

„Unter Nutzung aller Mittel...“¹

Vier Beobachtungen zur kirchlichen Wahrnehmung der Medienkultur und zu den Bedingungen der Seelsorge im Internet

1. *How real is real?* Was die mediale Wirklichkeit über einen selbst aussagt

Im Jahr 1976 erschien ein Buch von Paul Watzlawick, in dem er eine auf den ersten Blick merkwürdige Frage stellte, nämlich „How real is real?“² Dieser Titel deutet gleichzeitig die These seines Werkes an. Für Watzlawick besteht die Wirklichkeit nicht als etwas Selbstverständliches und Unhinterfragbares, sondern sie *entsteht* als ein Netzwerk von Deutungen, mit deren Hilfe Individuen und Gruppen ihre Wirklichkeit je neu aktiv entwerfen. Realität ist ein Konstrukt. Es gibt darum nicht *die* Wirklichkeit, auch wenn das Vorhandene vom Einzelnen und von Gemeinschaften ganz selbstverständlich für plausibel gehalten wird und sogar gehalten werden muss.

Die Realität ist nach dieser Auffassung aber nicht so sehr ein Faktum, das unabhängig von uns feststeht, sondern sie beruht auf Interpretationen. Sie wird damit gleichzeitig zur permanenten Neuschöpfung. In der Spätmoderne bedeutet dies außerdem, dass viele Wirklichkeiten nebeneinander entstehen und bestehen. Auch die geforderte Multiperspektivität beziehungsweise die transversale Fähigkeit, in und zwischen verschiedenen Wirklichkeiten kommunizieren zu können, garantiert nicht mehr, dass das Individuum seine Welt heute noch umfassend begreifen kann.³ Die Wirklichkeit ist plural und unübersichtlich und dieses Bewusstsein kennzeichnet die spätmoderne Welterfahrung.

1 Paul VI. in seiner Botschaft zum 8. *Welttag der sozialen Kommunikationsmittel* 1974. Zitiert nach: Th. H. Böhm, *Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion“*. Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik, Stuttgart 2005, 35.

2 Vgl. P. Watzlawick, *How real is real? Confusion, disinformation, communication*, New York 1976.

3 Vgl. R. Dziewas, *Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive*, Münster – Hamburg 1995, 130-176.

Man braucht kein Vertreter einer streng konstruktivistischen Theorie zu sein, um die Bedeutung dieser Überlegungen für die Frage nach der kirchlichen Wahrnehmung der modernen Kommunikationsmedien zu erfassen. Die tertiären Medien selbst sind in der Spätmoderne zu wichtigen Bedeutungsträgern geworden, wo es um die Konstruktion von sozialer Wirklichkeit geht. Darum sagt der Umgang mit ihnen etwas darüber aus, was für jemanden real ist. Damit ist zugleich gesagt, was aus seiner Wirklichkeit herausfällt, was die blinden Flecken sind und wer strategisch marginalisiert wird.

Was jemand somit für glaubwürdig, plausibel, normal und letztlich für real hält, teilt viel darüber mit, wie er/sie selbst im Leben steht. Realität als soziale Konstruktion sagt also immer auch etwas über die Konstrukteure dieser Realität aus. Umgekehrt wollen diese ihr Selbstbild und ihre Identität je neu in ihren Wirklichkeitskonstruktionen bestätigt finden. Kognitive Dissonanzen sollen vermieden werden. Darum gilt: Sage mir, wie deine (mediale) Wirklichkeit aussieht, und ich sage dir, wer du bist.

Wenn man diese Überlegungen im Hinterkopf behält, dann ist es zumindest überraschend, dass die Katholische Kirche neben vielstimmigen Warnungen vor dem Missbrauch und den Ambivalenzen der tertiären Medien diesen gegenüber einen gewissen Optimismus an den Tag legt. Gemeinhin wird der Kirche nämlich unterstellt, dass gerade sie nicht mehr von dieser Zeit ist; diese Auffassung gehört zumindest zur Wirklichkeitskonstruktion der entkirchlichten spätmodernen Gesellschaft. Doch diese Einschätzung scheint beim kirchlichen Umgang mit den Medien nicht zu stimmen.

So gebraucht die Katholische Kirche ausgiebig die Möglichkeiten der Medienkultur um außergewöhnliche Ereignisse wie Papstbesuche, Seligsprechungen und Weltjugendtage mit großer Wirkung zu mediatisieren und zu eventisieren. Auch in der Kirche halten so massenmedial vermittelte Formen einer „erlebnisorientierten Religiosität“⁴ Einzug. Und in den lehramtlichen Äußerungen werden die dort so genannten „sozialen Kommunikationsmittel“ als funktionale Möglichkeit angesehen, um das Evangelium mit bis dato ungekannter Reichweite zu verkünden.⁵ Erfüllt die Katholische Kirche also das auf dem II. Vatikanischen Konzil selbstgestellte Postulat, die Zeichen der Zeit zu lesen? Und gebraucht sie sogar die Mittel dieser Zeit?

