Günter Thomas (Hrsg.)

Religiöse Funktionen des Fernsehens?

Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven

H III l 167

PRAKTISCH-THEOLOGISCHES SEMINAR DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

Westdeutscher Verlag

43/2001

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

Alle Rechte vorbehalten
© Westdeutscher Verlag GmbH, Wiesbaden, 2000

Der Westdeutsche Verlag ist ein Unternehmen der Fachverlagsgruppe BertelsmannSpringer.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.westdeutschervlg.de

Höchste inhaltliche und technische Qualität unserer Produkte ist unser Ziel. Bei der Produktion und Verbreitung unserer Bücher wollen wir die Umwelt schonen: Dieses Buch ist auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt. Die Einschweißfolie besteht aus Polyäthylen und damit aus organischen Grundstoffen, die weder bei der Herstellung noch bei der Verbrennung Schadstoffe freisetzen.

Umschlaggestaltung: Horst Dieter Bürkle, Darmstadt
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Rosch-Buch, Scheßlitz
Printed in Germany

ISBN 3-531-13405-1

Inhalt

Vorwort 7

Einleitung. Religiöse Funktionen des Fernsehens?
Günter Thomas und Michael Welker 9

I. Wandlungen der Religion in einer Medienkultur

Transformationen. Sinnstiftung, Wertevermittlung und Ritualisierung des Alltags durch das Fernsehen
Knut Hickethier 29

Das Fernsehen und der Nationalstaat. Glaube, Zugehörigkeit und technischer Wandel
James Carey 45

Religion im Fernsehen oder Fernsehreligion? Unterwegs zu einem vierten (fünften) Paradigma für das Verhältnis von Religion und Fernsehen
Stewart Hoover 77

Liturgie und Kosmologie. Religiöse Formen im Kontext des Fernsehens
Günter Thomas 91

Von der ›Lesbarkeit der Religion‹ zum *iconic turn*
Burkhard Gladigow 107

II. Medienereignisse und Mythenproduktion

Das Narrationssystem Fernsehen und seine Vermittlungsstrukturen
Joan K. Bleicher 127

Trauern um Diana. Die religiösen Funktionen von Medienritualen
Michael R. Real 145

Telemythen. Eine Aktualisierung mythischer Weltauslegung
Ben Bachmair 161

Was Gruppen wissen müssen. Implikationen der Medienpraxis für Ritualtheorien
Carolyn Marvin 179

III. Gemeinschaft, Ritual undOrientierung. ›Religiöse‹ Aspekte der Medienrezeption

Religiöse Aspekte der Fernsehrezeption. Große Medienereignisse im Spiegel des Rituals
Daniel Dayan 191

Trauung und Trost, Vergebung und Wunder. Kirchliche Dienstleistungen im Fernsehen
Jo Reichertz 205

›Medienreligion‹ ist keine Religion. Fünf Thesen zu den Grenzen einer erhellenden Analogie
Angela Keppler 223

»It's a Family Affair«.Fernsehserien und ihre Bedeutung im Alltagsleben
Lothar Mikos 231

»In den Fernsehbildschirm hinein«. Der einzelne Zuschauer als ein Ort der Kreativität?
Don Handelman 247

IV. Religiöse und normative Implikationen der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung durch audiovisuelle Medien

Viele ›fiktionale Welten‹ für die Lebenswelt – aber wo sollen wir leben? Elemente einer theologischen Kriteriologie
Albrecht Grözinger 261

»Between Heaven and Hell«. Soap Religion in den Medien?
Siegfried J. Schmidt 271

Zu den Autorinnen und Autoren 289

Sachregister 293

Vorwort

Dieses Buch dokumentiert die Ergebnisse einer internationalen und interdisziplinären Tagung, an der vierzig Vertreterinnen und Vertreter der Theologie, der Religionswissenschaften, der Soziologie, der Literaturwissenschaften, Spezialisten für Medientheorie und Ritualtheorie sowie in der praktischen Medienarbeit Tätige teilgenommen haben. Aus Deutschland, Israel, England, Frankreich, Schweden, aus der Schweiz und aus den USA kamen sie vom 19. bis zum 21. Februar 1999 im Internationalen Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg zusammen. Ziel der Begegnung war es, in medien-, kultur- und religionswissenschaftlichen Perspektiven die Fragen zu diskutieren: Nehmen die elektronischen Medien im allgemeinen und das Fernsehen im besonderen Funktionen wahr, die vor der Evolution dieser Medien von den Religionen wahrgenommen wurden? In welchen Formen und Weisen nehmen die elektronischen Medien gegebenenfalls religiöse Funktionen wahr?

Die Universität Heidelberg hat diese Tagung in ihr Symposienprogramm aufgenommen. Wir danken dem Rektor der Universität Heidelberg sowie dem Internationalen Wissenschaftsforum, seinem Kuratorium und seinem Stab für die Aufnahme in dieses Programm und für den Beitrag zu einer vorzüglichen Konferenzatmosphäre. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Stiftung Universität Heidelberg sind wir für die finanzielle Förderung dieser Tagung verbunden. Der Evangelischen Kirche in Deutschland danken wir für einen Druckkostenzuschuß. Zu danken ist an dieser Stelle auch Herrn Schindler und Frau Emig vom Westdeutschen Verlag, die von dem Projekt dieses Bandes von Anfang an überzeugt waren.

Günter Thomas

Einleitung. Religiöse Funktionen des Fernsehens?

Günter Thomas und Michael Welker

1. Hintergründe und Dimensionen der Fragestellung

Dieses Buch dokumentiert ein internationales und interdisziplinäres Forschungsprojekt. Das Projekt wurde eingeleitet mit der Ausgangsfrage: »Hat das Fernsehen in der modernen Gesellschaft als Ort öffentlicher Symbolisierung Funktionen und kulturelle Formen von Religion übernommen?«

Diese Frage war nicht neu. Schon der junge Hegel hatte Analogien und funktionale Äquivalente zwischen religiösen und massenmedialen Kommunikationsformen vermutet. In einem Aphorismus notiert er am Beginn des 19. Jahrhunderts: »Das Zeitungslesen des Morgens ist eine Art von realistischem Morgensegen. Man orientiert seine Haltung gegen die Welt an Gott, oder an dem, was die Welt ist. Jenes gibt dieselbe Sicherheit, wie hier, dass man wisse, wie man daran sei.«[1]

Seit Anfang der 80er Jahre dieses Jahrhunderts wurden in deutschen und nordamerikanischen akademischen und populären Veröffentlichungen immer häufiger die Fragen aufgeworfen, ob nicht gerade das Fernsehen religiöse Funktionen übernommen habe und welche Wirkungen die ›TV-Religion‹ ausübe. Sicherlich bedingt durch die Vorreiterrolle der USA in der Entwicklung des Fernsehens, wurde diesen Fragen zunächst dort in interdisziplinären Denkansätzen nachgegangen. Wichtige Impulse gingen dabei von der Annenberg School for Communication in Philadelphia und dessen Dean George Gerbner aus, die auf die Arbeiten von Stewart Hoover und des deutschen Praktischen Theologen Horst Albrecht ausstrahlten. Für die englischsprachige Diskussion wurden die kulturwissenschaftlichen Beiträge der Kunstgeschichtlerin Gregor Maria Goethals sehr einflußreich. Auffallend ist, daß auf seiten der katholischen Theologie eine intensive Beschäftigung mit Sakrament und Ritual war, die zu einer starken Sensibilisierung für die religiöse Funktion des Fernsehens führte. Für die evangelische Theologie ging diese Sensibilisierung zweifellos zunächst von der symbol- und kulturtheoretisch angelegten Theologie Paul Tillichs aus. Wichtige Anregungen für die verstärkte Einbeziehung religionssoziologischer Ansätze und Einsichten aus dem Feld der Ritual Studies wurden in den letzten Jahren von den Forschungen Daniel Dayans und Elihu Katz'zu ›Medienereignissen‹ vermittelt. Für die Forschungsgeschichte in der Bundesrepublik sind die Vorstöße von Harry Pross aus den 70er Jahren sowie die Diskussionen unter evangelischen Medienpraktikern bedeutsam, wenngleich beide Impulse erst nach einer Latenz von 20 Jahren aufgegriffen wurden. Wichtige Initiatoren dieser Diskussionen – Gregor

