



N12<522773572 021



ubTÜBINGEN



heft

27
2007
ohne TR

PThI

PastoralTheologische
Informationen



Zwischen Medium und Medien
Religion und Öffentlichkeit

12/07

Pastoral-
Theologische
Informationen

Zwischen Medium und Medien

Religion und Öffentlichkeit



Impressum

Pastoraltheologische Informationen

ISSN 0555-9308

27. Jahrgang, Heft 2007-1

Herausgeber

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion

Reinhard Feiter

Reinhard Schmidt-Rost

Anja Stadler

Dagmar Stoltmann

E-Mail

pthi@pastoraltheologie.de

Anschrift der Redaktion

Pastoraltheologische Informationen

c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost

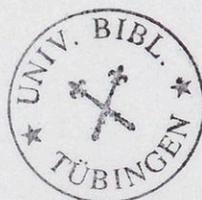
Evangelisch-Theologische Fakultät

Abteilung für Praktische Theologie

Am Hof 1, D-53113 Bonn

Umschlaggestaltung

Julia Rejmann



Druck

Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Preise

Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,-, für das Einzelheft € 18,-; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

ZA 5629

Editorial	7
Zwischen Medium und Medien – Religion und Öffentlichkeit	9
Kommunikation	9
Wilhelm Gräß	
Gott braucht Medien: Praktische Theologie in der modernen Medienkultur	10
Leo Karrer	
Mediale Öffentlichkeit als Ort der Kirche Anbiederung oder prophetisch kritische Präsenz?	19
Reinhard Schmidt-Rost	
Die Sendung Christi: Das letzte Opfer	29
Stefan Gärtner	
„Unter Nutzung aller Mittel...“ Vier Beobachtungen zur kirchlichen Wahrnehmung der Medienkultur und zu den Bedingungen der Seelsorge im Internet	44
Sprache	57
Manfred L. Pirner	
Populäre Medienkultur – lingua franca für religiöse und interreligiöse Bildung?	58
Johann Pock	
Zwischen Videoclips und SMS: Wort-Verkündigung unter den Bedingungen der Medienkultur	68
Nachrichten	81
Daniel Meier	
Pastoraltheologie und Journalistik im Dialog Das Beispiel einer Praktischen Theologie in medientheoretischer Perspektive	82
Marie-Rose Blunski Ackermann	
Die Botschaft der Armen in der Medienkultur	89

Zu diesem Band

Es gibt keine größere Illusion als die Meinung,
Sprache sei ein Mittel der Kommunikation zwischen Menschen.
Elias Canetti

Die höchste Form der Kommunikation ist der Dialog.
August Everding

In diesem Zeitalter der Massenkommunikation sind Verrücktheiten ansteckend.
Peter Ustinov: Ustinovs Geflügelte Worte

Alle, welche dich suchen,
versuchen dich.
Und die, die dich finden,
binden dich
An Bild und Gebärde.
Ich aber will dich begreifen
Wie dich die Erde begreift,
Mit meinem Reifen
Reift dein Reich.
Rainer Maria Rilke: Das Stundenbuch

Mangel an Geld schmiedet uns fest an die Erde,
man bekommt die Flügel beschnitten,
man merkt es nicht, weil die Schere ganz vorsichtig,
täglich nur eine Ahnung abschneidet.
Paula Modersohn-Becker: Tagebuchblätter

Die Engel sehen sich alle ähnlich.
Heinrich Heine

Was ist die Weisheit eines Buchs gegen die Weisheit eines Engels?
Hölderlin: Hyperion

Eines Tages werden Maschinen vielleicht nicht nur rechnen, sondern auch
denken. Mit Sicherheit aber werden sie niemals Phantasie haben.
Theodor Heuß: Tagebücher

Liebe ersetzt Maschinen.
Mutter Teresa

Kompetenz _____ **97**

Stefan von der Bank / Burkhard R. Knipping
Menschendienliche Medienkompetenz
Eine kirchliche Aufgabe nach Innen und Außen _____ 98

Peter Zimmerling
Mediale Kompetenz –
ein Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe? _ 108

Tobias Kläden
Die religionskonstitutive Funktion von Medien und die Vermittlung
von Medienkompetenz in der theologischen Ausbildung _____ 118

Wortwechsel _____ **127**

Clemens Bohrer
Mensch in der Maschine _____ 128

Hadwig Müller
Anmerkungen zu Pascal Merciers „Nachtzug nach Lissabon“ _____ 136

Reinhard Feiter
Engel gesucht _____ 142

Forum _____ **149**

Norbert Mette
Schulbezogenes Engagement –
Kooperation zwischen Kirche und Schule als pastorale Aufgabe _____ 150

Philipp Müller
Wer sind die Adressaten der Berufungspastoral?
Eine pastoral-theologische Vergewisserung _____ 168

Rezensionen _____ **179**

Thomas Zippert
Notfallseelsorge
Grundlegungen – Orientierungen – Erfahrungen _____ 180

Norbert Mette
Den eigenen Wunschzettel bearbeiten...
Praktisch-theologische Erkundungen 2 _____ 182

Autorinnen und Autoren _____ **185**

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

Dass kirchliche Ereignisse hierzulande stets eine „schlechte Presse“ hätten, hat unlängst der Erlanger Daniel Meier in seiner Dissertation *Kirche in der Tagespresse* (Erlangen 2006) widerlegt, und dass sich Kirchen und Journalismus wie feindliche Brüder befehden, kann auch nur noch der behaupten, der die wissenschaftliche Diskussion in ihrer Vielfalt nicht zur Kenntnis nimmt.

Gewiss, das öffentliche Interesse, durch die Medien orientiert, lässt sich vor allem durch unangenehme Nachrichten herausfordern. Aber nicht nur die Kirchen werden in Sachen sozialer Verantwortung auf Herz und Nieren geprüft: Spannungen und Divergenzen zwischen Botschaft bzw. Anspruch und Handeln werden auch bei Politikern oder Wirtschaftsführern, bei Lehrern oder Ärzten sensibel registriert und kritisch kommentiert.

Die Frage nach der öffentlichen Wahrnehmung von Religion und Religionen, von Kirche und Kirchen in den Medien der modernen pluralen Gesellschaft aber war nur eine von vielen Fragen bei der gemeinsamen Tagung der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* und der *Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen* vom 18.-20. September 2006 in Frankfurt unter dem Thema „Religion und Konfession in der Medienkultur“. Gerade weil sich die Medienwelt durch technische Entwicklungen ins Unermessliche geweitet zu haben scheint, war jeder Beitrag zu diesem Austausch evangelischer und katholischer Theologinnen und Theologen eine ganz eigene Sichtung der Verhältnisse. Um nur wenig zu nennen: Ist Verkündigung im Cyberspace möglich? Lassen sich konfessionelle Prägungen hinsichtlich des medialen Designs feststellen? Kommunizieren Medien Religion oder konstituieren sie sie auch?

Die von den Teilnehmern zur Vorbereitung erbetenen, schließlich mehr als 40 gesammelten Gesprächsbeiträge ließen bereits erkennen, dass kontroverse Positionen nicht an konfessionellen Prägungen festzumachen sind. Die in diesem Heft vorgelegte Auswahl spiegelt den Befund, dass der Zugang zu und kirchliche Umgang mit den Medien derzeit eher von deren – zumal technischer – Entwicklung bestimmt wird als von theologischen Positionen. Mit der in großformatigen Lettern gesetzten Suggestion eines Boulevard-Blattes „Wir sind Papst!“ mussten sich im April 2005 selbst tief verwurzelte Protestanten auseinandersetzen.

Indessen, so einer der Eindrücke aus der Diskussion, könnte die Dominanz

der Technik auch zu einer gewissen Überschätzung des Faktors „Medien“ gegenüber den vermittelten Inhalten führen. Die auch in Frankfurt viel beschworene Medienkompetenz als immer wichtiger werdender Aspekt theologischer Ausbildung darf jedenfalls das historische Faktum nicht übergehen, dass die Christenheit als eine Medien nutzende und medien-gestützte geistige Bewegung in die Welt getreten und als solche zu uni-versaler Geltung gelangt ist. Insofern stehen auch die weiteren Beiträge in diesem Heft, etwa zum Thema „Schule“ oder aus der Welt der Literatur, im so engen wie vielfältigen Zusammenhang mit der Frage nach Medium und Medien.

Reinhard Feiter (Münster) – Dagmar Stoltmann (Hildesheim) –
Anja Stadler (Bonn) – Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Zwischen Medium und Medien Religion und Öffentlichkeit



Kommunikation

Wilhelm Gräß
Leo Karrer
Reinhard Schmidt-Rost
Stefan Gärtner

Gott braucht Medien: Praktische Theologie in der modernen Medienkultur

1. Medien als praktisch-theologische Herausforderungen

Gott braucht Medien, denn niemand hat Gott je gesehen. (1. Joh 4, 12a) Alles Wissen von Gott ist durch Medien vermittelt, durch das Wort von Gott, die Heilige Schrift, die Erzählungen und Bilder von Gottes Menschwerdung. Deshalb ist Theologie im Allgemeinen und die Praktische Theologie im Besonderen seit jeher immer auch Medienwissenschaft.

Werner Faulstich hat in seiner großen Geschichte der Medien die Entwicklung der Primärmedien mit dem religiösen Kult, den Mythen und Ritualen archaischer Gesellschaften beginnen lassen. „Das Medium als Kult“, hat er den ersten Band seiner bislang dreibändigen „Geschichte der Medien“ überschrieben (Faulstich 1997). Am Anfang dieser Mediengeschichte stehen Gesellschaften, die im religiösen Kult ihr Kommunikationszentrum haben, in Ursprungsmythen und Opferritualen sich ihrer Herkunft und ihrer Einheit vergewissern. An ihrem vorläufigen Ende stehen die digitalen elektronischen Medien und das World Wide Web. Es vernetzt die Weltgesellschaft mit seinen Informations-, Werbe- und Unterhaltungsprogrammen. Es koexistiert aber zugleich mit den regionalen nationalen Kulturen, unterschiedlichen Religionen, mit den Primär-, Sekundär- und Tertiärmedien, von denen auch weiterhin Gebrauch gemacht wird. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen kennzeichnet die fortgeschrittene Moderne. Die religionskulturellen Folgewirkungen gerade der Tertiärmedien – gemeint sind die audio-visuellen Medien – dürften jedoch kaum zu überschätzen sein. Mit ihnen verlagerte sich die Religionspraxis weg von der Zentrierung im Kult hin zu individualisierten und privatisierten Rezeptionsverhältnissen (Gottesdienstbesuch vor dem Fernseher), zu virtuellen Kommunikationsgemeinschaften (Predigt und Seelsorge im Internet) und transzendenzschwachen Sinnwelten (Unterhaltungsfilm als erzählende Predigt).

Faulstich lässt mit den Printmedien das Zeitalter der Massenmedien beginnen. Ebenso geht er jedoch davon aus, dass jede Gesellschaft von Anfang an, da auf Kommunikation beruhend bzw. durch Kommunikation konstituiert, Mediengesellschaft ist. Nicht erst die Massenmedien machen Gesellschaft zur Mediengesellschaft. Die mit dem Buchdruck anhebende Entwicklung der Massenmedien korrespondiert nach Faulstich mit der Umstellung der Gesellschaftsdynamik auf funktionale Differenzierung.

Der Buchdruck leitet die funktionale Ausdifferenzierung des Wissens der Gesellschaft von sich selbst ein.

In der Vor-Gutenberg-Ära, die zugleich die Geschichte vor der Reformation des 16. Jahrhunderts ist, gab es noch keine Massenmedien, wohl aber eine durch Medien kommunizierende Gesellschaft. Denn das ist es, was die Kultur der Gesellschaft ausmacht: Symbolische, durch Zeichen und Zeichenpfade vermittelte Kommunikation. Nur eben, vor der Entwicklung der Massenmedien, in diesem bislang längsten Zeitraum in der Geschichte der Menschheit, waren dies Medien ohne Reproduktions- und Vervielfältigungstechnik, weshalb Faulstich sie auch „Menschmedien“ nennt. Man kann allerdings darüber streiten, ob nicht auch bereits die Schrift eine Speicher- und Reproduktionstechnik darstellt. Die Differenz bleibt freilich, dass die Vervielfältigung der Schrift vor der Erfindung der Technik des Buchdrucks an die menschliche Hand gebunden blieb.

Als Massenmedien im engeren Sinne kommen erst die gedruckten Bücher und Zeitungen zu stehen, schließlich die audiovisuellen Medien, der Film, der Rundfunk, das Fernsehen. Sie führten gegenüber der generellen Bedeutung, die die Medien für die menschliche Kommunikation haben, noch einmal einen tief greifenden Einschnitt in der Mediengeschichte herauf, mit Konsequenzen gerade auch für die religiöse Kommunikation, die noch längst nicht hinreichend erforscht sind (Gräb 2002). Die mit Gutenberg und der Erfindung des Buchdrucks aufkommenden Massenmedien, die zunächst mit der gedruckten Lutherbibel und den reformatorischen Flugschriften zur Welt kamen, unterscheiden sich von den die Kulturgeschichte der Menschheit seit ihren Anfängen formierenden Menschmedien – Gestik, Sprache, Schrift – durch die Zwischenschaltung technischer Apparate. Vermöge schließlich immer höher entwickelter Reproduktions- und Übertragungstechniken – ein Prozess, der gegenwärtig sich immer dynamischer fortsetzt – löst sich die Produktion und Rezeption der Zeichen und Symbole von der Interaktion leibhafter menschlicher Individuen ab. Die technischen Medien, die gedruckten Bücher, der Rundfunk, der Film, das Fernsehen, das Internet verselbständigen sich zu einem eigengesetzlichen, seine technische Entwicklungslogik entfaltenden, gesellschaftlichen System der Massenmedien. Dieses funktioniert gewissermaßen nach seinen eigenen Gesetzen, die jedoch die gesellschaftliche Kommunikation insgesamt inzwischen weitgehend bestimmen. Alle gesellschaftliche Kommunikation ist heute in erster Linie massenmediale Kommunikation. Die gesellschaftliche Realität wird zur „Realität der Massenmedien“ (Luhmann 1996, 1997).

Das hat enorme Folgen für die religiöse Kommunikation. Die technischen Massenmedien befördern eine Entwicklung, in der die Individuen zu Subjekten werden, die sich – wie in vielem anderem auch – in den Sinnfragen des Lebens zunehmend wählend verhalten. Neben die

traditionellen symbolischen Sinnsysteme religiöser Institutionen und Gemeinschaften reiht sich eine Fülle anderer Sinnangebote, die oft auch aufs Ganze gehen. Sie werden nicht in der Kirche gesucht und gefunden, sondern im Kino, in der Literatur, im Fernsehen, im Internet.

Letztendlich liegt in der Umstellung auf massenmediale Kommunikation die Nötigung für die Praktische Theologie, von einer Hermeneutik des „Wortes Gottes“ auf die Hermeneutik der Religion bzw. des religiösen Bewusstseins der Individuen umzustellen. In der modernen Kultur gewinnen die Individuen die Position, sich wählend zu der Vielfalt religiöser Kommunikationsangebote, die die Massenmedien machen, verhalten zu können. Die Religionskulturhermeneutik denkt deshalb von der Religiosität der Individuen und damit von ihrem individuellen Verhältnis zu den religiösen Deutungstraditionen und Deutungskulturen her. Insofern muss sie entscheidend dem Sachverhalt Rechnung tragen, dass sich das religiöse Bewusstsein der Individuen seit dem Aufkommen der Massenmedien multimedial entwickelt. Sie sind in ihrer religiösen Entwicklung nicht mehr allein an die Deutungstraditionen der verfassten Religionen und ihrer Theologien angeschlossen, sondern zeigen inzwischen die Symptome „zerstreuter Televisionäre“ (Hörisch 2001, 338), indem sie von vielfältigen Sinnangeboten einen frei schwebenden Gebrauch zum Zwecke der Bearbeitung existentieller, religiöser Sinnfragen machen. Deshalb muss die Praktische Theologie sich auf das weite und unübersichtliche Feld der sich längst nicht mehr auf den Nachdruck von Lutherbibeln beschränkenden Massenmedien begeben.

Es reflektierten sich darin wesentliche Merkmale des religionskulturellen Wandels der letzten Jahrzehnte: Einem stetigen Bedeutungsverlust der traditionellen, kirchlichen Religionskultur steht eine Renaissance des Religiösen außerhalb der kirchlichen Institutionen gegenüber. Die Kirchen schrumpfen, die Religion aber lebt. Sie lebt als Individuenreligion, die sich aus einem breiten und pluralen Spektrum kultureller Ausdrucksformen speist, das von der Esoterikliteratur über die Therapieszene bis eben zur audiovisuellen Medienkultur reicht (Thomas 2002, Schilson 1997).

Die neuen Bedingungen religiöser Kommunikation gilt es aber auch am Ort der Gemeinde und ihrer Gottesdienste zu berücksichtigen. Natürlich ist im Auge zu behalten, dass der Gottesdienst, der ein Ritual darstellt, nur funktionieren kann, wenn eine gewisse Vertrautheit mit seinem Ablauf, dann auch ein bestimmtes Schon-Verständigtsein über den Sinn dieses Geschehens vorausgesetzt werden kann. Dennoch sind unter den Bedingungen der modernen Medienkultur erhebliche Umstellungen in Gottesdienst und Predigt, im Religions- und Konfirmandenunterricht, in der Seelsorge und Kasualpraxis, auf allen Feldern kirchlicher Arbeit in Gemeinde und Schule zu ziehen. Ziel wird es verstärkt sein müssen, möglichst voraussetzungslos zu verfahren bzw. eben keine anderen

Voraussetzungen in Anspruch zu nehmen, als dass Themen angesprochen werden, die jeden und jede angehen, über die in religiöser Hinsicht nachzudenken aktuell Veranlassung besteht, die jedem, dessen Interesse geweckt ist, auch existentiell nachvollziehbar und verständlich erscheinen müssten.

Die Mediengesellschaft bewirkt eine ungeheure Beschleunigung, Dynamisierung und eben auch Verflachung des Lebens, Zeitschrumpfung, Raumverkürzung und Erfahrungsschwund (Luhmann 1996, 47). Die kirchlich-religiöse Kommunikation kann diese Situation kritisch-konstruktiv aufnehmen. Sie kann die Zeit dehnen, indem sie innehalten lässt. Sie kann den Raum weit machen, ihm wieder Tiefe geben. Sie kann das Gefühlsbewusstsein ansprechen und damit die unmittelbare Erfahrung leibhafter Selbstpräsenz. Zur Weiterklärung brauchen die Menschen die Religion nicht mehr, auch nicht unbedingt als Institution der Sinnvermittlung und Wertorientierung, jedenfalls nicht in einem alltagsweltlich elementaren Sinn. In einer immer dynamischer sich entwickelnden Medienkultur verlangen die Menschen jedoch nach Orten und Gelegenheiten der Entschleunigung, der gedanklichen Vertiefung, des anschaulichen Verweilens, der Interaktion mit anderen in sinnlich-leibhafter Kopräsenz. Im Raum der Kirche finden sie spirituelle Erfahrungsdichte und eine Sinnvergewisserung im Unbedingten.

2. Theologie als Lebensdeutungskompetenz in der Medienkultur

Die Massenmedien überfordern im Grunde durch ihre ständige Konfrontation mit Neuem. So lassen sie die Sehnsucht nach dem scheinbar Altbewährten, nach traditionellen Werten und gefügten Ordnungen wachsen. Um diese Zusammenhänge sollten auch die Akteure in den Vollzügen religiöser Kommunikation wissen.

Nicht selten dominiert freilich in kirchlicher Kommunikation der Ruf nach Erneuerung, dominiert die Rhetorik der Umkehr und des Immer-wieder-neu-Anfangens. Dabei bleibt zumeist unbedacht, wie sehr die kirchliche Verkündigungssprache sich damit der von den Massenmedien erzeugten Veränderungsdynamik unreflektiert anschließt. Dann will das Evangelium als (gute) Nachricht verbreitet werden. Dann sollen die Menschen ständig ihr Leben ändern. Dann will die Kirche als missionarische Kirche eine unerhörte, den Menschen bislang nicht bekannte Wahrheit verkündigen.

Kommunikationsstörungen sind die Folge. Denn die Botschaft der Kirche ist nicht neu. Sie hat als solche zunächst einmal keinen großen Informationswert. Sie ist hochgradig redundant, muss das aber auch gerade sein. Die Redundanz, die Wiederholung, die Erinnerung kann jedoch erneut zur Information werden – durch Aufmerksamkeitssteigerung

für das Alte, Bekannte, in seiner Substanz gar nicht Verbesserungsfähige. Die Werbung macht das ständig vor. Sie bringt ebenfalls keine Überraschungen, verstört nicht mit Neuem, sondern macht das Alte, Bekannte, Vertraute – wofür die Marke steht – immer wieder attraktiv. Sie leistet dies durch das Spiel mit Metaphern und die Umcodierung von Symbolen. Durch die kreative Arbeit an der symbolischen Form hält die Werbung das längst Bekannte in der Erinnerung, macht sie es immer wieder interessant, bringt sie immer wieder in Kontakt mit Ur-Vertrautem.

In solchem Verfahren liegt im Grunde auch die Chance religiöser Kommunikation in der medialen Kultur. Ihre Aufgabe in Schule und Gemeinde, auch in den Medien selbst, ist nicht die Überraschung mit Neuem, sondern die Steigerung des Ur-Vertrauens in das von alters her Bewährte. Religiöse Kommunikation muss den Blick auf das Bleibende in der Dynamik des Wandels lenken, die Gegenwärtigkeit des Unendlichen im Endlichen zur Anschauung bringen, an das Ewige mitten in der Zeit erinnern, konkret davon reden, was es heißt, in dieser Zeit im Bewusstsein von Gottes Ewigkeit zu leben.

Nicht eine vorgegebene „Botschaft“ ist auszurichten, sondern die Erfahrungen des Lebens sind in die christlich-religiöse Deutung zu heben. Dazu ist das Deutungspotential der biblischen Motive, Erzählungen und Symbole zu nutzen. Sie sind so ins unterrichtliche oder homiletische Gespräch zu bringen, dass Zeitgenossen sich auf ihre eigenen Lebenserfahrungen angesprochen und in ihnen verstanden fühlen, tiefer als es ihnen zuvor möglich war. Was sie mitbringen müssen, ist nicht anderes als ihre Lebenserfahrungen, ihre Erinnerungen und Erwartungen, ihre Enttäuschungen und Erfolge. Dann geht es darum, in eine Verständigung über eben diese Erfahrungen hineinzufinden. Dies kann in der (gemeinsamen) Auslegung biblischer Texte, die dichte Worte und lebendige Erzählungen von Gott enthalten, geschehen. Auf diese Weise lassen sich gegenwärtige Lebenserfahrungen in der Perspektive der bleibenden Gegenwart Gottes zur Deutung bringen.

So vollzieht sich eine religiöse Kommunikation – in der Predigt, in einer „Verkündigungssendung“ im Rundfunk, in einem Unterrichts- oder Seelsorgegespräch – die in anschaulicher, lebendiger Rede zum Nachdenken über Gottes merkwürdige Gegenwart mitten im Leben einlädt, Gefühle der Geborgenheit und des Vertrauens anspricht und in die Gestimmtheit einer größeren Gelassenheit versetzt. Die Form solcher Kommunikation verlangt die Redundanzverstärkung, aber wie bei der Werbung doch so, dass ihr Unterhaltungswert zugleich gesteigert wird.

In der Dynamik kulturellen Wandels sind die alten, biblischen Symbole des Glaubens, Gottesbilder, Rechtfertigungsgeschichten, Geschichten von Auszug und Heimkehr, Passions- und Auferstehungsgeschichten auf anschauliche Weise, d. h. ohne dass die bildhafte Rede und die le-

bendigen Erzählungen verloren gehen, in ihrem existentiell-religiösen Sinngehalt zu vergegenwärtigen. Dann können die biblischen Texte zum symbolischen Material der Deutung dessen werden, was es heißt, in dieser Zeit – von Gott begleitet – zu leben.

Die Kunst religiöser Kommunikation in der medialen Kultur ist religiöse Deutekunst, die religiöse Interpretation von Lebenserfahrung, die Aufhellung der religiösen Grundierung des Alltags. Das alles möglichst anschaulich, in bewegten Bildern, so dass – ähnlich wie es Zuschauern eines Films gehen kann – Rückschlüsse auf selbst Erlebtes und auf die Sinnperspektiven der eigenen Lebensführung möglich werden. Die religiöse Kommunikation darf jedenfalls die Komplexität und die Dynamik der modernen Kultur, ihre Unüberschaubarkeit und Kontingenanzfälligkeit, ihre Banalität auch, nicht ihrerseits noch steigern wollen, sondern muss sie transzendieren auf das Einfache, Notwendige, Ewige hin.

Dabei sollte die religiöse Kommunikation allerdings an die Realität, über die die Medien informieren, anschlussfähig bleiben. Sie darf nicht der Versuchung erliegen, in Gegenwelten zu entfliehen. Indem sie in der Dynamik der modernen Kultur an das Bleibende und Ewige erinnert, tut sie dies so, dass sie damit eine religiös fundierte Lebenskunst exponiert, die zu einem lebensdienlichen Umgang mit den modernen Kulturverhältnissen befähigt. Das wiederum kann sie nur, wenn sie die moderne Medienkultur permanent beobachtet und dabei vor der Wahrnehmung nicht zurückschreckt, dass die Medien selbst immer wieder – in weithin nicht-religiöser Sprache – Religion, d. h. aufs Ganze gehende Sinnanschauung, kommunizieren. Auch das Kino erzählt Geschichten, die die Zuschauer zur religiösen Selbstausslegung eigener Lebenserfahrung anregen (Herrmann 2001). Auch Literatur ermöglicht Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Die Medien errichten symbolische Sinnwelten, die religiöse Implikationen bei sich haben. Sie tun dies mit allen ihren Programmen, mit ihren Nachrichten, Berichten und Kommentaren, ihren Werbesendungen und am stärksten vermutlich mit ihren unterhaltsamen Erzählungen aus dem Leben und wie mit ihm zurecht zu kommen ist, auch auf unübersichtlichem Gelände.

Dennoch hat die explizite religiöse Kommunikation am Ort der Gemeinde, im Religionsunterricht der Schule, in den kirchlichen „Verkündigungssendungen“ des Radios oder Fernsehens in der so formierten modernen Medienkultur durchaus Chancen. Sie kann schließlich die Medien auch wieder zu ihren eigenen Zwecken nutzen. Dann macht sie die religiöse Deutungsperspektive in der Interpretation des Alltags, in der Interpretation dessen schließlich, worüber die Medien informieren, explizit. Die kirchlichen „Verkündigungssendungen“ können aus dem Reichtum an starken Bildern und guten Geschichten schöpfen, die sich in den biblischen Überlieferungen finden. Es kommt nur darauf

an, die biblischen Bilder und Geschichten als diejenigen Vorlagen zu nehmen, aus denen – ähnlich wie Filmemacher ein Drehbuch brauchen – allererst die Szenen zu entwickeln sind, die dann in der Predigt oder der Rundfunkandacht aufgeführt werden. Sie sollen eine Form gewinnen, die gar keine Applikation auf die Hörer und Hörerinnen mehr nötig macht, weil diese selber die Rückschlüsse auf eigene Erinnerungen und Erwartungen, Befürchtungen und Hoffnung, also auf Selbsterlebtes vollziehen.

Zu entwickeln wäre jeweils der christliche Kommentar zur Zeit und den eigenen Erfahrungen in ihr, aber doch genau so, dass er sich merklich vom politischen unterscheidet – durch Profilierung der religiösen Deutungsperspektive. Und das ist im wesentlichen eine solche, die alte, aber immer noch eindruckliche Geschichten davon erzählt, wie das Leben trotz allem, was dagegen spricht, gelingen kann, es immer wieder so etwas wie Glück in allem Unglück gibt.

Was alles in der Welt geschieht, geht bereits aus den Nachrichten hervor. Mit ihnen arbeiten die Medien an unserem Realitätsbewusstsein. Sie erneuern permanent unser Wissen von der Wirklichkeit. Sie sind gewissermaßen die allwissende Instanz, die Ereignisgeschichte und die Offenbarung ihrer Wahrheit. Der Gott der Mediengesellschaft, so könnte man auch sagen, ist der Nachrichtensprecher. Die Medien informieren über die Wirklichkeit, indem sie diese zugleich immer auch hervorbringen. Denn in Wahrheit wirklich ist ja nur, worüber die Medien berichten. Und die Instanz, welche die Wahrheit prüft, sind wiederum die Medien selbst. Wenn Zweifel aufkommen, ob tatsächlich der Fall ist, was die Medien berichten, sieht man sich wiederum auf die Medien verwiesen bzw. auf Informationsquellen, die nur über die Medien zugänglich sind, auch wenn sie dabei in andere gesellschaftliche Systeme ausgreifen, etwa in die Wissenschaft. Medien informieren nicht nur über die Wirklichkeit, sie vermitteln immer auch eine bestimmte Auffassung, ein Bild von ihr. Sie konstituieren Wirklichkeit und zugleich unser Wirklichkeitsverständnis. Damit sind sie selbst schon eine Form impliziter Religion. Im Kommentar, der sich an die Nachrichten anschließt, können sie auch explizit religiöse Deutungen entwickeln.

3. Religiöse Unterhaltung in der Welt der Medien

Die Massenmedien haben seit dem aufkommenden Zeitungswesen aber nicht nur über „einkommende“ Nachrichten informiert, sondern im Erzählen von Geschichten und mit anschaulichen Bildern immer auch Brücken in die Welten der imaginativen Vorstellung geschlagen. Damit schufen sie die kulturellen Bedingungen für die Identitätsarbeit, die personale Selbstverortung der Individuen in einer Welt, die sich nicht zuletzt

wiederum durch den Einfluss der Medien bzw. die Neuentwicklung der Medientechnologien immer schneller veränderte. Die alten symbolischen Welten der Religion, ihre Erzählungen und ihre Bilder bekamen gewissermaßen Konkurrenz. Was die Religion geboten hatte, das fand man in der modernen Kultur zunehmend in der Literatur, im Theater, später in den Filmen des großen Gefühlskinos, dann in den nachmittäglichen Fernsehserien, in den Talk- und Gameshows (Mikos 1994). Hier werden nun auf ebenso spannende wie unterhaltsame Weise die Lebenssinn gewährenden und auf die Probe stellenden Geschichten erzählt. Hier findet man, was Halt gibt, soziale Zugehörigkeiten schafft, Gefühlsmuster aufprägt, Lebensentwürfe eröffnet, an Abgründe führt. Man hört Geschichten, in denen Anteile eigener Erfahrungen wieder zu erkennen sind. Man sieht sich ins Verhältnis gesetzt auch noch zu den Grenzerfahrungen des Lebens, hört die Sprache, die Unsagbares sagbar macht, im Wunder des Anfangs, in der Liebe, im Tod. Man steht vor Bildern, die Undarstellbares darstellbar machen – oft auf Grauen erregende Weise. Es ist das unterhaltende Programm der (zunächst vor allem literarischen, dann audio-visuellen) Massenmedien, das diese in die größten Nähen und eben auch Konkurrenzen mit der traditionellen Religionskultur bringt.

Die Nähe zur religiösen Kommunikation in der Kirche ist signifikant. Und umgekehrt wird verständlich, weshalb die religiöse Kommunikation in der Kirche die Tendenz zeigt und gewissermaßen zeigen muss, zur unterhaltenden religiösen Rede zu werden.

Die Rückkoppelung der erzählten Welt an das gewöhnliche Leben geschieht auf dem Wege der Selbstdeutung der Leser oder Zuschauer. Die fiktionale Erzählung begegnet ihnen als ein Sinn- und Deutungsangebot: Dem Hörer, Leser, Zuschauer bleibt es freigestellt, eigene Lebenserfahrungen durch ihre partielle Einspielung in die durch ihre Geschlossenheit und innere Plausibilität verständliche Erzählwelt selbst zu deuten.

So ist heute unter den Bedingungen einer ausdifferenzierten Medienkultur zu fragen, ob es nicht allenfalls Differenzen des Stils sind, die etwa eine Predigt- oder Andachtsreihe von einer Fernsehserie unterscheiden. Beide Male handelt es sich um kommunikative Formen der Unterhaltung, die inhaltlich wesentlich dadurch bestimmt sind, dass sie Geschichten erzählen, mit denen zugleich auf mehr oder weniger explizite Weise Lebensdeutungen zur Mitteilung kommen. Natürlich, der Predigt liegt ein biblischer Text zugrunde. Die Predigt und ebenso die „Verkündigungssendungen“ in den Medien sind an die biblische Überlieferung und die Aufgabe ihrer gegenwartsbezogenen Auslegung gebunden. Vor allem aber wird die Predigt ihren religiösen Gehalt explizit genau dadurch kenntlich machen, dass sie sich auf der Grenze bewegt, von Anfang und Ende, Leben und Tod, Zufall und Notwendigkeit, Zeit und Ewigkeit, Endlichem und Unendlichem usw. Das macht ja die Predigt zur religiösen Rede. Sie deutet Abhängigkeits-,

Kontingenz- und Grenzerfahrungen im Lichte des christlichen Glaubens. Sie bringt einen Gott zur Sprache, der im Zeichen des Kreuzes seine Präsenz in allen Lebensbezügen, auch in desaströsen Erfahrungen erkennen lässt. Kirchliche Verkündigung wird zur religiösen Lebensdeutung in Gestalt einer mitunter durchaus unterhaltsamen religiösen Rede.

Literatur

- Albrecht, Horst (1993), Die Religion der Massenmedien, Stuttgart u. a.
- Barth, Karl (⁸1964), Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1: Die Lehre vom Wort Gottes, 1. Halbband, Zürich.
- Faulstich, Werner (Hrsg.) (⁴2000), Grundwissen Medien, München u. a.
- Faulstich, Werner (1997), Die Geschichte der Medien, Bd. 1: Das Medium als Kult. Von den Anfängen bis zur Spätantike (8. Jahrhundert), Göttingen.
- Gräb, Wilhelm (2002), Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh.
- Gräb, Wilhelm (2006), Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh.
- Habermas, Jürgen (1990), Der Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M.
- Herrmann, Jörg (2001), Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film, Gütersloh.
- Hörisch, Jochen (2001), Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1996), Die Realität der Massenmedien, Opladen.
- Luhmann, Niklas (1997), Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M., 190-412.
- Mikos, Lothar (1994), Es wird dein Leben! Familienserien im Fernsehen und im Alltag der Zuschauer, Münster.
- Preul, Reiner (2000), Kommunikation des Evangeliums unter den Bedingungen der Mediengesellschaft, in: Ders. / Schmidt-Rost, Reinhard (Hgg.), Kirche und Medien (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 16), Gütersloh, 9-50.
- Schilson, Arno (1997), Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen / Basel.
- Thomas, Günter (2002), Medienreligion. Religionssoziologische Perspektiven und theologische Deutungen, in: Szagun, Anna-Katharina (Hrsg.), Jugendkultur – Medienkultur, Münster, 83-114.
- Thomas, Günter (1998), Medien, Ritual, Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt a. M.

Mediale Öffentlichkeit als Ort der Kirche

|| Anbiederung oder prophetisch kritische Präsenz?

Die heutigen Zugänge zu den Menschen und ihren existentiellen sowie gesellschaftlichen Lebens-Orten mit all ihren Sub-Systemen haben sich pluralisiert. Diese Feststellung ist für Gesellschaftstheoretiker banal selbstverständlich. Diese Situation aber verändert und dynamisiert das Verständnis von Seelsorge bzw. die Frage nach den Orten der Kirchen unter den Bedingungen der Moderne. Nicht mehr die geschlossenen Milieus und die Institution Kirche diktieren primär die Konditionen des Kirchenbezugs und der religiösen Praxis. Das einzelne Subjekt gestaltet seine Nähe und Distanz zur Kirche weitgehend selber. Die Öffentlichkeit und die Medien führen dabei weitgehend die Regie.

I. Öffentlichkeit als Raum für Kirche

1. Öffentlichkeit: schillernde Realität

Die Frage nach den Medien beinhaltet die Vergewisserung über Öffentlichkeit als Raum für die mediale Welt. „Öffentlichkeit“ ist semantisch alles andere als ein geschützter Begriff. Ist klar zu definieren, was ein „öffentliches Geheimnis“ ist oder die „öffentliche Meinung“, die (laut *SPIEGEL*) der „öffentlichen Hand“ den Einblick in „öffentliche Häuser“ verwehrt? Was meint Öffentlichkeit? In der Welt der so genannten „Massenmedien“ und der medienabhängigen Politik ist Öffentlichkeit ebenso Adressatin von Interessen und Informationsströmen wie auch kontrollierende Instanz und oft auch Schiedsrichterin im Meinungsstreit. Ist nun Öffentlichkeit die Allgemeinheit, sozusagen ein kollektives Subjekt? Steht sie im Gegensatz zum privaten Bereich oder ist sie einfach die Beschreibung für kommunale und staatliche Dienstleistungen wie z. B. „öffentliche Mittel“ oder „öffentliche Ämter“ bzw. „Gebäude“?

Öffentlichkeit als politisches Prinzip erwachte erst in der Aufklärung und erstarkte durch die Französische Revolution zu einer Forderung für den Verfassungsstaat. Für den liberalen Staat wurde die öffentliche Meinung im Gegensatz zum Obrigkeitsstaat und geheimer Kabinettpolitik zur Gegeninstanz und zwar durch allgemein zugängliche Kommunikation. Es zeigte sich dann allerdings auch der zweiseitige Charakter, denn die öffentliche Meinung wurde auch zu einem Instrument des Bürgertums zur Selbstbehauptung gegenüber dem Proletariat und zum Privileg einer

tonangebenden Elite.¹ Auch die so genannte „öffentliche Meinung“ ist ein schillerndes Wort.

Öffentlichkeit ist somit kein klar strukturiertes System, das sich von anderen Systemen und Bereichen klar unterscheidet, eine Balance zwischen den Zielen des Systems und seinen Strukturen sucht und sich der Umwelt des eigenen Systems anpassen muss. Öffentlichkeit ist eher der Raum, in dem viele Teilsysteme und Menschen in Kommunikation und in Beziehung zueinander oder gegeneinander stehen. Somit kommt keine Gesellschaftstheorie ohne diesen schillernden Begriff aus. Im Rahmen des Rechtsstaates beinhaltet Öffentlichkeit die Legitimation von Macht wie auch die demokratische Kontrolle durch das Volk bzw. dessen Resonanz auf das allgemein zugängliche Geschehen. Die Meinungsforschung befragt ja stets konkret das Volk, nicht abstrakt die Öffentlichkeit.

2. Zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit

Mit „Öffentlichkeit“ ist hier nicht nur die Pragmatik von staatlich geregelter Ausgleich von Interessen im Rahmen von Macht, Staat und gesellschaftlicher Ordnung in Blick genommen. Mit Öffentlichkeit ist facettenreicher die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit und deren Gestaltung (zum Wohl) des Ganzen gemeint. Inbegriffen sind die kulturellen, sozialen, wirtschaftlich-ökonomischen, medialen, strukturellen ideologischen sowie wertemäßigen Regelwerke, Diskussionen, Entscheidungen und Problemlösungen. Somit ist nicht mehr der Staat primär das Gegenüber zur Kirche wie im 19. Jahrhundert, sondern die vielschichtige und widersprüchliche Zivilgesellschaft bildet den Rahmen oder die soziale Realität für die Frage nach dem Verhältnis der Kirche(n) zum Raum der Öffentlichkeit. Diese ist das freie Feld für das Wirken der Kirche. Dieser Raum definiert den Ort der Kirche und die Wege der Menschen zur und mit der Kirche entscheidend mit.

„Öffentlichkeit“ ist ebenso wenig eindeutig wie das Wort „Gesellschaft“. Beide Begriffe benennen aber den menschlichen und sozialen Erfahrungsbereich, in dem Funktionen differenziert und organisiert werden. Zusammengehalten wird dieses Ganze durch Kommunikation; je dichter das kommunikative Netz, umso stärker gestaltet sich der öffentliche Zusammenhalt der Gesellschaft.

Natürlich sind die Anpassungsleistungen der Kirche an die mediale Welt ambivalent. Es sind die Chancen zu sehen, aber auch Gefährdungen, da eine unkritisch beflissene Adaption an die so genannte „Post-Moderne“ sich auch deren Schädigungen und Nachteile zuziehen kann. Bereits der Katholizismus des 19. Jahrhunderts war eine Selbst-Einordnung in

1 Hans-Richard Reuter, Öffentliche Meinung, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 6, Tübingen 2003, 488.

die damalige Moderne. Nur gestaltete er sich durch Organisationen und Presse gleichsam auch im Gegenüber zum Staat und den diesen tragenden Kräften. Die pluralistischen und multikulturellen Lebenswelten heute bilden eine zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit, in der die Kirche sich bestenfalls als eine der vielen „Interessengruppen“ darstellt. Und diese Öffentlichkeit vermittelt sich entscheidend über die Medien. Sie prägt das Image der Kirche(n) und fördert die Marginalisierung der früheren kirchlichen Kommunikationswege (Presse, Zeitungen, usw.).

3. Medium der Öffentlichkeit: Offener Diskurs

Die Gestalt der Öffentlichkeit gewann und gewinnt ihre Konturen durch Kommunikation bzw. durch diskursive Prozesse – angefangen von der Agora der griechischen Polis über das römische Forum bis zum heutigen Internet. Die Medien gestalten und schaffen Öffentlichkeit, konstituieren weitgehend deren Wirklichkeit und Kraft.

Die Kirche nun ist kein System außerhalb dieser Öffentlichkeit, sondern ein Teil-System innerhalb derselben. Sie ist im Raum der Öffentlichkeit Teil des öffentlichen Geschehens, indem sie sich selbst in den Diskurs der „publicity“ begibt. Denn die Verständigung und Auseinandersetzung über allgemein verbindliche Werte sowie über politische und zivilgesellschaftliche Regulierungen können nur über den Diskurs gefunden werden und sich bewähren. Öffentlichkeit erweist sich dadurch, dass diskutiert wird, Meinungen ausgetauscht werden und über Probleme beratschlagt wird und Rede und Gegenrede ihr Forum erhalten. Übereinkünfte sind grundsätzlich überholbar und offen für Korrekturen. Traditionen oder unverrückbare Dogmen verlieren ihren Platz. „Das Pathos dieser normativen Konzeption von Öffentlichkeit ist institutionalisiert in den liberalen Grundrechten demokratischer Staaten, namentlich in der Meinungs- und Informationsfreiheit und den daraus abgeleiteten Aufgaben der Medien.“²

Dass diese öffentliche Kommunikation angesichts widersprüchlicher Interessen und in einer unübersichtlichen Pluralität sowie angesichts konkurrierender Geltungsansprüche geradezu nach einer Diskursethik verlangt, hat bekanntlich Jürgen Habermas handlungstheoretisch nachhaltig aufgezeigt.³

Damit sind die Herausforderungen an Religion und Kirchen implizit schon angedeutet. Wo sind die Dienstanweisungen an die kritisch-prophetische Aufgabe der Kirche zu finden?

2 Matthias Loretan, Glaube in modernen Öffentlichkeiten, (Manuskript 1999).

3 Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991; ders., Theorie kommunikativen Handelns, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1981.

II. Dienstanweisungen an eine medial präsente Kirche

Mit Dienstanweisungen sind im Sinn des II. Vatikanum die „Zeichen der Zeit“ (*Gaudium et spes*, 4, 11) gemeint. Für eine mediale Kirchentheorie (und für eine ebenso botschafts- wie realitätsbezogene Theologie) ist wache Aufmerksamkeit aufgetragen für Aufgaben und Optionen, die aktuell und kontextuell verbindlich werden.

1. Horizonte für die Dienstanweisungen

Als erstes sei die *politische Diakonie* erwähnt. Sie sucht eine Antwort auf die Armut an elementaren Lebensbedingungen. Es sei erinnert an die Ursachen für Hunger, Ungerechtigkeit, Sexismus und ideologische Abwertung von Menschengruppen (Rassismus) sowie das Eintreten für eine gerechte Wirtschaftsordnung.

Im engsten Verbund damit sind die Sorgen um Zukunft angesichts der Gewalt gegenüber der Natur sowie zwischen Menschen, zwischen Mann und Frau, zwischen verschiedenen Rassen und Nationen zu sehen. An zweiter Stelle ist deshalb die *Friedens-Diakonie* zu nennen. Im Grunde genommen geht es um die Sicherung von Zukunft, wo immer Gewalt eine Armut an individueller wie gemeinsamer Zukunft verursacht. Damit haben wir die Optionen des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung aufgenommen. Der Planet „Erde“ ist unter der Erdherrschaft des Menschen in einen präzedenzlosen Zustand ohne vergleichbare Parallele in der Entwicklung geraten. Dieser Lebenskrise der Erde gilt die tatkräftige Verantwortung im Sinn einer nachhaltigen Friedens-Diakonie.

Im Zusammenhang mit der politischen Diakonie und mit der Friedens-Diakonie ist die Globalisierung angesprochen. Die wirtschaftliche Globalisierung vermag zurzeit keine Antwort zu geben auf die heutigen Ursachen und Formen der Armut ganzer Erdregionen, auch wenn Länder in Asien, vorab China, davon im Moment profitieren. Und wird die Macht der „global players“ nicht so unkontrolliert und uneinsehbar, dass demokratische Kontrollen auf rationaler Ebene schwerlich greifen können? Wird sich die Demokratie gegenüber der wachsenden Wirtschaftsmacht behaupten können?

Diese Entwicklungsstränge stehen im Zusammenhang mit der Umverteilung der Arbeit, mit dem Arbeitsmarkt und der Ökologie – und zwar weltweit – und mit der Verknappung der Ressourcen. Grundlegende Strukturreformen scheinen angesagt. Das spüren wir in der großen Politik und in den kleinen Haushalten. Hat nicht ein Anspruchs- und Versorgungsdenken dahin geführt, dass der Staat überfordert ist und nicht beliebig beansprucht werden kann? Die Kommission für gesell-

schaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz äußert sich in ihrem Entwurf „Das Soziale neu denken“ ungeschminkt über die massive Verweigerung großer Teile der Gesellschaft, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen (NZZ, 12.08.04).

Am dieser Stelle ist auf den Bedarf an kultureller Gestaltung des Lebens und des menschlichen Miteinanders hinzuweisen. Es handelt sich drittens um eine *kulturelle Diakonie*, wo immer Verständigung für den politischen Konsens und das gemeinsame Miteinander und die Kommunikation in einer hoch medialisierten Welt gesucht wird.

Damit verbunden ist die Verlegenheit über verbindliche Werte. Auch das führt zu einer menschlichen Verarmung, für die eine *ethische Diakonie* nötig ist: Gentechnologie, Bildungspolitik, Ehe und Familie, Medienethik, Sterbehilfe, usw. Nicht nur die Globalisierung empfinden wir als Paradigmenwechsel, sondern auch die molekularbiologische Revolution mit dem technisch-biologischen Griff ins Innere des Lebens. Die bisherige Aufzählung zeigt schon, wie eng die verschiedenen Arten von Diakonie aneinander gekoppelt sind.

Und fünftens sind die eher individuellen Notlagen und Aufgabenstellungen nicht zu übersehen. Die *therapeutische Diakonie* lässt sich auf die oft namenlose Not und Armut infolge der seelischen, geistigen und körperlichen Behinderungen ein.

Nicht zu vergessen ist sechstens die Armut an Mit-Welt und an zwischenmenschlichen Beziehungen sowie an kommunikativer Verständigung. Um Solidarität mit isolierten, vereinsamten, verängstigten, vergrämten oder müde gewordenen Menschen bemüht sich die *soziale Diakonie*. Sowohl in der therapeutischen wie sozialen Diakonie bringt wohl kaum jemand so viel Erfahrung mit wie die Kirche.

Und last but not least: Ein unübersehbares Problem stellt die Sinn-Orientierung dar. Sie ist mit all den genannten Bereichen eng verwoben. Gemeint sind die Verlegenheit und die z. T. tabuisierten Fragen um Lebenssinn und Lebensperspektiven, die an ihrer Wurzel oft religiöse Dimensionen offen legen und die meist eine Armut an Lebenszuversicht und an Hoffnung an den Tag legen. Angesichts Sinnkrise und Glückssuche der heutigen Menschen (Ganzheitlichkeits-Sehnsucht) scheinen viele um Antworten verlegen und suchen sie leider oft nicht bei den Kirchen. Wenn Lebensperspektiven zerbrechen und Lebensfreude in Verdruss oder Ekel umkippt, versteht sich *religiöse Diakonie* als Antwortversuch auf die Sehnsucht nach „Leben in Fülle“ (Joh 10,10).

Schon diese stichwortartigen Hinweise beweisen, dass wir nicht mehr in den Bedingungen des 19. Jahrhunderts mit seiner Industrialisierung oder des 20. Jahrhunderts mit seinen totalitären Systemen leben. Fachleute sprechen von einem Sprung in das Kommunikations- bzw.

Informationszeitalter. Es wird nun zur paradigmatischen Quartiermeisterin für Kirche.

2. **Communio – Ein Schlüsselbegriff für mediale Kommunikation**

Dem Christentum ist es wesentlich, öffentlich zu sein. Der Universalitätsanspruch des Christentums liegt nicht in der weltweit vernetzten Institution der (katholischen) Kirche, im Willen der Basis oder in ökumenischen Gemeinsamkeiten. Es ergibt sich aus dem Inhalt des Glaubens, der alle Menschen erreichen möchte (allgemeiner Heilswille Gottes). Als Glaube des Subjekts ist er im Herzen des einzelnen Menschen verborgen. Jeder und jede einzelne ist ganz persönlich berufen und angesprochen: „Ich rufe dich bei deinem Namen, denn du bist mein“ (Jes 43,1). Allerdings, wie der einzelne Mensch das Wort Gottes vernimmt und zum Glauben findet, wie er ihn äußert im Bekenntnis und wie der Glaube sich im Leben auswirkt, das ist öffentlicher Natur. Der Kern der christlichen Hoffnung weist in den Raum der Öffentlichkeit. Der Glaube als persönlicher Akt eröffnet eine neue Sinnperspektive, deren Voraussetzungen wie Freiheit, Verständnis und Liebe zwar nicht öffentlich einholbar sind. Aber die Kommunikation darüber vollzieht sich im Horizont der Öffentlichkeit. Diese Doppelstruktur liegt dem Bild von Kirche als *Communio* (Gemeinschaft) zugrunde.

Seit etwa 1985 wird der *Communio*-Begriff zur Leitidee des II. Vatikanischen Konzils erklärt.⁴ Ist dies nicht eine einseitige Interpretation? Eine Leitidee war sicher auch: Kirche als Volk Gottes. Nichtsdestotrotz signalisiert dieser in der Theologie prominente Begriff „*Communio*“ einen Gegenhorizont zu einer hierarchisch gegliederten und zentralistischen Kirche und zu einer singularisierten und als kühl empfundenen Gesellschaft. In der Sache wird vom Konzil (*Lumen gentium* 1) zwischen „*Communio*“ und „*Mysterium*“ unterschieden. Kirche ist nur insofern *Mysterium*, als sie auf Jesus Christus verweist und insofern sie Weg und sakramentales Zeichen der Heilsbotschaft ist. Hier werden die untrennbaren Pole von unverfügbarem Heil und konkreten Zeichen des Heils markiert.

„*Communio*“ bzw. „Gemeinschaft“ konstituiert sich über Kommunikation. Öffentlich zu werden ist somit konstitutiv für das Christentum. Das Wort „katholisch“ wird fast gleichwertig mit „öffentlich“ im Sinn von „allen zugänglich“. Deswegen entstand auch das stete Bestreben der Kirchen, öffentlich „anerkannt“ zu werden und rechtlich geschützt „öffentlich wirksam“ werden zu können.

Auch biblisch lässt sich die Verknüpfung von Christentum und Öffentlichkeit

4 Vgl. dazu Bernd Jochen Hilberath, *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation*, QD, Freiburg 1999; s. auch Walter Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, Freiburg 1986.

begründen. Jesus selbst betont dem Hohenpriester Hannas gegenüber: „Ich habe immer offen vor aller Welt gesprochen. Ich habe in den Synagogen und im Tempel gelehrt, wo sich alle Juden treffen, und ich habe niemals etwas im Geheimen gesagt“ (Joh 18,20). Das christliche Zeugnis und dessen Weitergabe sind wesentlich auf Öffentlichkeit angelegt, schon seit der neutestamentlichen Zeit: „Was ich euch in der Dunkelheit anvertraue, das sagt am hellen Tag weiter, und was ich euch ins Ohr flüstere, das ruft laut in der Öffentlichkeit aus“ (Mt 10,27). Kirche gehört nicht nur zur Öffentlichkeit; sie ist von ihrem Selbstverständnis her auf sie radikal verwiesen. Christlicher Glaube ist keine Geheimlehre. Er lebt als Zeugnis von den Bedingungen der öffentlichen Kommunikation. Damit ist für Kirche und Theologie schon Entscheidendes markiert, nämlich die Pflege einer kommunikativen Kultur in der Öffentlichkeit. Letztlich sind Verstehen und Wahrheitsfindung nur in und durch offene, freie dialogische Kommunikation möglich.

