

# Religiöse Elemente in der Popularkultur und ihre Bedeutung für die Jugendarbeit

von Werner H. Ritter

*Popularkultur, wie sie sich in Filmen und Bestsellerromanen ausdrückt, hat neben ihrem Freizeit- und Unterhaltungswert auch sinn- und religionsproduzierende Wirkungen. Offenbar brauchen Menschen für ihren Lebensvollzug bedeutungsvolle Erzählungen und Inszenierungen. Der evangelische Religionspädagoge aus Bayreuth zeigt die Bedeutung auf, welche popularkulturelle Mythen dabei bekommen können. Beispiele sind die Harry-Potter-Bücher und der Actionfilm „End of Days“. In dem Maß, in dem Kirche(n) und Theologie Religion und Religiöses in den 50er und 60er Jahren aus dem Blick verloren haben, wanderten deren Wahrnehmung und Darstellung in die Popularkultur aus. Diese macht seither verstärkt Angebote im Umgang mit dem Religiösen, indem sie es darstellt, inszeniert und interpretiert. Daraus ergeben sich wichtige Schlussfolgerungen für die Jugendarbeit.*

## 1. Was meint Popularkultur?

Phänomene dessen, was seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts unter dem Begriff Popularkultur firmiert, wurden – angestoßen durch frühere amerikanische Studien zu „popular culture“ – in Deutschland seit den 70ern wahrgenommen und wissenschaftlich erforscht.<sup>1</sup> Heute meint dieser Begriff *die Kultur „der Leute“*, wie sie sich in Filmen, Fernsehen, Videoclips, Werbung, aber auch in bestimmter Literatur ausdrückt. Popularkultur macht mittlerweile einen erheblichen Teil der Welt- und Wirklichkeitswahrnehmung von Heranwachsenden und Erwachsenen aus. Die Massenmedien der 70er und 80er Jahre liefern dabei die Voraussetzung für das Entstehen der Popularkultur, die sich als Teil der Gesamtkultur und als Teil des Verhaltens von Menschen zu ihrem „Umfeld“ versteht. Im Zeichen der Popularkultur bestimmen und entscheiden menschliche Subjekte zunehmend selbst als Nutzer, Verbraucher und Teilnehmer bzw. Teilhaber von und an Kultur, was sie kulturell für belangvoll halten und goutieren, sind also nicht mehr bereit, sich heteronomen Urteilen Anderer bezüglich guter und schlechter Kultur zu unterwerfen. Popularkultur, die nicht einfach mit Alltagskultur identisch ist, unterliegt den Gesetzen des Marktes – Angebot und Nachfrage –, die ja mit ihren Mächtigkeiten und Einflussnahmen nicht zu unterschätzen sind. Schließlich ist zu vermerken, dass populäre Kultur, die „die Leute“ im Blick hat, mit Darstellungsmustern wie Vereinfachung (Simplifizierung), Stereotypie, einfacher Dramaturgie, guter Kommunizierbarkeit und schneller Konsumierbarkeit arbeitet.

---

<sup>1</sup> Vgl. H. Schmiedt. Popularkultur in der Gegenwartsliteratur. Hagen 1984; W. Nutz. Trivialliteratur und Popularkultur. Opladen/ Wiesbaden 1999.

Die Disziplin der Praktischen Theologie als Teildisziplin der Theologie – aber nicht nur sie, sondern auch andere Wissenschaftsdisziplinen – zeigt sich seit etlichen Jahren evangelischer – wie katholischerseits an Popularkultur interessiert, da es zum Selbstverständnis und Vollzug der Praktischen Theologie dazugehört, die Lebenswelten und religiösen Praxen innerhalb und außerhalb von Kirchen und Gemeinden zu erforschen.<sup>2</sup> Popularkultur steht hier für ein bedeutsames Feld gegenwärtiger Lebenswelt und Religiosität, welches praktisch-theologisch zu sondieren, zu vermessen und zu diskutieren ist.

Im Folgenden (s. 2. und 3.) werden zunächst zwei materiale Beispielen populärkultureller Objektivationen, die sich mit dem Religiösen beschäftigen, in gebotener Kürze vor Augen geführt; beide Beispiele stammen aus den späten 90er Jahren und können stellvertretend für zahlreiche andere ältere, aber auch jüngere Produkte aus diesem Genre stehen. Dies verdichtet sich zum Eindruck, dass (4.) sich Popularkultur seit einigen Jahrzehnten auf ihre Weise des Religiösen annimmt; gefragt wird sodann (5.) nach dem Verhältnis von Theologie zur Popularkultur und schließlich werden (6.) erste Schlussfolgerungen gezogen.