1 Der Aphorismus ist überliefert in der Biographie von Rosenkranz (1844: 543).

M. Goethals, Elihu Katz, Hans Norbert Janowski und Wolf-Rüdiger Schmidt – waren bei dem Heidelberger Symposium, dessen Beiträge dieser Band veröffentlicht, zugegen. In den 90er Jahren wurden diese Diskussionen in Israel, Skandinavien, Frankreich und England aufgenommen und in einer Fülle von Einzelbeiträgen fortgesetzt. Günter Thomas (1998) hat den internationalen Stand der Diskussion dokumentiert und ausgewertet. Die Frage nach den religiösen Funktionen des Fernsehens steht im größeren Zusammenhang eines zunehmenden Forschungsinteresses am umfassenderen Problemkomplex ›Medien - Religion - Kultur‹, dem sich im Juli 1999 in Edinburgh (nach Uppsala 1993 und Boulder/CO 1996[2]) die dritte internationale Fachtagung widmete.[3]

Aus welchen systematischen Kontexten, aus welchen Forschungstraditionen und welchen medien- oder religionswissenschaftlichen Problemfeldern erwächst die Zuschreibung religiöser Funktionen des Fernsehens? Mit Blick auf die Forschungen der letzten Jahre lassen sich sieben Problemkontexte, die zugleich Dimensionierungen der Thematik anzeigen, voneinander abheben[4]:

- Im Kontext der Rezeptionsforschung wird immer wieder erkannt, daß wiederkehrende Programmangebote in die *Alltagsroutine* der Zuschauer so eingebunden werden, daß sie konstitutiver Bestandteil von strukturbildenden und identitätsaufbauenden *Ritualen im Alltag* werden (Silverstone 1994, Bausinger 1984).
- Die medienwissenschaftliche Erforschung der *Programmförmigkeit* des Fernsehens, seiner *dramatisch verdichtenden Genres* und seines *ununterbrochenen Erzählflusses* läßt genreübergreifend nach der Nähe zu *mythischer Narration* und nach *Analogien zu ›religiöser‹ Sinngebung und Vergewisserung* fragen (Silverstone 1981, Hickethier 1998, Bleicher 1999).
- Damit eng verbunden beobachtet eine kultur- und religionswissenschaftliche Reflexion religiöser Kommunikationsformen eine Aufnahme *religiöser Form- und Funktionszusammenhänge* (Ritualisierungen, Kosmologie, Aufbau moralischer Resonanzräume und Normkommunikation etc.) in den Programmfluß des Fernsehens (Albrecht 1993, Schilson 1997, Kottlorz 1993, Thomas 1998, Newman 1996).
- Die medienwissenschaftliche Beschäftigung mit einzelnen Genres und insbesondere mit Sendungen des *›performativen Ereignisfernsehens‹* (Keppler) läßt *Analogien zu distinkten explizit religiösen Ritualen* der klassischen Religionen erkennen (Hochzeitsshows, Talkshows, Nachrichten etc.) (Keppler 1994), so daß manche Forscher über Analogiebildungen hinausgehend von direkten Funktionsübernahmen sprechen (Reichertz 1994).
- Die medienwissenschaftliche und anthropologische Analyse der sozialen Funktion, der Inszenierung und der Struktur herausragender globaler und nationaler *›Medienereignisse‹* geht von Erkenntnissen der klassischen Ritualforschung aus und operiert mit einem an Durkheims Religionssoziologie angelehnten Interpretationsrahmen, der zum Befund *zivilreligiöser Funktionen* und *Mechanismen der Sozialintegration* führt (Dayan & Katz 1992, Liebes & Curran 1998, Handelman 1998[2]). Die Sozialintegration in einen gemeinsamen Wertehorizont wird z.T. auf die gesamte Institution Fernsehen und ihren symbolischen Kosmos übertragen, z.T. auch stark formalisiert im Modell eines ›kulturellen Forums‹ (Newcomb & Hirsch 1992) gedacht.
- Medienpraktiker wie Medienforscher, die sich mit der Präsenz klassischer Religion im Fernsehen (u.a. auch des ›Religious Television‹ in den USA) auseinandersetzen, werfen immer wieder die Frage auf, ob nicht die Grenze zwischen den explizit religiösen Progammanteilen und einem *religiösen Charakter des gesamten Programms* fließend sei (Fore 1987, Hoover 1988, Horsfield 1985, Schmidt 1991, Bieger et al 1997).
- Im Zusammenhang der Forschungstradition der Cultural Studies führt die Untersuchung der Praxis der Konstruktion und Attribution von identitätsstiftendem Sinn im Umgang mit Medien und insbesondere dem Fernsehen zur Beobachtung, daß unter den vielfältigen ›Lesarten‹ der Sendungen auch *›religiöse‹ Bedeutungszuschreibungen* und *ritualisierte Aneignungen mythischen Materials* anzutreffen sind (Hoover [in diesem Band], Mikos 1994, Real 1989 u. 1996).

Diese Vielfalt der Ansätze und Forschungstraditionen spiegelte sich auch in dem Heidelberger Symposium wider und findet sich in den Beiträgen zu diesem Band. Zugleich gelang es, verschiedene Fragehorizonte zu bündeln, Schnittstellen zwischen den diversen Ansätzen zu entdecken und eine Differenzierung der Problemstellung voranzutreiben, die eine sinnvolle Vernetzung der einzelnen Forschungsrichtungen ermöglicht und Perspektiven für weitere Forschung aufzeigt.

2. Transformationen der Religion oder Säkularisierung? Der kultur- und religionstheoretische Kontext

Die Frage nach den religiösen Funktionen der Massenmedien und speziell des Fernsehens irritiert trotz einer breiten internationalen und interdisziplinären Forschung immer noch eingeschliffene Auffassungen über das Schicksal der Religion in der modernen Gesellschaft. Weit verbreitet ist die Vorstellung, der Säkularisierungsprozeß in der Neuzeit habe mit der Ausweitung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, veränderten Lebens- und Arbeitsweisen und der Etablierung neuer gesellschaftlicher Kommunikationsmittel und -formen zu einem Rückgang der Bedeutung der Religion und ihrer Sinnangebote und zu einer nachhaltigen Erosion kirchlich orientierter Frömmigkeit geführt. Mit diesem Bedeutungsschwund der Religion korreliere das

2 Für die in Uppsala vorgelegten Beiträge siehe Hoover & Lundby (1997), für die von Boulder Hoover & Schofield Clark (1999).

3 Obwohl es bisher nicht zu einer dichten Verknüpfung der drei Aspekte Religion, Kultur und Medien gekommen ist, zielen im deutschsprachigen Raum die Sammelbände von Bergmann, Hahn & Luckmann (1993) zu Religion und Kultur, Saxer (1998) zu Kultur und Medien sowie der Entwurf von Schmidt (1994) zu Kommunikation, Medien und Kultur in diese Richtung. Für die zunehmende Wahrnehmung der engen Beziehung zwischen Religion und Kommunikation steht der Sammelband von Tyrell, Krech & Knoblauch (1998).

4 Die Literaturhinweise zu den einzelnen Ansätzen haben exemplarischen Charakter und sind selbstverständlich nicht erschöpfend.

wachsende Deutungspotential der neuen Kommunikationsmedien und -agenturen der Literatur, der bildenden Kunst, des Theaters, der Zeitung, der Photographie und des Radios, des Films und des Fernsehens und nicht zuletzt der CD und des Internets. So die Grundzüge einer den Common sense und die mediale Beschreibung klassischer Religion tief prägenden Auffassung. Gegen dieses letztlich lineare und an einem Substitutionsmodell ausgerichtete Schema wurde in den letzten Jahrzehnten von mehreren Seiten Einspruch erhoben:

