

*Andrew Greely, Religion in der Popkultur: Musik, Film und Roman; Graz-Wien-Köln (Styria) 1993; 160 S./24,80 DM*

Unsere Gesellschaft ist heute weitgehend entkirchlicht. Die traditionell-kirchlichen Formen sind fremd geworden. Damit ist aber die Religion keineswegs verschwunden, sie erscheint – oft inkognito – vielgestaltig und in verschiedenen Feldern des gesellschaftlichen Lebens.

Das 1988 in der amerikanischen Erstauflage erschienene Buch des Soziologen und röm.-kath. Priesters Andrew Greely versucht dem Phänomen „Religion“ in der „popular culture“ anhand einiger Beispiele nachzugehen und es zu deuten.

Die Popkultur sieht Greely als einen locus theologicus: Die Kultur des Volkes ist auch Ausdruck seiner Frömmigkeit, seiner religiösen Sehnsüchte. Dementsprechend gilt ihm die Popkultur in ihren bunten Formen als Ausdruck der Sehnsucht nach Gott und dem Sinn des Lebens. Die Wahrnehmung dieser Kultur kann für die Probleme der Mitmenschen sensibel machen.

Daß Kultur überhaupt geeignet ist, Religion Gestalt zu verleihen, versucht Greely in den ersten Kapiteln darzulegen. Kultur ist für Greely ein Kunst-Produkt, das Ergebnis von kreativer Imagination, welche derselben Dimension der Seele entstammen soll, der auch die Religion zugehört. Kreative Imagination sei intuitives Erkennen, Gefühl, die Fähigkeit, das Heilige wahrzunehmen in der

Welt. Greely vertritt die Ansicht, daß kreative Intuition und Verstand zur allgemein menschlichen Natur gehören, so daß verschiedene Lebensdeutungen kommunizierbar sind, weil die ihnen zugrundeliegende Erfahrung ähnlich ist. Die auf dieser Basis mögliche kulturelle Kommunikation ist die Voraussetzung dafür, daß die Kirche Bilder und Bräuche, die aus anderen vor- oder nicht-christlichen Kulturen entstammen, hat verstehen und „taufen“ können.

Zweierlei ist an Greelys theoretischer Grundlegung problematisch und zu kritisieren.

Einmal ist anzumerken, daß seine Ausführungen für eine soziologische Abhandlung sehr pastoral-theologisch orientiert sind. Für eine theologische Arbeit hingegen ist seine Grundlegung zu psychologisch. So bestimmt er die Funktion der Volkskultur im Anschluß an Bettelheim als Sinnstiftung, die in den kreativen Fähigkeiten des Menschen wurzelt und aus den seelischen Tiefenschichten des Menschen komme. Damit aber werden unsere Vorstellungen und Phantasien zur „Quelle jeder Religion“. Zwar ist Greelys Beobachtung treffend, daß bei allen Religionen das emotionale Erleben ursprünglich ist; wenig einleuchtend ist dann aber, daß wir selbst Religion hervorbringen sollen, wo doch Merkmal des Erlebens ist, daß es widerfährt. Zumindest für den christlichen Glauben läßt sich sagen, daß er nicht darin begründet ist, daß sich der Glaubende selbst erlebt, sondern darin, daß er Gottes Anrede vernimmt. Jede Deutung der (christlichen) Glau-

bensgewißheit als Projektion verkennt daher die unverfügbar-passivische Konstituiertheit der (christlichen) Religion.

Zum anderen ist Greely für ev.-theologisch geschulte Leser zu unkritisch hinsichtlich der Möglichkeit, Gott in der Welt wahrhaftig zu erkennen. Greely geht davon aus, daß der Mensch durchaus in der Lage sei, „das Heilige zu erleben“ oder Gott zu „begegnen“ (vgl. 20; 9), da die Erbsünde den Menschen wohl schädige, aber seine Seele nicht völlig zerstöre. Die göttliche Gnade setze die menschliche Natur voraus, meint Greely mit der katholischen Tradition. Dies sei ein Prinzip des Glaubens an die Menschwerdung Gottes in Christus. Die rationale Theologie dürfe deshalb nicht von der Lebenserfahrung abgetrennt werden. Der emotionale Charakter der Religion wird so Grund einer Hochschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis im Volk, das „durch seinen Lebensinstinkt dem Guten und Wahren (oft) näher als mancher lebensfremde Theoretiker“ (11) sei. Eine Gefahr, zu menschlich von Gott zu reden, bestehe nicht, denn Gott ist Mensch geworden.

An Greelys Position wird deutlich, wie unbeschwert die katholische Kirche und Theologie nichtchristlichen Kulturerscheinungen gegenüberstehen und diese beerben kann, während sich die von der Auseinandersetzung um die sog. „Natürliche Theologie“ geprägte protestantische Theologie der Gegenwart, für die die Volkskultur und -frömmigkeit nur von hermeneutischem Interesse sein kann, hier wesentlich schwerer tut.