Ich will nur auf ein Kennzeichen der genannten mediatisierten Wirklichkeitskonstruktionen der Katholischen Kirche aufmerksam machen. Diese

4 H.-J. Höhn, *Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998, 78.

5 Vgl. Böhm, *Religion durch Medien*, 19-58.

scheinen implizit davon auszugehen, dass der Gebrauch von tertiären Medien keinen oder nur geringen Einfluss auf die an der Kommunikation Beteiligten beziehungsweise auf die Botschaft habe. Man meint es gleichsam mit einem an sich neutralen Rahmen zu tun zu haben, in dem man seinen Inhalt an den Mann und an die Frau bringen kann. „Wir tragen diesen Schatz in irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4,7), schrieb der Apostel Paulus, womit er seine begrenzten menschlichen Fähigkeiten meinte, mit denen er Gottes Wort verkündete. Die modernen Kommunikationsmedien scheinen für die Katholische Kirche heute solche Gefäße zu sein.

Diese Einschätzung steht in einem scharfen Kontrast zu einer Auffassung, die man in ihrer klassischen Formulierung mit „*The medium is the message*“ umschreiben kann.⁶ Das Medium determiniert die zu kommunizierende Sache – so die These, die in ihrer Umfassendheit mittlerweile freilich abgeschwächt und relativiert wurde. Der Nutzer einer Technik kann nämlich durch seinen reflektierten Umgang selbst mitbestimmen, wie ein Medium wirkt. Tertiäre Medien funktionieren also nicht vollkommen eigengesetzlich und losgelöst vom Menschen. Sie bleiben seinen Zuschreibungen unterworfen, wenn er ein Medium gebraucht.⁷ Trotzdem erscheint auch in einer differenzierten Medientheorie die genannte Haltung der Katholischen Kirche nicht so sehr als eine des Optimismus, als vielmehr eine der Naivität. Die Kirche unterschätzte demnach die implizite Wirkung und die Eigenlogik der tertiären Medien.

Außerdem ist mit ihrer optimistischen Haltung gegenüber der spätmodernen Medienkultur gleichzeitig eine bestimmte Auffassung von Evangelisierung verbunden. Demnach ist das *depositum fidei* auf einen Kernbestand zu reduzieren, der zu allen Zeiten in der Kirche getreulich weitergegeben wurde. Demgegenüber erscheinen die historischen Kontexte wie Applikationspunkte, auf die hin der alte Inhalt verständlich ausgelegt werden muss, ohne dass dieser dabei jedoch wesentlich verändert würde. Die Unterscheidung von *explicandum* und *explicatio*, von Aussage- und Glaubensintention des alten Textes und seiner jeweiligen historischen Ausdrucksgestalt wird damit in letzter Konsequenz aufgelöst.⁸ Dies könnte den Optimismus der Katholischen Kirche beim Umgang mit der Medienkultur erklären. Die konkreten Medien der Glaubenskommunikation sind für sie nur relativ von Bedeutung. Die Botschaft zählt.

6 Vgl. M. McLuhan / Q. Fiore, *The medium is the message*, New York et al., 1967.

7 Vgl. W. Rammert, Virtuelle Realitäten als medial erzeugte Sonderwirklichkeiten. Veränderungen der Kommunikation im Netz der Computer, in: M. Faßler (Hrsg.), *Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation*, München 1999, 33-48, hier: 41-45.

8 Vgl. J. Werbick, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004, 336-345.

Diese Einschätzung ist nicht ohne Risiko, denn mit ihr kann man leicht die eigengesetzliche Wirkweise von Medien übersehen. Außerdem begünstigt diese kirchliche Haltung gegenüber den tertiären Medien offensichtlich eine bestimmte Kommunikationsstruktur bei der Evangelisierung, beziehungsweise vorhandene Kommunikationsstrukturen erweisen sich als besonders kompatibel mit der spätmodernen Medienkultur. Auf diese Weise ist man auf der einen Seite in der Lage, wirkungsvoll mit dem Wort Gottes in der sozialen Realität der Spätmoderne präsent zu sein. Auf der anderen Seite ist man aber *in einer bestimmten Weise* präsent, beziehungsweise man kreiert eine bestimmte Weise von Evangelisierung. Damit schließt man zugleich andere aus.

Diese erste Suchbewegung zur kirchlichen Wahrnehmung der spätmodernen Medienkultur und zur Nutzung von tertiären Medien lässt vermuten, dass sich der Umgang der Katholischen Kirche mit medialen Phänomenen jenseits von fatalistischem Determinismus oder naivem Optimismus bewegen sollte. Die Chancen der spätmodernen Medienkultur sollten kirchlicherseits realistisch eingeschätzt werden, ohne die damit verbundenen Risiken zu übersehen.