- So hat Thomas Luckmann (1991) von seiten der Religionssoziologie schon seit den sechziger Jahren eingewandt, daß Religion nicht mit den christlichen Kirchen deckungsgleich sei, und für die Erschließung der außerkirchlichen Religiosität das Konzept der ›unsichtbaren Religion‹ eingeführt. Dieses Konzept ist, so Luckmann, gekoppelt an einen Prozeß der Subjektivierung, Privatisierung religiösen Sinns, der mit dem Rückgang institutionell abgestützter Religion einhergeht.[5]
- Niklas Luhmann (1977, 1992, 1996) hat deutlich gemacht, daß die Ausdifferenzierung des gesellschaftlichen Teilsystems Religion in der Moderne einerseits mit dem Verlust gesamtgesellschaftlicher Prägekraft einhergehe, andererseits aber doch einen Zugewinn an Autonomie des Religionssystems impliziere. Die gesellschaftliche Funktion der Religion falle damit keineswegs weg.
- Von Philosophen wie Ernst Cassirer (1953) oder Hans Blumenberg (1979), aber auch von Anthropologen (Lévi-Strauss 1967) und Kulturwissenschaftlern (Graevenitz 1967, Assmann & Assmann 1998, Bohrer 1983) wurde immer wieder angemahnt, daß mythisches Denken und mythische Weltaneignung trotz tiefgreifender Transformationen unter den Bedingungen der Moderne Bestandteil kultureller Kommunikation blieben. In ähnlicher Weise führen die Arbeiten aus dem Feld der Ritual Studies (Turner 1989, Grimes 1990 u. 1993, Rappaport 1999, Rothenbuhler 1998)) zu einer verstärkten Sensibilisierung für Rituale und Prozesse der ›sekundären Ritualisierung‹ in Kommunikationsformen der Gegenwart.
- Neben diesen konzeptionellen Einwänden macht das Aufkommen neuer religiöser Bewegungen und Kleingruppen sowie die weltweite Erstarkung eines religiösen Fundamentalismus unübersehbar deutlich, daß der Prozeß der Säkularisierung in der Moderne keineswegs zu einem Verschwinden von Religion führt, sondern multiple Transformationen von Religion impliziert.[6] Darüber hinaus dürfte die Vitalität klassisch ›institutioneller‹, d.h. christlich-gemeindeorientierter Religiosität sowohl in der religionssoziologischen Außenwahrnehmung wie auch in der institutionellen Selbstbeobachtung der Kirchen notorisch unterschätzt werden.[7]

5 Für einen Überblick über die empirische Forschung im Anschluß an Luckmanns Konzept siehe Knoblauch (1991: 7-41).

6 Siehe hierzu die Forschungsüberblicke von Tyrell (1996) und Ebertz (1997).

7 So ist z.B. der in den letzten Jahrzehnten erfolgte Bau von Gemeindehäusern in fast allen evangelischen und katholischen Kirchengemeinden bei gleichzeitigem Rückgang des sonntäglichen Gottesdienstbesuchs ein Indikator für eine religionsinterne Ausdifferenzierung der Typik klassisch-religiöser Kommunikation.

Wie ordnet sich die Fragestellung der Tagung und dieses Bandes in die genannten Perspektiven auf Religion in der Moderne ein, inwiefern führt sie darüber hinaus, und welche Vernetzungen werden angestrebt? Sicherlich könnte die Frage nach den religiösen Funktionen des Fernsehens zunächst als eine Variante der Suche nach ›unsichtbarer Religion‹ gelesen werden, geht es doch hier wie dort um implizit religiöse Aspekte.[8] So sehr sich jedoch Rezeptionsprozesse der Fernsehangebote individuellen, gruppen-, geschlechts-, milieu- und bildungsspezifischen Sinnzuschreibungen verdanken, so drohen bei einer ausschließlichen Konzentration auf die subjektiven Bedeutungszuschreibungen drei Aspekte zu sehr in den Hintergrund zu treten:

- Innerhalb des medialen Programmflusses bilden sich senderübergreifend und weithin kulturübergreifend relativ *stabile Kommunikationsformen* (man denke nur an TV-Nachrichten oder Soaps) aus, die sozusagen als Muster ›preferred readings‹ nahelegen. Nur der Blick auf solche Muster und Formen läßt Verschiebungen, Umgewichtungen und Rezeptionen im kulturellen Formenrepertoire und im kommunikativen Haushalt einer Gesellschaft erkennen.
- Die ›Erzählmaschine‹ des Fernsehens erfüllt nicht nur Funktionen für die einzelnen Menschen, sondern steht auch in einem *gesellschaftlichen und intersystemischen Funktionszusammenhang*, der sich nur theoriegestützen Beobachtungen erschließt.
- Den individuellen, möglicherweise religiösen Bedeutungszuschreibungen steht mit dem Fernsehen ein institutionalisierter Kommunikationsstrom gegenüber, der sich in die verbreitete Gleichung »Individualisierung/Privatisierung = Entinstitutionalisierung der Religion« nicht einfügt. Gerade Prozesse der sogenannten Individualisierung und Privatisierung religiösen Sinns haben, nur scheinbar paradox, notwendig *institutionalisierte, d.h. hochgradig verstetigte Kommunikationsprozesse* zur Grundlage und stabilisieren diese wiederum rekursiv.[9] Die Seite der individuellen und familialen Rezeption ist von der Seite des ›Angebotes‹ nicht zu trennen, ist es ja in einem zunehmend angebotsorientierten Mediensystem die positive Resonanz der Sendungen und des Programmstroms, die die ›Formen‹ des Angebots über ›erwartete Zuschauererwartungen‹ stabilisiert.

Wie die bisherige Forschung und die folgenden Beiträge zeigen, rücken diese drei Aspekte bei der Frage nach den religiösen Funktionen des Fernsehens stärker in den

8 Als Beispiel einer solchen Weiterentwicklung können die von Friedrichs & Vogt (1996) edierten Analysen von Religion in deutschen Zeitschriften gelesen werden, für die Luckmanns Arbeiten einen Hintergrundkonsens darstellen.

9 Die unzureichende Differenzierung des Institutions- und des Organisationsbegriffs belastet weite Teile der Religionssoziologie, der Theologie und der neueren Kulturwissenschaften. Auch die Luckmannsche (1998) Unterscheidung von primären und sekundären Institutionen führt an dieser Stelle nicht weiter, geht es doch bei Institutionen um die Verstetigung, Erwartbarkeit und thematische Ausdifferenzierung eines Kommunikationsprozesses und bei Organisationen um rechtlich gestützte Mitgliedschafts- und Anerkennungsregeln sowie Rollenspezifikationen. Ohne Zweifel kann sich die Organisationsform von Religionen stark wandeln und kann beispielsweise in religiösen Bewegungen die Ausdifferenzierung von formalen Organisationen zurückgenommen werden. Aber ebenso zweifellos erfordert die Bindung von Religion an Kommunikation notwendig Formen der Institutionalisierung.

Vordergrund - ohne daß die Dimension individueller Prozesse des Verstehens und der Konstruktion von Sinn ausgeblendet würde. Gerade der dynamische Wandel der Religion in der Neuzeit und in der späten Moderne erfordert für ein Verstehen der kulturellen Gegenwart eine sensible Wahrnehmung expliziter und impliziter, latent operierender Gestalten von Religion. Diese Transformationen von Religion, zugespitzt auf das Fernsehen, zu erkennen und zu verstehen, ist das Ziel der Frage nach den religiösen Funktionen des Fernsehens.

3. Die Fragestellungen der Beiträge des Bandes

Der vorliegende Band differenziert die Ausgangsfrage und bringt die verschiedenen internationalen sowie die verschiedenen fachwissenschaftlichen Diskussionsansätze in ein Gespräch. Der überaus lebhafte und fruchtbare interdisziplinäre Austausch, der die Diskussionen im Anschluß an die Beiträge prägte, spiegelt sich in der Schriftform leider nur gebrochen wider.

3.1 Lassen sich im Blick auf das Fernsehen Wandlungen der Religion in der Mediengesellschaft beobachten?

Die fünf Beiträge des ersten Teils dokumentieren verschiedene Zugangsweisen zu den Wandlungen im Verhältnis zwischen dem Medium Fernsehen und den Religionen der westlichen Gesellschaften.

