

Wenn Schwarzenegger betet und Harry Potter gegen den Bösen kämpft

von

Werner H. Ritter

Religiöse Elemente in der Popularkultur und ihre Bedeutung für Kirche und (Praktische) Theologie

Nun also auch das noch! Harry Potter und Arnold Schwarzenegger in ihrer Bedeutung für Kirche und Theologie!? Mein Gott! Hat die Theologie – speziell die Praktische Theologie, die ich vertrete – nichts anderes und Besseres zu tun, als sich ausgerechnet damit zu beschäftigen? Nun, ich darf Sie beruhigen. Sie hat noch anderes zu tun und dann und wann auch Besseres. Aber warum sollte oder dürfte sie sich nicht mit Potter und Schwarzenegger beschäftigen? Sollte da ein kleines oder gar ein großes *Vorurteil* mit im Spiel sein? Welches? Vielleicht dieses: dass es sich bei Schwarzenegger und Potter doch eher um Trivialitäten handle und man Religiosität solcher Art (falls man sie überhaupt so nennen dürfe) doch nun wirklich nichts theologisch Bedeutsames abgewinnen könne ... Aha! Daher könnte der Wind wehen. Ich wende ein:

Muss die Verständigung über den christlichen Glauben nicht auch das kritisch-konstruktive Gespräch mit den „Glaubensansichten“ „der (kleinen) Leute“ suchen, also mit Alltagsreligion und Volksfrömmigkeit? Diese nur als Abweichung, Verflachung oder Verfälschung zu brandmarken, genügt m. E. auf Dauer nicht. Ist es nicht so: „Unser theologischer Diskurs ist viel zu einseitig auf die elitären Konstrukte hochintelligenter Problembeschreibungen eingeschworen. In der Tat soll man hier nicht zu wenig von sich verlangen. Aber die Wirklichkeitsbilder des Herrn Jedermann, der sich nicht intellektuell im Leben orientiert, der faktisch vorthoretisch existiert und mit relativ überschaubaren Stereotypen Lebensorientierung hat, bedürfen ebenfalls unserer Aufmerksamkeit.“¹ Darum muss es Praktischer Theologie in der Tat gehen: sich auf die Glaubensansichten der Leute einzulassen und sie zu verstehen suchen, was nicht heißt, sie unkritisch abzusegnen.

Mein weiteres Vorgehen sieht so aus: In einem *ersten* Abschnitt führe ich in gebotener Kürze zwei Beispiele aus der Popularkultur vor Augen, die sich mit Religion bzw. dem Religiösen befassen. Ein *zweiter* Abschnitt führt einiges Wenige, aber Wichtige zu dem aus, was Popularkultur meint. *Drittens* entfalte ich, was es bedeutet, wenn sich Popularkultur seit etlichen Jahrzehnten auf ihre Weise des Religiösen annimmt. *Viertens* frage ich danach, wie Theologie diesen Vorgang einschätzt bzw. einschätzen kann. In einem *fünften* und letzten Abschnitt will ich einige Schlussfolgerungen aus meinen Beobachtungen ziehen.

1. Zwei religionshaltige² Beispiele aus der gegenwärtigen Popularkultur

Ich beginne mit zwei *religionshaltigen* Beispielen aus der sogenannten Popularkultur – was letzteres (Popularkultur nämlich) ist, werde ich anschließend kurz entfalten. Die beiden Beispiele aus der Popularkultur, die sich mit dem Religiösen beschäfti-

¹ BEINTKER 1991, 247.

² Man könnte auch von *religoiden* Beispielen sprechen.

gen, stammen aus den 90er Jahren und können stellvertretend für zahlreiche andere ältere, aber auch jüngere Produkte aus diesem Genre stehen. Da sind zum einen die *Harry-Potter*-Bücher der schottischen Schriftstellerin Joanne K. Rowling, die eine einzigartige Erfolgsgeschichte darstellen. Die Auflagenhöhe hat mittlerweile weltweit die Fünzigmillionenmarke überschritten. Vom Genus her handelt es sich um einen in der klassischen englischen school-story-Tradition stehenden Stoff, der um neuartige Fantasy-Elemente³ 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. Dieser Kampf gegen den und das Böse ist nicht nur ein genuin religiöses Motiv, sondern erfährt auch 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 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. Auch danach versucht Lord Voldemort weiterhin Harry zu töten, was ihm aber nicht gelingt: „Aber – er konnte es nicht. Er konnte diesen kleinen Jungen nicht töten.“ Da Harry offensichtlich ein mit besonderer Intensität geliebtes Kind war und seine Mutter für ihn starb – „deine Mutter ist gestorben, um dich zu retten“⁴ (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.“⁵ Seither existiert Voldemort als Schatten weiter und ist bestrebt, an die Macht zurückzukehren.⁶ Dies zu verhindern, ist Band für Band der Grundmotor des Geschehens. Letztlich ist Lord Voldemort, ein schwarzer Magier mit ungeheurer Machtfülle, eine Inkorporation des Bösen. Er 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-ehrfurchtsvoll 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 popularkulturelles Phänomen,

³ Vgl. PETZOLD 1988, Sp. 102 f.

