

Religionswissenschaft und Mediologie

PETER J. BRÄUNLEIN

Keine Religion ist evident. Jede Religion verhandelt Imaginäres: Visionäres, Ekstatisches, Prophetisches, Vernunftfernes, bisweilen Bizarres, sogar Gewalttätiges. Religion lebt von Erzählungen über den Anfang der Welt, das Ende aller Zeiten, und was danach folgt. Religion erklärt Augenfälliges zum Trügerischen und kennt die wahre Natur von Mensch, Geschichte, Kosmos. Religion tröstet, stiftet Sinn und formt Gemeinschaft. Religion fordert Selbstaufgabe, manchmal das Selbstopfer. Zuständig für Jenseitiges, ist Religion stets in Diesseitiges verwickelt, legitimiert und nutzt weltliche Macht, befördert mitunter Kriege und beschwört den Frieden.

Wie verwandelt Religion Unplausibles in Plausibles? Woraus bezieht Religion Überzeugungskraft? Warum überhaupt entfaltet Religion Wirkung?

Mit diesen Fragen ist die Existenzgrundlage von Religion anvisiert: ihre mediale Formung, Durchdringung und Abhängigkeit; die inhärente Notwendigkeit zu Selbstplausibilisierung.

Ich schreibe hier nicht als Medien- oder Kommunikationswissenschaftler, erkenne jedoch als Religionswissenschaftler, dass sich Religion nur sinnvoll unter Einbeziehung der Kategorien ‚Kommunikation‘ und ‚Medien‘ erforschen lässt. Beide Kategorien sind gleichermaßen über- wie unterdeterminiert. Das ist das Dilemma.

Inwieweit die Mediologie einen Ausweg aus diesem Dilemma aufzeigt, wird zu ergründen sein. Vorab jedoch eine notwendige Problemdiagnose. Nicht nur ‚Kommunikation‘ und ‚Medien‘ sind in wissenschaftlicher Betrachtung relationale Größen, sondern eben auch ‚Religion‘. Wenn es also um die Einführung von ‚Religion‘ und ihrer medialen und kommunikativen Vermittlung gehen soll, stellt sich zwangsläufig nicht nur die Frage nach dem ‚wie‘, sondern auch dem ‚was‘ der Vermittlung. Was

soll religionswissenschaftlich unter „Religion“ verstanden werden? Der Religionsbegriff kommt somit ins Spiel und schnell wird offenbar, dass seine Genese unmittelbar mit der Entwicklung des westlichen Christentums verbunden ist.

Zu identifizieren sind daher jene „neuralgischen“ Zonen, die sich einerseits aus den Besonderheiten der europäischen Religionsgeschichte ergeben und zum anderen mit dem Projekt der religionswissenschaftlichen Erforschung von Religion zu tun haben. Beide Problemkreise sind verflochten.

Wenn wir Sätze wie die obigen bilden und ‚Religion‘ substantiviert verwenden, wird „Religion“ ein singuläres Subjekt, das handelt, reagiert, strategische Ziele verfolgt. Gläubige sind Zielobjekte, die beeindruckt, überzeugt, gewonnen werden müssen. „Religion“ ist *agens*, analog zu anderen abstrakten Kategorien wie Recht, Wirtschaft, Kunst, Kultur, Gesellschaft. Doch auch wenn man die abstrakte Kategorie „Religion“ durch positive Religionen wie *der* Buddhismus, *die* Vereinigungskirche oder *das* Christentum ersetzt, werden diese im allgemeinen Sprachgebrauch zu agierenden Subjekten, denen zudem bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden (asketisch, diesseitsorientiert, missionarisch, fanatisch, friedfertig usw.).

Komplexitätsmerkmale von „Religion“

Angesprochen ist damit, **erstens**, die wissenschaftliche Notwendigkeit, mit metasprachlichen Begriffen zu operieren, die sich von objektsprachlichen unterscheiden. Diese Notwendigkeit produziert aber gleichzeitig und schleichend Effekte unreflektierter Reifikation, und dabei wird „die Dialektik zwischen dem menschlichen Produzenten und seinen Produkten für das Bewusstsein“¹ vergessen. Diese „Verdinglichungs-Alchemie“ ist nicht nur auf Alltagssprache beschränkt, sondern plagt ständig auch wissenschaftliche Debatten.

¹ Vgl. Berger/Luckmann 1971, 95.; ‚Verdinglichung‘ ist bekanntlich von Marx als zentrale Analyse-kategorie eingeführt worden. Berger & Luckmann knüpfen in ihrer Wissenssoziologie daran an und betonen: „Verdinglichung ist [...] eine Modalität des Bewusstseins, oder präziser: eine Modalität der Objektivation der menschlichen Welt durch den Menschen. Noch wenn der Mensch die Welt als Verdinglichung erlebt, lässt er nicht davon ab, sie zu schaffen. Das bedeutet: der Mensch ist paradoxerweise dazu fähig, eine Wirklichkeit hervorzubringen, die ihn verleugnet.“ Berger/Luckmann 1971, 96.

Das Bewusstsein einer zielgerichteten Überzeichnung, der „einseitigen *Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte*“ zu heuristischen Zwecken, wie Max Weber den Idealtypus einführt,² ist weder in der Alltags- noch Wissenschaftskommunikation vorauszusetzen. Aus abstrakter Begrifflichkeit, aus Modellen und Idealtypen, werden Wirklichkeiten mit dramatischen Folgewirkungen: „der Islam“, „die Globalisierung“, „die Moderne“. Besonders verhängnisvoll wirkt sich dies im Bereich der Ontologisierung und Universalisierung von Identität aus: „die jüdische Seele“, „deutsches Wesen“.

Für die „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ von Religion ist dies folgenreich. Jedermann weiß oder glaubt zu wissen, dass es so etwas wie Religion gibt, ohne stets mitzureflekieren, dass dieser Begriff ebenso wie „der“ Islam oder „das“ Christentum Resultate spezifischer kulturgeschichtlicher, kommunikativ-interessen-geleiteter Konstellationen sind, die zudem immer eine Innen- und Außenperspektive aufweisen, die immer elitär reflektiert und lokal praktiziert werden.³ Es verwundert nicht, dass alle Versuche, „Religion“ wissenschaftlich zu definieren, wenig befriedigen.⁴

Damit aufs Engste verbunden ist, **zweitens**, eine Besonderheit der abendländischen Religionsgeschichte: die Singularisierung des Religionsbegriffs. Die Herausbildung dieses europäischen Religionsbegriffs verdankt sich, **drittens**, der Institutionalisierung und Professionalisierung des westlichen Christentums. Klösterliche Gelehrsamkeit, Universitätstheologie sowie der kirchliche Verwaltungsapparat bringen Spezialisten hervor, die eine „Metaebene“ einführen und Definitionsmacht beanspruchen. Über diesen elitären Metadiskurs werden religiöse Wissensbestände reflektiert und kanonisiert. Zudem wird hier das Bemühen um die Produktion und Kontrolle von Symbolen sichtbar. Kurz: Die Institutionalisierung und Professionalisierung des Christentums ist als „Intensivierungsparadigma“ in Sachen „Religion“ zu beschreiben. „Dramatische Konsequenz dieses ‚Intensivierungsparadigmas‘ ist [die apodik-

² Weber 1991, 73f.

³ Dass z. B. die „Weltreligion Hinduismus“ das konstruktive Produkt gleichermaßen des westlichen Orientalismus-Diskurses und der indischen Intellektuellen-Elite ist, zeigen u. a. King 1999 und van der Veer 2001. Zur Problematik von Religionsforschung, die „den“ Islam gleichermaßen als Buch-Religion und als vielfältig gelebte Praxis ernst nehmen muss, siehe Bräunlein 2006, 133ff.

⁴ Jede Realdefinition, die das Wesen von Religion einzufangen beansprucht, ist letztlich religiöses Urteil, und eben keine religionswissenschaftliche Aussage. Hierzu Wahlström 1981, 101ff. und Gladigow 1988, 6ff., hier 11.

tische Folgerung]: Der Mensch braucht nur *eine* ‚Religion‘, *dürfe* gar nur eine haben“, so Burkhard Gladigow.⁵

Befördert durch die europäische Expansion und angeheizt durch Reformation und Glaubenskriege, wurde in einem wertenden Vergleichsverfahren die eine (eigene) wahre und rechte Religion – *religio vera* – gegenüber den falschen Religionen (der Anderen) – *religiones falsae* – behauptet. In einem nächsten folgenreichen Schritt entstand ein Abstraktum, das alle empirisch vorfindbaren Religionen als unvollkommen und unvollständig erscheinen ließ und selbst einen übergeordneten Stellenwert beanspruchte.⁶ Hinter verwirrender Vielfalt, so verkündet Lessings Nathan, sei die *eine* vernunftgemäße und humane Religion zu entdecken – mit den Mitteln aufgeklärter Philosophie. Das ist eine kulturspezifische Besonderheit. In keiner anderen Region der Welt haben sich ein vergleichbares Wort und ein vergleichbarer Begriff herausgebildet.⁷ Unser neuzeitliches Religionsverständnis, geformt im Wechselspiel von Theologie und Aufklärungsphilosophie, ist somit charakterisiert durch eine dialektische „Scheidung und Verknüpfung von allgemeiner, natürlicher Religion und konkreter, historisch überlieferter Religion“.⁸

Ausdifferenzierung und Verselbständigung kultureller Ordnungssysteme und Semantiken von Wirtschaft, Recht, Bildung, Politik, Wissenschaft, Kunst und eben auch Religion bringen, **viertens**, Interferenzen dieser Ordnungen, Deutungsmuster und Semantiken mit sich.⁹ Der Transfer von sowie die Interferenzen mit ästhetischen, rechtlichen, philosophischen, naturwissenschaftlichen, literarischen und religiösen Weltbeschreibungen und Erkenntnisansprüchen sind spätestens seit der Renaissance typisch und erzeugen einen doppelten Pluralismus: einerseits den Pluralismus der Religionen; andererseits den Pluralismus der Wissensformen und Ordnungssysteme (Wissenschaft, Philosophie, Recht, Kunst, Wirtschaft, Politik). Dies führt zu einer „Pluralisierung der Plausibilitätsstrukturen“ (Peter L. Berger), die an der Ausdifferenzierung und Konstituierung von Religionen erheblichen Anteil hat.