## 2. Die Kunstfigur „Harry Potter“

Die Harry-Potter-Bücher der schottischen Schriftstellerin Joanne K. Rowling stellen eine einzigartige Erfolgsgeschichte dar. Ihre Auflagen haben mittlerweile weltweit die Fünfmillionenmarke überschritten. Vom Genus her handelt es sich um einen in der klassischen englischen school-story-Tradition stehenden Stoff, der um neuartige Fantasy-Elemente<sup>3</sup> angereichert ist. Für unser Thema sind diese Bücher deswegen interessant, weil sie mit zahlreichen und durchaus „klassischen“ Ingredienzien des Religiösen ausgestattet sind. Da ist z.B. das Motiv des („heiligen“) Kindes, das eine Zeit lang im Verborgenen und seiner eigentlichen Bestimmung entfremdet „inkognito“ leben muss. Schon zu Beginn seines „öffentlichen“ Auftretens mit außerordentlichen Fähigkeiten und Gaben versehen, erfährt sich dieses Kind einem langen abenteuerlichen Kampf gegen die Tücken des übermächtig andringenden Bösen ausgesetzt, in dem es sich als „Retter“ und „Erlöser“ zu bewähren hat und auch tatsächlich bewährt; gerade der Kampf gegen das Böse – ein genuin religiöses Motiv – bekommt damit eine für das 21. Jahrhundert unerwartete Mittelpunktstellung und erstaunliche Aufmerksamkeit. Worum geht es kurz gesagt in den Potter-Büchern?

Harry Potter, der bei spießigen und gemeinen Stiefeltern aufwächst, erhält an seinem elften Geburtstag Post, und zwar – merkwürdig genug – von einer Eule! In diesem Brief steht, dass er sich in der Zaubererschule auf Schloss Hogwarts einzufinden habe, und dass er nicht nur das vernachlässigte Waisenkind, sondern *der* Harry Potter sei, Zauberer

<sup>2</sup> Vgl. etwa H.-M. Gutmann, *Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen*, Gütersloh 1998; W. Gräb, *Lebensgeschichte – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh <sup>2</sup>2000; J. Hermann, *Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film*, München 2001.

<sup>3</sup> Vgl. D. Petzold (Hg.), *Fantasy in Film und Literatur*, Heidelberg 1996; Art. Fantasy. In: *Brockhaus-Enzyklopädie*, Bd. 7, Kornwestheim/Stuttgart <sup>19</sup>1988, Sp. 102 f.

und schon als Baby in Hexen- und Zaubererkreisen berühmt, da er – woran er sich selber nicht erinnern kann – schon als Baby den mächtigen, bösen Lord Voldemort entmachtet habe. Und das – so wird es uns erzählt – ging folgendermaßen zu: Als Harry ein einjähriger Säugling ist, bringt jener Lord Voldemort seine Mutter und seinen Vater um, den Vater im mutigen Zweikampf, die Mutter bei ihrem Versuch, Harry zu beschützen. So steht am Anfang der Lebensgeschichte Harry Potters ein grausamer Gewaltakt. Lord Voldemort sucht weiterhin Harry zu töten, was ihm aber nicht gelingt: „Aber – er konnte es nicht. Er konnte diesen kleinen Jungen nicht töten.“ Weil Harry offensichtlich ein mit besonderer Intensität geliebtes Kind war und seine Mutter für ihn starb – „deine Mutter ist gestorben, um dich zu retten“<sup>4</sup> (das Motiv der Stellvertretung und des Opfertodes!) – kam er mit dem Leben davon. Die Wirkung des mütterlichen Opfers konnte den Todesfluch offensichtlich auf Lord Voldemort zurücklenken und Harry blieb lediglich eine blitzförmige Narbe auf der Stirn zurück. „Keiner weiß, warum oder wie, aber es heißt, als er Harry Potter nicht töten konnte, fiel Voldemorts Macht in sich zusammen – und deshalb ist er verschwunden.“<sup>5</sup> Seither existiert Voldemort als Schatten weiter und ist bestrebt, Harry zu töten und an die Macht zurückzukehren.<sup>6</sup> Dies zu verhindern, ist Band für Band der Grundmotor des Geschehens.

Lord Voldemort, ein schwarzer Magier mit ungeheurer Machtfülle, ist letztlich eine Inkorporation des Bösen. Er hat seine ungeheuren Fähigkeiten dem Bösen zugeeignet, seine Macht zeigt sich als unprovokiert zerstörerische Gewalt. Sie versetzt derart in Schrecken und Angst, dass man – ein weiteres religiöses Motiv – es nicht einmal wagt, den Namen des Bösen – Lord Voldemort – auszusprechen; statt dessen wird er quasi-chrfurchtsvoll genannt als „der, dessen Name nicht genannt werden darf“ – die verkehrte und verkehrende Anspielung auf den Ehrfurcht gebietenden und nicht auszusprechenden Namen Gottes in Israel ist nicht zu übersehen.