⁴ ROWLING 1998, 324.

⁵ Ebd., 17.

⁶ Ebd., 282.

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. Wie es aussieht, vereint die Harry-Potter-Story vieles in sich, was Menschen – jung und alt – derzeit am Herzen liegt und existenziell bewegt.

Da wird zum einen die vermeintlich so feste Plausibilität der Wirklichkeit brüchig (ohne dass eine phantastische Sonderwelt daraus würde). Da ist zum anderen die rettende Geburt eines besonderen Kindes, von dem Rettung und „Heil“ ausgeht. Und schließlich geht es drittens um den Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen. Vermutlich sind dies Spurenelemente so genannter *Privatreligiosität*⁷ heutiger Menschen, weswegen Matthias Morgenroth den „Harry-Potter-Zauber“ als „Spiegel gegenwärtiger Privatreligiosität“⁸ bezeichnet hat.

Als zweites Veranschaulichungsbeispiel, an welchem ich das auffällig massive Vorkommen religiöser Elemente in der populären Kultur deutlich machen will, wähle ich aus dem Cinema-Bereich⁹ den Film „*End of Days*“ (1999), Regie: Peter Hyams, Hauptdarsteller: Arnold Schwarzenegger. Filmen wie diesem liegt, einer Vielzahl anderer vergleichbar, ein unterschwelliger, häufig aber 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 des 20. Jahrhunderts. 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 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 die von Schwarzenegger gespielte Gestalt des Jericho Cane verwickelt, dessen Namenskürzel „J.C.“ schon auffallen muss. 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 – so absolut gebraucht – „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, hindert ihn letztlich 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

⁷ Vgl. STECK 2000.

⁸ Vgl. MORGENROTH 2000, 66-77.

⁹ Ein lehrreiches Beispiel wäre auch der Thriller „Im Auftrag des Teufels“ (USA 1997, Regie Taylor Hugford); weitere Filmanalysen finden sich bei Gutmann 1998; 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. ZWICK 1994, 13-45; ders. 1996, 135-151.

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, die – nicht nur für den Kundigen erkennbar – auffällig mit religiösen Motiven arbeitet. Soweit meine beiden religionshaltigen Beispiele aus der Popularkultur. Sie stellen m.E. die einseitige Rede von zunehmender Säkularisierung bzw. Verweltlichung der Welt und damit dem Ende der Religion und des Religiösen am Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert deutlich in Frage. Wie es aussieht, begegnet hier (und nicht nur hier!) Religion neu und unerwartet an eigentlich „fremden Orten“ wie Literatur, Kino und Kultur. Religion ist – dies wird uns deutlich – heute also nicht mehr nur auf ihren bislang klassischen Platz „Kirche“ beschränkt, sondern wandert in andere Genres und Orte aus, was die nicht nur von religionswissenschaftlicher Seite gemachte Feststellung einer „Revitalisierung von Religion“ illustrieren kann. Vor allem das (religiöse) Motiv der Erlösung betrifft und fasziniert Menschen heute.¹⁰ „Die Rituale, Mythen und Symbole, das Lebensgefühl der populären Kultur kreisen immer wieder“, schreibt Hans-Martin Gutmann, „um Bilder von *Erlösung und Vernichtung*“.¹¹

2. 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 70er Jahren des 20. Jahrhunderts wahrgenommen und wissenschaftlich erforscht.¹² 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 lieferten dabei die Voraussetzungen für das Entstehen dieser Kultur, 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 – im Unterschied zu hochkulturellen Vorstellungen – 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 – „Kulturpäpsten“ etwa – 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. Zu vermerken ist schließlich, dass populäre Kultur, die „die Leute“ im Blick hat, mit Darstellungsmustern wie Vereinfachung (Simplifizierung), Stereotypie, einfacher Dramaturgie, guter Kommunizierbarkeit und schneller Konsumierbarkeit arbeitet, gleichwohl nicht trivial ist.

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.¹³ Popularkultur steht hier für ein bedeutsames Feld gegenwärtiger Le-

¹⁰ Vgl. RITTER 2000 a), 53-55; ders. 2000 b).

¹¹ GUTMANN 1998, 247.

¹² Vgl. SCHMIEDT 1999.