⁵ Gladigow 2004, 22.

⁶ Gladigow 1995, 71ff.

⁷ Die Erträge eines Symposions zur europäischen Begriffserfindung und -bestimmung von „Religion“ finden sich in Haußig/Scherer 2003. Eine mehrbändige Begriffsgeschichte von *religio* legte der Kirchenhistoriker Ernst Feil vor: Feil 1986; 1997; 2000.

⁸ Matthes 1967, 36.

⁹ Ausdifferenzierungsprozesse von gesellschaftlichen Teilsystemen und Semantiken als Kennzeichen der westlichen Moderne identifiziert Luhmann 1993.

Die Erfahrung von kontingenten Lebensläufen und inkongruenten Lebenswelten, die Vielfalt von Sinnangeboten und der Zwang zur individuellen Wahl in diesen Dingen¹⁰ erschwert die religionswissenschaftliche Identifikation von Religion.¹¹ Das Angebot an symbolischen Gütern, die Seele und Körper, Natur und Gesellschaft sinnstiftend deuten, Heil und Heilung versprechen, findet sich längst auf einem „Markt“ außerhalb der etablierten Kirchen. Der Umstand, dass Religion sich von Institution und Organisation ablöst, individualisiert und „verkleidet“, ist charakteristisch für die westliche Moderne.¹² Genau hier wird die mediale Verfasstheit „impliziter Religion“ zu einem Problem der Religionsanalyse. Die „Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion“¹³ tritt für den detektivisch gestimmten Religionsforscher zutage im Kino, im Fernsehen, im Fußballstadion, in Wellness-Angeboten, in Ratgeber-, Bestseller- oder schöner Literatur.¹⁴ Das Feld von Populärkultur ist seinerseits religionsgenerierend, wobei zu fragen ist: Sind die jeweiligen medialen Inhalte mit „Religion“ „nur“ aufgeladen oder ist bereits die mediale Praxis religions-äquivalent? Es geht somit gleichermaßen um „Religion im Kino“ und „Kino als Religion“,¹⁵ um Religion in Literatur und um Lesen als spirituelle Praxis, um nur zwei Beispiele zu nennen.

¹⁰ Peter L. Berger prägt hier die bekannte Formel vom „Zwang zur Häresie“, dem das moderne Subjekt in der (westlich) pluralistischen Gesellschaft ausgesetzt sei. Berger 1992.

¹¹ „Unser täglich dringlicher werdendes Problem ist nicht, Religion zu definieren, sondern zu erkennen“, stellt Clifford Geertz Ende der 1960er Jahre in seiner Islam-Studie fest. Geertz 1988, 15.

¹² Angesprochen ist hier der modernisierungstheoretische Glaube, wonach die durchrationalisierte Moderne das Verschwinden von Religion mit sich bringe. Die Ahnherren solcher entwicklungsgeschichtlicher Prognosen sind bekanntlich Auguste Comte, dessen letzte, höchste Stufe der kulturellen Entwicklung ein religionsloses Stadium darstellt, und Karl Marx, in dessen Utopie der klassenlosen Gesellschaft Religion keinen Platz findet. Gegen dieses, mittlerweile als Irrglaube erkannte Modernisierungstheorem wurde frühzeitig, in den 1960er Jahren bereits, Einspruch erhoben. Nicht Religion als solche schwinde, sondern sie löse sich von Institutionen ab und verwandle sich aufgrund veränderter Bedürfnislagen. Nicht die Teilnahme an der Liturgie im Kirchenraum, sondern neue, private und bedarfsorientierte Formen religiöser Praxis werden typisch. Thomas Luckmann prägte den Begriff „unsichtbare Religion“. Ein anderer Begriff ist „implicit religion“. Vgl. Luckmann 1967; Bailey 1997; Thomas 2001.

¹³ Knoblauch 1997, 179ff.

¹⁴ Siehe z. B. Laube 2002; Leißer 1997; Bromberger 1998, 285ff.; Dehn 2006; Gutmann 2005; Heyer 2007; Koch 2006, 1ff.; Grieser 2006, 157ff.

¹⁵ Siehe etwa Lyden 2003; Herrmann 2002. Der Theologe Günter Thomas etwa glaubt im alltäglichen Ritual des Fernsehens eine Liturgie zu erkennen, die eine religiös gefärbte Kosmologie vermittelt. Thomas 1998.

Die Verwissenschaftlichung der Religionsforschung und die damit einhergehende Theoriebildung wirken, **fünftens**, ihrerseits auf den Gegenstand zurück. Friedrich Tenbruck stellt fest:

„Wo immer [...] die Religionswissenschaft die moderne Religion untersucht, da hat sie es in wachsendem Maße mit ihren eigenen Wirkungen auf ihr Objekt zu tun. Indem die Religion ihre Unabhängigkeit einbüßte, verlor die Religionswissenschaft ihre Grundlage, weil sie die Lage und den Wandel der Religion nurmehr begreifen und erklären kann, wenn sie ihren eigenen Einfluss darauf einberechnet.“¹⁶

Die in der abendländischen Wissenskultur bevorzugte textuelle Erschließung der Welt, führt, **sechstens**, zu einer Privilegierung des Textmediums und der Leseaktivität. Professionalisiertes Christentum wertet fremde Religionen dementsprechend. „Buch“- bzw. „Schrift“-Religionen gelten als höherwertig gegenüber schriftloser (Volks-)Religion. Auch für die Verwissenschaftlichung der Religionsforschung wird das Medium Schriftlichkeit zur Norm. „Heilige Texte“ fremder Religionen und ihre Lesbarmachung werden zur zentralen Ambition dieser Wissenschaft. Die Privilegierung des Textmediums bringt die spezifische Logik dieses Mediums für die Beschreibung und Analyse von Religion ins Spiel.¹⁷ Gleichzeitig muss die religionsanalytische Missachtung individueller und kollektiver Praktiken und Empfindungen, von Körper, Sinnen, rituellem Handeln, als Mangel reflektiert werden.

Daraus folgt **siebtens**: Sinnenhafte Weltaneignung, im besonderen Augenaktivität und bildliche Darstellung, gilt für professionalisiertes Christentum einerseits als schwer beherrschbares, aber auch schwer verzichtbares Risiko. Bild und bildhafte Wahrnehmung beinhalten einen Mehrwert, der im Textmedium nie gänzlich aufgeht. Das theologische Paradoxon der Doppelnatur Christi berührt im Kern die mediale Vermittlung von Wirklichkeit und wird für die europäische Medien- und Religionsgeschichte folgenreich. Elementar wird die Frage nach Möglichkeiten der Imitation und/oder Neuschaffung von Wirklichkeit und Wahrheit. Bild, Text, Körper werden im religiösen Feld in ein eigentümlich spannungsreiches und widersprüchliches Abhängigkeitsverhältnis gestellt und generieren die Dauerdebatte um mediale Erzeugung

¹⁶ Tenbruck fährt mahndend fort: „Dies ist bislang noch nirgends geschehen, ja auch noch gar nicht einmal gefordert worden. Vielmehr beharren die Religionswissenschaften unverwandt auf dem Glauben, mit dem sie ihr Geschäft als bloße Beobachter begonnen haben, und verlieren nun ihre Geschäftsgrundlage, weil dieser Glaube immer mehr zur Fiktion wird.“ Tenbruck 1993, 31ff.

¹⁷ Vgl. hierzu Krech (im Druck).

von Wirklichkeit. Insbesondere das Bild wird zum heftig umkämpften, beglaubigenden oder der Verfälschung verdächtigten Zweitmedium. Bildfragen werden zu Glaubensfragen.¹⁸ Bemühungen um eine „Ethik der Opsi“¹⁹ ebenso wie um Symbol- und Medienkontrolle gehören damit zur *longue durée* der europäischen Religionsgeschichte.