Die bisher eingenommene Vogelflugperspektive bot allerdings nur einen begrenzten Einblick in die mediale Realität selbst. Die These lautet, dass man praktisch-theologisch vor allem einen induktiven Zugang zur vielschichtigen spätmodernen Medienkultur suchen muss, um nicht ebenfalls in die Extreme von Determinismus oder Optimismus, das Bedienen von Klischees oder in heillose Naivität zu verfallen. Ich will dies an drei weiteren Beobachtungen ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zeigen. Zunächst soll es um die medial vermittelte Zeiterfahrung gehen, danach um die Frage, wie in den Medien (religiöse) Vergemeinschaftung entstehen kann oder nicht entsteht. Abschließend fasse ich meine Überlegungen mit Blick auf die Internetseelsorge zusammen.

Das Internet erweist sich dabei als dasjenige Medium, an dem die Möglichkeiten und die Bedingungen der Medienkultur für die Kirche und für die Seelsorge besonders deutlich gemacht werden können. Es kann außerdem als *das* Leitmedium der Spätmoderne gelten, insofern es typisch für die Art und Weise der Kommunikation angesichts fortschreitender Individualisierung ist.⁹ Allerdings sind viele Eigenschaften des Internets auch in anderen tertiären Medien zu finden, beziehungsweise die entsprechenden Aussagen lassen sich übertragen.¹⁰

9 Vgl. H.-U., Gehring, Seelsorge in der Mediengesellschaft. Theologische Aspekte medialer Praxis, Neukirchen-Vluyn 2002, 142-152.

10 Vgl. St. Kemmerling, Glaubensinformation und Seelsorge im Internet, in: Th. Schreijäck (Hrsg.), Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2001,

2. Kirche auf der Höhe welcher Zeit? Zur Zeiterfahrung im Internet

Die Zeiterfahrung im Internet hat zunächst weniger mit dem Sender oder dem Empfänger beziehungsweise ihrem Umgang mit dem Medium zu tun, als vielmehr mit diesem selbst. Es prägt nämlich in signifikanter Weise die zeitliche Struktur des Kontakts zwischen den Usern. Diese Einflussnahme besteht vor allem auf sozialem Niveau: Alle modernen Informationstechnologien, also nicht nur das Internet, bewirken einen Erosionsprozess sozialer Gleichzeitigkeit. Umgekehrt wird aber auch eine neue, globale Form der Simultanität eröffnet.

Der Gebrauch von tertiären Medien ermöglicht *auf der einen Seite* die zunehmende Flexibilität des/der Einzelnen. Daraus folgt seine/ihre allmähliche Abkoppelung von gemeinsamer Zeit mit anderen. Die Gleichzeitigkeit (und auch die Gleichräumlichkeit) nimmt ab und wird tendenziell zur bloßen Illusion. Denn man kann heute von Zuhause oder jedem anderen Ort aus flexibel arbeiten, Anrufe später beantworten, Filme auf Video aufnehmen, Informationen jederzeit erhalten, Zukunft virtuell simulieren, sich spontan ins Netz einwählen beziehungsweise ausloggen usw. Die allgemeine Verfügbarkeit moderner Informationstechnologien verstärkt so die Tendenz, dass sich die gemeinsam erlebte Zeit und kollektive Zeitrhythmen in der Spätmoderne immer weiter auflösen.¹¹

Auf der anderen Seite wird mit der technologischen Entwicklung aber auch eine neue Form der Gleichzeitigkeit ermöglicht.¹² Sie ist technikvermittelt und eröffnet via Satellitenfernsehen, Internet und Telefon die simultane Teilnahme an Kommunikationen über den ganzen Erdball hinweg. Man kann so mit Menschen in Kontakt treten, deren Alltag von ganz anderen Zeitzyklen geprägt ist als der eigene. Es entstehen neue, virtuelle Zeiträume und Orte wie zum Beispiel „Chatrooms“, in denen sich Menschen begegnen. Dies wäre ohne den Einsatz tertiärer Medien unmöglich.

Allerdings bleibt dieses Phänomen ambivalent. Zwar wird mittels Informationstechnologie eine neue Form der Simultanität an sich unterschiedlicher Zeiterfahrungen möglich. Dies führt dazu, dass potentiell alles zu jedem Zeitpunkt Teil der eigenen Wirklichkeit werden kann, weil der Nutzer im Prinzip immer und überall sowie losgelöst von anderen Zeitzyklen auf elektronische Medien zugreifen kann. Das Problem ist allerdings, dass sich seine Wirklichkeit dabei ebenfalls verändert.

355-368, hier: 361.