Knut Hickethier (Hamburg) geht vom Entstehen des Programmfernsehens aus und beleuchtet neben den strukturellen Implikationen dieses Progammflusses den Übergang dominierender Fernsehangebote von ›geschlossenen‹ zu ›offenen‹ Formen. Die geschlossenen Formen der Fernsehfilme sind im Kern an klassischer Literatur und am klassischen Theater orientiert. Sie präsentieren einen bestimmten – mehr oder weniger komplexen, aber konsistenten – Ereignis- und Handlungszusammenhang und unterstellen eine bestimmte ›höhere Ordnung‹ im Hintergrund, die sie affirmieren. Die offenen Formen der täglich präsentierten *soap operas* und *shows* bauen dagegen eine zeitlich unabgeschlossene, aber dennoch überschaubare Parallelwelt auf. Sie präsentieren einen ständigen Fluß der Auslösung von Unterhaltungs- und Betroffenheitseffekten, über die fließende, sich ständig wandelnde Normenzusammenhänge und Weltbilder vermittelt werden. Geschmeidiger an die moralische Stimmung des Tages angepaßt als die geschlossenen Formen, wirke allerdings auch der Fluß der offenen Formen sinnstiftend, orientierend und integrierend. Mit der Zunahme offener Formen werden Sinnstiftung, Orientierung und Integrationsformen aber potentiell ständig umgebaut. Das Programmfernsehen, selbst ein Produkt der gesellschaftlichen Modernisierung, leiste, so Hickethier, mit den offenen *und* geschlossenen Formen analog zu Religion Sinnstiftung, Orientierung und eine Einbindung in rituelle Zusammenhänge und reagiere so zugleich auf Defizite der Moderne.

Elihu Katz (Jerusalem/Philadelphia) brachte in Diskussionen im Anschluß an Hickethiers Beitrag diese Entwicklung von primär geschlossenen Formen zu verstärkt offenen Formen in einem privaten Mediensystem mit einer Vielfalt an Sendern auf die Formel »*from protestantization to sectarianization of TV*«. Relativ schnell wurde Einigkeit darüber erzielt,

- daß die Evolution des Fernsehens unabgeschlossen ist (Carolyn Marvin),
- daß die Zunahme der offenen Formen eine Beschleunigung und zunehmende Unübersichtlichkeit dieser evolutionären Entwicklung mit sich bringt,
- daß diese Evolution im Blick auf die Religion den Aufbau und die Integration multikonfessioneller und multireligiöser Märkte favorisiert
- und daß die zunehmende Mitsteuerungskapazität der Zuschauer eine Perspektivenveränderung auf die Zuschauer und Zuschauerinnen erforderlich macht.

Darüber hinaus nimmt die Programmtreue und Ritualisierung im Sinne einer strikten Bindung sehr vieler Zuschauer an einzelne Sendungen stetig ab. Der Rezipient wird zum ›Programmdirektor‹, aber auch zum ›Voyeur‹ (Wolf-Rüdiger Schmidt). Konsequent konzentrieren sich die medialen Praktiker, aber auch die akademischen Beobachter – die nordamerikanische und israelitische Diskussion voran – zunehmend auf den konkreten individuellen Zuschauer und die familialen Gewohnheiten des Medienkonsums. Dieser Entwicklung trägt u.a. der Ansatz der Cultural Studies in der Fernsehforschung Rechnung.

Der Beitrag von *James Carey* (New York) lenkt den Blick auf die soziokulturellen und technologischen Entwicklungen der letzten 400 Jahre und analysiert den differenzierten Zusammenhang zwischen a) der Erfindung des Nationalstaates, b) der medientechnologischen Entwicklung der Druckerpresse und dann des Fernsehens, und schließlich c) dem Wandel der Religionen. Die Pointe von Careys Argumentation ist, daß die zunehmende Relativierung des Nationalstaates durch neue Formen sozialer Organisation und neue Kommunikationstechnologien zu einer Auflösung der religionsanalogen Funktion des Fernsehens moderner Gesellschaften als integrativer Zivilreligion führt. Carey beobachtet die Auflösung der Grenzen des Nationalstaats *und* die Auflösung einer über Medienereignisse im Fernsehen gestützten Zivilreligion, in deren Folge ein die Nation übergreifender Konsens nicht mehr gegeben ist. Careys Proklamation eines ›Endes‹ der religiös-integrativen Funktion des Fernsehens basiert auf einer Funktionszuschreibung für Religion, die, wie die Diskussionen deutlich machten, angesichts der Entwicklung in der späten Moderne revisionsbedürftig sein könnte. In der Diskussion machte Carey überdies deutlich, daß eine neue explizite Thematisierung von Religion im Fernsehen selbst ein Indikator des Wandels der Religion sei. So schwinde die Akzeptanz für klassische religiöse und moralische Patterns. Angebote hingegen, die Religion, Volksspiritualität und New Age mischen (*Touched by an Angel*), seien am Markt erfolgreich. Die Auflösung klassischer Patterns und die Ablösung von kirchlichen, nationalstaatlichen und historisch gewachsenen Strukturen führe, so Carey, zu einem »*belief without belonging*«. Dieser Wandel der Religion in der ebenso gewandelten medialen Umwelt lasse noch nicht erkennen, welche neuen Interaktionsmuster zwischen Fernsehen und Religion in der Zukunft möglich sein werden.

Stewart Hoover (Boulder, CO) argumentiert vor dem Hintergrund der Einsichten des Cultural Studies Approach dafür, die autonome Praxis der Sinnstiftung der Rezipientinnen und Rezipienten ins Zentrum der Analyse zu stellen. Eine solche Orientierung bilde ein neues Paradigma im Verhältnis von Religion und Medien und könne sowohl den auch von Carey skizzierten Veränderungen der religiösen Praxis wie auch den Ergebnissen der neueren Rezeptionsforschung Rechnung tragen. Der Fokus der individuellen und innerfamiliären Konstruktion von identitätsbildendem Sinn würde auch die gegenwärtige Konvergenz religionswissenschaftlicher und medienwissenschaftlicher Forschung sichtbar machen. Die von ihm durchgeführten qualitativen empirischen Rezeptionsforschungen zeigten, so Hoover, daß sich hinsichtlich der Konstruktion und Attribution von Sinn die traditionellen Grenzen zwischen Religion und Fernsehen aufheben würden: Zumindest potentiell würden *alle* Fernsehbeiträge von den Rezipienten auch zur Konstruktion von religiösem Sinn verwendet. Daß dies nicht nur Möglichkeiten seien, belegten die qualitativen Untersuchungen des Teams in Boulder/Co. Hoover betonte im Gespräch über seinen Beitrag, daß vor allem die schwerer greifbaren normativen und religiösen Bindekräfte der elektronischen Medien auf der Ebene der Familie beobachtet und gemessen werden sollten, da insbesondere die Soaps als Katalysatoren in der Definition und Neudefinition sozialer und familialer Rollen fungierten. Interessant war in diesem Zusammenhang die von Elihu Katz wiederholt in die Diskussionen eingebrachte These, daß die erfolgreichsten Soaps eine starke Bindung an Themen und Formen der kanonischen biblischen Überlieferungen aufwiesen. Diese These wurde als ein zukünftiger Forschungsschwerpunkt festgehalten.

Der Beitrag von *Günter Thomas* (Heidelberg) setzt ein mit der systematisierenden Unterscheidung von vier Ebenen der Interaktion zwischen Religion und Fernsehen. Thomas lenkt dann ähnlich wie Hickethier die Aufmerksamkeit auf die ›Form‹ des Fernsehangebotes. Er plädiert dafür, das Fernsehen auf Form- und Funktionsübernahmen aus klassischen Religionsgestalten zu befragen und darum u.a. die komplexe ›liturgische Ordnung‹ des Fernsehprogramms und die eigentümliche Kosmologie des Fernsehens zum Untersuchungsgegenstand zu machen. Er geht aus von der Beobachtung, daß alle Gesellschaften auf mehr oder weniger ritualisierte und entsprechend anschlußsichere Formen der Selbst- und Umgebungsbeobachtung sowie der Selbstaffirmation nicht verzichten können. Der Programmfluß kombiniert hierzu in genrespezifischen Variationen eine Kommunikation der Ordnungsbedrohung und der emotionalen Erregung mit einer Bändigung durch Form. Das Fernsehen stelle mit der für es charakteristischen Programm-Liturgie, so die These von Thomas, einen Integrationshorizont für pluralistische und nachmoderne Gesellschaften bereit, der den Rahmen einer geschmeidigen und fließenden ›Weltanschauung‹ unterstellen lasse. Wird hier nicht eine ›Kosmologie für nachmoderne Gesellschaften‹ geboten, die sich durch die Fähigkeit, eine Fülle anderer Symbolisierungsprozesse in sich abzubilden, auszeichnet? Sowohl die notwendige Plastizität wie auch die notwendige Stabilität erbringe die Kosmologie durch die äußerst selektive Konzentration auf das augenblicklich Interessante. Thomas gibt zu bedenken, ob sich das Fernsehen nicht gerade aufgrund dieser Kosmologisierungsleistung weltweit so resonanzstark imponiert.

