

## **Oliver Krüger: Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung**

Bielefeld: transcript 2012 (Reihe Religion und Medien, Bd. 1), 537 S., ISBN 978-3-8376-1874-7, € 36,80

Aus religiöser Sicht lohnt es sich doppelt, über den Begriff ‚Medien‘ nachzudenken. Einerseits benötigen wir Menschen Kommunikationsformen, Medien, um uns über religiöse Dinge zu verständigen. Religionen verwenden seit alters her sämtliche ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, sich zu befestigen oder zu verbreiten. Jede religiöse Botschaft benötigt Papier, auf das sie geschrieben steht, oder Filme, in denen sie erzählt wird. Erst mit der Schriftkultur konnte es ‚heilige Schriften‘ geben, die einen höheren Verbreitungsgrad erreichten als nur mündliche Tradierung.

Andererseits versteht sich die Kommunikation über Religiöses nicht von allein. In keiner Religion ist das Göttliche unmittelbar in der Welt jedem wahrnehmbar, sondern nur mittelbar, indirekt, unbeweisbar, unsichtbar. So müssen zwischen dem Göttlichen und seiner Welt Übersetzungshilfen, wiederum Medien, installiert werden, um es sichtbar zu machen und um die Verbindung herzustellen, welche es auch sei. Unter diesen Übersetzungshilfen bestehen Hierarchien und historische Relationen. Sterne schon sind Zeichen, also „Medien der Götter“ (S.26). Ein Priester ist stets ‚Medium‘ zwischen göttlicher Botschaft und der

Gemeinde, und stets stellt sich die Frage der Autorität, der Glaubwürdigkeit einer Vermittlungsinstanz. Außerhalb technischer Medien wie Buchdruck oder Bilderwelt kann ein Mensch diese Autorität als Medium beanspruchen. Heilige sind auch nur Medien.

Noch in Kuriositäten findet sich das wieder. Um 1900 war ein ‚Medium‘ eine meist weibliche Person, die im Rahmen von spiritistischen Sitzungen die Nachrichten Verstorbener an die im Kreis Sitzenden dolmetschte. Der Unterschied zwischen okkulten und technischen Medien scheint dabei lediglich ein historischer zu sein, indem Telefon, Radio, Kino, Fernsehen, Internet objektivieren, was um uns unsichtbar ausgestrahlt wird, wahrlich eine Geisteranmutung aus Wellen, Strömen, Frequenzen und aderartigen Verkabelungen des großen intermedialen Körpers, den wir alle bilden. (vgl. S.11)

Die Religionswissenschaften haben demzufolge einen anderen Medienbegriff als die Medienwissenschaften, weil dort die Legitimität von Medien außerhalb ihrer selbst, von Transzendenzen, mitgedacht werden muss. Heilig ist eine Schrift dadurch, dass, dem Glauben nach, eine göttliche Instanz sie verfasste, und die Konzentration auf sie drohte andere Medien, zum Beispiel bildliche

Illustrationen, auszugrenzen. Reformatorische Bilderstürme waren handgreifliche Mediendebatten, und nicht nur aus der Perspektive der Internetakzeptanz heute noch interessant aufzuarbeiten. Medien waren „privilegierte Erkenntnisträger“ (S.152) und nahmen strategische Bedeutung in jederlei religiöser Kommunikation oder Kontroverse ein, so Krügers Aufarbeitung des religiösen Medien-Begriffs von Thomas von Aquin bis Herder und Schleiermacher. Der Ansatz des Verfassers ist daher erfreulich historisch: „Die Spannung zwischen religiöser Erfahrung und medial vermittelter Erfahrung blickt damit auf eine 200jährige Geschichte zurück, die sichtbare Spuren in der theologischen und weiteren Diskussionen um Film, Fernsehen und das Internet hinterlassen hat.“ (S.17)

Im Sinn einer wissenschaftlichen Lokalisierung geht es Krüger um zwei Fragen: Wie präsentieren sich religiöse Inhalte (was nicht das gleiche ist wie Botschaften) in der Geschichte der technischen Medien, etwa in antiken Kodizes, Buchdruck, Film oder Internet, und ferner: Inwiefern zeitigen Strukturen technischer Medien religiöse – Krüger operiert gerne mit dem Begriff „neopagane“ – Verhaltensweisen, die gemeindeähnlich sich in Medienkollektiven als anonyme Gleiche austauschen? Griffig dreht er die etablierte Formel von der „Religionsgeschichte als Mediengeschichte“ um und spricht von der „Mediengeschichte als Religionsgeschichte“ (S.163). Es geht Krüger also um die gewichtige Frage, ob sich religiöse Mediengeschichte nur als eine von his-

torisch sich wandelnden Anwendungen schreiben lässt, oder ob nicht die Form der technischen Medien ihre religiösen Inhalte prägt und modelliert.