11 Vgl. H. Nowotny, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt a. M. 1989, 10-45.

12 Vgl. Gehring, *Seelsorge*, 148f.

Innerhalb der virtuellen Zeit präsentieren sich nämlich alle Ereignisse als bloße Informationen, das heißt ohne ihren ursprünglichen realen Zusammenhang. Alles in den tertiären Medien wird somit tendenziell entgrenzt, entmaterialisiert, entmenschlicht, entleiblicht.¹³ Die Empirie wird fragmentiert und diese Fragmentierung entsteht aus der Logik der Medien selbst. Eine Einteilung in Vergangenheit und Zukunft, in ein Davor und ein Danach, in ein Früher und ein Jetzt ist nicht mehr leicht möglich – ebenso wie die Unterscheidung von nah und fern, fremd und eigen oder öffentlich und privat. Denn das empirische Zeitkontinuum löst sich vor allem im Internet auf. Die Zeitauffassung, die unseren Alltag prägt, zerbröseln im globalen Datenfluss.

Diese Entwicklung wird als Punktzeit beschrieben. Dies meint die Zerstreuung jeder „normalen“ Zeitkategorie, „die Auflösung, die Transformation der Lebenswelten in frei bewegliche, heterogene Partikel“.¹⁴ Alles scheint simultan abzulaufen. Es gibt keine erkennbare Entwicklung mehr, sondern nur noch Gleichzeitigkeit – und damit Gleichgültigkeit. Hinzu kommt die ungeheure Beschleunigung, der die Kommunikation besonders im Internet unterliegt. Historischer Ablauf, der zur stets verfügbaren und damit neutralisierten Information transformiert ist, die mit immer größerer Umlaufgeschwindigkeit durch das Netz fließt, verdichtet die Zeit letztlich zu einem bewegungslosen Punkt.¹⁵ Die empirische Zeit scheint stillgestellt.

Aus dieser Beobachtung folgt, dass sich die Zeit in den selbstlaufenden Prozessen der Informationstechnologie nur noch kontextlos vermittelt. Denn „die Ereignisse, die gezeigt werden, folgen den Regeln der dramatischen Darstellung eines Mediums. Sie haben mit der sozialen Wirklichkeit, aus der sie gelöst wurden, wenig zu tun.“¹⁶ Die virtuelle Zeit löst sich von der empirischen Zeit immer stärker ab. Und auch die räumliche Verortung und die Körperlichkeit der Nutzer wird tendenziell aufgehoben beziehungsweise belanglos.¹⁷ Kollektive Geschichte und individuelle Biographie werden so egalisiert, insofern alles im virtuellen Zeitregiment mit seiner technisch vermittelten, reinen Geschwindigkeit aufgeht. Durch diese Entwicklung wird die Wirklichkeitserfahrung des Individuums zerstreut. Es entsteht bei ihm der Eindruck der Zeitlosigkeit beziehungsweise der rein virtuellen Simultanität.

13 Vgl. P. Virilio, *L'art du moteur*, Paris 1993.

14 P. Gendolla, *Punktzeit. Zur Zeiterfahrung in der Informationsgesellschaft*, in: R. Wendorff (Hrsg.), *Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär*, Stuttgart 1989, 128-139, hier: 135.

15 Vgl. J. Baudrillard, *De vitale illusion*, Kampen 2002, 45-61.

16 Nowotny, *Eigenzeit*, 31.

17 Vgl. P. Virilio, *Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen*, München – Wien 1994.

Das Internet schafft somit auf der einen Seite einen Zuwachs an temporaler Unabhängigkeit und an Autonomie. Seine Verfügbarkeit (von der freilich eine Mehrheit ausgeschlossen bleibt) ermöglicht es dem User, zu jeder Zeit und an jedem Ort der Welt über eine unüberschaubare Menge an Informationen zu verfügen. Er/Sie kann sich spontan ins Netz einwählen und ausloggen. Man wird damit von sozialen Zeitrhythmen unabhängig, ist flexibel und kann zudem neue Formen einer virtuellen Gleichzeitigkeit kreieren, und zwar mit Usern, deren Alltag von ganz anderen Zeiterfahrungen bestimmt ist als der eigene.

Dieser Gewinn an temporaler Autonomie korreliert allerdings mit der umfassenden zeitlichen Verfügbarkeit des Menschen, die erst durch den Gebrauch von tertiären Medien möglich wird. In der Spätmoderne muss alles *just in time* passieren. Und wer kein Handy besitzt, seine Emails nicht regelmäßig beantwortet oder ohne Anrufbeantworter lebt, der/die muss sich dafür heute rechtfertigen.