III. Welche „Strategien“ empfehlen sich der Kirche?

Zwischen gesellschaftlicher Marktsituation und Ursprungstreue zum Evangelium wird die Kirche einen die beiden Pole verbindenden Weg suchen müssen.

1. Kirche als Organisation im Sinne einer bürokratischen Dienstleistung (kalte Organisationsform)

Ist nun der Kirche zu empfehlen, im Rahmen der gesellschaftlichen Differenzierung und der Subsysteme sich als klientenorientierte Großorganisation zu gebärden, die den religiösen Markt kundengerecht und effektiv versorgt, rituelle Erlebniszonen und zivilreligiöse Bedürfnisse professionell betreut und diakonische Dienste sichert? Dieses Modell käme der Verkirchlichung des Christentums bis zu einem gewissen Grad entgegen. – Medial wird diese Organisationsform relativ behende auf den Markt reagieren: Online-Kommunikation, Mitsprache bei den öffentlichen Medien.

Gerade eine solche kalte Organisationsform würde indessen den Abstand der Menschen zum Institutionellen auch kirchlich provozieren und die kritische Distanz zu den Widersprüchen der modernen Welt verlieren zugunsten einer marktabhängigen Balance von Angebot und Nachfrage.

2. Konfessorische Kirche (heiße Organisationsform)

Das Gegenmodell wäre eine bekenntnisbewusste Kirche, die überzeugte Gläubige an sich bindet und ihnen religiöse Heimat bietet und damit Schutz vor den Krisen der so genannten „modernen Gesellschaft“. Dies wäre eher eine *heiße Organisationsform*, die Geschlossenheit in freikirchlichen sowie evangelikalen Zirkeln und Veranstaltungen garantierte, aber mit der Tendenz, zur Moderne und ihren Herausforderungen in Distanz zu geraten, geradezu die Kommunikationsfähigkeit zu verlieren. Solch radikale Lösungsvorschläge dürften in einer Zeit diffuser Kirchlichkeit und Verunsicherung durchaus auf Echo stoßen. Medial werden sie wohl selber über Sendegefäße verfügen wollen.

3. Volkskirche (laue Organisationsform)

„Volkskirche“ im herkömmlichen Sinn, dass Kirche und ihre Aufgaben vom Staat und von der Gesellschaft mitgetragen werden, kann ebenfalls keine zukunftsweisende Vision mehr sein. Trotzdem ist Volkskirche nicht samt und sonders abzulehnen, auch wenn sie als *laue Basis* empfunden werden mag. Ihr liegt eine Pluralitätsfähigkeit zugrunde, die alternative Kirchenmodelle zu integrieren vermag, also für Differenzierungen durchaus offen ist. Medial wird es um partnerschaftliche Modelle der Kooperation gehen.

4. „Volkskirche“ als flexibel vernetzte Basis-Vielfalt (verschiedene Temperaturen!)

Entscheidend ist eine öffentliche Kommunikationskultur. Sie lässt binnenkirchlich eine Vielfalt auf der Basis von Verständigung zu und bleibt für die Gesellschaft mit ihren kulturellen, politischen und sozialen Fragen und Herausforderungen kommunikationsfähig. Strukturell und medial ist ein Netzwerk vielfältiger Kommunikationsformen und Orte zu organisieren mit einer angemessenen Ausstattung (Stabsstellen, Koordination,...). Eine solche flexibel vernetzte Basis- oder Volkskirche könnte Pluralität zulassen und wäre offen für „heiße“ Organisationsformen und für Koalitionen mit zivilen Gruppierungen, für kommunikative Sozialmilieus und informellere Bewegungen usw. Vor allem aber ist eine flexible Vernetzung auch wichtig, um lokal und regional kritisch-prophetisch präsent zu sein und sich dafür Mittel und Wege zu besorgen.

Es ginge dabei weniger um zentralistische Behörden und Organe als vielmehr um teilkirchliche Formen einer offenen Kommunikation und der Wegsuche in die Zukunft in Synoden, Events oder regelmäßigen Kirchentagen etc. Entscheidend wären für solche Dialoginstrumente die Nähe zu gesellschaftlich relevanten Themen (Forum) und der Mut, auch

innerkirchlich heiße Eisen anzufassen. Die mediale Öffentlichkeit würde zu einem Forum, die die Frage nach der binnenkirchlichen Kommunikation und Partizipation forcieren würde.

5. Medial oder nur personal?

Es gibt wohl kein „Entweder-oder“, sondern nur ein „Sowohl-als-auch“. Wenn das „unterscheidend“ Christliche das entscheidend Menschliche ist, dann ist die kommunikativ-mediale Dimension Bedingung und Weg für religiöse Orientierung.

Will die Kirche Zukunftskraft entwickeln, muss sie die im säkularen Umfeld selbstverständlich gewordene Pluralität und Vielfältigkeit mit z. T. gegensätzlichen Positionen und polarisierenden Strömungen auch innerkirchlich zur Kenntnis nehmen. Dabei kann davon ausgegangen werden, dass das Problem der Vermittlung der christlichen Botschaft nicht primär die Inhaltlichkeit des Glaubens ist. Vielmehr liegt das Problem darin, ob die Kirche von den Menschen in deren Lebenswelt zur Kenntnis genommen werden kann und auf welche Art und Weise die heißen Fragen der Menschen, die Glaubensinhalte und die ethischen Implikationen wahrgenommen werden.

In einer institutionell hoch differenzierten und zum großen Teil medienberrschten Gesellschaft kann die Kirche nicht nur in kleinen Gruppen ihrer Aufgabe nachkommen. Vielmehr wird sie eine organisatorisch-öffentliche Form ihrer gesellschaftlichen Präsenz verantworten müssen.

6. Evangelische oder katholische Identität?

Geht es um Identität? Ist nicht eher von Profil zu sprechen?

Das Verhältnis von Religion bzw. Christentum und „Öffentlichkeit“ hat die Kirchengeschichte offen oder latent immer begleitet. – Die christliche Kirche war von ihrem Ursprung her bis heute ein komplexes oder – von ihrer Sendung und ihrem Selbstverständnis her – ein globales Kommunikationsgeschehen. „Als lokales und globales, als privates und öffentliches Geschehen war und ist Kirche ein Kommunikationsprozess, der sich der gegebenen Medien bediente und dabei selbst medienproduktiv wurde“ (R. Schmidt-Rost). Früher war die kirchliche Binnenkommunikation von Instruktion und Kontrolle geprägt, denn die Weitergabe des Glaubens verlief linear vom aktiven Sender (Klerus) zum passiv rezipierenden Empfänger (Laien). Heute ist Öffentlichkeit demgegenüber plural, multikulturell und demokratisch sowie von subgesellschaftlichen Interessengruppen geprägt und medial vermittelt.

Damit kann z. B. die katholische Kirche keine reine Binnenkommunikation mehr aufrechterhalten. Der öffentliche Diskurs ist damit auch in den

Innenraum der Kirche gedrungen, der nun auch innerkirchlich eine partizipatorische Sozialform und eine neue kommunikative Kultur anmahnt. Andererseits genießt die zentralistisch gesteuerte Kirche mit ihrem rituellen und sakramentalen Reichtum in einer visuellen Medienwelt einen einzigartigen Platzvorteil, zumal sich damit die Suche nach religiösen Vorbildern und Symbolen verbindet. Die Weltjugendtreffen und die Papstreisen wären in diesem Kontext ein eigenes Thema.

IV. Was zeigen und verbergen die Medien beim Thema Religion?

Religiosität bzw. christliche Inhalte bewegen sich in dieser Öffentlichkeit zwischen kirchlichen Vorgaben, persönlichem Entscheid und der medialen Optik und Situierung.

Audiovisuelle Medien prägen auch unsere religiöse Erfahrungswelt. Auch Religion wird via Medien und oft kaum mehr aus eigener unmittelbarer Erfahrung wahrgenommen. Es gibt vermutlich verschiedene Tendenzen:

- „Verdummung“: Die Menschen nehmen die virtuelle Welt als reell. Es folgt der Verfall der Urteilskraft. „Wir amüsieren uns zu Tode“ (N. Postman).
- Aufklärung: Alltags- und Medienerfahrungen ergänzen sich gegenseitig, was an das Subjekt entsprechende Anforderungen stellt.
- Grenzvermischungen: Die mediale Vermittlung wird zum Leitbild für die Lebensinterpretationen und für die Alltagsrealität. Leitbilder simulieren ideale und „sonnige“ Fiktionen, gegenüber denen das Individuum bei sich nur düstere Probleme sieht.
- Zugänge: Andererseits schaffen die Medien Zugänge zu Themen und Erfahrungen, die individuell nicht einzuholen wären. Sie geben Informationen, die kirchenkritisch sind oder als kirchenfeindlich empfunden werden; aber sie thematisieren auch religiöse Inhalte und Fragen, in deren Diskurs die Kirchen sich ohne Berührungängste einmischen dürfen. Die mediale Ästhetik kann allerdings von der Ästhetik der Gottesdienste und der kirchlichen Symbole wegführen, sodass die mediale Form die religiösen Inhalte vereinfachen oder marktorientiert verfremden kann, aber auch Impulse zu geben vermag.

Es versteht sich von selbst, dass theologische Professionalität wenigstens Kenntnisse der medialen Öffentlichkeit und ihrer hintergründigen gesellschaftlichen Bedingungen verlangt, aber auch Kompetenz im Umgang mit den Printmedien und mit den audiovisuellen Medien: Unsere Medienseminare stoßen jeweils auf erstaunlich großes Echo.

Die Sendung Christi: Das letzte Opfer

1. Deutungssysteme als frühe Massenmedien

Die Reichweite des Begriffs „Massenmedien“ ist strittig. Soll man erst mit der Erfindung des Buchdrucks oder mit dem Erscheinen von Zeitschriften oder gar mit der Einführung des Rotationsdruckverfahrens von Massenmedien sprechen – oder diesen Begriff vollends für die Zeit seit der Produktion elektronischer Medien reservieren und, systemtheoretisch formuliert, mit der dadurch erst möglichen Schließung eines Systems der Massenmedien verbinden?¹ Indessen ist nicht zu übersehen, dass die Mediengeschichtsschreibung² einige Merkmale als typisch für „Massenmedien“ nennt, die bereits für die Kommunikation von gesellschaftlich grundlegenden Deutungen bzw. kulturellen Programmen und deren Organisation in Gesellschaften der Antike mehr und mehr an Gewicht gewannen. Zu nennen sind:

- Allgemeine Zugänglichkeit
- Unbestimmtheit der Adressaten
- Indirektheit der Kommunikation zwischen Sendern und Empfängern

1 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996, 11: „Die Abgrenzung mag etwas willkürlich erscheinen, aber der Grundgedanke ist, dass erst die maschinelle Herstellung eines Produktes als Träger der Kommunikation – aber nicht schon Schrift als solche – zur Ausdifferenzierung eines besonderen Systems der Massenmedien geführt hat. Die Verbreitungstechnologie vertritt hier gleichsam das, was für die Ausdifferenzierung der Wirtschaft durch das Medium Geld geleistet wird: Sie konstituiert selber nur ein Medium, das Formenbildungen ermöglicht, die dann, anders als das Medium selbst, die kommunikativen Operationen bilden, die die Ausdifferenzierung und die operative Schließung des Systems ermöglichen.“

Entscheidend für die Schließung eines Systems „Massenmedien“ sind die folgenden Faktoren: Keine Interaktion unter Anwesenden zwischen Sender und Empfänger möglich; Interaktion wird durch Zwischenschaltung von Technik ausgeschlossen; Unterbrechung des unmittelbaren Kontakts, Überschuss an Kommunikationsmöglichkeiten, systeminterne Kontrolle durch Selbstorganisation und durch eigene Realitätskonstruktionen. Zwei Selektoren, die zentral nicht koordiniert werden können, sind Sendebereitschaft und Einschaltinteresse. Die Organisationen, die die Kommunikation der Massenmedien produzieren, sind auf Vermutungen über Zumutbarkeit und Akzeptanz angewiesen. Das führt zur Standardisierung, aber auch zur Differenzierung ihrer Programme, jedenfalls zu einer nicht individuengerechten Vereinheitlichung.

2 Jochen Hörisch, *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt a. M. 2003; Jürgen Wilke, *Grundzüge der Medien- und Kommunikationsgeschichte*, Köln – Weimar – Wien 2000.

- Ausschlussmöglichkeit direkter Interaktion durch Technik
- Keine zentrale Koordinierbarkeit von „Sendebereitschaft“ und „Einschaltinteresse“.

Die Entfaltung der Massenmedien beginnt nicht erst mit der Erfindung von Techniken zur massenhaften Herstellung von Medien im Maßstab der modernen Industriekultur, sondern schon mit der Denk- und Herstellungsmöglichkeit von Programmen, die massenmedial verbreitet bestimmten Zwecken, z. B. der Sicherung von Machtbereichen oder zur Ausbreitung von Ideen, dienstbar gemacht werden können. Die Schließung eines autopoietisch kommunizierenden Teilsystems „Massenmedien“ ist definitionsgemäß erst in einer modernen funktions-spezifizierten Gesellschaft möglich, deren Entfaltung gleichwohl nicht ohne frühere Formen von Massenmedien zu denken ist.

Die Mobilisierung und universelle Ausbreitung von Deutungen, die die Kommunikation und damit die relative Dauer komplexer Gesellschaften ermöglichen, ist im Zuge der Machtballung und folgenden Expansion der Kulturen der orientalischen Großreiche, gefördert u. a. durch den Handel über das Mittelmeer und auch durch das Exil Israels in Babylon und Interpretation des Exils durch eine religiöse Elite seit vorchristlicher Zeit in westlicher Richtung vorgedrungen und fand im hellenischen Kulturkreis Entsprechungen. Sprache, Schrift, Geld und Verkehrsmittel ergänzten als technische Medien die Personmedien und die Medien der Weiterleitung einzelner Nachrichten und ersetzten sie teilweise. Sie ermöglichten damit frühe Formen von Massenkommunikation und zwar auch solche, die nicht nur dem Überleben einer Gesellschaft durch Wirtschaft und Verteidigung dienten, sondern auch das Problem des kulturellen Überlebens im Medium des Denkens zu gestalten begannen, offenbar in dem Moment, als erkennbar wurde, dass die empirischen Überlebensbedingungen in einer von Gewalt beherrschten Welt zur gegenseitigen Vernichtung aller Mitglieder der Gattung homo sapiens führen könnten, wo nicht gar führen würden.

Die Ausbreitung der buddhistischen Welt- und Lebensdeutung nach Osten ist dem Vordringen des jüdisch-christlichen Deutungssystems im Westen insofern in der Wurzel verwandt, als diese – selbstverständlich erst von den modernen Wissenschaften als „Weltreligionen“ definierten – Deutungssysteme das Grundproblem aller Gesellschaften, den Umgang mit Unterschieden „seit Kain und Abel“ und damit einerseits das Gewaltproblem und andererseits das Leiden am Leben auf hohem kulturellem Niveau bei allmählich wachsender Verselbständigung sogar des individuellen Geistes bearbeiteten.

2. Dynamik durch Differenzen

Der Druck durch die Differenzen, die jede Gesellschaft sachlogisch voraussetzt, wenn sie sich überhaupt als Kommunikation entfalten und als Gesellschaft arbeiten will,³ die aber zugleich ihren Bestand belasten und gefährden, muss in der Kommunikation, die die Gesellschaft ist, bearbeitet werden und führt zu einer dauerhaften Dynamik oder deren Unterdrückung.

Es liegt in der Logik einer ausgearbeiteten, an Evolution orientierten Differenztheorie, dass sie, sofern sie sich für den Anfang der Evolution interessiert, auf eine letzte Aufhebung von Differenz als der Quelle ihrer Emanation zuläuft, die entweder benannt wird oder unbenannt bleibt. Wenn eine Differenz zu dem Gegensatz „Unterschied / Nicht-Unterschied“ gesucht wird, gerät die Denkbewegung in ein logisches Paradox: Der Unterschied von Unterschied und Nicht-Unterschied kann nicht noch einmal in sich differenziert, als unterschieden gedacht werden. Er bleibt unbestimmt oder muss in die Unterscheidung von Unterschied / Nicht-Unterschied als das ganz Andere wieder eingeführt werden. Die Aufgabe der Wiedereinführung der Gegenposition zur letzten Differenz und die Beschreibung dieses Vorgangs haben – so Niklas Luhmann – die Religionen übernommen, oder anders gesagt: Luhmann weist in seinem nachgelassenen Werk „Die Religion der Gesellschaft“⁴ die Bestimmung der Gegenposition in der Differenz von Nichtdifferenz und Differenz solchen Deutungssystemen zu, die üblicherweise Religionen genannt werden, die für Luhmann dadurch gekennzeichnet sind, dass sie die Codierung der Differenzen, die die Gesellschaft als Kommunikation ausmachen, mit dem Code „Immanenz – Transzendenz“ vornehmen, d. h. jede immanente Beschreibung, die Realität konstruiert, mit einer Transzendenz markieren.

Der Buddhismus pflegt die - man könnte sagen – „defensive“ Variante der Bearbeitung des Grundproblems jeder Gesellschaft; er begreift Differenz als Grund allen Leidens und empfiehlt den Weg der Besinnung zu dessen Bewältigung; das Individuum hebt sich als Zentrum des Leidens in der Meditation selbst auf, ver„nichtet“ sich und damit das Leid.

Die christliche Tradition pflegt die „offensive“ Möglichkeit: Ertragen der konstitutiven Differenz durch deren bewusste Gestaltung in zentralen Medien des Lebens; Geist und Wort, stehen für eine mediale Vermittlung der konstitutiven Differenzen; das Gegenüber zu allen Differenzierungen

3 Vgl. Margot Berghaus, Luhmann – leicht gemacht, Köln 2004, bes. Kap. 4 und 6.

4 Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hrsgg. v. André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.

aber wird mit der „Kontingenzformel Gott“⁵ oder mit der Formel aus der johanneischen Theologie „Gott ist Liebe“ (1. Joh 4,16b) bezeichnet.

Nimmt man die kulturelle und insbesondere wissenschaftliche Konstruktion von Realität in Deutungsprogrammen als *Konstruktion* wahr und relativiert die moderne Abgrenzung von „Religionen“ und „Massenmedien“ und die in solchen Definitionen gegebenen Festschreibungen von Funktionsspezifizierungen, so tritt das soziale Konstrukt „Differenz“ als Grunddatum allen gesellschaftlichen Lebens hervor, und die Bemühungen der Religionen und funktional vergleichbarer kultureller Deutungssysteme wie vieler anderer Institutionen (Staat, Familie, Bildung, Wissenschaft, Wirtschaft) werden als Bearbeitung dieser Grundspannung erkennbar. Auch die Massenmedien sind an diesem Arbeitsprozess beteiligt und waren es seit der Antike.

Man mag die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft mit der Reichweite und Wirkungsweise der *technischen* Möglichkeiten der Massenmedien in Verbindung bringen, deren Grundmerkmale aber sind in der Praxis der christlichen Bewegung, nicht ohne Einfluss der *pax romana*, an der sich das System der katholischen Weltkirche orientiert, schon gegeben

- Universalität
- Kommunikation unter Abwesenden, durch Bindung an ein gemeinsames Deutungssystem
- Zeichen mit Aussagekraft (Taufe, Mahl) als Technik des Gemeinschaftsverzichts (sic!)
- Gemeinschaft ohne Opfer (Domestikation von Liebe und Gewalt)
- mediale Sprachgestalt und Bildwelt

Im Sendungswort Jesu nach Matthäus („Geht hin und lehret alle Völker, taufet sie und lehret sie halten, alles, was ich euch befohlen habe.“ (Mt 28,18-20), in den Briefen der Apostel (zu denken ist z. B. an den Römerbrief, dessen Adressaten dem Apostel Paulus unbekannt waren, an den Brief an die Gemeinden in Galatien oder an den Hebräer-Brief) und ganz besonders in der medialen Bildsprache des Johannes-Evangeliums („Im Anfang war das Wort“, Joh 1,1) zeigt die auf Jesus von Nazareth zurückgehende Bewegung deutlich Züge eines Massenmediums; es finden sich in der Hervorhebung der Sakramente sogar schon Ansätze zu einem Ersatz, wo nicht Ausschluss direkter Kommunikation durch heilige Zeichen.

5 Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, a.a.O., Kap. 4.

3. Überlebensprobleme der Gesellschaft und die Macht der Ohnmacht

Die in der Moderne gepflegte und religionswissenschaftlich bestätigte und betätigte Abgrenzung der Weltreligionen mit ihren unterschiedlichen Lehrsystemen und erst recht die Rede von der Pluralität weltanschaulicher Positionen und der individuellen Wahlmöglichkeit religiöser Optionen beruht nicht unwesentlich auf wissenschaftlichen Konstruktionen unter Verwendung eines *allgemeinen* Religionsbegriffs, der eine „Generalisierungsschranke“ und eine Disposition zur „Diversifikation“ gegeben sieht, „weil keine Religion eine Widerlegung durch externe Kriterien zulässt.“⁶ Dagegen ist die Beobachtung in Anschlag zu bringen, dass auch bei den als Religionen zusammengefassten Deutungssystemen ein Trend zur Generalisierung längst virulent ist: Der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft läuft ein Trend zur Vereinheitlichung der Kulturen nicht nur in der Form der wirtschaftlichen, sondern auch der kulturellen Globalisierung entgegen. Dabei ist die globale Kommunikation auch und gerade in religiös institutionalisierten Diskursen von der Sorge um das Überleben⁷ beherrscht, ob man nun an Klimakatastrophen oder Atomkriege denkt, an Seuchen, Naturkatastrophen, Hunger oder Terror – die Selbstvernichtung der Menschheit ist inzwischen keine mythische Größe mehr, sondern lässt sich mit historischen Erfahrungen illustrieren, mit wissenschaftlichen Prognose-Daten wahrscheinlich machen und als prinzipiell möglichen technischen Vorgang simulieren.

Es ist deshalb durchaus fraglich, ob Luhmanns Abweisung des Parsons'schen Gesetzes, „wonach die Kultur auf stärkere strukturelle Differenzierung mit einer Generalisierung ihrer Einheitssymbolik reagiert“ zu halten ist, schon gar nicht mit dem Argument, dass bei einer solchen Entwicklung eine „die erforderliche Generalisierung leitende Semantik (...) alle Bindungen an religiöse Traditionen, Mythen, Texte würde aufgeben müssen und vermutlich nicht mehr als Religion erkennbar wäre.“⁸ Denn er selbst liefert mit seiner Differenzierungstheorie die Möglichkeit, eine Verallgemeinerung der gesellschaftlichen Funktion und der Semantik von „Religion“ über die Denkfigur des Paradoxes einzuführen und eine Entwicklungslinie vom vorexilischen Israel zum reformatorischen Christentum zu ziehen und dessen weitere Entwicklung und Wirksamkeit bis in die Gegenwart hinein nachzuzeichnen.

Dem Trend zur Selbstvernichtung von Gesellschaften durch gewaltsamen Umgang mit den unvermeidlichen Differenzen versuchten kulturbildende

6 Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, a.a.O., 342f.

7 Reiner Preul, Kirchentheorie, Berlin 1997, 367ff.

8 Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, 342.

Kräfte von früh an entgegenzuwirken. Beim Übergang zur Sesshaftigkeit wurde zunächst die Blutrache als Mittel der Konfliktbewältigung geächtet (vgl. Gen 4), danach wurde die Differenzierung begleitende, potentiell stets kulturgefährdende Konkurrenz von militärischen und wirtschaftlichen Potentialen in die Struktur von Opferkulten, und im Zuge ihrer Modernisierung in geistige Vorstellungen eingeordnet – ehe auf der Entwicklungsstufe einer weiteren Universalisierung unter persischem und mazedonischem Einfluss im Hellenismus und, daran anschließend, im römischen Reich die höchste *Gewalt*-Potenz transzendiert wurde, da sie sich nicht als produktiv, sondern ebenfalls als destruktiv erwiesen hatte. So kam es im universalen Maßstab zur umfassenden „Aufhebung“ von Differenzen durch das Gegenüber zu allen Differenzen im Gedanken der nicht zerstörerischen „Ganzheit“ (z. B. als Liebe, Hos 6,6 und 1. Joh 4, 16b) oder des „Nichts“ (Nirvana). Der Mechanismus des Opfers wurde im Opfer Christi ein für allemal (Hebr 9,26) als kulturelle Praxis ausgeschlossen. Um die Bewahrung und Gestaltung dieser Fortschritte ringen die Gesellschaften selbst in der Gegenwart noch immer, nicht einmal die Blutrache zur Bewahrung einer fragwürdigen Familienehre ist völlig überwunden und die Fixierung an Gewalt und Opfer dauert in vielerlei Gestalt an.

In der Frage nach dem globalen Überleben der Weltgesellschaft zeigt sich das Spezifikum der Sendung Christi, ihr offenkundig neues, paradoxes Gottesbild vom ohnmächtigen Gott,⁹ der als Gegenüber zu jeder Differenzierung, als Ganzheit auf die Welt *sine vi, sed verbo* einwirkt, der gerade nicht Gebilde oder Lokalitäten oder irgendeine andere Machtbasis oder Potenz *behaupten* muss, um zu wirken; der keine wiederholten Opfer fordert und der sogar das Paradox der Entmachtung seiner *geistigen* Machtposition zu denken gibt.

Die Überlegenheit dieser Gottesvorstellung, die das Gegenüber zu allen Differenzbildungen in einer „Selbstbeschreibung“¹⁰ ausgestaltet, liegt darin, dass es die einzig wirksame Orientierung darstellt, damit die die Gesellschaft notwendigerweise bestimmenden Differenzen diese nicht zerstören. Denn nur wenn die Differenzen akzeptiert und kreativ bearbeitet werden, hat die Gesellschaft auf Dauer eine Überlebenschance. An diesem Problem arbeiten biblische Botschaften und Propheten, wie angedeutet, seit der Jahwistischen Urgeschichte, also vermutlich schon vorexilisch, d. h. seit der Entwicklung einer Kultur der Sesshaftigkeit jenseits des nomadischen Sippenwesens; es geht immer um die Frage: Wie

9 Die Vorstellung des gnädigen Gottes bestimmt schon das Ende der Josefsgeschichte in Gen 50. Auch die prophetische Predigt („Ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer“, Hos 6,6) zeigt wichtige Ansätze zur Überwindung archaischer Verarbeitungsformen von Differenz.

10 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, a.a.O., insbes. Kap. 9.

kann man die Überlebensfähigkeit der Gesellschaft anders als durch Gewalt in Familien, Sippen, Bürgerschaften wie in Weltreichen sicherstellen, obwohl die Verschiedenheit der Menschen eigentlich den Untergang der Menschheit durch eine gewaltsame Einziehung aller Differenzen herbeiführen müsste, je stärker die Ausdifferenzierung die Verschiedenheit hervorhebt.

Die auch in Aufklärungsepochen der Antike bereits bewegte Frage: „Wie kann Gott Leid zulassen?“ verdankt sich der Bemühung, die Vorstellung eines alle Kommunikation letztlich zerstörenden absoluten Gottes, diese so einprägsame, aber schlussendlich alle Differenzierung vernichtende Idee von einem allmächtigen Weltherrscher, etwa eines *sol invictus*, der aus absoluter Machtvollkommenheit heraus handelt, zu überwinden. Nicht von ungefähr wird dieses Problem schon im Buch Hiob im Zeitalter der Kämpfe um Machtkonzentration seit Alexander dem Großen als Problemstoff inszeniert.

Bis zur Zeitenwende war das Programm, mit dem das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschheit bestimmt und in Szene gesetzt wurde, außerhalb Israels eindeutig: Macht, Allmacht, Weltherrschaft, Gott und Mensch, ein himmelweiter Unterschied. Die Macht der ewigen Götter gegen die Ohnmacht der Erdenbürger mit begrenzter Lebensdauer, dies war die alte Zuordnung, die selbst in so aufgeklärten Werken wie den Epen Homers dominierte und die Machtvorstellungen im Römischen Reich wie in der Politik bis heute bestimmen.

Zwar versucht die Weisheit damals wie heute durch Einsicht der Gewalt Grenzen zu setzen, „Der Klügere gibt nach“, aber Nachgeben gilt weiterhin als Zeichen von Schwäche und mangelnder Durchsetzungsfähigkeit. Für Exzellenz steht Nachgeben jedenfalls *nicht*. Politik ist Machtpolitik, auch im Teilsystem „Wissenschaft“; durch Verträge wird die zerstörende Kraft der Gewalt da und dort in ihren Folgen gemildert, aber ob das zum Überleben der Menschheit reicht? Ob sich die Macht ohne Gewalt als Liebe wird durchsetzen können, ehe die Menschheit sich ausrottet, und wenn schon nicht mehr in Weltkriegen um Land unter der Parole „Volk ohne Raum“, dann unter Umständen in Kriegen um Luft und Wasser?

Die Zuwendung zu den Schwachen, die Achtung der Recht- und Mittellosen in der christlichen Verkündigung aber geschieht gerade nicht aus der Perspektive der (barmherzigen) Herablassung von einer hohen Machtposition und auch nicht aus der Perspektive der Integration in den Machtbereich eines weisen Herrschers, sondern als die Form der Abweisung jedes weiteren Opfers. Sie kann die zum Machterhalt vorgesehenen Institutionen (Volk, Staat, religiöser Betrieb mit Opferriten, etc.) nicht nutzen, sondern erfindet Institutionen als grundsätzliche Kritik herr-

schender Gewaltordnungen (Abendmahl zur gemeinsamen Erinnerung an das letzte Opfer, Mt 26 parr.; Diakonie in vielerlei Gestalt seit Apg 6, Predigt als allgemeiner Kommunikationsprozess seit der Reformation); es sind jeweils besondere Institutionen, die vor allem Raum einräumen statt nur Ordnung zu befestigen; sie wären sachlogisch ohne die jeweils gegebenen Möglichkeiten der Massenmedien, Personen, Gedächtnis, Wort und Schrift, die Kommunikation unter den Bedingungen der Differenz ermöglichen; sie entfalten Vorstellungen, binden nicht an Vollzüge.

4. Bearbeitung der Unterschiede: Vollzüge und Vorstellungen

Vollzüge *praktizieren* Symbole zur Erhaltung und Gestaltung von Wirkung, sind anfällig für Absolutismen, Vorstellungen *lösen* absolute Positionen in Reflexion, also *in geistige Dynamik auf*.

Die großen christlichen Konfessionen im deutschen Sprachraum, die katholische und die evangelische Kirche, unterschieden sich lange Zeit durch die charakteristische Gestaltung ihrer Kommunikation. Die katholische Kirche inszenierte Vollzüge: prächtige Prozessionen, pompöse Papstbesuche, weihevollen Wallfahrten und spritzige Weltjugendtreffen. Die evangelische Kirche formulierte vorwiegend Vorstellungen: gedankenvoll bedrucktes Papier, bedacht gesprochenes Wort, sehnsüchtige Melodien auf tiefe Texte.

Gemeinsamkeiten durch ein grundlegendes Bedürfnis sowohl nach Vollzügen wie nach Vorstellungen gab es immer und Tendenzen der Annäherung von beiden Seiten sind längst unübersehbar; katholische Christen suchen nach rational zugänglichen, allgemeinverständlichen Vorstellungen für ihren Glauben, evangelische Christen inszenieren imponierende Vorführungen ihrer Vorstellungen, am liebsten in den alten Formen der Passionen, der Weihnachts- und Krippenspiele und geistlichen Oratorien. Aber die konfessionellen Prägungen, die geschichtlich gewachsenen Unterschiede verwischen sich nicht leicht, auch nicht im Weltanschauungs-Pluralismus der Moderne, wie er sich innerkirchlich z. B. in der Veranstaltung von Kirchentagen Ausdruck sucht.

Im Teilsystem „Wissenschaft“ gibt es hingegen schon länger deutliche Tendenzen zur Vereinheitlichung: Beide Konfessionen haben im System der modernen Wissenschaften eine Differenzierung der auf die jeweilige Konfession bezogenen wissenschaftlichen Theologie ausgebildet, die ein hohes Maß an Verwandtschaft erkennen lässt. Gemeinsam ist beiden wissenschaftlichen Theologien die Trennung von Nachdenken über die Glaubenslehre und über die religiöse Praxis der jeweiligen

Kirche bzw. Kirchengemeinschaft. Die historischen Fächer (Exegese und Kirchengeschichte) kooperieren interkonfessionell ohne Probleme auf der Grundlage der gleichen wissenschaftlichen Methodik der Geisteswissenschaften.

Auch auf dem Feld der wissenschaftlichen *Praktischen* Theologie haben sich trotz klarer Gegensätze im Kirchenverständnis viele Kontakte und Gespräche ergeben; als wissenschaftliche Basis dienen die Human- und Sozialwissenschaften, bei deren Entfaltung im 19. Jahrhundert die Praktische Theologie zunächst vor allem durch evangelische Theologen wesentlich mitgewirkt hatte. Die Auswirkungen auf die katholische Theologie aber waren unübersehbar. Die traditionelle Organisationsgestalt von Kirche, die Amtshierarchie mit den von ihr praktizierten Vollzügen, wirkte gegen eine wissenschaftlichen Fassung ihrer Praxis sachlogisch abweisend, wurde aber in der öffentlichen und erst recht in der wissenschaftlichen Wahrnehmung von den Auswirkungen des funktionalen Denkens immer weiter in den Hintergrund gedrängt.

Aus der wissenschaftlichen Trennung von „Lehre“ und „Verfahren“ und der Orientierung an der Empirie in der Praktischen Theologie auf Seiten der Theologie als Wissenschaft, aber vor allem aus der großen Anschaulichkeit der „Vollzüge“ im Leben der Gesellschaft hat sich inzwischen ein weiterer Trend zur Vereinheitlichung dergestalt ergeben, dass die Aufmerksamkeit für die Praxis der allgemeinen und religiösen „Vorstellungen“ gegenüber der der „Vollzüge“ ihrerseits weit zurück und in den Hintergrund getreten ist.

Selbst in der „Kirche des Wortes“ ist das Interesse an den „Vorstellungen“, sofern je dominant, weit zurückgefallen hinter die Aufmerksamkeit, die die Organisation der Korporationen, der Gemeinden, Werke und Behörden genießt, die die Vollzüge religiösen Lebens inszenieren sollen oder wollen. Dieser Trend wird nicht selten mit dem Hinweis auf die Wirkung des Fernsehens begründet, das von Inszenierungen lebt und die anstrengende Auseinandersetzung mit Vorstellungen, die die Predigt seit der Reformationszeit zumutete, erspart.

Gegen den Trend der Dominanz der Vollzüge ist auf die die Differenzen kommunizierende, klärende oder zersetzende Wirkung der Sprache aufmerksam zu machen, aus mindestens zwei Gründen:

– Zum einen kann es als Anfang aller Kultur gesehen werden, dass sich der Geist des Menschen mit Vollzügen gerade nicht mehr zufrieden geben wollte, ob auf der Jagd, ob im Kampf, beim Zeugen oder Gebären, sich überhaupt als Geist an der Bewusstlosigkeit der Vollzüge rieb und dabei wie ein Zündholz entzündete, weil er sich mit dem stummen Vollzug

von Vollzügen nicht mehr abfinden konnte und nach Verständnis suchte und dann auch nach Verstehen und schließlich nach Vorstellungen, mit denen er sein Verstehen festhalten und weitergeben könnte an die, zu deren Vorteil er sich um Verständnis der Welt bemühte, an seine Nachkommen.

– Zum anderen, und an die erste Beobachtung, aber auch an die Praxis des Fernsehens in der Gegenwart anknüpfend, ist festzustellen: Die Achtung für Vorstellungen – und ihre Praxisgestalt des Wortes – ist unter dem Diktat des bloß Anschaulichen nahezu in Ächtung umgeschlagen, die Sorge um die Seele hat sich von der Sorge um die Sprache fast ganz getrennt, die doch die Vorstellungen zu formulieren erlaubt, die der Seele Sorge machen, sie beschweren – oder sie ihr nehmen, sie entlasten. Die wissenschaftliche und kirchenamtliche Reflexion der Praxis (auch!) der evangelischen Christenheit hat sich inzwischen ganz den Vollzügen zugewandt. Selbst da, wo die Rede in Rede steht, in der Predigtlehre, spielen die Vorstellungen und sprachlichen Bilder kaum eine Rolle, man denkt sie bei der Philosophischen und Historischen Theologie¹¹ als ausreichend behandelt und gut aufgehoben, und sinnt lediglich über eine geeignete Präsentation der zentralen Vorstellungen des christlichen Glaubens etwa im Gottesdienst, nicht aber über einen angemessenen Ausdruck für sie nach; das Interesse an der liturgischen Kompetenz und deren Einübung dominiert, die dogmatischen Grundlagen werden hingegen wie Bekenntnisformeln rezitiert, die Vorstellungen werden vollzogen, werden in Vollzüge umgeformt.¹²

Dabei ist gerade unter dem Eindruck der Bilderwelt des Fernsehens unverkennbar, dass die *Vorstellungen die Vollzüge bestimmen*: Welche Werbung könnte von den Vorstellungen absehen, die sie im Film vollzie-

11 Vgl. Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des Theologischen Studiums, (Nachdr. der 3. Aufl. von 1910).

12 Vgl. etwa den stereotypen Gebrauch theologischer Basisformeln in kirchenamtlichen Verlautbarungen auch seitens der EKD, als ein beliebiges Beispiel für viele andere: Kirchenamt der EKD (Hrsg.), Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien, EKD-Texte 77, Hannover 2003, insbes. 8ff.

„Der theologische Ausgangspunkt des Verständnisses der Religionen: Das Kriterium, von dem her sich die evangelische Theologie der Frage nach der Bedeutung der Religionen zuwendet, ist dasselbe, an dem sie auch alle kirchliche Lehre und Praxis misst. Sie betrachtet die Religionen und die Menschen, die sie praktizieren, im Lichte des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders, also im Lichte der Botschaft von der Liebe Gottes: Das Evangelium besagt, dass Gott schon als Schöpfer allen Menschen nahe ist. Menschsein heißt: in der Nähe Gottes sein. Darin sind alle Menschen gleich, welcher Religion sie auch immer angehören. Diese Nähe des Schöpfers zu allen Menschen erschließt sich in ihrem ganzen Reichtum und unwiderprüflich in Jesus Christus. In ihm ist Gott der Menschheit geschichtlich-konkret begegnet, und im Evangelium von Jesus Christus wendet er sich allen Menschen gnädig zu.“ Seitens der Exegese kommt der Homiletik in dieser Lage beachtenswerte Hilfe, etwa von Gerd Theißen, Zeichensprache des Glaubens, Gütersloh 1994.

hen soll? Die Unterschiede zwischen Automarken, das Profil verschiedener Reifen muss profiliert vorgestellt werden, damit es praktisch nachvollzogen werden kann und in der Anschaffung des beworbenen Produkts auch vollzogen wird. Vorstellungen bestimmen die praktischen Vollzüge in der Wirtschaft wie in der Religion und allen anderen Bereichen der Kultur. Vollzüge sind nicht als Vollzüge wirksamer als Vorstellungen, sondern als vorzügliche Vollzüge von phantastischen Vorstellungen wirksamer als langatmige Vollzüge: Ein langweiliges Fußballspiel bleibt langweilig, gerade weil man es sich viel spannender vorstellen kann, ein Reifenprofil haftet im Gedächtnis, wenn man je ins Schleudern geraten ist, und die Gewalttat hinterlässt auch medial vermittelt immer noch einen starken Eindruck.¹³

Nicht von ungefähr ging die kulturelle Evolution von den Vollzügen zu den Vorstellungen, es fällt nicht schwer zu vermuten: Die Vollzüge werden für den Anspruch des Geistes stets hinter den Vorstellungen zurückbleiben, auch wenn die Präsentation von Vorstellungen in Vollzügen medial noch vollkommener gelingen sollte als derzeit schon; die Vollzüge würden auch dann die subtile Wirkung der Vorstellungen nur verdecken, nicht ersetzen. Aber noch die kunstvollsten Vollzüge drängen den differenzierenden Geist zurück, doch nur in den Differenzen findet sich geistiger Freiraum, die Dynamik durch Differenzen wird wirken, solange sie nicht gewaltsam stillgestellt wird.

Die einzige festgeschriebene Aufgabe der evangelischen Christenheit ist die der Verantwortung für Vorstellungen, das *ministerium verbi divini* (CA V), und das mit gutem Grund, denn in Vorstellungen findet der Geist den Freiraum, der ihm Entfaltung ermöglicht, ihn allerdings auch verleiten kann, sich einer Macht zu bedienen, die ihm zwar schmeichelt, aber nicht gut tut, denn sich einer Macht zu bedienen, bedeutet, sie zu vollziehen; dabei wird man ihr dienstbar und verspielt den Freiraum des Geistes. Schon der Vollzug von Worten, eine Rede etwa, obschon ganz von Vorstellungen geprägt, ist ein Vollzug, der die Freiheit des Geistes einschränkt. Der Geist des Menschen muss demnach immer wieder nach Vorstellungen suchen, deren Vollzug ihn am wenigsten abhängig macht, wie es Christus in der Auseinandersetzung mit dem Versucher getan hat (vgl. Mt 4).

13 Nicht ohne Abscheu einerseits und Respekt andererseits ist in den Märztagen 2007 an die Ermordung eines Mitarbeiters der *WELTHUNGERHILFE* bei seinem humanitären Einsatz in Afghanistan zu erinnern. Es ist noch immer das freiwillige Opfer des Lebens für andere, das als Vorstellung von unübertrefflicher Güte besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht und das Leben der Menschen beeinflusst, obwohl nach dem Opfertod Christi Menschenopfer nach Gottes Wille nicht mehr sein sollten, weil sich in Christus gezeigt hat, dass Menschen einen Gott anbeten, der Liebe will und nicht Opfer (vgl. Anm. 9) und es ausgeschlossen hat, dass die Differenzen zwischen den Menschen mit Mord und Totschlag ausgetragen werden könnten.

So besteht die Aufgabe einer Praktischen Theologie evangelischer Prägung in der Reflexion über den verantwortlichen Vollzug von Vorstellungen, die die Freiheit der Menschen zu eigener Verantwortung immer wieder freistellen und damit dem Untergang wehren, den die die Gesellschaft begründenden Differenzen so unvermeidlich wie unaufhörlich heraufbeschwören.

5. Sinn für Differenz: Paradies und Passion

Die vorstehenden Erwägungen lassen sich bündeln in einer Frage: Weiß man in der Christenheit hierzulande überhaupt, dass das eigene Programm für die Zuordnung von Gott und Mensch, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, hochgradig anspruchsvoll ist – und in jeder Exzellenzinitiative bestehen könnte, wenn es nur halbwegs in seinem Anspruch verstanden würde? Macht wird nicht mehr in der bekannten, schlichten Form von Gewalt ausgeübt, als Recht des Stärkeren, das alle Gegensätze und Unterschiede einebnet, auch nicht als Gewalt einer Rechtsordnung, sondern in der Gestalt von Liebe, die Unterschiede auf- und ernst nimmt. Die Unterschiede und Gegensätze, die das Leben der Menschen beherrschen, werden nicht ausgeräumt, aber mit dem Moment der Versöhnung in Beziehung gesetzt.

Von der Übermacht der Götter zur Allmacht der Liebe: Dieser *Programmwechsel* wurde durch den Medienwechsel von den Immobilien zu den mobilen Medien erleichtert, aber der Programmwechsel hat den Medienwechsel hervorgerufen, forderte den Medienwechsel, vom Ort zum Wort, vom Tempel zur Schrift. Wie ein Medienwechsel wirken kann, lässt sich leicht in Erfahrung bringen: Eine Stimme, laut erhoben, mit entsprechenden Worten, schüchtert ein, ob Kind, ob Freund oder Partner, und sei es zur schlichten Selbstverteidigung, mit sanfter Stimme aber greift die Liebe nach Herz und Sinn eines Anderen, ob Freund, ob Gegner, und hat einen spürbar gegenteiligen Erfolg.

Das Christentum wurde zum Welterfolg mit seinen neuartigen Beschreibungen der Beziehung zwischen Gott und Menschen, zwischen Transzendenz und Immanenz. Unter dem Sammelbegriff „Liebe“, unter dem lateinischen Begriff „Passion“ besser in seiner durchaus auch leidvollen Wirkung erkennbar, wurde ein Programm in Szene gesetzt, das in der **Aufhebung** jeder Differenz, die im Leben nicht möglich, aber denkbar ist, den reinsten logischen Gegensatz zum Leben der Menschen in jeder Gesellschaft bildet. Das Leben jeder Gesellschaft ist – wie gesagt – unvermeidlich von Differenz bestimmt ist, ohne Unterschiede, ohne Differenz ist keine Kommunikation möglich, und deshalb auch keine Gesellschaft; aber ohne Liebe, ohne **achtungsvolle** Aufhebung der Differenz hat

Gesellschaft gleichfalls keinen Bestand; dieser Widerspruch lässt sich nur in Vorstellungen lösen, nicht in der Empirie; in der Empirie, an der Oberfläche der Erfahrung bleiben selbst nächste Mitmenschen die ganz Anderen, die Konkurrenten und Herausforderer, aber die Macht der Liebe, als Macht anerkannt, transzendiert den Impuls zur Selbstbehauptung und bewirkt, dass trotz der Erfahrung der Unterschiede Gemeinschaft gedacht, Verständnis, Harmonie als Sehnsucht gepflegt werden können; ohne eine solche Aufhebung der Differenz in die Hoffnung auf Gemeinsamkeit kann Gesellschaft nur mit Gewalt zusammengehalten werden, und an der Gewalt wird die Gesellschaft zum bösen Schluss zugrunde gehen.

Programme zur Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz sind ganz grundlegend für die Gesellschaft, gleichgültig, ob überhaupt eine Transzendenz anerkannt wird oder nicht; in jedem Fall setzen solche Programme die Machtverhältnisse in einer Gesellschaft in Szene. Die Frage ist: Fühlen sich die, die die Macht haben, noch einer anderen Instanz gegenüber verantwortlich – oder handeln sie selbstherrlich? Lassen sie die unerfüllbare, aber gerade deshalb so wirksame Sehnsucht nach ungestörter und unzerstörbarer Gemeinschaft über die Impulse der Selbstbezogenheit und ihre rechnenden Interessen bestimmen?

Das Gewicht dieser Zuordnungsprogramme zeigt sich in der Gesetzgebung genauso wie in der Organisation ihrer Aktionen in der Öffentlichkeit, aber nicht nur in den Organisationsformen, die heute dem Teilsystem „Religion“ zugewiesen werden, in Tempeln und Bildern, in Prozessionen und Wallfahrten, in festen Riten und Organisationen, sondern auch im Streit um Feiertage und Gesetzesformeln.

Wissenschaftliche Programme haben in der Moderne längere Zeit die Hoffnung genährt, sie könnten mit der Ausschließung der Transzendenz, mit purer Immanenz, am besten mit reiner Empirie die Kräfteverhältnisse in der Welt beschreiben und beherrschen. Das hat sich längst als Irrtum erwiesen, aber einen sinnvollen Umgang mit der Transzendenz müssen auch Christen Kind für Kind mühsam einüben. Zu lernen, dass der eigene Wille zu jedem Menschen natürlich dazugehört und gerade deshalb ein dauerhafter Konfliktherd ist, der jede Gemeinschaft in Rauch und Asche aufgehen lassen kann, zu lernen, dass jeder jedem anderen seinen Lebensraum nimmt, ganz natürlich und vielfältig erfahrbar, aber ohne die Hilfe anderer kein Mensch leben könnte, jeder auf Gemeinschaft angewiesen ist, das sind komplexe Lektionen, die nur in der Kraft und Macht der Liebe gelernt werden können, so dass sie zum Überleben der Menschheit beitragen.

Zwei zentrale Themenbereiche der christlichen Tradition, die dieses Überlebensproblem der Menschheit bearbeiten, spielen deshalb nicht von

ungefähr auch im Alltagsbewusstsein der Zeitgenossen, also gerade unabhängig von religiöser Praxis im engeren Sinne, eine bedeutende Rolle: „Paradies“¹⁴ und – mehrfach genannt – „Passion“.¹⁵ Die Vorstellungen vom „Paradies“ lassen alle Differenzen in Vergangenheit und Zukunft in transzendenter Autorität aufgehoben erscheinen, die Vorstellung der „Passion“ geht noch in paradoxer Weise darüber hinaus: In der Passion sind die Differenzen weder in idealer Weise in ferner Vergangenheit oder ungreifbarer Zukunft – eben im Paradies – beseitigt noch in die Erinnerung verlagert, sondern mit dem Kreuz bezeichnet, festgestellt und dadurch mit ihren zugleich schmerzhaften und bereichernden Folgen durch die Autorität des mitleidenden, ohnmächtig mächtig wirkenden Gottes als wirkende Vorstellungen wieder in die Erfahrungswelt der Menschen eingeführt (d. h. „aufgehoben“ im dritten Sinn).

Normalerweise werden die Differenzen, die eine Gesellschaft erst zur Gesellschaft werden lassen, mit Vollzügen (Prozessionen, Massenveranstaltungen wie Wallfahrten, Sportveranstaltungen, Konzerten, massenmedialen Darbietungen, usw.) aufgehoben, aber kaum auf eine den Geist befriedigende, ihn in seinen individuellen Möglichkeiten entzündende Weise; nur in Vorstellungen kann sich eine Gesellschaft entfalten, die von Zwangsmechanismen relativ unabhängig lebt und die in dieser Freiheit sich zeigenden Möglichkeiten realisiert.

Selbstgefährdungen in Vorstellungen aufzuheben, bietet dem denkenden Geist allemal größeren Spielraum als der Zwang zur Teilnahme an Vollzügen. So enthält bereits die Metapher vom Turm in der Spannung von Vollzügen und Vorstellungen eine bedenkenswerte Lehre: Wie der Turmbau zu Babel (Gen 11) offenbar die Welteinheit der Menschheit vollziehen sollte, die aber bereits als Vorstellung von absoluter Macht eine Grundgefährdung der Gesellschaft beinhaltet und deshalb auf den ersten Seiten der Bibel der Kritik anheim fällt, so ist es offenbar auch ein Missverständnis, das die europäische Christenheit seit dem Mittelalter gleichwohl fasziniert, als müsste die christliche Glaubensweise, die doch Katakomben und Kaschemmen, Hinterzimmer und Hafenkneipen, Marktplätze und Feldwege als ihre Brutstätten nennt, mit Zeichen der Macht, mit Türmen, ausgestattet werden. Dabei reicht der Einfluss der Türme doch nur soweit, wie das Auge reicht, es sei denn, man setzte auf die moderne Technologie der Funktürme, die aber eine Verstärkung der Vorstellungen, nicht der Vollzüge fordert.

Die Wirkung des Evangeliums aber lässt sich treffender abbilden. Es wa-

14 Vgl. Gotthard Fermor, Reinhard Schmidt-Rost (Hgg.), „mein paradies“, Bonn 2006; vgl. auch Wilhelm Gräb, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.

15 Vgl. Reinhard Schmidt-Rost, Plausible Passion, in: PThI 2006-2, 79-102.

ren noch nie die weltlicher Machtdemonstration nachgebildeten Türme als vielmehr die geheimnisvoll lichtdurchtönten Räume der Kirchen, die zum Gleichnis der Nähe Gottes, der geheimnisvollen Gegenwart der Liebe als der paradoxen Einheit aller Gegensätze auch bei den Menschen im Leiden wurden und den Verfolgten Asyl boten. Demnach mahnen – nicht von ungefähr – die Kathedralen, dass das erste Medium des Glaubens weiterhin der Mensch sei, aber nicht als selbstgewisse Person, die sich gerne als Ebenbild Gottes apostrophiert, sondern als *Resonanzkörper* der Botschaft vom mitleidenden Gott, der allein als immer wieder an den Differenzen Mitleidender diese in absoluter Liebe aufhebend in paradoxer Weise (zugleich mächtig und ohnmächtig) alles in allem ist, und als *personales Transparent*, das die Klarheit des göttlichen Lichts in seiner Fülle und Einheit mildernd in die Gemeinschaft einzuführen berufen ist.¹⁶

Eine Praktische Theologie hat nach alledem auch im Zeitalter der elektronischen Massenmedien einerseits und der politischen Hoffnung auf das demokratische System¹⁷ andererseits die reizvolle Aufgabe, zunächst und vor allem den *Sinn für Differenz* zu pflegen; denn sie erkennt im „Sinn fürs Unendliche“¹⁸ den zwar romantisch-sympathischen, aber nur scheinbar für das Individuum identitätsstiftenden, tatsächlich aber kommunikationsgefährdenden und damit tendenziell Individuum wie Gesellschaft zerstörenden Zwang zur Vereinheitlichung der Gesellschaft einerseits oder zur eigenmächtigen Selbstinszenierung und Selbstrechtfertigung des modernen Subjekts andererseits. *Sinn für Differenz* trägt dazu bei, das Sendungsbewusstsein in der Handlungsorientierung der kirchlichen Praktiker wie der wissenschaftlichen Praktischen Theologie in die Grenzen einzuweisen, die die Paradoxie der in der *Aufgabe* aller Macht absolut wirksamen Liebe jeder menschlichen Macht setzt, ob diese sich nun auf wissenschaftliche Deutungen, soziale, diakonische oder politische Programme oder wirtschaftliche Sachzwänge gründet oder beruft. Der *Sinn für die Differenz und der Glaube an Gott als die allein alle Differenzen in sich aufhebende Liebe* mindert und lindert dasjenige Leiden an Differenzen, das das Opfer Christi nicht als letztes Opfer ein für alle Mal gelten lassen will, vielmehr immer weiter Opfer fordert. Die Liebe aber lockt den Geist gegen alle Angst der Differenz zu phantasievoller Gestaltung des Lebens.