Insgesamt: Das Überraschende und Unerwartete am Harry-Potter-Phänomen ist nicht nur die Wiedergeburt des (Kinder-)Buches als populärkulturelles Phänomen, die weder von Verlegern, noch von Buchhändlern, aber auch nicht von literaturwissenschaftlicher Seite (Kinder- und Jugendbuchkunde) für wahrscheinlich erachtet wurde, sondern auch – und dies ist fast noch unglaublicher – eine Wiedergeburt oder Wiederentdeckung religiöser Elemente als (literarisch) wichtige Leitmotive. Kann der „Harry-Potter-Zauber“ als „Spiegel gegenwärtiger Privatreligiosität“ gelten?<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> J. K. Rowling, *Harry Potter und der Stein der Weisen*, Hamburg 1998, 324.

<sup>5</sup> Ebd., 17.

<sup>6</sup> Ebd., 282.

<sup>7</sup> Vgl. M. Morgenroth, *Der Harry-Potter-Zauber. Ein Bestseller als Spiegel gegenwärtiger Privatreligiosität*. In: *Pastoraltheologie* 90 (2001), 66–77.

### 3. Der Film „End of Days“

Als zweites Veranschaulichungsbeispiel, an welchem ich das auffällig massive Vorkommen religiöser Elemente in der populären Kultur deutlich machen will, wähle ich aus dem Cinema-Bereich<sup>8</sup> den Film „End of Days“ (1999), Regie: Peter Hyams, Hauptdarsteller: Arnold Schwarzenegger. Filmen wie diesem liegt, einer Vielzahl anderer vergleichbar, ein zumindest unterschwelliger, häufig auch manifester religiöser Standardmythos zugrunde. Danach befreit ein sagenhafter Erlöser-Typ die Welt vom Bösen, häufig so, dass er sich dabei selbst opfert.

Worum geht es in diesem Film, der voller religiöser Motive ist? „End of Days“ beginnt mit der astronomischen Beobachtung eines Theologen im Vatikan Ende der 70er Jahre. Diese wird als finsternes Vorzeichen gedeutet, nämlich als Hinweis auf die Geburt jener Frau, mit der Satan am Ende des Jahrhunderts ein Kind zeugen soll, das als Fürst der Finsternis über die Erde herrschen und Gottes Kirche vernichten wird. Im weiteren Filmverlauf befindet sich der Zuschauer nun kurz vor dem Silvesterabend 1999. Jetzt betritt der Satan selbst in Gestalt eines Börsenmaklers die Welt, um nach der Frau zu suchen, mit der er sich rituell vereinigen soll. In diese Aktionen des Satans wird nun die von Schwarzenegger gespielte Gestalt des Jericho Cane verwickelt. Schon das Namenskürzel J.C. fällt auf. Cane, der seinen Glauben verloren hat, steht vor der Entscheidung, entweder dem Teufel zu helfen (der ihm dafür eine großzügige Entlohnung verspricht), oder die junge Frau und mit ihr die Welt vor dem Teufel zu schützen. Cane nimmt den Kampf gegen den Teufel auf, erkennt aber bald, dass er diesen weder mit Sprengstoff und Waffengewalt, noch mit Exorzismus und Weihwasser bestehen kann. Vor dem Teufel retten kann ihn, die junge Frau und letztendlich die ganze Welt nur „der Glaube“.

Dies ist eindrücklich in der Szene eingefangen, in der Jericho Cane die Waffen streckt und um Glauben betet. Auch wenn der Satan im weiteren Verlauf des Filmes sich des Körpers von Jericho Cane bemächtigen kann, letztlich hindert ihn dessen Glaube, seinen teuflischen Plan zu vollenden. Schließlich rettet „J.C.“ die junge Frau und damit die Welt durch ein Selbstopfer, indem er sich heroisch in das Schwert einer auf dem Boden liegenden Statue des Erzengels Michael stürzt. Der Schluss des Films: Dieses Opfer und damit der Tod sind nicht das Ende von Jericho Cane, sondern führen zur Transzendierung in eine bessere, glücklichere Welt, sichtbar gemacht durch Canes Begegnung mit seiner ermordeten Familie, die ihn aus dem Tod ins Paradies geleitet. Soweit diese Filmstory; auch sie ist ein Beispiel, das am Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert die einseitige Rede von nur zunehmender Säkularisierung und dem Ende der Religion gegen den Strich bürstet: Hier (und nicht nur hier!) begegnet Religion neu und unerwartet am eigentlich „fremden Ort“ Kino und unterstreicht damit die Rede von der „Revitalisierung von Reli-

---

<sup>8</sup> Ein lehrreiches Beispiel wäre auch der Thriller „Im Auftrag des Teufels“ (USA 1997, Regie Taylor Hugford); weitere Filmanalysen finden sich bei H.-M. Gutmann (s. Anm. 2); ferner hat sich sehr dezidiert und kenntnisreich zur Darstellung des Bösen im Film der katholische Theologe Reinhold Zwick geäußert, der seit vielen Jahren die Filmlandschaft aufmerksam beobachtet, vgl. R. Zwick, Abgründe und Hoffnungsspuren. Facetten des Bösen im zeitgenössischen Film. In: *Communicatio Socialis* 27 (1994), 13–45; ders., Die Siebente Kunst und der Teufel. Zur Darstellung des Bösen im Film. In: F. G. Friemel/F. Schneider (Hgg.), „Ich bin ein Kind der Hölle“. Nachdenken über den Teufel. Leipzig 1996, 135–151.