Die Verzahnung von Mediengeschichte und Religionsgeschichte wird, **achtens**, angesichts der Bilderfrage offensichtlich, und erst Recht im Hinblick auf das Massenmedium Buch. Mit der Einführung des Buchdrucks wird religiöses Wissen an Leser verteilt und der Leser zum Empfänger der göttlichen Botschaft. Allerdings bringt die neue Technologie bislang unbekannte Freiheiten mit sich. Der Leser erhält die Freiheit bei der Auswahl seiner Lektüre und bei der Deutung des Gelesenen. Das professionelle Deutungs- und Vermittlungsmonopol göttlicher Wahrheit scheint in Gefahr, ebenso die Eindeutigkeit der Botschaft. Lesen muss gelehrt und gelernt sein. Martin Luther rückt die „Schrift“ als Autorität und Verkündigungsmedium in den Vordergrund. Er geht dabei vom Wunschbild aus, dass die Heilige Schrift selbst-erklärend sei, „sui ipsius interpres“.²⁰ Mit diesem protestantischen Medienverständnis, das die „typographische Datenverarbeitungsanlage“ als letztes Geschenk Gottes betrachtet, aus dem alle notwendigen Informationen und Lehren abzurufen sind, werden die vermittelnden Instanzen professionalisierter Religion deutlich geschwächt. Der Laie wird in seiner Kommunikation mit Gott autark. Zumindest ist dies das Idealprogramm. Während die katholische Kirche den Totalitätsanspruch der Schrift und der Schriftmaschine ablehnt und weiterhin an überkommenen Kommunikationsformen festhält, war der protestantische Prediger dazu aufgefordert, den Laien „Hilfe zur Selbsthilfe“ zu bieten, nämlich „die Benutzer der komplizierten Informationstechnologie im Umgang mit der neuen Technik [zu] unterrichten“.²¹

Die Hinweise auf Bild und Buch machen die mediale Abhängigkeit von Religion überdeutlich. Hinzuweisen ist zudem auf die hintergründig christliche Prägung von

¹⁸ Siehe hierzu Belting 2001.

¹⁹ Duden/Illich 1995, 203ff.

²⁰ Giesecke 1998, 163.

²¹ Giesecke 1998, 164. Zu diesem Zweck mussten Schulen und katechetische Kurse eingerichtet werden. Handbücher dienten dem rechten Umgang mit „dem“ Buch der Bücher. Giesecke zitiert den Reformator Jakob Andreae (1528–1590), der die Gefahr ins Auge fasst, dass „ein gemeiner Laye [...] durch sein selbst eigen lesen in heiliger Schrift / etwann in ein Irrthumb gerhaten moechte“ und daher jedem Christen zur Handreichung empfiehlt: „seine sechs Hauptstück Christlicher Lehr / als ein gewisse Richtschnuur alles rechten vn(d) vnrechten verstands der heilige(n) Schrift“.

Medium als Begriff. Wolfgang Hagen hat in einer luziden begriffsgeschichtlichen Studie deutlich gemacht, wie Thomas von Aquin den *Begriff* christlich ontologisiert. Aquin führt den Begriff Medium bei seiner Übersetzung von Aristoteles' *Peri Psyches* ein und entwickelt ihn zu einem „Großkonzept der Durchsetzung christlich-abendländischer Metaphysik“. Der Begriff ist in seinem Ursprung „ontologisches Schmuggelgut“. „Medium“ hat damit, längst „bevor die technischen Medien des 20ten Jahrhunderts heraufdämmern, [...] als Begriff bereits seine Message“. ²² Das Bedeutungsgemenge, das sich aus der Kollision von empirischer Psychologie, romantischem Spiritismus und Übertragungstechnologie ergibt, ist widersprüchlich und bleibt bis heute prägend in der paradoxen Vieldeutigkeit des Medienbegriffs. Die abendländische Religionsgeschichte hat daran besonderen Anteil.

„Religion“ unter den Bedingungen von Kommunikation

Mit dieser Aneinanderreihung von Komplexitätsmerkmalen der europäischen Religionsgeschichte sollte deutlich werden, dass der „Gegenstand“ „Religion“ alles andere als gegeben vorliegt. Die europäische Religionsgeschichte weist, so ist zu sehen, eine ganze Reihe von Besonderheiten auf. Sie betreffen insbesondere das Wechselverhältnis von professionalisierter Religion und gelebter Religion, von religiösen Inhalten und ihren medialen Dispositionen, von Ritual, Symbol und Imagination, von Körperlichkeit und Vernunft, von Religionen und Religionswissenschaft.

Vor diesem Problemhorizont hat sich eine Perspektive entwickelt, die sich als heuristisch weiterführend erwies: Religion als Kommunikations-, Symbol- und Deutungssystem. Nicht die subjektiven Akte des Glaubens und die (theologische) Setzung

²² Thomas von Aquin bringt den Begriff dort ein, wo es bei Aristoteles um physiologische Wahrnehmungstheorien des Sehens, Hörens, Schmeckens, Fühlens geht. „Hier interpoliert Aquin [...] das Wort Medium mit einiger Verlegenheit in einen griechischen Text hinein, wo er sich nicht findet. Das führt zu großen und lang anhaltenden Irritationen in der Diskussion um die Optik der frühen Neuzeit, vor allem bei Kepler, geht dann über in die zunächst mechanistischen Deutungen bei Descartes und mündet in den klaren und nüchternen Mathematisierungen des Medienbegriffes bei Newton, die ihrerseits aber in der deutschen Romantik auf einen heftig, klassizistisch motivierten Widerstand treffen und zu den großen spekulativen Umgangsweisen mit dem Begriff des Mediums bei Schelling und Hegel führen. Hochaufgeladen mit einer überbordenden romantischen Spekulation gerät der Begriff des Mediums noch im Lauf des 19. Jahrhunderts gleichsam zielgenau in die Fänge jener Verstärkungs- und Entmischungsapparaturen Telegrafie, Radio und Film.“ Hagen 2005, 2.

des „Heiligen“, und auch nicht die letztlich ebenso subjektiven Deutungen durch religiös „musikalische“ Religionsgelehrte stehen im Zentrum, sondern die historischen und kulturellen Bedingungen kommunikativer Vorgänge.

„Nur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ‚Religion‘ zusammenfinden, es sei denn durch Kommunikation.“²³

Dieses Zitat von Niklas Luhmann steht als Leitmotiv hinter einer kulturwissenschaftlich betriebenen Religionswissenschaft. Untersucht man die kommunikativen Grundlagen von Religion, ihre historischen und kulturellen Voraussetzungen und die daran beteiligten Protagonisten, legen sich semiotische, handlungstheoretische und/oder diskursanalytische Zugriffe nahe.

Das Kommunikationsparadigma eröffnet der Religionswissenschaft kulturwissenschaftliche Anschlussfähigkeit. Zwar sind damit eine ganze Reihe von unfruchtbaren Fragestellungen aufgegeben, aber gleichzeitig ist man mit einer Reihe von neuen Problemstellungen konfrontiert. Ein allgemein verbindlicher oder analytisch befriedigender kulturwissenschaftlicher Kommunikationsbegriff ist nicht zur Hand. Die Vorstellung vom Sender, der einen Lichtschalter umlegt, den Strom der Information fließen lässt, worauf dann dem Empfänger ein Licht aufgeht, erweist sich als allzu schlicht.

Die antike Rhetorik, so erinnert Dirk Baecker, verfügte über ein durchaus differenziertes Kommunikationsverständnis, das die „wechselseitige Wahrnehmung einschließlich der Wahrnehmung des Wahrgenommen-werdens von Redner und Zuhörer explizit in Rechnung stellt“.²⁴ Dieses hochentwickelte Kommunikationsverständnis musste jedoch im christlichen Mittelalter an seine Grenzen kommen. Zwar stellte man sich die Offenbarung Gottes als kommentarbedürftige Kommunikation vor, jedoch war diese andererseits nicht systematisch zu fassen, „weil sich Kommunikation mit Gott ebenso wie Kommunikationen über Gott schlecht beobachten lassen, ohne Rückschlüsse nahe zu legen, die am Glauben zweifeln lassen“.²⁵ Der kritische Moment liegt in der Unmöglichkeit, Gott zu unterscheiden. Religiöse Kommu-

²³ Luhmann 1998, 137.

²⁴ Baecker 2001, 151.

²⁵ Ebd., 152.

nikation musste als *communio* gefasst werden, was sich seinerseits schwer kommunizieren ließ.²⁶

Selbstreflexive Kommunikationsmodelle betonen die Beobachterposition: Kommunikation ist „was stattfindet, wenn ein Beobachter beobachtet, dass über Grenzen hinweg kommuniziert wird“.²⁷ In Anlehnung an Ideen des einflussreichen Kybernetikers Heinz von Foerster ist die entsprechende Urszene von Kommunikation „die Beobachtung einer familientherapeutischen Sitzung durch eine Einwegscheibe bei abgeschaltetem Ton: Man hört zwar nichts, sieht aber, dass kommuniziert wird, und sieht, wie sich, obwohl ‚nur gesprochen‘ wird, Verhalten ändert (die Personen verkrampfen sich, regen sich auf, entspannen sich)“.²⁸

Der Luhmann'sche Kommunikationsbegriff und seine fortentwickelten Variationen, wie wertvoll sie auch sein mögen, konfrontieren mit religionswissenschaftlich unbefriedigenden Leerstellen. „Kommunikation ist Zustandsänderung unter der Bedingung des Kontaktes zwischen selektionsfähigen Komplexen.“²⁹ Menschen treten dabei nicht leiblich in Erscheinung, sondern nur als Partikel einer systemischen Operation. Die aktuellen Anfragen an die Religionswissenschaft, seien es beispielsweise das Verhältnis von Gewalt und Religion, Karikaturen- oder Kopftuchstreit, lassen sich über derlei Kommunikationsmodelle kaum klären. Empirische und historische Religionsforschung muss sich für Inhalte interessieren, sich dem Bereich des Symbolischen und Imaginären zuwenden, ebenso Körper und Emotionen, rituelles Handeln und ästhetische Rezeptionsprozesse einrechnen. Alles Gegenstandsfelder, die different von Kommunikation sind, diese aber wesentlich gestalten.

