man diese Erscheinungen auf die Fotoplaten projizieren konnte. Das Genre entwickelte sich zum Amüsement.²⁶

Neuen Auftrieb erhielt die spiritistische Fotografie durch den angesehenen Pariser Facharzt für Nervenleiden, Hippolyte Baraduc, der auf einem selbst angefertigten Portrait seines Sohnes unerklärliche Schlieren und Linien um dessen Kopf herum bemerkte. Eine nicht unerhebliche Rolle spielte dabei die Entdeckung der Röntgenstrahlen 1895, die sofort zur Unterhaltung der feinen Gesellschaft eingesetzt wurde: Man veranstaltete Séancen in Salons, die mit einem Röntgenstrahler beleuchtet wurden, der Gläser, Schmuck, Lüster, präparierte Skelette und Geisterdarsteller in ein bläuliches Licht tauchte. Die Röntgenstrahlen waren für Baraduc und viele andere nun der Beleg, dass es neben den sichtbaren Kräften und Stoffen noch eine Unzahl unsichtbarer Wirkmäch-

25 | Vgl. Zander 2009, 17-22, 36-49.

26 | Vgl. Dieckmann 2003, 149-160; Fischer & Loers 1997, Abb. 46-51, 89f.; Fischer 1995, 506f.; Adamowsky 2008, 56-64; Roberts 1993, 374; Oepen et al. 1999, 107; Hoffmann 2002, S. 129-136; Hochgeschwender 2009.

te geben müsse. Man zog die Parallele zum ein Jahrhundert zuvor in Paris wirkenden Arzt Franz Anton Mesmer und seiner Vorstellung des feinstofflichen Fluidums, der »Allfluth«. In diesem Sinne zeigte sich auch schon die Begründerin der Theosophie, Helena P. Blavatsky, unter dem Eindruck der Erfindung des Telefons von den künftigen Entdeckungen der unsichtbaren Welten und Energien durch die naturwissenschaftliche Forschung begeistert.²⁷ Analog der Röntgenstrahlen würden begabte Medien demnach über ein astrales Licht verfügen, das es ihnen ermöglichte, in Briefumschlägen verborgene Botschaften zu lesen, Bodenschätze im Erdinneren aufzuspüren und in die Zukunft zu sehen. Baraduc erkannte in seinen »aureatischen Ikonografien«, in den Anordnungen und Formen der Lichtschlieren, den Ausdruck von Seelenkrankheiten oder seelischen Regungen. William Crooke und Louis Darget entwickelten diese »Gedankenfotografie« schließlich zur Skotografie weiter, bei der eine Fotoplatte gar nicht mehr belichtet wird, sondern dem Medium direkt auf der Stirn befestigt wird. Die Faszination an der Gedankenfotografie hielt sich noch bis in die 1920er Jahre, obwohl längst klar war, dass die Wärmestrahlung des menschlichen Körpers die Spuren auf dem hochempfindlichen Fotomaterial hinterließ.²⁸

Eine dritte Welle der spiritistischen Fotografie läutete der Münchner Hypnosearzt Albert von Schrenck-Notzing mit seinem Buch *Materialisationsphänomene* (1913) ein, das zahlreiche Bilder von spiritistischen Medien präsentierte, die allem Anschein nach aus sich selbst heraus Formen und Phantomgestalten aus Ektoplasma produzieren konnten. Ergänzt wurden die fotografischen Zeugnisse angesichts des allgegenwärtigen Betrugsverdacht durch plastische Abdrücke von Händen oder Füßen der anwesenden Geister.²⁹ So sehr die Bewegungen des Okkultismus in der Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts marginalisiert wurden, darf man sich jedoch nicht darüber hinweg täuschen, wie verbreitet diese Praktiken auch noch nach der Jahrhundertwende waren: Psychologische Gesellschaften in Paris, Rom und München oder die in London ansässige *Society for the Study of Supernormal Pictures* widmeten sich oft in enger Verbindung zu theosophischen Gruppen spiritistischen Praktiken. Schriftsteller wie Arthur Conan Doyle, Thomas Mann und Künstler

27 | Vgl. Blavatsky 1907, 127.