gion“<sup>9</sup>. Religion begegnet heute eben nicht mehr nur an ihrem bislang klassisch gewesenen Platz „Kirche“, sondern wandert in andere Genren und Orte aus. Vor allem das (religiöse) Motiv der Erlösung betrifft und fasziniert Menschen von heute.<sup>10</sup>

#### 4. Religion, Religiosität und Popularkultur

Meine These ist, dass in dem Maß, in dem Kirche(n) und Theologie seit den 50er, 60er Jahren Religion und Religiöses nicht mehr oder zu wenig im Blick hatten, deren Wahrnehmung und Darstellung in die Popularkultur auswandern. Ich halte dies aus zwei Gründen für bemerkenswert: Zum einen deswegen, weil lange Zeit wissenschaftlich wie medial die Meinung transportiert wurde, dass die Welt komplett technisch beherrschbar und planbar sei, weswegen darin Religion und Religiosität keinen Platz mehr hätten, folglich zu streichen seien; zum anderen deswegen, weil offensichtlich Erklärungsmuster immer weniger zu befriedigen vermögen, die Religion und Religiöses als vorübergehende epochale Phänomene verabschieden wollten. Wie es aussieht, brauchen Menschen immer wieder – kulturgeschichtlich und anthropologisch beobachtbar – signifikante Texturen, Figuren und Konfigurationen, um ihr Leben und ihnen Zufallendes ausdrücken, einordnen und deuten zu können.<sup>11</sup> Das Wiederauftauchen religiöser Elemente in der Popularkultur zeigt, dass es Fragen, Zusammenhänge und Phänomene im Leben und in der Wirklichkeit gibt, die durch die Vernunft allein nicht zu klären sind, Menschen vielmehr auf Erzählungen, Stories, Mythen und Inszenierungen zurückgreifen lassen, um das ausdrücken zu können, was sonst unthematisiert bliebe.

Zweifelsohne hatte in Sachen Lebens- und Weltdeutung die christliche Religion lange Zeit eine mehr oder minder unangefochtene Monopolstellung. Dies hat sich mittlerweile geändert. Ich halte es in dem Zusammenhang für evident, dass seit etlichen Jahrzehnten in der populären Kultur Versprachlichung und Darstellung lebensbedeutsamer und religiöser Themen stattfinden, welche den Rezipienten als Sinnstiftungselemente für die je individuell zu vollziehende Lebensdeutung angeboten werden.<sup>12</sup> Wie in den beiden vorhergehenden Abschnitten exemplarisch an zwei Objekten gezeigt, verfügt populäre Kultur über vielfältige Genres und Spektren kultureller Sinndeutungsangebote. Sie wählt dafür nicht nur alte Ausdrucksgestalten, sondern sucht auch neue. Sinnstiftungen und Sinnzuschreibungen, welche Kontingenz aushalten helfen, haben deswegen in modernen westlichen Gesellschaften plurale Gestalt angenommen.

<sup>9</sup> Vgl. M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen*, München 2000, 9 ff.

<sup>10</sup> Vgl. W. H. Ritter, *Erlösung jetzt und hier!* In: *Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern*, 55 (2000), 321–325; ders., *Mythos mit Thrill. Das Kino nimmt sich religiöser Erlösungs-Motive an*, in: *Zeitzeichen* 2 (2000), 53–55.

<sup>11</sup> Vgl. F. Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion*. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 38 (1992), 235–252; W. Gräß, *Der hermeneutische Imperativ. Lebensgeschichte als religiöse Selbstauslegung*. In: W. Sparr (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?*, Gütersloh 1990, 79–83.

<sup>12</sup> Um solchen subjektiven Sinnvergewisserungen auf die Spur zu kommen, wird in jüngster Zeit immer wieder vorgeschlagen, eine Hermeneutik des Religiösen zu entwickeln, welche sich die interpretierende Analyse populärkultureller Artikulationen lebensrelevanter (religiöser) Erfahrungen zum Ziel setzt; vgl. so z.B. W. Gräß (s. Anm. 2) und F. Brinkmann, *Comics und Religion*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999.

