

Wilhelm Gräß

## Sinnsuche

### Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur

#### 1. Religion und Sinn

Vermutlich hat Friedrich Nietzsche (1844–1900) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Erster wörtlich die Formel »Sinn des Lebens« gebraucht.<sup>1</sup> In einem Fragment aus dem Jahre 1875 preist Nietzsche drei Lebensformen, die des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen, weil allein sie ein an idealen Zielen orientiertes Leben möglich machen. Wer sich an Zielen orientiert, dem füllt sich sein Leben mit Inhalt. Es geschieht ihm allerdings auch, was Nietzsche ebenfalls betont, dass er in Verfolgung seiner Ziele immer wieder an der Wirklichkeit scheitert. Philosophen, Künstler und Heilige haben aber zumindest die Chance, ihrem Leben Bedeutung zu verschaffen. Denn sie führen es in einer bewussten Richtung. Sie gestalten ihr Leben, machen es unter Umständen sogar zu einem Kunstwerk. Das Leben, will Nietzsche sagen, gewinnt dann einen Sinn, wenn ein Mensch sich nicht einfach nur treiben lässt, sondern sich an Grundsätzen und Zielen ausrichtet. Dann gewinnt Leben nicht nur eine bestimmte Form, sondern inhaltliches Gewicht.

Es mag verwunderlich erscheinen, dass Nietzsche neben dem Philosophen und dem Künstler auch den Heiligen als einen solchen nennt, dessen Leben sich mit Sinn füllen kann. Denn Nietzsche war bekanntlich zugleich derjenige, der als einer der Ersten vom Tode Gottes sprach und gemeinhin auch als antichristlicher Autor gilt. In seiner Rede vom Sinn des Lebens kann aber auch ein Hinweis darauf erkannt werden, dass sich im modernen Lebenszusammenhang eben in der Sinnfrage zugleich die Frage nach Gott verbirgt und neu stellt. Die Tatsache, dass der früheste literarische Beleg für die Formel »Sinn des Lebens« sich bei Friedrich Nietzsche findet, macht

1 Vgl. Jean Grondin, *Vom Sinn des Lebens*, Göttingen 2006, 19–21, der sich dort wiederum auf Volker Gerhardt bezieht, der der Begriffsgeschichte der Wendung »Sinn des Lebens« nachgegangen ist: Vgl. Volker Gerhardt, *Sinn des Lebens*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt 1995, Sp. 815–824. hier: 817. Gerhardt verweist in diesem Artikel auch darauf, dass sich zwar nicht die Formel von »Sinn des Lebens«, sehr wohl aber die mit ihr verwandte Formel vom »Wert des Lebens« terminologisch verselbständigt erstmals bei F.D.E. Schleiermacher findet. Der junge Schleiermacher hat 1792 eine (postum veröffentlichte) Schrift unter diesem Titel verfasst und dabei deutlich gemacht, dass die Frage nach dem »Wert des Lebens« eine solche ist, die sich in der praktischen Lebensführung stellt und die eigene Stellungnahme des Menschen zu dem, was seinem Leben Inhalt und Bedeutung gibt, einfordert. A.a.O. 815.

jedenfalls darauf aufmerksam, dass das Aufkommen der Sinnfrage mit der modernen Gotteskrise im Zusammenhang steht, sie dort nahe liegt, wo traditionelle Symbolsysteme, religiöse Bindungen und moralische Ordnungen brüchig geworden sind.

Die Frage nach dem Sinn im Leben und erst recht die Frage nach dem Sinn *des* Lebens sind moderne Fragen. Sie stellen sich als lebensführungspraktische Orientierungsfragen explizit dort, wo sich der Horizont der Ewigkeit verdunkelt, wo die großen Zusammenhänge, in die wir unser endliches Leben einbezogen wissen können, unkenntlich werden. Was bleibt? Wohin führt das Ganze? Hat mein Leben überhaupt eine Richtung? Was ist sein Ziel? Endet es im Nichts? Ist schließlich nicht alles vergeblich gewesen? Diese Sinnfragen entstehen, wenn die selbstverständlichen Vorgaben geprägter religiöser Traditionen verloren gehen, wenn familiäre Bindungen zerbrechen, wenn bergende Gemeinschaften sich auflösen, wenn die überkommenen Antworten der Religionen nicht mehr überzeugen?

Wonach also suchen wir, wenn wir nach dem Sinn unseres Lebens suchen? Wenn etwas für mich Sinn hat oder etwas, wie wir in Anlehnung an den englischen Sprachgebrauch sagen, Sinn macht, dann eben hat es für mich Bedeutung, dann bin ich mir seines Wertes bewusst. Die Bedeutung bzw. den Wert von etwas wiederum erkenne ich aus dem Zusammenhang, in dem es steht. Das ist bei Wörtern oder Sätzen so. Ich verstehe ihren Sinn und ihre Bedeutung nur, wenn ich sie in ihrem Zusammenhang erfasse. So ist es mit dem Sinn überhaupt, auch mit dem Sinn, den ich im Leben finde und den mein Leben hat. Er kommt mir aus den sozialen Zusammenhängen, in denen ich mich bewege, entgegen. Er hängt von den Zielen ab, für die ich mich engagiere. Ich finde ihn in der Familie, im Kreis der Freunde, in der Arbeit, im Beruf, in Aufgaben, die mir wichtig sind. Aus diesen Zusammenhängen wächst mir wie der Sinn, so auch die Bedeutung zu, die mein Leben hat. In ihnen gewinnt es einen Inhalt, der wertvoll erscheint. In diesen sozialen Zusammenhängen mich bewegend ist mein Leben ausgefüllt, frage ich wahrscheinlich gar nicht nach seinem Sinn. Ich bin mir dieses Sinns unmittelbar gewiss. Ich merke, dass ich gebraucht werde, dass ich anderen etwas bedeute und wertgeschätzt bin.