16 Vgl. Reinhard Schmidt-Rost, „mein paradies“, a.a.O., 94f.

17 Vgl. die Thematik des Berliner Kongresses „Religion – Politik – Gewalt“ im September 2005.

18 Vgl. Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002.

„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, *Zerstreuungen. 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 Zeithrhythmen 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 illusive*, 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.

Zwischen Medium und Medien Religion und Öffentlichkeit



Sprache

Manfred L. Pirner
Johann Pock

Populäre Medienkultur – *lingua franca* für religiöse und interreligiöse Bildung?¹

„Catching the Stars“ („Sternenfänger“) heißt ein kurzer, aber eindrucksvoller Film, der von der *Bertelsmann Medien AG* für die *EXPO 2000* in Hannover produziert wurde.² Als „märchenhafter Film über Medien und Toleranz“, wie es in der Begleitbroschüre zur DVD heißt, erzählt er die Geschichte des zwölfjährigen Berberjungen Abdou. Ein alter, weißbärtiger Geschichtenerzähler diskutiert mit ihm über die „Wahrheit“ und hält schließlich eine Münze hoch: „Diese goldene Münze soll dem gehören, der die Frage wahrhaft beantworten kann: Wie ist diese Welt entstanden?“ Abdou beschließt, sich auf die Suche nach der Antwort auf diese Frage – nach der „Wahrheit“ – zu machen. Diese Suche führt ihn in die große ehrwürdige Bibliothek von Kairo. Dort trifft er Djamila, ein junges Mädchen, die die Idee hat, Abdous Frage ins Internet zu stellen. Gemeinsam nehmen sie Kontakt mit Kindern aus der ganzen Welt auf und erhalten Reaktionen u. a. aus Tibet, Namibia, Deutschland und den Vereinigten Staaten. Die Antworten, welche die Kinder herausgefunden haben, fallen sehr unterschiedlich aus und stammen deutlich aus unterschiedlichen religiösen oder nicht-religiösen Traditionen. Verunsichert fragt Abdou Djamila: „Aber wenn es mehr als eine Antwort gibt, wer hat Recht?“ Sie zuckt nur die Schultern und antwortet: „Wer weiß?“ – Zurück in seiner Heimatstadt wird Abdou von dem Geschichtenerzähler gefragt: „Nun, Abdou, hast du die Wahrheit gefunden?“ Er antwortet: „Die Wahrheit hat viele Gesichter, und vielleicht haben ja alle Recht, jeder auf seine Weise“. Mit einem glücklichen Lächeln greift er nach seinem eigenen alten heiligen Buch. Die letzte Szene zeigt, wie er, ähnlich einem Prediger, einer Gruppe von Kindern und Jugendlichen auf einer Wiese daraus vorliest.

Die zentrale Botschaft des Films scheint recht eindeutig zu sein: Es sind die modernen Medien, die es Menschen auf der ganzen Welt ermöglichen, miteinander zu kommunizieren, und die dadurch gegenseitiges

1 Eine ausführlichere englischsprachige Diskussion dieses Themas findet sich in: Manfred L. Pirner, *Popular Media Culture – Common Ground for Religious Education in a World of Religious Diversity?*, in: S. Miedema / W. Meijer / A. Lanser (Eds.), *Religious Education in a World of Difference*, Münster – Berlin – New York – Munich 2007 (in Vorbereitung).

2 Der 18-minütige Film (Langfassung: 25 Min.) ist auf einer DVD erhältlich bei der *Bertelsmann AG*, Email: info@bertelsmann.de.

Verstehen und Toleranz über alle kulturellen und religiösen Differenzen hinweg fördern. Bei genauerem Hinsehen bildet eine zweite und grundlegendere Botschaft den eigentlichen Kern des Films. Sie zieht sich wie ein Leitmotiv durch den Film, taucht an verschiedenen Stellen wiederholt auf: Es ist das Bild des blauen Planeten Erde, begleitet von Aussagen und Andeutungen über seine Einmaligkeit, seinen Wert für die ganze Menschheit und über die Notwendigkeit, ihn zu schützen und zu bewahren. Diese leitmotivische Botschaft erweist sich gleichsam als der tragende und übergreifende Mythos des Films, in dessen Referenzrahmen die so unterschiedlichen Geschichten über die Weltentstehung ihren Platz finden und in ihrer Vielfalt respektiert werden können.

Der Film „Catching the Stars“ unterstreicht und veranschaulicht eine These, die im Laufe der letzten Jahre immer wieder von Popmusikern, Medienproduzenten und Wissenschaftlern vertreten worden ist. Sie besagt, dass die elektronischen Medien und ihre Inszenierungen das erreichen werden, was Politikern und Religionen nicht gelungen ist, nämlich interkulturelle Verständigung und weltweiten Frieden. Die Behauptung ist in dieser Form sicher als überzogen und zu gewagt zu beurteilen. Dennoch knüpfe ich an sie an und formuliere als bescheidenere Hypothese: *Populäre Medienkultur kann interkulturelles und interreligiöses Lernen innerhalb und außerhalb der Schule fördern und sollte deshalb systematisch in religiösen Erziehungs- und Bildungsprozessen berücksichtigt werden.* Ich möchte diese Hypothese im Folgenden entfalten, indem ich 1) mich auf bildungsphilosophische und kulturtheoretische Perspektiven stütze, 2) diese in den Kontext einer medienweltorientierten Religionsdidaktik stelle und 3) empirische Befunde aus der medienpädagogischen Forschung heranziehe.

1. Die kulturelle Funktion von Medienmythen

In einem seiner letzten Bücher mit dem Titel „Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung“ (1995) sieht der verstorbene amerikanische Pädagoge und Medienkritiker Neil Postman die öffentliche Schulbildung in ihrem Kern bedroht. Durch den Bedeutungsverlust von gemeinsam geteilten Groß Erzählungen – Postman kann auch metaphorisch von „Göttern“ oder von „Mythen“ sprechen – in postmodernen Gesellschaften verliere auch die Schulbildung ihre Basis. Öffentliche Erziehung und Bildung, so Postman, ist angewiesen auf ein grundlegendes Set von geteilten Weltanschauungen, Werten und kulturellen Symbolen. Ein solches Set sei unabdingbar als Fundament für gelingende gesellschaftliche Kommunikation sowie für die Entwicklung einer kulturellen Identität, was wiederum öffentliche schulische Erziehung und Bildung überhaupt erst

möglich mache.³

Nachdem die alten, traditionellen Großerzählungen wie insbesondere jene der großen Religionen nicht mehr von der Mehrheit der Menschen geteilt werden, sucht Postman nach neuen „grand narratives“, auf welche die Pädagogik aufbauen könnte. Dabei stößt er auf den bekannten Filmemacher Steven Spielberg und dessen Fähigkeit, populäre Mythen zu kreieren. Einer davon führt die Erde als ein Raumschiff vor Augen, auf dem die gesamte Menschheit unterwegs ist, weshalb alle Menschen zusammenarbeiten und Verantwortung für die gemeinsame Zukunft ihres Planeten übernehmen müssen. Für Postman stellt die mythosähnliche Vorstellung von der Erde als Raumschiff eine wertvolle Großerzählung (neben anderen) dar, die als Fundament für öffentliche Erziehung und Bildung dienen kann – und deren Vermittlung zu einem erheblichen Teil über die populäre Medienkultur erfolgt.

Geht man dem mythoiden Motiv vom raumschiffgleichen, schützenswerten blauen Planeten Erde weiter nach, dann entdeckt man es nicht nur in Filmen wie „Catching the Stars“ oder den Steven-Spielberg-Produktionen, sondern auch in Popmusik-Inszenierungen wie z. B. jenen von Michael Jackson (vgl. die Bühnenshows und Videoclips zu „Earth Song“ und „Heal the World“) oder in Science-fiction-Fernsehserien wie „Star Trek“. Fast immer ist mit diesem Motiv die Vision von einer humanen Verständigung zwischen bzw. einem friedlichen Miteinander von unterschiedlichen Kulturen und Religionen verbunden. In „Star Trek“ (seit der Staffel „The Next Generation“) wird diese Vision in die Zukunft und die Weite des Weltraums projiziert: In ihr leben nicht nur die Kulturen und Religionen des Planeten Erde, sondern der unterschiedlichen Planetenvölker unserer Galaxie (überwiegend) friedlich und einander respektierend zusammen.⁴ Die Toleranz gegenüber der Lebensform und dem religiösen Glauben anderer, die in den „Star Trek“-Folgen deutlich wird, ist auch den Fans der Serie sehr wichtig, wie eine neuere empirische Untersuchung zeigt.⁵

Das in der Medienkultur beliebte Motiv des blauen Planeten Erde mit seinen oben angedeuteten Konnotationen lässt sich als ein Beispiel für die von Wissenschaftlern unterschiedlicher Disziplinen übereinstimmend diagnostizierte Mythoshaltigkeit und mythosähnliche Funktionalität der popu-

3 Vgl. Neil Postman, *Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung*, Berlin 1995, Kapitel 1.

4 Vgl. hierzu Manfred L. Pirner, *Fernsehmythen und religiöse Bildung*, Frankfurt a. M. – München 2001, 175ff.

5 Es handelt sich um eine Erhebung des Volkskundlichen Seminars der Universität Bonn aus dem Jahr 2005, dokumentiert im Internet unter: www.uni-bonn.de/Aktuelles/Presseinformationen/2005/417.html (Stand: 24.10.06).

lären Medienkultur verstehen. Nach solchen Analysen haben die elektronischen Medien in (post)modernen Gesellschaften Funktionen der kulturellen Integration und Sozialisation übernommen, die früher die Religion inne hatte; und sie tun dies mit Hilfe von (transformierten) Strukturen und Inhalten, die häufig aus dem Bereich der traditionellen Religionen kommen. Insbesondere populäre Filme und das Fernsehen versorgen moderne Gesellschaften mit Angeboten einer Kosmologie, einer umfassenden Weltdeutung, die Sinn macht aus den vielfältigen Kontingenzen des Lebens und die Ordnung etabliert, indem sie zwischen Gut und Böse, zwischen wertvoll und wertlos, zwischen wichtig und unwichtig unterscheidet und so insbesondere Heranwachsende in Grundorientierungen der Gesellschaft hinein sozialisiert.⁶

2. Medienweltorientierte Religionspädagogik und interreligiöses Lernen

Medienweltorientierte Religionspädagogik, wie ich sie in den vergangenen Jahren zu entwickeln versucht habe,⁷ sieht in den vielfältigen Verbindungen von Medienkultur und Religion eine Chance und eine mögliche Basis für religiöse Bildung. Insbesondere für die vielen heutigen Kinder und Jugendlichen, die keine religiöse Erziehung in Familie und Gemeinde mehr erfahren haben, kann die populäre Medienkultur Brücken zwischen der jugendlichen Lebenswelt und Religion anbieten. Als wichtige Sozialisationsagentur fördern die Medien das kulturelle Verstehen, Kommunikation und Identitätsfindung der Heranwachsenden, so dass Medienwissenschaftler und -pädagogen von einer „Mediensozialisation“ sprechen.⁸ Mit den vielfältigen Bezügen der Medienkultur zur Religion ist davon auszugehen, dass die Medien Heranwachsende auch im Bereich der weltanschaulich-religiösen Orientierung prägen, was sich auch empirisch unterstützen lässt.⁹ So erscheint es durchaus legitim, von einer religiösen Mediensozialisation zu sprechen, die vor allem für kirchenferne Kinder und Jugendliche besonders bedeutsam wird, die aber wohl auch

6 Vgl. hierzu neben Manfred L. Pirner, *Fernsehmythen*, v. a. Günter Thomas, *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt a. M. 1998; Wilhelm Gräß, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002.

7 Vgl. zuletzt: Manfred L. Pirner, *Besondere Chancen einer medienweltorientierten Religionsdidaktik*, in: M. Wermke / G. Adam / M. Rothgangel (Hgg.), *Religion in der Sekundarstufe II. Ein Kompendium*, Göttingen 2006, 328-356; ders. / Thomas Breuer (Hrsg.), *Medien – Bildung – Religion*, München 2004.

8 Vgl. Daniel Süss, *Mediensozialisation von Heranwachsenden. Dimensionen – Konstanten – Wandel*, Wiesbaden 2004; Karsten Fritz u. a. (Hgg.), *Mediensozialisation. Pädagogische Perspektiven des Aufwachsens in Medienwelten*, Opladen 2003.

9 Vgl. Manfred L. Pirner, *Religiöse Mediensozialisation? Empirische Studien zu Zusammenhängen zwischen Mediennutzung und Religiosität bei SchülerInnen und deren Wahrnehmung durch LehrerInnen*, München 2004.

die Religiosität von kirchennahen Heranwachsenden beeinflusst.

Mit dieser Perspektive trägt der Ansatz einer medienweltorientierten Religionspädagogik der Säkularisierungstheorie Rechnung und korrigiert sie zugleich. Auf der Basis der Unterscheidung zwischen subjektiver (privater), institutioneller (kirchlicher) und gesellschaftlicher Religion im Sinne Rösslers¹⁰ wird darauf aufmerksam gemacht, dass der Bereich der gesellschaftlichen Religion, wie er sich für Heranwachsende vor allem in der populären Medienkultur manifestiert, lange Zeit aus dem Blickfeld der Religionssoziologie und dann auch der Religionspädagogik ausgeklammert wurde, so dass die Kinder und Jugendlichen als „säkularisiert“, also im Bereich Religion gleichsam als unbeschriebene Blätter galten. Demgegenüber ist unter der Wahrnehmungsperspektive einer religiösen Mediensozialisation damit zu rechnen, dass selbst kirchenferne Heranwachsende nicht so säkular sind wie sie auf den ersten Blick erscheinen. Was zunächst allgemein für öffentliche Erziehung und Bildung im Anschluss an Postman konstatiert wurde, lässt sich somit im Hinblick auf religiöse Erziehung und Bildung spezifizieren: Die Medienerfahrungen der Kinder und Jugendlichen stellen eine wichtige Voraussetzung für religiöses Lernen in Schule und Gemeinde dar.

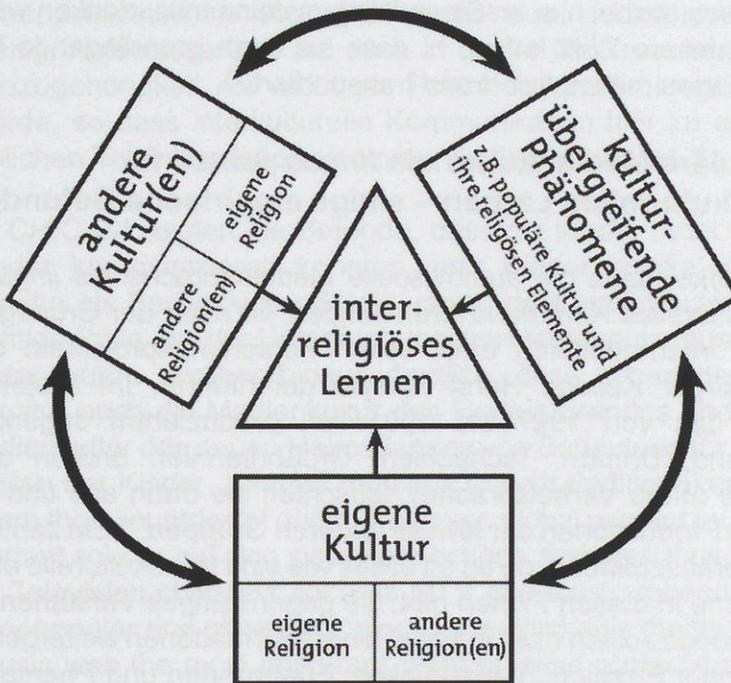
Im Anschluss an zentrale Befunde der Medienrezeptionsforschung lässt sich für den religiösen Bereich eine gewisse Ambivalenz vermuten und ansatzweise empirisch belegen: Die Medienkultur kann *sowohl* als Religionsersatz *als auch* als Brücke zu Religion und christlichem Glauben fungieren; es wird für religiöse Erziehung und Bildung darauf ankommen, die „Brücken-Chancen“ zu nutzen und ersatzreligiöse Tendenzen theologisch zu analysieren, kritisch bewusst zu machen sowie Alternativen ins Spiel der kreativ-konstruktiven Aneignungsprozesse der Kinder und Jugendlichen zu bringen.

Die Frage, die ich an dieser Stelle pointiert weiter verfolgen will, ist: Gelten die Chancen einer medienweltorientierten Religionspädagogik nur oder vorwiegend für kirchen- bzw. religionsferne Heranwachsende oder auch für solche, die durchaus eine religiöse Familien- und Gemeinde-Sozialisation mitbekommen haben? Kann der Bezug auf die Medienkultur dann auch *interreligiöses Lernen* fördern?

Wenn es um interreligiöses Lernen geht, scheinen mir Postmans Überlegungen in aller Regel wenig Beachtung zu finden. Das vorherrschende Paradigma interreligiösen Lernens geht von der Grundstruktur des Dialogs zwischen zwei Personen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit aus. Die Frage nach der gemeinsamen Basis, nach gemeinsamen „Mythen“

¹⁰ Vgl. Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin – New York ²1994, 78.

bzw. einer gemeinsamen „Sprache“ (im weiten Sinn) für einen solchen Dialog kommt häufig wenig in den Blick. Man geht vielmehr davon aus, dass die Dialogpartner *im Dialog* Gemeinsamkeiten und Unterschiede entdecken und diskutieren – und setzt dabei eine gemeinsame kulturelle Sprache bereits voraus. Dass dies gelingen kann, soll hier nicht bestritten werden; zumindest scheint es aber *auch* möglich und verheißungsvoll, den Bereich gemeinsam geteilter kultureller „Sprache“ bzw. kultureller Mythen bewusst in den Prozess interreligiösen Lernens mit einzubeziehen. Die Struktur interreligiösen Lernens wäre dann nicht als dialogisch, sondern als triadisch zu konzipieren, wie das folgende „Dreieck interreligiösen Lernens“ darzustellen versucht.¹¹



Meine eingangs bereits formulierte These ist, dass beide in der Graphik angedeuteten Aspekte, interkulturelles Lernen und interreligiöses Lernen, durch den Bezug auf einen dritten, gemeinsamen Bereich, den u. a. die populäre Medienkultur darstellt, gefördert werden können.

Über die knapp skizzierten kulturtheoretischen Überlegungen hinaus wird diese These unterstützt durch Perspektiven aus der interdisziplinären

¹¹ Die graphische Darstellung ist eine Modifikation des von Wolfgang Hallet für den Bereich des bilingualen Lernens eingeführte „Bilingual Triangle“, vgl. Wolfgang Hallet, The Bilingual Triangle, in: Praxis des neu sprachlichen Unterrichts 48 (1998), H. 2, 115-125.

wissenschaftlichen Globalisierungsdiskussion. Hier sehen Soziologen, Kulturwissenschaftler und Medienwissenschaftler die Medienkultur als wichtigen Faktor für die Förderung von Vernetzung und interkultureller Verständigung: „Events such as the Gulf War; social trends and fashions; and cultural phenomena such as Madonna, rap music, and popular Hollywood films are distributed through global cultural distribution networks and constitute global forms of popular culture.“¹² Bei aller Problematik der Kommerzialisierung und Amerikanisierung dieser (nur tendenziell!) globalen populären Kultur zeigen Phänomene wie die eben im Zitat angesprochenen, dass interkulturelle, internationale und offensichtlich auch interreligiöse Verständigung mit Hilfe der populären Medienkultur möglich ist und in vielfacher Weise geschieht. Medienkultur funktioniert dann, so könnte man sagen, wie eine gemeinsame Verständigungssprache, eine *lingua franca*, wobei hier im Sinne Wittgensteins mitzudenken wäre, dass Sprache „unsere Welt ist“, d. h. dass sie auch grundlegende kulturelle Orientierungen mit impliziert und transportiert.¹³

3. Populäre Medienkultur als *lingua franca* für interkulturelles Lernen – einige empirische Befunde

Der Gedanke, dass die audiovisuelle Mediensprache als *lingua franca* für interkulturelles Kommunizieren fungiert, ist einer der Grundgedanken von zwei internationalen empirischen Forschungsprojekten, die mein Ludwigsburger Kollege Horst Niesyto durchführte. Im Projekt „Video Culture“, das von 1997 bis 2001 lief, produzierten Jugendliche in Deutschland, Ungarn, Tschechien, Großbritannien und in den USA Videofilme (ohne Verbalsprache), tauschten sie dann aus und interpretierten die Produktionen der jeweils anderen Gruppen.¹⁴ Ein zentrales Ziel war es, herauszufinden, ob es so etwas wie eine transkulturelle audiovisuelle Sprache in diesen Filmen gibt, die gegenseitiges Verstehen ermöglicht. Die Videos sollten nicht in erster Linie Informationen weitergeben, sondern vielmehr Emotionen ausdrücken, Erfahrungen und Phantasien darstellen und diese in typische Szenen oder kurze Geschichten verpacken. Mit Hilfe von offenen Fragebögen, Gruppendiskussionen und Multimedia-Fragebogen konnten die Fallstudien zeigen, dass die Jugendlichen in der Tat in der Lage waren, weitgehend erfolgreich über die Kulturen hinweg

12 Ann Cvetkovich / Douglas Kellner, Introduction, in: dies. (Hgg.), *Articulating the Global and the Local. Globalization and Cultural Studies*, Boulder, Cld.: Westview Press 1997, 1-30, hier: 9. – Vgl. auch Andreas Hepp u. a. (Hgg.): *Globalisierung der Medienkommunikation. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005.

13 Vgl. hierzu Manfred L. Pirner, „Was wird hier eigentlich gespielt?“ Wittgensteins Sprachspielmodell und die Religionspädagogik, in: Ch. Spitzenpfeil / V. Utzschneider (Hgg.), *Dem Christsein auf der Spur. Festschrift für K.-F. Haag*, Erlangen 2002, 141-151.

14 Vgl. Horst Niesyto (Hrsg.), *VideoCulture – Video und interkulturelle Kommunikation*, München 2003.

zu kommunizieren und „sich zu verstehen“. Einen wichtigen Faktor dafür sieht Horst Niesyto in der Nutzung von „styles of symbolisation which clearly refer to global media cultures (...) This mainly applies to the use of popular music, as well as the imitation of genre-patterns known from Hollywood movies and video clips. Within the constraints of the situation, the young people tried to make use of these ‘third cultures’ in order to express their individual concerns and their feelings about life.“¹⁵

Das zweite Forschungsprojekt, „Children in Communication about Migration“ (*CHICAM*), lief von 2001 bis 2004. Sechs Medienclubs für Migranten- oder Flüchtlingskinder im Alter von 10 bis 14 wurden etabliert in Griechenland, Italien, Holland, Schweden, Deutschland und Großbritannien. Ähnlich wie bei *Videoculture* erstellten die Clubs kurze Videofilme, tauschten sie über das Internet aus und interpretierten sie gegenseitig. Aufschlussreich ist, dass in dieser Studie ausdrücklich die Religionszugehörigkeit als wichtiger Faktor kultureller Identität festgestellt wurde, so dass interkulturelle Kommunikation hier zu einem nicht unerheblichen Teil interreligiöse Kommunikation beinhaltet.¹⁶

Auch in *CHICAM* zeigten die Befunde, dass die Kinder recht erfolgreich miteinander kommunizieren konnten, und wieder spielte die globale Medienkultur als Bezugskultur für die verwendete audiovisuelle Sprache eine wichtige Rolle. Bei der Untersuchung des Mediennutzungsverhaltens der Kinder wurde darüber hinaus deutlich, dass neben der globalen Medienkultur auch die Medienkultur des Herkunftslandes und die nationale Medienkultur des neuen Heimatlandes von Bedeutung für sie waren. Die meisten der Kinder „listened regularly to both traditional and modern music from their countries of origin. However, global popular music played an important role in building peer connections and was thus their main interest. Television channels such as MTV and music related web sites were very popular and played a major role in children’s media and social lives. Music was the most important point of initial contact between the clubs and was able to cut across language and cultural differences“.¹⁷

Die Ergebnisse der *CHICAM*-Studie zeigen also nicht nur, dass Bezüge zur globalen Medienkultur in den produzierten Videos den Kindern dabei halfen, erfolgreich miteinander interkulturell zu kommunizieren, sondern auch, dass sowohl die globale als auch die nationale Medienkultur

15 Horst Niesyto (2001), *VideoCulture: conclusions and key findings*, in: *Journal of Educational Media* 26 (2001), No. 3, Oct, 217-225, hier: 220; auch im Internet: www.ph-ludwigsburg.de/html/1b-mpxx-s-01/vidcultd/englisch/eres.htm (Stand: 13.7.2006).

16 Vgl. Liesbeth de Block u. a.: *Children in Communication about Migration (CHICAM) – Final Report* (2005), im Internet unter: www.chicam.net ('reports') (Stand: 24.10.2006), v. a. 15; 17; 35; 69.

17 de Block, *CHICAM*, 93.

sie wesentlich bei der Integration in ihre neue Heimatkultur unterstützen und dennoch der Kontakt zur Herkunftskultur dabei nicht verloren gehen muss. Die Befunde beider Forschungsprojekte unterstützen die These, dass die audiovisuelle Sprache der populären Medienkultur als *lingua franca* für interkulturelle Verständigung unter Kindern und Jugendlichen funktioniert, die – besonders bei den Kindern der *CHICAM*-Studie – auch interreligiöse Verständigung einschließt.

4. Ausblick: Chancen und Grenzen der Medienweltorientierung beim interreligiösen Lernen

Der Gang durch die theoretischen Perspektiven und empirischen Befunde hat m. E. die Eingangsthese fundieren und erhärten können, dass die populäre Medienkultur interkulturelles und interreligiöses Lernen fördern kann und deshalb systematisch in religiösen Erziehungs- und Bildungsprozessen berücksichtigt werden sollte. Dabei wird es entscheidend darauf ankommen, dass dies religionspädagogisch und medienpädagogisch durchdacht geschieht. So legt das Konzept einer medienweltorientierten Religionspädagogik Wert darauf, dass Medienkultur nicht lediglich affirmativ oder funktional in Religionsunterricht oder Jugendarbeit einbezogen wird, sondern immer auch zum Gegenstand differenzierteren (theologisch-kulturhermeneutischen) Verstehens und kritischer Analyse gemacht wird. Dabei können sowohl ihre amerikanisierenden, kommerziellen und synkretistischen Tendenzen zur Sprache kommen wie ihr generelles vielschichtiges Oszillieren zwischen Religionsersatz und Religionserschließung. Religiöse Erziehung und Bildung können im Idealfall dazu beitragen, dass die Medienkultur auch außerhalb der pädagogischen Institutionen überwiegend als Brücke zur Religion und als Brücke zwischen den Religionen erfahren wird.

Ein für unseren Zusammenhang erhellendes jüngerer Beispiel für einen international erfolgreichen („populären“) und zugleich religionshaltigen Kinofilm ist die Filmtrilogie „The Matrix“ (USA 1999, 2001). Obwohl man diesen Filmen sicher zu Recht sowohl amerikanisierende als auch synkretistische Tendenzen vorwerfen kann, hat insbesondere der erste „Matrix“-Film interessante und breite Diskussionen über die Rolle von Religion bzw. der Religionen in der populären Kultur und in unseren westlichen Gesellschaften ausgelöst. Deshalb wurde „Matrix“ nicht nur an den Kinokassen ein Erfolg, sondern auch als Gegenstand des schulischen Religionsunterrichts in Deutschland populär, wie zahlreiche Unterrichtsentwürfe zeigen. Allerdings lassen sich an den „Matrix“-Filmen auch die *Grenzen* religiösen und interreligiösen Lernens mit populärer Medienkultur verdeutlichen: Als der erste Teil der Filmtrilogie in ägyptischen Kinos lief, wurde er von islamischen Zeitungen wegen seines

angeblichen Zionismus kritisiert. Der zweite Film mit dem Titel „Matrix reloaded“ wurde von der ägyptischen Zensurbehörde verboten wegen seiner Gewalthaltigkeit und – weil er religiöse Themen behandle.¹⁸ Genau solche Vorgänge könnten aber wiederum zum Gegenstand z. B. des Religionsunterrichts gemacht werden und als Impulse für interreligiöses Lernen dienen.

18 Vgl. <http://news.bbc.co.uk/1/hi/entertainment/film/2980432.stm> (Stand: 30.04.2006).

Zwischen Videoclips und SMS: Wort-Verkündigung unter den Bedingungen der Medienkultur

1. Die Situation: Verkündigung unter den Bedingungen einer Medienkultur¹

Die Frage der Verkündigung unter dem Aspekt der Herausforderungen von Massenmedien bzw. einer Medienkultur zu thematisieren, stellt nichts Neues dar. Denn Verkündigung ist von ihrem Wesen her ein „medialer“ Vorgang: Eine Botschaft wird durch ein Medium an Dritte weitergegeben. Dieses Medium war aber nicht immer das Wort – denn über viele Jahrhunderte bis in die Barockzeit hinein waren es vor allem auch Bilder, mit denen Glaubensinhalte an eine größere Zahl von Gläubigen weitergegeben wurden. In jedem Fall handelt es sich um einen kommunikativen Akt, den es unter den heutigen Bedingungen neu anzusehen gilt. Die Wissenschaft über diese Verkündigung, die Homiletik, hat sich im Laufe ihrer Geschichte auf unterschiedliche Aspekte dieses kommunikativen Prozesses konzentriert:

- auf die inhaltliche Ebene, wobei dann vor allem exegetische und dogmatische Fragestellungen im Mittelpunkt stehen, meist unter der Überschrift: „Vom Text zur Predigt“;
- auf das Subjekt der Predigt, wobei dann vor allem die Persönlichkeit des Predigers (und in jüngster Zeit auch der Predigerin) und dessen kommunikative Kompetenzen thematisiert werden;
- auf den Situationsbezug der Predigt, wodurch auch die HörerInnen und die jeweiligen Anlässe sowie der liturgische Kontext Ausgangspunkt der homiletischen Reflexion werden;
- und auf Struktur und Medium der Predigt, wodurch rhetorische und

1 Vgl. zur Fragestellung bereits: Franz Zöchbauer, Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien (Schriften zur Katechetik 12), München 1969; Willi Massa (Hrsg.), Verkündigen – 3. Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker, Stuttgart 1971. Jüngste Beiträge stammen von: Reiner Preul, Kommunikation des Evangeliums unter den Bedingungen der Mediengesellschaft, in: Ders. / Reinhard Schmidt-Rost (Hgg.), Kirche und Medien, Gütersloh 2000, 9-50; Erich Garhammer / David Hober (Hgg.), Vom Non-Prophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche. Verkündigung in der Mediengesellschaft, Würzburg 2002; Wilhelm Gräßl, Falltüren, Hochseilakte und Punktlandungen. Öffentliche Verkündigung in postmodernen Zeiten, in: Pastoraltheologie 92 (2003) 420-435; Johanna Haberer, Gottes Korrespondenten. Geistliche Rede in der Mediengesellschaft, Stuttgart 2004.

sprachwissenschaftliche Aspekte ins Zentrum der Analyse rücken.

Homiletik muss sich daher auch heute herausfordern lassen von zentralen Anfragen, welche durch Gesetzmäßigkeiten der Mediengesellschaft an die Wortverkündigung herangetragen werden.

1.1. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Medien

Blickt man auf den Inhalt der Verkündigung, so ist die christliche Verkündigung eine von vielen Religionen, die sich als Anbieter auf dem Markt behaupten wollen und behaupten müssen. Dieser Frage nach dem Verhältnis von Religion und Medien wurde in letzter Zeit (und vor allem auch auf dem Frankfurter Symposium im September 2006) intensiv nachgegangen.²

1.2. Zeitschrumpfung und Raumverkürzung

Wilhelm Gräb benennt im Anschluss an Niklas Luhmann vor allem zwei zentrale Folgewirkungen der Massenmedien, auf welche Verkündigung reagieren muss, nämlich „Zeitschrumpfung und Raumverkürzung“³. Die Menschen können und müssen immer mehr in immer dichteren Zeiten erledigen. Die neuen Kommunikationsmittel tragen hier ebenso zur Beschleunigung bei wie die neuen Verkehrsmittel im Hinblick auf das Zusammenrücken der Räume. Indem nun die Verkündigung innehalten lässt und Perspektiven eröffnet, kann sie hier zur Entschleunigung beitragen und Vertiefung bieten.

1.3. Zwischen Videoclips und SMS

Gerade das, was das Spezifikum christlicher Verkündigung darstellt, nämlich das Wort, stellt in der zunehmend visualisierten Medienwelt eine immer größere Herausforderung dar, denn Bilder sind wesentlich einprägsamer und werden anders aufgenommen als Worte. Aber auch die verbale Kommunikation selbst hat sich in den vergangenen Jahren rasant geändert. Dies zeigt ein Blick auf den Handy-Boom mit den nicht nur bei Jugendlichen beliebten „SMS“ – also „short messages“, die in 160 Zeichen versuchen, möglichst kurz und prägnant Wesentliches auszudrücken. Wohl kaum eine technische Entwicklung hat die sprachliche Ausdrucksform (nicht nur!) der Jugend in den letzten Jahren mehr be-

2 Vgl. zur Frage der Medienreligion vor allem Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002; Thomas H. Böhm, *Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion“*. Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik (*Praktische Theologie heute* 76), Stuttgart 2005.

3 Wilhelm Gräb, *Falltüren, Hochseilakte und Punktlandungen*, 423: unter Verweis auf Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996, 47.

einflusst.⁴ Kurznachrichten („short messages“) zwingen dazu, in wenigen Worten das Wesentliche auszudrücken. Sie setzen gemeinsame „Codes“ voraus, damit die in diesen Nachrichten verwendeten Abkürzungen von der Gegenseite verstanden werden.

Diese Tendenz zu „Kurzbotschaften“ zeigt sich aber nicht nur bei der individuellen Kommunikation, sondern auch bei unterschiedlichen Sendeformaten von Radio- und Fernseh-Stationen. So wurden in Österreich in den vergangenen Jahren die geistlichen Impulse am Morgen („Morgenbetrachtung“) von früher fünf Minuten zuerst auf drei Minuten gekürzt – jetzt sind es noch 90 Sekunden für die „Morgengedanken“, inklusive An- und Absage durch den Moderator. Die Begründung für diese Kürzung lautet: Die HörerInnen wollen nicht mehr so langen gesprochenen Passagen zuhören, sondern lieber kurze, prägnante Gedanken hören, die möglichst nicht zu stark problematisieren – und dann sollen sie durch Musik und eine flotte Moderation bei Laune gehalten werden. Dasselbe findet sich beim Sendeformat von Morgensendern diverser Stationen,⁵ das aus einer Mischung von Musik, Moderationen und kurzen „Clips“ besteht, und damit seit Jahren erfolgreich ist.

1.4. Der Verlust des Sendemonopols

Eine der zentralsten Änderungen der jüngsten Entwicklung besteht darin, dass mit den neuen Kommunikationsmitteln (Mobiltelefone, World Wide Web) plötzlich nicht mehr einige wenige Sender vielen potentiellen Empfängern gegenüberstehen (und damit ein starkes Deutungsmonopol haben), wie es spätestens seit der Erfindung des Buchdrucks der Fall war. Vielmehr hat sich das Sender-Empfänger-Verhältnis aufgelöst und sogar umgekehrt, denn nun ist jeder ein potentieller Sender von Botschaften. Damit aber muss sich kirchliche Verkündigung einer unendlichen Flut anderer Botschaften stellen – und dabei vor allem der Frage: Wie bleibe ich in dieser Fülle an Botschaften erkennbar? Wie schaffe ich es, dass in einem Markt, wo alles gleich gültig ist, die eigene Botschaft nicht gleichgültig wird?

1.5. Vom Gläubigen zum Kunden?

Nachdem sich Kirche nun auf dem neuen Markt der Medien bewegen muss, stellt sich die nicht unberechtigte Frage, ob damit die Gläubigen nicht letztlich zu Kunden werden. Diese Analyse stellt Erich Garhammer

4 Dasselbe trifft auch auf die vielen „Chatrooms“ zu, die es im Internetangebot gibt. Auch hier wird in möglichst zeitsparender und kurzer Form kommuniziert, und man muss mit unterschiedlichsten Abkürzungen vertraut sein, um den „Gesprächen“ folgen zu können.

5 In Österreich sind dies neben Ö3 auch z. B. *Antenne Steiermark*; in Deutschland sind es Sender wie z. B. *Bayern 3*, *SWR 3*, u.a.

an, und er meint, dass sich der Teilnahmetypus in dieser Erlebnis- und Mediengesellschaft bereits vom Gläubigen hin zum Kunden entwickelt hat.⁶

Dieser Analyse möchte ich entgegenhalten, dass mein eigenes Erleben in meinem Predigtendienst in der eigenen Gemeinde und in vielen Gemeinden, in denen ich in den vergangenen Jahren ausgeholfen habe, ein anderes ist: Menschen hören sehr bewusst zu und geben auch häufiger Rückmeldungen auf Predigten, als dies früher der Fall war. Dabei sprechen sie meist gerade nicht als unberührte „Kunden“, sondern als Gläubige, die aus ihrem Glauben heraus Zeugnis geben. Was Garhammer aber anspricht, das sind jene Gottesdienste, in denen die „unbekannte Mehrheit“⁷ der so genannten „Kasualienfrommen“ mitfeiert, also jener Menschen, die nur einen sehr peripheren Bezug zu Gemeinden oder zu aktivem kirchlichem Leben haben, die aber dennoch an gewissen Lebensabschnitten sich eine kirchliche Handlung wünschen. Aber auch da muss man sehr genau schauen, mit welchen Erwartungshaltungen die Menschen in solchen Feiern tatsächlich gegenwärtig sind (wie z. B. bei Trauungen, Taufen, Begräbnissen, Segnungen, etc.), und sie hierbei nur als empfangende (und zahlende) Kunden zu sehen, wird wohl sehr vielen von ihnen in ihrer Haltung unrecht tun.

Die Analysen der Mediengesellschaft sind für die Predigt aber insofern von großer Relevanz, als die Mediengesellschaft die Wahrnehmungsform der Menschen verändert und ihren Erwartungshorizont an die Glaubensvermittlung mit beeinflusst. Konkret erfährt man dies z. B. in der Vorbereitung von Trauungen, wo immer häufiger Paare mit Gestaltungswünschen kommen, die sie aus Filmen oder Fernsehserien kennen.

Will man sich nicht auf einen exklusiven Sektor und auf ein kleines Segment von HörerInnen zurückziehen, sondern den Verkündigungsauftrag so verstehen, dass man in der jeweiligen Zeit auch die jeweils zur Verfügung stehenden Mittel nutzen (und damit auch gestalten!) muss, dann muss sich kirchliche Verkündigung diesen geänderten Rahmenbedingungen stellen.

2. Der Auftrag: Verkündigung als zentrale Aufgabe christlichen Handelns

Verkündigung darf keinesfalls reduziert werden auf die Predigt im Gottesdienst, was vor allem in der Laienpredigt-Diskussion immer wie-

6 Erich Garhammer: Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik, Regensburg 1997, 111.

7 Vgl. dazu die Studie von Joachim Kügler / Johannes Först, Die unbekanntete Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen - Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6), Münster 2006.

der geschieht. Verkündigung meint jede Weitergabe der Botschaft des Reiches Gottes – sei es durch Worte (diskursiv) oder auch durch Taten (non-diskursiv). Rolf Zerfass ist zuzustimmen, wenn er als die eigentlichen Orte der Verkündigung heute die „Hecken und Zäune“ (nach Lk 14,22) benennt.⁸ Verkündigung ist ein komplexes Geschehen, das alle jene Vorgänge einschließt, in welchen die christliche Botschaft an andere weitergegeben wird. Vor allem die non-verbale Verkündigung an unterschiedlichsten diakonischen Orten wird heute auch medial besonders wahrgenommen. Das hat zur Folge, dass es fast zu einem diakonisch legitimierten Lehramt neben dem amtlich eingesetzten der Bischöfe kommt. Die Glaubhaftigkeit von Personen, die anderen in Notlagen helfen, ist (nicht nur) medial viel leichter zu vermitteln als argumentative Diskurse. Umso wichtiger scheint es, dass gerade diese Wort-Verkündigung sich bewusster die Gesetze heutiger medialer Vermittlungen ansieht, damit die eigene Stimme Gehör findet.

Die besondere Herausforderung der Wort-Verkündigung besteht darin, die Sprache der Bibel mit der Sprache von heute zu vermitteln, und dies sowohl im Modus der Bezeugung wie auch der Begründung zu schaffen. Sie muss von Gott sprechen, indem sie beim Menschen beginnt. Gerade diese Orientierung an den Adressaten erfordert es, dass diesen die subjektive Relevanz der Botschaft in einer Sprache erschlossen wird, „die sich wesentlich aus emotiven Ressourcen speist und folglich an die Gesetze ästhetischer Wahrnehmung gebunden ist“.⁹

3. Die Sprache der Wort-Verkündigung: Von der Argumentation zur Performatio

3.1. Zwischen Inszenierung und Entschleunigung

Man könnte nun meinen, dass Verkündigungsrede sich möglichst stark in Szene setzen müsste, um im Konzert der medialen Ereignisse gehört zu werden. Bis zu einem gewissen Maße geschieht dies in Gottesdiensten diverser Freikirchen, welche mit vielen Effekten, Musikuntermalung und kräftigen Worten die ZuhörerInnen zu faszinieren versuchen.¹⁰ Mehr Kreativität, Originalität und Einfallsreichtum wird gefordert von den PredigerInnen. Andererseits sind die Menschen heute auch ständig mit Neuem konfrontiert – und das, was die Kirche zu sagen hat, ist nun einmal grundsätzlich nicht neu, sondern in höchstem Maße traditionell, nämlich überliefert von den Ursprüngen der Kirche an. Gerade damit aber kann Verkündigung einen Gegenpol setzen: Nicht um Konfrontation,

⁸ Vgl. Rolf Zerfass, Art. Verkündigung. Praktisch-theologisch, in: LThK3, Bd. 10 (2001), 683f.

⁹ Klaus Müller, Art. Verkündigung, in: LThK3, Bd. 10 (2001), 680-682, hier 681.

¹⁰ Ein Beispiel dafür ist die Übertragung des Sonntagsgottesdienstes aus der *Cristall Cathedral* in Los Angeles am Sonntag-Vormittag.

Überraschung und Neuigkeitswert geht es dabei, sondern um das Zur-Ruhe-Kommen in der Hektik des Alltags, um Hilfen zur Bewältigung von Krisen. Nach Gräß steht die Religion dabei „für das Bleibende in der Dynamik des Wandels, die Gegenwärtigkeit des Unendlichen im Endlichen, das Ewige mitten in der Zeit.“¹¹

Gerade die Förderung der biblischen Homilie durch das II. Vatikanum hat auch im Gottesdienst einen Wandel bewirkt: Es wird nun häufiger anstelle von Lehrpredigten eine in der Sprachform metaphorische und narrative Predigt gehalten, angestoßen gerade durch die Gleichnisse und Erzählungen der biblischen Texte.¹² Nicht um ein einfaches Erzählen geht es dabei, sondern um narrative Lebensdeutung, um das Erzählen von Heils- und Unheilsgeschichten als Identifikationsangebote für Menschen, die in ihrem Leben Heil und Unheil erleben.

3.2. Predigt als Ereignis

In der homiletischen Theoriebildung hat hier vor allem die Bedeutung der Literatur bzw. der poetischen Sprache in den vergangenen Jahren besondere Aufmerksamkeit erfahren.¹³ Neben der Diskussion um die Predigt als „offenes Kunstwerk“, die in den 1990er Jahren vor allem von Gerhard Marcel Martin angestoßen worden ist,¹⁴ ist es nun besonders Martin Nicol, der das Element der „Ästhetik“ in die homiletische Diskussion einzubringen versucht.¹⁵ Es geht dabei darum, dass nun nicht mehr begrifflich-erklärend gepredigt wird, sondern darstellend, „d. h. die Predigt wandelt sich vom Überstellen einer Botschaft (delivered message) zum schöpferischen Ereignis (creative event)“¹⁶. Als Beispiel bringt er den Unterschied zwischen einer Vorlesung über Musik – und dem konkreten Konzert. Diese am Leben der Menschen orientierte Predigt soll dennoch aber biblisch zentriert sein, wobei man vor allem an den biblischen Sprachformen anknüpfen möchte. Biblische Texte sollen als Sprechhandlungen erfasst

11 Wilhelm Gräß, Falltüren, Hochseilakte und Punktlandungen, 425.

12 Vgl. dazu besonders Gerd Theißen, Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute, Gütersloh 1994.

13 Vgl. u. a.: Dichter predigen. Reden aus der Wirklichkeit, hrsgg. v. Günter Kunert, Stuttgart 1989; Gert Otto, Rhetorische Predigtlehre, Mainz 1999, 116-126; Erich Garhammer, Literatur und Verkündigung. Anmerkungen zu einem Spannungsverhältnis, in: Stimmen der Zeit 121 (11/1996) 759-769; Klaus Müller, Homilie und Poesie. Über ein enges, aber nicht immer einfaches Verwandtschaftsverhältnis, in: Theologie und Glaube 85 (1995) 64-79.

14 Vgl. dazu die Diskussion der deutschsprachigen Homiletiker, die sich in einem Tagungsband niedergeschlagen hat: Erich Garhammer / Heinz-Günther Schöttler (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk, München 1998.

15 So z. B. mit seinem Artikel: Preaching as Performing, Art. Ästhetische Homiletik in den USA, in: Pastoraltheologie 89 (2000) 435-453. Mir scheint, dass diese aus den USA kommende „new homiletic“ in der deutschsprachigen Homiletik noch nicht wirklich Fuß gefasst hat.

16 Martin Nicol, Preaching as Performing Art, 438.

werden, die nicht etwas Vergangenes erzählen, sondern das gegenwärtige Leben thematisieren. Insofern hat eine solche Predigt auch eine besondere Nähe zu Theater, Musik und Film. Gerade in den neuen Formen von bibliodramatischen Zugängen zur Verkündigung biblischer Texte wird dieser Aspekt deutlich.

Im Blick auf die Wort-Verkündigung geht es nun aber nicht um konkrete szenische Darstellungen, sondern um eine geänderte Art der Kommunikation: Nicht mit einer lehrhaften Haltung, sondern im Eröffnen von Räumen des Erlebens sollen die Menschen angesprochen werden. Die Zuhörenden müssen sich in dem Gesagten mit ihrem Leben, mit ihren Fragen und Erfahrungen wiederfinden können – und gleichzeitig muss ihnen aber auch die Möglichkeit gegeben werden, diese ihre eigenen Erfahrungen auf der Folie neuer Zugänge hinterfragen und interpretieren zu lernen. So sollte diese performative Predigt dazu führen, dass es zu einem „Ereignis lebendiger Kommunikation mit Gott unter Menschen“ kommt,¹⁷ einer Kommunikation, welche der bzw. die Predigende nicht an Stelle der Zuhörenden führt, sondern für welche mit der Predigt die Bedingung der Möglichkeit geschaffen wird. Voraussetzung dafür ist, dass Predigende wissen, was die Menschen bewegt, um dann mit dem eigenen Wort etwas in Bewegung bringen zu können. Zuvor aber müssen Predigende selbst berührt und bewegt sein von dem, was sie weiterzugeben gedenken.

4. Die Herausforderung: Verkündigung und Emotionalität

Die Emotionalität ins Spiel zu bringen, ist auf dem Feld der Homiletik nicht selbstverständlich. So findet sich das Stichwort z. B. überhaupt nicht in der 3. Auflage des LThK. In der 2. Auflage war zumindest noch das Stichwort angegeben – mit dem Verweis auf Affekt und Gefühl. Unter dem Stichwort „Gefühl“¹⁸ wird darauf verwiesen, dass im allgemeinen Sprachgebrauch Gefühl, Affekt und Emotion synonym verwendet werden, wobei der Mensch im Unterschied zum Denken, das eine Form der Vergewisserung darstellt, im Gefühl etwas in Bezug auf sich selbst lernt. Und während ethisch das Denken als Ort des Meinens und Urteilens und das Wollen als Ort der Handlungsausführung gesehen werden, betrachtet man das Gefühl als jene Kraft, die es braucht, damit letztlich das objektiv Gute eine Herrschaft über den Willen gewinnt. Gott erspürt man nämlich leichter mit dem Herzen als mit der Vernunft.¹⁹

Diese Gefühlsebene ist es nun aber, die für unser gegenseitiges Verstehen

17 Ebd., 445.

18 Gerhard Krieger / Alfons Maurer / Peter Kaufmann, Art. Gefühl: philosophisch, psychologisch, ethisch, in: LThK3, Bd. 4 (1995), 343-345.

19 So lautet die berühmte Weisheit von Blaise Pascal in seinen *Pensées* von 1669: „C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison“, (Frgm. 278).

zentral ist. Psychologisch spricht man von der Verstehenspyramide:²⁰ Dass nämlich ein Großteil des Verstehens im Unterbewusstsein geschieht, wo unser Gefühl, unsere Wünsche und Interessen bzw. auch unsere Grundantriebskräfte (Selbsterhaltung, Selbstentfaltung, Selbstbestimmung) liegen.²¹

Wenn es nun ein Hauptziel der Verkündigung ist, Menschen in ihrer Erfahrungswelt zu erreichen und ihnen Horizonte des Reiches Gottes darinnen zu zeigen oder zu eröffnen, so muss dies heute verstärkt über ein Einbeziehen der Emotionen geschehen. Engemann beklagt zu Beginn seiner *Einführung in die Homiletik* zu recht, dass „die Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit der Hörer einen auffallend spärlichen Raum“²² einnimmt in den landläufigen Predigten – und dies nicht nur in den stärker biblisch ausgerichteten Predigten der protestantischen PredigerInnen. Die Bedeutung der Gefühle greift Engemann unter der Überschrift der „psychologischen und soziologischen Probleme“ auf: „Der Predigt eignet wie jeder sprachlichen Äußerung das Vermögen, sowohl Empfindungen (des Redenden) anzuzeigen als auch auf Seiten der Hörer auszulösen.“²³ Er sieht aber die Problematik der Differenz zwischen den Gefühlen des Predigers, seinen Intentionen – und dem, was er tatsächlich im Hörer auslöst. Als Missstand benennt er zu Recht, dass häufig von der Kanzel her bestimmte Befindlichkeiten anempfohlen und unvermittelt aus der eigenen Rede abgeleitet werden. Dies aber setzt das Missverständnis voraus, dass eine Predigt schon in der Form der Aussage bzw. der Aufforderung auch auf der emotiven Ebene das herbeiführen könnte, wovon sie handelt. Nur weil ich von etwas Tröstlichem spreche, müssen die ZuhörerInnen noch nicht getröstet aus dem Gottesdienst gehen! Es gibt aber sehr wohl Ansätze, die diesen Aspekt der Emotionalität bzw. der Medienrealität positiv und kreativ aufgreifen. Einer davon ist jener von Harald Schroeter-Wittke,²⁴ der unter dem Aspekt der „Unterhaltung“ versucht, Predigten so zu gestalten, dass die Menschen nicht nur auf der Verstandesebene, sondern auch auf der emotionalen Ebene erreicht wer-

20 Vgl. dazu Rolf H. Ruhleder, *Rhetorik, Kinesik, Dialektik: Redegewandtheit, Körpersprache, Überzeugungskunst*, Bonn u. a. 1996, 17-19.