¹³ Vgl. etwa GUTMANN 1998; GRÄB 2000; HERMANN 2001 a).

benswelt und Religiosität, welches praktisch-theologisch zu sondieren, zu vermessen und zu diskutieren ist.

3. Religion, Religiosität und Popularkultur

Meine These ist, dass in dem Maß, in dem Kirche(n) und Theologie seit den 50er, 60er Jahren des 20. Jahrhunderts Religion und Religiosität „der Leute“ nicht mehr oder zu wenig im Blick hatten, deren Wahrnehmung und Darstellung in die Popularkultur auswandern. Ich halte diese These 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, vortheoretische Texturen, Figuren und Konfigurationen, um ihr Leben und ihnen Zufallendes ausdrücken, einordnen und deuten zu können.¹⁴ Das Wiederauftauchen religiöser Elemente in der Popularkultur zeigt, dass es Fragen, Zusammenhänge und Phänomene im Leben und in der Wirklichkeit gibt, die durch die theoretische Vernunft allein nicht zu klären sind, Menschen vielmehr auf sie ansprechende Erzählungen, Stories, Mythen und Inszenierungen zurückgreifen lassen, um das ausdrücken zu können, was sonst unthematisiert bliebe. Meines Erachtens artikulieren sich in solchen zum Teil aus der Kirche ausgewanderten religiösen Vorstellungen (siehe 1.) religiöse und quasireligiöse Bedürfnisse nach Lebens- und Welt-Deutung, die befriedigt werden wollen.

Die christliche Religion hatte zweifelsohne in Sachen Lebens- und Weltdeutung lange Zeit eine mehr oder minder unangefochtene Monopolstellung, die heute so nicht mehr gegeben ist. Vielmehr finden seit etlichen Jahrzehnten in der populären Kultur Versprachlichung und Darstellung lebensbedeutsamer und religiöser Themen statt, welche den Rezipienten als Sinnstiftungselemente für die je individuell zu vollziehende Lebensdeutung angeboten werden.¹⁵ Wie im ersten Abschnitt 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. Sinnstiftung und Sinnzuschreibung, die Kontingenz aushalten helfen, haben deswegen in modernen westlichen Gesellschaften plurale Gestalt angenommen.

Spätestens seit der Aufklärung bewusste Erscheinungen wie die, dass kirchenoffizielle Religion und private Religiosität auseinander driften (können) und die Religiosität der vielen Einzelnen nicht mehr aus der reinen Übernahme offizieller Kirchenlehre resultiert, sondern sich im „Produzieren“ eigener Religiosität¹⁶ ergibt, können noch einmal die nicht zu unterschätzende Bedeutung (religiöser) Popularkultur unterstreichen: Es spricht viel dafür, dass durch mannigfache Traditionsabbrüche auf ihre Subjektivität zurückgeworfene Existenzen heute wieder nach etwas Ausschau halten, was über sie hinaus geht und außerhalb ihrer selbst liegt.¹⁷ Dementsprechend sind

¹⁴ Vgl. SCHWEITZER 1992, 235-252; GRÄB 1990, 79-83.

¹⁵ 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. GRÄB 1990 und BRINKMANN 1999.

¹⁶ Vgl. dazu LUTHER 1992, 13.

¹⁷ Vgl. zu diesem Zusammenhang HERRMANN 2001 b), 48-50; ders 2001 a).

die lebens- bzw. weltbildprägenden und wertevermittelnden Potenzen und Qualitäten sowie die (quasi-)religiösen Funktionen von Medien aus dem Bereich der Popularkultur 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 davon der Popularkultur für das Leben und die Identitätsfindung von Heranwachsenden und Erwachsenen offenkundig.¹⁸ Dies bestätigt die Auffassung des Soziologen Thomas Luckmann, die er schon vor vier Jahrzehnten äußerte: Ihr zufolge tritt neben die fortbestehende institutionalisierte Religion eine nicht mehr institutionell gebundene, traditionslose, stark diesseitige und subjektive Religiosität, eine gewissermaßen „unsichtbare Religion“, welche sich vom überkommenen Deutungsrahmen herkömmlicher Religion weitgehend ablöst.¹⁹ Demnach verflüchtigt sich gelebte Religion stark ins Private.²⁰ Privat meint, lebenspraktische Themen „letzter“ Bedeutung berühren v.a. die zwischenmenschlichen Beziehungen, die persönliche Identitätsfindung und die Selbstverwirklichung. Auch wenn von diesen Beobachtungen ausgehend der Soziologe Ulrich Beck von einer „Nachreligion der Liebe“²¹, einer „irdische(n) Religion der Liebe, eine(r) kirchen- und priesterlose(n) Religion“²² sprechen wollte, handelt es sich dabei ganz sicher nicht nur um eine oberflächliche Liebe. Vielmehr ist die Liebe, die in der Popularkultur in der Tat eine beherrschende Rolle spielt – sie „tröstet uns und macht uns frei“²³ –, durchaus immer wieder (nicht immer!) eine Liebe mit Tiefenstruktur, der das Opfer nicht fremd ist und die nach Wahrheit und verborgener Schönheit fragt. Gleichwohl ist die Liebe sicher nicht das einzige Motiv und Thema der Popularkultur.