Die Erfahrung von Sinn hat demnach viele Dimensionen.<sup>2</sup> Keinesfalls geht die Erfahrung von Sinn in der Religion auf.<sup>3</sup> Es ist deshalb leicht missverständlich, wenn gesagt wird, dass erst die Religion den Sinn des Lebens zu stiften vermag. Das ist zwar im Bezug darauf richtig, dass nur dann, wenn das Leben in seiner Ganzheit einen Sinn hat, dieses Leben auch in einzelnen und begrenzten Beziehungserfahrungen als sinnvoll erlebt werden kann. Die Ganzheit des Lebens ist aber nie gegenständlich gegeben. Sie führt in der Tat in die religiöse Dimension. Wir finden uns mit jeder bedingten Sinnerfahrung, die wir im Einzelnen machen, ja immer schon in den Zusammenhang des Ganzen unseres Lebens einbezogen. In jeder Sinnerfahrung, überall

2 Vgl. Wilhelm Schmid, *Glück*, Frankfurt a. M. u. Leipzig 2007, 48–80.

3 Vgl. Terry Eagleton, *Der Sinn des Lebens*, Berlin 2008, 40f.

dort auch, wo uns ein Ziel vorschwebt, auf das hin wir unser Leben führen, geschieht dies gleichsam im Vorgriff auf den Zusammenhang des Ganzen unseres Lebens. Wir antizipieren diese Ganzheit, die wir aber nie als gegeben vor uns bringen können. Wir setzen sie auf unbedingte Weise immer schon voraus und nehmen sie als solche in Anspruch, weil anders auch der bedingte Sinn in den vielfältigen Sinnbezügen unseres Lebens nicht zu stehen käme. Die verschiedenen Beanspruchungen unseres leiblich-seelischen Daseins ziehen uns dann aber in die verschiedenen Dimensionen und Erfahrungen des Sinns.

Dass wir unser Leben als sinnvoll erfahren, hängt zunächst schlicht daran, dass wir vermittels unserer Sinne im Weltkontakt stehen. Sinn stellt sich uns über unsere Sinnlichkeit ein. Mit unseren fünf Sinnen, indem wir sehen, hören, riechen, schmecken und tasten, bildet sich ein Zusammenhang zwischen uns und einer Welt, die uns über unsere Sinne zugleich auf elementare Weise erschlossen ist. Gesteigert teilt sich uns über unsere Sinne zugleich der Sinn mit, in den das Leben uns hineinzieht: Wenn wir Schönes erleben, eine schöne Landschaft, ein schönes Essen, schöne Musik, die liebende Vereinigung mit einem anderen Menschen. Sinn kommt in der Begegnung mit großer Kunst zur Erfahrung. Kunstserfahrung ist die Erfahrung, in der die Welt mir entgegenkommt. Vor Kunstwerken geht mir auf, dass ich in die Welt passe oder auch, was alles fehlt zum Gelingen.

Der Sinn des Lebens kann sodann zum Gegenstand des Denkens und des Gesprächs werden. Die Frage nach dem Sinn ist damit eine Frage der Deutung des Lebens, der Lebensgeschichte, ihrer Herkunft und ihrer Zukunft, ihres Vonwoher und Woraufhin. Sie wird zu einer Frage der Interpretation. Interpretieren heißt ja »dazwischentreten«. Ich trete zwischen mich und mein Leben, versuche zu verstehen, warum es so und nicht anders verlaufen ist. Im Rückblick versuchen wir die Ziele zu erfassen, auf die hin wir gelebt haben und leben. Wir suchen nach dem roten Faden, der die verschiedenen Phasen und Orte unseres Lebens zusammenbindet und einen bestimmten Richtungssinn erkennen lässt. Wenn wir im Nachhinein unser Leben deuten, dann stellen wir diese Zusammenhänge her, verbinden die Bruchstücke unserer Lebensgeschichte miteinander, versuchen unter Umständen zu summieren, was wir erreicht haben, klären, was noch aussteht und wir noch erreichen wollen.

In all dem geht die Ganzheit des eigenen Lebens aber nie auf. Das Lebensganze könnte überhaupt nur von einem externen Beobachter erfasst werden. Er nur könnte auf mein Leben als Ganzes blicken, es überschauen und als Ganzes für gut befinden. Von einer externen Position aus kann es somit auch erst als insgesamt wert- und sinnvoll anerkannt werden. Deshalb geht die Suche nach Sinn zuletzt über die eigene Existenz und die Existenz des Menschen in seiner Endlichkeit und Wirklichkeit überhaupt hinaus. Wir geraten an die Grenze, an der wir über die endliche Wirklichkeit hinaus denken. Wir überschreiten den Horizont unserer Erfahrung, somit aber auch den Bereich, innerhalb dessen wir sicheres Wissen gewinnen können. Wir Menschen haben seit jeher diese Grenze zur Unendlichkeit überschritten. Die frühesten

Zeugnisse der Menschheit sind schließlich die Grabstätten. Menschen sind solche Lebewesen, die ihre Toten bestatten. Wir denken über den Tod hinaus, dabei ist uns aber in unserem Selbstgefühl gewissermaßen unmittelbar bewusst, dass uns die Wirklichkeit im endlich Vorhandenen nicht aufgeht. Wir nehmen sie in ihrer Unendlichkeit ja in aller endlichen Sinngewissheit indirekt immer schon in Anspruch. Da sie sich gewissermaßen in unserem Selbstgefühl abschattet, kann man daher auch sagen, der unbedingte Sinn sei ein solcher, der in der Tiefe der Seele zu fühlen und über alle Erfahrung hinaus als Sinn des Universums zu glauben ist. Wir werden seiner gewiss in Erfahrungen der Selbst-Transzendenz, im Überschreiten der Schwelle zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit.