21 Die Bedeutung der Einbeziehung der emotionalen Ebene in die Predigtanalyse zeigt ein Beispiel: In einer Predigtreflexion eines Studenten präsentierte dieser seine Predigt zu Gen 22 (Opferung Isaaks). Seine Hauptbotschaft lautete: Gott lässt uns nicht fallen; letztlich greift er doch ein und hilft. Die emotionale Botschaft, die die TeilnehmerInnen empfangen hatten, waren dem aber entgegengesetzt: Sie spürten aus der Predigt Angst vor diesem Gott, Ärger und Unverständnis. Und der Student gab danach auch zu, dass er mit der Bibelstelle selbst große Schwierigkeiten hat und mit Gott hadert.

22 Wilfried Engemann, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen – Basel, 5.

23 Wilfried Engemann, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen – Basel, 61.

24 Harald Schroeter-Wittke, *Predigt als Unterhaltung. Ein Plädoyer für homiletisches Entertainment*, in: Uta Pohl-Patalong / Frank Muchlinsky, *Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven*, Hamburg 2001, 94-102.

den, ohne aber dabei die Gefahr zu übersehen, zur billigen Unterhaltung zu werden.

5. Konturen einer Wort-Verkündigung unter den Bedingungen der Medienkultur

Verkündigung ist ein zentraler Teilbereich Praktischer Theologie. Als solche geht es nicht zuerst um die Frage, wie möglichst mediengerechte Predigten auszusehen haben, sondern um die grundsätzliche Frage, unter welchen Bedingungen diese Verkündigung stattfindet – und was diese Verkündigungsbedingungen für praktisch-theologisches Denken bedeuten. Die in der Geschichte der Homiletik so zentrale Entwicklung von der Botschaftsorientierung, der Arbeit am Text, hin zur Adressatenorientierung und der Analyse der Verkündigungsbedingungen steht hier symptomatisch für die Spannung, in welcher Praktische Theologie steht: Einerseits vorurteilsfrei nach dem zu fragen, was die Menschen heute bewegt; dies aber andererseits zu tun im Wissen um eine Botschaft, die man vermitteln möchte.

Gerade im Hinblick auf die Mediengesellschaft steht man schnell vor der unseligen Alternative: Anpassung oder Widerstand, sich auf die neuen Gesetzmäßigkeiten einzulassen – oder bewusst die eigenen Formen pflegen im Sinne eines Kontrapunktes. Hier gilt es, sorgfältig abzuwägen: Kirche hat den (prophetischen) Auftrag, gegen Strömungen auch einmal Position zu beziehen, die den Menschen verführen.²⁵ Andererseits darf sie keine Gegenwelt aufbauen, sondern muss versuchen, in der Welt und mit der Welt (und das bedeutet jeweils konkret mit den in ihr lebenden, glaubenden und handelnden Menschen) zu agieren.²⁶ Im Folgenden benenne ich einige Möglichkeiten, wie eine Verkündigung unter den Bedingungen einer Medienkultur gelingen könnte.

25 Vgl. dazu Johann Pock, Für Kritiker kein Platz?! Das „Fundament der Propheten“ (Eph 2,20) und die Frage nach einem Prophetenamt in der Kirche, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hgg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität (Werkstatt Theologie 1), Münster 2004, 24-37; ders., „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben!“ (Apg 4,20). Über die Notwendigkeit politischer Predigten, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hgg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags (Werkstatt Theologie 7), Münster 2006, 198-212.

26 Lothar Zenetti hat diesen Auftrag ironisch auf den Punkt gebracht: „Christen sind das Salz, nicht das Haar in der Suppe!“

5.1. Bildreich und sinnlich predigen²⁷

Die Wortverkündigung ist in Konkurrenz zur Bilderflut. Und doch ist auch ihr die Möglichkeit gegeben, die Ebene des Visuellen bzw. überhaupt des Sinnlichen anzusprechen und zu erreichen. Dies kann einerseits dadurch geschehen, dass man tatsächlich mit Bildern predigt und den Schatz der christlichen Ikonographie, aber auch der modernen Kunst für die Verkündigung nützt.²⁸ Andererseits ist es eine Herausforderung an die Sprachfähigkeit der PredigerInnen, die (nach dem Beispiel der bilderreichen Gleichnissprache Jesu) versuchen, neue Metaphern, Bilder und Gleichnisse zu finden, in denen sich die alten Glaubenswahrheiten neu erschließen. Hier ist der Hinweis der deutschen Bischöfe nicht unwesentlich, „dass heute nicht nur die theologische Fachsprache, sondern auch einfache, einst allgemein geläufige Ausdrücke und Bilder selbst von vielen Katholiken nur noch schwer verstanden werden. Deshalb muss das Bemühen dahin gehen, die Verkündigung in Bildern und Vergleichen zu leisten, die aus der Erfahrungswelt der Zuhörerinnen und Zuhörer stammen.“²⁹

Und es ist Christian Grethlein zuzustimmen, der meint, dass die „zunehmende Sensibilität für sinnlich Wahrnehmbares, die in der neuen ästhetischen Stilisierung der Lebenswelt zum Ausdruck kommt, (...) in ihren homiletischen Herausforderungen und Chancen noch wenig bewusst“³⁰ ist.

5.2. Überzeugend predigen

Unsere HörerInnen haben eine große Auswahl in dem, was sie hören und wem sie zuhören. In der Flut von Bildern und sinnlichen Eindrücken ist daher das Postulat der Authentizität sehr zentral. Nur wer überzeugt ist von dem, was er sagt, wird auch andere davon überzeugen können. Überzeugung aber bezieht wesentlich die Person des/der Predigenden mit ein. Predigende können sich mit den eigenen Überzeugungen, Einstellungen und Lebenshaltungen nicht aus der Predigt heraushalten, wollen sie nicht Gefahr laufen, dass sie ungläubwürdig werden.

27 Vgl. dazu z.B. Johannes Block / Wolfgang Ratzmann (Hgg.), *Seht, was ihr hört! Predigen mit Bildern* (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 14), Leipzig 2005; Christian Grethlein, *Sinnlich Predigen. Anstöße zu einer homiletischen Entdeckungsreise*, in: Uta Pohl-Patalong / Frank Muchlinsky, *Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven*, Hamburg 2001, 230-238.

28 Dabei ist aber gut darauf zu achten, den Kunstwerken keine Gewalt anzutun und ihnen Deutungen anzudichten, die nicht darinnen liegen.

29 „Zeit zur Aussaat“. *Missionarisch Kirche sein* (Die deutschen Bischöfe 68, 26. November 2000), 19.

30 Christian Grethlein, *Sinnlich Predigen*, 231.

5.3. Lebensbezogen predigen

Selbstverständlich gibt es unterschiedliche Ausgangspunkte für die Verkündigung: Schriftstellen, die vorgegeben sind; Anlässe oder verschiedene Themen, die gerade in Diskussion sind. In allen Fällen bleibt aber eine Prämisse gleich: PredigerInnen wollen, dass sie mit ihren Worten die Menschen erreichen und berühren. Genau diese Prämisse muss nun aber auch umgekehrt gelesen werden: PredigerInnen müssen sich zuerst auch fragen: Was ist es, das die Menschen bewegt? Wo sind ihre Fragen? Wofür brauchen Sie Deutungen? Wortverkündigung ist immer in Gefahr, zu schnell mit Antworten zur Stelle zu sein. Um lebensbezogen predigen zu können, bedarf es aber auch des Mit-Lebens mit jenen, zu denen ich predige.

5.4. Erkennbar predigen

Eine der zentralsten Forderungen in der Mediengesellschaft ist jene nach der Wiedererkennbarkeit einer „Marke“. Bei aller notwendigen Anpassung an Gesetzmäßigkeiten heutiger Medien muss klar bleiben, wofür jemand als PredigerIn steht. Verkündigung ist dabei keine Privatsache, sondern dem Sendungsauftrag verpflichtet, der in Weihe, Beauftragung oder Sendungsfeiern an jene Frauen und Männer ergeht, die sich in schulischem oder pastoralem Dienst dieser Verkündigung widmen. Die Herausforderung ist dabei, das „Alte“, die „Tradition“, jeweils neu zu sagen. „Redundanz“ ist dabei eine zentrale Kategorie der Rhetorik, d. h. nicht müde zu werden, von Gottes befreiendem Handeln zu künden; sich zu wiederholen – aber ohne dabei langweilig zu werden. Auch hier ist die Rückbindung der Verkündigung an die biblische Botschaft eine zentrale Forderung, um diese Wiedererkennbarkeit zu garantieren.

5.5. Überraschend predigen

Michael Ebertz schlägt vor, „daran zu arbeiten, dass binnenkirchliche Formen der Konkretisierung und Kommunikation der Frohen Botschaft – etwa Predigten und praktizierte christliche Lebensmodelle – von ihrer allseits grassierenden Banalisierung befreit werden, Überraschungs- und Konflikt- und damit Nachrichtenwert erhalten bzw. die Chance, als Meldungen in die Redaktionen zu gelangen. Eine wichtige Aufgabe besteht also darin, den Glauben als in sich so öffentlich zu leben und lebbar zu gestalten, dass die mediale Öffentlichkeit nicht umhin kommt, ihn wahrzunehmen.“³¹ Diese Forderung nach dem „Überraschungsmoment“ birgt

31 Michael N. Ebertz, Eigensinn der Tradition – Eigenlogik der Medien. Zehn Thesen zur Medienpräsenz der Kirche, 16, in: Erich Garhammer / David Hober (Hgg.), Vom Non-Prophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche. Verkündigung in der Mediengesellschaft, Würzburg 2002, 11-24.

bei aller Zustimmungsfähigkeit zwei Gefahren in sich: Die eine Gefahr liegt darin, dass man damit zu sehr auf die mögliche Außenreaktion (z. B. der Medien) blickt und die Verkündigung dementsprechend ausrichtet; die andere Gefahr liegt in der Versuchung, die ZuhörerInnen mit billigen Gags unterhalten zu wollen.

5.6. Emotionsbezogen predigen

Erich Garhammer verweist auf die Medienforscherin Herta Sturm, die in ihrer Medienanalyse von so genannten „Fernsehdictaten“ spricht. Damit sei gemeint, dass durch die Bild-Wort-Rasanz das innere Kommentieren der Zuschauer immer mehr verloren gehe. Die Informationen würden vergessen, behalten würden nur die Emotionen. Diese Kenntnis machten sich wiederum die Medien zunutze und setzten noch mehr auf Emotionen.³²

Dies zeigt sich sehr deutlich in der Berichterstattung z.B. von Katastrophen: Um anschaulich zu machen, was passiert ist, wird exemplarisch ein Schicksal einer Person oder einer Familie herausgegriffen, wo man sich emotional anhängen kann. Das gesamte Ausmaß z. B. der Tsunami-Katastrophe wäre emotional nicht bewältigbar; aber das Schicksal eines kleinen Waisenmädchens kann zu Tränen rühren.

Unter einer emotionsbezogenen Predigt verstehe ich nun gerade nicht eine emotionale (also gefühlsgeladene oder gefühlsbetonte) Predigt – womit ausgesagt wäre, dass der Prediger seine eigenen Gefühle sehr stark in die Predigt einbringt. Vielmehr geht es darum, den Blick auf die Gefühle der HörerInnen zu richten und diese Gefühle ansprechen zu wollen bzw. zu berücksichtigen. Nicht um ein Ausspielen von Rationalität und Emotionalität geht es dabei, sondern um das Beachten des Zusammenspiels von beiden in der menschlichen Kommunikation. Wie wichtig es ist, diese Seite zu thematisieren, zeigen die möglichen Gefahren: Die Gefahr von emotionalen konkreten Beispielen liegt in der möglichen Verkürzung der Botschaft bzw. ihrer Einengung durch eine Konkretion; die andere Gefahr liegt darin, dass man Menschen emotional einfängt, Emotionen weckt – aber die ZuhörerInnen mit diesen Emotionen dann allein lässt und ihnen keine Deutungsangebote macht.

³² Erich Garhammer, Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik, Regensburg 1997, 127.

Zwischen Medium und Medien Religion und Öffentlichkeit



Nachrichten

Daniel Meier
Marie-Rose Blunski Ackermann

Pastoraltheologie und Journalistik im Dialog

|| Das Beispiel einer Praktischen Theologie in medientheoretischer Perspektive

Wie ihre älteren Geschwister unter den Handlungsfeldern der Praktischen Theologie beklagt auch die junge Disziplin der Christlichen Publizistik einen garstigen Graben zwischen Theorie und Praxis. Der Redakteur einer Kirchenzeitung oder die Rundfunkpredigerin im Fernsehen können freilich entschuldigend darauf verweisen, dass es ja nur wenig medientheoretische und theologische Reflexion zum Selbstverständnis einer Christlichen Publizistik gebe; anders als etwa zur Formgeschichte des Pentateuch oder zur Authentizität der Paulus-Briefe. Christliche Publizistik sei dabei nicht nur im engeren Sinn als zusätzliches Handlungsfeld neben Homiletik, Liturgik und andere klassische Disziplinen der Praktischen Theologie eingeordnet, sondern solle verstanden werden als eine mögliche Leitperspektive auf das pastorale und sonstige praktisch-theologische Tun. Die Medientheorie könne dabei Impulse und Hilfen zum dringend notwendigen medialen Denken geben und eine Medienkompetenz vermitteln, die mehr sei als eine technische Kunstfertigkeit. Dieser These liegt die Auffassung zu Grunde, dass kirchliche Medienarbeit mehr beinhalte als einen kompetenten Umgang mit Presse, Rundfunk und den so genannten „neuen“ Medien, allen voran dem Internet. Kirchliche Medienarbeit kann auch da ausgemacht werden, wo der Prediger oder die Predigerin Phänomene der Mediengesellschaft, die das tägliche Leben und Denken des Kirchgängers bestimmen, wahrnimmt oder sich journalistischer Formen bei der Inszenierung des Predigttextes bedient.

Nun gibt es „die Medientheorie“ ebenso wenig wie es „die (Praktische) Theologie“ gibt. Wie sich die Praktische Theologie vielfältiger Bezugswissenschaften bedient, so entfaltet sich auch die Medientheorie u. a. als Journalistik, Medienpolitik, Mediensoziologie, Medienrecht und Medienethik. Daher ist das eingangs beklagte Theoriedefizit Christlicher Publizistik nicht nur Resultat einer erst jungen Geschichte dieser Disziplin, sondern rührt auch von der Existenz so vielfältiger Bezugswissenschaften her, für die „Medientheorie“ nur den gemeinsamen Oberbegriff bildet. Aus dem reichen Fundus medientheoretischer Forschungen, die für die Praktische Theologie fruchtbar gemacht werden können, möchte ich im Folgenden das zentrale Segment der Journalistik als Lehre vom journalistischen Beruf herausgreifen und in einen Dialog mit der Pastoraltheologie

treten lassen.

Journalisten sind die wesentlichen, verantwortlichen Akteure im System der Massenmedien. Entgegen einem systemischen Fatalismus, der dem einzelnen Journalisten kaum noch Handlungsfreiheit gewährt, sondern ihn letztlich zu einem Gefangenen im System der Medien herabstuft, möchte ich an einer Individualethik für den journalistischen Berufsstand festhalten. Natürlich gibt es redaktionelle, ökonomische und andere strukturelle Zwänge, in die jeder Journalist eingebunden ist. Michael Haller verwendet für diesen Umstand das Bild vom „Matroschka-Syndrom“: So wie der Kern der russischen Schachtelpuppe von mehreren anderen Puppen umhüllt ist, sehe sich auch der Journalist umlagert und in seiner Handlungsfreiheit begrenzt.¹ Nichtsdestotrotz ist der Journalist m. E. keinesfalls machtlos im Mediensystem und verfügt durchaus über die nötige Freiheit, sich in der Welt zu artikulieren. Der Blick auf die Journalistik als zentralen Bereich jeder Medientheorie lenkt die Aufmerksamkeit zudem auf konkrete, handelnde Subjekte und vermeidet das bisweilen nebulöse Reden von „den Medien“ oder „der Macht der Medien“.

Was trägt nun die Journalistik als Partnerin der Pastoraltheologie aus? Wo liegt der zwingende Ausgangspunkt gerade für diesen Dialog im Beziehungsfeld zwischen Kirche und Medien? Ein zentraler Grund liegt zunächst in der Existenz der Christlichen Publizistik und ihrer Absolventen, die für kirchliche wie allgemeine Medien kompetent Kirche und Religion journalistisch wahrnehmen. Dabei sind für das Berufsbild des Christlichen Publizisten der Beruf eines Pfarrers und der eines Journalisten die beiden zentralen Bezugsgrößen. Sodann bestehen zwischen dem Journalisten als Schlüsselfigur des Systems „Medien“ und dem Pfarrer als Schlüsselfigur des Systems „Kirche“ Gemeinsamkeiten, die es nahe legen, die theoretische Reflexion über das Berufsverständnis eines Journalisten für das eines Pfarrers fruchtbar zu machen. Beiden Berufen sind die Weltwahrnehmung und die Weltdeutung zu Eigen, beide beanspruchen hierfür öffentliche Relevanz. Der Pfarrer, der Journalist und damit auch der Christliche Publizist stehen vor der Aufgabe, sich professionell, das heißt von Berufs wegen, der Hermeneutik der Wirklichkeit zu widmen. Dabei meint pastorale Wahrnehmung mehr als lediglich eine formale Kompetenz, die in einer Professionstheorie, wie sie Isolde Karle entworfen hat, lediglich auf der Beziehungsebene, nicht aber auf der Sachebene abgehandelt wird.² Das Paradigma einer „ästhetischen Theologie“ verweist demgegenüber auf die Weltwahrnehmung als zen-

1 Michael Haller, Die Journalisten und der Ethikbedarf, in: Ders. / Helmut Holzhey, Medien-Ethik. Beschreibungen, Analysen, Konzepte für den deutschsprachigen Journalismus, Opladen 1991, 196-211, hier: 208.

2 Vgl. Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, in: Praktische Theologie und Kultur, Bd. 3, Gütersloh 2001, 60.

trale pastorale Kompetenz, bei der Form und Inhalt letztlich nicht zu trennen sind.

Natürlich erfolgt die Weltwahrnehmung des Pfarrers aus einer bestimmten weltanschaulichen Gebundenheit heraus und wird in der Predigt zur erhofften Illustration von Gesetz und Evangelium instrumentalisiert. Doch auch die Wahrnehmung des Journalisten fußt letztlich in einem bestimmten Blick auf die Welt und ist entsprechend von einer bestimmten Weltanschauung geprägt. Nicht selten trägt dieser Blick Züge eines Bekenntnisses: So kann sich ein Leitartikel von Heribert Prantl zu Weihnachten wie eine gelungene, „implizite“ Predigt lesen.³ Besitzt der Pfarrer auf der Sachebene einen offiziellen Verkündigungsauftrag, unterliegt der Journalist dem Zweifel als Profession. Als „Gottes Korrespondent“⁴ kann er nichtsdestotrotz Gott in den Medien verantwortlich zur Sprache bringen, Wirkungsgeschichten des Evangeliums erzählen und durch die journalistische Handhabe der religiösen Sachthematik dienen. Auch jene Reportagen, die im Oktober 2006 unter dem Titel „Die Kraft der Zuversicht. 20 Geschichten, die Hoffnung machen“ in der Jubiläumsausgabe von *Geo* publiziert worden sind, können – nicht müssen – letztlich als Wirkungsgeschichten des Evangeliums und damit als beste Christliche Publizistik gewürdigt werden; auch wenn sie nicht im explizit evangelischen Magazin *Chrismon* erschienen sind, das für sich behauptet, „Geo für die Seele“⁵ zu sein.

Freilich ergibt sich das Problem, dass mit einer solchen Zuschreibung pastoraler Funktionen der Journalist einer nichtkirchlichen Zeitung oder Rundfunkstation kirchlich vereinnahmt werden könnte. Zudem kann es nicht nur darum gehen, möglichst „weltlich von Gott zu reden“⁶ sondern eben auch das Wagnis einzugehen, quasi „göttlich“ und das heißt oft sperrig von der Welt zu reden. Die Bestimmung des Grades an Nähe zwischen dem Pfarrer und dem Journalisten hängt nicht zuletzt vom jeweiligen pastoralen respektive journalistischen Leitbild ab. So wie sich die pastoraltheologische Bestimmung zwischen dem Pfarrer als gewichtigem Zeugen und dem missionarisch zurücktretenden religiösen Kommunikator bewegt, schwankt das Pendel in der Journalistik immer wieder zwischen einem normativen Berufsverständnis, das in der starken Tradition der deutschen Meinungspresse des 19. Jahrhunderts wurzelt, und dem angelsächsisch-nüchternen Auftrag zur bloßen Information.

3 Vgl. etwa *Süddeutsche Zeitung* vom 24./25./26.12.1999. Unter der Überschrift „Die Wahrheit der Weihnachtslüge“ erläutert Prantl, inwiefern Roberto Benigni mit seinem Film „Das Leben ist schön“ (1997) die biblische Weihnachtserzählung neu inszeniert habe.

4 Johanna Haberer, *Gottes Korrespondenten*. Geistliche Rede in der Mediengesellschaft, Stuttgart 2004.

5 So Christian Sauer vom *Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt* (Nr. 41/2000) im Ausblick auf das evangelische Nachfolgemedium mit dem späteren Titel *Chrismon*.

6 So das Plädoyer von Hans Jürgen Schultz in dem gleichlautenden Buch, Stuttgart 1963.

Steht das Ideal eines anwaltschaftlichen Journalismus dem Leitbild des Pfarrers als Anwalt der Sache des Evangeliums nahe, so passt die derzeitige Tendenz zum Nutzwertjournalismus⁷ eher zur Funktion des Pfarrers als religiösem Zeremonienmeister.

Jede Wahrnehmung verlangt nach Gestaltung. An diesem Punkt könnten Theorie Praxis journalistischer Formen der häufigen pastoralen Formvergessenheit auf der Kanzel Abhilfe leisten. Spielt zwar die Formgeschichte in der Exegese eine große Rolle, finden sich in homiletischen Lehrbüchern kaum Hilfestellungen, was den Umgang mit literarischen Formen betrifft. Erst recht gilt dies für den Gebrauch der vielfältigen journalistischen Formen mit stärker informierender (Nachricht, Bericht, Feature), kommentierender (Kommentar, Leitartikel, Glosse, Rezension) oder erzählender Funktion (Reportage und Porträt). Neben vielfältigen Möglichkeiten, sich beim Verfassen einer Predigt – auch partiell – journalistischer Formen zu bedienen, könnte die journalistische Formkritik der Kanzelrede zudem der Predigtanalyse dienen: So dürfte eine thematisch orientierte Predigt, die über einen Bibeltext informiert, Züge eines Features tragen, während die narrative Inszenierung eines biblischen Textes Elemente der Reportage als konkrete, „sprachgestaltete (Um)Welterfahrung“⁸ mit einer dichten Teilhabe am Geschehen aufweist. Der Unterschied zwischen Reportage und Feature besitzt in dieser Hinsicht für eine erneuerte Homiletik auch einen heuristischen Wert.

Die Spannung zwischen den zuletzt genannten journalistischen Formen findet sich nicht zuletzt im Kanon biblischer Texte. So tragen manche erzählenden Perikopen Züge einer Reportage, deren Wurzeln die Journalistik in den antiken Reisebeschreibungen Herodots ausmacht. Demgegenüber erschließen sich paulinische Briefpassagen dem Christen der Mediengesellschaft vielleicht als Feature zum Thema „Sünde“ oder als räsonierender Leitartikel zur Frage „Gibt es eine Auferstehung der Toten?“ Auch ist es in der Bibel, in der Predigt, aber auch im Journalismus und in der Christlichen Publizistik ein Unterschied, ob mit Hiob die Geschichte eines leidenden Menschen vor Gott erzählt wird, oder ob sich der Autor theoretisch, reflektierend der Theodizee-Frage widmet und sich damit formal den drei Freunden Hiobs nähert. Auch für die evangelische Pressearbeit als Handlungsfeld Praktischer Theologie ist die Unterscheidung zwischen narrativem und informierendem Journalismus von fundamentaler Bedeutung. So können Ambivalenzen in der evangelischen Bewertung gesellschaftlicher Probleme häufig besser narrativ als nachrichtlich kom-

7 Vgl. Christoph Fasel, Nutzwertjournalismus, Praktischer Journalismus, Bd. 61, Konstanz 2004.

8 Michael Haller, Die Reportage. Ein Handbuch für Journalisten, Konstanz 1997, 96, Klammer im Original. Zur Predigt als potenzieller Reportage vgl. Martin Nicol / Alexander Deeg, Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2005, 82.

muniziert werden. Als Beispiel aus der *Süddeutschen Zeitung* könnte die Reportage über eine Familie, deren Vater aus seinem Glauben heraus mit der Frage ringt, ob sein behindertes Kind abgetrieben werden dürfe,⁹ der Stellungnahme eines Landesbischofs gegenübergestellt werden, demnach kein Mensch das Recht auf ein gesundes Kind habe.¹⁰ – Neben der Predigt könnten die pastorale Trauerrede und damit die Theorie der Kasualien von der journalistischen Form des Nachrufs profitieren, wie sie seit Jahren im Berliner *Tagesspiegel* auch über Nicht-Prominente höchst eindrucksvoll und mit starker Leserresonanz praktiziert wird.¹¹

Der Blick auf die Theorie und die Praxis journalistischer Formen birgt einen grundlegenden Vorteil für die Kanzelrede. Das Interview, die Glosse oder die Rezension sind zumindest formal dem Leser der *Bravo* wie dem der *Zeit* unter den Kirchgängern vertraut. Bei der Pfarrerin oder dem Pfarrer vermeiden sie zudem Überforderungsängste, die ein Künstlerparadigma ihnen bereiten kann. Umso auffälliger ist es, dass auch die journalistische Sprache in der Medientheorie wie in der Praxisliteratur einen festen Platz beanspruchen kann, es für die pastorale Praxis jedoch bislang nur ein einziges Handbuch zur „Sprache des Menschen“¹² gibt. So kann ich einem Theologiestudenten nur die, freilich sehr guten, Bücher von Wolf Schneider an die Hand geben.¹³ Freilich muss neben den homiletischen Lasterkatalogen, die sprachliche Defizite bemängeln,¹⁴ dann auch die notwendige Kritik an der journalistischen Sprache stehen. Gemeinsam ist der pastoralen wie der journalistischen Sprache die Gefahr, zu stark in moralische Appelle zu verfallen; auch wenn David Hober diese Not anhand Helmut Peukerts Theorie des ethisch-appellativen Redens zur m. E. fragwürdigen rundfunkhomiletischen Tugend macht.¹⁵

Zentraler Bestandteil jeder Medientheorie und damit auch der Lehre vom journalistischen Beruf ist die Theorie der Nachrichtenwerte.¹⁶ Die empirische Nachrichtenwertforschung kann mit Klischees aufräumen, welche manche pastorale Rede über „die Medien“ prägen. Zugleich sind die Nachrichtenwerte als Herausforderungen zu verstehen, sich als Pfarrer

9 Vgl. *Süddeutsche Zeitung* am 19.3.2001.

10 Vgl. *Süddeutsche Zeitung* am 16.3.2001.

11 Vgl. David Ensikat (Hrsg.), *Was bleibt. 50 Nachrufe auf unbekannte Berliner*, Berlin 2006.

12 Vgl. Albrecht Grözinger, *Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen*, München 1991.

13 Zum Beispiel ders.: *Deutsch für Kenner. Die neue Stilkunde*, München, Zürich 2006.

14 Vgl. Rudolf Bohren, *Predigtlehre*, München 1972 (§ 23: „Lasterkatalog für Prediger“) und aus jüngerer Zeit Winfried Engemann, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen – Basel 2002 (Kapitel 3: „Sprachliche und rhetorische Probleme“, 34–48).

15 Vgl. David Hober, *Die Radiopredigt, Ein Beitrag zur Rundfunkhomiletik*, *Praktische Theologie heute*, Bd. 25, Stuttgart u. a. 1996, 213ff.

16 Treffender könnte von „Medienwerten“ gesprochen werden, da die Selektionskriterien nicht nur der journalistischen Form der Nachricht zu Grunde liegen. Leider hat sich diese Bezeichnung in der Medienwissenschaft bislang nicht durchgesetzt.

oder christlicher Publizist im Sinne einer Selbstaufklärung Klarheit über die eigenen Wahrnehmungskriterien zu verschaffen. Wichtig erscheint mir zunächst die Erkenntnis, dass die journalistischen Selektionskriterien in der Regel durch das Publikumsinteresse gedeckt sind. Bereits in den 1960er-Jahren wiesen Medientheoretiker darauf hin, dass es sich bei den vermeintlich originär journalistischen Selektionskriterien um genuin menschliche Wahrnehmungskriterien handele, die es wahrnehmungspsychologisch als anthropologische Konstanten zu beschreiben gelte.¹⁷ Von kirchlich-theologischer Seite wurden stattdessen Jahrhunderte lang die journalistischen Selektionskriterien wie „Überraschung“ oder „Negativität“ der Kontinuität der frohen Botschaft diametral gegenübergestellt. Entsprechend konnte zwischen Gottes guter Schöpfung und der schlechten journalistischen Konstruktion von Wirklichkeit polarisiert werden. Doch wäre es billig, das Problem der Theodizee und ihre praktisch-theologischen Herausforderungen mit dem Verweis auf den Nachrichtenfaktor „Negativismus“ lösen zu wollen. Zum anderen hat bereits Niklas Luhmann darauf verwiesen, dass neben dem Schaden auch der Erfolg¹⁸ und damit eben auch die „gute Nachricht“ einen wichtigen Medienwert darstellen.

Ferner haben bestimmte Nachrichtenwerte, Gesprächswerte und Glaubenswerte schon als Selektionsregeln für die Aufnahme von Geschichten in den biblischen Kanon gedient. Man denke nur an die sensationellen Wunderheilungen des Neuen oder die Kriege und Katastrophen des Alten Testaments. Die empirisch legitimierte Klage über die „Negativität als Nachrichtenideologie“¹⁹ könnte von daher auch auf manche biblischen Texte bezogen werden. Zudem gibt es nicht wenige Pfarrer, die kontrastierend zum hellen Evangelium eine dunkle, negative Folie der Welt als Jammertal zeichnen und sich bei ihrer Selektion des Weltgeschehens quasi am Faktor „Schaden“ orientieren. Ruth Ayaß hat dies in ihrer schonungslosen Analyse der Sendereihe „Wort-zum-Sonntag“ rundfunkhomiletisch bestätigt.²⁰ Auch die (nicht nur pastorale) Kritik, dass der Journalismus vorrangig das flüchtige Tagesgeschehen wahrnehmen muss, um gehört zu werden, kann empirisch widerlegt werden. Gerade in der journalistischen Wahrnehmung von Kirche finden sich häufig umfangreiche Reportagen oder Features zu nachhaltigen Dauerthemen, die eben keinen Nachrichtenwert Aktualität im Sinne eines möglichst kurzen

17 Vgl. Johan Galtung / Mari Holmboe Ruge, The Structure of Foreign News. The Presentation of the Congo, Cuba and Cyprus Crises in Four Foreign Newspapers, in: Journal of Peace Research, Jg. 2 (1965), 64-91.

18 Vgl. ders.: Öffentliche Meinung, in: Wolfgang R. Langenbacher (Hrsg.), Zur Theorie der öffentlichen Kommunikation, München 1974, 27-54, hier: 37.

19 Hans Mathias Kepplinger / Helga Weißbecker, Negativität als Nachrichtenideologie, Publizistik, Jg. 36 (1991), 330-342.

20 Vgl. Ruth Ayaß, Das Wort zum Sonntag. Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe, Stuttgart u. a. 1997, 264ff.

„Lag“ zwischen Ereignis und Nachricht enthalten.²¹ Insofern bin ich skeptisch, ob die Zeit tatsächlich ein gewichtiges Differenzkriterium zwischen Pastoraltheologie und Journalistik darstellt.²² Gerade Predigten leiden unter der raschen Aufnahme unspezifischer und pauschaler Illustrationen und vermeiden das treffende, konkrete Detail. Demgegenüber sind es häufig Reportagen, die deshalb begeistern und mit Medienpreisen ausgezeichnet werden, weil sie auf minutiöser Recherche und der Ruhe des „gedehnten Blickes“ (Wilhelm Genazino)²³ fußen.

Ohne eine grundlegende Akzeptanz der Nachrichtenfaktoren, wie sie das Interesse der Gemeinde als Mediennutzer bestimmt, dürfte es der praktizierten christlichen Publizistik schwer fallen, beim Hörer Relevanz zu beanspruchen. Vor allem die Authentizität christlicher Existenz könnte sich in christlich-publizistischer Perspektive als gewichtiger Nachrichtenfaktor erweisen. Freilich kann es nicht darum gehen, die empirisch ermittelten Nachrichtenfaktoren ungebrochen als pastoraljournalistische oder homiletische Selektionskriterien zu benutzen, um sich Gehör zu verschaffen. Vielmehr muss gefragt werden, welche theologischen Ergänzungen die Selektionsregeln dieser Welt benötigen. So lässt sich mit der Maxime Rudolf Geisendörfers, „Stimme der Stummen“ zu sein, nur bedingt ein Medienwert ausmachen. Auch ein Verständnis von Relevanz als einseitiger Fixierung auf das (teils mutmaßliche) Medien- wie Gemeindeinteresse dürfte der Wahrnehmung unbequemer Wahrheiten im Wege stehen und eint Pfarrer und Journalisten als potenzielle (Unheils-)Propheten. Dieser prophetische Blick müsste sich vor allem auf jene Ausschlussmechanismen richten, nach denen die kommunikativen Interessen von Menschen dem Altar der Medienwerte geopfert werden. Dabei muss jedoch zwischen intentionalem Verschweigen und zwangsläufiger, unvermeidbarer Nichtbeachtung unterschieden werden. Auf jeden Fall gehört auch das der Medienwelt Fremde und damit auch den Medienwerten Sperrige zur christlichen Botschaft und damit zur christlichen Publizistik.

21 Vgl. Daniel Meier, *Kirche in der Tagespresse. Empirische Analyse der journalistischen Wahrnehmung von Kirche anhand ausgewählter Zeitungen*, Studien zur Christlichen Publizistik, Bd. 12, Erlangen 2006, 174ff., 289ff.

22 Vgl. Christian Grethlein, *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft*, ThLZ.F 10, Leipzig 2003, 73f.

23 So der entsprechende Titel einer Textsammlung des Büchner-Preisträgers, München – Wien 2004.

Die Botschaft der Armen in der Medienkultur

„Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein,
Taube hören, Tote erheben sich – Arme bringen frohe Botschaft!“
(Lk 7,22)

Mit guten Gründen übersetzt die *BIBEL in gerechter Sprache*¹ die Verbform *euangelizontai*, die in den meisten Bibelübersetzungen passiv aufgefasst wird, aktiv.² In den Evangelien sind es immer wieder arme, gesellschaftlich ausgegrenzte Menschen, welche die Botschaft Jesu weitertragen: die Samariterin am Jakobsbrunnen, die von ihren Blutungen geheilte Frau, der Aussätzige, der umkehrt, um seinen Glauben vor Jesus und dem versammelten Volk zu verkünden. Wie Jesus sind diese Menschen nicht nur Überbringer sondern lebendige Beispiele einer Botschaft, die sich mit drei Worten zusammenfassen lässt: Gott ist Liebe.³

Während die Blinden sehen und die Lahmen gehen, werden die Armen in der zitierten Stelle aus dem Lukasevangelium nicht etwa reich, sondern sie bringen frohe Botschaft. Sie haben etwas zu sagen: nicht nur über ihre Probleme oder über die Inkonsequenz und Ungerechtigkeit einer Gesellschaft, die Ausgrenzung und bittere Armut zulässt, sondern auch über Gott. Wenn das stimmt, dann hat die~~ Praktische Theologie zu fragen, wie arme Menschen in einer Kultur, die von sehr unterschiedlichen alten und neuen Medien geprägt ist, überhaupt zur Sprache kommen und was sie in diesem Kontext von Gott mitteilen. Dazu möchte ich auf dem Hintergrund meiner persönlichen Erfahrungen einige Überlegungen beisteuern.

Eine Botschaft, die in die Pflicht nimmt

„Die Armen evangelisieren uns.“ Diese Aussage beschäftigte mich, seit ich sie in einer Missionszeitschrift zum ersten Mal gelesen hatte. Angeregt von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie suchte ich während meines Studiums nach einer Möglichkeit, in der Schweiz armen Menschen zu begegnen. Ich fand sie 1979 in der Bewegung *ATD Vierte*

1 Ulrike Bail u. a. (Hgg.), *BIBEL in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006.

2 Das Verb steht im Medium wie der Infinitiv *euangelisasthai* in Lk 4,18, der in allen gängigen Übersetzungen aktiv aufgefasst wird. Vgl. Claudia Janssen, *Die Autorität der Armen*, in: *zeitzeichen* 9/2006, 32-34.

3 Vgl. Joseph Wresinski, *Selig ihr Armen*, Münster 2005, 117.

*Welt*⁴, einer politisch und religiös nicht gebundenen Nichtregierungsorganisation, in der sich von Armut betroffene Menschen mit anderen zusammenschliessen.

Die Leute, denen ich hier begegnete, hatten eine Botschaft, die ich sonst nirgends zu hören bekam. Bei Bildungstreffen auf lokaler und nationaler Ebene berichteten Väter und Mütter, was es heisst, wenn man als Kind in der Schule nicht hat lernen können, wenn man allzu früh und ohne berufliche Qualifikation ins Arbeitsleben gedrängt worden ist, wenn man unter Vormundschaft steht und in seinen Entscheidungen nicht frei ist, wenn man als unfähig angesehen wird, seine eigenen Kinder zu erziehen.⁵ Sie alle hofften, dass ihre Kinder nicht die gleiche Ungerechtigkeit durchmachen müssten, und ich erkannte, dass ich kein Recht hatte, nicht mit ihnen an die ersehnte Veränderung zu glauben. Es ist diese Erfahrung, die ich seither mit dem Wort „Gott“ verbinde.

Im Namen anderer sprechen

Als Religionsredaktorin beim Rundfunk suchte ich nach Möglichkeiten, in meinen Sendungen von Armut betroffene Menschen zu Wort kommen zu lassen. 1985, im *UNO-Jahr der Jugend*, bot sich dazu eine Gelegenheit. Anlässlich einer Kundgebung von *ATD Vierte Welt* beim Internationalen Arbeitsamt in Genf konnte ich René, einen jungen Delegierten aus Basel, interviewen. Das Thema der Kundgebung lautete: „*Mit unseren Träumen, mit unseren Händen gestalten wir die Welt von morgen.*“ Ich dachte dabei auf einer relativ abstrakten Ebene an gesellschaftliche Veränderungen im großen Stil und war überrascht, dass René von ganz konkreten Dingen träumte, die mir beinahe banal erschienen: eine Lehrstelle finden, arbeiten, eine Familie gründen. René hatte sich zusammen mit anderen Jugendlichen auf seine Rolle als Delegierter vorbereitet. So legte er im Interview nicht einfach seine persönlichen Probleme dar, all die Hindernisse, die sich der Verwirklichung seiner Träume in den Weg stellten, sondern konnte als Zeuge auftreten für die Leiden und Hoffnungen zahlreicher junger Menschen in ähnlichen Situationen.

Kultur in Bruchstücken

Von anhaltender Armut geprägte Menschen haben ein spezifisches Wissen, gerade weil ihnen der Zugang zur Welt der anderen verwehrt ist. Kumulierte Entbehrungen in verschiedenen Bereichen (Arbeit, Wohnung, Gesundheit, Bildung, Einkommen,...), vor allem aber der negative Blick,

4 Informationen über *ATD Vierte Welt* finden sich auf der Internetseite www.atd-fourthworld.org.

5 Vgl. Hélène Beyeler-Von Burg, Schweizer ohne Namen. Die Heimatlosen von heute, Treyvaux 1985.

der auf ihnen lastet, hindern sie daran, an der Kultur ihrer Umgebung teilzuhaben. Sie haben nicht einfach eine andere Kultur, sondern machen die Erfahrung, von jeder anerkannten Kultur ausgeschlossen zu sein oder diese nur in Bruchstücken vermittelt zu bekommen und als Menschen ihrem Leben dennoch Sinn geben zu müssen. Joseph Wresinski formuliert es so:

„Ohne Familie kann der Mensch nichts weitergeben, ohne Geschichte kann er sein Bewusstsein nicht entwickeln, ohne Arbeit kann er nichts schaffen, ohne Bürgerschaft ist er ohne Zugehörigkeit, ohne Spiritualität kann er von Gott nur träumen. (...) Er ist weiterhin ein Mensch und verfügt über Wissen und Kultur, aber beide sind angeschlagen und bruchstückhaft, und er wird damit keinen Platz in der Welt bekommen.“⁶

Die Bewegung *ATD Vierte Welt* geht davon aus, dass die Sichtweise der Armen und Ausgegrenzten unbedingt einbezogen werden muss, damit das Zusammenleben in der Gesellschaft gelingen kann. Durch verschiedene Einrichtungen im soziokulturellen Bereich bietet sie bitter armen Menschen die Möglichkeit, ihr eigenes Wissen gemeinsam zu formulieren, es mit anderen Erfahrungen und Erkenntnissen zu konfrontieren und Schlüsse daraus zu ziehen. So sucht sie die Voraussetzungen zu schaffen, damit die am stärksten Ausgeschlossenen, ihre Stimme und ihre Sicht der Dinge in die Öffentlichkeit einbringen können.

Die Prioritäten umkehren

ATD Vierte Welt entstand vor 50 Jahren in einer Elendssiedlung bei Paris. Ihr Gründer, Joseph Wresinski (1917-1988), lebte als Priester unter den obdachlosen Familien, die dort untergebracht waren. Von der Spiritualität der Arbeiterpriester geprägt, wollte er unter den Armen „verschwinden“, um für das Evangelium Zeugnis abzulegen. Seine persönliche Lebenserfahrung als Kind einer gesellschaftlich geächteten Immigrantenfamilie hatte seinen Blick geschärft für Menschen, die durch ein bitteres Leben so gezeichnet waren, dass sich auch die Armen lieber von ihnen distanzieren. Solche Menschen fanden selbst in den Kirchen nur schwerlich einen Platz. Unter ihnen hoffte er dem „bitter armen Jesus“ zu begegnen. Von ihnen ließ er sich auch leiten, um unter den Familien, für die er als Seelsorger zuständig war, Gemeinschaft zu stiften. Um Armut und Ausgrenzung wirksam zu bekämpfen, trat er für eine Umkehrung der Prioritäten ein.

„Die geforderte Veränderung besteht darin, die Würde der Armen ganz

6 Joseph Wresinski, *Culture et grande pauvreté* (Cahiers Wresinski N° 7) Paris 2004, zitiert in: Marie-Rose Blunski Ackermann / Joseph Wresinski, *Wortführer der Ärmsten im theologischen Diskurs* (Praktische Theologie im Dialog 28) Freiburg i. Ue. 2005, 51f.

ernst zu nehmen, ihr Denken als Richtschnur für unsere Politik zu nehmen und ihre Hoffnung als Richtschnur für jegliches Handeln.“⁷

Im Namen des französischen Wirtschafts- und Sozialrats legte Joseph Wresinski 1987 einen Bericht und Empfehlungen vor, die diese Umkehrung der Prioritäten für die verschiedenen Bereiche politischen Handelns konkretisieren.⁸ Er geht die Problematik aus der Perspektive der Menschenrechte an und entwirft Leitlinien für eine globale, kohärente und prospektive Politik in Partnerschaft mit den Ärmsten.

Der 17. Oktober – ein Tag, an dem die Ärmsten zu Wort kommen

Um dieser Forderung Nachdruck zu verleihen, versammelte Joseph Wresinski Verteidiger der Menschenrechte aus aller Welt. Am 17. Oktober 1987 weihten sie auf dem Trocaderoplatz in Paris zu Ehren aller Opfer von Hunger, Unwissenheit und Gewalt eine Gedenktafel ein. Ihre Inschrift erinnert an die grundlegende Einheit der Menschheit und erklärt die vom Elend Niedergedrückten zu deren Garanten:

„Wo immer Menschen dazu verurteilt sind im Elend zu leben, werden die Menschenrechte verletzt. Sich mit vereinten Kräften für ihre Achtung einzusetzen ist heilige Pflicht.“⁹

Seither kommen am 17. Oktober allerorten immer mehr Menschen zusammen, um öffentlich ihrem Willen Ausdruck zu geben, mit der Fatalität des Elends zu brechen. Die Veranstaltungen zum *Welttag zur Überwindung von Armut und Ausgrenzung* bieten betroffenen Menschen Gelegenheit, aktiv am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen und ihre Botschaft einzubringen, sei es über Medien wie Video, Zeitung, Internet, Fernsehen, Radio oder im Rahmen einer öffentlichen Versammlung. Für viele ist dies eine prägende Erfahrung:

„Nur selten hat man Gelegenheit, über seine Armut zu sprechen, ohne sich dafür schämen zu müssen. Als ich alle diese Familien da so zusammen sah und mich neben diese Leute setzte – etwas, was ich sonst nie gewagt hätte, als ich laut zu all diesen Menschen sprach, hat mir das sehr viel Mut gemacht, Kraft gegeben. An diesem Tag habe ich gespürt: Diese Menschen wollen, dass man uns beachtet.“¹⁰

7 Joseph Wresinski, *Die Armen sind die Kirche*, Zürich 1998, 216.

8 Conseil Economique et Social, *Grande Pavreté et précarité économique et sociale. Rapport présenté par M. J. Wrésinski*, Journal Officiel de la République Française, 28 février 1987.

9 Vgl. Joseph Wresinski, *Die ärmsten Menschen zeigen, dass die Menschenrechte unteilbar sind*, Paris 1996.

10 Die Aussage stammt aus einer breit angelegten Konsultation zur Wirkung des 17. Oktober, s. www.oct17.org/site/IMG/pdf/Solidaritatserklärung-de.pdf.

Armut und Ausgrenzung – eine Verletzung der Menschenrechte

Seit dem *Weltsozialgipfel* von 1995 in Kopenhagen hat sich in der internationalen Staatengemeinschaft die Einsicht durchgesetzt, dass Armut und soziale Ausgrenzung sich weiterhin auf alle Länder der Erde erstrecken und dass sie eine Verletzung der Menschenrechte darstellen. Nichtregierungsorganisationen wie die internationale Bewegung *ATD Vierte Welt* haben zu dieser Bewusstwerdung wesentlich beigetragen. Die Subkommission der Menschenrechte bei der UNO in Genf definiert Armut heute als „die Lage, in der sich ein Mensch befindet, dem anhaltend oder dauerhaft die nötigen Ressourcen, Mittel und Wahlmöglichkeiten, die nötige Sicherheit und Macht fehlen, um in den Genuss eines ausreichenden Lebensstandards und anderer bürgerlicher, kultureller, wirtschaftlicher, politischer und sozialer Rechte zu kommen.“¹¹

Im August 2006 hat diese Subkommission Richtlinien verabschiedet, um die Menschenrechte für arme und ausgegrenzte Menschen wirksam zu machen. Diese Richtlinien betonen die Unteilbarkeit und Interdependenz der Rechte und die Pflicht der Staaten, den Ärmsten die Beteiligung an den gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen zu ermöglichen. Sie sprechen den „Kommunikationsmitteln und Bildungssystemen eine Schlüsselrolle in den Diskriminierungs- und Stigmatisierungsprozessen und folglich auch bei der Bekämpfung dieser Phänomene“ zu.

Die Verantwortung der Medienschaffenden

Mittellose und bildungsferne Menschen haben nicht nur weniger Zugang zu den Informationen, die in den Medien verbreitet werden. Sie können auch ihr Recht auf Gegendarstellung nicht wahrnehmen, wenn falsch über sie berichtet wird, und haben kaum Möglichkeiten, sich gegen Verletzungen ihrer Privatsphäre zu wehren. Umso wichtiger ist es, dass die Medienschaffenden ihre Lage kennen und sich bewusst sind, welche Konsequenzen ihre Berichterstattung für sie haben kann.

Bei einer Begegnung zwischen Mitgliedern von *ATD Vierte Welt* und Medienschaffenden in Frankreich nannten die von Armut Betroffenen Gefahren, die Aussenstehenden nicht ohne weiteres bewusst sind:¹² Ein Fernsehbericht prangert die unzumutbaren Wohnverhältnisse einer Familie an. Eine Ratte, die dabei unverhofft durchs Bild huscht, kann die Wegnahme der Kinder zur Folge haben. Organisationen von

11 *Projet de principes directeurs „Extrême pauvreté et droits de l'homme: les droits des pauvres“*, in: *Revue Quart Monde* N° 200 (2006), 30-38, 30 (Übersetzung M. B.).

12 Vgl. Blandine Grosjean, *Pauvreté, une question de dignité*, in: *Revue Quart Monde* N° 196 (2005), 55-56 ; *Les échos de ‚la Cave‘*, *Université populaire – Quart Monde Ile-de-France*, 27. September 2005.

Armutsbetroffenen erhalten bei der Mitternachtsmesse einen Ehrenplatz in der vordersten Reihe der Kathedrale. Am nächsten Tag sieht eine Frau unter ihrem Bild in der Zeitung die Legende: „Die Armen der Gesellschaft in der Mitternachtsmesse“. Dermassen stigmatisiert traut sie sich während einer Woche nicht aus der Wohnung.

Medienschaffende engagieren sich

Oft tendieren die Medien dazu, die Bewohner benachteiligter Viertel in einem schlechten Licht darzustellen. Sie berichten über sie nur Negatives und lassen sie selber gar nicht zu Wort kommen. Journalistinnen und Journalisten, die respektvoll über arme und ausgegrenzte Menschen berichten, können deren Bild in der Öffentlichkeit verändern und ihre Mitbürger und Mitbürgerinnen zum Einsatz gegen menschenverachtende Verhältnisse motivieren.

Gemäß Jürg Meyer, Journalist bei der *Basler Zeitung*, hat die Begegnung von Medienschaffenden mit von Armut betroffenen Menschen in der Schweiz wesentlich zur Durchsetzung berufsethischer Grundsätze zum Schutz der Privatsphäre beigetragen.¹³ Jürg Meyer hat als Student mehrere Sommer mit Joseph Wresinski im Obdachlosenlager von Noisy-le-Grand verbracht und sich dabei dessen Sichtweise der Armut zu Eigen gemacht. In den siebziger Jahren brachte er das Fortbestehen der Armut in der Schweiz mit Zeitungsartikeln und einem Buch¹⁴ an die Öffentlichkeit. Menschen in ähnlichen Situationen, wie er sie schilderte, reagierten darauf mit Leserbriefen, die zu einer neuen Informationsquelle für einen anwaltschaftlichen Journalismus wurden. Von den Betroffenen lernte er Vorsicht bei der Veröffentlichung, um negative Konsequenzen zu vermeiden. Einmal wandte sich eine Frau an ihn, weil ihre sechs Kinder in einem Heim platziert werden sollten. Als er den Fall zu recherchieren begann, überprüften die zuständigen Behörden ihren Entscheid und die Kinder konnten in ihrer Familie bleiben, ohne dass er eine Zeile dazu veröffentlichte. Durch seinen persönlichen Einsatz, um den Ausgegrenzten Gehör zu verschaffen, prägte dieser Journalist nach und nach auch die Haltung seiner Zeitung. Dies zeigte sich etwa darin, dass der beste Kulturredaktor den Auftrag übernahm, anlässlich einer Pressekonferenz über das Werk einer von Armut betroffenen Frau zu berichten: einen Wandteppich mit 196 Bildern zum Leben von Joseph Wresinski. Er ließ die Künstlerin ausführlich zu Wort kommen und stellte sie als eine Frau dar, die Armut und Ausgrenzung aus Erfahrung kennt und sich gegen die Fatalität des Elends zur Wehr setzt.

13 Jürg Meyer, *Les médias face aux sans voix*; in: Jona Rosenfeld / Bruno Tardieu, *Artisans de démocratie. De l'impasse à la réciprocité: comment forger l'alliance entre les plus démunis et la société?*, Paris 1998, 97-108.

14 Jürg Meyer, *Armut in der Schweiz*, Zürich 1974.

Eine wechselseitige Beziehung herstellen

Aus solchen Erfolgsgeschichten (*success stories*) lassen sich verschiedene Erkenntnisse gewinnen zur Frage, wie arme und ausgegrenzte Menschen in unserer von Medien geprägten Kultur zur Sprache kommen können.¹⁵ Soziale Ausgrenzung liegt vor, wenn eine Institution zu bestimmten Personen oder Gruppen eine Beziehung unterhält, die diese herabsetzt und keine Wechselseitigkeit zulässt, und wenn sie dieses Vorgehen als selbstverständlich begreift. Die Institution – in unserem Fall die durch die Medien konstituierte Öffentlichkeit – glaubt, dass sie von den Ausgeschlossenen nichts erwarten kann, die Ausgeschlossenen glauben, dass sie von der Institution nichts erwarten können. Engagierte Menschen können diese blockierte Situation überwinden, indem sie Verbindungen schaffen zwischen Personen innerhalb der Institution und Personen, die durch die Art, wie die Institution funktioniert, ausgegrenzt werden. Sie besinnen sich auf Grundsätze der Institution und unternehmen Schritte, um diese für alle zur Geltung zu bringen. Durch die Herstellung einer wechselseitigen Beziehung mit den Ausgegrenzten bringen sie die Institution ihren eigenen Idealen und Zielsetzungen näher. Dabei orientieren sie sich an bestimmten Leitlinien:

1. *Gemeinsam eine Sprache schaffen, die sowohl für die Ausgeschlossenen als auch für die Ausschließenden Sinn hat:* Es geht darum, Worte zu finden, die das Leiden nicht verharmlosen, aber auch niemanden verurteilen, Worte, die den Ausgeschlossenen ihre Würde zurückgeben und denen, die sie ausgeschlossen haben, einen Weg auf tun.

2. *Das Beste mit den Ärmsten teilen:* Es braucht keine Sondermaßnahmen für die Armen. Vielmehr geht es darum, das Beste so mit den Armen zu teilen, dass es allen zugute kommt. Die Bewusstwerdung dass die Armen die gleichen Bedürfnisse haben wie wir, setzt die besten Kräfte in uns frei. Eine Strategie, die sich mit halben Maßnahmen zufrieden gibt, weil es dann schneller geht, wirkt viel weniger motivierend.

3. *Handlungsspielräume suchen:* Die Armen haben keine Macht, um anderen etwas vorzuschreiben. Sie können den Mitmenschen ihre Anliegen und Forderungen vorlegen. Aber diese müssen selber sehen, welche Handlungsmöglichkeiten und Freiheiten sie haben. Deshalb ist es wichtig, Räume zu schaffen, in denen von Armut betroffene und andere Menschen frei miteinander denken und handeln können.

Zeit ist eine wichtige Ressource in diesem ganzen Prozess. Die Öffentlichkeit und die Medien sind gefordert, den Kampf gegen das Elend

15 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Rosenfeld / Tardieu a.a.O., 255-292. In dem Buch werden zwölf Erfahrungsberichte aus unterschiedlichen Institutionen, wie z. B. Schule, Rechtswesen, Handwerksbetrieb, Pfarrei, in drei Kontinenten analysiert.

nicht in Form von spektakulären Notmaßnahmen zu präsentieren, sondern den hartnäckigen bürgerschaftlichen Einsatz zum Knüpfen von Verbindungen zu würdigen.

Die Armen bringen frohe Botschaft

Arme, ausgegrenzte Menschen melden sich im Rahmen der Medienkultur zu Wort. Was teilen sie dabei von Gott mit? In den beschriebenen Prozessen spielt die direkte Begegnung zwischen „integrierten“ und ausgegrenzten Menschen eine entscheidende Rolle. Die Erkenntnis, dass vom Elend gezeichnete Menschen trotz allem Leiden und aller Mühsal vollwertige Menschen mit einer unendlichen Würde bleiben, führt ihre Mitmenschen dazu, ihrer eigenen Hilflosigkeit und der Zerbrechlichkeit ihrer Institutionen ins Gesicht zu sehen ohne Angst, davon zerstört zu werden. Dies eröffnet neue Horizonte und setzt verborgene menschliche Potentiale frei, um mit den Ausgeschlossenen an der Überwindung der scheinbar ausweglosen Situation zu arbeiten.¹⁶ Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen und Weltanschauungen bezeugen, dass die Partnerschaft mit den Armen sie und ihre Institutionen nicht etwa am Vorwärtskommen gehindert hat, sondern sie im Gegenteil dazu gebracht hat, weiterzugehen, als sie sich das je erträumten. Diese Erfahrung lässt sich mit Henning Luther¹⁷ als „religiös“ qualifizieren. In christlicher Optik verkörpern die gesellschaftlich Ausgegrenzten so die Zusage Gottes: „Da! neu mache ich alles!“ (Offb 21,5) Sie laden uns ein, diese Zusage gemeinsam zu realisieren. Ist das etwa keine frohe Botschaft?

¹⁶ Vgl. Rosenfeld / Tardieu, a.a.O., 256.

¹⁷ Vgl. Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart – Berlin – Köln 1994, 107-112.

Zwischen Medium und Medien Religion und Öffentlichkeit



Kompetenz

Stefan von der Bank / Burkhard R. Knipping
Peter Zimmerling
Tobias Kläden

Menschenorientierte Medienkompetenz

|| Eine kirchliche Aufgabe nach Innen und Außen

Das Thema „Religion und Konfession in den Medien“ wird vielfältig untersucht. Entgegen vielen kritischen Positionen will dieser Beitrag die Medien aufgrund ihrer Nutzbarkeit sehr positiv werten; denn die Medien sind ein bedeutsames Forum zur Präsentation der Kirche sowie des Christ-Seins. Sie bieten eine Öffentlichkeit für das christliche Zeugnis bzw. für die Verkündigung. Deshalb sind sie wertzuschätzen.

Dieser positiven Sichtweise auf die Medien wird sicherlich widersprochen. Aber in der kirchlichen Praxis ist längst sehr konkret geworden, dass Medien wie Zeitungen, Fernsehen, Internet genutzt werden, um die Botschaft öffentlicher zu machen.

Medien als Wege zu den Menschen

Besonders Papst Johannes Paul II. hat durch zahlreiche Schriften, durch Reisen, Audienzen, Reden und Aktionen (z. B. die Weltjugendtage) nicht nur international agiert, sondern sich auch der Medien – insbesondere der nicht-kircheneigenen Medien¹ – bedient. Durch deren Reichweiten hat er sich einen Kommunikationsweg zu allen interessierten Menschen, zu den Christinnen und Christen und damit zu seinen eigenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern geschaffen.

Vielleicht war es eine unbewusste Vorgehensweise von Papst Johannes Paul II., aber es war eine sehr kluge. Er hatte die Kompetenz, die Botschaft Jesu Christi wie auch seine Anliegen den Medien als bedeutsam für die mediale Weitergabe nahe zu legen. So wie es aussieht führt Papst Benedikt XVI. diese kompetente Vorgehensweise seines Vorgängers auf seine positive Art weiter.

Da nun alle Christinnen und Christen beauftragt sind, die Frohe Botschaft weiterzugeben, wenngleich in unterschiedlicher Weise und an unterschiedlichen Stellen, ist es nicht allein Aufgabe der obersten Kirchenspitze, Medien für die Verkündigung der Botschaft und für die Verbreitung kirchlicher Anliegen zu nutzen. Alle Ebenen der Kirche und jede Christin und jeder Christ ist gefordert, Medien als öffentlich wirksamen Weg des

1 Die Bedeutungsbreite des Begriffs „Medien“ ist sehr groß: vom Internet zum Werbeplakat, von Fernsehen und Radio bis Zeitung und Newsletter, vom mit Logo gekennzeichneten „give-away“ bis Flyer. Wir beziehen uns hier, soweit nicht anders angezeigt, auf alle Instrumente, über die eine Information in eine Öffentlichkeit, die Medien wahrnimmt, gebracht werden kann.

Zeugnisgebens zu nutzen. Dieses Mittun im medialen Bereich verlangt eine besondere Fähigkeit: die so genannte „Medienkompetenz“.

Medienkompetenz – eine wichtige Fähigkeit

Der Begriff Medienkompetenz beinhaltet vier Aspekte:

1) Rezeptionskompetenz, die sich in vier Vorgänge unterteilt: Der Mensch in der Mediengesellschaft sollte wissen, welche Informationen er benötigt, wie er vorhandene Informationen bewertet und damit die Spreu vom Weizen trennt (Identifikationskompetenz). Er sollte wissen, wie er sich orientieren kann in einer sich dynamisch entwickelnden Medienkultur und wo er die benötigten Informationen findet (Aneignungskompetenz). Er sollte wissen, wie er Wissensbestände immer wieder aktualisiert (Abgleichungskompetenz) und was er aufgrund seiner Wissensbestände machen kann (Anwendungskompetenz).

2) Didaktische Kompetenz: Der Mensch kann Medien als Instrument bzw. als Methode gebrauchen, um anderen Menschen Bildung zu ermöglichen bzw. um an sie Lerninhalte zu vermitteln. Beispiele sind der Einsatz von Filmen im Unterricht, die Inhaltsanalyse von Zeitungsberichten oder der Bildeinsatz in geistlichen Besinnungen.

3) Nutzungskompetenz: Der Mensch vermag sich der Medien und ihrer Möglichkeiten zu bedienen, um seinen eigenen Themen, Anliegen und Aussagen mehr Verbreitung und Bekanntheit zukommen zu lassen. Dazu bedarf der Mensch einer inneren Bereitschaft wie auch besonderen Verantwortlichkeit sich selbst wie auch den Themen gegenüber.

4) Technische Kompetenz: Um seine Themen den Medien als verwendbaren Inhalt anbieten zu können, benötigt der Mensch bestimmte Fähigkeiten oder Arbeitstechniken. Erst diese Techniken ermöglichen ihm ein erfolgreiches Nutzen der Medien.

Derjenige Mensch, der in der Lage ist, diese Einzelkompetenzen bzw. eine Medienkompetenz zu entwickeln, ist fähig, sein Wissen und seine Anliegen gezielt und entsprechend den Anforderungen einer Mediengesellschaft einzusetzen.² Aber Medienkompetenz darf nicht nur funktionalistisch³ verstanden werden, sondern diese Kompetenz soll „eine

2 Hier erhält auch das Schlagwort „lebenslanges Lernen“ Gewicht. Denn in der schnell veränderten, dynamisierenden Medienkultur wird die Fortentwicklung erworbener Kompetenzen immer neu angefragt werden und die Herausforderungen beständiger Weiterentwicklung zunehmen.

3 Entsprechend charakterisiert beispielsweise Norbert Schneider, Direktor der Landesmedienanstalt NRW, „Medienkompetenz“ wie folgt: „Sie [Medienkompetenz] ist nicht einfach eine Fertigkeit, wie die Begründung und das Praktizieren von Tischsitten. (...) Sie ist eine Haltung.“ (Norbert Schneider, Wege der Landesmedienanstalten zur Medienkompetenz. Rede auf dem *MedienColloquium* der LPR Rheinland-Pfalz am 15.5.2003. (<http://www.lfm-nrw.de/downloads/redeschneider-15052003.pdf>).

Weise gelungenen In-der-Welt-Seins im Horizont gelebten Lebens insgesamt⁴ ermöglichen. Medienkompetenz gehört somit zu den Fähigkeiten einer ausgereiften Persönlichkeit *in* der Mediengesellschaft: Sehen, hören und wahrnehmen können, bewerten und selektieren, Kenntnisse entwickeln, entscheiden und handeln können und sich verantworten – das sind Fähigkeiten, die menschlich sind und die in der heutigen Gesellschaft auch auf Medieninformationen zu beziehen sind. Medienkompetenz ermöglicht Menschen, sich zu beteiligen am Geschehen in der Welt und am Gestalten der Welt und insbesondere Einfluss zu nehmen auf das Geschick anderer Menschen. Letzteres aus christlichem Anspruch heraus möglichst positiv bzw. lebensfördernd.

Medienkompetenz – ein Anliegen für alle

Die so eben genannte „Eigenheit der Medienkompetenz“ macht es wünschenswert, dass sich möglichst alle Menschen diese Kompetenz aneignen können. Mit Blick auf die Kirche ist deshalb zu folgern, dass diese Medienkompetenz in der Kirche weitgehend gegeben sein bzw. sich über alle Ebenen der Kirche erstrecken muss: vom Papst der katholischen Weltkirche bis zu den Christinnen und Christen in der Kirche am Ort bzw. vom Präsidenten des Weltkirchenrats über den Präses der EKD bis zu den Christinnen und Christen in der Kirchengemeinde! Auch die letzte oder besser: die räumlich nahestehende Ebene ist wichtig, denn vor Ort muss an konkreten Personen – Seelsorgerinnen und Seelsorgern und Kirchenmitgliedern – erkennbar sein, was glaubwürdig ist und damit überzeugend für das Christentum und Christ-Sein wirbt.

Für die Kirche am Ort sind die Medien von höchster Bedeutung (wie ähnlich die Kirche am Ort als lokal oder regional Handelnde für die Medien wichtig ist⁵). Über Zeitung, Radio und Internet können Seelsorgerinnen und Seelsorger sehr präsent sein. Sie erhalten vermittelt durch Medien weitere Formen der Verkündigung, haben mehr Wege zu den Menschen und erreichen mehr Menschen und ganz andere Zielgruppen als im Kirchengebäude. Zwar sind die Seelsorgerinnen und Seelsorger nicht als unmittelbar gegenüberstehender Mensch präsent, sondern nur vermittelt. Doch für den Kontakt, für die Verbundenheit, für die Weiterführung bestehender Beziehung und für die Vermittlung von Informationen und insbesondere für die Verkündigung ist eine permanente körperliche Anwesenheit des Verkündigenden keine Voraussetzung.

4 Dieter Baacke, Medienkompetenz als zentrales Operationsfeld von Projekten, in: Dieter Baacke u. a. (Hgg.), Handbuch Medien: Medienkompetenz. Modell und Projekte. Bundeszentrale für politische Bildung. (<http://www.medienpaedagogik-online.de/mk/00381/>).

5 Medienmacher orientieren sich an der Maxime: „Lokales kommt immer gut an“. Bei Tageszeitungen haben Nutzungsanalysen ergeben, dass der Lokalteil einer Tageszeitung zuerst und ganz gelesen wird.

Was für die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gilt, gilt für alle Christinnen und Christen: Auch sie können und sollten die Medien zur Veröffentlichung der christlichen Botschaft und zum Bekanntmachen von Anliegen nutzen. Selbst die Bekanntgabe einer Gemeinde-Aktion hat hohe Wichtigkeit und große Wirkung; denn ein Gemeindemitglied, das wegen der Aktion in den Medien mit Vor- und Nachname, mit Angabe der ehrenamtlichen Funktion in der Gemeinde zitiert wird, gibt immer implizit und manchmal explizit ein persönliches Zeugnis ab. Nämlich: „Ich stehe für dieses christliche Anliegen ein, weil ich als Christin oder Christ diesen und jenen Anlass dafür habe, der in der Frohen Botschaft gründet.“

Damit allen Christinnen und Christen diese Nutzung der Medien möglich ist und ihnen die Beteiligung an der medial geschaffenen Öffentlichkeit gelingt, benötigen sie Medienkompetenz als Nutzungs- und technische Kompetenz.

Medien nutzen? Vorbehalte gegenüber der PR-Arbeit

Das Mitwirken in der medial geschaffenen Öffentlichkeit wird oft auf die PR-Arbeit reduziert und von vielen Christen kritisch betrachtet. Es gibt zwei Einsprüche gegen die PR-Arbeit der Kirche: Die Kritik richtet sich a) allgemein gegen die Mediengesellschaft und b) gegen die Eigenheit der Medien.

a) Entgegen aller Kritik an der Mediengesellschaft ist festzuhalten: Wer Informiertheit und gesellschaftliche Beteiligung befürwortet, muss eingestehen, dass in einer Mediengesellschaft etwas sehr Gutes geschieht. Denn in ihr stehen Informationen und Unterhaltung in vielfacher Weise und sowohl inhaltlich wie auch formal verschieden zur Nutzung bereit und sind zunehmend leichter erreichbar für interessierte Menschen. Dieser Umstand nimmt die Kirche und ihre Christinnen und Christen in die Verantwortung und in die Pflicht: Es gilt, selbst gute Informationen beizutragen und selbstbewusst die Botschaft öffentlich zu vertreten.

Zudem wird als störend oder hinderlich empfunden, dass in einer Mediengesellschaft die Vermittlung von Informationen und Bedeutungen wenig über Autoritäten und kaum noch über Institutionen läuft, sondern über die Medien.⁶ In der Folge lassen Menschen – nicht alle, aber die zahlenmäßig großen Milieus – zunehmend nur als belangvoll oder als wirklich gelten, was ihnen über die Medien – ihrem Hauptzubringer von

6 Deshalb achten politisch Agierende auf die große Präsentierbarkeit ihrer eigentlich kleinen Vorhaben, um das Anliegen und auch sich selbst in der medialen Öffentlichkeit präsent zu machen oder zu halten. Heutzutage dienen dazu genau abgestimmte Kampagnen. Altbekanntes Instrument ist das politische „Sommertheater“. Wie sehr sich Wahrnehmung und Bewertung von der medialen Präsenz von Personen abhängig machen, belegen die Umfragen zur Beliebtheit wie auch Bekanntheit von Politikern: Wer medial präsent und gut war, ist Spitzenreiter.

Information – vermittelt wurde.⁷ Da nun nur das, was konkret erfahrbar ist – was für viele Menschen zunehmend geringer wird – oder medial vermittelt wird, bekannt, vertraut und beliebt ist, muss sich Kirche, die eine Verkündigende sein will, und müssen sich Christinnen und Christen, die meinen, dass sie eine Glaubensbotschaft weitergeben können, die eben nicht nur für sie selbst lebenswichtig ist, auf diesen ganz normalen, alltäglichen Einschätzungsprozess in der Mediengesellschaft einstellen. D. h. sie müssen mitwirken in und über die Medien.⁸

b) Um die eigene Reserviertheit gegenüber den Medien zu legitimieren, wird die Eigenwilligkeit der Medien herausgehoben: Die eigene Mitteilung, die eigene Verkündigung, das eigene Zeugnis klingt im Radiobeitrag anders als selbst gesprochen, der eigene Text mutet in der Zeitung oder im Internet anders an als auf dem eigenen Papier. Als verfälscht, schreierisch aufgemacht oder verkürzt bewertet man, was man laut Medien von sich gegeben haben soll. Verstört, verärgert bis gekränkt verzichtet man in der Folge auf die Medienarbeit.⁹ Die Reaktion ist verständlich, aber leider unzureichend. Denn jedes kommunikative Signal, das eine Person von sich (weg-)gibt, unterliegt mit der organischen Lösung vom menschlichen Sender sofort zweifacher – physischer und intentionaler – Veränderung.¹⁰ Und so erfährt auch das durch ein Medium gesendete Signal immer Veränderungen. Hier allerdings nicht nur Bedeutungsveränderung durch Lesende oder Hörende, sondern auch durch den Journalisten bzw. Redakteur, der sein Medium mit Informationen bestückt.¹¹

7 So sind vielen Fernsehguckern die Schauspieler einer Soap bekannter und bedeutender als der Hausnachbar.

8 Wer diesen Schritt wagt, stellt – vielleicht überrascht – fest: Die Medien wie auch die Mediengesellschaft ist offen für die Darlegung der christlichen Botschaft, weil sie offen ist für Informationen.

9 Gegen weitere Versuche der PR-Arbeit werden dann zusätzliche Gründe ins Feld geführt. So sei das mediale Umfeld, in dem Kirche und Christ-Sein in den Medien auftaucht, untragbar: Zwischen Politikskandal und Unternehmenspleite, zwischen Beziehungs-drama, Mord und Filmsternchen will mancher sein Thema nicht wieder finden.

10 Physikalische Veränderungen: Der Schall wird schwächer, die gesprochenen Worte werden unhörbarer. Das Handzeichen wird mit zunehmender Entfernung unklarer, da weniger erkennbar. Rezeptionsbedingte Veränderungen: Geschriebene Worte oder gemalte Zeichen müssen sich der Interpretation des Lesers/Sehers unterziehen, und seine Interpretation ist nicht identisch mit der Autor-Intention. Auch Gesprochenes erfährt im Rezeptionsvorgang des Hörers viele Veränderungen.

11 Womit das Medium bestückt wird und wie, ist abhängig von dem Medium und den Vorgaben des Medien-Unternehmens. In dem Zusammenspiel vieler Faktoren wie Medien-Art (Print, E-Print/Internet, TV, Radio), seinen formalen Bedingungen der Darlegung (optisch, akustisch, Dauer oder Länge,...), dem inhaltlichen Anliegen des Medien-Unternehmens (wie Verlag, Sendeanstalt,...), dem wirtschaftlichen Interesse des Medien-Unternehmens, der Kunden- bzw. Zielgruppe, den vermuteten Interessen der Kunden- bzw. Zielgruppe und der Einschätzung der Konkurrenzmedien in inhaltlicher und wirtschaftlicher Hinsicht wird von den Redaktionen des Mediums die Handhabung (Auswahl, inhaltliche Darlegung, Gestaltung) von medial verwertbaren

Deshalb greift der Rückzug aus der Medienarbeit zu kurz, und sind Vorwürfe an die Journalisten oder eine Diffamierung der Medien nicht hilfreich. Jede mit PR-Arbeit betraute Person kann sich auf die Bedingungen der medialen Kommunikation einstellen, wie man es auch bei der Direktkommunikation selbstverständlich macht: Ist der Hörer weit entfernt, wird lauter gerufen. Sollen also mit Medien mehr Menschen erreicht werden, müssen die Medienbedingungen berücksichtigt werden. Die dazu notwendige Kompetenz müssen Menschen durch Bildungsarbeit entwickeln können.

Medien kompetente Menschen beeinflussen Medien

Christinnen und Christen, die das System „Medien“ verstanden haben und die auch Techniken der Public Relations-Arbeit¹² vermittelt bekommen haben, nehmen starken Einfluss auf die Medien.

Durch ihre Medienkompetenz sind Christinnen und Christen fähig, eine bessere Präsenz des Christ-Seins und der Kirche in den Medien zu erreichen. Durch gute Informationszulieferung von Christinnen und Christen und von kirchlich Verantwortlichen werden die Medien angefragt bis aufgefordert, diese Informationen zu berücksichtigen. Das verändert kurz- bis mittelfristig den Inhalt der Medien.

Auf mittel- und langfristige Sicht werden sich aufgrund aktiver und medienkompetenter Menschen sicherlich auch die Medien verändern: Verbessert sich nämlich die Medienkompetenz ihrer Kunden bzw. vieler Nutzerinnen und Nutzer – darunter auch die Christinnen und Christen – und die PR-Kompetenz der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeiterinnen und -arbeiter (hauptberufliche wie ehrenamtliche), werden die Medien herausgefordert sein, sich zugunsten dieser kompetenten Kunden und Nutzer zu verändern und für ihre redaktionelle Arbeit neue Maßstäbe zu formulieren.

Darum kommt der Bildungsarbeit zur „Medienkompetenz“ bzw. der kirchlichen Bildungsarbeit besondere Bedeutung zu: Sie macht das System Medien interessierten Christinnen und Christen verständlich wie sie ihnen auch die Techniken der PR-Arbeit vermittelt. Sie vermittelt selbstverständlich auch didaktische Kompetenz und fördert die Rezeptionskompetenz.

Stoffen geregelt.

12 Der Begriff „Public Relation“ kann übersetzt werden mit „öffentliche Beziehung“, d. h. PR-Arbeit ist die Pflege von Beziehungen, die möglichst viele Menschen umgreifen sollen.

Medienkompetenz liegt im kirchlichen Interesse

Um den benötigten Zuwachs an qualifizierter kirchlicher PR-Arbeit zu ermöglichen, hat die Kirche bzw. ihre Leitung zu gewährleisten, dass ihre Kirchenmitglieder auf allen Ebenen für die Medienarbeit umfassend qualifiziert sind: „Die Christen haben tatsächlich eine Verantwortung, sich in allen Kommunikationsmedien in freier Initiative zu Wort zu melden. Ihre Aufgabe beschränkt sich nicht bloß auf Verbreitung kirchlicher Meldungen.“¹³

Durch diese von Papst Johannes Paul II. eingeforderte Aufgabe wird die Vermittlung von Medienkompetenz zu einer wichtigen kirchlichen Aufgabe. Diese Aufgabe zielt jedoch nicht nur auf die kirchliche PR-Arbeit durch Hauptamtliche, sondern muss alle Christinnen und Christen einschließen: Sie alle sollen eine umfassende Medienkompetenz erlangen können.¹⁴

Zwei kirchliche Angebote, die Medienkompetenz fördern und vermitteln

Medienkompetenz vermitteln die kirchlichen *Fachstellen für Medien- und Kommunikationsarbeit*, die sich aus den *Verleihstellen* entwickelt haben. Diese Stellen haben sich immer schon beauftragt gesehen, im Rahmen des kirchlichen Selbstverständnisses medienpädagogisch zu wirken.

Ihre Medienpädagogik versteht den Menschen „als ein auf gelingende Kommunikation angewiesenes Wesen“ in einer „mediencodierten Wirklichkeit“ und will eine menschenfreundliche Kommunikationskultur fördern.¹⁵ *Fachstellen für Medien- und Kommunikationsarbeit* tragen mit ihrer Professionalität dazu bei, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen und zu erkennen. Sie helfen, pastorale Konzepte zu entwickeln, die die Menschen in der Mediengesellschaft erreichen.¹⁶

Die kirchliche Erwachsenenbildung vermittelt Medienkompetenz durch entsprechende Bildungsveranstaltungen. Sie stellt in ihren Bildungsangeboten Informationen aus verschiedensten Medien vor und

13 Papst Johannes Paul II, *Aetatis novae*, Nr. 8.

14 Denn Medienkonsum soll nicht nur rezeptiv vollzogen werden, sondern als ein christlicher Auftrag verstanden werden, sich einzumischen, kritisch dazwischen zu funken. Vgl. Ludger Verst, *Medienpastoral*. Kevelar 2003. 24-29, hier: 24.

15 Vgl. Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Medien- und Kommunikationskompetenz*. Positionspapier. Die Zukunft der AV-Medienstellen in der Informationsgesellschaft, Bonn ²2000, hier: 21.

16 Der Beitrag der Medienstellen zur Vermittlung von Medienkompetenz wird in drei Schritten verwirklicht: 1. Medien „erfahren“: Nutzung jetzt und auf Zukunft hin reflektieren und Medien verantwortet einsetzen (sehen); 2. Medienkunde: Strukturen und Organisationsformen kennen; Medienkritik üben können (urteilen); 3. Mediengestaltung: Medien für personale, gesellschaftliche und kirchliche Kommunikation produzieren (handeln).

wertet sie kritisch; sie macht in verschiedenen Themenbereichen Medien erfahrbar; sie fördert die kritische Auseinandersetzung mit dem System „Medien“. Andererseits bietet die kirchliche Erwachsenenbildung ein umfangreiches Bildungsangebot an, das Fertigkeiten für die Nutzung und die Arbeit mit Medien schult. Hierzu gehören z. B. Internetschulungen, journalistische Kurse, Veranstaltungen zur Radio- und Öffentlichkeitsarbeit.¹⁷ Beiden kirchlichen Angeboten ist gemeinsam, dass sie neben der konkreten Vermittlung von Kompetenzen und ihrer Unterstützungsarbeit für Gemeinden durch das Einbringen von (religiösen) Themen die Kirche am gesellschaftlichen Diskurs beteiligen oder diese Diskurse eröffnen. Auf diese Weise erfüllt Kirche ihren Auftrag der Verkündigung und der Mitgestaltung der Gesellschaft.

Medienkompetenz als menschendienliches Werkzeug mit missionarischem Auftrag

Medienkompetenz im kirchlichen Verständnis hat natürlich besondere Perspektiven. Sie hat in einem engen Sinne das Ziel, erweiterte Möglichkeiten zu eröffnen, damit Christinnen und Christen anderen Menschen das Heil verkünden können, so dass Menschen von der Bedeutsamkeit ihres Mensch-Seins erfahren.

Medienkompetenz aus kirchlicher Sicht will umfassender möglichst allen Menschen eine Menschwerdung auf der Grundlage des christlichen Sinn- und Wertehorizonts ermöglichen: Menschen sollen informiert sein und auch von Gott und der Hoffnung der Christen gehört haben; sie sollen sich an allen für sie relevanten Prozessen beteiligen können und verantwortlich handeln; sie sollen ihr Umfeld mitgestalten und die Welt im Blick haben können. Medienkompetenz wird in diesen beiden Verständnissen auf den Menschen hin gedacht und hat jeweils eine dienende Funktion. Medienkompetenz in didaktischer Form kann ein Mittel sein, um die Frage nach dem Mensch-Sein zu stellen und um die Beziehung zwischen Menschen untereinander und zwischen Menschen und Gott darzustellen und zu verdeutlichen.

Im Gesamt sorgt Medienkompetenz letztlich dafür, dass Mensch-Sein und Menschwerdung im öffentlichen Raum diskutiert wird. Medienkompetente Christinnen und Christen werden dabei ihr Menschenbild einbringen und damit ihr Gottesbild.¹⁸

17 Vgl. z. B. die medienpädagogischen Angebote des evangelischen Medienhauses in Stuttgart (www.evangelisches-medienhaus.de) oder die der Radiowerkstätten in den Kath. Bildungswerken des Erzbistums Köln (www.erzbistum-koeln.de/medien/rundfunk) mit dem Curriculum zur Öffentlichkeitsarbeit (www.allesolleneswissen.de), oder beispielsweise die Publikationsreihe MuK (Medien und Kommunikation) aus München, eine Initiative der Fachstelle der evangelischen und katholischen Kirche (www.m-u-k.de), oder das Programm des Katholisch Sozialen Instituts (www.ksi.de).

18 Vgl. zur Medienpädagogik und ihren Aufgaben aus kirchlicher Sicht: *Communio et pro-*

Gelingt es der Kirche, vielen Christinnen und Christen Medienkompetenz zu vermitteln und bei ihnen eine positive Einschätzung der Medien zu erreichen, die Nutzung von Medien bzw. die PR-Arbeit als von allen Christinnen und Christen zu leistende kirchliche Aufgabe zu etablieren und entsprechende pastorale Konzepte und Rahmenbedingungen zu schaffen, dann:

- sind und bleiben Christinnen und Christen, die medienkompetent mit Informationen umgehen können, a) aufmerksame Beobachterinnen und Beobachter der Gesellschaft wie auch sich auftuender religiöser oder spiritueller Bedürfnisse der Menschen, b) ein Garant für das Wachhalten religiöser Fragen in der postchristlichen Gesellschaft und c) werden sie für das Weitertragen der christlichen Botschaft sorgen;
- werden die Welt, die Medienwelt und ihre Folgeerscheinungen, wie vielerlei Arten von „(Fan)Gemeinden, die ihren Beteiligten Orientierung und Heimat geben“¹⁹, besser verstanden und wird insbesondere der Mitmensch besser verstanden;
- wird es gelingen, die christliche Verkündigung stark in die Medien und in die Mediengesellschaft und damit zu den Menschen zu bringen;
- kann Kirche ihren Auftrag, der Anwalt der ungeschminkten Sicht auf die Wirklichkeit zu sein, ausführen und kann sie dazu den gesellschaftlichen Diskurs als kommunikative Diakonie einfordern;²⁰
- kann Kirche für eine „Kommunikation für Alle“ eintreten, die besonders die Armen in den Blick nimmt²¹ und ihnen Schritt um Schritt mehr gesellschaftliche Beteiligung und Mitwirkung ermöglicht.

Die Vermittlung von Medienkompetenz ist also keine nebensächliche Aufgabe oder ein Luxus der Kirche; denn Medienkompetenz sorgt dafür,

gressio. Über die Instrumente der Sozialen Kompetenz. (Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation, 23.5.1971). In diesem Schreiben wird betont, dass durch die soziale Kommunikation und die Vielfalt ihrer Beziehungen Menschen einen tieferen Sinn für Gemeinschaft entwickeln (Nr. 8). Kommunikationsmittel werden als „von der Vorsehung Gottes gegebene Mittel“ verstanden, „um das Zusammenleben der Menschen auf dieser Erde zu fördern. (Nr. 12). Hier wird auch Christus als „Meister der Kommunikation“ bezeichnet, weil sich Gott in ihm selbst mitteilt, d. h. „kommuniziert“, und weil Christus das Leben der Menschen dadurch verändert. Vgl. des Weiteren das Apostolische Schreiben „Die schnelle Entwicklung“ von Papst Johannes Paul II. an die Verantwortlichen der sozialen Kommunikationsmittel (24.1.2005).

Einen ausführlichen Überblick über lehramtliche Vorgaben und konkrete Umsetzungen zu diesen Themen hat Thomas H. Böhm zusammengestellt: vgl. Ders., Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion“, Stuttgart 2005, 19-142.

19 Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005, 189.

20 vgl. a.a.O., 190.

21 Vgl. den Beitrag „Die Botschaft der Armen in der Medienkultur“ von Marie-Rose Blunschli Ackermann in diesem Heft.

dass a) Kirche einen wirksamen Weg, den Menschen einen lebenswichtigen Dienst zu tun, nutzen kann und dass b) Christinnen und Christen in der Ausübung ihres Apostolats einige unverzichtbare Möglichkeiten mehr haben, und dass c) der Glaube an Gott bekannt bleibt.

Insofern hat die Kirche ein höchstes Interesse, Medienkompetenz zu vermitteln – und muss es auch zukünftig haben. Ihre zwei bisherigen Vermittlungswege – die Fach- und Medienstellen und die Erwachsenenbildung – werden ihr deshalb weiterhin wichtig sein müssen.

Mediale Kompetenz – ein Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe?

Meine These ist: Mediale Kompetenz sollte bereits heute, erst recht aber in Zukunft ein wichtiger Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe sein. Um Missverständnissen zuvorzukommen, sei angemerkt, dass damit nicht gemeint ist, dass Theologinnen und Theologen selbst zu „Medienprofis“ werden müssen. Vielmehr geht es darum, dass sie zuallererst ein *Bewusstsein* entwickeln für die vielfältigen Herausforderungen, die mit der Tatsache verbunden sind, dass Theologie und Kirche sich zunehmend in einer Mediengesellschaft befinden. Noch immer steht dem allerdings sowohl auf evangelischer als auch auf katholischer Seite eine Reihe von Widerständen entgegen.¹ Die traditionellen Vorwürfe von Seiten der evangelischen Theologie richten sich gegen die Fixierung der Medien auf Aktualität und Globalisierung, gegen ihre Orientierung an Erlebnis und „Action“, gegen die mit ihnen verbundene Innovationsgeschwindigkeit und Irrtumswahrscheinlichkeit, gegen ihre Macht und ihre Verfallenheit an die Ökonomie, gegen ihre Boulevardisierung und Manipulationsmacht und gegen die mit den Medien einhergehende Fixierung auf Bilder. Unabhängig von Recht oder Unrecht dieser Vorwürfe wird die konstruktive Auseinandersetzung mit medialem Denken in Zukunft mehr und mehr zu einer wesentlichen Voraussetzung dafür werden, ob die *Kommunikation des Evangeliums* bei uns gelingt. Unsere Gesellschaft entwickelt sich – ob Theologie und Kirche es wahrhaben wollen oder nicht – immer stärker zu einer Mediengesellschaft. Angehörige der pastoralen Berufe stehen vor der Herausforderung, wie sie lernen können, so von Gott zu reden, dass sie von Menschen, die in ihren Kommunikationsgewohnheiten von den elektronischen Massenmedien geprägt sind, verstanden werden. Ich kann mir nicht vorstellen, dass das gelingen könnte, ohne dass Angehörige pastoraler Berufe sich mit den in unserer Gesellschaft vorherrschenden Medien vertraut machen, was wenigstens ansatzweise den Mediengebrauch, und damit auch die Teilnahme an den Mediengewohnheiten des überwiegenden Teils der Bevölkerung einschließen wird. Ein Ziel der von mir intendierten Medienkompetenz

1 Vgl. dazu hier und im Folgenden die von Michael Schibilsky in seiner Münchener Antrittsvorlesung von 1997 genannten sieben theologischen Vorbehalte gegenüber einem Sich-Einlassen auf mediales Denken: ders., *Kirche in der Mediengesellschaft*, in: *Kirche und Medien*, hrsg. v. Reiner Preul / Reinhard Schmidt-Rost, Gütersloh 2000, 51–71.

besteht schließlich darin, dass Theologinnen und Theologen mit den Medienprofis in einen *Dialog* auf gleicher Augenhöhe eintreten können. Nur so werden die notwendigen kritischen Anfragen von Seiten von Theologie und Kirche an die Praxis der Medien in den vielfältigen öffentlichen Diskursen zur Medienproblematik auch gehört werden.

Herausforderung für die Praktische Theologie

Wenn man sich die einschlägigen Grundrisse, die auf evangelischer Seite einen Überblick über das Gesamt der Praktischen Theologie vermitteln wollen, und die entsprechenden Arbeitsbücher für Examenswissen anschaut, fällt auf, dass der ganze Themenbereich „Medien“ meist gar nicht vorkommt.² Das ist einerseits angesichts der Wichtigkeit der Medienproblematik für die Kommunikation des Evangeliums in unserer Gesellschaft schwer verständlich, andererseits auch darum verwunderlich, weil zur Praktischen Theologie schon jahrzehntelang die Unterdisziplin der Christlichen Publizistik gehört – die zugegebenermaßen an den meisten Theologischen Fakultäten allerdings gar nicht vertreten ist. Martin Nicol hat gezeigt, dass die mit den neueren Medien verbundenen theologischen und kirchlichen Herausforderungen ohne weiteres in dieser Disziplin behandelt werden könnten.³ Analog zur klassischen Einteilung der Homiletik schlägt er vor, die Publizistik in prinzipielle, materiale und formale Publizistik einzuteilen. In der prinzipiellen Publizistik möchte er Begründungszusammenhänge behandelt wissen, wie z. B. die Frage nach Kirche und Öffentlichkeit und die nach dem medialen Denken allgemein. In der materialen Publizistik geht es um einzelne Sachgebiete wie Seelsorge im Internet und Ästhetik des Kinofilms. In der formalen Publizistik schließlich sollen methodische Aspekte thematisiert werden, wie z. B. der Umgang mit den unterschiedlichen Medien und der Umgang mit Informationen.

Konkretion: Gründe für die Wichtigkeit medialer Kompetenz am Beispiel des Fernsehens

Das Fernsehen stellt in Deutschland das bedeutendste elektronische Massenmedium dar.⁴ Grund dafür ist der weite Verbreitungsgrad von Fernsehgeräten in Verbindung mit einer hohen Nutzungsquote.⁵

2 Es ist wahrscheinlich nicht zufällig, dass ein Praktischer Theologe, der sich einem ästhetischen Paradigma verpflichtet fühlt, hier eine Ausnahme bildet: Martin Nicol, Grundwissen Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart – Berlin – Köln 2000, 183–198.

3 Vgl. hier und im Folgenden a.a.O., 184f.

4 Vgl. dazu Hans Norbert Janowski / Wolf-Rüdiger Schmidt, Art. Medien, in: TRE, Bd. 22, 318.

5 1990 verfügten bereits 98% aller Haushalte über mindestens ein Fernsehgerät, von

Unangefochten ist das Fernsehen schon seit längerer Zeit die wichtigste Freizeitbeschäftigung der Deutschen. 1995 betrug die durchschnittliche Sehdauer eines Erwachsenen 186 Minuten, also ungefähr drei Stunden pro Tag. Daraus ergibt sich eine *erste*, im Hinblick auf unsere Fragestellung wichtige Erkenntnis: Als gesellschaftliches Leitmedium erfüllt das Fernsehen bis in den Alltag hinein gestaltende Funktionen.⁶ Und zwar in doppelter Hinsicht: Aufgrund seiner Omnipräsenz findet es bei vielen Menschen sowohl in Fragen der *Lebensgestaltung* als auch der *Lebensorientierung* normative Rezeption. Die Tagesschau um 20.00 Uhr ist für einen Großteil der Bundesbürgerinnen und Bundesbürger der Fixpunkt für die Gestaltung des Abends. Das gleiche gilt im Hinblick auf bestimmte Kindersendungen für die meisten Kinder. Inhaltliche Orientierung vermittelt das Fernsehen, indem es die komplexe, unübersichtlich gewordene moderne bzw. postmoderne Wirklichkeit reduziert, wie man das „Erfolgsrezept“ des Fernsehens etwas schlagwortartig umschreiben könnte.

Eine *zweite* Erkenntnis für die Bedeutung medialer Kompetenz für den Pfarrberuf ergibt sich aus folgender Beobachtung: Das Fernsehen dient vielen Menschen aufgrund des weitgehenden Bedeutungs- und Orientierungsverlusts des traditionellen kirchlichen Christentums mittlerweile als *Religionsäquivalent*. Diese Aussage gilt unter der Voraussetzung, dass Religion als lebensunterstützende Funktion definiert wird, die Hilfestellungen zur Bewältigung existentieller Fragen gewährt, Regelungen und Sanktionen für die Gestaltung der Gesellschaft bereithält und Antworten auf die empirisch nicht zu klärenden Letztfragen nach dem Ursprung und Ziel des Lebens und den dahinter stehenden Mächten gibt.⁷

Schließlich ist noch eine *dritte* Beobachtung im Hinblick auf die Bedeutung medialer Kompetenz für die theologische Professionalität

denen an einem durchschnittlichen Werktag nahezu 90% genutzt werden; (Beate Traum-Peters, Familienmitglied Fernsehen, in: Eckhard Bieger u. a. (Hrsg.), Den Alltag erhöhen. Wie die Zuschauer das Fernsehen mit ihrem Leben verknüpfen, Katholisches Institut für Medieninformation, Köln 1997, 52; Bettina Hurrelmann / Michael Hammer / Klaus Stelberg, Familienmitglied Fernsehen. Fernsehgebrauch und Probleme der Fernseherziehung in verschiedenen Familienformen, Opladen 1996, 55.

6 „Alles was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien,“ (so Niklas Luhmann, zit. nach Klaus Plake, Talkshows. Die Industrialisierung der Kommunikation, Darmstadt 1999, 53). Aus theologischer Perspektive hat sich eingehend mit der religiösen Funktion des Fernsehens auseinander gesetzt: Günter Thomas, Medien, Ritual, Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt a. M. 1998.

7 Vgl. dazu Dieter Baacke, Individualisierung und Privatisierung der Religion. Neue religiöse Ausdrucksformen bei Jugendlichen, in: Ingrid Lohmann / Wolfram Weißbe (Hgg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster – New York 1994, 192. Es kann an dieser Stelle aus Raumgründen nicht auf die hochkomplexen und immer noch strittigen Definitionsprobleme zum Religionsbegriff eingegangen werden.

wichtig. Das Fernsehen wirkt sich auch auf die soziale Verfasstheit unserer Gesellschaft aus. Dabei muss es als Faktor und als Produkt des seit Jahren zu beobachtenden gesellschaftlichen Individualisierungs- bzw. Atomisierungsprozesses begriffen werden. Es treibt ihn voran und kompensiert gleichzeitig dessen Wirkungen. Von Anfang an hat das Fernsehen wesentlich zu einer tief greifenden Veränderung der sozialen Beziehungen im Rahmen der Kleinfamilie beigetragen. Aus dem runden Familientisch wurde zunächst ein Halbkreis, in dessen Zentrum der Fernsehapparat stand.⁸ Die kommunikative familiäre „Lampenschirmgemeinschaft“ verwandelte sich dadurch zur Bildschirmgemeinschaft. Seitdem in mehreren Zimmern ein Fernsehgerät steht, ist der Minimierungsprozess der Familienkommunikation weiter vorangeschritten. Mehr und mehr erfolgte eine Auflösung der gemeinsamen Familienzeit.⁹ Die Folge war ein Schwinden der Bindungs- und Orientierungskraft der traditionellen Familie. Weil jedoch kein Mensch ohne halbwegs stabile Identität überleben kann, zwingt gerade der zunehmende Individualisierungsprozess den Menschen dazu, nach neuen Zugehörigkeiten zu suchen. Dabei spielt das Fernsehen für viele wiederum eine wichtige Rolle. Es vermittelt Zuschauerinnen und Zuschauern das Bewusstsein, zu einer viele Millionen zählenden Fernsehgemeinde zu gehören. Zwar sitzt jeder allein vor dem Bildschirm, tut das aber gleichzeitig mit Millionen anderer, die dasselbe sehen.

Dass die beschriebene Bedeutung des Fernsehens und damit auch der anderen audio-visuellen Massenmedien für Lebensgestaltung, Sozialität und Lebensorientierung bzw. als Religionsäquivalent in der heutigen Gesellschaft im Rahmen theologischer Professionalität nicht länger übersehen werden darf, liegt auf der Hand. Die Frage ist, welche Konsequenzen konkret in den einzelnen praktisch-theologischen Handlungsfeldern zu ziehen sind. Ich kann an dieser Stelle nur andeuten, in welche Richtung diese m. E. gehen müssten und möchte das im Folgenden am Beispiel von Pastoraltheologie, Liturgik, Poimenik und Religionspädagogik tun.

Die Vermittlung medialer Kompetenz im Rahmen der Pastoraltheologie¹⁰

Wenn es stimmt, dass in einer Mediengesellschaft von der Mehrheit der Gesellschaft nur das als relevant angesehen wird, was in den Medien präsent ist, impliziert das für eine Kirchengemeinde bzw. einen kirchli-

8 Barbara Sichtermann, Fernsehen, Berlin 1994, 29.

9 Bernd Schorb, Die Familie am Bildschirm. Wie das Fernsehen das Leben der Menschen verändert hat, in: Tilman P. Gangloff / Stephan Abarbanell (Hgg.), Liebe, Tod und Lottozahlen. Fernsehen in Deutschland: Wer macht es? Was bringt es? Wie wirkt es?, Hamburg 1994, 26.

10 Unter „Pastoraltheologie“ verstehe ich im Folgenden primär das Berufswissen für die Angehörigen sämtlicher pastoraler Berufe.

chen Dienst die Nötigung, ihre Arbeit und ihre Botschaft auch medial zu präsentieren. Das gilt erst recht, wenn sie ihrem Auftrag nachkommen wollen, das Evangelium auch dem christlichen Glauben fern stehenden Menschen zu verkündigen. Auf die Angehörigen der pastoralen Berufe bezogen heißt das, die Möglichkeiten der öffentlichen Kommunikation des Evangeliums in den bewusstseinsbildenden Medien vor Ort, von Fall zu Fall sicher auch überregional, auszuloten: in den Printmedien, im Rundfunk, im Fernsehen und im Internet. In einer demokratisch verfassten Gesellschaft impliziert das die Aufgabe, öffentliche Transparenz des kirchlichen Lebens in seinen Strukturen, Aktivitäten, Personen und Finanzen herzustellen.¹¹ An dieser Stelle besteht bei vielen Gemeinden und kirchlichen Diensten noch großer Nachholbedarf: Hierher gehören z. B. die Fragen nach dem Internetauftritt der jeweiligen Kirchengemeinde bzw. des jeweiligen kirchlichen Dienstes, was die Präsentation des Programmangebots, von Predigten und Vorträgen etc. einschließen müsste. Die vielfältigen mit der medialen Kommunikation des Evangeliums verbundenen Aktivitäten können und müssen die Angehörigen der pastoralen Berufe nicht selber tun. Sie sollten jedoch zielstrebig daran arbeiten, dass im Raum der Gemeinden das Bewusstsein wächst, dass in einer Mediengesellschaft die Kommunikation des Evangeliums einschließlich der gemeindlichen Öffentlichkeitsarbeit in den verschiedenen Medien unverzichtbar ist und dafür entsprechende (ehrenamtliche?) Beauftragte gefunden und eingesetzt werden.

Dabei sei nicht verschwiegen, dass mit der medialen Vermittlung der christlichen Botschaft eine Reihe ungelöster theologischer Probleme verbunden ist.¹² Auf das Problem der medialen Vermittlung der christlichen Botschaft lässt sich die Heisenberg'sche Unschärferelation übertragen. Wie in der Physik das methodische Instrumentarium, mit dessen Hilfe die Gültigkeit eines Naturgesetzes ermittelt werden soll, dieses verformt, verändert sich auch der Inhalt des Evangeliums durch den Zwang zur mediengerechten Präsentation. Da dabei die Gesetzmäßigkeiten der Medien zur Anwendung kommen, treten z. B. bei der Berichterstattung über die Arbeit einer Kirchengemeinde bestimmte Aspekte in den Hintergrund oder fallen ganz unter den Tisch. Dazu gehören traditionelle Formen der Arbeit – nur möglichst „progressive“ Formen finden das Interesse der Medien. Das Gleiche gilt im Hinblick auf die Rede von Gott – nur besonders „schräge“ Vorstellungen von Gott lassen sich medial an den Mann bzw. die Frau bringen.

11 So auch: Der Beruf des Pfarrers/der Pfarrerin heute. Ein Diskussionspapier zur V. Würzburger Konsultation über Personalplanung in der EKD, Kirchenamt der EKD, Hannover 1989, 23.

12 Vgl. dazu Manfred Seitz, Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität, Göttingen, 21991, 104f.

Die Wichtigkeit medialer Kompetenz für die Liturgik

Die Bedeutung des Fernsehens und der übrigen audio-visuellen Massenmedien stellt den traditionellen Gemeindegottesdienst vor eine Reihe von Herausforderungen. Eine *inhaltliche* Konkurrenz zwischen Fernsehen und Gottesdienst besteht insofern, als das Fernsehen bewusst oder unbewusst Lebensorientierung vermittelt – sogar, wie ich zu zeigen versuchte, als Religionsäquivalent betrachtet werden muss. Überspitzt formuliert: War in früheren Zeiten nur das, was im Gottesdienst vorkam, von Bedeutung, ist heute nur das, was im Fernsehen vorkommt, relevant. Auch *formal* muss der Gemeindegottesdienst mit dem Fernsehen konkurrieren. Er wird unwillkürlich von den Besuchern und Besucherinnen an massenmedialen Inszenierungen – etwa an den perfekt inszenierten Fernsehgottesdiensten, vor allem aber an abendlichen Unterhaltungsshow – gemessen. Welcher traditionelle Sonntagmorgengottesdienst könnte hier mithalten? Eine *zeitliche* Konkurrenz für das gemeindliche *Kindergottesdienstangebot* am Sonntagmorgen bilden schließlich die zeitgleichen Kindersendungen.

Ein Sonderproblem stellt in diesem Zusammenhang die seit 20 Jahren stattfindende sonntägliche Übertragung von Fernsehgottesdiensten dar. Die Diskussion über Chancen und Risiken wurde im vergangenen Jahr wieder einmal heiß geführt.¹³ Ohne darauf näher eingehen zu können, erscheinen mir folgende Beobachtungen wesentlich: Auf der einen Seite stellt der enorme Zuschaueranstieg bei Fernsehgottesdiensten in den vergangenen 20 Jahren eine sehr erfreuliche Entwicklung dar.¹⁴ Offensichtlich entsprechen die Fernsehgottesdienste dem Bedürfnis einer zunehmenden Anzahl gerade von Menschen, die der Kirche fern stehen, einer Wirklichkeit zu begegnen, die ihre rationale Alltäglichkeit umgreift bzw. übersteigt.¹⁵ Umgekehrt beklagen Zuschauer und Zuschauerinnen, dass Fernsehgottesdienste in Gefahr stehen, angesichts der Nötigung, dem Medium „Fernsehen“ gerecht zu werden, gerade aktuelle liturgische und spirituelle Moden mitzumachen.¹⁶ Ein ungelöstes Problem stellt auch die fehlende persönliche Gemeinschaft bei Fernsehgottesdiensten dar.

13 Vgl. z. B. Dietrich Stollberg, Kitsch, Klischees und Konventionen. Fernsehgottesdienste – „ein wichtiger Beitrag zur Sonntagskultur“?, in: Deutsches Pfarrerberblatt 105 (2005), 286–289; Bernd Merz, Gottesdienst für viele. Die Gottesdienste im Fernsehen, in: Deutsches Pfarrerberblatt 106 (2006), 230–233.

14 Das ZDF strahlt seit 1986 jeden Sonntagmorgen einen Gottesdienst aus. Sahen in den 1980er Jahren ungefähr 360.000 Menschen zu, hat sich die Zahl bis 1997 auf ungefähr 700.000 erhöht (Belege bei Christian Grethlein, Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung, Gütersloh 2001, 30). Astronomisch hohe Zuschauerzahlen erreichen Übertragungen der Gottesdienste anlässlich der Hochzeiten, Jubiläen und Bestattungen von Prominenten (z. B. von Prinzessin Diana). Im Moment liegt die Zuschauerzahl der ZDF-Fernsehgottesdienste zwischen 800.000 und 2.000.000 (Merz, Gottesdienst, 231).

15 So auch a.a.O., 230.

16 So der Tenor des Artikels von Stollberg, Kitsch, bes. 287.

Wie kann die neutestamentliche Vorstellung von der Gemeinde als dem Leib Jesu Christi bei diesen konkret werden? Genügt dazu die virtuelle Gemeinschaft der Fernsehzuschauer und -zuschauerinnen? Die katholische Kirche verlangt deswegen zumindest die Live-Übertragung von Gottesdiensten.

Die zunehmende Bedeutung der modernen Telekommunikationsmittel für die Poimenik

Nach Einschätzung der Beobachter werden in Zukunft moderne Telekommunikationsmittel in der Seelsorgepraxis eine zunehmende Rolle spielen.¹⁷ Das gilt vor allem für das *Internet* und die dadurch möglich gewordene Präsentation von Seelsorgeangeboten im Netz und neue Formen der seelsorgerlichen Kommunikation über *E-Mail* und *Chat*. Wie die traditionelle Telefonseelsorge stellen Seelsorgeangebote per Internet (von Gemeinden, Beratungsstellen, aber auch von einzelnen pastoralen Mitarbeitern oder Laien) eine inzwischen häufig in Anspruch genommene Form der Seelsorge dar. Offensichtlich entsprechen solche Angebote dem Lebensgefühl, d. h. den Kommunikationsgewohnheiten einer zunehmenden Anzahl von Menschen, für die es selbstverständlich geworden ist, das Internet zu nutzen. Die poimenische Diskussion hat die Aufgabe, zu klären, was das für die zukünftige Seelsorgetheorie bedeutet.¹⁸

Ein gelungenes Beispiel für ein breit gefächertes Seelsorge- und Beratungsangebot für Jugendliche im Internet stellt das Angebot der „Katholischen Arbeitsstelle für Jugendarbeit und Jugendberatung im Kanton Zürich“ dar. Eine schweizerische Spezialität scheint zu sein, dass das Angebot zunächst auf Schwyzerdütsch und dann auch auf Schriftdeutsch präsentiert wird: „Häsch Schwierigkeite? mit Dir sälber? dehei, mit de Eltere? am Arbeitsplatz? mit dem Fründ, de Fründin? i de Schuel? mit Bruef und Wiiterbildig? mit em Glaube? oder überhaupt Wetsch mit öperem drüber rede?

Mir händ Zii! Mir schaffed als Psycholog, Theolog, Sozialarbeiteri, Bruefs- und Laufbahnberateri, Jugend-Animatore. Eusi Beratig chosched i de regel nüt.

Chasch elei cho ... oder mit de Eltere ... oder mit em fründ oder de Fründin oder ...

Ohni Dis Iverständnis nähmed mir mit niemer anderem Kontakt uf; mir stönd under Schiegepflicht.

17 Eines der ersten Publikationen dazu war: Wolfgang Nethöfel / Matthias Schnell (Hgg.), *Cyberchurch? Kirche im Internet*, Frankfurt a. M. 1998; darin besonders: Jakob Vetsch-Thalmann, Ankerplatz für Net-Surfer. *Das Internet als neues Medium für die Seelsorge*, 141–146.

18 Grundlinien eines ersten entsprechenden Seelsorgeentwurfs hat vorgelegt: Hans-Ulrich Gehring, *Seelsorge in der Mediengesellschaft. Theologische Aspekte medialer Praxis*, Neukirchen-Vluyn 2002.

Alüte chasch am beschte am Morge von halbi 9 bis am 12 und am Namitag vom 1 bis am halbi 6.“¹⁹

Das Angebot ist sehr einladend formuliert. Das zeigt sich vor allem an der Offenheit für alle Anliegen der Jugendlichen. Zu Recht wird ausdrücklich thematisiert, dass die Seelsorger Zeit haben und der Schweigepflicht unterliegen. Auch die finanzielle Seite wird angesprochen. Dazu kommt, dass die Internetseite graphisch jugendgemäß aufgemacht ist. Mehrfach werden Adresse, Telefon- und Faxnummer und E-Mail-Adresse der Beratungsstelle angegeben. Um Vertrauen zu gewinnen, treten die einzelnen Seelsorger und Berater aus ihrer Anonymität heraus und stellen sich mit Namen vor.

Mir scheinen gerade Angebote für Jugendseelsorge im Internet zunehmend wichtiger zu werden. Der größte Teil der Jugendlichen besitzt bereits heute einen Internetzugang und wächst dadurch ganz selbstverständlich mit diesem Medium auf. Dass das Auswirkungen auf ihre Kommunikationsgewohnheiten auch im religiösen Bereich hat, liegt auf der Hand. Deshalb sollte jede Kirchengemeinde in absehbarer Zeit ein entsprechendes Angebot ins Internet stellen. Erst recht sollten die überregionalen Seelsorge- und Beratungsstellen der Kirchen für Jugendliche auf eigenen Internetseiten zu finden sein. Gerade für die Seelsorge gilt: Die Kirche muss mit ihren Angeboten dort sein, wo sich die Menschen aufhalten und darf nicht warten, bis diese sich in die kirchlichen Binnenräume verirren.

Die E-Mail stellt ein noch kaum erforschtes Mittel der Seelsorge dar. Meine eigene Erfahrung ist jedoch, dass sie seit einigen Jahren zunehmend als solches genutzt wird. Gerade für Jugendliche und junge Erwachsene scheint die E-Mail inzwischen den Brief in dessen früherer Bedeutung abgelöst zu haben. Was sind die Gründe dafür? Ein Grund besteht darin, dass die E-Mail ein moderneres Kommunikationsmittel darstellt als der Brief und damit den Bonus des Neuen und Modernen besitzt. Darüber hinaus weist die E-Mail einige charakteristische Unterschiede gegenüber dem Brief auf, die sie für Jugendliche attraktiv macht. Gegenüber dem Brief ist die E-Mail von weit informellerer Art. Man benötigt weder Papier noch Umschlag für sie. Sie kann ohne weitere Mühe unmittelbar vom Schreibtisch aus abgeschickt werden, muss also weder frankiert noch zum Briefkasten gebracht werden. Überdies wirkt sie anonym als ein Brief, da die charakteristische Handschrift oder je besondere Schreibmaschinentype ausfällt. Sie ist im Bereich der vorläufigen Mitteilung anzusiedeln und besitzt viel stärker als der Brief den Charakter des gesprochenen Wortes. E-Mails auszutauschen, erweckt das Gefühl, sich in einem geschriebenen Gespräch zu befinden. Ähnlich wie der Brief bietet die E-Mail gegenüber dem persönlichen Gespräch den Vorteil, Distanz zu wahren. Im Vergleich zum Telefonat hat sie den Vorteil, zu jeder Tag- und

19 Die Internetadresse lautet: www.kath.ch/zh/jugend/hauptseite.htm.

Nachtzeit abgeschickt und empfangen werden zu können. Dabei kann die E-Mail als Seelsorgemittel genau wie der Brief parallel zum persönlichen Gespräch Verwendung finden. Schon längere Zeit gibt es im Raum der katholischen Kirche einen Onlinepfarrer, der auf seiner Homepage ausdrücklich Seelsorge per E-Mail auf Deutsch und Englisch anbietet (Jörg Swiatek, Onlinepfarrer des Internets). Der Groninger Pfarrer Sietze van der Veen hat nach eigenen Angaben 10 000 digitale Beichten innerhalb eines Monats aufgrund seines Internet-Angebots abgenommen.²⁰

Neben der E-Mail erfreut sich der Chat im Rahmen der Internetseelsorge großer Beliebtheit. Wie beim Telefonanruf wird auch beim Chat die Anonymität gewahrt, aber die Distanz zwischen Seelsorgesuchenden und Seelsorgern ist noch größer: Beim Chat erfolgt der Kontakt nur auf digitale Weise, also ohne direkte stimmliche Verbindung.

Internetsites, E-Mails und Chats zeigen, wie wichtig schon heute die neuen Medien als Mittel der Poimenik sind. Es leuchtet von daher unmittelbar ein, dass zur medialen Kompetenz von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in pastoralen Berufen nicht nur die theoretische Beschäftigung mit Fragestellungen aus dem Bereich der Medien gehört. Unverzichtbar erscheint mir auch das Vertrautsein mit dem Gebrauch der neuen Medien.

„Sinmaschine Kino“ – zur Bedeutung medialer Kompetenz für die Religionspädagogik

Es hat lange gedauert, bis Theologie und Kirche ihre ambivalente Haltung gegenüber dem Unterhaltungsfilm aufgegeben haben.²¹ Inzwischen hat sich zumindest in weiten Teilen der Praktischen Theologie die Erkenntnis durchgesetzt, dass der Hollywood-Film nicht nur große Gefühle inszeniert, sondern auch letzte Fragen thematisiert. „Populäre Filme sind darum Unterhaltungsware und zugleich Medien der Weltdeutung und der Sinnvermittlung. Sie erfüllen eine der Religion vergleichbare Funktion.“²²

Manche Theologen vertreten inzwischen die These, dass Filme in mancherlei Hinsicht Substitute für Defizite der kirchlichen Verkündigung und des gemeindlichen Lebens darstellen. „Das Publikum taucht in die quasi-religiöse Bilderflut ein, um den Mangel an erlebnisrelevanten Bildern in der kirchlichen Frömmigkeit zu kompensieren.“²³ Thies Gundlach ist sogar der Überzeugung, dass Hollywood vom Bösen deutlicher und biblischer als die Kirche rede, die es überhaupt verlernt habe, das Böse

20 Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 8, 22.2.04, 5.

21 Vgl. dazu Eckart Gottwald, Zwischen Mythos und Spiel. Theologische Zugänge zum Unterhaltungsfilm, in: Kino und Kirche im Dialog, hrsg. v. Martin Ammon / Eckart Gottwald, Göttingen 1996, 34–53.

22 Jörg Herrmann, Sinmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film, (Praktische Theologie und Kultur 4), Gütersloh 2001, 10.

23 Gottwald, Zwischen Mythos und Spiel, 46.

theologisch angemessen zu thematisieren.²⁴ Auf jeden Fall beteiligen sich Unterhaltungsfilme in einer Mediengesellschaft auf ihre Weise am Reden über Gott. Allein schon darum, weil sie häufig ein viele Millionen zählendes Publikum in die Kinos locken, ist es unerlässlich, sich auch theologisch mit den Filmen und ihrer Botschaft auseinanderzusetzen.²⁵ Wie wichtig mediale Kompetenz für Religionspädagogik und Gemeindepädagogik ist, lässt sich besonders eindrücklich an der Verfilmung des Romans „Sakrileg“ von Dan Brown zeigen. Der Film kam im vergangenen Jahr in die Kinos und wurde zu einem unglaublichen Publikumserfolg. Buch wie Film kommen mit dem Anspruch daher, Fakten und Tatsachen wiederzugeben.²⁶ Dass es noch heute leibliche Nachkommen Jesu von Nazareth und der Maria Magdalena geben soll, wird darin nicht nur Menschen, die dem Christentum fern stehen, – medial gut gemacht – nahe gebracht. In Religionsunterricht und kirchlicher Bildungsarbeit darauf zu antworten, wäre ein Gebot der Stunde. Auf diesem Hintergrund ergibt sich folgendes religionspädagogische Ziel für den Umgang mit Unterhaltungsfilmen: Die Religionspädagogik sollte Schülerinnen und Schülern die Fähigkeit vermitteln, die Botschaft von Filmen kritisch zu reflektieren und im Gefolge davon auch mit anderen kritisch über Medienprodukte sprechen zu können – von der technischen Qualität über die verwendeten religiösen Symbole bis hin zur vermittelten Botschaft.

Ich hoffe, dass deutlich geworden ist, wie wichtig mediale Kompetenz sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht als ein Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe in Zukunft sein wird.

24 Thies Gundlach macht das an drei Hollywood-Filmen fest (ders., Das Böse im Film. Beobachtungen zur theologischen Kompetenz Hollywoods, in: Pastoraltheologie 87 [1998], 425–441).

25 Vgl. z. B. Hans-Martin Gutmann, Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Gütersloh, 32002; Herrmann, Sinnmaschine Kino.

26 Dan Brown, Sakrileg, Bergisch Gladbach 2004; eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen des Buches bietet: Darrell L. Bock, Die Sakrileg-Verschwörung. Fakten und Hintergründe zum Roman von Dan Brown, Gießen 2006.

Die religionskonstitutive Funktion von Medien und die Vermittlung von Medienkompetenz in der theologischen Ausbildung

Die in der Überschrift genannten beiden Themen liegen auf den ersten Blick weit auseinander: Zum einen geht es um die fundamentaltheologisch, aber auch praktisch-theologisch relevante Frage, inwiefern Medien eine konstituierende Bedeutung für Religion haben, und zum anderen ist die didaktisch-curriculare Frage angesprochen, ob und wie Medienkompetenz in der theologischen Ausbildung vermittelt werden soll. Wenn es sich aber erweisen sollte, und dies ist meine These, dass Medien eine konstitutive Funktion für Religion haben, dann rücken die beiden Themen näher zusammen und interagieren miteinander: Wenn Religion ohne Medien nicht denkbar ist, wenn sie sogar erst durch Medien zustande kommt, dann ist es – fast trivialerweise – unverzichtbar, dass in der theologischen Ausbildung mediale Kompetenz erworben und gefördert wird. Und umgekehrt: Die Reflexion über die Medien, die praktische Arbeit und der konkrete Umgang mit ihnen, insbesondere mit den so genannten „Neuen Medien“, bringen wiederum Erfahrungen mit sich, die vor dem Hintergrund der Konstitution von Religion durch Medien immer wieder neu zu bedenken sind. – Zuerst versuche ich mich der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Religion und Medien zu nähern (1) und gehe dann auf die curriculare Frage ein (2).

I. Das Verhältnis von Religion und Medien

1. Die erste der Leitfragen, die im Vorfeld des Frankfurter Kongresses gestellt wurden, lautete: *Kommunizieren* oder *konstituieren* die Medien Religion? Für einen Antwortversuch auf diese Frage muss genauer geklärt werden, was in diesem Kontext unter „Medien“ und was unter „Religion“ verstanden werden soll. Unter „Religion“ will ich hier nicht jede mögliche Form verstehen, in der Religion möglicherweise auftreten kann, sondern gehe von einer organisational verfassten Offenbarungsreligion aus, zu denen das Christentum zählt. Zu „Medien“ zähle ich nicht nur Telekommunikationsmittel wie Rundfunk, Fernsehen und Internet, denn eine solche Einschränkung scheint nicht zweckmäßig zu sein, wenn es um im Kontext von „Religion“ relevante Medien geht. Sinnvoller ist es, „Medien“ in einem weiten Sinn zu verstehen, also nicht nur Massenmedien, sondern jede Form von Medien zu betrachten, die in Kommunikationszusammenhängen zum Thema „Religion“ verwendet werden – seien sie

mündlich oder schriftlich, visuell oder auditiv, einlinig oder reziprok, für die dyadische Kommunikation oder für größere Gruppen bestimmt etc.

Versteht man Medien in diesem weiteren Sinn, so kommunizieren Medien nicht nur Religion, sondern sind darüber hinaus auch konstitutiv dafür, dass Religion überhaupt zustande kommt. Denn Medien sind allgemein jedes Mittlere zwischen zwei Kommunikationspartnern, also diejenigen Mittel, die Kommunikation erst ermöglichen. Dabei ist es unerheblich, ob man unter „Kommunikation“ im antiken oder mittelalterlichen Sinn die Teilhabe (*participatio*) an einem bereits vorausgesetzten Gemeinsamen oder neuzeitlich erst die Herstellung von Gemeinsamkeit versteht. In beiden Varianten ist Kommunikation nur möglich, wenn eine von beiden Beteiligten verstandene Sprache vorliegt, also ein Vorrat an Zeichen, die nach bestimmten Regeln zusammengefügt werden und dadurch eine Bedeutung konstituieren. Durch den Vorgang der Kommunikation, der keinesfalls auf verbale Kommunikation (sei sie schriftlich oder mündlich) beschränkt ist, sondern auch auf visuell-bildhafte oder andere Weisen möglich ist, wird ein Austausch von Information möglich. (Auch hier ist es letztlich wieder unerheblich, ob man „Information“ im vormodernen Sinn als aktiven Prozess, als die Ausstattung mit einer „Form“ als dem struktur- oder bestimmungsverleihenden Prinzip einer Substanz, oder im modernen, informationstheoretischen Sinn versteht. Im letzteren Fall ist „Information“ eine quantifizierbare Eigenschaft eines Ereignisses, so dass der Informationsgehalt einer Nachricht ein quantifizierbares Maß für die Auftretenswahrscheinlichkeit eines Ereignisses darstellt. In beiden Fällen kann der Prozess der Information bzw. der Informationsübertragung als Übermittlung von Bedeutung aufgefasst werden.)

Genau dieser Austausch von Information ist nun aber konstitutiv für eine Offenbarungsreligion wie z. B. die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Der Begriff der Offenbarung als göttlicher Selbstmitteilung setzt eine offenbarende Instanz sowie eine die Offenbarung aufnehmende und ihr antwortende Instanz voraus, zwischen denen ein Informationsaustausch stattfindet. Dieser Informationsaustausch kann nicht anders als medial vermittelt sein (z. B. über die Offenbarungsquelle der biblischen Überlieferung), sofern man die fundamentale Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufgeben will. Der Begriff „Information“ soll das Offenbarungsgeschehen nun nicht in der Weise einschränken, als sei hiermit ein rein kognitiver Vorgang als Verlautbarung bestimmter Lehrsätze gemeint, sondern die Offenbarung ist ein den ganzen Menschen betreffendes, personales Geschehen.

Die Vermittlung von Religion ist aber nicht nur (als Offenbarung) ein vertikaler Vorgang zwischen Gott und Mensch, sondern als Verkündigung auch ein horizontaler Vorgang zwischen Menschen untereinander. Auch dieser Vorgang kann nicht anders als medial vermittelt geschehen, denn ein quasi

direkter, trägerloser Informationsaustausch zwischen Individuen, die leiblich verfasst sind, ist nicht denkbar. Insofern ist zu konstatieren, dass Medien Religion konstituieren. (Fasst man den Medienbegriff jedoch enger und bezieht ihn etwa auf Kommunikationsmittel, die die Informationsübertragung über weite Distanzen und ohne direkten Kontakt zwischen den Beteiligten ermöglichen, so nimmt ihr Religion konstituierender Charakter ab, und man wird ihnen eher eine Religion [nur] kommunizierende Rolle zuschreiben. Dies heißt aber nicht, dass religiöse Kommunikation und religiöse Vollzüge, die über Telekommunikationsmedien transportiert werden, notwendigerweise und in jedem Fall nur eine unvollständige oder zweitrangige Form dieser Vollzüge darstellen würden.)

2. Eine zweite Leitfrage des Kongresses lautete, ob sich Religion überhaupt *medial* oder nur *personal* kommunizieren lässt. Selbstverständlich ist religiöse Kommunikation in hohem Maße als personales Geschehen zu qualifizieren, dennoch ist natürlich auch sie auf adäquate Medien angewiesen. Der in der Frage insinuierte Gegensatz zwischen einerseits (bloß) medialer und andererseits personaler Kommunikation ist insofern missverständlich, als kein menschlicher Kommunikationsvorgang ohne einen personalen Aspekt, aber genausowenig ohne einen medialen Aspekt (wie soeben gezeigt) abläuft.

Kommunikation als Austausch von Information (in einem weiten Sinn verstanden) setzt nicht nur das Vorhandensein geeigneter Medien voraus, sondern auch, dass jemand in der Lage ist, die in Frage stehende Information und die damit verbundene Bedeutung zu generieren bzw. sie zu verstehen. Diese Fähigkeit, Semantik zu produzieren und zu verstehen, wird gewöhnlich mit der Zuschreibung personaler Eigenschaften verbunden. Medien können also nur von Personen verwendet werden. Veranschaulicht werden kann der personale Aspekt jeder Kommunikation z. B. an den verschiedenen Autor- (und korrespondierenden Leser-) Instanzen von (nicht nur schriftlichen) Texten wie dem impliziten oder dem fiktiven Autor:¹ Selbst wenn sie nicht explizit benannt werden, so erscheinen sie doch als (vom historischen Autor zu unterscheidende) Erzählpositionen, die vom Leser als personale Instanzen wahrgenommen werden. Trotz der Abwesenheit des realen Autors erlaubt so die mediale Vermittlung durch den Text eine personale Beziehung zwischen Leser und Autor (und trotz der Abwesenheit des realen Lesers eine personale Beziehung zwischen Autor und Leser).

Insofern lässt sich pointiert sagen, dass Religion nur medial kommuniziert werden kann, was gleichbedeutend mit der Aussage ist, dass sie nur personal kommuniziert werden kann.

1 Vgl. z. B. H. Raguse, *Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik*, Stuttgart 1994, 71-97.

II. Die Vermittlung von Medienkompetenz als Teil der theologischen Ausbildung²

Wenn religiöse Kommunikation immer auf ein Medium angewiesen ist, ist es selbstverständlich Teil der theologischen Professionalität, adäquat mit denjenigen Medien umgehen zu können, die bei der Kommunikation von und über Religion eine Rolle spielen. Daher ist eine angemessene Vermittlung von Medienkompetenz in der universitären und der direkt berufseinführenden Ausbildung von Theologinnen und Theologen eine wichtige Aufgabe, unabhängig davon, in welchem Arbeitsfeld sie tätig sein werden. Damit soll nicht behauptet werden, dass für alle theologischen oder der Theologie nahen Berufe dieselben Kompetenzen oder derselbe Kompetenzgrad im Umgang mit Medien erforderlich wäre. Angesichts der (sogar noch im Steigen begriffenen) Vielfalt theologischer Arbeitsfelder und der differenzierten Anforderungsprofile wäre es nicht sinnvoll und auch gar nicht umsetzbar, wenn alle gleichermaßen für alles ausgebildet werden sollten. Vielmehr muss auch in der Ausbildung nach den angezielten Berufsfeldern der Studierenden unterschieden werden;³ ebenso muss überlegt werden, welche Aspekte sinnvollerweise in welcher Ausbildungsphase (auch nach dem Studium) vorzukommen haben. Dennoch sollte zumindest ein Mindestmaß an medialer Kompetenz für alle Studierenden der Theologie angezielt werden, schlicht und einfach deswegen, weil die fortschreitende Mediatisierung der Gesellschaft die Theologie in verschiedenen Hinsichten entscheidend herausfordert. Im Folgenden sollen versuchsartig einige Punkte herausgestellt werden, die für die theologische Ausbildung von Relevanz sind:

1. Vorneweg ist zu realistischen und bescheidenen Zielen zu mahnen. Denn die Studiengänge, die im Rahmen des „Bologna-Prozesses“ reformiert oder neu entworfen werden, (aber natürlich nicht nur diese neuen Studiengänge!) fordern bereits eine Menge an Kompetenzen, auch im Bereich der so genannten „*soft skills*“. Die hier angezielten Kompetenzen sind unbestritten wichtig, sie lassen sich nun aber auch

2 Anregungen zu den Überlegungen in diesem Abschnitt verdanke ich der Diskussion im Rahmen eines von Martina Blasberg-Kuhnke moderierten Workshops, der innerhalb des Frankfurter Kongresses zu „Religion und Konfession in der Medienkultur“ im September 2006 stattfand.

3 Mit dieser Aussage soll nicht der Anschein erweckt werden, das universitäre Studium der Theologie solle eine Ausbildung für klar definierte Berufe sein und die Studierenden mit Rezepten für die spätere Berufstätigkeit versorgen. Aber auch wenn ein Studium immer noch eine nicht in erster Linie an Zweckmäßigkeitserwägungen orientierte Bildung ermöglichen soll, so ist es doch wichtig, den Praxisbezug innerhalb des Studiums der Theologie stärker in den Blick zu nehmen, als es bislang üblich ist. Dies beinhaltet auch, dass bei den Lehramtsstudierenden, die die überwiegende Mehrheit der Theologiestudierenden ausmachen, differenziert auf die verschiedenen Alters- bzw. Schulstufen und die damit verbundenen didaktischen Notwendigkeiten einzugehen ist.

nicht einfach beliebig vermehren. Die Forderung nach Berücksichtigung der Medienkompetenz muss daher mit einer gewissen Bescheidenheit angesichts der hohen Ansprüche, die an das Studium gestellt werden, auftreten. Auch quantitativ muss das Ziel realistisch bleiben: Es ist selbstverständlich, dass theologischerseits (und kirchlicherseits) nicht die gesamte Medienlandschaft wahrgenommen oder gar auch noch adäquat darauf reagiert werden kann. Jedoch: Auch wenn man sich nicht über alle Inhalte gleichermaßen informieren kann, so ist doch ein exemplarisches Arbeiten an ausgewählten Beispielen möglich. Nun kann auch dies sich noch als utopisch herausstellen, weil das Auswählen immerhin voraussetzt, dass man eine Gesamtheit überblickt, aus der man auswählen kann. Angesichts dessen wäre jedoch die Resignation oder der völlige Verzicht auf das Bemühen, Medienkompetenz zu erwerben und zu vermitteln, keine Strategie, die der gesellschaftlichen Bedeutung der Thematik angemessen wäre. Zu wünschen ist hingegen der Mut zu fragmentarischem Arbeiten, das sich nichtdestoweniger der vorfindlichen Realität stellt, sei sie auch noch so unübersichtlich.

2. Zu fordern ist zumindest, die Medientypen und -formate zu kennen, die in der Lebenswelt der Menschen, mit denen gearbeitet werden soll, eine Rolle spielen. Denn damit Kommunikationsprozesse über religiös relevante Themen gelingen können, ist es wichtig, den Horizont derjenigen zu kennen und entsprechend auf ihn reagieren zu können, mit denen in Kommunikation getreten werden soll; und dieser Horizont und die damit verbundenen Erwartungen an Strukturen der Kommunikation werden nun einmal zu wesentlichen Teilen durch die Medien bestimmt, denen die Menschen ausgesetzt sind und denen sie sich aussetzen. Auf jeden Fall darf keine auf den theologisch-kirchlichen Bereich beschränkte Binnensicht gefördert werden. (Für die Lehrenden an den Hochschulen bedeutet dies u. a., dass sie auch die ihre Studierenden prägenden Medien kennen sollten – nicht, um diese zu kopieren oder sich ihnen anzupassen, wohl aber, um die Gewohnheiten des Medienkonsums der Studierenden und die daraus resultierenden Fähigkeiten und Defizite im Umgang mit den in der Lehre verwendeten Medien einschätzen und ihnen angemessen begegnen zu können. Zu rechnen ist hier mit einem Rückgang der schriftlich-analytischen zugunsten einer stärker visuell-synthetischen Orientierung.)

3. Bei der Frage danach, was aus dem übergroßen Medienangebot wahrgenommen werden soll und kann und was alles unbeachtet bleiben muss, ist auch die Kehrseite in den Blick zu nehmen: Welche blinden Flecken gibt es in der Wahrnehmung durch die Medien? Welche Themen kommen nicht oder nur marginal vor? Welche Menschen werden in der medialen Berichterstattung ausgeblendet? Und auch umgekehrt ist zu fragen: Welche Menschen sind in den Möglichkeiten, Medien zu nutzen, benachteiligt, da sie keinen oder nur einen erschwerten Zugang zu ihnen haben?

Aufgabe der Theologie muss es sein, auch hinter die Medien zu schauen und Anwältin der Menschen zu sein, die als Rezipienten ausgeschlossen sind, und der Themen, die ignoriert werden.

4. Die Vermittlung von Medienkompetenz im hier verstandenen Sinn ist nicht allein die Aufgabe der Praktischen Theologie, näherhin der Pastoraltheologie oder der Religionspädagogik (auch wenn in diesen Fächern sicher eine besondere Aufmerksamkeit dafür bestehen sollte), sondern stellt eine Querschnittsaufgabe aller theologischen Fächer dar. Denn die zu behandelnden Aspekte spielen in allen theologischen Disziplinen eine Rolle, und zu den zu erwerbenden Kompetenzen können ebenso alle Disziplinen beitragen. Der Versuch einer Systematisierung der angezielten Kompetenzbereiche könnte etwa folgendermaßen aussehen:⁴

a) Zunächst ist eine *technisch-handwerkliche Kompetenz* grundlegend: Ich muss wissen, wie ich die entsprechenden technischen Geräte bedienen muss, um die gewünschten Medien nutzen zu können. Dies gilt sowohl für die Rezeption als auch für die aktive Verwendung von Medien. Hierzu gehört nicht nur, dass man nicht erst während oder fünf Minuten vor einer Präsentation prüft, ob der Beamer funktioniert und richtig mit dem Computer verbunden ist, sondern auch, um ein Beispiel zu nennen, dass ich die Schriftgröße auf meinen Folien so wähle, dass sie auch in den hinteren Reihen des Auditoriums noch gut gelesen werden können. Solche handwerklichen Fertigkeiten, die eigentlich angesichts der immer leichteren technischen Zugänglichkeit und Bearbeitbarkeit moderner Medien selbstverständlich sein sollten, sind schon allein ein Gebot der Höflichkeit gegenüber dem Publikum. Sie liegen aber auch im Interesse des Präsentierenden, sofern er oder sie nicht will, dass das, was vermittelt werden soll, bereits aus technischen Gründen die Empfänger nicht erreicht. Diese technischen Fertigkeiten sollten schon ab dem ersten Semester eingeübt und immer wieder auf sie geachtet werden; denn die Fähigkeit zu angemessenem Präsentieren spielt in nahezu jedem theologischen Beruf eine wichtige Rolle. Dies gilt natürlich nicht nur für die Studierenden, sondern genauso für die Lehrenden – nicht nur in diesem Punkt, sondern grundsätzlich: Was von den Studierenden an Kompetenzerwerb erwartet wird, ist auch von den Lehrenden gefordert.

b) Mit der angesprochenen Präsentationskompetenz ist bereits ein weiterer Bereich angesprochen, der der *produktiven Kompetenz*. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu reflektieren, was ich dem Publikum zeigen will, was meine Botschaft ist und wie ich diese Botschaft angemessen gestalte. Dabei muss ich einerseits inhaltlich überlegen, wie ich aus dem, was ich potentiell alles mitteilen könnte, so auswähle, dass

4 Vgl. auch den Beitrag „Mediale Kompetenz – ein Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe?“ von Peter Zimmerling in diesem Heft.

die Rezipienten eine Chance haben, das Mitgeteilte auch zu verstehen: Wieviel kann ich dem Publikum zumuten, in welcher Reihenfolge, mit welchen Beispielen, in welcher Sprache? Anzustreben ist also eine angemessene Empfängerorientierung („Der Wurm an der Angel muss dem Fisch schmecken, nicht dem Angler“). Genauso muss aber auch überlegt werden, welches Medium überhaupt eingesetzt wird, um den Inhalt zu transportieren. Nicht unwichtig ist der Hinweis, dass zuerst der zu vermittelnde Inhalt deutlich sein muss, bevor das adäquate Medium dazu ausgewählt wird, und nicht umgekehrt. Zu beachten ist ebenso, dass das Medium selbst immer auch schon eine – situationsabhängige – Botschaft darstellt, so dass ein dem jeweiligen Kontext angemessener und stimmiger Medieneinsatz anzustreben ist. So z. B. kann eine Powerpoint-Präsentation je nach Situation ein demokratisches Medium sein, das durch die Visualisierung das Arbeitsgedächtnis des Publikums entlastet und so dem Nachvollziehen des Stoffes dienlich ist; es kann aber auch als autoritäres Medium wirken, das die Tendenz der Studierenden fördert, alles auf der Tafel oder auf der Leinwand Stehende unkritisch und ohne Nachdenken abzuschreiben.

c) Ein letzter Bereich, für den gerade die Theologie wichtige Beiträge leisten kann, liegt in der *rezeptiv-kritischen Kompetenz*. Dies beinhaltet zum einen die schon angesprochenen Grundkenntnisse in Medienkunde, um angemessen vorbereitet zu werden auf ein Leben, das in zunehmendem Maße durch Medien bestimmt sein wird. Zum anderen geht es aber auch um die Reflektion der vorfindlichen Medienpraxis unter theologischen Kriterien. Es sind einerseits ethische Fragen anzusprechen, z. B.: Wo passt sich die Medienpraxis zu sehr dem Markt an – auf Kosten von wahrheitsgetreuer und ausgewogener Berichterstattung? Welche Aspekte und Themen kommen nicht vor, weil sie sich nicht gut verkaufen lassen? Andererseits spielen systematische Aspekte eine Rolle:⁵ Welche Transformationsprozesse ergeben sich durch die Neuen Medien und die mit ihnen verbundene Telemediatisierung hinsichtlich unserer Begriffe von Sprache, von Texten, von Information und von Kommunikation? Wie verändern die Neuen Medien den Menschen und seine Lebenswelt (Stichwort: Virtualität)? Geschult werden muss zudem die Urteilskraft bezüglich der Chancen und Gefahren liturgischer und sakramentaler Vollzüge im Rahmen der Neuen Medien. Insbesondere ist auf die Gefahr der Unterbewertung der leiblichen Dimension z. B. bei Internet-Gottesdiensten oder -Sakramentenspendungen hinzuweisen.

5 Vgl. z. B. K. Müller, Philosophisches über die Veränderung von Kommunikation durch Telemediatisierung, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 41 (2000), 160-178; Th. Böhm, Ein Netz, das trägt: Was Kirche und Internet einander „zu sagen“ haben, in: Katechetische Blätter 126 (2001), 167-172.

Festzuhalten bleibt: Der Theologie als traditioneller Textwissenschaft stellen sich in der Medienkultur eine Vielzahl neuer Aufgaben, vor denen sie nicht fliehen darf – ohne allerdings ihre Orientierung an Literalität und Rationalität aufzugeben.

Wortwechsel

Die Erfindung des Buchs druckens ist ein Meilenstein in der Geschichte der Menschheit. Sie hat die Verbreitung von Wissen und die Entwicklung der Kultur ermöglicht.

Manuskript in der Maschine

Die Erfindung des Buchs druckens ist ein Meilenstein in der Geschichte der Menschheit. Sie hat die Verbreitung von Wissen und die Entwicklung der Kultur ermöglicht. In der Mitte des 15. Jahrhunderts wurde die Buchdruckerkunst in Europa eingeführt. Dies ermöglichte die Massenproduktion von Büchern und die Verbreitung von Wissen.

Wortwechsel



Die Erfindung des Buchs druckens ist ein Meilenstein in der Geschichte der Menschheit. Sie hat die Verbreitung von Wissen und die Entwicklung der Kultur ermöglicht. In der Mitte des 15. Jahrhunderts wurde die Buchdruckerkunst in Europa eingeführt. Dies ermöglichte die Massenproduktion von Büchern und die Verbreitung von Wissen.

Clemens Bohrer
Hadwig Müller
Reinhard Feiter

Mensch in der Maschine

Seine Elektrizität, der Kalkulator, beherrscht eine Roboterzivilisation auf dem Planeten Karelirien. Das Elektronengehirn, eigentlich Bordrechner auf dem Raumschiff „Gottesgabe“, war während einer galaktischen Mission wahnsinnig geworden und hatte alle Menschen an Bord des Schiffes eliminiert. Anschließend hatte der Großrechner beschlossen sich auf dem Planeten Karelirien niederzulassen und dort eine Maschinengesellschaft aufzubauen. Seit der Gründung seines Roboterstaates zeichnet sich die Politik des Kalkulators durch Ausbrüche unvernünftigen Hasses gegenüber allem aus, was menschlich ist. In der karelirischen Presse finden sich immer wieder Tiraden mit dem Tenor, dass die Menschen abscheuliche Sklavenhändler seien, die harmlose Roboter widerrechtlich ausbeuten. Angesichts der feindlichen Haltung des Kalkulators und um eine Eskalation der Lage zu verhindern, sieht sich die Erde gezwungen Agenten in geheimer Mission auf den Planeten Karelirien zu schicken. In der Verkleidung von Robotern werden im Verlauf mehrerer Jahre tausende menschlicher Agenten zum Planeten des Rechners geschickt, von denen allerdings keiner eine Botschaft absetzt oder gar zur Erde zurückkehrt. Seine Induktivität, so nimmt man auf der Erde schließlich an, hat alle Spione entlarven und beseitigen können.

So stellt sich die Ausgangslage für den Raumfahrer Ijon Tichy dar, den der polnische Science-Fiction Autor Stanislaw Lem in seiner Sammlung von Reiseberichten vorstellt. In den Reiseerzählungen, auf Deutsch unter dem Titel *Sternstagebücher* erschienen, lässt Lem seinen Helden skurrile Abenteuer bestehen, bei denen das Verhältnis von Mensch und Maschine ein immer wiederkehrendes Motiv bildet.

Seine elfte Reise führt Tichy in der Maske eines Roboters in das Reich des Kalkulators, wo er das Schicksal der tausenden von Agenten aufklären soll, die scheinbar von dem verrückten Computer ausgelöscht worden sind. Dem Raumfahrer gelingt es, sich als Spion unter die Roboter zu mischen, um nach kurzer Zeit eine erschreckende Entdeckung zu machen: Die Untertanen Seiner Elektrizität sind die verschwundenen menschlichen Agenten, die aus Angst niemals ihre Roboterverkleidung abgelegt und sich über Jahre mit dem System arrangiert haben. Die Roboter, die der Kalkulator nach der Gründung des Maschinenstaates anfänglich noch beherrscht hatte, waren nach und nach alle dem Ersatzteilmangel oder der Korrosion zum Opfer gefallen. Als Untertanen waren ihm schließlich

nur noch die menschlichen Agenten in Roboterhülle geblieben, von denen jeder Einzelne sich im Glauben wähnte, alle seine Mitbürger seien echte Roboter.

Die Erzählung aus dem Jahr 1971 stellt das Zusammenwachsen von Mensch und Maschine in einer sehr humoristischen Art und Weise vor: Ähnlich wie ein Ritter in seiner Rüstung, so werden die Agenten durch die Roboterverkleidung eingefasst. Der Mensch wird durch die Hülle zur Maschine. Es bleibt in der Schwebelage, wie tief greifend die Verwandlung letztlich ist und wie weit die oberflächliche Maske auch die Person in ein technisches Produkt verwandelt. Zumindest scheint die Erkennbarkeit bzw. Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Mensch und Maschine zu oszillieren. Von ihrem Selbstverständnis her bleiben die Verkleideten menschliche Wesen, gleichzeitig adaptieren sie aber ihre Rolle so perfekt und lassen sich so weit auf das System ein, dass die Maschinengesellschaft funktionieren kann.

Das Bild des Menschen in der Maschine lässt sich unter Berücksichtigung der Arbeiten des kanadischen Medienforschers Marshall McLuhan als eine Facette menschlicher Existenzweise in der modernen Gesellschaft entfalten. McLuhan bezeichnet alle Technologien, angefangen vom Rad bis hin zum Fernseher, metaphorisch als Ausweitungen des menschlichen Körpers. Mit Hilfe dieser „Körperextensionen“ interagiert und kommuniziert der Mensch mit seiner Umwelt. Er telefoniert, fährt von einem Ort zum anderen und holt die Welt quasi auf dem Bildschirm ins Wohnzimmer. Eine paradigmatische Rolle als Körperextensionen nehmen mediale Technologien ein: McLuhan hat vor allen Dingen Apparate wie Fernseher, Telefon oder Computer im Blick, wenn er von Ausweitungen des menschlichen Körpers spricht. Denn gerade mediale Technologien zeigen am deutlichsten, wie menschliche Sinne eine Ausweitung erfahren, wenn eine Person technikvermittelt mit hunderten von Kilometern entfernten Verwandten spricht, durch die Abendnachrichten sozusagen eine Reise nach Amerika macht oder über das Internet sich als Teil einer weltumspannenden „Community“ fühlen kann. Mediale Technologien sichern ihren Nutzern den Zugriff auf eine entfernter liegende Umwelt, zu der der Mensch ohne Hilfsmittel keinen oder nur einen erschwerten Zugang hat. In diesem Sinn kann man Technologien mit McLuhan als Umschließungen oder metaphorisch als Körperextensionen deuten.

Dabei spielt es keine Rolle, wie eng die Körperextensionen physisch mit dem Leib verbunden sind. Die Kleider, die man auf der Haut trägt, sind für McLuhan ebenso Ausweitungen des Körpers wie das Auto oder das Mobiltelefon (wobei man letzteres mit Blick auf seine Nutzungsfrequenz in bestimmten Jugendkulturen womöglich auch in einem wörtlichen Sinn als fest mit der Hand bzw. dem Ohr verbundene Körperextension sehen

kann). Es kommt nicht einmal darauf an, ob das entsprechende technische Produkt sich im Menschen befindet wie z. B. ein Herzschrittmacher im Brustkorb oder der Lautsprecher des mp3-Players im Ohr des Hörers. Ausweitungen des Körpers sind ebenso Technologien, die äußerlich mit dem Leib ganz unverbunden erscheinen wie der Computerbildschirm oder das Flugzeug. Es kommt vielmehr darauf an, dass die durch Technik bewirkte Veränderung des Selbst- und Weltbezugs sich nicht vom Menschen trennen lässt, sondern dass Technik den Menschen zu einer prothetischen Existenz werden lässt. Die Rede von den Körperextensionen greift damit das Bild von der Umschließung des Menschen durch die Maschine auf und legt eine Interpretationsschablone an, in welcher Weise diese Metapher angesichts moderner Technologien verstanden werden kann.

Die technische Umschließung z. B. durch elektronische Medien macht den Menschen gleichsam zu einem hybriden Wesen. Donna Haraway greift diese Idee auf, wenn sie ein *Cyborg Manifesto* schreibt und in der Lebensform eines „Cyborg“ Facetten moderner menschlicher Existenz abgebildet sieht. „Cyborgs“ sind nach Haraway Mischgeschöpfe aus Maschine und menschlichem bzw. tierischem Organismus. Sie treten nicht nur als Produkt fiktionaler Literatur in die Welt, sondern werden mit der immer komplexer werdenden Interaktion zwischen Menschen und ihren Technologien auch „reale“ Erscheinungen. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Maschine ist durchlässig geworden, so Haraway: Maschinen gleichen – zumindest nach dem Willen einiger ihrer Schöpfer – immer mehr dem Abbild ihrer Schöpfer, und Menschen sind ohne Maschinen, teils im wörtlichen teils im übertragenen Sinne, nicht mehr überlebensfähig. Ob ein Patient mit Herzschrittmacher ein „Cyborg“ ist, darüber kann man ebenso nachdenken wie über den Dialyse-Patienten, der sich für die wöchentliche Blutwäsche an eine medizinische Apparatur anschließt. Ebenso kann man überlegen, in welcher Weise sich ein Manager von diesen beiden Personen unterscheidet, der im Hinblick auf seinen Terminkalender, seine Kontakte und seine Kommunikation von einem PDA („personal digital assistant“) abhängig ist und dessen Verlust – um noch einmal die Metapher von der Körperextension ins Spiel zu bringen – quasi als Amputation erleben würde.

Mensch und Technologie sind schon heute untrennbar verbunden, in physischer Hinsicht am augenfälligsten vielleicht in den Minicomputern am Handgelenk, die früher einmal analoge Armbanduhren waren. In psychischer Hinsicht ist die Verschmelzung schon viel weiter: Menschen nutzen und verlassen sich in einer Weise auf Technik, dass man geradezu von einer körperlichen Aneignung oder Einverleibung sprechen kann. Die Umschließung durch Technologie, der Mensch in der Maschine, ist notwendig, um erfolgreich in der Umwelt interagieren zu können und hat weit reichende Konsequenzen für das Verständnis von Identität und

Maschinen ermächtigen. Die Verschmelzung von Mensch und Maschine bringt zunächst einmal Belohnungen für die Nutzer. Dem Patienten bringt der medizinische Apparat Gesundheit, dem Manager verhelfen Auto und Flugzeug zu Flexibilität, und der Taschenrechner macht Schüler in der Multiplikation großer Zahlen schneller als jeden Lehrer ohne Taschenrechner. Die überwältigenden Geschenke durch Technik werden vielleicht anhand der modernen Kommunikationstechnologien am deutlichsten, die heute jedermann Fähigkeiten verleihen, die in der Tradition vor allem Gott vorbehalten waren. Zumindest der Idee nach ist der Mensch qua Internet und *Wikipedia* allwissend, zumindest der Idee nach bewegt er sich mittels des Programms „Google Earth“ ohne Zeitverlust zwischen Deutschland, Japan und den USA und blickt quasi mit dem Auge Gottes auf die Welt herab, zumindest der Idee nach kann er seine Identität bei jedem „Einloggen“ in einen „Chat“ anders erzeugen und zumindest der Idee nach erschafft er in Online-Rollenspielen sein ganzes Leben nach eigenem Willen von Grund auf neu. Der Ermächtigung gerade durch virtuelle Technologien sind scheinbar keine Grenzen gesetzt, versprechen sie doch in ihren jeweiligen Kontexten Allwissenheit, Ubiquität oder Allmacht. Selbst Unsterblichkeit ist keine Fiktion mehr, will man den technologiegezeugten Unsterblichkeitsphantasien von Ray Kurzweil Glauben schenken.

Die Belohnungen, die die Technik qua hybrider Existenzweise den Menschen schenkt, haben ihren Preis. Die Maschinen fordern für ihre Dienste Unterwerfung. Dieses Joch ist zunächst einmal nicht drückend, sondern klagt in einer ersten Hinsicht nur die dauerhafte Verschmelzung mit der Technik ein: Wer einmal und dann immer wieder am Computer seine Hausarbeiten schreibt, wird kaum zum Füller greifen. Und wer die ständige Verfügbarkeit des Internets an seinem Arbeitsplatz kennt, wird den Entzug dieses Mediums als schmerzlich erfahren. Die Abhängigkeit des Menschen von der Maschine gestaltet sich zunächst so, dass er die Produkte seiner Technik immer weiter benutzen und verbessern muss. Ab einem bestimmten Grad von Affinität ist die Abwendung von Technologie kaum mehr möglich bzw. gestaltet sich als Abstinenz im Sinne eines bewussten und selbst gewählten Verzichts. Einmal an Technik gewöhnt, reproduziert der Mensch die Maschinen zum Dank für die geleisteten Dienste und in der Hoffnung auf noch bessere Belohnungen. Die anhaltende Reproduktion der Maschinen durch ihre menschlichen Schöpfer lässt die Menschen in den Augen von McLuhan zu „Geschlechtsorganen der Maschinen“ werden. Dieses Bild zeigt die Dialektik der Mensch-Maschine-Beziehung auf: Die Schöpfer, also mithin die Herren, werden zu Sexorganen, d. h. zu Reproduktionsmechanismen degradiert. Die Maschine versklavt den Menschen.

Die Vereinnahmung durch die Apparate erfolgt noch in einer weiteren, als fundamental zu bezeichnenden Hinsicht. Technologie schafft Wirklichkeiten, die der Mensch sozusagen „mitkauft“, ohne sich dessen in vollem Ausmaß bewusst zu sein. Gemäß Jochen Hörisch figurieren Technologien unsere Gesamtwahrnehmung und -deutung der Wirklichkeit und bilden sozusagen die Schablone der Weltbegegnung. Der wahrnehmende Zugriff auf die menschliche Umwelt geschieht zunehmend über Technik in Form von elektronischen Medien, die wiederum nur die ihnen gemäßen Formate und Inhalte transportieren. Technologien, d. h. vor allen Dingen Medien, funktionieren wie eine Brille, die man sich aufsetzt und mit der man wortwörtlich die Welt mit neuen Augen sieht. Allerdings kann man sich dieser Brille oder – um in Stanislaw Lems Geschichte zu bleiben – der technischen Hülle nicht entledigen, vor allem weil die Abhängigkeit befürwortet oder unbewusst ist.

Die Sicht auf technische Errungenschaften gerade der letzten Jahre und Jahrzehnte und die Erwartung noch gewaltigerer technischer Entwicklungen vollzieht sich mitunter in quasi-religiösen Deutungsmustern von Erlösung und Untergang. Die zukünftigen Möglichkeiten zum Umbau des menschlichen Körpers verheißen eine Welt ohne Krankheit oder gar ohne Tod, die Kommunikationsmöglichkeiten des Internets lassen ein neues Pfingsten am Horizont aufleuchten und tiefere naturwissenschaftliche Einsichten versprechen auf technischem Wege die Einlösung der biblischen Aufforderung, dass der Mensch als Krone der Schöpfung die Erde beherrschen solle. Neben diesen großen Erlösungsmythen qua Technik gibt es die kleinen und mittleren Versprechen des Paradieses: angefangen vom Haushaltsgerät, das zum Wohlbefinden im Alltag beiträgt bis hin zum Computer als Bildungsmedium, der durch motivierende Lernspiele die Schwierigkeiten in der Schule beseitigt.

Auch das Motiv des Untergangs als Langzeitwirkung technischer Entwicklungen lässt sich aufzeigen: Technischer Fortschritt in der Deutung als Verfallsgeschichte in moralischer, sozialer oder politischer Hinsicht durchzieht die populäre Literatur. Dystopien wie der Cyberpunk-Roman *Neuromancer* von William Gibson oder George Orwells *1984* geben ein eindrückliches Bild, wie sich die Autoren zukünftige Schreckens- oder Untergangsszenarien ausmalen. Dass der Fortschritt in den Wissenschaften sich gegen den Menschen wenden kann, zeigen auch Filme wie *The Day After* beispielhaft für die Atombombe oder *Outbreak* für die Biotechnologie. Im Alltagserleben sind es die kleinen Bedrohungen durch Technik, die mitunter ablehnende Gefühle gegenüber neuen Technologien hervorrufen, sei es, dass bestimmte medizinische Verfahren im Hinblick auf Geburt oder Sterben von religiösen Gruppierungen abgelehnt werden oder sei es, dass ältere Menschen technischen Geräten einfach aufgrund ihrer Komplexität nicht trauen.

Technologien ermächtigen und vereinnahmen den Menschen gleichermaßen. Wenn die Perspektive der Ermächtigung fokussiert wird, dann bilden sich mitunter technikgezeugte Erlösungsmythen heraus, die die Verwirklichung paradiesischer Zustände oder göttlicher Fähigkeiten in menschliche Hände legen. Wird andererseits Technologie in der Perspektive der Vereinnahmung gedeutet, dann lassen sich Beispiele aufzeigen, wie der Mensch in gewollte oder ungewollte Abhängigkeiten geraten kann. In dieser Sicht wird Technologie dann zum Auslöser eines möglichen Unheilsgeschehens, quasi zum Sündenfall stilisiert. Die zweite Perspektive lässt sich niemals ganz von der Hand weisen: Dass Menschen mit Hilfe der Technik auch die Mittel in die Hand nehmen können, die potentielle Auslöser einer Katastrophe oder einer unheilvollen bzw. menschenfeindlichen Zukunft sind, ist trotz aller politischen und wissenschaftlichen Vorsicht zumindest denkbar. Wenig überzeugend sind hingegen Erlösungsphantasien, die qua Technik eine bessere Welt versprechen. Wenn technische Instrumente und Apparate als Heilswerkzeuge verstanden werden, dann überschätzt man ihre Gestaltungsmacht. Dass Technologie trotz ihrer echten oder vermeintlichen Macht letztlich ohnmächtig ist, verdeutlicht Marshall McLuhans Kritik an elektronischen Medien, die er durch ein Zitat aus den Psalmen des Alten Testaments als Götzenkritik formuliert:

„Ihre Götzen sind Silber und Gold,
Ein Werk der Menschenhände.
Einen Mund haben sie, und reden nicht;
Augen haben sie, und sehen nicht.
Ohren haben sie, und hören nicht;
Eine Nase haben sie, und riechen nicht.
Hände haben sie, und tasten nicht;
Füße haben sie, und gehen nicht,
Sie reden nicht mit ihrer Kehle.
Wir sind die sie machen,
Alle, die auf sie trauen.“
(Psalm 115, zitiert nach McLuhan 54f.)

Diese Götzenkritik, die McLuhan auf elektronische Medien bezieht, lässt sich auf technische Produkte allgemein anwenden: Apparate sind insoweit ohnmächtig, als dass sie nur über von Menschen verliehene Macht verfügen, aber aus sich heraus keine Initiative und Gestaltungskraft besitzen. Ungebührende Kraft wird Technologien zugesprochen, wenn sie unkritisch und unreflektiert zu Mitteln einer Machbarkeits- oder Fortschrittsideologie werden, in der man glaubt, dass menschliche Lebensverhältnisse allein infolge von Technik gelingen. Innerhalb einer solchen Ideologie erhalten Maschinen einen götzenähnlichen Status. Die Stärke, die Technologien im Hinblick auf eine Verbesserung der menschlichen Lebenswelt tatsäch-

lich innewohnt, verzerrt sich unter ideologischen Vorzeichen zu einer angedichteten Macht. Technologien werden zu Götzen, wenn sie wie das goldene Kalb umtanzt werden in der Erwartung, dass sie – in welcher Hinsicht auch immer – aus eigenem Antrieb heilsbringend tätig werden. Eine solche Erwartung lässt sich auch als überzogene Technikgläubigkeit beschreiben. Technologien erhalten einen götzenähnlichen Status, wenn man ihnen Vertrauen bzw. Erwartungen entgegenbringt, die sie als Instrumente menschlichen Schaffens nicht einlösen können. Als Götzen beruht ihre Geltung auf einer angenommenen Macht, die ihnen durch Menschen verliehen wird, die sich in ihre Abhängigkeit begeben.

Kehren wir zur Erzählung von Stanislaw Lem zurück: Die robotische Maske ermöglicht den getarnten Menschen das Überleben in der Maschinengesellschaft. Sie haben sich mit ihrem Schicksal abgefunden und unter dem Befehl des Kalkulators sogar ein funktionierendes politisches System aufgebaut. Ijon Tichy gelingt es in die Schaltzentrale des Kalkulators einzudringen. Er fordert in der Rolle des Robotherrschers alle Einwohner von Karelirien auf, sich auf dem Marktplatz zu versammeln und einen Schraubenzieher mitzubringen. Dann befiehlt er, dass sich alle Roboter gegenseitig den Kopf abschrauben. Und siehe da: Unter der Verkleidung kommen lauter menschliche Gesichter zum Vorschein.

Die Erzählung schildert somit am Ende ein Emanzipationsgeschehen. Die versklavten Menschen werden aus ihrer technikgewirkten Unterdrückung befreit und legen die Umklammerung ab, die sie gefangen gehalten hat.

Unter Berücksichtigung der Medientheorie von Marshall McLuhan lässt sich plausibel machen, dass die Metapher vom Menschen in der Maschine ein geeignetes Bild für die Veranschaulichung gegenwärtiger Mensch-Maschine-Relationen ist. Menschen sind von technischen Produkten umgeben, die in hohem Maß die Weise ihrer Interaktion untereinander sowie ihrer Welt- und Wirklichkeitsbegegnung beeinflussen. In Stanislaw Lems humoristischer Erzählung wird die Verbindung von Mensch und Technik als Unheilszusammenhang gedeutet, aus dem die Menschen am Ende befreit werden. Anders als in dieser Geschichte kann technischer Fortschritt im Sinne vielfältiger positiver Gestaltungs- und Kommunikationsmöglichkeiten auch als Heilszusammenhang interpretiert werden. Beide Perspektiven, also in Technologie einen Heils- bzw. Unheilszusammenhang zu sehen, sind überzogen oder sogar verfälschend. Nichtsdestotrotz kann sich die Diskussion um die Auswirkungen von Technik zwischen diesen beiden Polen bewegen, d. h. berechtigte Hoffnungen müssen gegenüber ebenso berechtigten Ängsten abgewogen werden.

Es gilt, die Erzählung von Stanislaw Lem zu verlassen: Es ist nicht möglich

und auch nicht wünschenswert, die Köpfe abzuschrauben und Technik allein als Instrument der Vereinnahmung zu entlarven. Aber auch die Gegenvision ist fragwürdig, nämlich Technologie als bloße Instrumente der Ermächtigung anzusehen, was idolatrischer Verblendung entspräche. Mensch und Technik sind heute untrennbar verbunden. In der Dialektik von Ermächtigung und Vereinnahmung, Heils- und Unheilszuschreibung gilt es einen Weg zu finden, der die durch Technologien zugespielten Chancen nutzt. Gleichzeitig gilt es Grenzfälle von Mensch-Maschine-Beziehung und damit verbundene Frage- bzw. Problemstellungen moralischer, psychologischer, ästhetischer, physiologischer, sozialer oder politischer Natur im Modus des gesellschaftlichen Diskurses aufmerksam zu verfolgen.

Literatur

- Lem, Stanislaw (2001 / polnisch 1971), *Sterntagebücher*, Frankfurt a. M.
- McLuhan, Marshall (1968 / englisch 1964), *Die magischen Kanäle. »Understanding Media«*, Düsseldorf – Wien.
- McLuhan, Marshall (2001 / englisch 1969), *Geschlechtsorgan der Maschinen*, in: *Das Medium ist die Botschaft = The medium is the message*. Hrsgg. u. übers. v. Martin Baltes, Dresden.
- Haraway, Donna (1995 / englisch 1991), *Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften*, in: *Donna Haraway, Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M., 33-72.
- Kurzweil, Ray (2000 / englisch 1999), *Homo s@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen?*, München.
- Hörisch, Jochen (1998), *Einleitung*, in: *Peter Ludes, Einführung in die Medienwissenschaft. Entwicklungen und Theorien*, Berlin.

Anmerkungen zu Pascal Merciers „Nachtzug nach Lissabon“¹

„Das Denken ist das Zweitschönste. Das Schönste ist die Poesie. Wenn es das poetische Denken gäbe und die denkende Poesie – das wäre das Paradies.“ (386) Ja – aber muss man denn das Schönste und das Zweitschönste verbinden? Vielleicht fallen einem bei der unbedenklichen Entscheidung für die Poesie die Gedanken in den Schoß. Vielleicht bringt die überlegte Entscheidung fürs Denken eine eigene Poesie mit sich. Kann die bemühte Verbindung nicht gerade beides verderben? Das Denken kann der Poesie ihre Leichtigkeit – die Poesie kann dem Denken seine Zielgerichtetheit nehmen. Dies war mein Widerstand beim Lesen des Buchs von Pascal Mercier „Nachtzug nach Lissabon“: Die „denkende Poesie“ nahm der Erzählung ihr Eigenleben, ihre Spannung und Überraschung; das „poetische Denken“ führte die Bewegung der Gedanken in Kreisen auf gewundenen Wegen, die an kein Ende kommen. Dann überließ ich mich dieser Bewegung.

„Aber wenn wir uns aufmachen, jemanden im Inneren zu verstehen? Ist das eine Reise, die irgendwann an ihr Ende kommt? Ist die Seele ein Ort von Tatsachen? Oder sind die vermeintlichen Tatsachen nur der trügerische Schein unserer Geschichten?“ (168) Auf eine solche Reise macht sich Raimund Gregorius, ein 57 Jahre alter Berner, Kenner, Leser und Lehrer alter Sprachen – Griechisch, Latein und Hebräisch – und ihrer Texte. Seine Reise nach Lissabon mit dem „Nachtzug“, in die Tiefe und Dunkelheit eines Lebens hinein, um dort dem portugiesischen Autor des Buchs und Wegweisers seiner Reise näher zu kommen und ihn zu verstehen, verbindet sich immer enger mit der Reise in sein eigenes Inneres, um dort „die Regungen der eigenen Seele aufmerksam zu verfolgen“ (43). Die verschiedenen Spannungsmomente, die diese doppelte Bewegung enthält, bestimmen die Dramatik oder auch die Form des Romangeschehens. Seine Inhalte klingen in vielen Fragen an.

Um was geht es?

Geht es um das Verstehen? Von Texten und Worten, von Büchern? Oder von Geschichten, von Erfahrungen, die wir machen? Von unserem Tun oder von unserem Leben, das in ungeahnter Tiefe darunter verborgen ist (vgl. 36)? Von einem anderen Menschen in seinem Innern? Lässt sich die Ferne zum Anderen überbrücken? Ist das überhaupt wünschens-

1 Pascal Mercier, Nachtzug nach Lissabon, Roman, Carl Hanser Verlag, München 2004.

wert? „Sollten wir für den Schutz dankbar sein, den uns die Fremdheit voreinander gewährt? Und für die Freiheit die sie möglich macht? Wie wäre es, wenn wir uns ungeschützt durch die doppelte Brechung, die der gedeutete Körper darstellt, gegenüberstünden? Wenn wir, weil nichts Trennendes und Verfälschendes zwischen uns stünde, gleichsam ineinanderstürzten?“ (101) Oder geht es um das Verstehen von uns selbst, von Erfahrungen, „die unserem Leben unbemerkt seine Form, seine Färbung, seine Melodie geben“ (28)?

Aber gibt es ein Verstehen, das keine Täuschung ist? Wie geschieht solches Verstehen? Indem man zu sich steht, unter dem Blick eines Anderen? Indem man eine Sprache lernt, Worte findet für das, was man denkt? „Sich verstehen: ist das eine Entdeckung oder eine Erschaffung?“ (415) Geschieht Verstehen nur, wenn man die Verwirrung als Königsweg anerkennt (vgl. 29)? Indem man sich auf eine Reise macht, die an kein Ende kommt?

Geht es um die Sprache? Um die „Faszination durch Wörter“, hinter denen die Dinge, wie grausam auch immer, zurücktreten? (105) Um Texte oder einfaches Reden (vgl. 166)? Namen und Wörter? Geschriebene oder gesprochene? Um die Muttersprache oder fremde Sprachen, tote oder lebendige Sprachen? Geht es um Bücher oder um das Buch eines Lebens? Geht es ums Lesen oder Finden von Worten? Geht es darum zu schweigen, weil der Versuch, einen Sinn in Worte zu fassen, diesem Gewalt antäte (vgl. 80/81)? Oder geht es um eine neue Sprache, „genau und karg, unbestechlich und unverrückbar, einem Gedicht vergleichbar“ (40)?

Aber wo ist die „goldene Stille“, aus der solche Worte geschmiedet werden?

Geht es um Loyalität? Um eine Verwandlung der Zufälligkeiten durch einen Entschluss, „eine Parteinahme der Seele“ (257)? Geht es um etwas Bleibendes in den Brüchen, etwas, woran wir anknüpfen können, wenn wir uns zu verlieren drohen, um das Bedürfnis nach Geborgenheit (vgl. 435)? Geht es um eine Erschaffung, einen Hauch von Ewigkeit in der Vergänglichkeit? Oder geht es um das Vertrauen, auch die erschreckendsten Gedanken einem Anderen sagen zu können?

Aber gibt es die grenzenlose Offenheit? Gibt es nicht auch „die Einsamkeit durch Verschweigenmüssen“ (387)? Geht es darum, mit Hilfe eines Anderen die eigene Stimmigkeit zu erfinden?

Aber dürfen wir die anderen zu Bausteinen des eigenen Lebens machen (vgl. 467)?

Geht es um mein Leben? Als der zu leben, der ich bin? Dem Wunsch zu folgen, aus meinem Leben noch etwas anderes zu machen (vgl. 33)? Mich leiten zu lassen von dem Gefühl, richtig wach und am Leben zu sein (vgl. 29)? Meine Zeit nicht zu verschwenden, etwas zu tun, was dazu bei-

trägt, dass ich echter werde, dass ich näher an mich selbst heranrücke (vgl. 393)? Dinge zu tun, ohne die mein Leben ein Torso bliebe? (Vgl. 239 und 466) Der zu werden, auf den hin ich mich angelegt habe?

Aber wer bin ich? Entwerfe ich das Bild von meinem Leben und wie es sich erfüllen sollte? Oder erwächst es aus dem Kräftespiel meines Fühlens und Denkens? Wie kann ich sicher sein, mich nicht zu verfehlen? Bin ich nicht zufällig das, was ich bin? (Vgl. 230) Wie kommt es zu den Bewegungen in meinem Leben, die aus ihm eine Melodie machen: Kommt es zu ihnen durch meine Entscheidung oder stoßen sie mir zu? (Vgl. 20 und 242) *„Ich wohne in mir wie in einem fahrenden Zug. (...) Ich wache auf, und die Landschaft der anderen zieht vorüber. (...) Ich möchte einmal, ein einziges Mal, zu fassen bekommen, was draußen geschieht.“* (425)

Denkbemühungen, die sich verzweigen und auseinandergehen, in Gestalten, Begegnungen und Gesprächen, Fragen, die gewendet, fallen gelassen und wieder aufgenommen werden, Ängste, die zusammenkommen und sich in einer Suche verdichten: Zu leben und sich selbst nicht zu verfehlen. Zu sterben und sich nicht zu verlieren (vgl. 494).

Wie in einem Drama wird dieses Thema in mehreren Akten durchgespielt. Der Roman hat vier ungleiche Teile: „Der Aufbruch“ – mit 109 Seiten, „Die Begegnung“ – mit 140 Seiten, „Der Versuch“ – mit 190 Seiten, und „Die Rückkehr“ – mit 30 Seiten. In jedem dieser Teile spielen Ordnung, Verwirrung und Bewegung in wechselndem Rhythmus zusammen, bis sie sich immer enger miteinander verbinden und Schwindel beherrschend werden. Die Ordnungen sind Ordnungen von Innen- und Außenwelten; dafür stehen Bücher, Texte, Sprachen, Vokabeln, Schriften, Schulen, Lehrer und Schüler, alte und neue Kleider, Schachspiele. Verwirrung entsteht durch Einbrüche der Grenzen zwischen Innen- und Außenwelt; sehen und nicht sehen können spielen hier eine Rolle, das Licht, alte und neue Brille, Wachheit nach außen und Wachheit nach innen, schlafen und nicht schlafen können, träumen, berühren und nicht berühren können. Die aus der Verwirrung entstehende Bewegung ist wie eine Suche nach Übergängen zwischen außen und innen in doppelter Richtung; Brücken und Eingänge, Gebäude und Fenster, Straßen und Plätze, Hotels, Wohnungen, Türen, Züge und Abteile, Taxi, Mietauto, Bus und Flugzeug stehen dafür. Der Schwindel schließlich verkörpert die Angst, sich bei diesen Übergängen zu verlieren, weil es weder außen noch innen einen festen Ort gibt, an dem man sich ein für alle Mal verankern kann.

Die ersten 20 Seiten eröffnen das Spiel von Ordnung, Verwirrung und Bewegung. Es beginnt auf einer Brücke, mit der das Symbol als die Kraft angekündigt wird, die Oberfläche und Tiefe verbindet, und die Denken und Poesie zusammenhält.

Ordnung. Berechenbare Außenwelt, Wiederkehr desselben, eindeu-

tige Gewissheiten, geschlossene Innenwelt. Der tagtägliche Gang über die Brücke zur selben Uhrzeit; „Mundus“, der für die vollkommene Verlässlichkeit seines Wissens von der Welt der alten Sprachen bekannte Lehrer; die geschlossene Tasche in seiner Hand.

Verwirrung. Unberechenbarer Zufall, Eintritt des Unbekannten, widersprüchliche Botschaften, sich öffnende Innenwelten. Eine fremde Frau steht am Brückengeländer und scheint gleich darüber zu springen. Er sieht, wie sie einen Brief wegwirft, und wirft seine Tasche voller Hefte zu Boden. Sie sieht den Brief fallen und die Schulhefte aus der offenen Tasche auf den nassen Asphalt gleiten. Sie will alles vergessen und muss etwas festhalten. Sie schreibt eine Spur auf die Stirn des anderen und will sie verwischen. Beim Aufsammeln der Hefte berühren sie einander und stoßen zusammen.

Bewegung. Die Frau bittet, mit Gregorius mitzugehen. Er bittet sie, mitzukommen. Sie macht ein Zeichen, dass sie aus seinem Leben fortgeht. Verschluss gehalten, geschützte Texte werden auf die Straße geworfen und angetastet. Vertraute Schüler werden dem Lehrer fremd. Auf Neue auf der Brücke stehend entdeckt Gregorius das erste Mal die Tiefe, in die hinein man fallen würde. Das gesprochene Wort („português“) wird wichtiger als die geschriebenen Texte. Ein Buch wird für ihn zu „dem Buch“, weil er sieht, wie sanft es berührt wird, weil er den Klang der fremden Sprache hört, in der es geschrieben ist, und weil er sich durch die Sätze, die ihm darin übersetzt werden, berühren lässt. Das Weggehen aus seinem bisherigen Leben drängt sich auf. Aus den Sätzen des Buchs wächst ihm eine fremde Stadt entgegen.

Der „Aufbruch“ in die Fremde führt den Reisenden zugleich in die Tiefe seines Inneren. Die Bewegung ist eine doppelte und keineswegs geradlinige Bewegung. Es gibt auch den Wunsch, sich rückwärts zu wenden und in die frühere Ordnung der abgeschlossenen Innenwelt zurückzukehren. Aber das Licht lässt diesen Versuch nicht zu: *„Sein Glanz machte alles Vergangene zu etwas sehr Entferntem, beinahe Unwirklichem, der Wille verlor unter seiner Leuchtkraft jeden Schatten des Gewesenen, und die einzige Möglichkeit, die man hatte, war, in die Zukunft aufzubrechen, worin sie auch bestehen mochte.“* (78) Der verwirrende Einbruch der Grenzen zwischen außen und innen wirkt weiter. Durch die Gläser einer neuen Brille war die Welt *„näher und bedrängender, sie verlangte mehr von einem, ohne dass klar war, worin ihre Forderungen bestanden“* (109).

Die „Begegnung“ mit dieser Welt, mit den Zeugen und Spuren der Geschichte der Diktatur in Portugal und den Menschen, die den „Goldschmied der Worte“ kannten, ist auch die Begegnung mit einer neuen Ordnung von Innen- und Außenwelt. Das gefundene Buch, die darin gelesenen und übersetzten Sätze und Abschnitte geben vorübergehend neue Sicherheit und ordnen Zeit und Orte, Begegnungen und Gedanken

in der Suche danach, dem unbekanntem portugiesischen Autor näher zu kommen. Der Eintritt in die Welt seiner Gedanken, die Begegnung mit den Figuren, die zu seiner Außen- und Innenwelt gehörten, bringt aber zugleich Verwirrung mit sich. Für Gregorius, den Leser und Forscher, beginnen die Grenzen zu verschwimmen; er weiß immer weniger, wo er selber in dem fremden Leben, in der fremden Sprache, der fremden Stadt bleibt. Verwirrung oder neue Wachheit, nicht nur nach außen, auch nach innen: Das immer tiefere Verstehen des Anderen schließt die Gefahr ein, sich dabei zu verlieren. Die Bewegung muss von außen zurück ins eigene Innere führen. Keine Annäherung an den Anderen ohne eine gleichzeitige Entfernung von ihm, eine Abgrenzung seiner selbst gegen den Anderen.

Der „Versuch“ zu solcher Abgrenzung beginnt als Versuch, den eigenen Ort und die eigene Zeit zu finden, und ist als „Versuch“ daran erkennbar, dass er mit einem Scheitern beginnt. Seine erste Bewegung zur neuen Definition der Grenzen zwischen dem fremden und dem eigenen Innen und Außen führt Gregorius in das vertraute Bern zurück, aus dem er weggegangen ist. Der Versuch scheitert, und ein erstes Mal taucht der Schwindel auf. In seiner Angst, sich zu verlieren, möchte Gregorius sich an Orten der Vergangenheit festmachen, an denen er sich auskennt. Aber es gelingt ihm nicht, diese Orte zu berühren. Oder besser: Den Straßen und Gebäuden, den Lichtern und Geräuschen gelingt es nicht mehr, ihn ganz zu erreichen, *„den letzten hauchdünnen Hiat zu überwinden, um ganz bei ihm anzukommen und sich als etwas in Erinnerung zu bringen, das er nicht nur kannte, ausgezeichnet kannte, sondern als etwas, das er war (...)“* (276) Die Dinge widerstehen seiner Berührung. Das markiert den Schwindel als Unmöglichkeit, beim Übergang zwischen Innen- und Außenwelt sich irgendwo festmachen zu können. Der Schwindel begleitet fortan den „Versuch“ von Raimund Gregorius, nämlich auch seine zweite Bewegung, in der er nach Lissabon zurückkehrt, um dort seiner eigenen Innenwelt und genauso der Außenwelt und der Gegenwart zu ihrem Recht zu verhelfen. Der richtige Ort und die eigene Zeit lassen sich nicht festlegen. Sie verlangen die Beweglichkeit in der eigenen inneren Weite. *„Worauf es ankäme, wäre, sich sicher und gelassen, mit dem angemessenen Humor und der angemessenen Melancholie, in der zeitlich und räumlich ausgebreiteten inneren Landschaft zu bewegen, die wir sind.“* (286)

Die „Rückkehr“ ist möglich, als es Gregorius klar wird, dass diese neue auf immer bewegliche Ordnung von Innen und Außen die Ordnung des Abschieds ist, die auch mit „Würde“ überschrieben werden kann (vgl. 419 und 448): Zu sich zu stehen unter dem Blick eines Anderen. Dieser Andere ist am Ende nicht nur eine Figur aus der Geschichte des portugiesischen Arztes wie dessen Freund João Eça, der die Folter in der Diktatur überlebte, sondern es ist auch ein „wirklich“ anderer, ein moderner portugiesischer Geschäftsmann, der einzige fast, der sich für Gregorius selber

interessiert, und nicht nur für seine Suche, den „Goldschmied der Worte“ zu verstehen. Zu sich zu stehen unter dem Blick eines Anderen, zuletzt unter dem Blick des vertrauten alten Augenarztes in Bern, macht auch möglich, zu dem immer bedrohlicher werdenden Schwindel zu stehen, dem Preis für die wachsende Freiheit der Übergänge zwischen Innen- und Außenwelt, zwischen Außen- und Innenwelt. Und damit beginnt eine letzte Bewegung, ungewiss, nicht befreit von der Angst, sich zu verlieren.

Trotz seiner die Leselust verlangsamenden symbolischen Dichte, die dem Roman einen Sog in die Tiefe verleiht, wirkt dieser am Ende auf mich nicht schwer. Es ist wie wenn ihn eine Ungetröstetheit in der Schwebelage hält. Unter den vielen Figuren, die den Roman bevölkern, sind wenige wie die des portugiesischen Geschäftsmanns Silveira und des griechischen Augenarztes Doxiades in Bern, die „echt“ zu sein scheinen, echte andere – nicht Widerspiegelungen der Ängste und Wünsche des Reisenden zwischen Traum und Tod. Von diesen Figuren geht ein nüchterner, ein banaler und „kleiner“, aber darum umso wirklicherer Trost aus. Der „große Trost“, den die Religion mit dem Glauben an einen Gott bieten könnte, der Innen und Außen, Anfang und Ende, in sich birgt, ist eine „*unwirkliche Kraft*“ (198), wie der Trost der Schönheit und der Trost des poetischen Wortes. Allerdings werfen Worte, die durch ihren Rhythmus zu Poesie werden, „*wirklich Licht auf die Dinge*“ (460), und ihr Licht kann den Leser, die Leserin berühren.

Engel gesucht¹

I.

Als die Sterndeuter, die nach der Geburt Jesu in Jerusalem eingetroffen waren, dort nach dem neugeborenen König der Juden gefragt und damit König Herodes in Schrecken versetzt hatten ... Als diese Sterndeuter schließlich das Kind in Bethlehem gefunden hatten, dann aber nicht wie aufgetragen nach Jerusalem zurückkehrten, um Herodes den Aufenthaltsort des Kindes zu vermelden ... Als sie vielmehr auf einem anderen Weg in ihr Land heimgekehrt waren, da:

„...erschien dem Josef im Traum ein Engel des Herrn und sagte: Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter, und flieh nach Ägypten; dort bleibe, bis ich dir etwas anderes auftrage; denn Herodes wird das Kind suchen, um es zu töten. Da stand Josef in der Nacht auf und floh mit dem Kind und dessen Mutter nach Ägypten.“

So erzählt das zweite Kapitel des Matthäusevangeliums. Im Matthäusevangelium steht die Todesdrohung nicht erst am Ende des Weges Jesu, sondern bereits an seinem Anfang. Das Kind mit dem sprechenden Namen „Jesus“: Gott rettet, wird schon als Neugeborenes verfolgt wie einst Mose in Ägypten. Das Matthäusevangelium verbindet Jesus von Anfang an mit den alten ägyptischen Geschichten von Knechtschaft und Befreiung. Und ein Weiteres zeichnet die Erzählung des Matthäus aus: Ganz selbstverständlich taucht in ihr ein Engel auf. Ein Engel des Herrn, der dafür sorgt, dass diesem Kind nichts Schlimmes zustößt – wie es im Psalm 91 heißt: *„Denn er befiehlt seinen Engeln, dich zu behüten auf all deinen Wegen.“*

II.

Engel gesucht. Menschen suchen Engel, Menschen finden Engel, Menschen machen sich ein Bild von Engeln. Das hat eine lange Geschichte; und die biblischen Erzählungen, in denen Engel in großer Vielzahl auftauchen, gehören zu dieser Geschichte. Engel haben aber nicht nur eine Geschichte gehabt; zum Erstaunen mancher Zeitgenossen geht diese Geschichte heute weiter.

1 Der Text geht zurück auf einen Redebeitrag zu einer Veranstaltung, die unter dem Titel „Engel gesucht“ im Rahmen der Kampagne „5000x50 – für einander sorgen“ (<http://www.5000x50.de/>) am 6.1.2006 im Oswald-von-Nell-Breuning-Haus, Herzogenrath, stattfand. Die Nähe zum gesprochenen Wort wurde belassen.

Es gab eine Zeit, und lange ist es nicht her, da waren nicht wenige überzeugt, es sei eine Epoche angebrochen, die keine Engel mehr kenne, weil für Engel buchstäblich kein Raum mehr sei: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“² So beschied vor nunmehr bald sechzig Jahren der vielleicht berühmteste Bibelwissenschaftler des 20. Jahrhunderts: Rudolf Bultmann.

Wer wollte es leugnen, die Vorstellung von Engeln und Dämonen verbindet sich mit der Vorstellung eines dreigeteilten Kosmos: dass die Erde und wir Menschen wie eingespannt seien zwischen einem Himmel, der oberhalb von uns ist, und einer Welt, die unten, unterhalb der Erde ist; und dass wir dazwischen seien auch in dem Sinne, dass unser Leben bestimmt würde von Mächten und Gewalten aus der oberen himmlischen und aus der Unterwelt; ja dass unser Wohl und Wehe manchmal geradezu das Streitobjekt sei zwischen bösen, verderbenden Mächten einerseits und guten und rettenden Mächten andererseits.

Dass solche mythischen Vorstellungen aber durch den Siegeszug moderner Wissenschaft und Technik endgültig an ihr Ende gekommen seien, das war die Überzeugung von Rudolf Bultmann und nicht nur von ihm: Man kann nicht elektrisches Licht benutzen und im Internet surfen, man kann nicht in den Weltraum hinausfliegen, man kann nicht Versicherungen abschließen und auf künftige Möglichkeiten der Biotechnik hoffen und gleichzeitig an krankmachende Geister oder an heilende, schützende, hilfreiche engelhafte Wesen glauben.

III.

O doch, man und frau kann. Andere mögen es für unaufgeklärt, inkonsequent und schlicht unsinnig halten. Aber man und frau kann und tut.

Viele der Menschen, die an Gott glauben, glauben auch Engel. Empirische Erhebungen belegen es. Mehr noch: Eine ansehnliche Anzahl jener, die nicht an einen Gott – im Sinne der jüdisch-christlichen Tradition – glauben, nimmt gleichwohl die Existenz von Engeln, Energien, überirdischen Mächten und Gewalten an.³ Und bevölkern heute nicht mehr denn je Engel die uns umgebende Bilder-Welt? – Der Engel ist avanciert zum Bild schlechthin für alle, die helfen, beistehen, schützen, gut sind. Der Engel ist zum Güte-Siegel geworden. Bücher über Engel sind Kassenschlager.

Die Zeit des Engels für abgelaufen zu halten, liegt denn vielleicht auch an

2 Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, Bd. 1, hrsgg. v. Hans Werner Bartsch, Hamburg 1948, 18.

3 Vgl. z. B. Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen wirklich glauben, München ²1999, 49-55, 165-167.

einer Verkenntung dessen, was Menschen im Engel suchen und finden, nämlich: *dass es „engelt“*. „Engel“ ist nämlich – wie schon Augustinus vermerkte – kein Name für eine Natur, ein Wesen, eine Substanz, sondern für ein Amt, eine Funktion, die da lautet: „Verbinden“.⁴ Was Menschen im Engel suchen und finden, ist, dass Verbindung geschieht und dass auch und gerade verbunden wird, was vorderhand *nicht* zusammengeht oder zusammenzupassen scheint.

Gewiss, vielfach ist natürlich der unstillbare Wunsch am Werk nach Entgrenzung angesichts von bedrängender Ohnmacht. Im Bild des Engels beschwören Menschen denn auch Ressourcen, die ihnen fehlen: Zuwendung und Geleit, Gehör, Augenmerk, Obhut. Lebt nicht aller esoterische Engelkult von der Vorstellung, all das sei im Engel unbegrenzt vorhanden – und vor allem: jederzeit für mich und von mir abrufbar?

Doch es muss weder esoterisch noch tierisch ernst zugehen. Der Engel passt genau so gut in die Reklame für Jägermeister oder für Zigaretten und erst recht in die Geschichten, die Kinofilme erzählen. Der Engel hat für den Film sogar einen großen Vorzug. Statt uns wie in Phantasie-Produktionen in eine völlig imaginäre Welt zu entführen, vermag er das Wunderbare, das Andere, mit dem Realen zu verbinden. Der Engel vermag also genau das zu bieten, was wir allenthalben entbehren: die Verbindung, Verbindung der Errungenschaften naturwissenschaftlich begründeter Technik, die niemand missen möchte, *mit* dem Sehnsüchten unserer aufgescheuchten Seelen, die daran festhalten, dass es doch mehr als dieses alles geben muss. Wenn es einen Mythos gibt, der für die späte Moderne passgenau geschneidert zu sein scheint: dann ist es der Engel.

Demgegenüber wirkt die kirchliche Tradition und Verkündigung bezüglich der Engel geradezu scheu, jedenfalls einsilbig. Darin sind die Engel einfach da, wie alte Nachbarn, wie Familienmitglieder, ohne dass sie definiert würden und ohne dass wir uns Sorgen um ihre Namen und Ordnungen und Zuständigkeiten machen müssten. In der kirchlichen Tradition sind Engel einfach da, wenn wir beten und Gottesdienst feiern: „*Darum*“, heißt es im Hochgebet der Messe, „*preisen wir dich mit allen Engeln und Heiligen und singen vereint mit ihnen das Lob deiner Herrlichkeit.*“ Und der Erwachsenen Katechismus der Deutschen Bischöfe sagt schlicht: Ausgehend von der vielfältigen Rede der biblischen Schriften von Engeln „hat sich in der Frömmigkeitsgeschichte der Kirche der Glaube herausgebildet, Gott habe jedem Gläubigen, ja jedem Menschen einen besonderen Schutzengel beigegeben“.⁵

Kann man elektrisches Licht benutzen und bei Krankheit die moderne

4 Vgl. Augustinus, Enarratio in Psalmos, 103,1,15.

5 Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsgg. v. Deutsche Bischofskonferenz, Kevelaer [u. a.], 1985, 111.

Medizin in Anspruch nehmen und gleichzeitig Engel glauben? Vielleicht ist die entscheidende Frage ja eine andere. Oder vielleicht könnte sich zumindest für Christinnen und Christen die Frage anders stellen, nämlich: Was glaube ich, der oder die ich *an* Gott glaube, wenn ich Engel glaube? Was bringen mir Engel ins Bild, ins Welt-Bild, so ich in Jesus von Nazareth den finde, der – in seinem Leben und Sterben – mir Gott erschließt und darin Welt und Mensch neu auslegt?

IV.

Rembrandt, dessen Geburtstag sich in diesem Jahr zum 400. Mal jährt, hat eine ganze Reihe von Bildern geschaffen zur eingangs zitierten Geschichte des Matthäusevangeliums von der Flucht nach Ägypten.



Die Flucht selber war überhaupt ein beliebtes Motiv in der Geschichte der abendländischen Malerei, denn der schlichte Satz: „*Da stand Josef in der Nacht auf und floh mit dem Kind und dessen Mutter nach Ägypten*“, lässt der Bild-Phantasie viel Raum. Seltener dagegen sind Bilder vom Traum des Josef. Aber auch ein solches Bild hat Rembrandt geschaffen zwischen 1650 und 1655. Das Original ist nur etwa einen Meter hoch und befindet sich heute in Budapest.⁶

Rembrandt zeigt uns, Josef, Maria und das Jesus-Kind in einer Umgebung, die zunächst

ganz den Traditionen des Weihnachtsbildes folgt. Es ist das übliche Szenarium: die Nacht, der Stall, Ochs und Esel. Alles andere jedoch ist Rembrandts Bild-Erfindung.

Maria schläft auf einem Strohlager, eingehüllt in einen weiten Mantel, der auch das Kind umhüllt, das an ihrer Brust ruht. Nur das Köpfchen – kaum zu sehen – ragt heraus. Marias Oberkörper aber wird gestützt vom hinter ihr, oben auf dem Strohhaufen sitzenden Josef. Und dieser schläft – und schläft auch nicht. Sein Kopf ist geneigt, nach vorne gesunken, wie bei einem Menschen, der im Sitzen schlummert, doch seine Arme sind nicht entspannt, sind nicht im Schlaf herabgesunken. Vielmehr hat er seine

⁶ Vgl. <http://www.wga.hu/art/r/rembran/painting/biblic2/dream.jpg>.

Hände vor der Brust gefaltet, wie jemand der andächtig ist, dessen ganze Aufmerksamkeit gesammelt und gerichtet ist. Aber worauf? Hört er etwas, sieht er etwas?

Wenn wir Rembrandt folgen, uns wirklich seinem Bild anvertrauen und *nicht* beginnen etwas hineinzulesen, sondern einfach nur schauen, was Rembrandt zu sehen gibt, dann müssen wir antworten: Nein. Josef hört und sieht nichts. Gewiss, da ist der Engel, der ja nach dem Matthäusevangelium den Auftrag erteilt, Mutter und Kind in Sicherheit zu bringen. Aber auf Rembrandts Bild sind die Lippen des Engels verschlossen. Und die einzigen, die den Engel überhaupt sehen, sind ja wir. Uns zeigt Rembrandt den Engel.

In der Dunkelheit der Nacht und aus dunklem Gewölk taucht er auf. Aber nur für uns, die wir das Bild betrachten, wirft der Engel Licht auf diese Szene, dass *wir* es sehen, wie der Engel als dritter und letzter im Rücken der anderen erscheint, ohne dass *sie* ihn sehen, und wie er Josef einfach nur sanft anrührt – mit der Spitze des rechten Zeigefingers. Der Engel sagt nichts, der Engel zeigt nichts, erst recht zeigt er nicht sich dem Josef, der Engel tippt, klopf ihm bloß mit dem Finger auf die Schulter.

Rembrandt bringt den Traum des Josef aus dem Matthäusevangelium, in dem ein Engel ihm den Auftrag überbringt, die Mutter mit dem Kind in Sicherheit zu bringen, ins Bild, indem er uns Josef zeigt als jemanden, der *von zwei Seiten*, der an seiner Schulter und an seinen Beinen *berührt wird*. Vom Unsichtbaren und vom Sichtbaren, vom Unhörbaren und vom Hörbaren berührt, erfährt er den Auftrag und kommt so zum Handeln. .

Um den Auftrag zu zeigen, braucht Rembrandt keine Spruchblase, und auch wir benötigen sie nicht. Wir sehen es, wenn wir der dominanten, abfallenden Linie der gestaffelten Gestalten folgen. Wir sehen es jetzt schon, wie Josef im nächsten Moment den Kopf heben, die gefalteten Hände lösen und sich aufrichten wird – und wie er sich aufrichtend Maria wecken wird – und wie diese aufwachend das Kind fassen und sich auf ihre Füße stellen wird, die sie jetzt noch im Schlaf ausgesteckt hat. Und so sehen wir sie schon, wie sie hinausgehen in die Nacht, die kein Stern erhellt, wie sie fliehen werden und wie sie das Kind, das Gottes rettende Macht verkörpert, durch die Finsternis tragen.

V.

Ich kann und will Ihnen nicht abnehmen, sich selbst nach Ihrem eigenen Engelbild zu befragen und sich darüber Rechenschaft zu geben: ob Sie den Engel finden über sich oder tief in sich, ob er schützt oder mahnt, ob er Ihnen der Bote des Gottes Jesu Christi ist oder Verbindung zu namenloser Ferne.

Aber mitgeben hinein in Ihr eigenes Überlegen möchte ich Ihnen dieses Rembrandt-Bild, dieses Bild des Josef: eines Menschen, der berührt ist, und zwar zugleich vom Unsichtbaren, Unhörbaren und Unsagbaren und von dem, was sich zu sehen und zu hören gibt – auch vom Wehklagen der Mütter und Väter, dessen Kinder getötet wurden, wie einst in Bethlehem. Ich möchte Ihnen dieses Bild Josefs mitgeben, dieses Bild von einem Menschen, der nicht an der Hand gezogen wird, sondern der zum *freien* Handeln kommt, *weil* er gleichsam von „oben“ und von „unten“ berührt ist, berührt von Ausgeliefertheit und Bedrohtheit einerseits und von dem Willen zur Rettung andererseits. Ich möchte Ihnen dieses Bild mitgeben, das Zeugnis dafür gibt, dass Gott da ist, wo sein Wille geschieht. Wo aber sein Wille geschieht, sollten da nicht auch Engel sein? Ist anderes überhaupt *vorstellbar*?

Forum

Forum



Norbert Mette
Philipp Müller

Schulbezogenes Engagement /

|| Kooperation zwischen Kirche und Schule als pastorale Aufgabe¹

1. Zur historischen Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Schule

Dass es neben dem Religionsunterricht weitere kirchliche Aktivitäten am Ort der Schule gibt, ist, bevor man theologische Begründungsmuster dafür bemüht, zunächst einmal schlicht und einfach historisch zu erklären. Ohne auf Details eingehen zu wollen, ist daran zu erinnern, dass das Schulwesen im hiesigen kulturellen Kontext auf kirchliche Gründungen (Klosterschulen, Domschulen etc.) im Mittelalter zurückgeht.² Damit setzte eine enge Liaison von Kirche und Schule ein, die über Jahrhunderte andauerte.³ Wie sehr der katholischen Kirche die Schulen am Herzen lagen, geht aus der Vielzahl der Gründungen von Orden und religiösen Genossenschaften hervor, die sich schwerpunktmäßig die Erziehung von Heranwachsenden in eigenen Schulen zur Aufgabe gesetzt haben. Auch wenn durch die Reformation die Schulen programmatisch zu einem „weltlichen Ding“ erklärt wurden, war damit kein Rückzug der Kirche aus der Schule verbunden. Im Gegenteil, die geistliche Schulaufsicht dauerte bis zum Ende des deutschen Kaiserreiches fort.

Die ursprüngliche Vorrangstellung der Kirchen im Schulwesen blieb allerdings nicht unangefochten. Zunächst war es der Staat, der die Kirchen aus dieser Rolle verdrängte; lag doch die Gewährleistung einer Ausbildung treuer und fleißiger Untertanen in seinem Interesse. Spätestens mit der Aufklärung wurde im Zuge der Proklamierung der Herausführung der Menschen aus ihrer Unmündigkeit Kritik am kirchlichen Schulbetrieb laut; ihm wurde attestiert, das Gegenteil des Aufklärungsideals zu betreiben, nämlich die Jugendlichen in „einem theologisch überhöhten System von Erfassung, Gehorsam und Kontrolle“⁴ gefangen zu halten. Die Pädagogik

1 Um durch Beiträge aus der Diskussion angeregte erweiterte Fassung eines Referats auf der Jahreskonferenz *Jugendseelsorge* am 7.11.2006 in Hardehausen. – Ich danke Claudia Blome-Drees und Dr. Gabriele Bußmann für ihre kritische Durchsicht des Manuskripts und für ihre Hinweise.

2 Vgl. Markus Vinzent, *Schulen im Mittelalter*, in: LexRP II, 1946-1949.

3 Vgl. zum Ganzen den differenzierten Überblick bei Gundo Lames, *Schulseelsorge als soziales System. Ein Beitrag zu ihrer praktisch-theologischen Grundlegung*, Stuttgart 2000, 24-97.

4 Jan Heiner Schneider, *Lebenswelt Schule – Religionsunterricht – Schulpastoral. Grundlegung und Übersicht (Fort- und Weiterbildung Schulpastoral, Studieneinheit I)*,

begann sich von der Theologie zu emanzipieren. Erste vom Geiste Rousseaus inspirierte Reformschul-Projekte wurden initiiert.

Das vermehrte und breitenwirksame Aufkommen von neuen geistigen und politischen Strömungen im Gefolge der Aufklärung und der Französischen Revolution wie vor allem Liberalismus und Sozialismus, die gerade von der katholischen Kirche als manifeste Bedrohungen der Grundfeste des christlichen Glaubens eingeschätzt wurden, führte dazu, dass diese ihrerseits erhebliche Anstrengungen unternahm, um insbesondere die Heranwachsenden in ihren eigenen Reihen vor solchen sie verwirrenden Einflüssen zu schützen. Mit allen Kräften war sie darum bemüht, die Kinder und Jugendlichen in von ihr unterhaltenen Einrichtungen davor zu bewahren und sie zu katholischen Bürgern und Bürgerinnen heranzubilden, die als Erwachsene überzeugt die Sache der Kirche vertreten würden. Die Kirche reklamierte es als ihr ureigenes (Natur-)Recht, neben den Eltern vor dem Staat für die Erziehungsaufgabe zuständig zu sein, und verfocht dieses mit aller Energie. Gewissermaßen als Leitdevise dafür hatte Pius XI. in seiner Erziehungsenzyklika „*Divini illius magistri*“ von 1929 die Notwendigkeit angeführt, „dass der ganze Unterricht und Aufbau der Schule: Lehrer, Schulordnung und Schulbücher, in allen Fächern unter Leitung und mütterlicher Aufsicht der Kirche vom christlichen Geiste beherrscht sind, so daß die Religion in Wahrheit die Grundlage und Krönung des ganzen Erziehungswerkes in allen seinen Abstufungen darstellt, nicht bloß in dem Elementar-, sondern auch in den Mittel- und Hochschulen“⁵. Der vehemente Kampf der katholischen Kirche um die Bekenntnisschule und die konfessionellen Lehrerbildungseinrichtungen bis in die sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts hinein erklärt sich genau von daher.⁶

Inzwischen gehört diese Epoche einer weitgehenden, wenn auch immer wieder spannungsreichen Symbiose von Kirche und Schule der Vergangenheit an. Das Schulwesen ist zu einem autonomen Teilsystem unserer Gesellschaft geworden. Dasselbe gilt für die Kirchen innerhalb des gesellschaftlichen Teilsystems „Religion“. Es bestehen noch weiterhin Berührungspunkte. Am nachhaltigsten ist dies beim Religionsunterricht der Fall. Kultusministerielle Erlasse ermöglichen es, Gottesdienste in den Schulen abzuhalten, Seelsorgestunden durchzuführen, und regeln im Zuge der Öffnung der Schule „nach außen“ weitere Kontaktmöglichkeiten zwischen Kirche und Schule wie *Religiöse Schulwochen, Tage religiöser Orientierung*, u. a. m. Im Zuge der Einrichtung von Ganztagschulen kommt es auch zu Vereinbarungen zwischen den betroffenen Schulen und kirchlichen Einrichtungen zur Gestaltung der Nachmittagsphase. Man

Würzburg 1997, 22.

5 Zitiert nach Norbert Mette, *Divini illius magistri*, in: LexRP I, 350-352, hier: 351; vgl. auch G. Lames, a.a.O., 73.

6 Vgl. ebd., 82-84. Vgl. auch Martin Schreiner, *Bekenntnisschule, Bekenntnisfreie Schule. 2. Historisch und gegenwärtige Situation*, in: LexRP I, 143-146.

kann also wie für das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland insgesamt auch für das Verhältnis von Kirche und Schule von einer „hinkenden Trennung“ sprechen.

Aber dies ist bei alledem inzwischen klar: Alle schulbezogenen Maßnahmen seitens der Kirchen müssen sich als sinnvoll für das Unternehmen „Schule“ ausweisen lassen. Eigeninteressen der Kirchen haben am Ort der Schule nichts verloren und werden zurückgewiesen. Die darin sich widerspiegelnde Entwicklung lässt sich exemplarisch sehr deutlich an der veränderten Stellung des Religionsunterrichts in der Schule ablesen: Galt er in den fünfziger Jahren noch weitgehend unangefochten als „Kirche in der Schule“, so gewinnt er heute seine Plausibilität in dem Maße, wie er sich bildungstheoretisch-schulpädagogisch zu begründen vermag. Selbst dort entkommen die Kirchen dem Schwergewicht des Teilsystems „Schulwesen“ nicht, wo sie Schulen in ihrer Trägerschaft unterhalten. Sollen die dort erwerbenden Bildungsabschlüsse allgemein anerkannt sein, müssen sie nach Vorgabe der für alle Schulen geltenden Regeln gestaltet sein. Das schließt nicht aus, dass an diesen Schulen eigene schulpädagogische Akzente gesetzt werden, wie es andere Schulen in freier Trägerschaft auch tun können und tun – teilweise konsequenter, als die kirchlichen Schulen es tun, wie es etwa von den *Waldorfschulen* her bekannt ist.

So wie für das Verhältnis von Schule und Kirche insgesamt sind auch Anfänge dessen, was heute unter „Schulpastoral“ oder „Schülerseelsorge“ firmiert, in der Geschichte zu suchen. Die ersten Dom- und Klosterschulen und später auch die Schulen in Trägerschaft von Orden und Genossenschaften oder die Bekenntnisschulen waren nie bloße Lehr- und Unterrichtseinrichtungen; sondern sie waren zugleich Erziehungs- und Bildungseinrichtungen, Orte also, an denen den Heranwachsenden bestimmte Vorstellungen der Lebensführung vermittelt und sie in sie eingeführt wurden. Umso intensiver konnte dies der Fall sein, wenn die Schüler und Schülerinnen in Internaten untergebracht waren und so die ganze Schulzeit hindurch durch ein einheitliches Erziehungs- und Bildungskonzept geprägt werden konnten. Vom Geist der Orden inspirierte Vereinigungen wie etwa die 1563 vom Jesuiten J. Leunis gegründete *Marianische Kongregation* trugen ihrerseits dazu bei, eine nach einer bestimmten Spiritualität gestaltete Lebensführung zu fundieren.

Solange Volksschule und Kirchengemeinde Hand in Hand arbeiteten, erübrigte sich eine eigene Schulseelsorge. Die Schule war integraler Bestandteil des pfarrlichen Lebens vor Ort. Anders war es bei den Schülern und Schülerinnen auf den höheren Schulen. Zwar erteilte auch dort ein Priester Religionsunterricht und es fanden regelmäßige Schulgottesdienste statt. Aber die Beziehungen dieser höheren Lehranstalten zum sonstigen kirchlichen Leben waren lockerer. Hier

spielten darum die Marianischen und andere Kongregationen eine wichtige Rolle. Anfang des 20. Jahrhunderts kamen – teilweise von der damaligen Jugendbewegung inspiriert – neue kirchliche Jugendbünde hinzu, die besonders von der und für die „studierende Jugend“ gegründet und gestaltet wurden (Quickborn, Neuland, Neudeutschland, Heliand, u. a.). Ihre Arbeit fand im Wesentlichen in der Freizeit und außerhalb der Schule statt und erstreckte sich auf ihre Mitglieder – dieses teilweise mit nachhaltiger Prägung für deren weiteres Leben.⁷ Teilweise wurde der ursprüngliche Impuls der neuen Verbände bzw. Bünde, nämlich das neue Lebensgefühl einer selbstbewussten Jugend auch in der Kirche zur Auswirkung kommen zu lassen, kirchenamtlich wieder kanalisiert, sodass vor allem zwei Zielsetzungen zum Zuge kamen: zum einen das Moment der Bewahrung innerhalb der eigenen Reihen, wobei ein eigener Gestaltungsraum zugestanden wurde, zum anderen die Vorsorge, dass die späteren Angehörigen der gesellschaftlichen Elite („studierende Jugend“) vom christlich-katholischen Geist geprägt sein würden. Dieses war und ist sowieso ein starker Beweggrund für das große Interesse der Kirche vor allem am höheren Schulwesen: zu gewährleisten, dass durch christlich überzeugte Führungskräfte in Politik, Wirtschaft, Bildung etc. die gesamte Gesellschaft von christlichem Geist durchdrungen würde.

Nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Diktatur waren es vor allem die Brüder Alfonso und Clemente Pereira, beide Jesuitenpatres, die sich für eine Intensivierung der Schülerseelsorge einsetzten.⁸ Sie führten in Anlehnung an die Volksmissionen in den Pfarreien an den Gymnasien „Religiöse Schulwochen“ ein und waren bestrebt, so alle Schüler und Schülerinnen in ihren Klassenverbänden zu erfassen und ihnen eine Art von Exerzitien in offener Form zuteil werden zu lassen. Sicherlich war das auch eine Reaktion auf die Nazi-Diktatur, nämlich die Schüler und Schülerinnen innerlich so zu stärken, dass sie gegenüber verhängnisvollen weltanschaulichen Verführungen bewahrt würden. Ergänzt wurden sie später um das Angebot von „Tagen religiöser Orientierung“ auch für andere Schulformen sowie weitere Maßnahmen.

Im Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich“ aus dem Jahre 1975 fanden die Bemühungen um Schulseelsorge zum ersten Mal offizielle Erwähnung. Darin heißt es: „Es erweist sich in vielen Bereichen als notwendig, die Pfarrseelsorge durch ein Netz weiterer pastoraler Angebote zu ergänzen und so die Menschen für den christlichen Dienst in ihrem jeweiligen Lebensbereich zu stärken, ihnen dort die frohe Botschaft zu verkünden und mit ihnen Gottesdienst zu feiern. Zu den Schwerpunkten kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich gehört es, vorhandene Ansätze in einzelnen Diözesen

7 Vgl. J. H. Schneider, a.a.O., 25.

8 Vgl. ebd., 27f.

zu fördern, erste Initiativen zu ermutigen und deren Weiterentwicklung zu fördern. Man darf dabei die Menschen in der Schule – Schüler, Eltern, Lehrer und Erzieher, technische und pädagogische Mitarbeiter – nicht nur als Objekte der Seelsorge auffassen, sondern als die, die den Dienst füreinander und vor Gott leisten können und sollen. Eine wichtige Form dieser Arbeit ist die Gruppenbildung, in der sich Teile der Schülerschaft und des Kollegiums als Gemeinschaft von Glaubenden erleben dürfen. Wo die Situation es erfordert, sollte diese Arbeit auch dazu beitragen, dass katholische Schüler und Lehrer ihre Rechte als Katholiken solidarisch vertreten.⁴⁹ Es schließen sich drei Empfehlungen an, dass in den Bistümern Verantwortliche für die Schulseelsorge bestellt werden sollen, dass jeder Schule ein Verantwortlicher für die Schulseelsorge zur Verfügung stehen soll und dass die Orden und die anderen geistlichen Gemeinschaften sich verstärkt für die Schulseelsorge engagieren.

Wichtig ist, dass der Synodenbeschluss das Verständnis von Schulseelpastoral ausweitet, indem es diese nicht – wie es früher vorwiegend der Fall war – mit Schülerseelsorge gleichsetzt, sondern als ein Handeln konzipiert wissen will, das sich auf alle in der Schule Tätigen bzw. mit ihr im Zusammenhang Stehenden bezieht und gemeinsam für sie und mit ihnen getragen wird. Kritisch ist jedoch zu vermerken, dass die Schulpastoral als Ergänzung zum pfarrseelsorgerlichen Angebot und nicht als eigener Ort kirchlichen Wirkens verstanden wird. Was die Empfehlungen angeht, so sind sie schon bald nach der Synode weitgehend umgesetzt worden. Strittig ist bisweilen die Frage, wo die Schulpastoral auf Diözesanebene institutionell angesiedelt werden soll, nämlich ob sie dem Seelsorgeamt oder dem Jugendamt oder der Schulabteilung zuzuordnen ist. Von der Sache her gehört sie eindeutig zur Schulabteilung. Doch sind diese Institutionalisierungsfragen nicht überzubewerten. Die Schulpastoral lebt von dem Engagement der in diesem Bereich Tätigen, wozu gerade ehrenamtliche Kräfte aus Schule und anderen kirchlichen Handlungsfeldern (Jugendarbeit, Beratung und Seelsorge etc.) erheblich beitragen.

2. Theologische Begründungen schulbezogenen Engagements der Kirchen

Wie die historische Skizze hat ersichtlich werden lassen, handelt es sich bei dem schulbezogenen Engagement von Christen und Christinnen, von Gruppen und Verbänden, von Pfarrgemeinden, Orden etc. um ein Handlungsfeld, das vorwiegend praktisch gestaltet worden ist. Theoretische

9 Beschluss: Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich, in: Ludwig Bertsch u. a. (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe Bd. 1, Freiburg/Br. 1976, 518-548, hier: 539f.

Reflexionen darüber und erst recht theologische Begründungen dieses Tuns bildeten eine Ausnahme. Die damit gemachten Erfahrungen fanden, wenn überhaupt, ihren Niederschlag in einer Fülle von Arbeitsmaterialien, die für den praktischen Einsatz gedacht waren.

Übrigens ist bei der gerade vorgenommenen Auflistung der in der schulbezogenen Arbeit Engagierten eine Vielfalt von einzelnen Trägern und Trägergruppen aufgeführt worden. Dadurch wird deutlich, dass das schulbezogene Engagement sich wesentlich Initiativen von Christinnen und Christen vor Ort verdankt – und zwar sowohl einzeln als auch gemeinsam. In das Blickfeld der so genannten „Amtskirche“ geriet es erst relativ spät. Ihr Augenmerk galt, wie berichtet, vorrangig der Frage, wie kirchlicherseits auf institutioneller Ebene der Einfluss auf das Schulwesen gesichert werden könne.