28 | Vgl. Chéroux 1997, 11-18; Dieckmann 2003, 149-160; Fischer & Loers 1997, Abb. 38-45, 88f.; Fischer 1995, 513-518; Oepen et al. 1999, 181f., 246f. Fortgesetzt wurden diese fotografischen Praktiken bis heute in der Kirlianfotografie, die elektrische Ströme mithilfe von Koronarkameras bildlich festhält. Vgl. Oepen et al. 1999, 152f.

29 | Vgl. Fischer & Loers 1997, Abb. 78-80, 94f.; Fischer 2007, 137-142; Tissandier 1973, 224-230; Dieckmann 2003, 154f.; Werner 1991, 139, 598.

von Wassily Kandinsky bis August Strindberg beteiligten sich fasziniert an den Séancen.³⁰

Vor diesem Hintergrund muss auch die wohl folgenschwerste »Fotografie des Unsichtbaren« eingeordnet werden, die der Fotograf Secondo Pia 1898 vom Turiner Grabtuch anfertigen durfte. Im Fotonegativ zeichnete sich deutlich das Körperbildnis eines bärtigen Mannes ab. Trotz der mittelalterlichen Belege, die das Tuch als zeitgenössische Fälschung ausweisen, konnte der *objektive* Status der Fotografie eine eigene Wissenschaft um die Echtheitsfrage des Grabtuches, die Sindonologie, inspirieren und einen modernen Reliquienkult beflügeln, der in der jüngst vorgenommenen dreidimensionalen Rekonstruktion des angeblichen Gesichtes Jesu auf der Grundlage des Turiner Grabtuches gipfelt.³¹

Mit den einführenden Bemerkungen zur Vorgeschichte des Medienbegriffes ist offensichtlich geworden, dass bereits der Begriff des Mediums kulturell und religiös aufgeladen ist und auf tiefe Spannungen verweist, die im Kern auch religiöse Fragen berühren. Medien werden genutzt, um den Mitmenschen über Räume und Zeiten hinweg individuelle oder auch kollektive Erfahrungen mitzuteilen. Die Vermittlung religiöser Erfahrungen von Einzelnen oder Gruppen wirft damit stets das Problem der Authentizität der Botschaften oder des Geschauten auf: Ist ein Offenbarungserlebnis echt? Sind die Botschaften der Gottheiten an die Menschen glaubhaft? Wie kann Unsichtbares sichtbar gemacht werden, ja darf es überhaupt sichtbar gemacht werden? Die »mediale Religion« ist aus der Perspektive eines erfahrungsorientierten Religionsverständnisses damit immer ein Problem, wie dies Schleiermacher so eindrücklich dargelegt hat.

Diese Spannung zwischen der (angenommenen) Authentizität unmittelbarer Erfahrung einer »transzendenten« oder »heiligen« Wirklichkeit und ihren medialen Repräsentationen war (und ist) nicht nur für die theologische, sondern auch für die weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion und Medien prägend. Auch aus wissenschaftlicher Sicht ist das Verhältnis zwischen Religion und Medien problematisch, wenn unter Religion die Erfahrung einer außeralltäglichen, transzendenten Wirklichkeit verstanden wird, wenn also Religion als das »ganz Andere« konzipiert wird, das der Profanität der Alltagserfahrung gegenübergestellt wird. Vor diesem Hintergrund ist die »mediale

30 | Vgl. Fischer & Loers 1997, Abb. 56f./90f., 91; Loers & Witzmann 1995, 238-241. Zum Verhältnis von Medien und Spiritismus zur Frühgeschichte der Theosophie vgl. Hödl 2003, 498f.; Zander 2009, 41-45.