Wird uns spätestens seit der Aufklärung bewusst, dass kirchenoffizielle Religion und private Religiosität auseinander driften (können) und die Religiosität der vielen Einzelnen nicht in der puren Übernahme offizieller Kirchenlehre besteht, sondern im „Produzieren“ eigener Religiosität<sup>13</sup>, so mag dies noch einmal die nicht zu unterschätzende Bedeutung (religiöser) Popularkultur unterstreichen: Wenn nicht alles täuscht, halten durch mannigfache Traditionsabbrüche auf ihre Subjektivität zurückgeworfene Existenzen heute wieder nach etwas Ausschau, was über sie hinaus geht und außerhalb ihrer selbst liegt.<sup>14</sup> Die lebens- bzw. weltbildprägenden und wertevermittelnden Potenzen und Qualitäten sowie die (quasi-)religiösen Funktionen von Medien aus dem Bereich der Popularkultur sind in den letzten Jahren ins Licht interdisziplinärer Forschung gerückt worden. Da seit geraumer Zeit Lebenswelten sich auch aus Medienwelten speisen und Lebensgeschichten wiederum mit Mediengeschichten zu tun haben, ist die große Bedeutung von Medien und in der Folge auch der Popularkultur für das Leben und die Identitätsfindung von Heranwachsenden und Erwachsenen offenkundig.<sup>15</sup>

Näher besehen kümmert sich Popularkultur, sicher auf ihre Weise, nicht nur um lebensbezogene und -bedeutsame Themen, sondern auch um letzte und große Fragen implizit oder explizit religiöser Natur wie Schuld, Opfer, Schicksal, Böses/Teufel, Liebe, Zukunft und Hoffnung, Vernichtung und Erlösung, Gelingen und Misslingen etc. Folglich liefert sie nicht nur Unterhaltungsware, sondern macht auch Angebote zur Weltdeutung und Sinnvermittlung und erfüllt damit zumindest eine der Religion vergleichbare Funktion.<sup>16</sup> Popularkultur ist so gesehen meines Erachtens auch sinn- und religionsproduzierend, sinn- und religionskonservierend zu nennen. Offenkundig brauchen Menschen für ihren Lebensvollzug solche bedeutungsvollen Geschichten, Erzählungen und Inszenierungen, wobei popularkulturelle Mythen eine wichtige Bedeutung bekommen können, „die gut und böse, rein und unrein, Helden und Schurken, Opfer, Verfolger und Retter unterscheidbar machen“<sup>17</sup>. Solche Geschichten versorgen die Menschen mit einer einfachen Welt-Anschauung, welche die unübersichtlich gewordene moderne Wirklichkeit übersichtlich und beschreibbar machen. Es findet, wissenssoziologisch gesprochen, eine „Kosmisierung“<sup>18</sup>, das heißt Welterichtung bzw. Wirklichkeitsrichtung mittels Sinnggebung durch Popularkultur statt.

<sup>13</sup> Vgl. dazu H. Luther, Religion und Alltag, Stuttgart 1992, 13.

<sup>14</sup> Vgl. zu diesem Zusammenhang J. Herrmann, Die Liebe ist stark wie der Tod. Religiöse Motive im zeitgenössischen Film. In: Zeitscheit 2 (2001) 5, 48–50; ders., Sinnmaschine Kino (s. Anm. 2).

<sup>15</sup> Vgl. dazu D. Baacke u.a. (Hg.), Lebenswelten sind Medienwelten. Opladen 1990; M. L. Pirner, Fernsehmythen und religiöse Bildung, Frankfurt/Main 2001; G. Thomas, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt/M. 1998; F. Brinkmann (s. Anm. 12).

<sup>16</sup> Vor allem ritual- und mythostheoretische Interpretationen des Fernsehens und seiner Inhalte konnten hier einseitig machen, dass Filme, Fernsehen, Videoclips, etc. – also Genres der Popularkultur – in unserer spätmodernen Kultur viele Funktionen über- und wahrnehmen, für die in den sogenannten einfachen Kulturen religiöse Mythen und Rituale zur Verfügung standen.

<sup>17</sup> H.-M. Gutmann (s. Anm. 2), 226.

<sup>18</sup> Die Begriffe finden sich sowohl bei P. L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt/M. (1979) <sup>5</sup>1977, als auch bei F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989; 70–88, 85; vgl. dazu auch G. Thomas, Jenseits von Affirmation und Verwerfung. Anmerkungen zur medialen Religionskultur. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 51 (1999), 226 ff.

Versteht man popularkulturelle Produkte, die sich mit dem Religiösen befassen, speziell in diesem Zusammenhang, greift ihre Rückführung auf den Abruf eines Spannungsschemas und damit auf Dramatisierung und Effektsteigerung doch wohl zu kurz.

## 5. Popularkultur in theologischer Wahrnehmung

Mögen kirchenamtlicher, aber auch dogmatisch-theologischer Betrachtung die popularkulturellen Darstellungen des Religiösen oft als bizarre Zerrformen erscheinen – „die Leute“ in ihren Lebenswelten scheinen darin eine sie betreffende, attraktive Form von religiösen Sinndeutungsangeboten zu verspüren und rezipieren sie. Die entscheidende praktisch-theologische Frage ist dann, ob wir es bei popularkulturellen Bearbeitungen des Religiösen mit „attraktiver“<sup>19</sup> oder „defizitärer“<sup>20</sup> (Privat-)Religiosität zu tun haben.