In den Kapiteln 4 und 5 wendet sich Greely den Genres zu, in denen er sich selbst betätigt, dem Roman und der Komödie.

Romane stellen nach Ansicht des Autors unerschwerlich die Frage nach dem Sinn des Lebens, indem sie danach fragen, ob die menschlichen Sehnsüchte erfüllt werden können. Vor allem der „Hunger nach Liebe ist das Thema der meisten Romane. Aber ist dies nicht zugleich immer ein Hunger nach Gott?“ (33).

Die Komödie bestimmt Greely als Ausdrucksform von Hoffnung, die wiederum ein zentrales Thema des Glaubens sei.

Im 6. Kapitel stellt Greely dann einen Komödianten vor, den er einen modernen Prediger nennt: Bill Cosby. Dessen auch bei uns erfolgreiche Fernsehserie interpretiert der Autor als Hinweis auf die Möglichkeit eines gelingenden Lebens durch die Liebe, die ein „kleines Fenster zum göttlichen Schöpfer“ (42) sei. Cosby greift nach Ansicht Greelys eben jene Beziehungsprobleme auf, die „unsere Religion“ (vgl. 45) vernachlässigt habe.

Bruce Springsteen wird im folgenden Kapitel gewürdigt, den Greely insofern als religiös bezeichnet, weil er „tiefe menschliche Instinkte“ (52) in seinen Liedern ausdrücke. Aber kann man Springsteen schon deshalb einen „religiösen Propheten“ nennen, weil er „irgendwie mit der katholischen Kirche verbunden“ (53) ist?

Das 8. Kapitel ist eine flammende

Verteidigungsrede für Madonna. Greely verteidigt Madonna gegen „strenge Feministinnen“ (59) und gegen die leib- und sexualfeindliche Kritik der katholischen Sündenlehre. Madonna ist für ihn eine Verteidigerin der idealen Verbindung von jungfräulicher Reinheit und verführerischer Erotik. Madonnas Botschaft formuliert der Autor in Form der Seligpreisung: „Glücklich ist die Frau, die gleichzeitig verführerisch und zärtlich sein kann, sie ist ein Segen für sich und ihren Mann. Glücklich ist die Frau, die zugleich eine kleine Hexe und eine Jungfrau sein kann. ... Denn dies ist das Wesen der integrierten weiblichen Sexualität“ (62). Es tut gut, wenn Erotik und Sexualität derart offen als gute Gaben Gottes dargestellt werden können, doch ob das Image Madonnas diese wahrhaftige Reinheit besitzt, die Greely erträumt, erscheint mir doch sehr fraglich. Und ob das große Kreuz auf Madonnas Busen nur deshalb am rechten Platz ist, weil der göttliche Schöpfer den weiblichen Körper in dieser Form schuf, ist ebenso fragwürdig. Greely sieht im Kreuz, das Madonna an ihrem Körper trägt, „eine Brücke von der modernen Kultur zum christlichen Glauben“ (70). Aber vielleicht ist der Rezensent auch zu kritisch, wenn er im Kreuz auf der reizvollen Unterwäsche nur ein modisches Accessoire sieht, daß das verkaufsfördernde Image des jungfräulichen Vamp unterstützt.

Greely kehrt in den folgenden Kapiteln zur Literatur zurück, zu heutigen Märchen und Fantasiewelten (Kap. 9 u. 12), zum Horror-Roman (Kap. 10) und zur apokalyptischen Science Fiction

(Kap. 11). Die Mythen und Märchen erscheinen für den Autor als Hoffnungsgeschichten, die Möglichkeiten entdecken lassen, wie wir leben können. Am Rande bemerkt er, daß die Antworten des Glaubens auf die auch in Märchen gestellten Fragen anders seien als die der Märchen selbst. Aber warum eigentlich, wenn doch alle Religion, also auch die der Popkultur, aus der menschlichen Psyche stammt? Greely vermag nicht deutlich genug zwischen der formalen Entsprechung der Religion(en) in der Popkultur mit dem christlichen Glauben und ihrer materialen Unterschiedenheit zu differenzieren. Unser Leben ist immer auch auf eine religiöse Dimension offen und die Volksfrömmigkeit ist zu beachten, wenn man verstehen will, was Menschen bewegt. Aber damit kommt man auch schon an die Grenze der hermeneutischen Möglichkeiten, die Greely überstrapaziert, indem er die religiösen Phänomene im Volk unproblematisiert als Gotteserkenntnis interpretiert.

Vom 13. Kapitel an wendet sich der Autor dem Film zu, den er für die vermutlich geeignetste Kulturform hält, Menschen auf die religiöse Tiefe ihrer Seele anzusprechen, da der Ton-Film die reichsten Darstellungsmöglichkeiten hat. Im 13. Kapitel zeigt sich dann auch sein homiletisches Interesse an den Medien der Popkultur.

Daß Woody Allens Filmen ein eigenes Kapitel gewidmet ist, erscheint sachgemäß, obgleich Greely Allen fast katholisiert, was aber letztlich an Greelys monolithischem Religionsbegriff liegt –

alle Religion ist im Grunde eine Hoffnung.

Wie unterschiedlich diese Hoffnungen aber sind, hätte Greely deutlicher werden müssen bei seinem letzten Beispiel: „Clint Eastwood – Sehnsucht nach Erlösung“ (Überschrift d. 15. Kapitel). Daß Eastwoods Helden Erlösergestalten sind, nach denen sich Menschen sehnen, ist nicht zu bestreiten. Aber die für die amerikanische Kultur attraktive, ersehnte Erlösergestalt des Westernhelden verträgt sich nicht mit dem Erlöser Jesus Christus und seinem stellvertretenden Tod am Kreuz. Christus bringt das Leben, der Pale Rider seinen Gegnern den Tod. Eine Ähnlichkeit zum „historischen Jesus der Bibel“ (131) kann der Rezensent nicht erkennen, vielmehr den Gegensatz zwischen menschlicher Sehnsucht und Gottes Heilswillen.

Greely ist sicher darin zu folgen, daß die Popkultur authentische Erfahrungen der Menschen speichert und ausdrückt, darin den Zeugnissen der Religionen und damit auch des christlichen Glaubens vergleichbar ist. Aber mehr als eine Frage nach Gott, als die – teils Gott in Christus nicht entsprechende – Sehnsucht und Hoffnung nach Sinn und Erlösung, wird man den religiösen Phänomenen in der Popkultur nicht entnehmen können.

*Kai Horstmann*

*Michael Giesecke, Der Buchdruck der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und*

*Kommunikationstechnologien; Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991; 944 S./120,- DM*

Während die in den 70er Jahren begonnene Diskussion über „Kommunikationsgeschichte“ (im Unterschied zur Mediengeschichte bzw. zu den Geschichten einzelner Medien) innerhalb der Publizistik- und Kommunikationswissenschaft nicht abreißt – glücklicherweise –, hat Michael Giesecke, Dozent für Linguistik und Literaturwissenschaft an der Universität Bielefeld, eine voluminöse Studie vorgelegt, die meinen Vorstellungen von Kommunikationsgeschichte sehr sehr nahe kommt.

Er wählt für seine Darstellungsweise ein Verfahren, das für die Kommunikationsgeschichtsschreibung unter verschiedenen Titeln immer wieder gefordert wird, – ich möchte es die permanente Mehr-Ebenen-Projektion nennen, also das teils (nur) deskriptive, oft aber auch analytische Hineinziehen sehr vieler Sachen, Relationen, Verhaltensmuster, Strukturen, die durch das Auftauchen des typographischen Druckens in Veränderungsvorgänge hineingezwungen wurden, sich diesen gar nicht entziehen konnten, weil die neue Technik für sie funktional im klassischen Sinne war: Sie machte sie besser funktionieren.

Dabei tut Giesecke insgesamt des Guten zuviel. Obwohl ich für meine Person dieses Zu-Viel nicht missen möchte, schadet es gelegentlich dem, was kommuniziert werden soll. Wo sich so viel findet, scheint dem Leser manches, was ihn besonders interessiert, zu knapp, bei diesem Autor manch-

mal auch: zu kapriziert behandelt. Ich versuche das an einem Beispiel zu verdeutlichen: Die Ablaßbriefe des 15. und 16. Jahrhunderts als ein Phänomen der „Rationalisierung der Bürokommunikation“ (230ff) zu behandeln, ist einerseits richtig und noch interessanter, wenn ökonomische Aspekte (höhere Spanne für den Ablaßhändler [235]) einbezogen werden, andererseits wirkt es verspielt vor dem Hintergrund des eigentlichen Veränderungspotentials der neuen Technik im Hinblick auf kirchliche Zustände. Seinem Satz „Auch die Propaganda für und gegen den Ablaßhandel ließ sich mit den Mitteln des Buchdrucks intensivieren“ läßt Giesecke ganze acht Zeilen über dieses viel brisantere Thema folgen (237). Auf der gleichen Linie liegt es, wenn er mit Blick auf „die Reformation der Kirche“ (226) den „Buchdruck als Organisationsentwickler“ interpretiert. Es stehe außer Zweifel, daß die Kirche als eine Informationen produzierende und distribuierende Institution im 15. Jahrhundert „so etwas wie eine Organisationsberatung“ gebraucht habe (hätte). Argument (u. a.): Welche Organisation kann sich Entscheidungs-gremien [gemeint sind die Konzilien von Konstanz und Basel] leisten, die 17 Jahre lang tagen?“ Die Geschichte wie die Gegenwart kennen durchaus vergleichbare Fälle. Die Organisationsmodernisierung durch modernisierte Bürokommunikationen war aber, wie der weitere Gang der Entwicklung gelehrt hat, doch eher ein Nebenkriegsschauplatz.