Wie diese unendliche Ganzheit, das Universum, das über unsere endliche Wirklichkeit hinaus liegt, mit unserem endlichen Dasein zusammenhängt, können wir nicht wissen. Wo es um das Jenseits unserer endlichen Erfahrung geht, fängt das Glauben an. Nur im Fürwahrhalten dieser Wirklichkeit oder im religiösen Vertrauen auf diese Wirklichkeit, die unser endliches Dasein überschreitet und umgreift, können wir jedoch auf bewusste Weise dafür eintreten, dass unser Leben einen wirklichen, nicht negierbaren, unverlierbaren Sinn hat. Wo es um die großen Transendenzen geht, den Überschritt über unsere endliche Erfahrungswirklichkeit hinaus, dort erst ist dann freilich auch die Frage danach, was spezifisch die Religion zum Lebenssinn beiträgt, auf den Brennpunkt eingestellt. Der religiöse Glaube greift bewusst in die Dimension des Unendlichen aus. Er versetzt damit unser endliches Dasein in einen letzten, ins Universum geöffneten, letztendlich unbegreiflichen, unbestimmbaren Zusammenhang. Er eröffnet zugleich die Chance zur Bestimmung des letztlich Unbestimmbaren und ermöglicht es auf diese Weise, das eigene Leben auf eine alles tragende und mit Sinn erfüllende Zielbestimmung auszurichten. Im Vertrauen auf Gott, den Schöpfer und Erlöser, hat spezifisch der christliche Glaube seine Bestimmung darin, dass er auf einen in Gott gründenden, unbedingten Sinn im Leben setzt. So lässt der christliche Glaube eine unverlierbare Lebensgewissheit gewinnen.

Freilich, es geht dabei um Glauben, um das Vertrauen auf diesen transzendenten, das Ganze eines Lebens umgreifenden Zusammenhang der Wirklichkeit, nicht um ein gegenständliches Wissen und Erkennen von endlich Bestimmtem. Wir können im Verhältnis zum Unbedingten, zu Gott, kein objektives Wissen gewinnen, sondern stehen in der Entscheidung des Glaubens. Zugleich wächst uns diese Entscheidung aber immer auch aus den Erfahrungen des Lebens zu. Sofern sie positiv ausfällt, ist dies zumeist ein Ergebnis tragfähiger Sinnerfahrungen, die wir von früh auf machen. Wo sie negativ ausfällt, stehen in der Regel Erfahrungen des Sinnverlustes im Hintergrund. Dennoch lassen sich Erfahrung und Glaube keineswegs schlicht aufeinander abbilden. Die Unbedingtheitsdimension, an der der Gottesgedanke hängt, kann vielmehr auch in Erfahrungen des Sinnverlustes deshalb festgehalten werden, weil auch diese die Sinnposition immer schon voraussetzen. Nur wer Sinn erfahren hat und erfährt, kann ihn verlieren. Da uns aber im Aufgang unseres bewussten Le-

bens die Welt immer schon eine für uns anfänglich erschlossene ist, kommen wir von positiver Sinnerfahrung in der Tat immer schon her. Sie bildet gewissermaßen das Grundvertrauen, aus dem heraus wir unser Leben führen, was es dann auch immer um die enttäuschenden, ja desaströsen Erfahrungen, in die Menschen geraten oder die diese auch selbst verursachen, sein mag. Möglicherweise lässt sich sogar die Behauptung aufstellen, dass Gott existiert, sofern wir uns überhaupt einmal des Sinns unseres Daseins gewiss sind. Entscheidend für die lebenspraktische Präsenz der Unbedingtheitsdimension des Sinns und damit dafür, dass Sinn sich letztlich gar nicht negieren lässt, entscheidet sich an der Frage, ob wir hier und jetzt, in unserem endlichen Leben mit der Wirklichkeit des Unbedingten rechnen bzw. daran *glauben*, dass Gott existiert. Sofern wir im Denken, im Glauben und Hoffen an Gottes Wirklichkeit festhalten und auf die Lebensmöglichkeiten vertrauen, die uns aus diesem Glauben erwachsen, wächst uns aus ihm die Chance des Gewinns eines absoluten, nicht negierbaren Lebenssinnes zu.

Der religiöse Sinn geht auf das Ganze des Sinns. Der religiöse Ganzheitssinn ist aber, sofern er ein Gegenstand des Glaubens ist, von der Art, dass er an sich selbst nicht erfahren und begriffen werden kann. Vielleicht kann man daher sagen, der religiöse Sinn ist nicht alles an Sinn, aber ohne den religiösen Sinn, der dem Ganzen einen Sinn gibt, ist aller andere Sinn nichts. Die unbedingte Sinndimension, die der religiöse Glaube aufhält, hat eine fundierende Funktion für alle anderen Sinnbezüge. Sie zeigt sich in ihrer lebenspraktischen Relevanz freilich oft erst dann, wenn deutlich wird, dass sie einen sinnreflexiven Umgang auch noch mit Erfahrungen des Sinnverlustes möglich macht.