31 | Vgl. Belting 2005, 63-67; Dieckmann 2003, 160-164. Die Bild-Zeitung bezeichnet die 3D-Rekonstruktion als gewaltigen Fortschritt, der jegliche Zweifel an der Echtheit des Grabtuches »für den Moment vergessen lasse«. Vgl. www.bild.de/BILD/news/2010/04/01/sensation-turiner-grabtuch-3d/computer-experten-erstellen-erstmal-abbildung-von-jesus-christuhtml (02.04.2010).

Religion« ein Problem, denn es dürfte sie gar nicht geben. Religion kann nach diesem Verständnis nicht medial sein, sondern wäre *per definitionem* unmittelbare Erfahrung oder bestenfalls deren schwacher Abglanz.

1.2 WISSENSSOZIOLOGISCHE HERMENEUTIK

Die Wissenssoziologie bildet den methodologischen Rahmen der vorliegenden Untersuchung.³²

Die Wissenssoziologie ist eine neuerdings entstandene soziologische Disziplin, die als Theorie eine Lehre von der sogenannten ›Seinsverbundenheit‹ des Wissens aufzustellen und auszubauen und als historisch-soziologische Forschung diese ›Seinsverbundenheit‹ an den verschiedenen Wissensgehalten der Gegenwart herauszustellen bestrebt ist.³³

Aus dieser einleitenden Bemerkung Karl Mannheims, einem der Begründer der Wissenssoziologie, geht klar hervor, dass im Zentrum die These von der Sozialität von Wissen und Erkennen steht. »Sie sieht den erkennenden Menschen als Teil eines sozialen Zusammenhangs, der selbst in den Prozess des Erkennens und den Inhalt des Erkannten bzw. Gewussten eingeht.«³⁴ Im Gegensatz zur spekulativen Philosophie, die das Denken nur in seiner Immanenz betrachtet, berücksichtigt die Wissenssoziologie die historisch-soziologische Gesamtkonstellation und die Wandelbarkeit und Zeitgebundenheit bestimmter Denk- und Erkenntnismuster. Aufgabe ist also die Analyse des gesellschaftlichen Zusammenhangs bestimmter Denkweisen und Haltungen.³⁵

32 | Das Interesse an wissenssoziologischen Fragestellungen ist heute so groß wie seit vier Jahrzehnten nicht mehr. Noch auf dem Panel zur Wissenssoziologie auf dem *XIII. World Congress of Sociology* im Jahr 2002 waren weniger als zehn Personen anwesend, die Hälfte davon waren deutsche Kongressteilnehmer (von mehr als 5000 Teilnehmern insgesamt). Inzwischen jedoch ist die Wissenssoziologie aus ihrem Winterschlaf erwacht: *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie* werden ebenso präsentiert wie Standpunkte einer *hermeneutischen Wissenssoziologie*. Während Hubert Knoblauch ein erstes umfassendes Einführungswerk in die Wissenssoziologie vorlegt, hat Bernt Schnettler kürzlich die Buchreihe *Klassiker der Wissenssoziologie* begründet. Vgl. Tänzler & Knoblauch & Soeffner 2006; Hitzler & Reichertz & Schröder 2003; Knoblauch 2005; Schnettler 2006.

33 | Mannheim 1995, 227; vgl. auch Mannheim 1984, 47.

34 | Knoblauch 2005, 14.

35 | Vgl. Mannheim 1984, 47ff.; Mannheim 1995, 3ff.; Knoblauch 2005, 14f.