Wenn es um Kirche im 15. Jahrhundert geht, hätte ein ganz anderer Aspekt der neuen Technik

im Mittelpunkt zu stehen: Im Hinblick auf Lehre und Gnadenvermittlung, als the heart of the matter, war die Drucktechnik zu nächst einmal zutiefst dysfunktional, weil sie unkontrollierbares Vervielfältigen ermöglichte, ja geradezu provozierte. Das konnte, wie wir im 16. Jahrhundert lernen, die Kirche am allerwenigsten vertragen, und so gesehen war ihre Reaktion, mittels des Index geordnete Kommunikationsverhältnisse aufrecht erhalten zu wollen, auch eine Organisationsentwicklung, keineswegs, wie Giesecke (467) ahistorisch schreibt, ein „anachronistischer Versuch“, sondern paradoxerweise eine Modernisierung, die im staatlichen Bereich bis 1848 voll wirksam blieb.

Wer Vieles bringt, wird nach mehr gefragt werden. Das gilt nicht für alle Teile des Buches. Ganz hervorragend etwa das Kapitel 2.5, in dem beschrieben wird, wie – klassischerweise – ein Buch gesetzt und gedruckt wird. Das ist, gerade weil heute kaum noch ein Buch so hergestellt wird, lehrbuchreif im besten Sinne.

Ob die Manieriertheit der Begrifflichkeit der Rezeption dient oder nicht, ist wohl Geschmackssache. Einerseits ist die Anwendung moderner Systembegrifflichkeit („korrektive Schaltkreise“, „Eingabe von Information“) eine Möglichkeit analytischer (d. h. auch notwendig von der Gegenwart aus operierender) Kommunikations-geschichtsschreibung, andererseits scheint mir der stilistische Habitus z.B. mit der durchgängigen Verwendung des Begriffs Typographie für „Druck-

werkstatt als Gesamtsystem“ schon an der gleichen Eitelkeitsgrenze angelangt zu sein, wo zur Zeit auf dem Gebiet der Audiovision die Apparatus-Theorie ihr modisches Unwesen treibt. Das heißt: Der Leser bzw. Benutzer (gute Register!) muß ambivalent belastbar sein: Dem „Typographemum als textverarbeitendes System“, was es ja in der Tat ist, wird in der gleichen Zeile (!) die – vermutlich barocke Verszeile – zugeordnet „Die Presse ist hier Schreiberin/der Drucker ihre Seel“.

Der Leser muß auch kulturhistorisch belastbar sein. Der an religiöser Kommunikation Interessierte findet im Abschnitt „Verkündigung und Offenbarung ...“ (579ff) des Kapitels 6.2 die „Verkündigung von Filippo Lippi in ein Kommunikationsmodell übersetzt:  $K_3$  (Gottvater) sendet, während  $K_1$  (Engel) spricht, die Botschaft „auf goldenen Strahlen“ direkt in das „Herz oder die Seele Marias“ (581). Autor Giesecke war nicht dabei, sonst wäre ihm nicht der theologische Lapsus unterlaufen, die Jungfrau Maria habe –

offenbar aufgrund der hier herangezogenen Verkündigung – „Jesus unbefleckt, d. h. ohne eigenes sündiges Zutun empfangen“. (Es ist schon schwer, die Immaculata richtig zuzuordnen.) Auch die Parallelisierung von Drucktechnik und Perspektive (602ff) ist keineswegs zwingend, sondern, um ein Wort des Autors zu gebrauchen, eine „Verkünstlichung des Wahrnehmungsvorgangs“ (613).

Ungeachtet dieser kritischen Anmerkungen ist Gieseckes Buch eine der gescheitesten Studien, die bislang über ein „neues Medium“ geschrieben worden ist. Im Unterschied zu den heute als „neue Medien“ verkauften Technik-Perfektionen (z. B. Kabelfernsehen) hat Gutenbergs neues System in der Tat die Welt verändert, und das Wichtigste an diesen Veränderungen macht uns der Autor zum Gegenstand des Nachdenkens. Dafür sei ihm nachgesehen, daß er im Untertitel von Technologien redet und Techniken meint. Eine großen Respekt verdienende Technologie hat er geschrieben.

*Michael Schmolke*