Zumeist stoßen wir heute auf die Suche nach Sinn denn auch in der Sehnsucht nach Glück.<sup>4</sup> Wo die elementaren Fragen des Überlebens gesichert sind, wie das in unserer Gesellschaft weithin der Fall ist, will man sein Leben gewinnbringend erleben, es gesteigert, intensiver auskosten. Wir verlangen nach der Fülle des Lebens und wissen, dass wir sie bei aller eigenen Anstrengung nicht machen und sichern können. Es ist ein Glück, wenn wir möglichst oft das Gefühl haben, zu unserem Leben »Ja« sagen zu können, das Leben uns zustimmungsfähig erscheint. Aber eben, es ist ein Glück, ein Zufallsglück, so uns solches widerfährt. Glück ist immer momentan. Es lässt sich nicht auf Dauer stellen. So plötzlich wie es uns zufällt, entgleitet es uns auch wieder. Doch alles Glück will Ewigkeit. Das eben zeigt, wie sehr gerade auch hinter dem Verlangen nach Glück letztendlich die Suche nach dem absoluten, nicht negierbaren Sinn steckt.

Ebenso wichtig freilich ist es, zu sehen, dass die religiöse Sinndimension die anderen Sinndimensionen, die sinnlich-ästhetischen, emotionalen, seelisch-geistigen und moralischen Sinndimensionen einschließt, indem sie sie zugleich übersteigt.

4 Vgl. Wilhelm Schmid, a.a.O.

Indem die Religion den Glauben an den Sinn des Ganzen begründet, indem sie einen unbedingten Sinn setzt bzw. in aller relativen Sinnerfahrung voraussetzt, berührt und umgreift der religiöse Sinn auch die anderen Dimensionen des Sinns. Der absolute Sinn zeigt sich als die Grundierung des ästhetischen Sinns, den wir zuerst mit unseren Sinnen erfassen und der in der Erfahrung großer Kunst seine Erfüllung findet. Er schließt den Sinn ein, den uns unser unmittelbares Selbstgefühl in der Einheit unseres Ich erfahren lässt und den wir mit der Idee des Ganzen unserer Welt denkend im Geiste erfassen. Sodann lässt uns die Religion, indem sie auf den absoluten Sinn ausgreift, zugleich nicht nur an allen anderen Dimensionen des Sinns teil gewinnen, sie macht es recht eigentlich, dass uns alle Dimensionen der Sinnerfahrung in der Einheit unseres selbstbewussten Weltverhältnisses zusammengehen.

## 2. Transformationen der Präsenz der religiösen Sinndimension in der modernen Kultur

Die Religion und die Religionen sind als zentrale Themen in die gesellschaftliche Öffentlichkeit zurückgekehrt.<sup>5</sup> Ihre Verwicklungen mit Kultur und Politik werden erörtert, weil in gewaltsamen Konflikten religiöse Motive scheinbar eine zentrale Rolle spielen.<sup>6</sup> Aber nicht nur über die gesellschaftliche Funktion und Kulturbedeutung der Religion wird diskutiert. Die verfassten Religionen, die Kirchen und Religionsgemeinschaften sollen sich auch wieder im öffentlichen Raum zu Wort melden. Das fordern sogar sich zu ihrer religiösen »Unmusikalität« bekennde Intellektuelle. Sie warnen vor dem kulturellen Verlust, den das öffentliche Verstummen religiöser Symbolsprachen in der von Wissenschaft und Technik, der Ökonomie und den Medien dominierten modernen Weltgesellschaft zur Folge haben könnte.<sup>7</sup> Die Religion, so wird nun vielfach bescheinigt, bleibt in und mit den verfassten Religionen, darüber hinaus mit neuen Akteuren auf immer bunter werdenden Religionsmärkten, ein wichtiger Sinngarant. Die institutionalisierte Religion bedarf deshalb auch der Pflege. Sie braucht in hoch differenzierten modernen Gesellschaften zudem Organisationen, die für eine vernünftige Kultur des Religiösen zu sorgen in der Lage sind. Die Individualisierung der Religion, die gleichwohl ein kennzeichnendes Merkmal ihrer sozialen Gestalt bildet, darf denn auch nicht mit ihrer Privatisierung verwechselt werden. Die individualisierten religiösen Beziehungen sind sozial vermittelt und bewegen sich in traditionsgebundenen kulturellen Kontexten. Sie formen sich nie

5 Vgl. Wilhelm Gräß, *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh 2006.

6 Bei näherem Zusehen tritt freilich hervor, dass dabei von religiösen Motiven ein Gebrauch gemacht wird, der sie politischen Ideologien funktional äquivalent macht. Es wird ihre Unbedingtheitsdimension zur Durchsetzung politisch bedingter Zwecke eingesetzt.

7 Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma (Sonderdruck), Frankfurt a. M. 2006.

gänzlich losgelöst von den religiösen Gemeinschaften und den verfassten Religionen aus.