Näher besehen kümmert sich Popularkultur, sicher auf ihre Weise, nicht nur um lebensbezogene Themen, sondern auch um letzte und große Fragen implizit oder explizit religiöser Natur wie Schuld, Opfer, Schicksal, Böses/Teufel, 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.²⁴ Popularkultur ist so gesehen meines Erachtens auch sinn- und religionsproduzierend, sinn- und religionskonservierend zu nennen. Ihre Geschichten, Mythen und Inszenierungen versorgen die Menschen mit einer *einfachen* Welt-Anschauung, welche die unübersichtlich gewordene moderne Wirklichkeit übersichtlich und beschreibbar machen. Es findet, wissenschaftlich gesprochen, eine „Kosmisierung“²⁵, das heißt Weltorientierung bzw. Wirklichkeitsorientierung mittels Sinngabe durch Popularkultur statt.

¹⁸ Vgl. dazu BAACKE 1990; ders. 1990; PIRNER 2001; THOMAS 1998; BRINKMANN 1999; siehe neuerdings auch GRÄB 2002.

¹⁹ LUCKMANN 1991.

²⁰ LUCKMANN 1991, 164ff.

²¹ BECK/ BECK-GERNSHEIM 1990, 21.

²² Ebd. 237.

²³ So könnte man in Aufnahme und Abwandlung eines Motivs aus dem Bachschen Weihnachtsoratorium (vgl. Duett-Aria Nr. 29) sagen. Bei Bach heißt es freilich: „Herr, dein Mitleid, dein Erbarmen tröstet uns und macht uns frei“, was auf die Dimension des „extra nos“ verweist.

²⁴ Vor allem ritual- und mythostheoretische Interpretationen des Fernsehens und seiner Inhalte konnten hier einsichtig 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.

²⁵ Die Begriffe finden sich sowohl bei BERGER/ LUCKMANN 1979, als auch bei KAUFMANN 1989; 70-88, 85; vgl. dazu auch THOMAS 1999, 226 ff.

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

4. Die Theologie und die Popularkultur

Mögen kirchenamtlicher und dogmatisch-theologischer Betrachtung die popularkulturellen Darstellungen des Religiösen oft als bizarre Zerrformen erscheinen – „die Leute“ in ihren Lebenswelten verspüren darin eine sie betreffende, attraktive Form von religiösen Sinndeutungsangeboten und rezipieren sie. Die entscheidende praktisch-theologische Frage ist dann, ob wir es bei popularkulturellen Bearbeitungen des Religiösen mit „attraktiver“²⁶ oder „defizitärer“²⁷ (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 hinsichtlich Sinnstiftung und Wirklichkeitsorientierung heute vielfach von Massenmedien und Popularkultur übernommen werden. Offenkundig gelingt es der Popularkultur durchaus, tiefer liegende Bedürfnisse „der Leute“ anzusprechen, ihren Transzendierungs- und Symbolbedürfnissen elementar entgegen zu kommen und „irgendwie“ zur „symbolischen Bewältigung“ der Lebenswelt und des Alltags, zumindest eine Zeit lang, beizutragen²⁸. Religiös konnotierte Popularkultur zeigt mit anderen Worten, dass kirchlich nicht (mehr) gebundene Menschen auf religiöse Themen und Symbole ansprechbar sind. Häufig erscheint solche Religiosität einigermaßen losgelöst von der Bindung an Religionsgemeinschaften, kann diese – je nachdem – ergänzen, aber auch ersetzen.²⁹ Gleichwohl meine ich, dass Popularkultur mit religiösen Elementen oder Bezügen auf ihre Weise den Diskurs über Religion und mit religiösen Institutionen wach hält und eine säkular-religiöse Kommunikation und Daseinshermeneutik im Alltag der Welt leistet. Nach meinem Dafürhalten kann sich deswegen auch im popularkulturellen Kontext religiös Authentisches ereignen, nicht nur in den gewohnt-vertrauten kirchlichen Vermittlungen und Vermittlungsagenturen. Inwieweit freilich religiöse Popularkultur für den oder die Einzelnen auf Dauer tragfähige Sinnstiftung und lebensbedeutsame Orientierung über Tagesaktualitäten hinaus bewerkstelligen kann, wird sich – in einer wirkungsgeschichtlichen Analyse etwa – erst noch zeigen müssen. Auch wenn man einräumt, dass (religiöse) Popularkultur vorwiegend die Freizeit bedient und folglich an Unterhaltung, 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 Individualisierungstheorem³⁰ mit seiner notwendigen Polarität von Individuum und Institution bzw. Tradition ausgeht, in der Tat nicht leicht vorstellbar, und das nicht nur im jüdisch-christlichen Kontext. Können postmoderne Erfahrungs- und Erzählgemeinschaften, die es ad hoc und zeitlich begrenzt wohl auch in der (religiösen) Popularkultur – z.B. Harry-Potter-Fangemeinden, „Herrder-Ringe“-Anhänger usw. – gibt,³¹ die alten, Generationen übergreifenden Gemein-