Mediengeschichte und Religionsgeschichte

Die „kommunikative Konstituiertheit der Religionen“, und damit auch das Verhältnis von Mediengeschichte und Religionsgeschichte, wird erst neuerdings von Religionswissenschaft und Religionssoziologie entdeckt.³⁰ Hartmann Tyrell verweist zurecht

²⁶ „Gott in seinem Unterschied nicht zu unterscheiden, war jedoch das Gebot eines Glaubens, der die Kommunikation dann nur noch emphatisch als *communio* fassen konnte.“ Baecker 2001, 152.

²⁷ Ebd., 156.

²⁸ Ebd., 156.

²⁹ Ebd., 156.

³⁰ Bräunlein 2004, 325ff.

auf „blinde Flecke“: „Woran es nun aber in der Soziologie im Allgemeinen und der Religionssoziologie im Besonderen erst recht mangelt, das ist das *Zusammendenken* der ‚religiösen Evolution‘ mit der Evolution der Verbreitungsmedien – und das, obwohl doch der *Zusammenhang* von Buchdruck und Reformation historisch evident ist und sich weiterhin etwa die so folgenschwere *Umstellung* von der Schriftrollenvielfalt hin zum (einen) Codex und damit (im modernen Sinne) zum Buch offenbar im Schoß des frühen Christentums vollzogen hat“.³¹

Wie bereits oben vermerkt, ist die Geschichte der technischen Medien eng mit der Religionsgeschichte verzahnt, und dies nicht erst seit der Erfindung des Buchdrucks. Es verwundert also nicht, wenn Medienhistoriker häufig mit religionshistorischen Beispielen und Bezügen arbeiten.³² Eine verbindliche Mediendefinition steht allerdings aus, denn: „Ob Medien technische Apparate oder deren massenmediale Verwendung in modernen Gesellschaften, ob sie den Ausbreitungsraum elektromagnetischer Wellen oder das Radio selbst, ob sie spiritistische Ausnahmeerscheinungen oder gar den Menschen in seiner allertäglichsten Normalität betreffen – alles ist dabei gleichermaßen möglich“, schreibt der Medienwissenschaftler Stefan Rieger.³³ Gleich ob man Medien begrifflich im weitesten Sinn als „Mittel“/„Vermittlung“ einführt oder semiotisch als zeichenbasierte Interaktion oder im engeren Sinn als technische Apparatur, immer wird man mit dem Problem konfrontiert, dass sich imaginäre und reale Effekte aufeinander beziehen, und dass sich die unterschiedlichen Medien ineinander verschachteln.³⁴

³¹ Tyrell/Krech/Knoblauch 1998, 27f.

³² Der Medienhistoriker Jochen Hörisch etwa stellt provokant drei Leitmedien in den Mittelpunkt: Die Oblate, die Geldmünze, die CD-ROM. Gemeinsam sei diesen Medien, dass sie „onto-semiologische Leistungen erbringen“ insofern sie „systematisch die Logik des Seins (Ontologie) und die des Sinns bzw. der Zeichen (Semiologie) aufeinander beziehen. Abendmahl, Geld und elektronische Medien ermöglichen Zugänge zu der knappen Resource Sinn.“ Vgl. Hörisch *Gott, Geld, Medien* 2004, 16; Hörisch *Eine Geschichte der Medien* 2004; weitere medienhistorische Arbeiten mit religionshistorischen Querverweisen sind Zielinski 2002 u. Andree 2005.

³³ Rieger 2004, 638ff.

³⁴ Darauf hebt K. Ludwig Pfeiffer in seiner kulturalanthropologischen Medientheorie ab, wenn er betont, dass diese Problemkonstellation sowohl für McLuhan gilt, für den der ‚Inhalt‘ jedes Mediums immer ein anderes Medium ist (Inhalt der Schrift ist Sprache, geschriebene Worte sind Inhalte des Buchdrucks und der Druck Inhalt des Telegraphen), sowie für Luhmann, der Formen (z. B. die gesprochene oder geschriebene Sprache) in Abhängigkeit zu Medien (sichtbare und hörbare Zeichen) setzt. Vgl. Pfeiffer 1999, 54f.

Ein zentrales Problemfeld jeder medientheoretischen Modellbildung liegt meines Erachtens in der Vorentscheidung, wie (und ob überhaupt) performativen Vollzügen und (emotionaler, leiblicher, ästhetischer) „Erfahrung“ eine Rolle beigemessen wird. Medientheoretisch ist der performativ-ästhetische Rezeptionsvorgang nicht immer klar erkannt, oder er wird als sekundär bewertet. Schon Aristoteles war bekanntlich der Überzeugung, dass der Text des Theaterstücks viel wichtiger sei als die Theater-Aufführung.³⁵ Das Ausblenden von kultureller Erfahrung, Spiel und Körper aus historischen Medienkonfigurationen ist religionswissenschaftlich nicht sinnvoll. Dem Performativ-Theatralischen ebenso wie dem Sensorisch-Körperlichen seinen analytisch angemessenen Platz in Prozessen medialer Vermittlung von Religion zuzuweisen ist andererseits nicht einfach. Der Komplexitätsgrad nimmt zu.

Der Theologe Thomas Podella charakterisiert den Moment von Theatralität im Vorgang medialer Vermittlung als eine „über das ‚Präsent-Machen des Körpers‘ hinausgehende [...] symbolische oder semiotische Kombinatorik [...], durch die bekannte und wahrnehmbare Symbole, Elemente, Darstellungs- und Ausdrucksformen (Bilder, Masken, Tanz, Texte, Klänge) in andere als die gewohnten Beziehungen zueinander gesetzt werden. [...] Einzelne Medien wie Körper, Tanz, Musik, Texte oder Bilder werden durch theatrale Kombinatorik zu medialen Clustern verschmolzen, die ihrerseits ein Medium bilden, wie z. B. Rituale“.³⁶ Ohne hier auf Podellas Medien-Begrifflichkeit einzugehen, erscheint mir die Einführung der Konzepte Theatralität und Ritual naheliegend, da kommunikative Vermittlungsvorgänge von ‚Religion‘ (fast) immer performative Qualitäten aufweisen.³⁷ Gleichwohl wird damit der Medienbegriff gedehnt, und einbezogen werden zudem spezifische Vorgänge der Affektbeeinflussung und -erzeugung.³⁸

³⁵ Pfeiffer 1999, 65.

³⁶ Podella 2001, 207f.

³⁷ Anregungen lassen sich im erweiterten Theatralitätsbegriff von Erika Fischer-Lichte finden. Vgl. Fischer-Lichte 2004; siehe auch Fischer-Lichte/Wulf 2001; Wulf/Zirfas 2005.

³⁸ Navid Kermani etwa hat in seiner Studie „Gott ist schön“ die Rezeptionsgeschichte des Korans vorgeführt, und zwar als Phänomen der Ästhetik. An einer Fülle von Beispielen illustriert Kermani, wie das Rezitieren des Koran das Gefühl von überwältigender „Schönheit“ auslöst. Das Empfindungsspektrum reicht von auditiven Wonnen bis hin zum lethalen Schock. Kermani 1999. Eine bemerkenswerte Kulturgeschichte der Affektübertragung legte neuerdings der Kunsthistoriker Joseph Imorde vor. Der Wandel religionsästhetischer Diskurse über Tränen und das Gefühl von Süße, von Herzensbegeisterung und Enthusiasmus, wird an Beispielen der Gegenreformation, des 17. und 19. Jahrhunderts dargestellt. Der von Süße erfüllte Gaumen

Bis hierher ging es mir darum, deutlich zu machen, welche spezifischen Schwierigkeiten es mit sich bringt, die Konzepte von „Religion“, „Kommunikation“ und „Medien“, erweitert durch „Körper“, „Affekt“ und „Emotion“, miteinander in Beziehung zu setzen.

Die Offenlegung der Problemzonen religionswissenschaftlicher Erkenntnisfindung dient der Klärung der eigenen Position, um den Dialog mit einer Mediologie „in progress“ fruchtbar zu gestalten.

Mediologische Perspektiven

Worin liegt der Gewinn für die Religionswissenschaft, wenn sie sich mediologischen Konzepten zuwendet? Im Folgenden seien einige Punkte genannt, die mir aufgrund meiner Debray-Lektüre wegweisend erscheinen.