Die neuen Formen virtueller Gleichzeitigkeit und die temporale Autonomie sind außerdem erkaufte mit einer Veränderung in der empirischen Zeiterfahrung. Das Internet hat die Neigung, sich zu verselbständigen und die Benutzer von sozialen Zeitzyklen abzukoppeln. Zusätzlich präsentieren sich alle Ereignisse im virtuellen Netz als Informationen und abgehoben von ihrem ursprünglichen Kontext. Das empirische Zeitkontinuum löst sich im Internet auf. Alles scheint simultan abzulaufen. Hinzu kommt die ungeheure Beschleunigung, der die Kommunikation im Internet unterliegt. Akzeleration ist gerade sein Vorteil gegenüber anderen Medien. Dies alles hat offenbar Folgen für die Kommunikation der Kirche und der Seelsorge in diesem Medium.¹⁸

3. Auf dem Weg zur Cyberchurch?¹⁹ Über die Möglichkeiten von *communio* im Internet

Ganz offensichtlich kommen Gemeinschaften in der Spätmoderne nicht mehr nur auf lokalem oder regionalem Niveau zu Stande. Dies ist unter anderem möglich, weil die Kommunikation immer stärker durch elektronische Medien vermittelt ist. Der/Die Einzelne kann sich damit nach ganz woanders versetzen, auch wenn er/sie im eigenen Wohnzimmer sitzen

¹⁸ Vgl. als Überblick über die verschiedenen Angebote im Internet: W. Nethöfel / P. Tiedemann, Internet für Theologen. Eine praxisorientierte Einführung, Darmstadt ²2000, 53-130; M. Schnell, Menschenfischer im Datennetz? Religionen und Kirchen im Internet, in: D. Becker (Hrsg.), Mission, Kommunikation, Medien. Frankfurt a. M. 2000, 73-93; J. K. Hadden / D. E. Cowan (Hgg.), Religion on the internet. Research prospects and promises, Amsterdam et al. 2000.

¹⁹ Vgl. W. Nethöfel / M. Schnell (Hgg.), Cyberchurch? Kirche im Internet, Frankfurt a. M. 1998.

bleibt. Man hat intensiven Kontakt mit anderen Menschen, ohne ihnen jemals persönlich zu begegnen. Die Welt wird vor allem im Internet zu einem Dorf, zu einem *global village*. Und prinzipiell kann jeder und jede dazugehören.

Interessanterweise ist die Katholische Kirche eine Gemeinschaft, die mit genau demselben Anspruch auftritt. Sie will eine universelle Kirche sein, offen für alle Menschen guten Willens und verbunden mit allen Kulturen. So kann man zum Beispiel an (beinahe) jeder Eucharistiefeier irgendwo auf der Welt teilnehmen und wird doch die zentralen Formelemente und Zeichenhandlungen wiedererkennen. Steht die spätmoderne Medienkultur diesem universellen Anspruch entgegen? Das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Die tertiären Medien und besonders das Internet scheinen geradezu prädestiniert zu sein, um den kirchlichen Anspruch auf Katholizität zu verwirklichen.

Außerdem zeigen Organisationen wie ATTAC der Kirche bereits, wie man sich über das Internet wahrhaft „katholisch“ verbreitet und zudem erfolgreich politische Aktionen unternimmt.²⁰ Es entbehrt dabei nicht einer gewissen Ironie, dass ausgerechnet die Antiglobalisierungsbewegung selbst *das* Medium der Globalisierung höchst erfolgreich nutzt. Es scheint also so zu sein, dass man im Zeitalter des Internets Katholizität und Universalität in potenziertem, nämlich in virtueller Form realisieren kann.

Dabei ist diese Frage für die Katholische Kirche in der spätmodernen Kultur von besonderer Virulenz. Sie ist nämlich im Westen von einer tiefgreifenden Krise ihrer bisherigen Sozialstrukturen betroffen. Die Partizipation an und die Übereinstimmung mit den traditionellen kirchlichen Vergemeinschaftungs- und Kommunikationsformen nimmt allgemein ab.²¹ Die Entkirchlichung schreitet fort, obwohl das Interesse an Religion und Religiosität durchaus zunimmt. Doch die kirchliche *communio* kann davon offenbar nur wenig profitieren. Dies löst innerkirchlich eine neue Suche nach Formen und Medien einer zeitgemäßen Vergemeinschaftung aus.

Interessanterweise trifft diese Suchbewegung gleichzeitig auf ein analoges Bedürfnis nach Verbundenheit und Gemeinschaft in der spätmodernen Gesellschaft. Die Schübe der Individualisierung setzen hier den verstärkten Wunsch nach wirklich belastbaren Sozialformen frei. Denn viele fühlen

20 Vgl. M. S. Bonchek, Grassroots in cyberspace. Using computer networks to facilitate political participation, in: <http://www.organizenow.net/techtips/bonchek-grassroots.html> (06. April 1995).

21 Vgl. M. N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg/Br. et al. 2003, 21-41; D. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 77-94.

sich zumindest partiell heimatlos. Sie suchen nach Gemeinschaften, an denen sie partizipieren können, ohne zuvor allerdings ihre Individualität aufgeben zu müssen.