Geht man von den Individuen aus, so ist festzustellen, dass es heute sogar zu neuem Interesse auch an den Kirchen und Gemeinden kommt – obwohl hierzulande deren Bindungskräfte weiter nachlassend sind. Nicht nur fundamentalistische Religionsbewegungen, die den modernen Individualismus und Pluralismus bekämpfen, bringen die Religion neu in den öffentlichen Raum der Gesellschaft zurück. Das gilt auch für christliche Kirchen und Gemeinden sofern sie sich in kritisch-konstruktiver Offenheit auf die heutige Vielfalt von SinnEinstellungen und Lebensstilen einlassen, somit auf produktive Weise an diesen kulturellen Transformationsprozessen teilnehmen und entsprechende Umformungskrisen konstruktiv bewältigen.<sup>8</sup> Dann gewinnen sie neue Bedeutung in den Sinnbedürftigkeiten der Individuen wie in den zivilgesellschaftlichen und politischen Herausforderungen der Gesellschaft.<sup>9</sup> Dennoch sind auch neue Sozialformen des Religiösen zu konstatieren, die zeigen, dass die kulturelle Präsenz der Religion in ihren institutionell verfassten Formen längst nicht aufgeht. Die Individualisierung der Religion hat vor allem in Gestalt der »Spiritualität« eine neue, stark subjektive Form der Religion heraufgeführt.<sup>10</sup> Die individualisierten Formen der Religion sind in ihrer sozialen Realität jedoch ebenfalls an gesellschaftliche Kommunikationsmedien angeschlossen. Dazu gehören auch für sie die Kirchen und religiösen Gemeinschaften, aber eben nicht so, dass sie durch diese entscheidend geprägt würden. Individualisierte und subjektivierte Spiritualität sucht sich ihre Gehalte vielmehr auf dem weiten Markt symbolischer Güter. Zur religiösen Gegenwartskultur gehört die Welt der Massenmedien, die Literatur, der Film, das Fernsehen, das Internet. In der Perspektive der »Spiritualität« als einer neuen Sozialform des Religiösen kommen somit die vielen Konkurrenzverhältnisse in den Blick, in denen sich die verfassten Religionen mit ihren Sinnangeboten profilieren und bewähren müssen.

Im Folgenden will ich mich dem leitkulturellen Medium des Fernsehens zuwenden um zu verdeutlichen, dass es in bestimmten Hinsichten auch als religiöser Sinnproduzent angesehen werden kann.

8 Vgl. Johannes Friedrich, Wolfgang Huber und Peter Steinacker (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt ihrer Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006.

9 Vgl. Roland J. Campiche, *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich 2004.

10 Vgl. Wilhelm Gräß, Lars Charbonnier (Hrsg.), *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur Bd. 1)*, Berlin 2008. Zur empirischen Spiritualitätsforschung vgl. darin vor allem: Hubert Knoblauch, *Spiritualität und die Subjektivierung der Religion*, a.a.O., 45–58.

### 3. Das Fernsehen als religiöser Sinnproduzent

Schon seit Anfang der 1980er Jahre wird in Theologie, Religionssoziologie und Medienwissenschaft darüber diskutiert, ob das Fernsehen als das audio-visuelle Leitmedium in modernen Gesellschaften religiöse Sinnstiftungsfunktionen übernommen hat. Es steht sogar die Frage im Raum, ob nicht von einer »TV-Religion« bzw. »Medienreligion«<sup>11</sup> zu sprechen ist, da das Fernsehen dem Alltag der Menschen rituell-religiöse Strukturen und damit zumindest religionsähnliche Sinnmuster einbildet.<sup>12</sup> Der ununterbrochene Erzählfluss des Fernsehens, seine Programmförmigkeit, seine – die Ereignisse ebenso dramatisch verdichtenden wie gewissermaßen in die göttlich-allwissende Beobachterperspektive rückenden – Nachrichtensendungen legen es nahe, in diesem Medium die Fortschreibung der Mythen vom Ursprung und Ende aller Dinge, die die großen Religionen hervorgebracht haben, zu erkennen.

Zugleich werden in einzelnen Sendeformaten wie insbesondere den Talkshows, Daily-Soaps und den parallel zum Alltag fortlaufenden Endlosserien (z.B. *GZSZ*, *Lindenstraße*) Strategien zur Meisterung der Beziehungsprobleme im Alltags sowie (explizit oder implizit religiöse) Sinnkonzepte in der Konfrontation mit den Krisen- und Grenzerfahrungen des Lebens vermittelt. Das Fernsehen baut durch sein Infotainment, seine Politshows und nicht zuletzt durch seine Krimiserien außerdem moralischer Resonanzräume auf. Es befördert eine das Alltagsverhalten beeinflussende Normenkommunikation.<sup>13</sup>

Schließlich spielt in zahlreichen neueren, aus dem amerikanischen Fernsehen übernommenen Serien wie *Akte X*, *Supernatural* oder *Heroes* auch die Begegnung mit dem Übernatürlichen, Geheimnisvollen, Mysteriösen, Unerklärlichen, Dämonischen und Wunderbaren der Wirklichkeit eine große Rolle. Es ist zwar unangemessen, das Religiöse auf diese irrationalen Aspekte der Wirklichkeitserfahrung einzugrenzen. Zweifellos gehört es jedoch in den Zusammenhang jeder echten Religion. Es verwundert deshalb auch nicht, dass die explizite Symbolisierung des Ungeheuren und Geheimnisvollen in amerikanische Krimiserien extensiv Eingang findet, spielt in den USA doch auch die explizite Religionspraxis eine sehr viel größere Rolle als dies im säkularisierten Europa der Fall ist. Indem diese Krimi- und Mystery-Serien vom Deutschen Fernsehen übernommen werden, findet – wie vermutet werden darf – diese zu jeder echten Religion gehörende Ehrfurcht vor dem Ungeheuren und Geheimnisvollen, auch verstärkt Eingang in die Lebensansichten der Fernsehkonsumenten hierzulande.