In einer epochenübergreifenden Darstellung zeichnet *Burkhard Gladigow* (Tübingen) den differenzierten Prozeß »von der Lesbarkeit der Religion zum *iconic turn*« nach. Er macht deutlich, wie verschieden die Religionen Kommunikationsmedien in Anspruch nahmen, sie religiös bewerteten, ja religiös ›aufgeladen‹ haben und wie umgekehrt die soziale Organisation von Religion von diesen Medien und ihrer religiösen Qualifizierung abhing und noch immer abhängt. Mit Hickethier, Carey und Hoover stellt er in der Gegenwart einerseits eine mit dem *iconic turn* einhergehende ›Deregulierung des religiösen Marktes‹ fest. Mit Thomas sieht er andererseits den Aufbau einer neuen Kontextualität und ›Parallelwelt‹ durch die ›Fernsehgemeinde‹ gegeben. Nachdrücklich plädiert er dafür, daß die Beobachtung der Evolution des Mediums Fernsehen den Schritt hin zum Cyberspace mitreflektieren und dabei den ›Rückfall in die Schriftlichkeit‹ interpretieren müsse. Zu untersuchen ist unter anderem, ob und in welchen veränderten Gestalten Errungenschaften der Evolution der Hochreligionen (z.B. das Lesen als Kultakt und als Initiationsmysterium) wiederauftreten.

Überblickt man die problemerschließenden Beiträge dieses ersten Teiles, so zeichnen sich vorläufig drei Grundeinsichten ab:

- Die komplexen Beziehungsmuster zwischen Fernsehen und Religion sind ein Ergebnis *mehrerer* unabgeschlossener soziokultureller Prozesse und technologischer Entwicklungen. Ihnen liegt ein dynamischer Entwicklungsprozeß der Medien in der Neuzeit und des Fernsehens in den letzten Jahrzehnten, ein Transformationsprozeß klassischer Religion und ein folgenreicher gesellschaftlicher Differenzierungsprozeß zugrunde, der, zumindest in der Vergangenheit, das Verhältnis vielfach umgestaltet hat (Gladigow).
- Die Beobachtung eines ›Endes‹ des Integrationsfernsehens (Carey) im Sinne einer zivilreligiösen Werteintegration und des Durkheimschen Modells der Repräsentation der ganzen Gesellschaft macht deutlich, wie evolutionär unwahrscheinlich und wie kulturell voraussetzungsreich eine sich dennoch einspielende religiöse Funktion des Fernsehens unter den Bedingungen der spätmodernen Gesellschaft ist. Allerdings nehmen Hickethier und Thomas auch Abschied von statischen Vorstellungen und heben den offenen, fluiden und prozessualen Charakter der Angebotsseite des Fernsehens hervor, während Hoover, korrespondierend, den nicht determinierbaren Charakter der Rezeptionsseite betont.
- Im Prozeß dieser ›Verflüssigung‹ des Mediums Fernsehens entstehen jedoch sowohl auf der Angebots- wie auf der Rezeptionsseite Konstellationen religiöser Formen und religiösen Sinns. Man könnte, in der Begrifflichkeit Niklas Luhmanns formuliert, von Formen und Konstellationen sprechen, die aus der Situation doppelter Kontingenz zwischen Programmanbietern und Rezipienten mittels ›gelungener‹ Erwartungserwartungen emergieren. Diese Kommunikationsformen und Sinnmuster einer nach vorne offenen Parallelwelt, die Erwartbarkeit der Genres (Hickethier), der Gleichlauf des liturgischen Programmflusses und die ›Stabilität‹ der Kosmologie (Thomas) haben keinen festen Untergrund, sondern ›ruhen‹ auf dem fluiden, permanent sich bewegenden Grund vielfach divergierender Rezeptionsweisen und individueller Sinnzuschreibungen.

3.2 Bedient sich die mediale Produktion von ›Media-Events‹ und medialer Auren im Fernsehen religiöser und mythischer Formen?

Die vier Beiträge im zweiten Teil spitzen die übergreifende Fragestellung des Symposions auf die Frage zu, inwiefern und wo sich das Fernsehen in seiner Programmgestaltung und in seiner Verarbeitung außermedialer Wirklichkeiten mythischer Denk- und Darstellungsformen bedient. Diese Fokussierung setzt voraus, daß mythische Narration und Wirklichkeitsverarbeitung zentrale Elemente religiöser Kommunikation sind und so einen Zugang zur Erschließung religiöser Funktionen des Fernsehens bieten. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß Religionen nur mythische Gehalte haben oder daß es nicht auch Mythen außerhalb von Religionen gebe.

Die Frage, ob sich die mediale Produktion von ›Media-Events‹ und medialer Auren im Fernsehen religiöser und mythischer Formen bediene, wird von *Joan Kristin Bleicher* (Hamburg) mit der weitreichenden These beantwortet, es gebe eine den Programmfluß und alle Sendeformen durchwebende TV-Mythologie. Aufbauend auf der Erkenntnis der narrativen Vermittlungsform und einer entsprechenden Erkenntnisweise des Mythos stellt sich das Fernsehen in der Position des Mythos als ›Großerzähler‹ gegen einen elementaren Verläßlichkeitsmangel der Welt. Das mythische Narrationssystem basiere, so Bleicher, auf einer großflächigen Verknüpfung formal und inhaltlich verschiedener Erzählformen in eine additive Struktur der Programmform. Das Fernsehen sei eine ›Erzählmaschine‹, ausgerichtet auf eine Mehrzahl privater Routinen (z.B. auf das Bedürfnis nach Reaffirmierung der eigenen Wertsysteme). Bleicher zeigt in der differenzierten Analyse verschiedener Sendeformen und ihrer Gestalten der Weltvermittlung Strukturelemente mythischer Narration und eine ›symbolische Topographie der TV-Mythologie‹ auf. Letztere sei in einer Zeit des Flusses ›offener Formen‹ schwer zu beschreiben, da der Narrations- und Emotionalisierungsfluß mit beständigen Symbolveränderungen (*updating symbols*) verbunden sei. Bleichers Ansatz hebt einerseits die Bedeutung des Mythos für ein Verstehen das Fernsehen hervor, setzt aber diesen stark von der Religion, die einen Transzendenzbezug erfordere, ab.

Michael Real (San Diego) beschreibt den Aufbau eines Mythos und die ritualisierte Praxis des Umgangs mit ihm im Blick auf die ›Diana-Story‹. Ausgehend von dem Zusammenhang zwischen Kommunikation, Mythos und Ritual verortet er die Vermittlung religiösen Sinnes in den zentralen, Wirklichkeit verbürgenden Kommunikationstechnologien, die zugleich die vielfältigen Lebensbereiche miteinander in Kontakt bringen. In dieser religiös-medialen Sphäre habe sich der Diana-Mythos entwickelt und in dem Medienritual der Trauerfeier seine wirkungsvolle Darstellung erlebt. Die Beobachtung der religiösen Funktionen des Fernsehens ist aber für Real mit der Erinnerung an die durchaus ambivalenten Folgen der Machtentfaltung traditioneller Religion zu verbinden.

In der Diskussion der Bedeutung dieses medial erzeugten und getragenen Mythos vertrat *Michael Welker* (Heidelberg) die These, daß die Medien und ihre Mythen einerseits unsere Werte zu definieren helfen, daß wir andrerseits unsere Moralen gerade im medienbegleiteten individuellen und gemeinsamen Erleben stetig verändern.

Die Medien würden durch ihre schnelle Resonanzorientierung in diesem Prozeß die Mitgestaltungsfähigkeit der Zuschauer in diesen moralischen Umbauprozessen steigern. Welker sieht mit dieser Funktion die Medien einerseits eine Lücke füllen, die die Schwächung oder der Verlust der traditionellen Religiosität aufgetan habe: Normative Krisen im Umbau moralischer Normativität zu verhindern. Andererseits seien die Transformationsbeschleunigung und die Zielunsicherheit im medienbestimmten Wandel der Wertsysteme gegenüber der klassischen religiösen Prägung zu beachten.