²⁶ Vgl. so MORGENROTH 2001.

²⁷ Vgl. dazu DAHLGRÜN 2001, 78-87.

²⁸ Vgl. GOTTWALD 1992, 585-599, hier 589.

²⁹ Vgl. GOTTWALD 2000, 44.

³⁰ Vgl. GABRIEL 1986, 206.

³¹ Vgl. dazu die Ausführungen der Volkskundlerin WIENKER-PIEPHO 2002, 124-139. So kann man etwa am Montag Morgen auf unseren Schulhöfen, in Büros sowie anderen Arbeitsstellen hören, wie Soaps,

schaften wirklich ersetzen? Die wenigsten von uns leben – wir wissen es seit Max Weber – als religiöse Virtuosen, sind vielmehr auf religiöse Traditionen bleibend angewiesen, die uns sprachfähig machen, auch wenn wir sie uns 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“³². 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.³³ Gleiches wäre mit Blick auf den Vorwurf der theologischen „Unbestimmtheit“ oder Vagheit solcher religiösen Vorstellungen (gemessen an den kirchlich-theologischen Parametern) zu sagen. Sind solche privatreligiösen Vorstellungen der Leute, gerade was die nicht rational fassbaren Schichten von Religiosität betrifft, nicht gleichsam die allfällige Antwort auf die rationale Bestimmtheit, ja rationalistische Überbestimmtheit unserer wissenschaftlichen Theologie, die oft allzu „abgehoben“ erscheint? Unter „Leutereligion“ kann dabei mit Wilhelm Gräß die „praktische Theologie gelebter Religion“³⁴ verstanden werden, wobei ich mehr den positiven als den negativen Gehalt des Begriffs³⁵ betone. Deswegen brauchen wir nicht gleich eine popularkulturelle Ersetzung oder Ablösung christlicher Traditionsbestände und Wirklichkeitsinterpretationen zu befürchten. Die traditionelle kirchliche Religionskultur hat doch ihre ganz eigene existenziell-biografische sowie kulturelle Würde und Relevanz. Und es ist auch nicht zu erwarten, dass Geburten, Hochzeiten, Todesfälle oder existenzielle Lebenskrisen massen- und dauerhaft mit Harry-Potter- oder Schwarzenegger-Motiven bearbeitet werden. Die kirchlich-biblische Tradition wird, wie es aussieht, auch noch dann zur Lebens- und Wirklichkeitsdeutung verwendet werden, wenn – vermutlich – Harry Potter und Co. nur noch in archivierter Fassung zugänglich sind. Folglich haben Kirche und Theologie allen Grund, geistesgegenwärtig ihre Sicht der Dinge, ihre Sicht des Religiösen in den weltanschaulichen Dialog, in das Gespräch „der Leute“ und in die Kultur konstruktiv einzubringen.

5. Schlussfolgerungen für Kirche und (Praktische) Theologie

Mit obigen Ausführungen wollte ich zeigen: 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. Popularkultur, wie sie uns in Filmen und Bestsellern begegnet, hat neben ihrem Freizeit- und Unterhaltungswert also auch sinn- und religionsproduzierende Wirkungen. Sie macht seither verstärkt Angebote im Umgang mit dem Religiösen, indem sie es darstellt, inszeniert und interpretiert. Offenbar brauchen Menschen für ihren Lebensvollzug bedeutungsvolle Erzählungen und Inszenierungen. Aus diesen Beobachtungen will ich in meinem letzten Abschnitt folgende sieben Schlussfolgerungen ziehen:

Serien etc. dem alltäglichen Erzählen bzw. story - telling ständig neue Nahrung geben; vgl. dazu auch FISCHER 1995,211-222.

³² TROELTSCH 1981,109-133,130.

³³ THOMAS 1999, 229.

³⁴ Vgl. GRÄB 1990.