Es scheint nun so zu sein, dass das Internet genau diesem Bedürfnis entgegenkommt. Entsprechend können darin Formen von Gemeinschaft identifiziert werden, die von den Betroffenen durchaus als echt, gleichberechtigt und wahrhaftig angesehen werden. Die im Internet entstandenen Formen einer *virtual community* werden also von den Beteiligten in der Tat als vollwertige Art und Weise der Gemeinschaftsbildung erfahren.²² Sie entsprechen nämlich bestimmten Wünschen und Erwartungen der User.

Dabei ist etwa zu denken an den nur relativen Verbindlichkeitscharakter dieser Gemeinschaften bei gleichwohl großer Partizipationsmöglichkeit, an die mögliche Direktheit der Kommunikation²³ (was negativ in Rassismus, Sexismus und *flaming* umschlagen kann), an die demokratisierende²⁴ und subversive²⁵ Wirkung des Internets oder an die Tatsache, dass man sich hier so zeigen kann, wie man gerne von anderen wahrgenommen werden möchte. Es scheint, dass gerade die kontextlose Form der virtuellen Gemeinschaften diese für die Beteiligten besonders attraktiv macht. Man hat echten Kontakt und bleibt doch unbekannt, man ist dabei und kann doch schnell wieder verschwinden.

Andererseits markieren gerade diese Vorzüge der Gemeinschaftsbildung im Internet auch ihre Schwächen.²⁶ Zumindest müssen die virtuellen Gemeinschaften der Kirche suspekt erscheinen. Denn für sie wichtige Voraussetzungen für christliche *communio* lassen sich nur schwer verwirklichen, wie etwa verlässliches Engagement, personale Präsenz, überprüfbare Wahrhaftigkeit in der Kommunikation oder die Durchdringung der ganzen Existenz mit der verkündeten Botschaft.

Die *virtual community* scheint dagegen auf dem Prinzip des *Noli-me-tangere* zu beruhen. Doch gerade dies macht sie offensichtlich für manche

22 Vgl. M. Chayko, *Connecting. How we form social bonds and communities in the internet age*, Albany 2002.

23 Vgl. S. Bobert-Stützel, Trägt das Netz? Seelsorge unter den Bedingungen des Internets, in: *Pastoraltheologie* 89 (2000), 249-262, hier: 255-258.

24 Zu denken ist dabei an das Internet als Informationsquelle in totalitären Staaten, an die alternativen Formen eines Internetjournalismus oder an die Dezentralisierung der Wissensproduktion durch Online-Enzyklopädien wie Wikipedia.

25 Vgl. G. P. Schmitz, Jeder Fehltritt landet im Netz, in: www.spiegel.de (04. Oktober 2006); Ch. Löwer, Digitale Mundpropaganda, in: *Die Zeit*, 20. Juli 2006.

26 Vgl. St. Gärtner, *Bandeloos en eenzaam? Over gemeenschapsvorming door elektronica*, in: Ders. (Hrsg.), *Bandeloos? Zoeken naar samenzijn in een individualistische cultuur*, Nijmegen 2005, 9-25, hier: 10-15.

anziehend. Genau aus diesem Grund suchen sie nach Verbundenheit im Internet via Email, webcam, weblog und chatbox. Es geht ihnen um kontrollierbare Begegnung mit steter Rückzugsmöglichkeit. Man kann die normale Realität verlassen und in der Virtualität Anschluss suchen, wo – zum Glück – ganz andere Regeln gelten. Man kann sich außerdem bei vielen verschiedenen Gemeinschaften anschließen, ohne dafür sozial sanktioniert zu werden: vom Vatikan in Rom, über ein Forum über Softdrugs bis hin zu einem Freundeskreis um das Werk von Franz Kafka. Dies alles spontan, flexibel, unverbindlich, direkt und zusätzlich mit einem hohen Erlebnisgehalt.

Die Kehrseite der Medaille ist allerdings, dass es in der virtuellen Welt „lediglich um eine Form der technischen Synchronisation geht, die noch lange keine sinnhafte Integration der je spezifischen Eigenzeiten garantiert.“²⁷ Im Grunde droht also permanent, dass jeder und jede auf sich selbst zurückgeworfen wird und doch mit sich allein bleibt. Denn die virtuelle Realität kann immer weniger in die reale Wirklichkeit, von der man sich ja gerade ablösen wollte, integriert werden.

Virtuelle Vergemeinschaftung entsteht somit unter der Voraussetzung, dass man zuvor seine reale Welt verlässt. Das ist offensichtlich die Stärke der Gemeinschaften im Internet, aber eben auch ihre Schwäche. Der User kann nicht nur, sondern er muss sogar seiner vielleicht als insuffizient erfahrenen Wirklichkeit den Rücken kehren, um Teil der *virtual community* werden zu können. Kann er aber auch in die wirkliche Welt zurückkehren?

4. Seelsorge im Internet? Chance und Risiko

Was folgt aus unseren bisherigen Beobachtungen für die Frage nach der Medienrealität der Katholischen Kirche und nach den Bedingungen und Möglichkeiten von Seelsorge im Internet? Dieser erste Eindruck in Vogelfluggerspektive, der für einen gewissen Optimismus beim kirchlichen Umgang mit der spätmodernen Medienkultur sprach, hat in der Einzelbetrachtung Dämpfer bekommen. Zwar bieten tertiäre Medien der Kirche und ihrer Seelsorge offensichtlich spezifische Chancen. Doch mit diesen Medien sind ebenso große Risiken verbunden.

Diese Risiken haben vor allem damit zu tun, dass die Gesetze und die Eigenlogik der tertiären Medien sowohl die Kommunikation selbst als auch die an ihr Beteiligten mit beeinflussen. Daraus folgt, dass die Wirklichkeit, die die Kirche unter Einsatz von Massenmedien zu gestalten versucht,

²⁷ K. H. Hörning / D. Ahrens / A. Gerhard, Zeitpraktiken. Experimentierfelder der Spätmoderne, Frankfurt a. M. 1997, 25.

unter Umständen ganz anders aussehen wird, als ursprünglich geplant oder intendiert war. Diese Medien setzen nämlich Effekte frei, die im Vorhinein nur schwer einzuschätzen sind. Ich möchte dies abschließend an einigen Beobachtungen zu den Chancen und Grenzen der Seelsorge im Internet deutlich zu machen versuchen.

Unsere Überlegungen zur Zeitstruktur im Internet und zu den virtuellen Möglichkeiten der Gemeinschaftsbildung haben die Tendenz erkennen lassen, dass sich die virtuelle Realität in vielerlei Hinsicht verselbständigt. Auch die Lebenswirklichkeit der User selbst ist davon betroffen. Sie verändert sich, sobald sie in Kontakt mit diesem Medium kommt. Dadurch wird die angestrebte Integration virtuell vermittelter Formen von Seelsorge in das Leben der Christinnen und Christen tendenziell erschwert. Dies hängt damit zusammen, dass im Internet automatisch ein eigener virtueller Raum mit einer eigenen Zeit und mit eigenen Regeln entsteht. Dadurch wird die Kontaktaufnahme zwischen Seelsorger und Pastorand via Internet automatisch verändert. Es entsteht die Frage, wen man eigentlich am anderen Ende des elektronischen Netzes wie erreicht.

Dies ist insofern eine paradoxe Fragestellung, als die beschriebenen Wirklichkeitsveränderungen in der Virtualität beziehungsweise in der Realität dem Anliegen des Senders wie dem des Empfängers bei der Internetseelsorge genau entgegenlaufen. Beide wollen ja gerade an die Lebenswelt des jeweils anderen Anschluss finden. Der Seelsorger hofft sogar den Pastoranden in dessen Alltag zu erreichen.²⁸ Doch gleichzeitig droht dieser Alltag im Internet permanent zu zerbröseln. Denn die Realität ist nicht mehr, was sie zu sein scheint. Es ist eine virtuelle Realität entstanden.

Man muss sich diese Konsequenz erst bewusst machen, denn zunächst verspricht der Einsatz von tertiären Medien viele Vorteile für die Seelsorge. Es geht dabei zum Beispiel um die Möglichkeit der Kontaktaufnahme unter Wahrung der Anonymität, um die Erfahrung von Gemeinschaft, die manche User der traditionellen Sozialgestalt der Kirche gegenüber durchaus bevorzugen, um die Anbindung an die Lebenswelt der User oder um die Möglichkeit wahrhaft „katholischer“ Reichweite. Alle diese Vorteile für die Seelsorge leistet das Internet in der Tat. Allerdings tut es dies offenbar mit Nebenwirkungen.

28 Eine Erfahrung, die ansonsten eher zu den Ausnahmen in der Seelsorge zählen dürfte. (Vgl. aber: E. Hauschildt, *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches*, Göttingen 1996.) Denn die religiöse Partizipation ist in der Spätmoderne zu einer Freizeitbeschäftigung geworden. Außerdem wird die Pastoral häufig sowieso nur an den besonderen Knotenpunkten der individuellen Biographie in Anspruch genommen. Um so attraktiver müssen dem Seelsorger die Kommunikationsmöglichkeiten des Internets erscheinen.

Denn jede Kommunikation wird im Internet zur Information und damit tendenziell entkontextualisiert. Die Tatsache zum Beispiel, dass Pastoranden bei der Internetseelsorge viel schneller zur Sache kommen, dass sie offener sind und dass sie spontaner neue Perspektiven und Identitäten spielerisch ausprobieren, dies alles sind positive Effekte dieser Wirklichkeitsverschiebung. Die virtuelle Realität stellt eine Wirklichkeit mit eigenen Regeln her. Im Internet traut man sich darum etwas zu, was in der „normalen“ Welt unmöglich wäre. Dabei erweist es sich gerade als Vorteil, dass man hier Informationen über sich selbst und seine Lebenswelt unterdrücken beziehungsweise verändern kann. Das Internet ist losgelöst von der Realität. Und im Extremfall kann sogar der Computer selbst „anthropomorphisiert“²⁹ werden.