Ben Bachmair (Kassel) bindet die Untersuchung von filmischen Mythen an Figuren und Motive, Text und Deutungsformen der klassischen Mythen zurück. Der Mythos, so Bachmair, integriere die Wirklichkeit der erfahrbaren Lebenswelt und ihren Doppelgegensatz, nämlich ›Himmel und Hölle‹. In Moderne und Nachmoderne träten ›Utopie und Horror‹ an die Stelle von ›Himmel und Hölle‹. Im Blick auf ›Rambo‹, Wrestling und tabuverletzungssüchtige Talkshows beleuchtet er die ›Szenarien des Horrors‹, mit denen an der kollektiven Psychologie gearbeitet wird. In der mythischen Kommunikation der Gegenwart trete als Gegenmodell zu der fixierten religiösen Gewißheit einer ewigen Wahrheit das kommunikative Angebot eines permanent verfügbaren Erzählstromes. Die mythischen Denkgewohnheiten überlagerten die technologischen Kommunikationsformen.

Carolyn Marvin (Philadelphia) vertritt die These, daß speziell die Nachrichten im Fernsehen das Anliegen aller Rituale wahrnähmen: den Fluß der Zeit zu unterbrechen, Abwesendes, d.h. konkret die ›Gruppe‹ der nationalen Gemeinschaft zu vergegenwärtigen und ein kollektives Gedächtnis zu stiften, das der Restauration des leiblichen Lebens der Nation diene. Die rituell-mythische Qualität des Fernsehens wird von ihr weniger in den Formen der Sendungen gesehen als vielmehr in dieser Funktion der Regenerierung der nationalen Gemeinschaft durch die mediale ›Dauerrepräsentation‹ der Nation und ihrer Opfer (*sacrifices*). Allerdings sei, wie Marvin in der Diskussion ihres Beitrags in teilweiser Übereinstimmung mit Carey betonte, das Fernsehen der Gegenwart im normalen Programmfluß nicht auf Gruppen mit festen und kontinuierlichen Selbstbindungen, sondern auf *fugitive communities*, auf unbeständige und flüchtige Gemeinschaften, ausgerichtet.

Die Diskussionen im Anschluß an die Beiträge von Bachmair und Marvin legten allerdings die Beachtung von Differenzen zwischen nordamerikanischen und deutschen Medienkonsumenten nahe. Sowohl das Interesse an ›Szenarien des Horrors‹ als auch die bewußte Bereitschaft, mit hochgradig fließenden Formen und Inhalten des kollektiven Gedächtnisses zu leben, wurde von den nordamerikanischen Medienforschern deutlicher der Unterschicht (*body class* gegenüber der *word class*) zugerechnet als von den europäischen. Auf der Basis von Mythologemen, die im mythischen Dauerstrom des Programmfernsehens (Bleicher) kultiviert werden, kann sich rasch ein ›großer‹ Mythos wie der Diana-Mythos aufbauen, dessen Höhepunkt sicherlich das zeitlich eng begrenzte Medienereignis der Beerdigung war, der jedoch in sozialer Hinsicht nationen- und schichtenübergreifend war und ist. Obwohl es Kennzeichen des Mythos ist, sich plastisch durch Variationen und Ambiguitäten an verschiedenste Bezugsfelder anzupassen, bleiben doch viele spezifische Fernsehmythen auf die Nation bezogen (Marvin).

3.3 Weist die Rezeption des Mediums Fernsehen rituelle Formen auf, die religiöse Züge annehmen?

Die Frage, ob die Rezeption des Mediums Fernsehen rituelle Formen aufweise, die religiöse Züge annehmen, wird von *Daniel Dayan* (Paris/Oslo) zögernd bejaht. In seiner Untersuchung des Genres ›große Medienereignisse‹, die er auf einem funktionalen und ›rhetorischen‹ Verständnis des Rituals aufbaut, zeigt er auf, wie das Fernsehen eine mimetische Fähigkeit gegenüber religiösen Ritualen entfaltet und ein Ereignis mit einem ausgesprochen zeremoniellen Charakter konstruiert. Indem das Fernsehen die Menschen zu einer echten ›Teilnahme‹ bewegen könne, den Rezipienten Empfindungen der ›Pilgerschaft zum Zentrum‹, des Zugangs zu ›heiligen Räumen‹ und der Partizipation an entscheidenden zeremoniellen Ereignissen suggeriere, müsse man ihm eine ›priesterliche Rolle‹ zuschreiben. In der Diskussion machte Dayan deutlich, daß die Konstruktion solcher Medienereignisse auf der Basis von klassisch-religiösen Ereignis-, Inszenierungs- und Erzählformen geschehe. Der Aufbau entsprechender medialer Öffentlichkeiten vollziehe sich durch ›Morphologisierung‹ von Ereignissen durch das Fernsehen. *Metaphysical seductiveness* nennt Dayan diese Einflußnahme auf die Rezeptionsmentalitäten.

Daß jedenfalls deutsche Fernsehprogramme derzeit ganz bewußt in pastorale Räume eindringen, zeigt *Jo Reichertz* (Essen). Das Fernsehen biete transzendenten Sinn (im Sinne der »großen Transzendenzen« Luckmanns 1991: 168ff) und vermittle eine technisch erzeugte Transzendenz, die auf dem freien kulturellen Markt der Sinnstiftungen angeboten werde. Während dies auch für andere Sendeformen zutreffen würde, sei die religiöse Qualität des Fernsehens insbesondere in solchen Sendeformen zu greifen, die Menschen anbieten, in ausgezeichneter Weise im Fernsehen selbst ihr Leben zu gestalten und zu ändern. Die Bereitschaft von Menschen, kirchliches Handeln auf das Fernsehen zu übertragen bzw. von ihm abzurufen, wird, etwa in Medienhochzeiten (mehrere Hundert in den letzten Jahren in Deutschland!) zur Resonanzsteigerung des Mediums genutzt. Reichertz beobachtet: Mehr und mehr Menschen streben in die Studios, um dort »ihr Leben zu verändern« bzw. dort – etwa in Talkshows – »Vergebung zu erfahren«. Die »frohe Botschaft« der Television bringt er auf die Formel: »Wir lösen alle Probleme. Alles wendet sich zum Guten. Das Fernsehen ist für die ganze Menschheit da. Es ist immer jemand da, der hilft und zuhört.« Auch hier bekundeten in der Diskussion die nordamerikanischen und israelitischen Medienbeobachter Distanz und Skepsis. Sie wiesen auf zunehmende Sensibilität für die ›sekundäre Viktimisierung‹ der Talkshow-Opfer vor einem voyeuristischen Publikum hin. Daneben löste der Beitrag aber auch deutliche Immunreaktionen auf seiten deutscher Medienpraktiker mit kirchlichem Hintergrund aus, die sich offensichtlich den ›pastoralen Markt‹ nicht schmälern lassen wollen.

Angela Keppler (Dresden) legt ihren Analysen – wie schon Reichertz – die Sendungen des ›performativen Realitätsfernsehens‹ zugrunde. Allerdings plädiert sie gegenüber den von Reichertz beschriebenen Entwicklungen dafür, die hohen Standards der Religion im Vergleich mit dem Fernsehen nicht aus dem Auge zu verlieren. Weder der Anschluß an einen Bestand substantieller Glaubensinhalte mit klaren normativen Gehalten noch der Anschluß an spezifische Traditionen klassischer Religionen sei beim Fernsehen gegeben. Sicherlich strebten die Sendungen des ›performativen Realitätsfernsehens‹ eine Restitution einer alltäglichen Normalität und eine ›Kommunion gegenseitigen Verstehens‹ an und schafften so eine profane ›Versammlung von Gläubigen‹. Aber all dies geschehe ohne den Aufbau bindender gemeinsamer Überzeugungen und bleibe in hohem Maße informell. Gegenüber den Positionen von Luckmann und auch Reichertz insistiert Keppler darauf, daß eine Unterscheidung zwischen einer (vermeintlich) ›großen Form‹ der Transzendenz, die nur die Welt des Alltags überschreitet, und einer (wirklich) ›großen Transzendenz‹, die die Welt der Erfahrung als solche überschreite, unbedingt festgehalten werden müsse. Verglichen mit den großen Transzendenzen der Religionen könne das Medium bestenfalls kleinkalibrige Transzendenzen aufbieten. Aus diesem Grund handle es sich bei der Rede von ›Medienreligion‹ auch nur um eine erhellende Analogiebildung. Die Diskussion von Kepplers Transzendenzbegriff im Gegenüber zu der phänomenologischen und religionssoziologisch weithin rezipierten Fassung bei Reichertz machte deutlich, daß an dieser Stelle ein großer Klärungsbedarf hinsichtlich des von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern zugrundegelegten Religionsbegriffs besteht.