Diese religiöse Mediengeschichte wird ausführlich an den genannten technischen Paradigmen durchdekliniert, anhand triftiger, teilweise anekdotisch klingender Beispiele gut lesbar illustriert, etwa das historisch beobachtbare Telefonierverbot in orthodoxen Kontexten (vgl. S.295), am aktuellsten die Ausprägungen in den Internet-Communities. Nicht nur am kleinen Beispiel der sog. Avatare führt Krüger dies überzeugend vor. Die Übernahme der hinduistischen Avatar-Vorstellungen, also Transformationen des Göttlichen in vielerlei weltliche Gestalten, Tiere oder Menschen, gilt in den Internet-Sozialitäten oder Foren wie Facebook der Maskerade von Individuen. Die Gebräuchlichkeit dieser Masken kann in einem Verhalten enden, das neue Formen multipler Persönlichkeiten annehmen kann, wenn User sich zweite und dritte Identitäten, vertauschte Geschlechterrollen oder andere Verstellungen (vgl. S. 393) im Netz aufbauen. Reale Welt und Geisterwelt verschwimmen. Dies hätte mit Religiosität zunächst wenig zu tun, trägt aber für Medienforscher eine „Chance zur Selbstfindung“ (S.392) mit sich, die auch Religionswissenschaftler interessiert. Jedoch verfällt die Untersuchung von Oliver Krüger keinerlei moralischer Wertung.

Den zahlreichen Einzelbeispielen sind stets methodologische Ausführungen vorgelagert, die der Frage

nachgehen, wie sich derlei Genanntes religionswissenschaftlich großflächig fassen lasse. Durchaus versucht Krüger einen historischen, wissenssoziologischen Abriss seines Themas darzulegen. Dabei, das sei hier kein Vorwurf, droht er sich zuweilen zu verheben. Während die methodologischen Abgrenzungen zwischen Religionswissenschaft und Wissenssoziologie über Strecken etwas mühsam und redundant wirken, verkennt er – jedoch an nur wenigen Stellen – wissenschaftliche Einzelleistungen anderer Disziplinen, deren er sich bedienen könnte. So gerät die Religiosität innerhalb literarischer Traditionen zu einer Stichwortkette aufgezählter Romanwerke, deren Verfasser, nämlich „fast alle großen deutschsprachigen Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts, auf die eine oder andere Weise religiöse Sujets verarbeitet“, jedoch „von religionswissenschaftlicher Seite noch keine Würdigung erfahren haben.“ (S.209) Dies mag sein, schließt aber nicht aus, dass die philologischen Disziplinen sowohl in Komparatistik als auch in Kasuistik in den letzten Jahrzehnten eine ganze Deutungsindustrie in Gang gebracht haben, um diese Lücke zu füllen. So bekennt der Verfasser als Resümee einsichtig und angemessen:

„Die vorliegende Studie versteht sich in diesem Sinne als *Vorarbeit* für die gezielte Erforschung des Feldes. Erst wenn die Bedingungen unseres (religions-)wissenschaftlichen Diskurses über Medien – also unsere eigenen kulturellen und teils theologischen Deutungsmuster – offengelegt

sind, kann die vertiefte und geordnete Diskussion über geeignete Methoden und relevante Forschungsfragen vorwärts schreiten. Wenn man sich weiter der wissenssoziologischen Metapher vom Bus, den man anschieben will und doch selber drin sitzt, bedienen will, so stellt sich das Problem, warum denn noch niemand gefragt hat, wohin der Bus überhaupt fährt? In welcher *Linie* sitzen wir?“ (S.449f.)

Bei dieser schönen Metapher musste sich der Rezensent die Frage nach dem Schaffner stellen, der die Fahrgäste bitten muss, auszusteigen, um beim Schieben zu helfen. Er kennt seine Linie. Auch er wäre ein Medium.

Thomas Isermann  
(Berlin)