Dadurch jedoch droht der Kontakt bei der Internetseelsorge künstlich zu werden. Sie ist gegen ihre Intention in der Gefahr, die Kommunikation von der Lebenswelt des Pastoranden abzukoppeln. Dies gilt, obwohl die Kirche gerade alles daransetzt, um über das Internet auf eine zeitgemäße Art und Weise Anschluss bei den Menschen zu finden, die sie normalerweise nicht mehr erreicht. Woher aber die Informationen dieser Menschen kommen und wohin sie gehen, bleibt letztlich undeutlich. Die Lebensgeschichten von Pastoranden werden tendenziell auf eine Reihe körperloser und a-historischer Momente reduziert. Nachhaltigkeit scheint in der Internetseelsorge schwierig, weil es in der Punktzeit kein Vorher und Nachher mehr gibt. Und die *communio*, die sich im virtuellen Raum vollzieht, ist sowieso nur von kurzer Dauer.

Die Internetseelsorge sollte darum nicht als ein Substitut für die traditionelle Seelsorge angesehen werden. Sie kann den unmittelbaren Kontakt zwischen Seelsorger und Pastorand nicht ersetzen. Im Idealfall ist sie ein flankierendes Angebot, das die herkömmliche Seelsorge der Kirche ergänzt.³⁰ Dazu gilt es die genannten Chancen des Internets zu nutzen, die in der Anonymität, der Reichweite, der Flexibilität und den besonderen Möglichkeitsformen der Vergemeinschaftung und der Kontaktaufnahme liegen.

Um eine Vernetzung mit anderen seelsorglichen Angeboten zu erreichen, wäre die Internetseelsorge so zu personalisieren, dass der Pastorand gegebenenfalls auch auf andere Kommunikationsformen zugreifen kann. Eine Netzwerkstruktur zwischen den verschiedenen Medien, die die Seelsorge und die Kirche gebrauchen, wäre also wünschenswert. Das

29 Robert-Stützel, Netz, 259.

30 Vgl. M. Belzer, komm@sieh. Die Katholische Glaubensinformation – ein pastorales Angebot zwischen Nähe und Distanz, Stuttgart 2003, 291-308; M. Udeani / Th. H. Böhm, Mit Leib und Seele. Internet-Seelsorge und Gemeindepastoral im Dialog, in: Diakonia 33 (2002), 126-132.

Bedürfnis von Pastoranden (und Seelsorgern) nach Kontakt in der *face-to-face*-Kommunikation dürfte nämlich weiterhin bestehen bleiben. Die Internetseelsorge kann mit Blick hierauf einen intermediären Charakter bekommen.

Innerhalb des Internets selbst gilt es vorzugsweise solche Kommunikationsformen zu nutzen, die einen direkten Kontakt zwischen Seelsorger und Pastorand herstellen, wie Email-Korrespondenz oder *mailing*-Listen beziehungsweise Newsletter. Dies sind Mittel, die die beschriebenen Realitätsverschiebungen innerhalb des Internets tendenziell unterlaufen, obwohl sie gleichzeitig ein Teil des Internets sind. Solche Kommunikationsformen können zu einer erneuten Kontextualisierung der tertiären Medien und damit der Internetseelsorge beitragen. Dies gilt gerade auch mit Blick auf die existentiellen Grunderfahrungen, die in der Seelsorge zur Sprache kommen.³¹ In gewisser Hinsicht muss man also auch bei der Internetseelsorge auf analoge Dialogstrukturen und auf traditionelle Medien zurückgreifen, wie sie etwa als Briefseelsorge von Anfang der Christentumsgeschichte an bestanden haben.

5. Fazit

Insgesamt haben diese vier kurzen Beobachtungen zu unterschiedlichen Phänomenen der spätmodernen Medienkultur gezeigt, dass sich die Katholische Kirche und ihre Seelsorge weder als unkritische Technikjünger noch als medienfeindliche Modernisierungsverweigerer gebärden sollten.³² Tertiäre Medien bieten offensichtlich wie jedes andere Medium auch Chancen und Gefahren. Es käme in der kirchlichen Wahrnehmung und beim kirchlichen Umgang mit diesen Medien darauf an, beides zu bedenken, um nicht in Extreme zu verfallen. Schließlich sagt die eigene mediale Realität viel darüber aus, was Kirche und Seelsorge für Menschen in der Spätmoderne bedeuten können. Der Umgang mit der modernen Informationstechnologie wird so zum Lackmустest: Wer bin ich? Wie will ich sein? Und vor allem: Was bedeute ich (noch) für Andere?

³¹ Vgl. Belzer, *komm*, 211-267.

³² Vgl. Hörning /Ahrens / Gerhard, *Zeitpraktiken*, 88-165.