Im Anschluß an die Beiträge zu Shows wendet *Lothar Mikos* (Berlin) sich den Genres der Krimireihen und Familienserien zu. Hierbei macht er, wie schon Stewart Hoover, auf die Familienbezogenheit des Fernsehens aufmerksam, und zwar nicht nur inhaltlich, etwa aufgrund der hohen Anteile virtueller Familiengeschichten am prime-time Programm. Die Fernsehrituale müßten als ›dichte Orte‹ von Familien- und Gruppenerfahrungen angesehen werden. Mikos sieht speziell durch die Serien und Reihen vermittelt eine Ausbildung von rezeptionsbezogenen Familienritualen, durch die das Fernsehen in den Alltag und seine Struktur eingebunden werde. Insbesondere Familienserien und Krimireihen würden von den Zuschauern durch eine Konfrontation mit dem ›Selbst-im-andern‹ für die routinisierte und ritualisierte Konstruktion von Identität verwendet. Auf der Basis der Rezeptionsmodi der Übertragung, Projektion und Rollenidentifikationen vermittelten sie Verläßlichkeit und Sicherheit in einer Welt der Unübersichtlichkeit.

Don Handelman (Jerusalem) konzentriert sich ebenso wie Lothar Mikos auf die Rezeptionsseite des Fernsehens. Indem er Einsichten aus der klassischen und neueren Ritualforschung auf den Akt des Schauens anwendet und dabei auf eine anthropologisch informierte ›Phänomenologie des Bildschirms‹ abzielt, verändert er aber die Perspektive. Handelman parallelisiert die einzelne Person im Ritual und den einzelnen Zuschauer und fragt nach der Qualität der Teilnahme bzw. des Blicks, dem zumindest das Potential innewohnt, die narrativ präsentierten Mythen kreativ in eigene Geschichten zu verwandeln. Das Fernsehen verschiebe, so seine These, die ›Kreativität‹ rituell-religiöser Praxis von der Produktionsseite verstärkt hin zum einzelnen Zuschauer zu Hause. Allerdings sei dieser Prozeß sehr voraussetzungsreich, da er vom Zuschauer erfordere, durch das Spiel der Oberflächenbilder hindurchzudringen und an der aktiven Formung möglicher Realitäten mitzuwirken. Seine ›Phänomenologie des Bildschirms‹ ist ein Plädoyer für die Annahme eines imaginativ

kreativen Zuschauers, dessen inneres Kommunikationsverhalten vor dem Bildschirm allerdings genauer erforscht werden müßte.

Die Beiträge dieses Teils zeigen, daß die rituellen Formen des Fernsehens an zwei Polen ihre Funktion entfalten, an denen auch die klassischen Religionen zu stehen kommen oder zumindest zu stehen kamen: sowohl kollektive als auch individuelle Übergänge, die den Charakter von Krisen oder von Feiern haben können. Werden die Medienereignisse als für den Moment wirksame und punktuell inszenierte Passagerituale begriffen, so kann auch Careys Kritik an der Vorstellung, moderne Gesellschaften würden permanent über die mediale Kommunikation von Werten integriert, Rechnung getragen werden. Im normalen Programmfluß dominieren die familien- und individuenbezogenen rituellen Kleinformen der Serien (Mikos) und der Shows (Reichertz, Keppler), während die kollektive Dimension im Nachrichtenritual (Marvin) permanent – wenngleich nur horizonthaft – mitgeführt wird. In der Diskussion wurde deutlich: je evidenter die Übernahme klassisch-religiöser Ereignis-, Inszenierungs- und Erzählformen, desto stärker tritt die Frage nach den spezifischen Differenzen (Keppler) in den Vordergrund.

Im Anschluß an die Präsentationen für diesen dritten Teil wurde sehr kontrovers die These diskutiert, daß das Fernsehen die Menschen immerhin im gemeinsamen Haus oder in der gemeinsamen Wohnung halte, selbst dann, wenn in verschiedenen Zimmern verschiedene Programme liefen. Gegenüber dieser vor allem von amerikanischer Seite vertretenen These wurde auf die Beschädigung und Zerstörung oraler Kommunikation und Tradition und des damit verbundenen Familienlebens durch das Fernsehen in vielen Weltgegenden hingewiesen (Theo Sundermeier). Dieser Verdrängungsprozeß kultureller Tätigkeiten macht deutlich, wie sehr das Fernsehen als ein Element in einem dynamischen Ensemble vielfältiger kultureller Kommunikationsprozesse gesehen werden muß, innerhalb deren es Verschiebungen und massive Umgewichtungen induziert. Auch hier zeichnete sich ein wichtiges – in kulturvergleichenden Perspektiven zu erschließendes – Forschungsgebiet der Zukunft ab.

3.4 Hat die Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung der spätmodernen Gesellschaften durch audiovisuelle Medien greifbare religiöse und normative Implikationen?

Als ein noch kaum bebautes Forschungsfeld erwies sich die Fragestellung, ob die Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung der spätmodernen Gesellschaften durch audiovisuelle Medien greifbare religiöse Implikationen habe. Deutlicher absehbar hingegen waren die normativen Implikationen, die vor allem mit der Stellung der ›Erzählmaschine Fernsehen‹ verbunden sind. *Albrecht Grözinger* (Basel) bringt dies auf die Formel: *praescriptive* normative Lebensgeschichten würden von den Medien durch *attraktive* Lebensgeschichten ersetzt. Er stellt das Phänomen des Fernsehens in den Deutungsrahmen, daß die Bedingungen der Postmoderne (Pluralisierung, Wahlbiographie, Individualisierung) gerade auch nach dem Ende der großen religiösen und weltanschaulichen Metaerzählungen für die Konstruktion der Identität ein Reservoir an Symbol- und Bildwelten erfordern. Die individuellen und sozialen Lebensbedingungen der Postmoderne steigerten, so Grözinger, die Anforderungen an die Integrations- und Interpretionsleistungen des Individuums und damit zugleich den Bedarf an narrativen und mythisch gesättigten Bild- und Symbolwelten. Allerdings erreichten diese modernen Bild- und Symbolwelten nicht die Geschlossenheit und das transindividuelle, gesellschaftliche Teilsysteme und -sphären übergreifende Orientierungspotential gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen. Allerdings plädiert Grözinger für eine kritische Unterscheidung von a) wirklichkeitsverdichtenden und potentiell erschließenden und b) wirklichkeitsverschleiernden Fiktionen sowie für eine Differenzierung zwischen mythischen und lebensgeschichtlichen Darstellungs- und Erzählformen. Sein Plädoyer für den verantwortlichen Umgang mit Fiktionen macht deutlich, daß Sendeerfolge, Klassiker und kanonische Bestände viel klarer voneinander unterschieden werden müßten, als dies bisher möglich ist.

Sehr skeptisch bleibt die Sicht von *Siegfried J. Schmidt* (Münster): Die Medien instrumentalisierten die religiösen Symbole und Formen, um ihre eigenen Resonanzbedürfnisse zu befriedigen. Für eine Entschlüsselung der Interaktion zwischen Religion und Fernsehen sei es allerdings unabdingbar, systemtheoretisch von einer strikten Trennung des Religionssystems und des Mediensystems auszugehen. Ohne daß es zu einer relevanten Funktionsübernahme durch das Fernsehen käme, würden doch die Medien religionsspezifische Elemente für ihre eigenen Zwecke der mediensystem-spezifischen Funktionserfüllung instrumentalisieren. So verwenden sie religionsspezifische duale Schemata und strategische Muster für ihre Wirklichkeitskonstruktion, wobei sie ihrer eigenen Systemrationalität folgen. Was aus der Perspektive der Religion betrachtet als Rezeption religiöser Muster erscheine, sei aber, so die These Schmidts, nur die Verarbeitung basaler Muster der Sinngebung in den unterschiedlichen Kulturprogrammen der Medien und der Religion. Die jeweilige Reduktion der Weltkomplexität der Medien und der Religion differiere entscheidend, denn die Medien würden konsequent auf Kontingenz abstellen, wohingegen die Religion Konstanz hervorhebe. Die notorische Fixierung der Medien auf ›das Neue‹ markiere ebenso eine Differenz zu Religion wie die durch sie geprägten Erlebensstile und Erkenntnisformen. Was immer die Medien an Religion berührten – das werde *soap religion*.