Seit den ersten wissenssoziologischen Programmatiken, die an späterer Stelle noch eingehend diskutiert werden, hat sich die Wissenssoziologie natürlich weiterentwickelt und insbesondere seit den 1970er Jahren Aufgaben und Verfahren der sogenannten wissenssoziologischen Hermeneutik entworfen. Im Rahmen von Theologie und Philosophie befasste sich die Hermeneutik zunächst mit Prozessen des Verstehens, Auslegens und Interpretierens von Texten. Aber schon Max Weber definierte in seinen soziologischen Grundbegriffen die Soziologie, als

... eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. »Handeln« soll dabei ein menschliches Verhalten ... heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. »Soziales« Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.³⁶

Das Verstehen und Erklären von menschlichem Handeln rückt ins Zentrum des soziologischen Interesses. Nach diesem Verständnis konstituiert sich der Sinn von sozialem Handeln erst im Austausch, in der Interaktion und Kommunikation mit unseren Mitmenschen. Im Modell der wissenssoziologischen Hermeneutik bedeutet dies, dass Subjekte nicht zwanghaft aufgrund äußerer Bedingungen handeln und denken. Das Handeln des einzelnen Menschen wird nicht durch die Natur, durch soziale Strukturen, Systeme oder Diskurse *determiniert*, »sondern jedes Außen wird von der Deutung des Handelnden gebrochen. Dieses ›Äußere‹ besitzt nur dann Kraft und manchmal auch Macht über den Handelnden, wenn es durch ihn und damit auch für ihn Bedeutung hat.«³⁷ Sinn entsteht für den Einzelnen durch die Auslegung der Alltagserfahrungen der sozialen Lebenswelt. Dies ist der Kerngedanke der wissenssoziologischen Hermeneutik, wie sie im Anschluss an die Arbeiten von Alfred Schütz und Thomas Luckmann von Hans-Georg Soeffner, Ronald Hitzler, Hubert Knoblauch, Jo Reichertz u.a. gezeichnet wurde.

Der von Weber angesprochene »soziale Sinn« sei laut Hans-Georg Soeffner nun nicht etwas, das sich »einfach auszählen lässt«. Die sozialen Deutungsprozesse des Alltags sind zwar keine *terrae incognitae*, da wir ebenfalls der sozialen Lebenswelt angehören und diese routinemäßig deuten. Doch dies heißt gleichzeitig, dass die wissenschaftlichen Rekonstruktionen »zweiter Ordnung« (Alfred Schütz) nicht nur die Weltdeutungen der »ersten Ordnung« erklärend nachzeichnen, sondern wir bewegen uns in derselben Welt und bauen unsere Interpretationen zweiter Ordnung darauf auf. Hermeneutik setzt voraus, dass

36 | Weber 1980, 1.

37 | Reichertz 2003, 332.

diese wissenschaftlichen Auslegungsverfahren selbst ins Bewusstsein des interpretierenden Sozialforschers gelangen.³⁸

Genau dies ist das Anliegen meiner Studie über die religionsbezogenen Probleme und Perspektiven religionswissenschaftlicher und wissenssoziologischer Medienforschung. Die wissenssoziologische Hermeneutik wird damit auf die Wissenssoziologie selbst und die Religionswissenschaft angewendet. Dies ist in der wissenssoziologischen Programmatik von Beginn an vorgesehen, selbst wenn frühe Vertreter wie Karl Mannheim und Max Scheler dazu neigten, dem soziologischen Exegeten der Gesellschaft einen Standpunkt »über den Dingen« zuzugestehen. Gemäß der jüngeren Auffassung der hermeneutischen Wissenssoziologie kann die wissenschaftliche Betrachtung nicht den Anspruch erheben, nun »die objektive Sicht der Dinge« zu produzieren. Von den nicht-wissenschaftlichen Alltagstheorien unterscheidet sich das wissenschaftliche Vorgehen jedoch durch die systematische Offenlegung und Kritisierbarkeit der Erkenntniswege. Konkurrierende wissenschaftliche Deutungen bilden die Kontrollinstanz des gewonnenen Befundes. Die Erkenntnisse können damit einem systematischen Zweifel unterworfen werden.³⁹