³⁵ Auffälliger Weise hat P. M. Zulehner den meines Wissens von ihm kreierte Begriff „Leutereligion“ früher (vgl. ZULEHNER 1982.) positiv gebraucht, betrachtet ihn jedoch in seiner vierbändigen Pastoraltheologie (v.a. ZULEHNER 1990, 115 ff.) wesentlich kritischer.

Erstens: Auch wenn im öffentlichen Bewusstsein Religion immer noch mit den christlichen Kirchen in Verbindung gebracht wird, müssen wir theologisch Religion und Kirchlichkeit unterscheiden; letztere ist ein Spezialfall bzw. konkreter Fall von Religion als potenzieller Komponente menschlicher Existenz. Dies verlangt kirchlichen und theologischen Insidern eine gewisse Selbstrelativierung und Selbstbescheidung ab.

Zweitens: 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 Friedrich D. E. Schleiermacher schon vor 150 Jahren betonte, auch als Orte neuen und transformierten religiösen Suchens und Findens. Hier müssen Kirche und Theologie „religionsfähig“³⁶ sein bzw. werden sowie dogmatische Bevormundungen und „dogmatische Normenkontrollverfahren“ (Volker Drehsen) vermeiden. Entsprechend hätten bzw. haben Heranwachsende und Erwachsene in ihren Lebenswelten nicht nur „klassische“ Texte und Themen tradierter Religion „anzueignen“, sondern dürfen auch neue Formen und Orte von Religiosität entdecken und probieren.³⁷

Drittens: Kirchliches Handeln und theologisches Nachdenken dürfen nicht versonnen nur 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“³⁸. Freilich: Werden im kirchlichen und theologischen Handeln solche religionshaltigen Elemente der Popularkultur auch hinreichend oder zumindest immer wieder einmal exemplarisch berücksichtigt, um – über oft pauschal behauptete Religionslosigkeit „der Leute“ hinaus – die individuelle *Suche* der Menschen nach Sinn und *eigenem Glauben* zu verstehen und zu würdigen? Hier hätten bzw. haben Kirche und Theologie ihre Zeitgenossenschaft sowie ihre Wahrnehmungs- und Kommunikationsfähigkeit zu erweisen.

Viertens: Dies erfordert Sensibilität und Sensibilisierung für die Religiosität der Menschen bzw. die Religion in der Popularkultur und wird zur Aufgabe sowohl für die wissenschaftliche Theologie als auch für religiös-theologische Berufe, als da sind akademische Lehrkräfte, Pfarrer und Pfarrfrauen, schulische Lehrkräfte bis hin zu Erziehern bzw. Erzieherinnen.

Fünftens: Sosehr Popularkultur Lebensbedeutsames und darin Religiöses transportiert, Kirche, Theologie und Popularkultur existieren 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, wenn auch 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“, Zerstreuung und Unterhaltung zu tun: Deswegen verlangen „die Leute“ ja nach Erlebnis und Erleichterung, welche Gerhard Schulze und Peter Sloterdijk als die zwei zentralen Stichworte unserer Zeit bezeichnet haben.³⁹ Solches Verlangen sollten wir aber nicht von vornherein und definitiv theologisch unter Verdikt stellen, denn auch die christli-

³⁶ Vgl. DREHSEN 1994.

³⁷ Vgl. FAILING 1998, 145 ff.

³⁸ Vgl. GOTTWALD 2000, 46.

³⁹ Vgl. SCHULZE 1992 und SLOTERDIJK 1996.

che Religion hat, wie Eberhard Jüngel und Johann B. Metz⁴⁰ meinen, mit „Unterbrechung“ des Alltags und mit Entlastung zu tun, freilich auf ihre Weise. Und beide – Popularkultur sowie Kirche und Theologie – arbeiten mit Bildern und Texturen, die in Distanz zur harten Normal-Realität den All-Tag transzendieren und die scheinbar unveränderliche Welt veränderlich erscheinen lassen.

Sechstens: Nach dem oben Gesagten bewegt sich religiöse Kommunikation von und mit Heranwachsenden wie Erwachsenen, sei es im kirchlichen oder schulischen Kontext (einmal ungeachtet aller notwendigen Differenzierung), zwischen popularkultureller Sozialisation und kirchlich-theologischem Handeln. Dies meint: Popularkultur und massenmediale Produktionen wie die oben (siehe 1.) erwähnten wirken als lebensbegleitende Sozialisationsfaktoren und beeinflussen (junge) Menschen.⁴¹ Verstehen wir religiöse Kommunikation von ihrem „evangelischen“ Bildungsanspruch und -auftrag her, dann brauchen Heranwachsende, die auf der Suche nach Sinn sind, „Sehnsucht nach Sinn“⁴² haben und sich einfach einen „Reim auf ihr Leben“ machen wollen, haltende und stützende Deutungs- und Interpretationsangebote⁴³ seitens ihrer Mit- und Umwelt mittels Erziehung, Sozialisation und Bildung. Dazu ist in unserem kulturellen Kontext nach wie vor die Begegnung mit christlicher Religion, ihren bedeutsamen und wirklichkeitserschließenden Texturen, Figuren und Symbolen zu rechnen, einer Begegnung der – wo auch immer – Theologie und Kirche nicht ausweichen sollten.