Die Beiträge und Diskussionen zu diesem Themenaspekt ließen deutlich erkennen, wie stark die Einschätzung der gesellschaftlichen Dimension von beobachtungsleitenden Theorieansätzen bestimmt ist und wie schwer die wissenschaftliche Beschreibung der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung ist. Vor allem von Teilnehmern aus den USA wurde in der Diskussion eingebracht, daß Schmidts Gegenüberstellung von Religion und Medien von einem sehr traditionellen Bild der Religion zehre, das durch die Abhängigkeit religiöser Gruppen von ökonomischen Prozessen und einem Markt der Aufmerksamkeit, durch schwache religiös-normative Zumutungen und niedrige Verbindlichkeitsschwellen für religiöse Überzeugungen – zumindest in den Vereinigten Staaten – zunehmend aufgelöst werde. Für Elihu Katz provozierten Schmidts Ausführungen die Frage, ob nicht auch eine Angleichung der ›traditionellen‹ Religionen an Präsentationsformen, Erfahrungsstile und an eine Abhängigkeit

von schnellen Resonanzen zu beobachten sei, so daß sich die von Schmidt aufgebauten Grenzziehungen relativierten.

Alle Perspektiven auf den vierten Themenkomplex blieben aber klar erkennbar Hypothesen und Vermutungen. Die deutlichen – und zahlreichen – Erkenntnisfortschritte lagen auf den anderen Gebieten. Doch sowohl die Erkenntnisfortschritte im Detail als auch die mehr oder weniger gewagten Hypothesen über komplexe kulturelle Entwicklungszusammenhänge waren und sind hilfreiche Impulse für die weitere internationale und interdisziplinäre Erkundung der unübersichtlichen Gelände zwischen den Medien und den Religionen in unseren Gesellschaften.

Literatur

Albrecht, Horst. (1993). *Die Religion der Massenmedien*. Stuttgart: Kohlhammer.

Assmann, Aleida & Jan Assmann. (1998). Mythos. In Cancik, Hubert & Burkhard Gladigow & Karl-Heinz Kohl. (Hrsg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 4.* Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 179-200.

Bausinger, Hermann. (1984). Media, Technology and Daily Life. *Media, Culture & Society 6*, 343-351.

Belliger, Andréa & David J. Krieger. (1998). *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Bergmann, Jörg & Alois Hahn & Thomas Luckmann. (Hrsg.). (1993). *Religion und Kultur*. (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Bieger, Eckhard et al. (1997). *Den Alltag erhöhen. Wie die Zuschauer das Fernsehen mit ihrem Leben verknüpfen*. Köln: Katholisches Institut für Medieninformation.

Bleicher, Joan Kristin. (1999). *Fernsehen als Mythos. Poetik eines narrativen Erkenntnissystems*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Blumenberg, Hans. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M.

Bohrer, Karl-Heinz. (Hrsg.). (1983). *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Cassirer, Ernst. (1953). *Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bde.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Dayan, Daniel & Katz, Elihu. (1992). *Media Events. The Live Broadcasting of History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ebertz, Michael N. (1997). Forschungsbericht zur Religionssoziologie. *International Journal of Practical Theology, 1*, 268-301.

Fore, William F. (1987). *Television and Religion. The Shaping of Faith, Values, and Culture*. Minneapolis/MN: Augsburg.

Graevenitz, Gerhart v. (1987). *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*. Stuttgart: Metzler.

Grimes, Ronald L. (1993). *Reading, Writing, and Ritualizing. Ritual in Fictive, Liturgical, and Public Places*. Washington: Pastoral Press.

Grimes, Ronald L. (1990). *Ritual Criticism. Case Studies in its Practice, Essays on ist Theory*. Columbia: University of South Carolina Press.

Handelman, Don. (1998). *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events. 2. Aufl.* New York: Berghahn.

Hickethier, Knut. (1998). *Geschichte des deutschen Fernsehens*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

Hoover, Stewart M. (1988). *Mass Media Religion. The Social Sources of the Electronic Church*. Beverly Hills: Sage.

Hoover, Stewart M. & Knut Lundby. (1997). *Rethinking Media, Religion and Culture*. Thousand Oaks: Sage.

Hoover, Stewart M. & Lynn Schofield Clark. (1999). *Practicing Religion in the Age of the Media. Explorations in Media, Religion and Culture*. Columbia: Columbia University Press.

Horsfield, Peter G. (1985). *Religious Television. The American Experience*. New York: Longman.

Keppler, Angela. (1994). *Wirklicher als die Wirklichkeit? Das neue Realitätsprinzip der Fernsehunterhaltung*. Frankfurt/M.: Fischer.

Kottlorz, Peter. (1993). *Fernsehmoral. Ethische Strukturen fiktionaler Fernsehunterhaltung*. Berlin: Spiess.

Lévi-Strauss, Claude. (1967). *Die Struktur der Mythen. Strukturale Anthropologie I.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Liebes, Tamar & James Curran. (Hrsg.). (1998). *Media, Ritual and Identity*. London: Routledge.

Luckmann, Thomas. (1998). Gesellschaftliche Bedingungen geistiger Orientierung. In Th. Luckmann. (Hrsg.). *Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen*. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung, 19–46.

Luhmann, N. (1972). Religion als System. In K.-W. Dahm, N. Luhmann & D. Stoodt (Hrsg.). *Religion – System und Sozialisation*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand. 11–15.

Luhmann, N. (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1996). Die Sinnform Religion. *Soziale Systeme, 2*, 3–33.

Mikos, Lothar. (1994). *Fernsehen im Erleben der Zuschauer. Vom lustvollen Umgang mit einem populären Medium*. Berlin/München: Quintessenz.

Newcomb, Horace M. & Paul M. Hirsch. (1992). Fernsehen als kulturelles Forum. In: Knut Hickethier. (Hrsg.). Wahrnehmungswelt, Programminstitution und Marktkonkurrenz. Frankfurt/M.: Lang, 89-107.

Newman, Jay. (1996). *Religion vs. Television. Competitors in Cultural Context*. Westport: Praeger.

Friedrichs, Lutz & Michael Vogt (Hrsg.) (1996). *Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften*. Würzburg: Ergon.

Rappaport, Roy A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Real, Michael R. (1996). *Exploring Media Culture. A Guide*. Thousand Oaks: Sage.

Real, Michael R. (1989). *Super Media. A Cultural Studies Approach*. Newbury Parks: Sage.

Reichertz, Jo. (1994). »Ich liebe, liebe, liebe Dich!« Zum Gebrauch der Fernsehsendung ›Traumhochzeit‹ durch die Kandidaten. *Soziale Welt, 1*, 98–119.

Rosenkranz, Karl (1844). *G.F.W. Hegels Leben. Supplement zu Hegels Werken*. Berlin: Duncker & Humblot.

Rothenbuhler, Eric W. (1998). *Ritual Communication. From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. Thousand Oaks: Sage.

Saxer, Ulrich. (Hrsg.). (1998). *Medien – Kulturkommunikation*. (Sonderheft der Zeitschrift Publizistik). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Schilson, Arno. (1997). *Medienreligion. Zur religiösen Lage der Gegenwart*. Tübingen: Francke.

Schmidt, Siegfried J. (1994). *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schmidt, Wolf-Rüdiger. (1991). Fernsehen als Religion? In Eurich, Claus & Imme de Haen. (Hrsg.). *Hören und Sehen*. Stuttgart: Steinkopf, 113–118.

Silverstone, Roger. (1994). *Television and Everyday Life*. London: Routledge.

Silverstone, Roger. (1981). *The Message of Television. Myth and Narrative in Contemporary Culture*. London: Heinemann.

Thomas, Günter. (1998). *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*. Frankfurt/M. 1998.

Turner, Victor. (1989). *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt/M.: Campus.

Tyrell, Hartmann. (1996). Religionssoziologie. *Geschichte und Gesellschaft, 22*, 428-457.

Tyrell, Hartmann & Volkhard Krech & Hubert Knoblauch. (Hrsg.). (1998). *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon.