

Religionshaltige Popularkultur: Etüden über „implizite“ und „explizite“ Religion am Beispiel „Matrix“

von

Antje Roggenkamp

Religionshaltige Popularkultur ist in aller Munde. Während es noch vor wenigen Jahren den Anschein hatte, als bezögen sich Theologie und Kirche in einem ausschließlich distanzierenden Modus auf populäre Kultur, ja, als könnten sie diese nur in lamenter Weise betrachten¹, ist der Umgang mit den „neuen“ Medien - mit Internet, Cyberspace, Kino- und Fernsehfilmen - inzwischen fast zu einer Selbstverständlichkeit geworden: Gerade in letzter Zeit häufen sich entsprechende Publikationen. Die Zugänge sind dabei freilich durchaus unterschiedlicher Natur.

War es zunächst Hans-Martin Gutmann, der mit seiner inzwischen in zweiter Auflage erschienenen Studie „Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen“² die Popularkultur für die Praktische Theologie entdeckte, so hat insbesondere Jörg Herrmann - in seiner Dissertation „Sinemaschine Kino“³ - auf die Religionshaltigkeit des populären Films hingewiesen. Die Einsichten Herrmanns sind neuerdings von einem Autorenteam auf das Genre „Science Fiction“ hin fokussiert worden.⁴

Dass es nun aber mit der Entdeckung der Religionshaltigkeit nicht getan ist, das ist in jüngster Zeit mehrfach festgestellt worden⁵. Zwar herrscht offensichtlich kein Mangel an analytischen Zugriffen auf Popularkultur - so denken verschiedene Studien insbesondere dem (idealen) postmodernen Zuschauer nach. Eine (ggf. kritische) Auseinandersetzung mit der Struktur der entsprechenden Inhalte ist aber bislang weitgehend unterblieben - mit nicht unerheblichen Konsequenzen für einen konstruktiven Umgang mit (post-) moderner Popularkultur⁶.

Im Folgenden sind daher zunächst unterschiedliche praktisch-theologische Zugriffe auf religionshaltige Popularkultur darzustellen und als spezifische Modelle mit je eigenem religiösem Vorverständnis (Sprachspiel⁷) zu würdigen. Die analytischen Erkenntnisse sind sodann exemplarisch zu überprüfen, nämlich am Beispiel des 1999 erschienenen Films Matrix. Ein dritter Teil sucht schlaglichtartig Perspektiven aufzuzeigen, die sich aus dem In-, Mit- und Gegeneinander von Modellen impliziter und expliziter Religion auch in didaktischer Hinsicht ergeben könnten.

Die postmoderne Überwindung des „Traditionsabbruchs“ oder „Kirche als Kino“? Hans Martin Gutmann hat - soweit ich sehe als erster - darauf aufmerksam gemacht, dass auch die populäre Kultur in hohem Maße jüdisch-christliche Symbole enthalte. Ausgehend von der Beobachtung, dass nicht nur Popsongs, sondern (post-) moder-

¹ Vgl. KRÖGER 1997.

² GUTMANN 1998.

³ HERMANN 2001.

⁴ FRITSCH/ LINDWEDEL/ SCHÄRTL 2003.

⁵ So zuletzt KLIE 2001, Sp. 1358-1360, Sp. 1360.

⁶ Gerade die Frage nach den christlichen Strukturen der entsprechenden Religionshaltigkeit dürfte für den gemeindlichen oder schulischen Unterricht von größter Bedeutung sein, sofern eine reine Abbilddidaktik überwindbar werden sollte. Zum Problem vgl. unten, Anm. 59.

⁷ Unter Sprachspiel verstehe ich dabei mit Manfred Pirner zunächst in einem allgemeinen Sinn ein Spiel, das nach festen Regeln verläuft und sich gerade dadurch von anderen Sprachspielen abschließt. Vgl. ders. 2002, S. 146-157, S. 146.

ne Popularkultur insgesamt mit entsprechenden Bildern und Formen spielten, erscheint ihm die generelle Rede von „Traditionsabbruch und Symbolverlust“⁸ zumindest fragwürdig. Die breite Wirksamkeit entsprechender Medien verdanke sich einem ritualtheoretisch interpretierbaren Spiel mit jüdisch-christlichen Elementen, das „die Macht und Bedeutung der in ihnen [d.h. den Filmen] erzählten Geschichten“ - wohl nicht nur - unterschwellig hervortreten lasse. Diese Geschichten, „die als hilfreiche oder zerstörerische, in jedem Falle aber machtvolle innere Bilder in denen wirksam werden, die sich die Filme ansehen“⁹, erhielten nicht zuletzt im cineastischen Bereich ein neues äußeres Gewand. Gutmann optiert von hier aus für eine Praktische Theologie der Erinnerung, für eine Spurensuche nach den in der Popularkultur zitierten Mythen. Insofern Gutmann offensichtlich mit dem Umstand rechnet, dass sich in diesen Bildern unterschwellig die bleibende Bedeutung jüdisch-christlicher Tradition manifestiere, wird man seinem Ansatz ein gewisses apologetisches Bemühen nicht absprechen können: Auch für die postmoderne Kultur sei christlich-jüdische Tradition zentral.

Auf ganz andere Weise - in kritischer Frontstellung zu Gutmann¹⁰ - nähert sich Jörg Herrmann dem Phänomen Popularkultur. Er plädiert dafür, zwischen Elementen expliziter und impliziter Religion zu unterscheiden. Während explizite Religiosität auf bestehende Traditionen - so insbesondere auf die christlich-biblische - verweise, habe es implizite Religiosität mit allgemeinen Sinndeutungsmustern zu tun¹¹. Die entsprechenden Unterscheidungen basieren dabei auf einem funktionalen Religionsbegriff¹², den Herrmann aus der religionssoziologischen Tradition übernimmt.

Dieser namentlich von Thomas Luckmann inaugurierten Tradition zufolge erscheint Religion als ein In- bzw. Nacheinander verschiedener Transzendenzen kleiner, mittlerer und größerer Reichweiten. Diese Transzendenzen beschreiben allgemein menschliche, intersubjektiv vermittelbare Erfahrungen und erlauben entsprechende Binnendifferenzierungen. Während die „alltägliche Erfahrung von Raum und Zeit“ mit den kleinen Transzendenzen gleichgesetzt wird, verweist die Erfahrung des Mitmenschen als des Anderen auf die mittleren Transzendenzen. Eine in jeder Hinsicht andere und als solche überhaupt nicht erfahrbare Wirklichkeit wird schließlich im Rahmen der großen Transzendenzen verhandel- und darstellbar.¹³ Diese Transzendenzerfahrungen könnten nun zwar gesellschaftszerstörende Kräfte aus sich heraus setzen, ihre potentiell zerstörerische Kraft wird jedoch durch kommunikative Vergesellschaftung, also durch gesellschaftlich vermittelte Sicherungsinstanzen - wie etwa Erzählung und Ritual - gebändigt oder zumindest abgemildert.

War es in früheren Zeiten die religiöse Gemeinschaft, die das Funktionieren der expliziten Religion gewährleistete, so sind es heute die neuen Medien, die Entspre-

⁸ GUTMANN 1998, S. 27 f, 38.

⁹ Ebd., S. 69.

¹⁰ „Der populäre Film bezieht sich in eklektizistischer Weise auf das symbolische Material der jüdisch-christlichen Tradition. Eine zentrale Rolle spielen diese Referenzen jedoch in der Regel nicht.“ Vgl. HERRMANN 2001, S. 211, u.ö.

¹¹ So stellt er etwa in der „Sinnmaschine“ Kino, einer subtilen Analyse von sechs in den 1990er Jahren erschienenen Filmen, ausdrücklich fest, dass „das populäre Kino der [19]90er Jahre sowohl explizit auf die jüdisch-christliche Tradition Bezug nimmt als auch Sinndeutungen transportiert, die als implizite Religion interpretiert werden können.“ HERRMANN 2001, S. 209.

¹² Für Herrmann steht dabei auf Grund einer kritischen Würdigung sowohl religionsphilosophisch als auch religionssoziologisch ansetzender Konzepte als Minimalkonsens fest, dass „Religion [...] symbolische Antworten auf letzte Fragen gebe.“ Ebd., S. 58.

¹³ Vgl. LUCKMANN 1991, S. 77-86; vgl. ders. 1996, S. 117: „Wir sind uns der Transzendenz der Welt, in der wir leben, bewusst. Wir wissen um die Grenzen unseres Lebens in ihr. Die Welt wird als eine Wirklichkeit erfahren, die uns transzendiert.“

chendes für die implizite Religion übernehmen.¹⁴ Oder, noch einmal anders formuliert: An die Stelle einer auf dogmatisch-kirchliche Begrifflichkeit eng geführten christlich-biblischen Tradition trete das Kino als Produzent von Sinn, ja, das „Kino erscheint als Kirche“¹⁵ des postmodernen Zeitalters. Zwar spiele postmoderne Popularkultur mit einzelnen Versatzstücken christlich-biblischer Tradition, eine tragende Bedeutung erhielten aber ausschließlich solche Themen, die aus kirchlich-christlicher Perspektive als Ersatzreligion zu bezeichnen wären, vom Standpunkt eines funktionalen Religionsbegriffs¹⁶ aus aber als „implizite Religion“ erscheinen: Die (zwischenmenschliche) Liebe, die Natur sowie das Erhabene, Themen also, die über die eigentliche, die gelebte Realität der Kinogänger deutlich hinausgehen: „Zur lebensweltlichen Realität verhalten sich diese [filmischen] Codierungen wie die utopischen Bilder einer Religion. Es gibt die große Liebe nur im Kino. Das Kino ist die Kirche der Liebesreligion.“¹⁷ Konsequenzen habe ein entsprechendes praktisch-theologisches Vorgehen insbesondere in den Bereichen Religions- und Medienpädagogik.

Vorläufig lässt sich also Folgendes festhalten: Während Gutmann davon ausgeht, dass die jüdisch-christliche Tradition Bilder transportiere, die in letzter Hinsicht das Innere eines jeden Menschen ansprechen und hier eine Macht entfalten, die auch den modernen Menschen in den Bann ziehe, damit aber letztlich die Rede vom Traditionsabbruch ad absurdum führen will, betont Herrmann den gemeinsamen Wurzelgrund von populärer und religiöser Kultur. Er bedient sich zu diesem Zweck eines funktionalen Religionsbegriffs, der es ihm erlaubt, die Religionshaltigkeit des Mediums „Film“ herauszustellen: „Für die Theologie ist der populäre Film eine unverzichtbare Bezugsgröße für die zeitgemäße Interpretation ihrer Tradition. Aufgrund der großen Bedeutung des populären Kinos für die Jugendkultur gilt dies in besonderem Maße für die Religionspädagogik.“¹⁸ Wie allerdings „die Inszenierung eines kritischen Dialogs zwischen filmischen und traditionell-religiösen Sinnmustern“¹⁹ aussehen könnte, das bleibt schließlich offen.

Faktisch stehen sich damit allerdings zwei „praktisch-theologische“ Sprachspiele gegenüber, die zumindest von ihren Intentionen her kaum miteinander zu vereinbaren sind²⁰. Gemeinsam scheint beiden allerdings eine gewisse Hinwendung zu religionspädagogischen Fragestellungen: Dies gilt für Gutmanns Interesse an der Destruktion der Rede vom Traditionsabbruch ebenso wie für Herrmanns Hinweise auf die Inszenierung eines kritischen Dialogs.

Religionshaltige Popularkultur zwischen expliziter und impliziter Religion:

Wie aber sieht nun der konkrete Umgang mit religionshaltiger Popularkultur aus? Wegen der hohen Aufmerksamkeit, die dem Film Matrix seitens der praktischen Theologie²¹ und ihrer Seiten- bzw. Teildisziplin²², der Religionspädagogik²³, zuer-

¹⁴ Der Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann geht denn auch noch einen Schritt weiter und weist die Religion als dasjenige Instrument aus, das dem Einzelnen zur Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung und Welttdistanzierung diene. Zum Ganzen vgl. FRITSCH/ LINDWEDEL/ SCHÄRTL 2003, S. 46 ff, HERRMANN 2001, S. 55 ff.

¹⁵ Ebd., S. 100 u.ö.

¹⁶ Herrmann führt in diesem Zusammenhang den etwas mißverständlichen Ausdruck „religionsanalogue Sinndeutungsmuster“ ein. Vgl. HERRMANN 2001, S. 214.

¹⁷ HERRMANN, 2001, S. 216.

¹⁸ Ebd., S. 243.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Auch Pirner kommt mit Blick auf das Sprachspiel schließlich zu dem Ergebnis, dass „Wittgensteins Sprachphilosophie [die die Sprache als eine Gesamtheit von autonomen Sprachspielen auffasst] bewusst macht, dass es keinen neutralen Außenstandpunkt zur Beurteilung von Religionen geben kann.“ Vgl. ebd., S. 151.

²¹ GUTMANN 1998; FRITSCH/ LINDWEDEL/ SCHÄRTL 2003.

kannt worden ist, soll das im Hintergrund stehende Problem zunächst auf diesen Film hin gespiegelt werden. Also konkret: Wie kommt Religiöses in Matrix zur Sprache? Wie wird mit einer entsprechenden Religionshaltigkeit umgegangen? Und schließlich: Ist Religion als explizite stets unterschwellig präsent oder kommt sie überwiegend als implizite zur Sprache?

In Matrix²⁴ wird eine Welt beschrieben, in der die Menschen den Kampf gegen die ursprünglich von ihnen konstruierten Maschinen (fast) verloren haben. Diese beherrschen die Welt der Menschen, die schon lange nur noch virtueller Art ist. Sie züchten menschliche Lebewesen und spiegeln ihnen eine Welt als real vor, die es eigentlich schon lange nicht mehr gibt: Die Welt des Jahres 1999. Es gibt einige wenige, die die virtuelle Beschaffenheit dieser Welt durchschauen können: Die Crew des Raumschiffs Nebukadnezar kämpft - von Morpheus angeführt - gegen die Maschinen und die von ihnen reproduzierte Scheinwelt. Sie setzt sich aus Personen zusammen, die entweder als „echte“ Menschen geboren wurden, oder aus solchen Wesen, die sich bewusst gegen die von der Matrix vorgespiegelte Welt - wie etwa Trinity, Tank, Cypher u.a. - entschieden haben.

Bis hierher weichen die Ansätze nicht nennenswert voneinander ab. Spannend wird es nun aber dort, wo die eigentliche Handlung des Films auf dem (religiösen) Prüfstand steht: So entdeckt Gutmann in diesem Plot verschiedene religionshaltige Aspekte: Der schönen - etwa im Sinne der gnostischen Lichterlehre interpretierbaren - Scheinwelt der Computer sei die wahre, die hässliche wirkliche Welt entgegengesetzt, der einzig die Crew der Nebukadnezar noch ansichtig werden könne. Analog zum gnostischen Erlösungsdenken warte diese auf den Erlöser, der die Scheinwelt zur Wahrheit befreien könne. Die wirkliche Welt sei nun freilich eine apokalyptische Welt, eine solche, die von den katastrophalen Folgen des menschlich und vor allem des technisch Machbaren geprägt sei. Die Rettung könne dabei nur von außen kommen. Sie ereignet sich schließlich in der Person des außerhalb der Matrix wiedergeborenen Neo alias Thomas Anderson, der durch seinen (Opfer-)²⁵ Tod, dem die durch Trinity vollbrachte Erlösung folgt, die Voraussetzung für die Zerstörung der Matrix schafft. Neos Opfer erinnere in frappierender Weise an Jesu Opfertod. Ja, wie dieser setze Neos Tod dem Gewalt-Opfer-Mechanismus²⁶ ein Ende. Eine klare Aussage - und dennoch: Gutmann muss einen hohen Preis dafür zahlen, den Preis einer doppelten Verengung. Das Nicht-Christliche wird bis zur Bedeutungslosigkeit abgeblendet, die Vielfalt biblischer Traditionsbestände wird auf den einen, den Opfergedanken, reduziert. Der apologetische Ansatz scheint also in die (individuelle) Engführung zu münden, allein die subjektive Interpretation des (praktischen) Theologen zählt. Aber, ob damit religionspädagogisch viel gewonnen ist?

Wie aber sieht es auf der anderen Seite aus? Vielleicht könnte ja die Akzentuierung der impliziten Religion an dieser Stelle weiter führen! Nun fehlt in Jörg Hermanns

²² Die Frage der Verhältnisbestimmung von Religionspädagogik und Praktischer Theologie kann an dieser Stelle nicht erschöpfend geklärt werden. Ich persönlich neige schon aus historischen Gründen dazu, die Religionspädagogik als Teildisziplin der Praktischen Theologie zu beschreiben. Zu anderen Auffassungen vgl. etwa METTE/ RICKERS 2001, Sp. 1717 f.

²³ Vgl. etwa BRINKOP/ NIETZ, Erlösung aus der feindlichen Scheinwelt. Der Film ‚Matrix‘ als Beispiel für Religion in der populären Kultur, (<http://www.rpi-loccum.de/matrix.html>); BÖHM/ LENZ, Unterrichtseinheit Matrix, http://www.entwurf-online.de/UEs/UE_matrix.htm; REUTER, 2000, S. 263-274; FUTTERLIEB, 2001, S. 32-43.

²⁴ Das deutsche Storybord des Films ist am einfachsten zugänglich unter: http://www.entwurf-online.de/UEs/UE_matrix.htm.

²⁵ Dass sich Neo - so wie es ihm das Orakel zunächst prophezeit hatte - für den „Übervater“ Morpheus aufopfert, ist bei Gutmann aus naheliegenden Gründen allerdings noch nicht im Blick. Vgl. dazu aber FRITSCH/ LINDWEDEL/ SCHÄRTL 2003, S. 137.

²⁶ GUTMANN 2002, S. 69-72, bes. S. 72.

Studie - aus chronologischen Gründen - eine Auseinandersetzung mit dem Film Matrix. Andere Autoren aber - so insbesondere das Autorenteam um Matthias Fritsch - haben sich auf der Linie seines Interpretationsansatzes mit der entsprechenden Problematik auseinandergesetzt: Neo wird hier als eine Gestalt beschrieben, die auf der Sinnsuche sei. Diese Sinnsuche, die von den Regisseuren des Films, den Wachowski-Brüdern sogar explizit als Frage nach „the bigger question“²⁷ ausgewiesen sei, führe ihn in die Welt der Wissenden, „deren Türen sich sozusagen nach außen hin öffnen“²⁸. Dabei scheint gerade die Welt jenseits der Matrix in einem hohen Maße von Elementen der christlich-biblischen Tradition geprägt. Zahlreich sind die Anspielungen, die Fritsch und sein Team an dieser Stelle herausarbeiten: der Name des (Unterwelt-) Schiffes Nebukadnezar (Dan 2-4), der Verweis auf den Erlöser (Mk 3, 7), aber auch die Hinweise auf Zion als Ort des Heils²⁹. Zwar gingen diese Anspielungen gelegentlich über einen reinen Zitatcharakter hinaus, im wesentlichen avisieren der Film aber eine religiöse Ebene, „die sich separieren und darstellen lässt [und die erstaunlicherweise kaum ironisch gemeint ist]“³⁰, eine Ebene sui generis, die nicht selten ins Leere zielt. Faktisch wird diese Leere dann aber von der Simulationsmaschine Kino gefüllt. Dabei gehe es in Matrix allerdings nicht um eine vordergründige Medienkritik, sondern um die Darstellung eines Abbilds ohne Vorbild: des Simulacrum eben³¹. Als Simulacrum aber sei Matrix durchlässig für die Eintragung der Allmachtsphantasien seines Zielpublikums: „Die Allmachtsphantasien eines egomanen Solipsismus drohen das Modell eines sich aufopfernden Erlösers zu ersetzen. Der Film füttert diese Allmachtsphantasien seiner Zielgruppe. Gleichzeitig aber werden sie auch plastisch gemacht und phantastisch-satirisch mit dem Medienbild ‚Superman‘ überzeichnet.“³² Gerade das Simulacrum aber sei der Raum, innerhalb dessen sich die (vermuteten) Bedürfnisse der Zuschauer realisieren ließen bzw. die Bedürfnisse der Vielen erfüllbar würden, insofern es eine fast beliebige Zahl von Sinndeutungsmöglichkeiten eröffne.

Während sich also bei Gutmann im konkreten Einzelfall eine deutliche Verengung feststellen ließ, ist es hier eine gravierende, fast ins Beliebige tendierende Erweiterung des interpretatorischen Zugriffs. Damit scheint der Blick auf das Exemplum die Inkompatibilität der unterschiedlichen Zugriffe erst recht zu unterstreichen. In praktisch-theologischer bzw. in religionspädagogischer Perspektive dürfte zunächst einmal wenig gewonnen sein.

Trinitätstheologische Sprachspiele: Für eine Didaktik der Verlangsamung:

Man wird also noch einmal neu ansetzen müssen, um sich der Frage der religionspädagogischen Umsetzung von religionshaltiger Popularkultur zu nähern. Denn, dass Matrix wie kaum ein anderer Film der 1990er Jahre mit Religionshaltigkeit spielt, das scheint ebenso außer Frage zu stehen wie seine Bedeutung für die Praktische Theologie - insbesondere für die Religionspädagogik. Ein erneuter Ansatz wird aber zunächst die Potentiale eines funktionalen Religionsbegriffs³³ berücksichtigen

²⁷ Ebd., S. 127.

²⁸ Ebd., S. 136.

²⁹ Ebd., S. 128, 136.

³⁰ Ebd., S. 128.

³¹ Der Ausdruck stammt ursprünglich von dem französischen Philosophen Jean Baudrillard. Ebd., S. 140.

³² Ebd., S. 142.

³³ Dabei wird der „funktionale Religionsbegriff“ als ein Analyseinstrumentarium herangezogen. Damit wird ein Problem umgangen, das Herrmann schließlich folgendermaßen beschreibt: „die Weite der funktionalen Religionsbestimmung [sei] zugleich ihre große Schwäche“ (HERRMANN 2001, S. 256 f,

müssen. Scheinen doch solchermaßen nicht nur implizite und explizite Religion voneinander unterscheidbar, sondern auch in ihrer Gewichtung einander zuzuordnenbar zu sein. Insofern nämlich im- und explizite Religion schließlich als Deutungsmöglichkeiten entsprechender Transzendenzen erscheinen und sich dann auf Verweise beziehen, die „eine in jeder Hinsicht andere und als solche überhaupt nicht erfahrbare Wirklichkeit“³⁴ in den Blick nehmen. Was aber wird hier eigentlich ~~Sichtbar~~ genauer hin und betrachtet man zunächst den Handlungskern, dann scheint sich zunächst alles auf die Beziehung zwischen Neo und Trinity zu beziehen. Und so äußerten verschiedene, im Herbst 2002 befragte Schülergruppen spontan: „Was für eine Story. Eine Liebesgeschichte mit unendlich viel Aufwand!“³⁵ Damit aber hatten die Schülerinnen und Schüler etwas erfaßt, was auch Jörg Herrmann als wesentlichen Bestandteil funktionaler Religiosität beschreibt: Er arbeitet nämlich in seiner „Sinmaschine Kino“ abschließend so etwas wie „einen versteckten Katechismus des populären Kinos der [19]90er Jahre“³⁶ heraus. Zentrales Element dieses Katechismus aber ist die „Liebe“³⁷.

Betrachtet man Matrix von hier aus, dann könnte die Liebe im Rahmen funktionaler Religion als eine Sehnsucht nach individueller Ganzheit, ja als Erfüllung eines Bedürfnisses nach Lebenssinn erscheinen, das so nur im Film abrufbar wird: „Die Liebe ist so unverfügbar wie die Gnade und kann wie die [explizite, A.R.] Religion helfen, existentielle Krisen zu meistern.“³⁸ Das fehlende „extra nos“ - so Herrmann mit Beck - wird dann in gewisser Weise durch ihre idealische Darstellung im Film konkret und qualifiziert schließlich funktionale als implizite Religion.

Anders aber verhält es sich, wenn man die Seite der expliziten Religion betrachtet: Abgesehen davon nämlich, dass sowohl Gutmann wie das Autorenteam um Fritsch auf Zusammenhänge zwischen der Figurenkonstellation im Film und der Trinitätslehre hinweisen³⁹, ist doch die Liebe zentraler Ausdruck eines Theologoumenons expli-

Anm. 63): „Der funktionale Religionsbegriff und auch jeder andere die traditionelle religiöse Semantik nicht berücksichtigende Begriff von impliziter Religion [habe] darum nur eine begrenzte Reichweite.“

³⁴ LUCKMANN 1996, S. 118. Ders. 1991, S. 77-86; vgl. FRITSCH/ LINDWEDEL/ SCHÄRTL 2003, S. 46.

³⁵ Bei nicht wenigen erregte dieser Umstand zunächst allerdings auch Unmut. Dass sie sich diesen Film zwei Stunden lang angeschaut hatten, um am Ende mit einer simplen Love-Story konfrontiert zu werden, erregte etliche Gemüter. Bei aller Kritik gaben sie aber auch zu erkennen, dass sie auf eine größere Herausforderung warteten. Diese Beobachtungen stehen nun nicht in einem Widerspruch zu anderen Schülerbefragungen (vgl. etwa Gymnasium am Mühlenweg Wilhemshaven, Neo - der neue Messias; Religiös-philosophisches Denken im Film (<http://www.rpi-loccum.de/wett/beitr/matrix.html>)). Sie sollen nur verdeutlichen, dass die Antworten offenbar von dem erkenntnisleitenden Frageinteresse abhängen. In ersterem Fall ging es um die Frage nach der Erfahrung, die in dem Film zum Ausdruck komme, in letzterem wurde nach den expliziten religiösen Elementen gefragt.

³⁶ Ebd., S. 211. Vgl. auch S. 212: „Die Liebe ist die zentrale Sinninstanz des populären Films“. Andere Elemente - wie die Natur oder das Erhabene, die hier an zweiter bzw. dritter Stelle genannt werden, fallen demgegenüber als Bestandteil einer „Öko-Religion“ bzw. der „Suche nach Erlebnisintensität“ ab (ebd., S. 230) ab bzw. scheinen diese zu steigern.

³⁷ In der Wirklichkeit des postmodernen Zeitalters freilich sei Liebe zweideutig, als zwischenmenschliche Liebe habe sie nichts Beständiges, sondern entziehe sich dem Einzelnen immer wieder. Mit Ulrich Beck müsse man wohl darauf hinweisen, dass sie als innerweltliche Liebe immer dem Zwiespalt unterworfen sei. Vgl. BECK 1998, S. 222-266, S. 223.

³⁸ HERRMANN 2001, S. 214.

³⁹ Gutmann führt folgendes aus: „Trinity, die Geliebte des Erlösers, bewirkt seine Auferweckung; sie tritt damit zugleich in die Rolle Maria Magdalenas und - dies ist mit ihrem Namen bereits angekündigt - an die Stelle Gottes.“ Vgl. ders. 1998, S. 73. Und auch Fritsch weist auf Folgendes hin: „Der Name *Trinity* ist dabei Programm: Der Sinn des Namens entschlüsselt sich gegen Ende des Films: Der Held kann durch seine Liebe und durch die Beziehung zu seiner Geliebten, *Trinity*, den Tod bezwingen. Dies erinnert aber an manche Trinitätsspekulationen [etwa bei Augustin oder Richard von St. Viktor], die den Geist als Ausfluss der Liebe zwischen Vater und Sohn begreifen, die sogar die Macht des Todes überwindet.“ Vgl. FRITSCH/ LINDWEDEL/ SCHÄRTL 2003, S. 137.

ter Religion, eben der Trinitätslehre⁴⁰. Inwiefern nun allerdings tatsächlich die im Film zur Sprache gebrachte Liebe (-sreligion) mit Hilfe des trinitarischen Modells darstellbar werden kann, das müssen die folgenden Ausführungen zeigen. Im Zentrum stehen dabei drei nachgerade klassische trinitätstheologische Entwürfe⁴¹, die so entfaltet werden sollen, dass Deutung und Interpretation von Matrix noch einmal vertieft, aber auch die entsprechende Religionshaltigkeit noch einmal neu verstehbar wird.⁴² Dabei sind folgende Perspektiven grundsätzlich zu beachten: Zum einen geht es zunächst um die Frage der Legitimität eines solchen Verfahrens, zum anderen wird auch dem Problem nachzudenken sein, dass Trinity hier in Form einer Frauengestalt erscheint. Diese „Vorklärungen“ sollen schließlich in eine Erörterung der Frage münden, ob und inwiefern ein Zusammenwirken von filmischer Inszenierung, Trinitätslehre und Zuschauerraum dar- bzw. vorstellbar ist.

Karl Barth bestimmt in seiner Kirchlichen Dogmatik die Trinitätslehre als ein kirchliches Denkmodell⁴³. Als solches handele es sich zunächst einmal um ein Dogma, um ein Theologoumenon, das in den „Texten des alt- und neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Offenbarung“⁴⁴ jedenfalls nicht *expressis verbis* enthalten sei. Zwar gilt ihm das „kirchliche Dogma“ als ein den biblischen Quellen weitgehend angemessenes Modell. Es sei dieses aber nur „bis auf bessere Belehrung“⁴⁵ bzw. noch einmal anders formuliert: Jede Epoche habe sich neu zur Lehre von der Trinität als einem Denkmodell zu verhalten. Damit scheint aber gerade die Trinitätslehre Einwände entkräften zu können, die sich gegen eine Starrheit kirchlichen bzw. theologischen Denkens richten⁴⁶. Denn man wird zumindest fragen können (und wohl auch müssen), ob nicht auch in Matrix ein entsprechendes Modell entwickelt bzw. fortgeführt wird.

Grundsätzlich ähnlich argumentiert ein anderer evangelischer Dogmatiker, dessen nachgerade klassischer Rang unbestritten ist: Auch für Paul Tillich steht nämlich fest, dass die Lehre von der Trinität unabgeschlossen sei, in ihrer traditionellen Form jedenfalls weder bejaht noch verworfen werden könne⁴⁷. Im Unterschied nun allerdings zu dem Ansatz von Karl Barth, der prinzipiell „von oben“, also bei der Offenbarung ansetzt, begreift Tillich die Trinität als theologisches Symbol, das „Antwort auf Fragen, die in der menschlichen Situation enthalten sind“⁴⁸ gebe - und setzt damit in gewissem Sinne „von unten“ an. Dabei geht es Tillich zunächst um ein Ernstnehmen des existenziellen Fragens der Menschen, um die Dimensionen von Endlichkeit, Entfremdung und Zweideutigkeit menschlicher Existenz. Während nun das Symbol der Schöpfung der Frage nach der Endlichkeit, das Symbol der Erlösung der Frage nach der Entfremdung korreliere, entspreche das Symbol der Gegenwart des Geistes

⁴⁰ Vgl. etwa HÄRLE 1995, S. 405: „In ihnen [in den unübersehbaren Hinweisen auf das Wirken des Geistes bei der Schöpfung, bei der Menschwerdung, Berufung und Einsetzung Jesu Christi] meldet sich die Einsicht zu Wort, daß das konkrete *Ereignis* der Liebe erst da geschieht, wo alle drei Seinsweisen des dreieinigen Gottes in ungeteilter, ja unteilbarer, aber in sich differenzierter Einheit zur Wirkung kommen.“

⁴¹ Im Einzelnen handelt es sich dabei um folgende Entwürfe, deren zentrale Passagen auch an anderem Ort (vgl. BEINERT 1989) zusammengefasst sind: BARTH 1932; TILlich 1963; BALTHASAR, 1978.

⁴² Dabei soll es weder um dogmatische Richtigkeiten noch um entsprechende Spitzfindigkeiten gehen. Verkürzungen werden bewußt in Kauf genommen und hoffentlich von den Systematikern unter den Theologen vom Fach verziehen.

⁴³ „Wir verstehen unter der Trinitätslehre die kirchliche Lehre von der Einheit Gottes in den drei Seinsweisen des Vaters, Sohnes und des eiligen Geistes [oder von dem dreimaligen Anderssein des einen Gottes in den Seinsweisen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes].“ BARTH 1932, S. 395.

⁴⁴ Ebd., S. 396.

⁴⁵ Ebd., S. 404.

⁴⁶ Vgl. dazu auch etwa HERRMANN 2001, S. 34, u.ö.

⁴⁷ TILlich 1963, S. 337.

⁴⁸ Ebd., S. 327.

der Frage nach der Zweideutigkeit menschlicher Existenz⁴⁹. Alle diese Dimensionen spiegeln sich nun aber auch als zentrale Fragen wieder, die der Film Matrix aufwirft - und last but not least - auf seine Weise beantwortet, indem er sie - zumindest vorläufig - in der Schwebe hält:

Anklänge an das *Symbol der Schöpfung* finden sich in der Welt außerhalb der Matrix - in Gestalt der Stadt Zion etwa, in der wirkliche echte Menschen leben, aber auch in Gestalt der Nebukadnezar, die sich den Mächten der virtuellen Welt der Matrix zunächst erfolgreich widersetzt. Das *Symbol der Erlösung* spiegelt sich in der Erwartung wieder, die nicht nur die Crew, sondern auch alle, auf natürliche Weise geborenen Menschen auf Neo als den potentiellen Erlöser⁵⁰ richten. Und schließlich: Muß noch eigens erwähnt werden, dass das *Symbol der Gegenwart des Geistes* in der Gestalt von Trinity präsent sein könnte? Auf die Zweideutigkeit menschlicher Existenz antwortet diese Gestalt auf eine doppelte Weise: Legt ihr Handeln doch nicht nur den Grund für den Zusammenbruch des virtuellen Imperiums der Matrix. An ihrer Gestalt scheint sich auch die Frage der Geschlechtlichkeit des Geistes zu entscheiden.

Denn, dass sich die Frage nach der Unbedingtheit des Unbedingten letztendlich auch daran entscheidet, ob sich im konkreten Fall eine Durchlässigkeit von männlichen und weiblichen Anteilen ergibt, das hebt Tillich abschließend hervor: „Im ekstatischen Charakter der Gegenwart des göttlichen Geistes haben wir ein Element, das die Alternative von Männlichem und Weiblichem transzendiert, ebenso wie es den Gegensatz von Rationalem und Emotionalem [...] transzendiert.“⁵¹ Dass aber die Figur Trinity eine solche Gestaltwerdung nicht nur zulässt, sondern auch auf ihre Weise die Frage nach entsprechenden Zuschreibungen provoziert, darüber dürfte wohl kaum ein Zweifel bestehen.

Die Liebe Gottes in seinem Verhältnis zur Welt steht schließlich insbesondere bei Hans Urs von Balthasar im Zentrum der Entfaltung des trinitarischen Modells. Dabei geht der katholische Theologe - im Unterschied zu seinen protestantischen Kollegen⁵² - sogar noch einen Schritt weiter: Wie Karl Barth so setzt auch von Balthasar in gewissem Sinne „von oben“ ein und beschreibt das trinitarische Modell im Sinne der immanenten Trinität als Antwort auf das, was die Bibel offenbare: „Der christliche Gott, der es vermag, in seiner Identität der Eine, der Andere und der Vereinende zu sein, ist schon formal der dramatischste aller Götter.“⁵³ Dem korrespondiert die Einsicht, dass das, was „in der Welt vor sich geht, [...] weder Gefühl, noch Erzählung [wie gefährlich auch immer], sondern schlicht Handlung“ ist, eine Handlung, die aber nicht losgelöst von dem Wirken der Trinität nach außen - also der ökonomischen Trinität - gedeutet werden kann. Dieses Wirken bestimmt von Balthasar als „Trias der Produktion“, als Zusammenwirken von Vater, Sohn und Geist, näherhin als Zusammenwirken von Autor, Schauspieler und Regisseur⁵⁴. Dieser ersten Trias steht eine zweite gegenüber, die als „Trias der Realisation“ bezeichnet wird und die dem Ge-

⁴⁹ Vgl. ebd.

⁵⁰ Zur Erlösergestalt Neo vgl. auch FRITSCH/ LINDWEDEL/ SCHÄRTL 2003, S. 142: „Neo geht zum Schluß souverän mit dem Simulacren um und ist gleichzeitig Bestandteil derselben, er symbolisiert im Hacker-Typus den Erlöser des Computerzeitalters.“ Vgl. auch oben, Anm. 25, 29 u.ö.

⁵¹ TILLICH 1963, S. 337.

⁵² Diese Beobachtung lässt sich ggf. auf die im Zuge der Dialektischen Theologie eingetretene Abwehr natürlicher Theologie zurückführen, mit der sich auch Tillich auseinandersetzen muss. Zum Problem vgl. hier nur Herrmann, der es als zentrales Anliegen der natürlichen Theologie bestimmt, „die allgemeine Plausibilität von theologischen Aussagen zu erweisen.“ Vgl. ders. 1963, S. 40.

⁵³ BALTHASAR 1978, S. 486.

⁵⁴ Ebd., S. 486.

schehen der ersten - als Abfolge von „Aufführung, Publikum und Horizont“⁵⁵ - gewissermaßen innerweltlich korrespondiert. Dabei kommt insbesondere dem Regisseur, eine herausragende Bedeutung zu: Als „puissance intermédiaire“⁵⁶ vermittelt er zwischen den beiden Triaden. Dies vollzieht sich, indem er nicht nur den Autor auf kongeniale Weise interpretiert, sondern auch den Schauspieler auf behutsame Weise leitet und führt.⁵⁷ Zugleich eröffnet er den Menschen in der Welt, dem Publikum, zunehmend Anteil am Geschehen: Die Zuschauer bleiben nicht länger passiv, sondern sie werden auf die Aufführung hin gespannt und innerlich an dem Vorgang beteiligt. Insofern ihnen kurzfristig die Möglichkeit gegeben wird, sich in die Rolle des Akteurs hineinzubegeben, erschließe sich ihnen langfristig ein Zugang zum trinitarischen Geschehen selbst: Der Vater throne nicht mehr unbewegt als Richter über dem Spiel, er neige sich vielmehr - seinem Text entsprechend - über die leidende Kreatur und zwar in der Gestalt von Sohn und Geist. Dann aber sind „Gnade und Verzeihen“⁵⁸ zum umgreifenden Movens, zum Verbindungsglied zwischen erster und zweiter Trias geworden.

Von hier aus dürfte es dann allerdings möglich sein, den Bezug zu Matrix in den Blick zu bekommen: In Trinity, die sich über Neo beugt und ihm neues Leben einhaucht, wäre zum einen die Regisseurin da, die dafür sorgt, dass die Geschichte des Befreiungskampfes weitergehen kann. Ihr Verhalten lässt aber zum anderen deutlich werden, dass ihre Liebe nicht nur dem Menschen Neo gilt, den sie so zu neuem Leben erweckt, sondern auch der Erlösergestalt, die die Menschheit stellvertretend von der Allmacht der Maschinen befreien soll. Auch sie wendet sich schließlich der leidenden Kreatur, den in der Matrix lebenden Menschen zu, damit alle - ohne Ausnahme - an den Folgen ihrer Liebe Anteil haben können. Die (Liebes-) Religion wäre dann aber als explizite Religion darstellbar. Die Strukturen der christlich-biblischen Religion geben dabei den Raum vor, innerhalb dessen gerade Matrix interpretierbar wird.

Ausgehend von der Beobachtung, dass die Beziehung zwischen Trinity und Neo der eigentlichen Handlung von Matrix ihren Präge­stempel aufdrückt, scheint es möglich, den Gehalt des dem trinitarischen Modell zugrunde liegenden Gedankens von der voraussetzungslosen Liebe Gottes so zur Sprache zu bringen, dass dieses Element expliziter Religion eben gerade nicht als ein dogmatisch verkrustetes oder kirchliche Starrheit zum Ausdruck bringendes erscheint. Trinitys liebende Intervention, die letztlich die Katastrophe, die ultimative Zerstörung alles natürlich-authentischen Lebens abwehren kann, ist nicht nur im Rahmen impliziter Religion als Befriedigung unerfüllter Sehnsüchte des Menschen nach Sinndeutung, sondern auch im Rahmen expliziter Religion verhandelbar und scheint hier auf ein „extra nos“ zu verweisen, das sich möglicherweise als stabiler erweisen könnte als die Filmhandlung selbst.

Und die Konsequenzen ...?

Wo aber liegt nun der spezifische Ertrag dieses letztlich auf einem funktionalen Religionsbegriff basierenden Zugriffs?

Zunächst einmal wird der Liebesgedanke vertieft, als solcher erkennbar und profiliert. Die Religion wird als implizite identifizierbar und gewinnt dadurch an Tiefenstruktur. Durch die Konfrontation mit einem Modell expliziter Religion, das selbst um seine Vorläufigkeit weiss, wird es dann aber möglich, die implizite von der expliziten Religi-

⁵⁵ Ebd., S. 488.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., S. 489.

on her zu befruchten, ebenso wie der expliziten Religion etwas von der impliziten einzustiften und sie so zu verändern.

Zu welcher Seite sich dabei die Interpretation des einzelnen Betrachters neigen wird, bleibt abzuwarten und ist in gewissem Sinne dem einzelnen Zuschauer überlassen. Was aber als Ergebnis einer solchen doppelseitigen Behandlung eintreten wird, das ist eine Verlangsamung des interpretatorischen Zugriffs, der interpretierenden Rezeption: Der Liebesgedanke wird als zentrales Moment nicht nur eines impliziten, sondern auch eines expliziten Zugriffs darstellbar.

Damit allerdings dürfte schließlich auch solchen Forderungen Rechnung getragen sein, die in jüngster Zeit von seiten der sich neu formierenden performativen Didaktik⁵⁹ aufgestellt worden sind. Gerade der (Religions-)Unterricht jüngerer und älterer Erwachsener wird von einem solchen Vorgehen profitieren können, eröffnet es doch schließlich - neben der emotional-performativen - auch die kognitiv-gestalterische Dimension.

Im Unterschied zu den praktisch-theologischen Ansätzen, die in aller Regel entweder die implizite oder aber die explizite Dimension von Religion - bzw. die entsprechende Form selbst - favorisieren, ermöglicht die reflektierte Bezugnahme auf den funktionalen Religionsbegriff ein Spiel, das nach den verschiedenen Richtungen hin offen ist: Die Gefahr einer apologetischen Vereinnahmung des Films von seiten der expliziten Religion scheint ebenso gebannt wie die Probleme sistiert sind, die sich aus einer allein dem anything goes, dem vermuteten (religiösen) Allmachts-Bedürfnis des postmodernen Menschen verpflichteten Aneignung ergeben.

Gewinnen dürften schließlich beide Seiten: Die explizite Religion wird ihrer eigenen Vielschichtigkeit ansichtig und muss mit der Möglichkeit rechnen, dass sich das Wort Gottes auch außerhalb traditionell-kirchlicher Orte seine Mitteilungsformen schafft. Die implizite Religion wird daran erinnert, dass nicht alles, was explizite Religion zu bieten hat, als Ausdruck dogmatischer Enge oder kirchlicher Starrheit gelten muss. Damit dürfte sich der Erfolg - zumindest dieses Films - der Möglichkeit entsprechenden (Sprach-)Spielens verdanken: Die Fortsetzung von Matrix läuft demnächst in unseren Kinos an.

Literatur:

BALTHASAR, HANS URS VON, Theodramatik II/2, Einsiedeln 1978.

BECK, ULRICH, Die irdische Religion der Liebe, in: Beck, Ulrich/ Beck-Gernsheim, Elisabeth, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a. M. 1998.

BEINERT, WOLFGANG, (Hg.), Texte zur Theologie. Dogmatik, Gotteslehre II, Graz/ Wien/ Köln 1989.

BÖHM, UWE / LENZ, MARC, Unterrichtseinheit Matrix, http://www.entwurf-online.de/UEs/UE_matrix.htm.

BRINKOP, BARBARA / NIETZ, WIEBKE, Erlösung aus der feindlichen Scheinwelt. Der Film ‚Matrix‘ als Beispiel für Religion in der populären Kultur, <http://www.rpi-locum.de/matrix.html>.

FRITSCH, MATTHIAS/ LINDWEDEL, MARTIN/ SCHÄRTL, THOMAS, Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist, Science-Fiction-Filme. Angewandte Philosophie und Theologie, Regensburg 2003.

⁵⁹ Vgl. dazu nur: RHS 2002.

- GUTMANN, HANS-MARTIN, Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen: Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Gütersloh 1998.
- GUTMANN, HANS-MARTIN, Mit den Toten leben- eine evangelische Perspektive, Gütersloh 2002.
- HARTMUT FUTTERLIEB, Neo ist Jesus - Ist Jesus Neo? Matrix in der Oberstufe, in: forum religion 4/2001, S. 32-43.
- HERRMANN, JÖRG, Sinndeutung und Religion im populären Film, Gütersloh 2001
- KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I/1, Zürich 1932.
- KRÖGER, MATTHIAS, Die Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche. Eine Ermutigung zu distanzierter Kirchlichkeit, München 1997.
- LUCKMANN, THOMAS, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991.
- LUCKMANN, THOMAS, Religion-Gesellschaft-Transzendenz, in: H.-J. Höhn (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt a.M. 1996.
- METTE, NORBERT/ RICKERS, FOLKERT, Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 2, Neukirchen 2001.
- PAUL TILLICH, Systematische Theologie, Bd. III, Frankfurt/Main 1963.
- PIRNER, MANFRED, Was wird hier eigentlich gespielt?“ Wittgensteins Sprachspielmodell und die Religionspädagogik, in: Dem Christsein auf der Spur - Festschrift für Karl Friedrich Haag, Erlangen 2002.
- REUTER, INGO, Matrix - oder über den Sinne einer an sich bedeutungslosen Frage, in: Praktische Theologie, 35/4 (2000), S. 263-274;
- RHS (Religionsunterricht an höheren Schulen), 45 (2002), Heft 1 „Performativer Religionsunterricht?!“.
- THOMAS KLIE, Rez.: Manfred L. Pirner, Fernsehmythen und religiöse Bildung, Frankfurt 2001, in: ThLZ 12 (2002), Spp. 1358-1360, Sp. 1360.
- WILFRIED HÄRLE, Dogmatik, Berlin/New York 1995.