Jede wissenschaftliche Aktivität ist allerdings wie jede andere Form der Auslegung des Alltags historisch und kulturell situiert.⁴⁰ Anders als die Naturwissenschaften bilden diese kulturellen Rahmenbedingungen auch den Untersuchungsgegenstand von Geistes- und Sozialwissenschaften: »Blicken die Naturwissenschaften, metaphorisch gesprochen, von innen nach außen, auf das, was außen ist, dann blicken die Geistes- und Sozialwissenschaften von innen auf ein Außen, das ein Innen ist.«⁴¹ Die historische Bindung, die Historizität, von wissenschaftlicher Weltsicht und Deutung darzustellen, gehört daher zu den Aufgaben der wissenssoziologischen Hermeneutik.⁴²

Soeffner zeigt auf, dass sich Sozialwissenschaftler zwar gerne mit den Ideologien und »Mythen des Alltags« ihrer Probanden befassen, aber nur selten der Frage nachgehen, inwieweit denn ihre eigenen »Mythen« aus jenen hervorgehen und hergeleitet werden.⁴³ Sichtbar werden diese »Mythen« vor allem dann, wenn neuartige gesellschaftliche Ereignisse oder Strukturen erscheinen

38 | Vgl. Soeffner 1989, 7-9.

39 | Hier setzt auch die Kritik der hermeneutischen Wissenssoziologie an den Verfahren der objektiven Hermeneutik Ulrich Oevermanns an, die die Objektivität ihrer Resultate gemäß eines strengen Interpretationsverfahrens behauptet. Vgl. Soeffner 1989, 96; Knoblauch 2005, 177-180; Reichertz 2003, 331ff.

40 | Vgl. Luckmann 2006, 15f.; Knoblauch 2005, 181; Gadamer 1993, 281; Stark 1980, 306; Hitzler 2003, 302-304.

41 | Luckmann 2006, 15f. Vgl. ebd.; Luckmann 2003, 309ff.

42 | Vgl. Soeffner 1989, 74-77.

43 | Vgl. Soeffner 2006, 51f.

und geradezu nach wissenschaftlicher wie sonstiger Deutung schreien. Ganz plastisch können wir diesen Vorgang, nun aus einiger zeitlicher Distanz, bei der Durchdringung der philosophischen, soziologischen und religiösen Deutungen des Internet zu einer universalen Sozialutopie der Freiheit, Harmonie und Demokratie der »Netzwerkgesellschaft« beobachten.⁴⁴ Wissenschaft ist damit ein Akteur unter vielen, der Sinn produziert. Dies trifft insbesondere das Feld von empirischer Religionsforschung und Religionstheorie, das in großem Maße von theologischen Akteuren geprägt ist. Film und Fernsehen als Medien und deren Inhalte sind hier Gegenstände, mit denen sich Theologie auseinandersetzen muss; sie muss deren Standort in der Spannung zwischen der Sakralität und Profanität der Welt klären. Dieses besondere theologische Erkenntnisinteresse hat allerdings auch für die akademische Religionswissenschaft und sonstige Medien- und Kommunikationswissenschaft spürbare Konsequenzen, wenn sie sich mit religiösen Sujets und Formaten befassen will. Der Großteil der entsprechenden Forschungsliteratur wird von Theologen geschrieben, die die Themen und Forschungsfragen »setzen«, wie bspw. der ausufernde Diskurs zur »Fernsehreligion«.⁴⁵

Was will die hermeneutische Wissenssoziologie mit ihrer kritischen Aufarbeitung der historischen, philosophischen und religiösen Kontexte nun erreichen? »Hermeneutische Kritik ist weder Strafgericht noch Besserwisserie. Sie will vielmehr etwas über das in den Dokumenten und in der Deutung enthaltene Wissen wissen, über seine Herkunft, Konstitution, Wirksamkeit und über seine Alternativen.«⁴⁶ Diese »Alternativen« für die religionsbezogene Medienforschung aufzuzeigen, ist nach der Problematisierung der bisherigen wissenschaftlichen Zugänge das zweite Interesse der vorliegenden Studie.

1.2.1 Religionswissenschaft und Wissenssoziologie

Seit Begründung der Wissenssoziologie in den 1920er Jahren gab es bereits eine Reihe von Berührungspunkten mit der Religionswissenschaft. Frühe Wissenssoziologen wie Karl Mannheim und Max Scheler beziehen sich auf das Werk Joachim Wachs; in dessen wissenschaftstheoretischer Grundlegung der Religionswissenschaft (1924) ist Scheler wiederum einer der am häufigsten referierten Autoren.⁴⁷ Spätere Wissenssoziologen wie Peter Berger berufen sich explizit auf den erfahrungsorientierten Religionsbegriff des religionswissen-

44 | Marshall McLuhan und Teilhard de Chardin standen hier Pate, als Manuel Castells, Pierre Lévy und viele andere um die Jahrtausendwende diese große Sozialutopie des Internet entwarfen. Vgl. Abschnitt 4.8.3 Gaia, Gott und die Noosphäre.

45 | Vgl. Abschnitt 4.7.2 Medienkritik und die Konstruktion der »Medienreligion«.

46 | Soeffner 1989, 93.

47 | Vgl. Wach 2001, 24f., 32, 42, 70, 99, 104-110, 120, 126, 166, 172ff., 193, 201.

schaftlichen Phänomenologen Rudolf Otto. In der jüngeren Religionswissenschaft haben sich Ninian Smart und Fritz Stolz für den wissenssoziologischen Ansatz stark gemacht. Smart sieht in der Wissenssoziologie die Chance für eine neue methodologische Fundierung der Religionswissenschaft in Abgrenzung zur Theologie und zur klassischen Religionsphänomenologie. Mithilfe der Wissenssoziologie kann laut Smart das Verhältnis der inneren Dynamik einer Religion zu den sozialen Kräften ihrer gesellschaftlichen Umwelt untersucht werden.⁴⁸ Aus der Sicht von Fritz Stolz, der sich vor allem auf den Ansatz Peter Bergers bezieht, eröffnet die Wissenssoziologie den Blick auf die grundlegenden Strukturen gesellschaftlicher Legitimation, die in der sinnstiftenden Funktion von Religion ihren Ausdruck finden.⁴⁹ Vor Kurzem hat auch der Bochumer Religionswissenschaftler Volkhard Krech in seiner Schrift »Wohin mit der Religionswissenschaft?« ein eindringliches Plädoyer für den wissenssoziologischen Ansatz als Vorbedingung einer integralen Religionswissenschaft geführt. Aus dieser Perspektive wäre es möglich, so Krech, die Wechselwirkungen zwischen religiösen Semantiken einerseits und sozial- sowie gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen andererseits in den Blick zu nehmen.⁵⁰

Eine systematische und vertiefte Auseinandersetzung mit der Wissenssoziologie und ihrem spezifischen Religionsbegriff hat bisher nicht stattgefunden. Die Klärung dieses Vorverständnisses ist jedoch – ganz im Sinne der wissenssoziologischen Hermeneutik – Voraussetzung für die Erörterung der Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung. Die Verbindung beider Disziplinen birgt ein immenses erkenntnistheoretisches Potenzial, sowohl im Hinblick auf die kritische Diskussion des Religionsbegriffes in der Wissenssoziologie als auch für die wissenssoziologische Kontextualisierung des Umgangs mit neuen Medien in der Religionswissenschaft. Die Religionswissenschaft und die Wissenssoziologie selbst müssen hier als Teil der europäischen Religions- und Geistesgeschichte verstanden werden. Der vorderhand erläuterte, selbstreflexive Prozess schließt damit die Erörterung über das Verhältnis der Wissenssoziologie zu Religion und Medien mit ein. Wie sich zeigen wird, ist dieses Verhältnis nicht unproblematisch, da die Wissenssoziologie vorwiegend mit einem erfahrungsorientierten Religionsbegriff arbeitet, der gewisse Schwierigkeiten für die Thematik von Religion und Medien aufwirft. Auch die analytischen Kategorien, sowie die Wertungen und Selektionen gegenüber dem engeren Forschungsgegenstand von Religion und Medien unterliegen meist noch einem theologisch oder philo-

48 | »The sociology of knowledge when it is taking cognizance of the sociology of some type of ideology is liable to show the significance of forces outside the inner dynamics of the given religion.« Smart 1973, 153. Vgl. dazu Smart 1973, 4, 149-160.

49 | Vgl. Stolz 2001, 57-63.

50 | Vgl. Krech 2006, 105ff.

sophisch geprägten Vorverständnis. Dieses gilt es hier offenzulegen, um dem gesamten Forschungsfeld von Religion und Medien die Aufmerksamkeit zuteilwerden zu lassen, die seiner Rolle bei der Vermittlung von religiösen Wissensbeständen im historischen wie gegenwärtigen religiösen Leben gerecht wird.

Die nachfolgenden Ausführungen befassen sich just mit diesem gemeinsamen Problem der Religionswissenschaft und der Wissenssoziologie. Dies betrifft sowohl religionsgeschichtliche Phänomene wie die Konstruktion »Heiliger Schriften« als auch neue Medien wie Radio, Film, Fernsehen und Internet, mit denen sich die vorliegende Abhandlung schwerpunktmäßig beschäftigen wird. In all diesen Fällen sind spezifische Deutungsmuster, Selektionen und Ausblendungen gegenüber den entsprechenden Medien und bestimmten Medieninhalten zu beobachten, die zum Teil durch das jeweilige Religionsverständnis, zum Teil durch theologische Prämissen gelenkt werden. Es geht im Folgenden also nicht darum, verschiedene Methoden zur Analyse konkreter Medieninhalte vorzustellen und zu diskutieren, sondern es geht um die epistemologischen Rahmenbedingungen, mit denen Religionswissenschaft und Wissenssoziologie religiöse Phänomene im Feld der Medien erfassen.

Um welche »Medien« geht es? Für die religionswissenschaftliche Forschung scheint mir wichtig zu sein, die Schwierigkeiten der Universalisierung des technischen Medienbegriffes auf andere Zeiten und Kulturen stets zu berücksichtigen. So wie der hiesige Medienbegriff, wie wir gerade gesehen haben, eine ganz spezifische, doppelte Vorgeschichte mit besonderen Konnotationen und Wechselwirkungen mit theologischen und philosophischen Diskursen hat, so muss dieser Tatsache in einer späteren Medienforschung, die sich verstärkt auch mit außereuropäischen Phänomenen befassen wird, Rechnung getragen werden.

Um nur einen Eindruck von den Herausforderungen zu vermitteln, die der Definitionsversuch eines interkulturell anwendbaren Medienbegriffes mit sich bringen würde, sei an dieser Stelle auf das antike Orakelwesen verwiesen. Spezifische Sternkonstellationen wurden bei den Babyloniern und im alttestamentlichen Judentum bis in das christliche Mittelalter und die Romantik als ernst zu nehmende Botschaften der Gottheiten an die Menschen betrachtet. Der Himmel und die Schrift aus den explizit so beschriebenen »Buchstaben« der Sterne fungierten gleichsam als »Medium« der Götter.⁵¹ Vergleicht man diese Einsichten mit der chinesischen Astrologie, so käme man in Versuchung, hier ein vollkommen analoges Phänomen zu erkennen. Nur leider würde diese Vorstellung ignorieren, dass der Himmel (*tiān*) im chinesischen Glauben der westlichen Zhou-Zeit selbst als höchste Gottheit angesehen wurde: Himmel, Wolken und Sterne waren Teile dieser Gottheit, ein Begriff des Mediums wäre hier gänzlich unangebracht.⁵²

51 | Vgl. Tiemann 1987, Sp. 300.

52 | Vgl. Seiwert 1979, 123-128.