Siebtens: Eine solchermaßen stützende Umgebung für die Religiosität von (jungen) Menschen „muss die Kirche heute zu sein versuchen“⁴⁴, wenn sie sich diakonisch verstehen will. Herkömmliches kirchliches und theologisches Denken und Handeln ist aber immer noch oder mitunter schon wieder von der verbreiteten Ansicht bestimmt „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft“. Dies wurde und wird auch heute wieder so verstanden, dass die Heranwachsenden die Zukunft der Kirche seien, weswegen man sie „haben“ müsse. Dementsprechend wurde und wird es als kirchlich-theologische Aufgabe angesehen, junge Menschen beizeiten in die Kirche zu bringen und/oder zumindest deren theologisches Interesse für Religion und Glauben zu wecken. Dies ist nicht falsch, aber es ist nicht alles. Wollen und dürfen denn Heranwachsende in diesem Sinn zweckhaft (kirchliche Nachwuchsrekrutierung!) „gehabt“, sprich: gebraucht werden? Ich meine nein.⁴⁵ Wenn wir das Wort *diakonisch* bei seiner Bedeutung nehmen, dann geht es um kirchlichen und theologischen *Dienst* an (jungen) Menschen, darum also, was wir kirchlicher- und (praktisch-)theologischerseits für Heranwachsende und Erwachsene tun können. Will sagen: Diese müssten erfahren können – wenn sie es wollen –, dass sich Kirche und Theologie ihnen gerne zuwenden, empathisch und aufgeschlossen, nicht bloß besserwisserisch, und ihnen verlässliche Begleiter auf ihrem Lebensweg sein wollen, Begleiter also, die nicht vorder- oder hintergründig ihre eigenen Interessen verfolgen. Wichtiger und entscheidender, als dass Kirche und Theologie Heranwachsende und Erwachsene „haben“, ist, dass sie sich um diese kümmern und für sie einstehen. Dies ist der bleibende Sinn von „Volks-Kirche“. Gerade vom volkshirchlichen Gedanken – Kirche von und für alle(n)! – her gesehen dürfen religiöse Elemente in der Popularkultur ekklesiologisch und theologisch nicht als *quantité négligeable* unter den Tisch fallen.

⁴⁰ JÜNGEL 1978, 221, 232; METZ 1981, 86.

⁴¹ BAACKE 1983, 90-102.

⁴² Vgl. BERGER 1994.

⁴³ Vgl. BUKOW 1987, 41-67, v.a. 46 ff.

⁴⁴ Vgl. GRÄB 1995, 43-56, v.a. 47 ff.

⁴⁵ Wilhelm Stählin, evangelischer Theologieprofessor und späterer Bischof äußerte sich in einem Vortrag aus dem Jahre 1918 (!) so: „Diese Jugend will aber überhaupt nicht `gehabt werden`, sondern will nur selbst `ihre` Jugend haben.“ STÄHLIN 1925, 9; vgl. SCHWAB 2002.