11 Vgl. Arno Schilson, *Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart*, Tübingen 1997.

12 Vgl. Günter Thomas, *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt a. M. 1998; Ders. (Hrsg.), *Religiöse Funktionen des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven*, Opladen, Wiesbaden 2000.

13 Vgl. Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002.



Hinzu kommt, dass die Massenmedien die Menschen immer wieder durch einzelne Ereignisse, über nationalstaatliche und kontinentale Grenzen hinweg, zu weltweiten Kommunikationsgemeinschaften vereinen. Die Öffnung der Berliner Mauer 1989, die Terroranschläge vom 11. September 2001 in den USA, die Fußball-WM im Sommer 2006, wurden zu weltbewegenden Ereignissen, die wir primär nicht nur durch das Fernsehen wahrgenommen, sondern die ihren weltbewegenden Ereignischarakter durch das Fernsehen allererst gewonnen haben. Insofern ist es sogar berechtigt, dem Fernsehen eine geradezu gottähnliche Schöpferkraft zuzuschreiben. Es bringt Wirklichkeit hervor und offenbart bzw. kommuniziert zugleich deren universalen Sinn und allgemeine Bedeutung. In Form von Bildern und Berichten sind diese Medienereignisse vielen als unvergessliche Augenblicke in Erinnerung – schrecklich oder schön, unerwartet oder herbeigeseht.

Sendungen des »performativen Ereignisfernsehens« (Hochzeitshows oder Do-ku-Soaps z.B. zur Schuldner-Beratung mit Peter Zwegat auf *RTL*) zeigen des Weiteren Analogien zu explizit religiösen Ritualen der traditionellen, kirchlichen Religionskultur (Trauung, Beichte, Absolution, Seelsorge und Beratung). Manche Forscher sprechen von direkten Funktionsübernahmen, die über Analogiebildungen hinausgehen.<sup>14</sup>

Die sich an zentrale Medienereignisse (Golfkrieg, der Tod Prinzessin Dianas, 9/11/2001, der Tsunami in Südostasien) anschließenden, inzwischen zumeist im Berliner Dom von den höchsten Repräsentanten beider großer Kirchen zelebrierten und vom Fernsehen übertragenen Gottesdienste sprechen schließlich dafür, dass das Fernsehen zivilreligiöse Funktionen gesellschaftlicher Konfliktverarbeitung und Sinnfundierung erfüllt. Das Fernsehen hilft – in Kooperation mit den Kirchen und religiösen Institutionen – zur Bewältigung absoluter Kontingenzen und baut letztinstanzliche Sinnfundamente in der Gesellschaft auf. Eine theologisch interessante Frage ist dann, ob explizit kirchlich-religiöse Sendungen wie etwa das *Wort zum Sonntag* lediglich die zivilreligiöse Funktion des Fernsehprogramms im Ganzen ausdrücklich machen und fortsetzen, oder ob sie ein davon noch einmal unterschiedenes, spezifisch kirchliches Religionsprogramm realisieren. Der Medienwissenschaftler Knut Hickethier etwa vertritt die These, dass das Fernsehen insgesamt in unserer Gesellschaft eine religiöse Institution sei, die im Wesentlichen die christlichen Werte tradiert.<sup>15</sup>

Das Fernsehen erbringt diese Sinn- und Wertvermittlung nach Hickethier im Wesentlichen mit seinen Spielfilmen, Serien und Daily-Soaps. Sie werden weitgehend in Entsprechung zu traditionellen literarischen und filmischen Gestaltungskonventionen produziert, folgen einem vom Kinospießfilm entwickelten Erzählschema. Dort haben alle Elemente eine Bedeutung innerhalb des Gesamtgeschehens.

<sup>14</sup> Vgl. Joe Reichertz, *Die frohe Botschaft des Fernsehens. Kulturwissenschaftliche Untersuchung medialer Diesseitsreligion*, Konstanz 2000.

<sup>15</sup> Vgl. Knut Hickethier, *Sinnstiftung, Wertevermittlung und Ritualisierung des Alltags durch das Fernsehen*, in: Günter Thomas (Hrsg.), a.a.O., 29–44.

Das Fernsehen steht mit seinen Spielfilmen, Serien und Daily-Soaps in der Tradition des klassischen Erzählkinos. Zugleich reduzieren alle Programmformen, gerade auch die Nachrichtensendungen und Game-Shows, komplexe Phänomene der Umwelt auf etwas Erzähl- und Darstellbares. Katastrophen, Konflikte, Probleme erscheinen, weil sie in einer geschlossenen, Anfang und Ende der Geschichte erfassenden Erzählform dargeboten werden, als beherrschbare Phänomene. Es findet eine enorme Reduktion von Komplexität statt. Das Undurchsichtige, Chaotische, Sinnlose erscheint einfach, durchschaubar, letztlich sinnhaft – weil das Erzählschema es in ein geschlossenes Ganzes einfügt. Im Fernsehfilm, insbesondere natürlich im Krimi, siegt sogar in der Regel das Gute, wird das Verbrechen aufgedeckt, gibt es Erlösung. Die meisten Zuschauer wissen aufgrund ihrer Lebenserfahrung, dass es in der endlichen Wirklichkeit ihres Lebens anders ist, es immer Verlierer gibt, wir zuletzt alle Verlierer sind – weil wir sterben müssen. Das Darstellungsprinzip des Fernsehens macht den Zuschauern dennoch Hoffnung darauf, dass, aller Ungerechtigkeit, allem Bösen und Ungeheuren zum Trotz, die Welt letzten Endes in Ordnung ist.