Bei der Beantwortung dieser Frage leitet mich die Vorstellung, dass Religion, Lebens- und Sinndeutung nicht länger exklusiv von *einer* Instanz, nämlich Kirche und Theologie, geleistet, verantwortet und kontrolliert werden können. Vielmehr ist es ein relativer Konsens von Kultur-, Religions- und Medienforschung, dass Funktionen von Religion heute vielfach von Massenmedien und Popularkultur übernommen werden, so dass die Selbstverständigung und Grundorientierung der vielen Einzelnen auch popularkulturell und massenmedial erfolgt. Offenkundig gelingt es der Popularkultur durchaus, tiefer liegende Bedürfnisse „der Leute“ anzusprechen sowie ihren Transzendierungs- und Symbolbedürfnissen elementar entgegen zu kommen und „irgendwie“ zur „symbolischen Bewältigung“ der Lebenswelt und des Alltags beizutragen<sup>21</sup>, allerdings artikuliert sich das nicht (mehr) als (kirchliche) Frömmigkeit. Religiös konnotierte Popularkultur zeigt mit anderen Worten, dass kirchlich nicht (mehr) gebundene Menschen auf religiöse Themen und Symbole ansprechbar sind. Religiosität erscheint hier einigermaßen losgelöst von der Bindung an Religionsgemeinschaften, kann letztere – je nach dem – ergänzen, aber auch ersetzen.<sup>22</sup>

Sehe ich recht, dann hält Popularkultur mit religiösen Elementen oder Bezügen auf ihre Weise den Diskurs über Religion und mit religiösen Institutionen wach und leistet eine säkular-religiöse Kommunikation und Daseinshermeneutik im Alltag der Welt. Nach meinem Dafürhalten kann sich deswegen auch im popularkulturellen Kontext religiös Authentisches ereignen, nicht nur in den gewohnt-vertrauten kirchlichen Vermittlungen und Vermittlungsagenturen, so dass längst wesentliche und existenzielle Fragen auch außerhalb der Kirchen verhandelt und zur Darstellung gebracht werden. Inwieweit freilich religiöse Popularkultur für den oder die Einzelnen auf Dauer tragfähige Sinnstiftung und lebensbedeutsame Orientierung über Tagesaktualitäten hinaus bewerkstelligen kann, wird sich erst noch zeigen müssen. Auch wenn man einräumt, dass (religiöse) Popularkultur vorwiegend die Freizeit bedient, damit deren Gesetzen unterliegt und folglich an Unter-

<sup>19</sup> Vgl. M. Morgenroth, *Der Harry-Potter-Zauber* (s. Anm. 7).

<sup>20</sup> Vgl. dazu C. Dahlgrün, *Harry Potters Trivialreligiosität*. In: *Pastoraltheologie* 90 (2001), 78–87.

<sup>21</sup> Vgl. E. Gottwald, *Die widerständige Sehnsucht nach dem Mythos*. In: *Der Evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 44 (1992), 585–599, hier 589.

<sup>22</sup> Vgl. E. Gottwald, *Didaktik der religiösen Kommunikation*, Neukirchen-Vluyn 2000, 44.

haltung, Erlebnis und Entmüdung interessiert ist, bleibt ja dies die kapitale Frage, nämlich ob Sinnkonstruktion und Lebensorientierung auch in Zeiten der Individualisierung auf Dauer ohne Erfahrungs- und Erzählgemeinschaften in lebendiger Erinnerungskultur möglich sind. Dies nun ist, zumindest wenn man vom Individualisierungstheorem<sup>23</sup> mit seiner notwendigen Polarität von Individuum und Institution bzw. Tradition ausgeht, in der Tat nicht leicht vorstellbar, nicht nur im jüdisch-christlichen Kontext. Und: Können postmoderne Erfahrungs- und Erzählgemeinschaften, die es ad hoc und zeitlich begrenzt wohl auch in der (religiösen) Popularkultur gibt,<sup>24</sup> die alten, Generationen übergreifenden Gemeinschaften wirklich ersetzen? Die wenigsten von uns werden – wir wissen es seit Max Weber – als religiöse Virtuosen geboren, sind vielmehr auf religiöse Traditionen bleibend angewiesen, auch wenn sie sich diese selbstständig aneignen.