Literatur

- BAACKE, D., Massenmedien und Sozialisation, in: Lenzen, D., u.a. (Hg.), Enzyklopädie der Erziehungswissenschaft, Bd. 8, Stuttgart 1983.
- BAACKE, D., u.a. (Hg.), Lebenswelten sind Medienwelten, Opladen 1990.
- BECK, U., BECK-GERNSHEIM, E., Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M. 1990.
- BEINTKER, M., Der gesellschaftliche Neuaufbau in den östlichen Bundesländern. Herausforderungen an die Theologie, in: ThLZ 116 (1991).
- BERGER, P. L., LUCKMANN, T., Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt/M. 1979.
- BERGER, P. L., Sehnsucht nach Sinn, Frankfurt/M. 1994.
- BRINKMANN, F., Comics und Religion, Stuttgart/Berlin/Köln 1999.
- BUKOW, W.-D., Religiöse Sozialisation, in: Jahrbuch der Religionspädagogik, hg.v. P. BIEHL u.a., 2(1986), Neukirchen-Vluyn 1987.
- DAHLGRÜN, C., Harry Potters Trivialreligiosität, in: Pastoraltheologie 90 (2001).
- Fischer, H., Oralität in der totalen Massengesellschaft, in: Heissig, W. (Hg.), Formen und Funktion mündlicher Tradition, Opladen 1995.
- DREHSEN, V., Wie religionsfähig ist die Volkskirche?, Gütersloh 1994.
- FAILING, W.-E., Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, in: FAILING, W.-E., HEIMBROCK, H.-G. (Hg.), Gelebte Religion wahrnehmen, Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998.
- GABRIEL, K. (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Gütersloh 1996.
- BECK, U., Risikogesellschaft, Frankfurt/M. 1986.
- GRÄB, W., Der hermeneutische Imperativ. Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung, in: SPARN, W., (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte?, Gütersloh 1990.
- GRÄB, W., Auf den Spuren der Religion, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 39 (1995).
- GRÄB, W., Lebensgeschichte – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2000.
- GRÄB, W., Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.
- GOTTWALD, E., Die widerständige Sehnsucht nach dem Mythos, in: Der Evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 44 (1992).
- GOTTWALD, E., Didaktik der religiösen Kommunikation, Neukirchen-Vluyn 2000.
- GUTMANN, H.-M., Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen, Gütersloh 1998.
- HERMANN, J., Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film, München 2001 a).
- HERRMANN, J., Die Liebe ist stark wie der Tod. Religiöse Motive im zeitgenössischen Film, in: Zeitzeichen 2 (2001) b).
- JÜNGEL, E., Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978.

- KAUFMANN, F.-X., Religion und Modernität, Tübingen 1989.
- LUCKMANN, T., Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 1991.
- LUTHER, H., Religion und Alltag, Stuttgart 1992.
- METZ, J. B., Unterbrechungen, Gütersloh 1981.
- MORGENROTH, M., Der Harry-Potter-Zauber. Ein Bestseller als Spiegel gegenwärtiger Privatreligiosität, in: Pastoraltheologie 90 (2001).
- NUTZ, W., Trivialliteratur und Popularkultur, Opladen/ Wiesbaden 1999.
- PETZOLD, D. (Hg.), Fantasy in Film und Literatur, Heidelberg 1996; Art. Fantasy, in: Brockhaus-Enzyklopädie, Bd. 7, Kornwestheim/ Stuttgart ¹⁹1988.
- PIRNER, M. L., Fernsehmythen und religiöse Bildung, Frankfurt/Main 2001.
- RITTER, W. H., Erlösung jetzt und hier!, in: Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, 55 (2000) a).
- RITTER, W. H., Mythos mit Thrill. Das Kino nimmt sich religiöser Erlösungs-Motive an, in: Zeitzeichen 2 (2000) b).
- ROWLING, J. K., Harry Potter und der Stein der Weisen, Hamburg 1998.
- SCHMIEDT, H., Popularkultur in der Gegenwartsliteratur, Hagen 1984.
- SCHULZE, G., Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt/M. 1992.
- SCHWAB, U., Evangelische Jugendarbeit, Stuttgart 2002.
- SCHWEITZER, F., Lebensgeschichte und Religion, in: Zeitschrift für Pädagogik 38 (1992).
- SLOTERDIJK, P., Selbstversuch, München 1996.
- STÄHLIN, W., Der neue Lebensstil. Ideale deutscher Jugend (1918), Hamburg ⁴1925.
- STECK, W., Praktische Theologie, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Köln 2000.
- THOMAS, G., Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt/M. 1998.
- THOMAS, G., Jenseits von Affirmation und Verwerfung. Anmerkungen zur medialen Religionskultur, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 51 (1999).
- TROELTSCH, E., Religiöser Individualismus und Kirche (1911), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd.2 (2. Neudruck der 2. Aufl., Tübingen 1922) Aalen 1981.
- WIENKER-PIEPHO, S., Das Ende der alten Geschichten? Fernsehen und Erzählkultur, in: Die Kunst des Erzählens – Festschrift für Walter Scherf, Gerndt, H. und Wardetzky, K. (Hg.), Potsdam 2002.
- ZULEHNER, P. M., Leuterreligion, Wien u.a. 1982.
- ZULEHNER, P. M., Pastoraltheologie Bd. 1, Düsseldorf 1990
- ZWICK, R., Abgründe und Hoffnungsspuren. Facetten des Bösen im zeitgenössischen Film, in: Communicatio Socialis 27 (1994).
- ZWICK, R., Die Siebente Kunst und der Teufel. Zur Darstellung des Bösen im Film, in: FRIEMEL, F. G., SCHNEIDER, F., (Hg.), „Ich bin ein Kind der Hölle“. Nachdenken über den Teufel, Leipzig 1996.