Angebote zum Dialog mit der Religionswissenschaft liefert Régis Debray selbst, der sich in seinen Schriften durchweg auf religionsgeschichtliche Befunde, und dabei vor allem auf die Geschichte des Christentums bezieht. Debray verfährt dabei durchaus eigenwillig mit Begriffen wie „das Heilige“, „das Unsichtbare“, „das Symbolische“, „Transzendenz“, ja eben auch mit „Religion“, und dies mag bisweilen auf fachwissenschaftlichen Widerstand stoßen. Debray nimmt sich das Recht, europäische Religionsgeschichte mediologisch nach zu denken. Die davon ausgehenden Provokationen sind, wie ich meine, konstruktiv, sofern man sich provozieren lässt. Dann zwingen sie permanent zu Grenzüberschreitungen. In seinem Buch *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident* (1992) entfaltet Debray abendländische Religionsgeschichte über die Geschichte des Bildes und des Blickes und zeigt dabei, wie hinderlich kanonisierte Begriffe wie „Kunst“ und „Religion“ und „Medien“, ja alle dichotomen Denkfiguren sind.³⁹ Akademisch institutionalisierte Besitzstandswahrung, abgezielte Kompetenz-

und das zu Tränen gerührte Auge werden Indikatoren für religiöse Wahrheit. Imorde 2004. Systematisch verfolgt die Religionswissenschaftlerin Susan Ashbrook Harvey die Bedeutung von Gerüchen und Geruchsempfindung für das frühe Christentum (1.–7. Jh.). Auffällig ist eine umfangreiche olfaktorische Praxis in Liturgie und Ritual, die im Übrigen auch als typisch für das Judentum und die römische Religion gelten kann. Der Einsatz von Räucherwerk und parfümierten Ölen ebenso wie das reflektierte Interesse an der Bedeutung von Geruch und Geschmack für die Kommunikation mit Gott wird von Ashbrook Harvey belegt. „Rechtes“ Schmecken und Riechen indizierten die Präsenz des Göttlichen. Vgl. Ashbrook Harvey 2006.

³⁹ Vgl. Debray 1999.

ansprüche und die damit verbundene Hoffnung auf Forschungsgelder führen zu Scheuklappendenken. „Kunst“ gehört der Kunstgeschichte, europäische Religionsgeschichte der je konfessionell gebundenen „Kirchengeschichte“, „Medien“ der Medienwissenschaft, „Kommunikation“ der Kommunikationswissenschaft, „Zeichen“ und „Symbole“ den Semiotikern. Demgegenüber beharrt der mediologische Entwurf eines Debray eigenwillig auf eine denkerische Anstrengung gleichermaßen im „Dazwischen“ und „Zusammen“.

So „bezeichnet der Wortteil *medio* weder Medien noch Medium, sondern meint *Mediationen* (Vermittlungen), also die dynamische Gesamtheit der Prozeduren und Körper, die zwischen eine Produktion von Zeichen und eine Produktion von Ereignissen geschaltet sind.“⁴⁰

„Entgegen dem ‚Nationalismus‘ der Disziplinen und der aktuellen Aufteilung des Wissens, weit entfernt vom binären Denken, das in einer unergiebigem Gegenüberstellung von Seele und Körper, Geist und Materie, Zeichen und Dingen, Innen und Außen usw. brach liegt, verschiebt unser Ansatz die Betonung auf das Dazwischen [...] „Technik – Politik – Mystik: Die Mediologie ist nach unserem Verständnis das, was diese drei Begriffe miteinander verbindet. Jenseits der Apparaturen der Bildbetrachtung könnte eine solche Disziplin die *Technologien des Heiligen* behandeln (wobei letzteres [...] nicht als übernatürlich oder konfessionalistisch verstanden wird). Denn der Eindruck des Heiligen ist von der technischen Entwicklung nicht unbeeinflusst.“⁴¹

Debray entwirft einen religiösen Materialismus, denn, so fügt er hinzu, „wir wissen ja, dass die Religionen materialistischer sind, als man glaubt, und dass ihnen selbst das auch bewusst ist“.⁴²

Praxis, Technik und Zeichen-Übermittlung sind gleichermaßen in den Blick zu nehmen:

„[...] kein Symbol kann ohne Übermittlung wirken, und so sind uns die Formen und materiellen Träger der Zeichenübermittlung als der entscheidende Ansatzpunkt zur Veränderung der an sich unveränderlichen ‚Wirksamkeit‘ erschienen. Das bedeutet, dass die symbolische Handlung auf einem technischen Verfahren basiert. Klangliche

⁴⁰ Debray 2004, 72.

⁴¹ Debray 1999, 104f.

⁴² Ebd., 105.

Artikulation, Abfolge von Gesten, sichtbare Inschrift, überhaupt alle Ausdrucksmittel, die eine materielle Arbeit an Materie voraussetzen“.⁴³

Debrays mediologisches Interesse an der europäischen Christentumsgeschichte ist aus der Sache geboren. Für Régis Debray und andere Mediologen ist die Religion des Christentums in ganz besonderer Weise mit dem Versuch der symbolischen Übermittlung verbunden und damit ein äußerst lehrreiches Studienobjekt.⁴⁴ Die christliche Eschatologie und der daran geknüpfte Missionsanspruch rücken den Zwang zur Übermittlung ins Zentrum dieser Religion. Das Christentum ist so gesehen der exemplarische mediologische Akteur, der ständig unter Spannung steht.⁴⁵ Virtuoso entwickelt hier die Fähigkeit zu grafischen und literarischen Verdichtungen. Hunger wird in eine Diätetik, ein defizitärer Logos in leistungsfähiges Pathos verwandelt. Die Transsubstantiationslehre komprimiert den ganzen Leib Gottes auf ein winziges Scheibchen Brot und ermöglicht damit die denkbar effektivste Form der Kommunikation mit Gott, die seiner Einverleibung. In der orthodoxen Ikonentheologie lässt sich eine fabelhafte Beförderungslogik entdecken und in der Angelogie – der Lehre von den göttlichen Postboten – findet sich ein „gereiftes Reflektieren über die Operationsbedingungen der Übermittlung“.⁴⁶

In mediologischer Betrachtung stellt sich das Christentum als religiöser Materialismus dar, und von größtem Interesse wird dann die Logistik dieses Monotheismus: mnemotechnische Verfahren, konsonantische Schrift, Wanderhirtentum.

Der Geniestreich des Christentums bestand darin, den „Körper als Mittel zum Kontakt mit dem Geist“ zu machen, zu einem Zugang und zu keiner Sackgasse.⁴⁷ Die Vorstellung, dass die Materie Erlösungsqualitäten in sich birgt, wie es der Körper Christi vor Augen hält, war für das griechische Denken ein Skandal. Gleichzeitig entwickelte diese Religion mit einer solchen materiellen Dimension durchgehend die Fähigkeit zur körperlichen Übermittlung und ein Gespür für sensorische Effektivität. Die Inkarnation Christi wird zum inauguralen Code, der sich als höchst produktiv erweisen sollte: „Dank der Inkarnation“, schreibt Debray, „sind wir die Zivilisation der

⁴³ Ebd., 106.

⁴⁴ Debray 2000, 132.

⁴⁵ Ebd., 132.

⁴⁶ Ebd., 142.

⁴⁷ Ebd., 143.

Malerei, des Kinos und heute des Videos geworden“, und so fügt er hinzu: „Hollywood wurde auf dem zweiten Konzil von Nikäa 787 geboren“. ⁴⁸

Der Ehrgeiz des mediologischen Projektes, nämlich das „Symbolische des (buchstäblichen, digitalen, repräsentativen usw.) ‚Symbols‘ aus seiner Enklave zu befreien, den Sinn aus dem Bannkreis der Semiotik – eines Systems, dessen Sonne das Sprechen ist – auszuklinken“ und die Erkenntnis, dass die „Symbolizität [...] über die Schattenspiele von Signifikant und Signifikat hinaus und [ihnen] voraus [geht]“ trifft sich mit einem weit verbreiteten Unbehagen an nicht eingelösten Versprechungen der Semiotik als Metadisziplin. Eine Semiotik der Religionen ist von beschränkter Reichweite, zumal es immer auch um die Vermittlung von Nicht-Sprachlichem geht, und Rezeptionsvorgänge, mithin Vieldeutigkeit, Performanz, emotionale Plausibilität von Sinn semiotisch schwer fassbar sind.

Die programmatisch erhobene Forderung, Religionsgeschichte materialisiert zu „erden“, ist ein provokantes Gegenmodell zur fachgeschichtlichen Tradition der Religionsphänomenologie, die den Gegenstand mit großer Energie entmaterialisierte. ⁴⁹

Lange Zeit ihrer Wissenschaftsgeschichte hat sich die Religionswissenschaft eng an der professionellen Auslegung der jeweiligen Religionen orientiert und auf diesem Weg *das Wesen* von Religionen zu bestimmen versucht. Religionswissenschaftler imitierten somit Priester und unterschieden dementsprechend wertend zwischen „echter“ Religion – *oben* – und volksreligiösen Praktiken – *unten*. Mediologisch ausgedrückt: Unmittelbare Kommunikationsvorgänge werden geringer geachtet als die Übermittlung von ewigen Wahrheiten. Allerdings unterliegt gerade die Festlegung, was als ewige Wahrheit zu gelten hat, der Definitionsmacht und Interessenlage professioneller Repräsentanten von institutionalisierter Religion. Beides muss Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung sein: die strategischen Bemühungen einer Elite um Symbolproduktion und -kontrolle, ebenso wie beobachtbare Kommunikationsvorgänge der Mehrheit. Dispositive der Macht sind dabei mit zu bedenken, ebenso wie die aktor-zentrierte Perspektive zu entwickeln.

Anregend scheint mir der Vorschlag, Begriff und Kategorie „Medium“ vierfach zu brechen, als

⁴⁸ Ebd., 144.

⁴⁹ Zu fachgeschichtlichen Aspekten der Konstruktion eines „gegenstandslosen“ Gegenstandes der Religionswissenschaft siehe Bräunlein 2004, 7ff.