Der evangelische Theologe Ernst Troeltsch hat in diesem Sinn am Anfang des 20. Jahrhunderts darauf hingewiesen, „dass in der Religion keiner lediglich auf sich selber steht“<sup>25</sup>. Dennoch sollte die theologische Wahrnehmung und Beurteilung von Popularkultur samt deren Sinn- und Religions-Angeboten meines Erachtens mit abwertenden Urteilen wie „Religionsersatz“ oder „Pseudoreligion“ zurückhaltend sein, da solche „Urteile auch dann, wenn sie in Gestalt ‚nur‘ phänomenologischer oder scheinbar ‚nicht-positioneller‘ Theologie vorgetragen werden, tief imprägniert sind von materialtheologischen Urteilen“, welche unschwer als kaschierte Varianten positioneller Theologie entlarvt werden können.<sup>26</sup> Deswegen ist nicht gleich eine popularkulturelle Ersetzung oder Ablösung christlicher Traditionsbestände und Wirklichkeitsinterpretationen zu befürchten. Vielmehr werden Kirche und Theologie geistesgegenwärtig ihre Sicht der Dinge, ihre Sicht des Religiösen in den weltanschaulichen Dialog, in das Gespräch „der Leute“ und in die Kultur konstruktiv einzubringen haben. Dabei verstehe ich die „Leutereligion“ mit Wilhelm Gräb als „praktische Theologie gelebter Religion“<sup>27</sup> und sehe dabei mehr deren positiven als deren negativen Begriffsgehalt.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Vgl. K. Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Gütersloh 1996.

<sup>24</sup> Vgl. dazu die Ausführungen der Volkskundlerin S. Wienker-Piepho: *Das Ende der alten Geschichten? Fernsehen und Erzählgkultur*. In: *Die Kunst des Erzählens – Festschrift für Walter Scherf*, hg. H. Gerndt und K. Wardenitzky, Potsdam 2002 (im Druck). So kann man etwa am Montag Morgen auf unseren Schulhöfen, in Büros sowie anderen Arbeitsstellen hören, wie Soaps, Serien etc. dem alltäglichen Erzählen bzw. story-telling ständig neue Nahrung geben; vgl. dazu auch H. Fischer, *Oralität in der totalen Massengesellschaft*, in: W. Heissig (Hg.), *Formen und Funktion mündlicher Tradition*, Opladen 1995, 211–222.

<sup>25</sup> E. Troeltsch, *Religiöser Individualismus und Kirche* (1911). In: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (2. Neudruck der 2. Aufl., Tübingen 1922) Aalen 1981, 109–133, 130.

<sup>26</sup> G. Thomas, *Jenseits von Affirmation und Verwerfung* (s. Anm. 18), 229.

<sup>27</sup> Vgl. W. Gräb, *Lebensgeschichte* (s. Anm. 2).

<sup>28</sup> Auffälligerweise hat P. M. Zulchner den meines Wissens von ihm kreierten Begriff „Leutereligion“ früher (vgl. „Leutereligion“, Wien u.a. 1982) positiv gebraucht, betrachtet ihn jedoch in seiner vierbändigen *Pastoraltheologie* (v.a. Band 1, Düsseldorf 1990, 115 ff.) wesentlich kritischer.

## 6. Folgerungen für Theologie und Jugendarbeit

*Erstens:* Wenn es richtig ist, dass sich Religion unter uns so darstellt wie oben (v.a. 4.) gezeigt, dann sind Lebenswelt und Alltag nicht länger nur als (Fund-)Orte traditioneller kirchlicher Religion zu begreifen, sondern, wie F. D. E. Schleiermacher schon vor 150 Jahren betonte, auch als Orte neuen und transformierten religiösen Suchens und Findens, so dass von Jugendlichen in ihren Lebenswelten eben nicht nur „klassische“ Texte und Themen tradierter Religion „anzueignen“, sondern auch neue Formen und Orte von Religiosität zu entdecken sind.<sup>29</sup> Hier müssen Kirche und Theologie „religionsfähig“<sup>30</sup> sein bzw. werden sowie dogmatische Bevormundungen und „dogmatische Normenkontrollverfahren“ (V. Drehsen) vermeiden.

*Zweitens:* Kirchliches Handeln und kirchliche Jugendarbeit dürfen nicht nur versonnen um sich selber kreisen, sondern müssen „die existentiell-religiösen Sinnerwartungen, die von den Menschen im Kontext ihrer Lebens- und Alltagswelt immer schon entworfen werden, aufsuchen, aufnehmen und im Auslegungszusammenhang des Evangeliums verarbeiten“<sup>31</sup>.

*Drittens:* Dies erfordert Sensibilisierung für die Religiosität der Popularkultur und wird zur Aufgabe sowohl für die wissenschaftliche Theologie als auch für religiös-theologische Berufe vom Pfarrer über in der Jugendarbeit Tätige bis zum Erzieher bzw. zur Erzieherin.

*Viertens:* Wenngleich Popularkultur Lebensbedeutsames und darin Religiöses transportiert, so existieren Kirche, Theologie und Popularkultur doch in unterschiedlichen kulturellen Sphären, die sich, ohne miteinander identisch zu sein, gleichwohl *berühren und überschneiden*. Die Chance, bei diesen Berührungen und Überschneidungen dialogisch präsent und geistes-gegenwärtig zu sein, sollten sich Theologie und Kirche nicht nehmen lassen. Gilt es doch an Religiosität und Weltsicht „der Leute“ mitzuarbeiten, aber auch etwas von ihnen zu lernen. Dabei darf man von populärer Kultur sicherlich etwas erwarten, freilich nicht zu viel, denn die Medien der Popularkultur dienen vorwiegend der Freizeitbeschäftigung und unterliegen dementsprechend den Bedingungen und Anforderungen der Freizeit. Was Menschen hier suchen, mag unterschiedlich sein, hat aber doch stark mit „Entmüdung“, Zerstreung und Unterhaltung zu tun: Deswegen verlangen „die Leute“ ja nach Erlebnis und Erleichterung, welche der Philosoph Peter Sloterdijk als die zwei zentralen Stichworte unserer Zeit bezeichnet hat. Solches Verlangen sollten wir aber nicht von vornherein und definitiv theologisch unter Verdikt stellen, denn auch die christliche Religion hat, wie Johann B. Metz<sup>32</sup> meint, mit „Unterbrechung“ des Alltags und mit Entlastung zu tun, freilich auf ihre Weise. Beide – Popularkultur und Kirche bzw. Theologie – arbeiten mit Bildern und Texturen, die in Distanz zur harten Normal-Realität

<sup>29</sup> Vgl. W.-E. Failing, Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie. In: W.-E. Failing/H.-G. Heimbrock (Hgg.), *Gelebte Religion wahrnehmen*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 145 ff.

<sup>30</sup> Vgl. V. Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche?*, Gütersloh 1994.

<sup>31</sup> Vgl. E. Gottwald, *Didaktik der religiösen Kommunikation*, 46.

<sup>32</sup> Johann B. Metz, *Unterbrechungen*, Gütersloh 1981, 86.

Transzendierungspotentiale freisetzen und die scheinbar unveränderliche Welt veränderlich erscheinen lassen.

*Fünffens:* Recht verstanden bewegt sich kirchliche Jugendarbeit damit heute zwischen populärkultureller Sozialisation und kirchlich-diakonischem Handeln. Dies meint: Populärkultur und massenmediale Produktionen wie die oben (s. 2. und 3.) erwähnten wirken als lebensbegleitende Sozialisationsfaktoren und beeinflussen junge Menschen.<sup>33</sup> Verstehen wir kirchliche Jugendarbeit von ihrem „evangelischen“ Bildungsanspruch und -auftrag her, dann brauchen Jugendliche, die auf der Suche nach Sinn sind, „Sehnsucht nach Sinn“<sup>34</sup> haben, oder sich einen „Reim auf ihr Leben“ machen wollen, haltende und stützende Deutungs- und Interpretationsangebote<sup>35</sup> seitens ihrer Mit- und Umwelt. Dazu ist in unserem kulturellen Kontext nach wie vor die Begegnung mit christlicher Religion, ihren Texturen, Figuren und Symbolen zu rechnen. Eine solchermaßen stützende Umgebung für die Religiosität von jungen Menschen „muss die Kirche heute zu sein versuchen“<sup>36</sup>, wenn sie sich diakonisch verstehen will. So gesehen ist die Jugendarbeit nicht nur ein weites, sondern auch ein fruchtbares Feld – für alle. Denn wie die subjektiven Religionsgestalten der vielen Einzelnen sich an der Gestalt gewordenen „objektiven“ Religion abarbeiten müssen, um konsistent zu werden, so braucht die Gestalt gewordene „objektive“ Religion zu ihrer Vitalisierung die Auseinandersetzung mit subjektiver Religiosität, um überzeugen zu können.

*Werner H. Ritter, Religious Elements within Social Culture and Their Significance for Youth Work*

*Social culture, as expressed in films and bestseller novels, does not only possess value for leisure time or entertainment, but also reveals significance in the way of producing religion and meaning to life. Obviously man needs meaningful stories and productions in order to pursue the course of his life. The Protestant instructor for religious education from Bayreuth shows the significance which social-cultural myths can have on this field. The Harry-Potter books and the film "End of Days" serve as examples. As Church(es) and theology increasingly dropped focus on religion and religious issues during the 50ies and 60ies, their perception and expression accordingly moved into the sphere of social culture. Ever since the latter has, by describing, producing and interpreting, increased its offer on ways in coping with religious issues. This fact has important consequences for working with adolescents.*

<sup>33</sup> D. Baacke, Massenmedien und Sozialisation. In: D. Lenzen u.a. (Hg.), Enzyklopädie der Erziehungswissenschaft, Bd. 8, Stuttgart 1983, 90–102.

<sup>34</sup> Vgl. P. L. Berger, Sehnsucht nach Sinn, Frankfurt/M. 1994.

<sup>35</sup> Vgl. W.-D. Bukow, Religiöse Sozialisation. In: Jahrbuch der Religionspädagogik, hg. v. P. Biehl u.a., 2 (1986), Neukirchen-Vluyn 1987, 41–67, v.a. 46 ff.

<sup>36</sup> Vgl. W. Gräb, Auf den Spuren der Religion. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 39 (1995), 43–56, v.a. 47 ff.