In den populären literarischen und danach filmischen Erzählungen *Der Herr der Ringe* oder *Harry Potter*, die das Fernsehprogramm zuletzt über die Weihnachtstage bestimmt haben, kann man die Träume von anderen, wundersamen Welten, ebenso die apokalyptischen Ängste vor der Zukunft, den Kampf für die Durchsetzung des Guten, gefährliche Wege der Befreiung vom Bösen in eindrucklichen Bildern und mit raffinierten Mitteln der Technik inszeniert und visualisiert finden.<sup>16</sup>

In der Film-Trilogie *Der Herr der Ringe*, der das Buch zur Vorlage dient, das der englische Literaturwissenschaftler Tolkien nach der Katastrophe des 2. Weltkriegs geschrieben hatte, werden Ängste und Hoffnungen angesprochen, die sich mit Krieg und Terror, mit dem politischen Totalitarismus, dann auch mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt verbinden. Man stößt auf alte, vom Christentum fortgeschriebene Erlösermythen. Unschuldig ist der Erlöser, die Sünde der Welt nimmt er auf sich, der Versuchung der Macht des Bösen widersteht er.

Viele weitere Anspielungen auf die mythischen Bilder aus der Symbolwelt des Christentums und der Geschichte der Religionen finden sich in *Der Herr der Ringe*. Wir stoßen auf Höllenvisionen und Lichtoffenbarungen, auf viele immanente Erscheinungen des Transzendenten. Die Erlösergestalt ist der kleine Frodo, freilich zusammen mit seinen Gefährten. Sie begeben sich in freundschaftlicher Verbundenheit auf die Lebensreise, in gemeinsamer Pilgerschaft, auf einen Weg der Selbsttranszendierung. Er führt hinein in die Jüngerschaft, die sich um den Erlöser sammelt, zuletzt in die – das Lebensopfer fordernde – Befreiung von der bedrohlichen Macht des Bösen. Frodo ist es, der zusammen mit seinen Gefährten,

16 Eine religionshermeneutisch-theologische Untersuchung zur Verfilmung von *Der Herr der Ringe* liegt vor in: Ralph C. Wood, *The Gospel According to Tolkien. Visions of the Kingdom in Middle-Earth*, Louisville, London 2003.

unterstützt vor allem vom treuen Sam, den teuflischen Ring der Macht ins Land Mordor trägt, zum Schicksalsberg, um ihn zu vernichten, ein unschuldiger Junge, auch er wie alle anderen in Versuchung durch die Macht des Ringes, aber doch voller Reinheit.

Die Filmtrilogie *Der Herr der Ringe*, deren einzelne Teile zunächst im Kino, ebenfalls jeweils an Weihnachten, gezeigt wurden, bringt Elemente einer mythisch-religiösen, christlich imprägnierten Lebens- und Weltanschauung weltweit zu gegenwartskultureller Präsenz. Vielfach zeigen sich dem Kenner Entsprechungen zur christlichen Heilsgeschichte mit ihrer großen Erzählung von Schöpfung und Fall, vom Reich des Bösen und dessen Überwindung, von sündhafter Versuchung, Versöhnung und Erlösung. Doch um religionsproduktiv zu wirken, sind solche medialen Erzählungen nicht darauf angewiesen, dass diese Entsprechungen erkannt werden. Denn den Rezipienten eröffnen die ausdrucksstarken und vieldeutigen audio-visuellen Symbolwelten einen Möglichkeitsraum für die eigene religiöse Lebens- und Weltdeutung. Zugleich ist es vollkommen frei gestellt, einen durchaus selektiven, den eigenen Sinnbedürfnissen entsprechenden Gebrauch von den Bildern und Erzählungen der Medienbilder und Medientexte zu machen.<sup>17</sup>

Die Faszinationskraft von *Harry Potter* dürfte ebenfalls nicht unwesentlich auf den Sachverhalt zurückzuführen sei, dass religiöse Sinnfragen auf implizite Weise bearbeitet werden. Immer wieder geht es um den Glauben an die Überwindung des Todes mit der Kraft der Hoffnung und der Liebe. Harry zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, die irdische Endlichkeit akzeptieren und diese dennoch mit seinem Glauben, seiner Hoffnung und vor allem seiner Liebe zu seinen Freunden überwinden zu können. Im Unterschied zu der geheimnisvollen und dunklen Macht des Bösen, Lord Voldemort, ist Harry Potter ein sterblicher Mensch. Er gewinnt seine Identität aber gerade dadurch, dass er es lernt, all seinen Zauberkünsten zum Trotz, zu seiner Verletzlichkeit und Begrenztheit zu stehen und glaubend, hoffend und liebend den Kampf mit Sünde, Tod und Teufel aufzunehmen. Auch *Harry Potter* eröffnet eine kulturelle Programmatik, die sich für die eigene Lebensdeutung und Weltperspektivierung nutzen lässt.

Neben den geschlossenen Erzählungen, die einen Anfang und ein Ende haben, gibt es im Fernsehen die offene Form von Soaps und Serien, die sich parallel zur Alltagserfahrung fortentwickeln. Dieses Format gilt sogar als besonders fernsehspezifisch.<sup>18</sup> Serielle Programmformen wie die *Lindenstraße*, *GZSZ*, *Sex and the City*, *Desperate Housewives* und viele mehr sind zum Ende hin offen, werden in aufeinanderfolgenden Staffeln immer weiter geschrieben.<sup>19</sup> Lebenspraktische Sinnstiftung

<sup>17</sup> Dass dies so auch geschieht, haben wir in einer empirischen Untersuchung an unserem *Berliner Institut für Religionssoziologie* zeigen können: Vgl. Wilhelm Gräß / Jörg Herrmann / Kristin Merle / Jörg Metelmann / Christian Nottmeier, »Irgendwie fühl ich mich wie Frodo...!« Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion (*Religion – Ästhetik – Medien*, Bd. 1), Frankfurt a. M. 2006.

erfolgt hier sogar besonders wirksam, wenn man an die Fan-Gemeinden denkt, die um die lang laufenden Serien herum entstehen. Serienwelten verändern sich nur in kleinen Schritten. Sie sind, wie das eigene Leben, zum Ende hin offen. Doch die in ihnen stattfindenden Ereignisse sind so konstruiert, dass sie als Abfolge kausaler Verkettungen erscheinen, die sich in kleine überschaubare Episoden gliedern, die dann doch wiederum Anfang und Ende enthalten. Das macht vermutlich die Faszination für die Zuschauer aus. Bei allem Durcheinander in den erzählten Geschichten findet man sich letztendlich eben doch in eine überschaubare Welt einbezogen. Das sinnstiftende Prinzip der geschlossenen Erzählform setzt sich in den Serienwelten durch. Diese haben ihre Ordnungen, haben ihre Werte, ihre Konflikte, vor allem jedoch einen Sinnzusammenhang – und alles kann vom Zuschauer ohne unmittelbare Folgen für sein eigenes Handeln miterlebt werden. Entlastet vom Entscheidungs- und Handlungsdruck, kann so zugleich die Arbeit an Vorstellungen vom eigenen Leben passieren. Es kann sich ein Gefühl für den Sinn, den das eigene Leben hat, bilden. Denn in der erzählten Welt ist man eben, was man in der realen Welt nie sein kann: in der externen, gewissermaßen göttlichen Position des Beobachters eines ganzen Lebens.

18 Vgl. Willard D. Rowland and Bruce Watkins (Hrsg.), *Interpreting Television. Current Research Perspectives*, (Sage) Beverly Hills et. al. 1984.

19 Vgl. Ulrike Popp-Baier, *Sex, Religion und die City. Konstellationen des Religiösen in einer Kultserie – eine religionspsychologische Perspektive*, in: Wilhelm Gräß / Lars Charbonnier (Hrsg.), *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*, Berlin 2008, 261–282.

## Literaturverzeichnis

- Campiche, Roland J. (2004): *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*. Zürich.
- Eagleton, Terry (2008): *Der Sinn des Lebens*. Berlin.
- Friedrich, Johannes/Huber, Wolfgang/Steinacker, Peter (Hrsg.): *Kirche in der Vielfalt ihrer Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh.
- Gerhardt, Volker (1995): *Sinn des Lebens*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9. Darmstadt, S. 815–824.
- Gräb, Wilhelm (2002): *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*. Gütersloh.
- Ders. (2006): *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*. Gütersloh.
- Ders./Charbonnier, Lars (Hrsg.) (2008): *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur, Bd. 1)*. Berlin.
- Ders./Herrmann, Jörg/Merle, Kristin u.a. (2006): *»Irgendwie fühl ich mich wie Frodo...!« Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion (Religion – Ästhetik – Medien, Bd. 1)*. Frankfurt a. M.
- Grondin, Jean (2006): *Vom Sinn des Lebens*. Göttingen.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma (Sonderdruck)*. Frankfurt a.M.
- Hickethier, Knut (2002): *Sinnstiftung, Wertevermittlung und Ritualisierung des Alltags durch das Fernsehen*. In: Thomas (2002), S. 29–44.
- Knoblauch, Hubert (2008): *Spiritualität und die Subjektivierung der Religion*. In: Gräb/Charbonnier (2008), S. 45–58.
- Popp-Baier, Ulrike (2008): *Sex, Religion und die City. Konstellationen des Religiösen in einer Kultserie – eine religionspsychologische Perspektive*. In: Gräb/Charbonnier (2008), S. 261–282.
- Reichertz, Joe (2000): *Die frohe Botschaft des Fernsehens. Kulturwissenschaftliche Untersuchung medialer Diesseitsreligion*. Konstanz.
- Rowland, Willard D./Watkins, Bruce (Hrsg.) (1984): *Interpreting Television. Current Research Perspectives*. Beverly Hills u.a.
- Schilson, Arno (1997): *Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart*. Tübingen.
- Schmid, Wilhelm (2007): *Glück*. Frankfurt a. M., Leipzig.
- Thomas, Günter (1998): *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*. Frankfurt a. M.
- Ders. (Hrsg.) (2000): *Religiöse Funktionen des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven*. Opladen, Wiesbaden.
- Wood, Ralph C. (2003): *The Gospel According to Tolkien. Visions of the Kingdom in Middle-Earth*. Louisville, London.