„1. ein *allgemeines Verfahren* der Symbolisierung (Wort, Schrift, analoges Bild, digitales Rechnen); [als] 2. ein sozialer *Kommunikationscode* (die natürliche Sprache, in der eine mündliche Botschaft ausgedrückt wird – Latein, Englisch oder Tschechisch), [als] 3. ein materieller *Einschreibe- und Speicherträger* (Ton, Papyrus, Pergament, Papier, Magnetband, Monitor); [als] 4. ein *Aufzeichnungsdispositiv*, das mit einem bestimmten Verbreitungsnetz verbunden ist (handschriftliches Manuskript, Buchdruck, Foto, Fernsehen, Informatik).“⁵⁰

Trennscharf sind die Begriffsklärungen der Mediologie: so die Unterscheidung von „den Medien“ als Mittel, von „dem“ Medium als „Platz und [...] Funktion in einem Beförderungsd dispositiv“,⁵¹ von *Kultur* im ethnologischen Sinn und von „der“ Kultur des Kultusministeriums, von Technik und dem Bereich des Mechanischen, usw.

Medium über ein System von *Dispositiv – Träger – Prozess* zu denken ist ein Gewinn. Ist doch die übliche Vorstellung von Sender-Botschaft-Kanal-Empfänger, auf das religiöse Feld bezogen, wenig leistungsstark. Kommunikations- und Übermittlungsvorgänge von „Religion“ hingegen über Konstellationen, soziale Prozesse und Dispositive zu entfalten, ist vielversprechend. Für dieses Vorhaben hilfreich sind heuristische Kategorien wie *Logosphäre – Graphosphäre – Videosphäre*; das Verhältnis von *Milieu* und *Medium*⁵² oder die Charakterisierung des Menschen als *homo monens* – als Wesen, das zur Monumentalisierung neigt, sowie die Typologie von Monumenten als *Spuren-Monument, Botschaft-Monument* oder *Form-Monument*.⁵³

Die heuristische Trennung, nicht Dichotomisierung, von Kommunikation und Übermittlung, lässt die Bedeutung von professionalisierter Religion deutlicher werden. Kirche und ‚Religion‘ (im Singular) werden eindeutig dem Bereich „Übermittlung“ zugerechnet. Genau hier besteht ein Forschungsdesiderat. Formen und Prozesse der Professionalisierung von Religion, die ihrerseits auf Vorgängen von Symbolproduktion und -kontrolle basieren, sind bislang zu wenig erforscht.⁵⁴ Genau

⁵⁰ Debray 2004, 68.

⁵¹ „Das Medium ist weder eine Sache noch eine zählbare Kategorie von Objekten, die von wietem und mit bloßem Auge mit einer Etikette versehen werden könnten. Es ist ein Platz und eine Funktion in einem Beförderungsd dispositiv. Noch einmal: Es ist nie gegeben, man muss sein Konzept von Fall zu Fall, je nach Situation erarbeiten.“ Debray 2000, 149.

⁵² Ebd., 56f. u. 108f.

⁵³ Ebd., 64f. u. 106f.

⁵⁴ Gladigow 2004, 159ff.

hier könnten die mediologischen Kategorien Milieu, Medium, (Logo-, Grapho-, Video-)Sphären u. a. heuristisch erprobt werden.

Anregend scheint mir der Vorschlag, Technologie so zu denken, wie man Kosmologie dachte.⁵⁵ Wie überhaupt das Denken in ungewohnten Bezügen und originellen Beziehungen für mich die stärksten Verlockungen der Mediologie darstellen.

Wie wäre eine mediologisch inspirierte Religionsgeschichte des Mikrophons bzw. der elektrisch verstärkten Stimme zu entfalten? Kann man sich die global wachsende Bewegung des charismatischen und pfingstkirchlichen Christentums ohne Lautsprecher vorstellen oder irgendeine Moschee zwischen Djakarta und Dschibuti ohne die Technologie elektrischer Stimmenverstärkung?

Auf welche Zusammenhänge könnte man stoßen, läse man die wissenschaftliche, politische und soziale Geschichte der Explosivstoffe mit der Religionsgeschichte zusammen?

Peter Sloterdijk etwa verweist beim Betrachten von gewaltgesättigten Blockbuster-Filmen auf Nietzsche, sei dieser doch Mitbegründer einer Dynamitkultur, die die Kohle- und Benzinkultur ablöst. Die Freiheit der Explosion ist die Freiheit, Energie zu verschwenden. Explosionen werden pop-kulturell zelebriert und Sloterdijk identifiziert gar eine „natürliche Theologie der Explosion“, die sich der jugendlichen Massen bemächtigt: „Subjekt sein heißt jetzt als Medium von Explosionen dienen“.⁵⁶ Das Glück der virtuellen und unmotivierten Explosionen unserer Popkultur, wie sie Sloterdijk darstellt, wirft die Frage nach dem Glück der religiös motivierten und reellen Explosionen der „Anderen“ auf. Dynamit wird religiös codiertes Mittel, die thermodynamische Selbstauflösung zum Heilsweg: „Wähle die Explosion und ich sage Dir, noch im selben Moment wirst Du im Paradiese sein...“

Solche Querverweise sind mediologisches Programm. Sie wecken Entdeckerleidenschaft, kultivieren den *homo ludens* im Wissenschaftler und erlauben mitunter ironische Distanzierung.

Da die Mediologie sich ambitioniert als ein neues Projekt der Geisteswissenschaften profiliert, entwickelt sie ein hohes Maß an Selbstreflexion der eigenen Grundlagen, des eigenen Geltungsbereiches und der angewandten Begrifflichkeit.

⁵⁵ Debray 2000, 117.

⁵⁶ Sloterdijk; Url: www.petersloterdijk.net/german/debatten/PSSchlagfertigTspiegel02.html, [Stand: 11.05.2007].

Genau dies, nämlich epistemologische und begriffliche Selbstaufklärung, ist auch von einer Religionswissenschaft gefordert, die sich als Kulturwissenschaft begreift. Die eingangs aufgeführten Komplexitätsmerkmale machen diese Selbstaufklärung im begrifflichen Apparat, gerade im Hinblick auf „Medien“ und „Kommunikation“, zum *sine qua non*.

Mediologie beharrt darauf, die materiellen Grundlagen von Kommunikation und Übermittlung im Auge zu behalten, und Mediologie insistiert auf der Erkenntnis, dass sich die psychische und kulturelle Existenz der Menschen nicht von seiner Objektumgebung trennen lässt – beides ist für die Religionsforschung weiterführend.

Allzulange hat sich die Religionswissenschaft in „höheren Sphären“ bewegt und sich in Spekulationen über „das Heilige“, „das Transzendente“, „das Numinose“, „das Irrationale“, das „ganz Andere“, „das Mysterium“ ergangen. Der Religionswissenschaftler imitierte dabei zwangsläufig die Rede der Gläubigen, und Religionswissenschaft wurde lange wie eine andere Art der Theologie betrieben.⁵⁷

Die Mediologie stellt demgegenüber eine, wie ich meine, wohlthuende Provokation dar.

Anknüpfungspunkte und Dialogpartner

Wenn ich nach wissenschaftlichen Ansätzen und Anknüpfungspunkten suche, die mediologischen Ambitionen nahe stehen oder ihnen vorausgingen, so fällt mir zunächst das Unbehagen an der herkömmlichen literaturwissenschaftlichen und semiotischen Hermeneutik ein, wie es Ende der 1980er Jahre der Literaturwissenschaftler Hans-Ulrich Gumbrecht formulierte. Damals entstand aus einer von ihm angeregten Tagung eine Publikation mit dem Titel *Materialität der Kommunikation*. Besonders fasziniert waren die Autoren von der Frage, „in welcher Form sich verschiedene Medien – verschiedene ‚Materialitäten‘ – der Kommunikation auf den von ihnen getragenen Sinn auswirken würden. „Wir“, so erinnert sich Gumbrecht, „glaubten nicht mehr an die Möglichkeit, einen Sinnkomplex von seiner Medialität getrennt zu halten, d. h. getrennt von dem Unterschied zwischen seiner Erscheinung auf der gedruckten Seite, auf dem Monitor eines Computers oder als Voicemail-Botschaft“.⁵⁸ Gumbrecht macht später die Formel von der ‚Produktion von Präsenz‘ stark, um herauszustreichen,

⁵⁷ Hierzu prägnant Gladigow 2001, 421ff.

⁵⁸ Gumbrecht 1988.

„dass der von der Materialität der Kommunikation herrührende Effekt der Greifbarkeit auch ein in ständiger Bewegung befindlicher Effekt ist“. Gumbrecht kritisiert, ganz ähnlich wie Debray, die Leerstellen der abendländischen Theoriebildung, die seit dem cartesianischem Cogito „dafür gesorgt hat, dass die Ontologie der menschlichen Existenz ausschließlich von den Vollzügen des menschlichen Geistes abhängt“. ⁵⁹

Neben den literaturwissenschaftlichen Versuchen, über eine zielgerichtete Kritik der Hermeneutik die Materialität von Kommunikation in den Blick zu nehmen, sind es die Arbeiten des Ägyptologen Jan Assmann zum kulturellen Gedächtnis, die sich für einen Dialog mit der Mediologie empfehlen. Vor dem Hintergrund der Frage, wie kollektiv kohärent erinnert wird, werden die rituellen und textuellen, ebenso wie die bildlichen, räumlichen und monumentalen Grundlagen für Identität, Kultur und Religion dargestellt. Die kulturellen Mnemotechniken, das Speichern, die Reaktivierung und Vermittlung von Sinn stehen hier wie auch in der Mediologie im Mittelpunkt, und die Religionsgeschichte ist hier wie dort der wichtigste Bezugspunkt. Hier wie dort gelten Medien der Archivierung und Kommunikation (gleich ob Lied, Schriftstück oder Ritual) nicht als neutrale Transportmittel, sondern als formgebend. D. h. es wird hier wie dort erkannt, dass sowohl der Transport die Botschaft transformiert, so wie das Beförderungsmittel selbst nicht mehr außerhalb der Botschaft, die es vermittelt, stehen kann. ⁶⁰

Schließlich sei als weitere Anregung auf einen *material turn* in Ethnologie, Museologie und (noch zögerlich) in der Religionswissenschaft hingewiesen. Das Objekt wird kulturtheoretisch ausgeleuchtet. „Thinking through things“⁶¹ und „Materialising Religion“⁶² werden zu reizvollen Leitmotiven der Kultur- und Religionsforschung, ebenso wie Museumstheoretiker die „Faszinationskraft der Dinge“ sowie die „Mate-

⁵⁹ Ebd., 33f.

⁶⁰ Vgl. Debray 2000, 120; sowie Assmann 1990 u. 1992.

⁶¹ Henare 2007. In der Ethnologie wird die theoretische Befragung der materiellen Seite von Kultur, Gedächtnis und Kommunikation seit längerem schon betrieben. Debray selbst verweist auf Anregungen von Jack Goody auf die „Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft“ [Originaltitel: *The Logic of Writing and the Organization of Society*. 1986]. Neuere Arbeiten zu „material culture“ sind u. a. Lane 2005, Buchli 2002; Hodder 2001; Hallam 2001; Lemonnier 2001.

⁶² Siehe etwa Arweck 2006; McDannell 1995; und neuerdings die Zeitschrift *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* (Berg Publ., 2005ff.).

rialität und Medialität des Museums“ entdecken.⁶³ Der Wert solcher Objekttheoretisierungen und -historisierungen liegt u. a. darin, empirische Untersuchungen zum kulturellen Umgang mit Objekten anzuregen. Eine aktorzentrierte Perspektive wird eingeführt, es werden rezeptionsästhetische Vorgänge sichtbar, ebenso wie die an die materielle Seite von Kultur angelagerten Affekte. Gerade hier liegen meines Erachtens noch „blinde Flecken“ der Mediologie. Die Betonung von weiträumiger Vermittlung lässt Kommunikationsvorgänge auf der Mikro-Ebene ebenso wie Akteure und Rezipienten, mithin den körperlich sensorischen „Apparat“ zu wenig sichtbar werden. Theoretische und empirische Studien im Bereich „material culture“ können Impulse der Mediologie aufgreifen und umgekehrt auf sie zurück projizieren.

Zum Schluss...

Das mediologische Konzept des Dispositivs regt an, Religion ausgehend von den materiellen Grundlagen eines Kommunikations- und Übermittlungsvorganges zu untersuchen. Dieser Kommunikations- und Übermittlungsvorgang ist in einem pluralen sozialen wie politischen Feld angesiedelt, durchwirkt von Sphären der Schrift, des Buchdrucks, der Audiovision, verortet in diversen kulturellen und religiösen Milieus. Hier findet eine permanente Verhandlung von symbolisch vermitteltem Sinn und Macht statt, diesseitig wie jenseitig, ohne dass die Ergebnisse einheitlich oder beliebig manipulierbar wären. Die Mediologie liefert dabei weniger Aufschlüsse von „Sinn“, „Nachricht“ oder „Botschaft“, sondern blickt vor allem auf die Transformation des Systems kultureller und religiöser Übermittlung selbst. Dies unterscheidet den mediologischen Ansatz von Untersuchungen, in denen Medien und Mittel religiöser Kommunikation Darstellung finden wie Predigt, Briefe, Streitschriften, Karikaturen, Filme, Architektur oder Buchdruck.⁶⁴ Solche Studien sind wertvoll und wichtig. Mediologie nimmt jedoch einen anderen Beobachterstandpunkt ein.

„Mediologie“, so charakterisiert sie Frank Hartmann, „steht für die Analyse kommunikativer Prozesse, ohne dabei einzelne Medien als deren Verursacher zu begreifen. Sie analysiert die Ermöglichungsbedingungen kultureller [und religiöser; d. Verf. Übertragungen – ihre Medialität nach technischen und organisatorischen Kriterien“.⁶⁵

⁶³ In diesem Sinne wegweisend sind die Arbeiten von Gottfried Korff: u. a. Korff 2000, 341ff.; sowie Korff 1995.

⁶⁴ So z. B. Arthur 2004, 19ff.; Burkhardt 2002; oder auch Gräß 2002.

⁶⁵ Hartmann 2003, 17.

Übertragung ist dabei nicht essentiell zu verstehen, etwa analog zum Transport einer Ware von einem Ort zum anderen, sondern „als Transformation der kulturellen Form, die durch ein Zusammenspiel von technischen und ideologischen Fragen zustande kommt“.⁶⁶ Demnach sind beispielsweise Autoren und Texte Produkte einer kulturellen Praxis und nicht deren Begründer. „Texte wiederum sind keine autonomen Gebilde, da sie in Abhängigkeit von medientechnischen Systemen, kulturellen Praktiken und politischen Institutionen – oder von Geschichte, von Diskursen und von Politik – funktionieren.“⁶⁷

Einem Mediologen, so spitzt Debray zu, „ist ja nicht daran gelegen, die Welt der Zeichen zu entziffern, sondern das Zur-Welt-Werden der Zeichen zu verstehen, das Zur-Kirche-Werden eines Prophetenwortes, das Zur-Schule-Werden eines Seminars, das Zur-Partei-Werden eines gedruckten Thesenaushangs, das Zur-Revolution-Werden der Aufklärung – oder auch das Zur-nationalen-Panik-Werden eines Hörspiels von Orson Wells im Jahr 1938 oder das Zur-Geld- oder Reisspende-Werden einer humanitären Fernsehreportage“.⁶⁸

Es kann nicht darum gehen, Religionswissenschaft zur Mediologie zu konvertieren, wiewohl Debrays Schreibduktus mitunter von einem Bekehrungswillen (oder ist es Verkündigungsironie?) getragen zu sein scheint. Jenen Religionswissenschaftlern, die sich von genannten Fragestellungen und Blickwinkeln angesprochen fühlen, liefert die Mediologie ein Angebot. Der Dialog mit der Mediologie eröffnet Kontexte und Horizonte, die es möglich machen, auf die für die Religionswissenschaft zentralen Fragen, unter welchen Voraussetzungen Religion übermittelt wird, warum sie Überzeugungskraft gewinnt und verbindliche Handlungsanleitungen hervorbringt, besser antworten zu können.

⁶⁶ Ebd., 98.

⁶⁷ Ebd., 103.

⁶⁸ Debray 2000, 129.

Literatur

- Andree, Martin (2005): *Archäologie der Medienwirkung. Faszinationstypen von der Antike bis heute*. München.
- Arthur, Chris (2004): „Media, Meaning and Method in the Study of Religion“, in: Sutcliffe, Steven J. (ed.): *Religion: Empirical Studies*. Aldershot 2004, S. 19–31.
- Arweck, Elisabeth (2006): *Materialising Religion: Expression, Performance and Ritual*. Aldershot.
- Ashbrook Harvey, Susan (2006): *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. Berkeley.
- Assmann, Jan (1990): „Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im alten Ägypten“, in: *Visible Religion*, vol. VII [Genres in visual representations]. S. 1–20.
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München.
- Baecker, Dirk (2001): „Nach der Rhetorik“, in: Stanitzek, Georg/Voskamp, Wilhelm (Hrsg.): *Schnittstelle. Medien und kulturelle Kommunikation*. Köln 2001, S. 151–162.
- Bailey, Edward I. (1997): *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen.
- Belting, Hans (2001): *Bild-Anthropologie*. München.
- Belting, Hans (2005): *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*. München.
- Berger, Peter L. (1992): *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg.
- Berger L./Luckmann, Th. (1971): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M.
- Bräunlein, Peter J. (2004): „Religionsgeschichte als Mediengeschichte. Eine Skizze“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 55, 4/2004, S. 325–329.
- Bräunlein, Peter J. (2004): „‚Zurück zu den Sachen!‘ Religionswissenschaft vor dem Objekt“, in: Ders. (Hrsg.): *Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*. Bielefeld 2004.
- Bräunlein, Peter J. (2006): „‚Islam Observed‘ – ‚Islam Obscured‘. Lokale Religionsforschung aus translokaler Perspektive“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 58, 2/2006, S. 133–154.
- Bromberger, Christian (1998): „Fußball als Weltansicht und als Ritual“, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hrsg.): *Ritualtheorien*. Opladen 1998, S. 285–302.
- Buchli, Victor (ed.) (2002): *The material Culture Reader*. Oxford.

- Burkhardt, Johannes (2002): *Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung, 1517–1617*. Stuttgart.
- Debray, Régis (1994): „Für eine Mediologie“, in: Pias, Claus/Vogl, Joseph/Engell, Lorenz/Fahle, Oliver/Neitzel, Britta (Hrsg.): *Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*. Stuttgart. Zweite Auflage. 2000 (Originaltitel: „Pour une médiologie. Définitions premiers“, in: *Manifestes médiologiques*. Paris 1994), S. 67–75.
- Debray, Régis (2000): *Introduction à la médiologie*. PUF: Paris 2000 (dt.: *Einführung in die Mediologie*. Bern, Stuttgart, Wien 2003).
- Dehn, Ulrich (Hrsg.) (2006): „Du salbest mein Haupt mit Öl...“ *Wellness – Körperkultur oder Sinnfrage?* Berlin.
- Duden, Barbara/Illich, Ivan (1995): „Die skopische Vergangenheit Europas und die Ethik der Opsi. Plädoyer für eine Geschichte des Blickes und Blickens“, in: *Historische Anthropologie*, 3, 1995, S. 203–221.
- Feil, Ernst (1986): *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen.
- Feil, Ernst (1997): *Religio II. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*. Göttingen.
- Feil, Ernst (2000): *Religio III. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom frühen Rationalismus bis zur frühen Aufklärung (ca. 1600–1715)*. Göttingen.
- Festschrift für Konrad Köstlin zum 60. Geburtstag am 8. Mai 2000*. Wien.
- Fischer-Lichte, Erika (2004): *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a. M.
- Fischer-Lichte, Erika/Wulf, Christoph (Hrsg.) (2001): *Theorien der Performativen [= Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 10]*. Berlin.
- Geertz, Clifford (1968/1988): *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt a. M.
- Giesecke, Michael (1998): *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*. Frankfurt a. M.
- Gladigow, Burkhard (1988): „Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte“, in: Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin 1988, S. 6–37.
- Gladigow, Burkhard (1995): „Europäische Religionsgeschichte“, in: Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte. Diagonal*. Marburg 1995, S. 71–92.

- Gladigow, Burkhard (2001): „Imaginierte Objektsprachlichkeit’ Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige“, in: Michaels, Axel/Pezzoli-Olgati, Daria/Stolz, Fritz (Hrsg.): *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Berlin. S. 421–440.
- Gladigow, Burkhard (2004): „Religion in der Kultur – Kultur in der Religion“, in: Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen.* Stuttgart, Weimar 2004, S. 21–33.
- Gladigow, Burkhard (2004): „Symbole und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion“, in: Schlögl, Rudolf et al. (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften.* Konstanz 2004, S. 159–172.
- Grieser, Alexandra (2006): „Die Götter sind eine Funktion des Stils’. Schöne Literatur als Medium von Religionskritik am Beispiel des Drama in Leuten von Fernando Pessoa“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 14, 2006, S. 157–182.
- Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hrsg.) (1988): *Materialität der Kommunikation.* Frankfurt a. M.
- Gumbrecht, Hans-Ulrich (2004): *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz.* Frankfurt a. M.
- Gutmann, Hans-Martin (Hrsg.) (2005): *Religiöse Wellness: Seelenheil heute.* München.
- Gräß, Wilhelm (2002): *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft.* Gütersloh.
- Hagen, Wolfgang (2005): *Was ist ein Medium? Eine medienepistemologische Fußnote.* Workshop Weimar 2005. [Url: www.whagen.de/vortraege/2005/20051216Weimar/WasIstEinMedium.pdf](http://www.whagen.de/vortraege/2005/20051216Weimar/WasIstEinMedium.pdf) [Stand: 30.06.2007].
- Hallam, Elizabeth (2001): *Death, memory and material culture.* Oxford.
- Hartmann, Frank (2003): *Mediologie: Ansätze einer Medientheorie der Kulturwissenschaften.* Wien.
- Haußig, Hans-Michael/Scherer, Bernd (Hrsg.) (2003): *Religion – eine europäisch-christliche Erfindung?* Berlin.
- Henare, Amiria J. M. (2007): *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically.* London.
- Herrmann, Jörg (2002): *Sinnmaschine Kino: Sinndeutung und Religion im populären Film.* Gütersloh.
- Heyer, Nicole (2007): *Natürlich, Natürlich! ,Natürlichkeit’ als Sinnangebot und Orientierungsmuster Eine religionswissenschaftliche Analyse des Verhältnisses von Mensch und Natur*

in der zeitgenössischen Religionsgeschichte anhand rezenter Ratgeberliteratur. [Magistraschrift, unpubl.]. München.

- Hodder, Ian (ed.) (2001): *The meanings of things: material culture and symbolic expression.* London.
- Hörisch, Jochen (2004): *Gott, Geld, Medien. Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten.* Frankfurt a. M.
- Hörisch, Jochen (2004): *Eine Geschichte der Medien. Von der Oblate zum Internet.* Frankfurt a. M.
- Imorde, Joseph (2004): *affekt übertragung.* Berlin.
- Kermani, Navid (1999): *Gott ist schön.* München.
- King, Richard (1999): *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'.* London.
- Knoblauch, Hubert (1997): „Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 5, 1997, S. 179–202.
- Koch, Anne (2006): „'Religionshybride' Gegenwart. Religionswissenschaftliche Analyse anhand des Harry-Potter-Phänomens“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 14, 2006, S. 1–23.
- Korff, Gottfried (1995): „Die Eigenart der Museums-Dinge. Zur Materialität und Medialität des Museums“, in: Fast, Kirsten (Hrsg.): *Handbuch der museumspädagogischen Ansätze.* Opladen 1995, S. 17–28.
- Korff, Gottfried (2000): „Zur Faszinationskraft der Dinge. Eine museumshistorische Reflexion in Bildern“. In: *Volkskultur und Moderne. Europäische Ethnologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Konrad Köstlin zum 60. Geburtstag am 8. Mai 2000*, hrsg. vom Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien, Wien 2000, S. 341–354.
- Krech, Volkhard: „Verwissenschaftlichung von Schriftreligionen“, in: Rüpke, Jörg/Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (Hrsg.): *Europäische Religionsgeschichte. Konzepte, Entwicklungspfade und Vermittlungswege eines doppelten Pluralismus.* Berlin, (im Druck).
- Lane, Paul (2005): „The material culture of memory“, in: James, Wendy/Mills, David (eds.): *The qualities of time.* Oxford 2005, S.19–34.
- Laube, Martin (Hrsg.) (2002): *Himmel – Hölle – Hollywood: religiöse Valenzen im Film der Gegenwart.* Münster.
- Leißer, Thorsten (1997/98): *The Cults of Saints? Veneration of Holy People in the History of Christianity and Contemporary Football Culture.* [Master Thesis] University of

- Glasgow 1997/98. [Url: www.leisser.de/download/cult%20of%20saints.pdf](http://www.leisser.de/download/cult%20of%20saints.pdf) [Stand: 30.06.2007].
- Lemonnier, Pierre (2001): "The study of material culture today: toward an anthropology of technical systems", in: Bryman, Alan (ed.): *Ethnography*, vol. 3. London 2001, S. 219–253.
- Luckmann, Thomas (1967): *The Invisible Religion*. London.
- Luhmann, Niklas (1993): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. 3 Bde. Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1998): „Religion als Kommunikation“, in: Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg 1998, S.135–146.
- Lyden, John C. (2003): *Film as Religion. Myths, Morals and Rituals*. New York.
- Material Religion (2005ff.): *The Journal of Objects, Art and Belief*. Berg Publ.
- Matthes, Joachim (1967): *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*. Hamburg.
- McDannell, Colleen (1995): *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*. New Haven.
- Pfeiffer, K. Ludwig (1999): *Das Mediale und das Imaginäre. Dimensionen kulturanthropologischer Medientheorie*. Frankfurt a. M.
- Podella, Thomas (2001): „Bild und Text. Mediale und historische Perspektiven auf das alttestamentliche Bilderverbot“, in: *Scandinavian Journal of Old Testament*, 15(2), 2001, S. 205–256.
- Rieger, Stefan (2004): „Kunst, Medien, Kultur: Konjunkturen des Wissens“, in: Jaeger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Bd. 2, Stuttgart 2004, S. 638–655.
- Sloterdijk, Peter (sine Anno): *Schlagfertig: Müssen wir die Gewalt in der Popkultur neu betrachten?* [Url: www.petersloterdijk.net/german/debatten/PSSchlagfertigTspiegel02.html](http://www.petersloterdijk.net/german/debatten/PSSchlagfertigTspiegel02.html) [Stand: 11.5.2007]
- Tenbruck, Friedrich H. (1993): „Die Religion im Maelstrom der Reflexion“, in: Bergmann, Jörg et al. (Hrsg.): *Religion und Kultur. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 33, 1993, S. 31–67.
- Thomas, Günter (1998): *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*. Frankfurt a. M.
- Thomas, Günter (2001): *Implizite Religion: theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*. Würzburg.

- Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (1998): „Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm“, in: Dies. (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg 1998, S. 7–30.
- van der Veer, Peter (2001): *Imperial Encounters*. Princeton.
- Wahlström, Bertel (1981): „The Indefinability of Religion“, in: Temenos: *Studies in Comparative Religion*, 17, 1981, S. 101–115.
- Weber, Max (1991): Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Ders.: *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Stuttgart, S. 21–101.
- Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hrsg.) (2005): *Ikonologie des Performativen*. München.
- Zielinski, Siegfried (2002): *Archäologie der Medien. Zur Tiefenzeit des technischen Hörens und Sehens*. Hamburg.