Sowohl die Tatsache, dass sich im schulischen Kontext ein mehr oder weniger eigenständiges kirchliches Handlungsfeld ausgebildet hatte, als auch die Notwendigkeit, sich des Sinns dieses Handlungsfelds ausdrücklich zu vergewissern und es sowohl „nach innen“ als auch „nach außen“ zu legitimieren, hielten zu einer verstärkten Reflexion über dieses Handlungsfeld an. So sind in den letzten 40 Jahren verschiedene pastoral-theologische bzw. religionspädagogische Beiträge zum Bereich der Schulpastoral vorgelegt worden. Der folgende notgedrungen komprimiert gefasste Überblick soll einen Eindruck von den darin anzutreffenden unterschiedlichen Ansätzen und Konzeptionen wiedergeben.¹⁰

Begonnen werden soll mit der von der *Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz* im Jahre 1996 verlautbarten Erklärung zur „Schulpastoral“.¹¹ Umschrieben wird darin dieses Handlungsfeld „als ein Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule und dadurch als ein diakonischer Dienst an der Institution Schule selbst“¹². „Schulpastoral“, so wird daran anschließend als Ziel- und Aufgabenbestimmung angegeben, „ermöglicht in vielen unterschiedlichen Maßnahmen, daß die froh und heil machende Wirkung des christlichen Glaubens im Lern- und Lebensraum Schule erfahrbar werden kann: Eltern, Schüler und Lehrer und andere Mitarbeiter der Schule übernehmen aus ihrer gelebten christlichen Überzeugung heraus Verantwortung füreinander und für den Lern- und Lebensort Schule. Als Christen wollen sie damit einen Beitrag leisten zur Mitgestaltung eines humanen Schulleben, das auch immer eine ausgeprägte schulische Lern- und Leistungskultur mit einschließt.“¹³ In diesem Engagement für

10 Wichtige Anregungen zum folgenden Teil verdanke ich Claudia Blome-Drees.

11 Vgl. Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule (Die Deutschen Bischöfe – Kommission für Erziehung und Schule 16), Bonn 1996; vgl. auch J. H. Schneider, a.a.O., 44-50.

12 Schulpastoral, a.a.O., 13.

13 Ebd.

eine humane Schule – und damit gegen Ansinnen, Schule bloß noch gemäß gesellschaftlichen Leistungserwartungen auszurichten – sieht sich die Erklärung in Übereinstimmung mit schulpädagogischen Intentionen und Initiativen. Darin sieht sie die Chance zu einem gemeinsamen Engagement, das der „Menschwerdung in Solidarität“ verpflichtet sei, „damit in einem ganzheitlichen Wachstumsprozeß der junge Mensch in seiner unverfügbaren Würde und Freiheit gefördert wird und einen lebendigen Sinn für seine Verantwortung für gesellschaftliche und politische Prozesse entwickelt“¹⁴. Dieses wird dann unter Bezugnahme auf die kirchlichen Grundfunktionen *Diakonia*, *Martyria*, *Leiturgia* und *Koinonia* sowie mit Blick auf die in den einzelnen Schulstufen sich stellenden pädagogischen Aufgaben näherhin konkretisiert. Die Träger der Schulpastoral sind alle Christen und Christinnen, die es mit Schule und ihrer Gestaltung zu tun haben. Offiziell beauftragte Seelsorger und Seelsorgerinnen sollen sie in diesem Engagement unterstützen und begleiten. Auf Diözesan- und Bundesebene sollen spezielle Fortbildungsangebote zur Weiterqualifizierung der in diesem Bereich Tätigen eingerichtet werden.¹⁵

Den theologischen Ausgangspunkt für das bischöfliche Schreiben bildet die Kirchenlehre des II. Vatikanischen Konzils mit ihrem Prinzip der Beteiligung und Verantwortung aller Gläubigen an der Heilssendung der Kirche sowie der Betonung des sakramentalen Charakters der Kirche, in der Weise des Umgangs miteinander das von Gott verheißene und geschenkte Leben in Fülle ansichtig und erlebbar werden zu lassen.¹⁶ An ähnlichen oder anders akzentuierten theologischen Ansätzen lassen sich von der Literatur her anführen

- eine bestimmte Variante des *Communio*-Konzepts, wie es Monika Scheidler in ihrer Dissertation „Christliche *Communio* und kommunikatives Handeln“¹⁷ ausgearbeitet hat. Sie plädiert darin für eine *Communio*-Bildung der an einer Schule tätigen Christen und Christinnen vor Ort, die als Beispiel gelebter kommunikativer Praxis inspirierend auf die übrige Schule ausstrahlt und so mit dazu beiträgt, dass diese sich nicht nur noch allein nach systemischen Erfordernissen gestaltet;
- eine pneumatologische Grundlegung schulpastoralen Handelns, wie es Joachim Burkard vornimmt, das sich als vom Heiligen Geist inspirierter engagierter Beitrag von Christinnen und Christen zur Gestaltung der Schulkultur ausgestaltet, etwa als Sinnangebot innerhalb der Schule als ethischem Handlungsraum, als Beitrag zur Konflikt- und

14 Ebd., 15.

15 Ausdrücklich erwähnt wird der von der Kirchlichen Arbeitsstelle für Fernstudien entwickelte Kurs zur Schulpastoral, der mittlerweile mit zehn Lehrbriefen vorliegt.

16 Schulpastoral, a.a.O.

17 Altenberge 1993; vgl. auch dies., Schule – Ort kommunikativen Handelns und christliche *Communio*?, in: KatBl 120 (1995), 683-690.

Versöhnungskultur in der Schule, als Förderung einer Kultur des Miteinander, als Inszenierung einer Fest- und Feierkultur sowie als Unterbrechung des routinisiert ablaufenden Schulalltags im Sinne einer Kultur der Aufmerksamkeit;¹⁸

- die Grundlegung der Schulpastoral von einem umfassend verstandenen Evangelisierungsverständnis her, wie sie Udo F. Schmälzle vorgenommen hat; maßgebliche Orientierung für kirchliches Wirken ist der Weg des menschengewordenen Gottessohnes und die darin sich unüberbietbar inkarniert habende Liebe Gottes zu den Menschen, die durch Wort und Tat am Ort der Schule beziehungsreich bezeugt werden;¹⁹
- der Versuch von Gundo Lames, die Schulpastoral mithilfe systemtheoretischer Überlegungen gegenüber anderen ebenfalls in Kommunikation mit dem System „Schule“ stehenden kirchlichen Teilsystemen wie „Religionsunterricht“, „Katechese“ und „Jugendarbeit“ als eigenständig auszuweisen. „Schulpastoral als soziales System zu sehen, heißt“, so erläutert G. Lames, „ihre eigenen Leitunterscheidungen zu entdecken und dabei zu fragen: Wie grenzt sie sich vom Religionsunterricht ab, worin unterscheidet sie rollenspezifisch Schulseelsorger/innen von Religionslehrer/innen, was zeichnet sie aus und bestimmt ihre Identität und ihr Handeln im Unterschied zu den Systemen ihrer relevanten Umwelten? Schulpastoral schließt als soziales Teilsystem von Religion und Kirche an geistlicher Kommunikation an. In Orientierung an der vorgängigen Leitunterscheidung Glauben/Nichtglauben bzw. Transzendenz/Immanenz entwickelt Schulpastoral ihre spezifische Leitunterscheidung, die mit unbedingter/bedingter Zuwendung ausgedrückt werden kann. Damit wird Schulpastoral prinzipiell frei von schulischen Leitunterscheidungen. Gegenüber schulischer Kommunikation, die trotz aller pädagogischen Programme an Bedingungen gebunden bleibt, z. B. Noten und Zeugnisse als Bedingung für Versetzung und Schulabschluss, kann sich Schulpastoral unbedingt, damit in einem jesuanischen Sinne allen Menschen in der Schule zuwenden. Aufgrund ihrer biblisch-kirchlichen Orientierung operiert sie unbedingt, indem sie weder Noten noch Zeugnisse gibt, noch die über Schule vermit-

18 Vgl. Joachim Burkard, Die Mitgestaltung der Schulkultur als Aufgabe der Kirche, in: Ders. / Paul Wehrle (Hgg.), Schulkultur mitgestalten. Pastorale Anregungen und Modelle, Freiburg/Br. 2005, 10-34; vgl. auch ders., Schulpastoral als Beitrag zur Schulkultur. Eine theologisch-pneumatologische Handlungsorientierung, Freiburg/Br. 2002 (www.freidokuni-freiburg.de/volltexte/484).

19 Vgl. Udo Schmälzle, Theologische Grundlagen für den Dienst von Christinnen und Christen in der Schule, (Fort- und Weiterbildung Schulpastoral, Studieneinheit VI), Würzburg 2000; vgl. auch ders., Miteinander Leben und Glauben lernen. Grundlagen der Evangelisation in der Schule, in: Wolfgang Isenberger (Hrsg.), Nicht nur Unterricht – pastorales Engagement in der Schule. Aspekte der Schulpastoral (Bensberger Protokolle 72), Bensberg 1992, 9-78.

telte Einteilung in gute oder schlechte Lehrer/innen sowie Schüler/innen für ihre Begegnung mit den Menschen in der Schule mit vollzieht, wohl aber beobachtet und durch ihr Auftreten zumindest für diesen Moment unterbricht. Anhand der Leitunterscheidung unbedingte/bedingte Zuwendung beobachtet sie also, wie z. B. aus Menschen gute oder schlechte Schüler/innen werden, wie Menschen sich im Kontext der Schule organisieren, um die Folgen negativer wie positiver schulischer Selektion zu bearbeiten, wie Menschen angeregt durch schulische Kommunikation nach Religion oder nach Gott fragen, etwa die Diskussionen im naturwissenschaftlichen Unterricht zur Frage der Schöpfung, der Frage nach der kirchlichen Lehre in ethisch orientierten Sequenzen, z. B. in Biologie, Deutsch oder Geschichte. Zur Gestaltung der Themen ist sie von sich aus frei zu unterschiedlichen Kopplungen mit anderen Teilsystemen in der Schule.²⁰; dass die Rede von der unbedingten Zuwendung auch theologisch gehaltvoll ist, liegt auf der Hand; nach Lames können ihr zwei Akzentuierung der Schulpastoral zugeordnet werden und findet sie dort ihre Konkretionen: einerseits diakonisch in Form von Angeboten für soziale und emotionale Bedürfnisse der in der Schule antreffbaren Personen und Gruppen und andererseits mystagogisch in Form von Angeboten zur Sinn- und Glaubensfindung und Unterstützung eines spirituell-geistlichen Lebens;

- das Plädoyer Jan Heiner Schneiders, konsequent die kirchenbezogene Perspektive hinter sich zu lassen und von der Schule her zu denken, was zu einer weiten Definition und umfänglichen Konzeption von Schulseelsorge hinführt: „Schulpastoral umfasst alle solche Initiativen und Maßnahmen, die unter den Erfordernissen und Bedingungen der modernen ‚Schule für alle‘ und in enger Kooperation mit allen an der Schule beteiligten Personen und Institutionen zum Gelingen schulischer Sozialisation und schulisch begründeten RU (sc. Religionsunterrichts) beizutragen vermögen.“²¹; dafür führt J. H. Schneider eine doppelte Begründung an: eine theologische und eine schultheoretische; die theologische fasst er in die Formel vom „Für-Sein Jesu“, die daran Maß nehmend zu einer unbedingten Zuwendung zum Menschen, und zwar jedem Menschen anhält und auf eine Zusammenleben in universaler Solidarität zielt;²² schultheoretisch legt Schneider angesichts des derzeitigen Zustands von Schule eine realutopische Vorstellung von dieser Bildungseinrichtung zugrunde, nach der alle damit zu tun Habenden „eine konstruktiv-kritische Lebensgemeinschaft gegen die vorfindliche gesellschaftliche Realität, gegen ihre Ursachen und gegen ihre ‚Werte‘ bilden“, also die „Realutopie einer menschenfreundlichen

20 Vgl. Gundo Lames, Schulpastoral als soziales System, in: LS 54 (2003), 134-138, vgl. ausführlich ders., Schulseelsorge als soziales System, a.a.O., sowie ders., Kirche im Kontext des Systems Schule, in: TrThZ 109 (2000) 295-307.

21 J. H. Schneider, a.a.O., 60.

22 Vgl. ebd., 63; 68f.

und universal-solidarischen Schule“²³; Schneider kritisiert, dass viele schulpastorale Konzepte zu sehr binnenkirchlich-theologisch ausgerichtet seien, was nicht zuletzt in einer Sprache zum Ausdruck käme, die außerhalb der Kirche – wenn überhaupt – nur schwer kommunizierbar sei.²⁴

Auch in der evangelischen Kirche hat vor einiger Zeit ein verstärktes Bemühen um die Schulseelsorge eingesetzt und wird darüber theologisch nachgedacht. Diese „neue Form kirchlicher Präsenz in der Schule“²⁵ will nach Harmjan Dam „für alle in der Schule Tätigen religiös-ethische Lebensbegleitung im weitesten Sinne des Wortes bieten: Lebens- und Glaubenshilfe. Sie will in der Schule Räume für religiöse Erfahrungen eröffnen: die Geschichte Gottes mit den Menschen auch in der Schule aufleuchten lassen. Sie will zu einer lebendigen und menschenfreundlichen Schule beitragen: die Unterstützung von gelingendem Leben und Humanisierung der Schule.“²⁶

Stärker als auf katholischer Seite wird in evangelischen Beiträgen die Schulseelsorge mit dem poimenischen Auftrag der Kirchen in Verbindung gebracht.²⁷ Bemerkenswert ist insbesondere ein Beitrag von Hans-Günter Heimbrock, der anknüpfend an vorliegende Ansätze einer schulbezogenen Seelsorge für eine Transformation in eine schulinterne Seelsorge plädiert im Sinne einer „Wahrnehmung und Gestaltung der poimenischen Dimension in der Schule insgesamt“²⁸. Als erstes Erfordernis dafür führt er die Wahrnehmung gelebter – d. h. nicht schon kirchlich normierter oder theoretisch bereits begrifflich vorgefasster – Religion an, eine geschärfte „Wahrnehmung der Lebenswelt (...), die nicht aus dem Gestus des Wissenden, sondern des Hörenden, Suchenden und Fragenden lebt, der – ohne falsche Naivität – in den Lebensalltag eintaucht, der fragt, was sich im Alltäglichen an existentiellen Bedürfnissen und an Suchbewegungen

23 Vgl. ebd., 67-69.

24 Vgl. ebd., 64. – Jan Heiner Schneider hat sich verschiedentlich zum Thema „Schulpastoral“ geäußert. Zum ersten Mal hat er seinen Ansatz in seiner Dissertation „Schule – Kirche – Seelsorge. Schulbezogene Arbeit der Kirchen im Übergang“ (Düsseldorf 1976) vorgelegt. Knappe Zusammenfassungen finden sich in J. H. Schneider, Schulseelsorge, in: Gottfried Bitter / Gabriele Miller (Hgg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1986, 214-217; ders., Schulseelsorge, in: LexRP II, 1959-1961.

25 Harmjan Dam, Schulseelsorge, in: Gottfried Bitter u. a. (Hgg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 358-361, hier: 358.

26 Ders., Evangelische Schulseelsorge – für gelingendes Leben und Humanität in der Schule, in: LS 54 (2003), 124-128, hier: 126.

27 Vgl. Anja Kramer, Evangelische Schulseelsorge – Herausforderungen und Perspektiven einer seelsorglichen Kirche, in: Dies. / Freimut Schirrmacher (Hgg.), Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert. Modelle – Konzepte – Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2005, 183-201.

28 Hans-Günter Heimbrock, Evangelische Schulseelsorge auf dem Weg zu „gelebter Religion“, in: Wilhelm Gräb (Hrsg.), Religionsunterricht jenseits der Kirche? Wie lehren wir die christliche Religion, Neukirchen-Vluyn 1996, 45-68, hier: 59.

erkennen lässt, was sich an religiösen Themen und Fragen artikuliert. Wahrzunehmen gilt es dabei nicht nur das, was dahinter an geheimen Botschaften mitschwingt. Zu entdecken wäre, was sich mit dem fremden Blick auf den Schulalltag zeigt, was dort sichtbar wird, wenn man gerade nicht auf Unterrichtsroutine fixiert ist.²⁹ Dem Auftrag der Seelsorge, dem Subjekt zur eigenen Vergewisserung zu helfen, folgend sieht Heimbrock eine besondere Aufgabe der Kirche an der heutigen Schule darin, insbesondere den Heranwachsenden, denen „zunehmend die Last zur persönlichen Orientierung angesichts konkurrierender Wirklichkeitsdeutungen aufgebürdet“³⁰ werde, bei ihren Suchprozessen an der Seite zu stehen. „Seelsorge“, so schreibt er, „hätte besonderes Gewicht zu legen auf die Klärung der persönlichen Lebensperspektiven, gegen den Druck der Clique und der gesellschaftlich herrschenden und allgegenwärtigen Wirklichkeitsbilder, ob sie nun ‚verbotene Liebe‘ heißen oder ‚Madonna‘. Sie sollte Raum geben, die Verstrickungen in solchen Deutungen aufzudecken, um zu fühlen und auszudrücken, wo Eindimensionalität und unübersichtliche Vielfalt Angst machen und verwirren.“³¹ Als weitere Aufgabe weist H.-G. Heimbrock der Schulseelsorge zu, zum Prozess von Bildung zur Mündigkeit beizutragen. Ohne dies dem regulären Unterricht streitig machen zu wollen – im Gegenteil, er ist und bleibt einer der wichtigsten Orte solcher Bildung –, erblickt er in der Schulseelsorge eine besondere Chance, als eigenes Angebot neben dem Unterricht dazu beizutragen, dass nicht alle Probleme in der Schule pädagogisiert werden. Indem sie alternative Formen des Miteinander-und-voneinander-Lernens bereithalte, könne sie wirksam der irrigen Annahme begegnen, Konflikte und Krisenerfahrungen ließen sich nur oder vorzugsweise auf dem Wege über geregelte Lernprozesse steuern oder neutralisieren.³²

Mit der poimenischen Ausrichtung ihres schulbezogenen Engagements wird herausgestellt, dass es den Kirchen dabei um eine „Lebenshilfe als Hilfe zu gefährdeter, aber wünschenswerter Lebensgewissheit, Weitergabe der Annahme des Lebens in Krise und Konflikt, Hilfe zur Reifung zum Erwachsenwerden im Glauben“³³ geht, die keine festgelegten Gewissheiten und Wissensbestände überstülpen will, sondern in lebendiger Auseinandersetzung an den einzelnen Individuen und ihrem sowohl lebensweltlichen als auch systemischen Kontext interessiert ist. Dass dabei durchaus auch die gesellschaftliche Perspektive kritisch in den Blick kommen kann, haben die Überlegungen H.-G. Heimbrocks eindrücklich deutlich werden lassen.

29 Ebd., 60.

30 Ebd., 63.

31 Ebd., 64f.

32 Vgl. ebd., 67.

33 Hans-Günter Heimbrock, Evangelische Schulseelsorge als Beitrag zu lebensweltbezogener Bildungsarbeit der Kirchen, in: Pastoraltheologie 87 (1998), 455-474, hier: 460.

Zusammenfassend mag es erstaunen, dass es zu einem kirchlich eher marginalen Handlungsfeld wie der Schulpastoral eine solche Fülle von theologischen Begründungsansätzen gibt. Der eine oder andere von ihnen kann auch Anlass zu der Frage geben, ob der betriebene theoretische Aufwand noch in einem angemessenen Verhältnis zu der sporadisch ausfallenden Praxis steht, um die es geht. Und ist hier und da nicht auch der Anspruch zu hoch gesteckt, wenn gemeint wird, dass – um es zugespitzt zu formulieren – alles Heil in der Schule von der Schulpastoral ausgehe? Da wäre doch wohl in Anbetracht der faktischen Reichweite von Schulpastoral etwas mehr Bescheidenheit angebracht.³⁴

Meines Erachtens ist es hinreichend, auf die Pastorkonstitution „*Gaudium et spes*“ des II. Vatikanischen Konzils zu verweisen, um zu begründen, warum auch die Schule ein wichtiger Handlungsort für Christen und Christinnen und die Kirche ist und sein soll. Geht es doch vom Evangelium her darum, als Christinnen und Christen mit den Menschen dort, wo sie sind, ihre Freude und Hoffnung, Trauer und Leid zu teilen. Das ist ohnehin bei den Christen und Christinnen der Fall, die in den Schulen tätig sind – als Schüler und Schülerinnen, Lehrer und Lehrerinnen, sonstiges Personal und als Eltern. Über die unmittelbar Betroffenen hinaus ist die Schule ein entscheidender Ort, an dem explizit und implizit mitgestaltet wird, wie gerecht und nachhaltig die Gesellschaft, die diese Einrichtung unterhält, heute und auf Zukunft hin gestaltet wird. Die Frage ist dann nur, wie ein solches solidarische Mitleben und Mittun von christlicher und kirchlicher Seite her in der Schule gestaltet werden kann.

Die letzten Bemerkungen geben Anlass, auf ein Defizit in den bisherigen Bemühungen um eine Theorie der Schulpastoral aufmerksam zu machen: Es wird zu wenig Anschluss an den bildungstheoretischen Diskurs gesucht. Ohne eine Vergewisserung darüber, was eine dem und den Menschen gemäße Bildung ausmacht, nämlich sie zu befähigen, gemeinsam mit den anderen verantwortliche Subjekte für eine gerechte und nachhaltige Gestaltung der Mit- und Umwelt auf Zukunft hin zu sein, läuft die Schulpastoral leicht Gefahr, zur Kompensation für die Kontingenzen erhalten zu müssen, die ein allein nach den funktionalen Erfordernissen der Gesellschaft, vorab der Wirtschaft ausgerichtetes Schulsystem erzeugt. Umgekehrt können von einer bildungstheoretisch bewussten Schulpastoral Impulse zur Schulentwicklung ausgehen, indem sie etwa an der Gestaltung von Raum und Zeit an Schulen mitwirkt oder sich im Umgang mit den Menschen „vor Ort“ von Prinzipien wie Respekt, Toleranz, Anerkennung, Solidarität, u. a. m. leiten lässt.

34 Vgl. hierzu das wohlwollend-kritische Grußwort des Vertreters des nordrhein-westfälischen Kultusministeriums zur Feier des vierzigjährigen Jubiläums der Religiösen Schulwochenarbeit in Westfalen am 1. Oktober 1987 in Schwerte: Dietmar Ungelenk, Grußwort, in: Rudolf Becker u. a. (Hrsg.), *Mensch und Christ in der Schule*, Paderborn 1988, 14-22.

3. Voraussetzungen und Ausgestaltungen des schulbezogenen Engagements der Kirchen

Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass heutzutage der größte Anteil der Zeit in Kindheit und Jugend – sieht man einmal von der Zeit ab, die im Schlaf verbracht wird – von der Schule in Anspruch genommen wird. Für die in der Schule berufstätigen Erwachsenen gilt dies im Übrigen auch. Mit dem Trend zu Ganztagschulen auch in Deutschland wird die Zeit, die von den Betroffenen im schulischen Kontext verbracht wird, noch größer.

Wie gerade vermerkt, ist dies Grund genug für die Kirchen, sich verstärkt den Schulen zuzuwenden – etwa nach dem Motto: Wenn die Schule nicht mehr zur Kirche kommt – oder wie früher nicht mehr Kirche ist –, kommt halt die Kirche zur Schule. Dabei kann es jedoch nicht darum gehen, die Schule als Ort aufzusuchen, an dem man eine anderswo so nicht gegebene umfassende Zugriffsmöglichkeit auf die Schüler und Schülerinnen sowie die beteiligten Erwachsenen hat. Sicher muss kirchlicherseits ähnlich wie seitens anderer Freizeiteinrichtungen angesichts der Ausdehnung der Schulzeit in den Ganztagschulen neu darüber nachgedacht werden, wie sie überhaupt noch ihre Veranstaltungen wie etwa den Konfirmandenunterricht durchführen können.³⁵ Aber ähnlich wie es bei diesem Unterricht der Kirche nicht vorrangig um ihre eigenen Interessen, etwa ihrer eigenen Rekrutierung, sondern um das Wohl und Heil der betroffenen Menschen geht, so gilt dies auch für das Engagement der Kirche für die und in der Schule. Leitend ist und muss die Sorge der in diesem gesellschaftlichen Teilsystem Tätigen sein.

Wo auch nur der Verdacht einer Vereinnahmung kirchlicherseits aufkommt, hat die Kirche sowie keine Chance, in der Schule wirken zu können. Wie eingangs aufgezeigt, hat sich die Schule in teilweise höchst konfliktreichen Auseinandersetzungen von der kirchlichen Bevormundung gelöst und ist zu einem autonomen Teilsystem in der Gesellschaft geworden. Wie bereits ausgeführt, hat sich das auch auf den Status des Religionsunterrichts an der Schule ausgewirkt: Als Vorposten der Kirche in der Schule verstanden und praktiziert, hätte er an der heutigen Schule nichts mehr verloren. Ernst zu nehmen ist also, dass die heutige Schule sich als autonom auch gegenüber dem Teilsystem „Religion“ begreift und auch so begriffen werden will. Im Grundsatz trifft dies auch für die Schulen in kirchlicher Trägerschaft zu, obwohl sie an der Schnittmenge der Teilsysteme „Schule“ und „Kirche“ angesiedelt einen Sonderfall darstellen. Umso mehr muss eine Schulpastoral an diesen Schulen darauf bedacht sein, diese nicht einfach kirchlich vereinnahmen zu wollen.

³⁵ Vgl. Ute Beyer-Henneberg (Hrsg.), Wenn die Schule zum Lebensort wird – Herausforderungen für die Gestaltung der Konfirmandenarbeit, Loccum 2004.

Für das Verhältnis von Schule und Kirche bzw. Schule und Religion kommt als inzwischen alltäglich gewordene Gegebenheit hinzu, dass die Schule im Unterschied zu der Zeit, als noch eine wenigstens nominell konfessionell weitgehend homogene Schülerschaft vorausgesetzt werden konnte, zu einem kulturell und religiös plural zusammengesetzten Gebilde geworden ist. Wie lassen sich unter diesen Voraussetzungen überhaupt noch über den Religionsunterricht hinaus, der ja auch längst nicht von allen Schülern und Schülerinnen besucht wird, religiöse Elemente in das Schulleben einbringen, die auf die Vielfalt der vorfindlichen Weltanschauungen Rücksicht nehmen?

Nun ist es allerdings gerade diese Gegebenheit des ethnischen, kulturellen und religiösen Pluralismus, die – so behauptet es jedenfalls die Schulpädagogin Doris Knab – Religion neu ins Blickfeld der Schule rücken lasse. Sie schreibt: „Der Umgang mit Differenzen tritt immer deutlicher als Generalthema der Schulpädagogik hervor. Damit stellt sich erneut auch die Frage nach den Universalien, die als Widerlager gegen pädagogisch nicht tolerable Differenzen nötig sind: gegen Beliebigkeit und gegen das Beschneiden von Bildungsmöglichkeiten, als Garantie dafür, daß Bildung durch Schule Zukunft eröffnet. Diese Frage muß in bezug auf den religiösen Pluralismus ebenso gestellt werden wie in den sechziger Jahren in bezug auf die Unterschiede der sozialen Herkunft und neuerdings in bezug auf das Geschlecht als soziale Kategorie (...) Als Einsicht setzt sich durch: Die Schule kann auf Dauer dem religiösen Pluralismus und ebenso der religiösen Indifferenz als gesellschaftlichem und pädagogischem Problem nicht entkommen, indem sie den kategorialen Unterschied von Religion und Ethik überspielt und ein gemeinsames ethisches Minimum als gesellschaftlichen Religionsersatz offeriert. Sie muß sich vielmehr den gesellschaftlichen Funktionalisierungen von Religion, aber ebenso den gesellschaftlichen Ausklammerungspraktiken gegenüber religiösen Fragen widersetzen, wenn sie den Kindern helfen will, in dieser Welt Stand zu finden.“³⁶

Das gewissermaßen als neues Einfallstor für kirchliches Handeln am Ort der Schule beanspruchen und besetzen zu wollen, wäre zu kurzschlüssig. Vorrangig muss die von D. Knab umrissene Problematik seitens der Schule selbst und der darin Beteiligten angegangen und gelöst werden. Geschehen kann das nur in einem Verständigungsprozess vor Ort, an dem sowohl die Lehrerschaft als auch die Schüler- und Elternschaft zu beteiligen sind und in dem es darum geht, herauszufinden, auf welches Maß an

36 Doris Knab, Religion im Blickfeld von Schule, in: Peter Biehl u.a. (Hgg.), Religionspädagogik seit 1945 – Bilanz und Perspektiven (JRP 12), Neukirchen-Vluyn 1996, 57-71, hier: 67f. Zu dem so sich anbahnenden neuen Verhältnis zwischen Schule und Religion und damit auch Pädagogik und Theologie vgl. u.a. Ursula Günther u.a. (Hg.), Theologie – Pädagogik – Kontext, Münster 2005; Lothar Kuld u.a. (Hgg.), Pädagogik ohne Religion?, Münster 2005; Friedrich Schweitzer, Pädagogik und Religion. Eine Einführung, Stuttgart 2003.

gemeinsam entwickelten und vereinbarten Grundsätzen zur Gestaltung des Schullebens im Unterricht und darüber hinaus zurückgegriffen werden kann. Dieses wird von Fall zu Fall unterschiedlich ausfallen. Doch die gemeinsame Arbeit an einem solchen Schulethos ist unerlässlich, will eine Schule ihrem Erziehungs- und Bildungsauftrag gerecht werden.³⁷

Bei ihrem Bemühen um eine solche intensive Schulentwicklung liegt es nahe, dass eine Schule auch ihren Blick auf Ressourcen und Kräfte außerhalb der Schule richtet und mit ihnen in Kontakt tritt. Sofern dabei auch wahr- und ernst genommen wird, dass im schulischen Alltag auch Religion eine Rolle spielt und dass diese nicht einfach mit dem Verweis auf die Zuständigkeit eines bestimmten Faches erledigt werden kann, kann es für die Schule interessant werden, die Begegnung auch mit den religiösen Einrichtungen in ihrer Umgebung zu suchen und mit ihnen Möglichkeiten des Wirkens in der Schule abzusprechen.

Damit sind die Kirchen gefragt; hier eröffnen sich für sie Möglichkeiten eines pastoralen bzw. seelsorgerlichen Wirkens in der Schule, und zwar in einer mehrfachen Weise. Doch bevor eine Auswahl davon vorgestellt sei,³⁸ muss eine Einschränkung vorgenommen werden: Die Kirchen sind seitens der Schulen keineswegs unbedingt gewissermaßen automatisch gefragt. Nüchtern ist vielmehr davon auszugehen, dass am Ort der Schule erhebliche Reserven der Kirche bzw. der Kirchengemeinde vor Ort gegenüber antreffbar sind, so wie es vielfach auch umgekehrt der Fall ist. Aus welchen Gründen auch immer ist das Verhältnis vielfach belastet. Von daher gilt es allererst, alles daran zu setzen, dass ein Vertrauensklima zustande kommt, das die gestörte Kommunikation zu überwinden hilft. Das beginnt mit einem gegenseitigen Sich-Wahrnehmen und Sich-Austauschen, z. B. dass der Pfarrgemeinderat oder das Presbyterium der benachbarten Gemeinde Kontakt mit den Schulen sucht, um etwas Genaueres über die dort erfahrene Situation der Kinder und Jugendlichen zu hören zu bekommen, oder dass Vertreter und Vertreterinnen der benachbarten Gemeinden in die Schulen eingeladen werden, um deren Sorgen und Nöte kennen zu lernen.

Doch nun zu der exemplarischen Auswahl:

37 Vgl. Hans-Ulrich Grunder / Friedrich Schweitzer (Hgg.), *Gemeinschaft – Ethos – Schule*, Weinheim – Basel 2006 (darin insbesondere die Beiträge der beiden Herausgeber).

38 Vgl. zur weiteren Konkretion J. Burkard / P. Wehrle (Hgg.), *Schulkultur mitgestalten*, a.a.O.; Holger Dörnemann, *Kirche im Lebensraum Schule – Schulpastoral*, in: Patrik C. Höring (Hrsg.), *Jugendpastoral heute. Aufgabe und Chancen*, Kevelaer – Düsseldorf 2004, 101-119; Martina Jung / Joachim Kittel (Hgg.), *Schulpastoral konkret. Eine jugendverbandliche Perspektive*, Düsseldorf 2004; A. Kramer, *Evangelische Schulseelsorge*, a.a.O.; Gabriele Rüttiger, *Schulpastoral – Konzepte und Profile (Fort- und Weiterbildung Schulpastoral, Studieneinheit VII)*, Würzburg 2002; Matthias Spenn / Dietlind Fischer, *Ganztagsschulen gemeinsam entwickeln. Ein Beitrag zur evangelischen Bildungsverantwortung*, Münster 2005.

- Im schulischen Alltag ist nicht nur gefragt, sondern wird allenthalben praktiziert, was im kirchlichen Kontext „Seelsorge“ heißt: angefangen vom Sich-Kümmern um einen Schüler, der mit einem Todesfall in seiner Familie konfrontiert ist, bis hin zum tröstendem Zuspruch zu einer Kollegin, die von einer schwierigen Klasse zum Verzweifeln gebracht wird. Es kommen dabei Situationen vor, in denen eine kompetente Hilfestellung „von außen“ weiterführend ist.³⁹
- Lehrer und Lehrerinnen sehen sich nicht selten angesichts der Anforderungen, die nicht nur im Unterricht, sondern gerade auch in pädagogisch-seelsorgerlicher Hinsicht an sie gerichtet werden, überfordert. Ihnen Möglichkeiten zur Weiterqualifizierung zu eröffnen oder sie durch Supervision in ihrem Tun zu begleiten, können sich neben anderen „Anbietern“ auch die Kirchen angelegen sein lassen.
- Der routinisierte schulische Alltag bietet in der Regel nur wenig Raum, um den Lebensfragen der Schüler und Schülerinnen, aber auch von Lehrern und Lehrerinnen sowie Müttern und Vätern nachzugehen, die sich eben nicht – wie D. Knab bemerkt⁴⁰ – „diszipliniert“ zu Wort melden. Seitens der Kirchen bzw. mit Unterstützung der Kirchen können dafür erforderliche Freiräume eröffnet werden.
- Indem sie ihre sozialen Einrichtungen für Schülerinnen und Schülern öffnen, geben die Kirchen ihnen Gelegenheit, Menschen zu begegnen und kennen zu lernen, zu denen viele von ihnen ansonsten keinen Zugang haben und deren Umstände, in denen sie leben, ihnen unbekannt sind, und erweitern so ihren Gesichtskreis über die Wahrnehmung von nur ihresgleichen hinaus.⁴¹
- In der Begleitung und Förderung von Schülern und Schülerinnen, die in unserem Schulsystem leicht auf der Strecke bleiben, bekommen diese zu spüren, dass auch sie als Menschen etwas wert sind, ohne für diese Anerkennung mit den Leistungsstandards mithalten zu müssen.
- Zum Schulleben gehören auch Feste und Feiern. Das sind Gelegenheiten, zu denen nicht selten die Mitgestaltung durch Vertreter und Vertreterinnen der Kirchen und anderer religiöser Gemeinschaften gefragt ist. Sie haben sich dann ihrerseits zu fragen, welche Formen von gottesdienstlichen Feiern am Ort der Schule angemessen sind und was sie zur Gestaltung des Lebens dort einbringen. Wie etwa kann vermieden werden, dass sich religiöse Minderheiten ausgeschlossen fühlen? Wie kann vermieden werden, dass Gottesdienste zur feierlichen Überhöhung eines ansonsten davon unbeeinflussten

39 Vgl. auch Friedrich Schweitzer, Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh 1996, 214f.

40 Vgl. D. Knab, Religion im Blickfeld der Schule, a.a.O., 70.

41 Vgl. Lothar Kuld, Compassion, in: LexRP I, 293-295.

Schulalltags eingesetzt werden?⁴²

- Eltern haben öfter Beratungsbedarf in Erziehungsfragen. In den Kirchen sind ausgebildete Berater und Beraterinnen tätig, die eventuell zu bestimmten Zeiten als Ansprechpartner und -partnerinnen zur Verfügung stehen.
- Die Schule hat eine Tendenz, das ganze Leben zu „verschulen“. Darum ist es wichtig, dass es auch andere, außerschulische Einrichtungen gibt, die die Einseitigkeiten schulischen Lernens und Bildens mithilfe anderer Konzepte ausgleichen. Zu ihnen zählt insbesondere die außerschulische Kinder- und Jugendarbeit, die auch in den Kirchen einen beachtlichen Stellenwert innehat. Mit ihren Prinzipien der Freiwilligkeit, der Selbstorganisation und Partizipation, der Ganzheitlichkeit, der Sozial- und Lebensraumorientierung, der Nachhaltigkeit, des Probehandelns, u. a. m. eröffnet sie den Beteiligten Erfahrungen und vermittelt sie ihnen Kompetenzen, die anderswo nur schwerlich gemacht bzw. erworben werden können.⁴³ Ein engeres Zusammengehen von Schule und Kinder- und Jugendarbeit kommt, so zeigen Erfahrungen, durchaus beiden zugute, insbesondere den davon betroffenen jungen und erwachsenen Menschen.

Zweierlei zeigt diese Auflistung: Zum einen ist die Schulpastoral keine feste Institution, sondern gleicht eher einem Netzwerk unterschiedlicher Initiativen und Einrichtungen mit unterschiedlichen Aktivitäten. Zum anderen ist die jeweilige zeitliche Begrenzung ein Kennzeichen der Jugendpastoral – wobei gehofft werden darf, dass bei Gott „nichts, was aus Liebe und Solidarität mit Menschen geschieht, jemals verloren“⁴⁴ geht.

Diese Auflistung ist alles andere als erschöpfend. Sie reicht jedoch aus, um zu zeigen, wie chancenreich eine verstärkte Kooperation zwischen den Schulen und den Kirchen ist. Dabei ist es keineswegs so, dass in den genannten Kooperationsfeldern und -formen der Kirche gewissermaßen ein Monopol zustände. Im Gegenteil, sie findet sich in einer Reihe von anderen Kooperationspartnern vor. Dass dabei ihre besondere Kompetenz im als religiös zu qualifizierenden Bereich liegt, ist keine Frage. Andere Bereiche, wie etwa die in den Schulen äußerst wichtig ge-

42 Vgl. Christian Grethlein, *Rituale im Schulleben – religionspädagogische Überlegungen zu Chancen und Grenzen*, in: Michael Wermke (Hrsg.), *Rituale und Inszenierungen in Schule und Unterricht*, Münster 1997, 48-59, bes. 56f.

43 Vgl. Gerborg Drescher, *Gemeinsam sind wir stark: Evangelische Kinder- und Jugendarbeit und Ganztagschule*, in: aej (Hrsg.), *Wege zur Kooperation. Evangelische Kinder- und Jugendarbeit und Ganztagschule*, Hannover 2004, 10-16, bes. 13; Matthias Spenn / Dietlind Fischer, *Ganztagschulen gemeinsam entwickeln*, a.a.O., 16-26.

44 Ottmar Fuchs, *Die Identität der Schulpastoral im Spannungsfeld von staatlicher Bildung, kirchlicher Mission und solidarischer Gesellschaft*, Ms. o. J., 23.

wordene Sozialarbeit und psychologische Beratung, könnten und sollten durch dafür qualifiziertes Fachpersonal, das direkt in den Schulen tätig ist, abgedeckt werden. Solange jedoch die erforderlichen Gelder dafür nicht zur Verfügung stehen, ist es eine Hilfe, wenn seitens der Kirchen so gut wie ihnen möglich dieser Mangel gemindert wird. Generell ist für eine gelingende Kooperation zwischen Schulen und Kirchen erforderlich, dass sie gewissermaßen auf gleicher Augenhöhe erfolgt. So wie die Schule sich vor einem Ansinnen der Kirchen wehren muss, sie als Feld zur Rekrutierung ihrer eigenen Reihen zu nutzen, so haben die Kirchen und ihre Gemeinden es als unangemessen zurückzuweisen, wenn sie etwa als Lückenbüßer zur Aufrechterhaltung eines schulischen Ganztagsbetriebs herhalten sollen.

Eine Grundbedingung des kirchlichen Dienstes für die und an den Schulen ist, dass er uneigennützig erfolgt, im Sinne einer Diakonie für und einer Solidarität mit den Betroffenen. Doch ist es keineswegs so, dass die Kirche dabei nur etwas von sich aus hergäbe. Sie bekommt umgekehrt ungeheuer viel geschenkt. So bekommt sie es etwa mit Menschen zu tun und lernt deren Lebensgewohnheiten und Lebenshintergründe kennen, die ihr im Raum der Kirche nie begegnen. Das Wirken in der Schule als einem für sie zunächst einmal fremden Terrain wird für sie zum Testfall, wie zeitgemäß sie die Botschaft des Evangeliums in Tat und Wort austrägt. Darüber hinaus wird die Kirche mit dem schulischen Binnenleben vertrauter und kann von diesem Erfahrungshintergrund her glaubwürdig und kompetent für schulische Belange im Sinne der Gewährleistung einer menschengemäßen Bildung für alle in der Öffentlichkeit und in der Politik mit eintreten. Am Ort der Schule trifft sie auch auf weitere Kooperationspartner, mit denen zusammenzuarbeiten sich auch über den schulischen Kontext hinaus nahe legt. Dies gilt insbesondere für die Zusammenarbeit mit den vor Ort ansässigen Konfessionen und Religionen. Um es bonmot-artig zu formulieren: Eine Kirche, die in die Schule geht, bekommt die Chance, für sich selbst viel lernen.

Wer sind die Adressaten der Berufungspastoral?

Eine pastoral-theologische Vergewisserung¹

Im deutschsprachigen Raum hat der Begriff „Berufung“ in den vergangenen Jahren zunehmend an Bedeutung gewonnen. Dies gilt nicht nur für den binnenkirchlichen Bereich. Auch außerhalb des kirchlichen Kontextes ist der Begriff mittlerweile salonfähig geworden. Bereits vor zehn Jahren titelte die Zeitschrift *Psychologie heute*: „Berufung – Die Vorladung des Schicksals“.² Am Freiburger Stadttheater lief vor kurzem eine Reihe mit dem Titel „Berufung“, in der verschiedene Theaterberufe wie der Bühnenmeister, die Maskenbildnerin oder die Souffleuse vorgestellt wurden.

Die neue Aufmerksamkeit für den Berufungsbegriff kommt dem „Jahr der Berufung“ zugute, das eine Reihe deutschsprachiger Diözesen durchgeführt hat oder gegenwärtig durchführt und das eine berufungspastorale Aktion par excellence ist. Natürlich besteht kirchlicherseits ein Konsens, dass ein christliches Berufungsverständnis keine vage Vorladung des Schicksals bedeutet, sondern dass der personale Gott Menschen anspricht und sie beruft. Eine Differenz besteht allerdings in der Frage, an wen sich das „Jahr der Berufung“ richtet: Sind es nur die Priester und Ordensleute oder sind alle Christen die Adressaten der Berufungspastoral? Motiviert durch die rückläufigen Zahlen bei Priestern und Ordensleuten wurde etwa in den Diözesen München-Freising und Passau ein „Jahr der Priester- und Ordensberufe“ ausgerufen. Einen anderen Weg sind die Diözesen Freiburg und Rottenburg-Stuttgart gegangen. Dort lag bzw. liegt der Akzent eindeutig auf der Berufung, die einem jeden Christen zukommt.

Es ist zwar durchaus legitim, ein „Jahr der Berufung“ unterschiedlich zu akzentuieren, so dass in der einen Diözese die Priester- und Ordensberufe und in einer anderen Diözese die Berufung aller Christen im Vordergrund steht. Entscheidend ist aber, dass eine solche Akzentuierung auf der Basis einer pastoral-theologischen Reflexion und damit verantwortet geschieht. Auf der Ebene der theologischen Reflexion besteht indes noch Klärungsbedarf. Dies belegt ein Blick in die zwei Dissertationen,

-
- 1 Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 14. Dezember 2006 im Rahmen des Habilitationskolloquiums an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurde.
 - 2 Wolf, Axel: Berufung – die Vorladung des Schicksals, in: *Psychologie heute* 05/98, 20–26.

die in den vergangenen Jahren erschienen sind. Es sind dies die Arbeit von Stefan Heße über eine Theologie der Berufung (unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Hans Urs von Balthasars) sowie die pastoraltheologische Dissertation von Ulrich Feeser-Lichterfeld über Berufung als eine pastorale Grunddimension.³ Ulrich Feeser-Lichterfeld plädiert für einen weiten Berufungsbegriff, den er revitalisierend ins allgemeine Bewusstsein heben möchte. Die Priester- und Ordensberufe werden dabei nicht eigens thematisiert; dies geschieht nach eigenem Bekunden „nicht aus Geringschätzung des priesterlichen Amtes, vielmehr aus der Überzeugung, dass in der jetzigen Situation der *Wieder- und Neuentdeckung der gemeinsamen Berufung von Laien und Klerikern* besondere Dringlichkeit und Relevanz zukommt“⁴. Stefan Heße hingegen will vermeiden, dass der Berufungsbegriff zu einem Leerbegriff wird, der alles und nichts mehr sagt; er tendiert darum für eine „sparsamere und vor allem gezieltere Verwendung“, der „dem Terminus Berufung seinen eigentlichen Charakter verleiht“⁵. In eine ähnliche Richtung geht das in Paris erschienene „Dictionnaire de Spiritualité“, das in Band 16 dem Stichwort „vocation“ insgesamt mehr als 80 Spalten widmet.⁶ Die theologisch-systematischen Überlegungen dieses Artikels kreisen fast ausschließlich um die Priester- und Ordensberufe; die Berufung aller Christen steht zwar nicht grundsätzlich in Frage, inhaltlich wird sie jedoch nur am Rande gestreift.

Dieser Beitrag will dem Berufungsbegriff theologisch nachgehen. Denn wenn er auf theologischer Ebene verschwommen ist, hat dies über kurz oder lang eine diffuse Berufungspastoral zur Konsequenz. Anhand der Heiligen Schrift und der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils wird zunächst nach den Adressaten der Berufungspastoral gefragt. Als nächstes sollen Strukturelemente des Berufungsgeschehens herausgearbeitet werden. Drittens ist danach zu fragen, wie sich die besondere Stellung der Priester und Ordenschristen berufungstheologisch verorten lässt. Hinweise auf den Stellenwert der Berufungspastoral in Pastoral und Seelsorge insgesamt schließen den Beitrag ab.

3 Vgl. Stefan Heße, *Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hans Urs von Balthasar*, (Dissertationen. Theologische Reihe. Bd. 86), St. Ottilien 2001; Ulrich Feeser-Lichterfeld, *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension*, (Theologie und Praxis. Bd. 26), Münster 2005.

4 Feeser-Lichterfeld, *Berufung*, 389.

5 Heße, *Berufung aus Liebe zur Liebe*, 358.

6 Simon Légasse, *Vocation. I. Écriture sainte*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, Bd. XVI., Paris 1994, 1082-1092; Michel Sauvage, *Des vocations particulières: sacerdoce et vie consacrée*, in: ebd., 1092-1158; André Godin, *Psychologie de la vocation*, in: ebd. 1158-1167.

1. Die eindeutige Vorgabe von Schrift und II. Vatikanischem Konzil

Nach Maßgabe der Heiligen Schrift ist es nicht legitim, den Berufungsbegriff ausschließlich für Priester und Ordensleute zu reservieren. Innerhalb der neutestamentlichen Briefliteratur, vornehmlich im *Corpus Paulinum*, gibt es eine ganze Reihe von Belegen, denen zufolge jeder Christ als von Gott berufen zu gelten hat. Das Berufensein ist kein Privileg weniger Auserwählter. So richtet etwa Paulus seinen Brief an die Römer „an alle (...) die von Gott geliebt sind, die berufenen Heiligen“ (Röm 1,7a). In den ersten Jahrhunderten standen die Christen durch ihren Lebensstil, „wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“ (Phil 2,5), in mancherlei Spannung zu gesellschaftlichen Plausibilitäten. In dem Maße, wie das Christentum im Kontext der „Konstantinischen Wende“ zur Staatsreligion und damit zu einer gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit wurde, verlor auch der Berufungsbegriff als Signum der Getauften an Bedeutung. Er verlagerte sich und wurde zunächst auf die Mönche, schließlich auf die Priester und Ordensleute reduziert.

Das II. Vatikanische Konzil brachte hier eine Änderung. Ohne die geistliche Berufung zum Priester oder Ordenschristen schmälern zu wollen, spricht das Konzil ohne Scheu von einer Berufung aller Gläubigen. In der Überschrift des ersten Hauptteils der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ ist in generalisierender Weise sogar von der „Berufung des Menschen“ die Rede, dessen Geheimnis sich „nur im Geheimnis des fleischgewordenen Gottes“ aufklärt (Art. 22). Für Bernhard Fraling zeigt sich am Berufungsbegriff des Konzils ein „fast abrupter Wechsel in der Wortverwendung durch das kirchliche Lehramt“⁷. Zu diesem veränderten Sprachgebrauch durch das Konzil hat ein verstärktes theologisches Interesse am Laienstand in den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts beigetragen, dessen Ursachen der exegetische Erkenntnisfortschritt sowie die Erfahrungen von Liturgischer Bewegung und Bibelbewegung sind.⁸

Signifikant ist das 5. Kapitel der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ (Art 39-42). Es ist dem 6. Kapitel über „Die Ordensleute“ vorgeordnet und trägt die Überschrift: „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“. Wie der Apostel Paulus den Römerbrief an die „berufenen Heiligen“ (1,7) richtet und die Begriffe „Berufung“ und „Heiligkeit“ miteinander verknüpft, so heißt es in Art. 39 von *Lumen gentium*: „Daher sind in der Kirche alle, mögen sie zur Hierarchie gehören oder von ihr geleitet werden, zur

7 Bernhard Fraling, Berufung als ethische Grundkategorie. Zur Ethik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Wolfgang Weiß (Hrsg.), Zeugnis und Dialog, (Festschrift Klaus Wittstadt), Würzburg 1996, 398-413, bes. 399.

8 Von theologischer Seite sind Namen wie Yves Congar, Karl Rahner oder Hans Urs von Balthasar zu nennen. Vgl. Feeser-Lichterefeld, Berufung, 221.

Heiligkeit berufen“. Oder im nächsten Artikel: „Jedem ist also klar, daß alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind.“ (Art. 40) Alle Christinnen und Christen sind zur Heiligkeit und damit zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen. Diese gemeinsame Zielorientierung ist verbindender und bedeutsamer als die Scheidelinie zwischen Klerikern und Ordenschristen einerseits und Laien andererseits. Da es nur *eine* Berufung zur christlichen Vollkommenheit gibt, die es auf je persönliche Weise zu konkretisieren gilt, hat die Berufung der Laien dieselbe Dignität wie die Berufung von Klerikern und Ordensleuten. Von daher lässt sich die Maßgabe aus Art. 12 von „*Presbyterorum ordinis*“ auf alle Christen übertragen: Wie die Priester die Heiligkeit und die Erfüllung ihrer Berufung in der gewissenhaften Ausübung des ihnen aufgetragenen Dienstes erlangen, so kann ein jeder Christ die Erfüllung seiner Berufung in der gewissenhaften und liebevollen Ausübung der ihm in Familie, Beruf und Gesellschaft übertragenen Verantwortung finden.

Als Zwischenresümee lässt sich festhalten: Der Berufungsbegriff steht im Spannungsfeld von universalem Anspruch und individueller Konkretion oder, wie es das Schlussdokument des *Europäischen Kongresses über die Berufungen zum Priestertum und Ordensleben in Europa* „*In verbo tuo*“ aus dem Jahr 1998 ausdrückt: Berufungspastoral ist allgemein und spezifisch zugleich.⁹ Sie ist allgemein, weil sie jeden Christen – und in der missionarischen Perspektive jeden Menschen – angeht und ihn dazu einlädt, sein Leben nach der Maßgabe der Heiligkeit, der Christusebenbildlichkeit und der Gemeinschaft mit Gott zu gestalten. Sie ist spezifisch, weil jeder Mensch einzig und damit auch Träger einer einmaligen persönlichen Berufung ist, die darauf wartet, entdeckt und entfaltet zu werden.

Damit ist der Adressatenkreis der Berufungspastoral markiert. Sie beschränkt sich nicht auf die Interessenten an einem kirchlichen oder geistlichen Beruf, sondern sie richtet sich an Menschen in jeder Lebensphase und will ihnen die Fragen beantworten helfen, auf die letztlich jeder Mensch für sich Antworten finden muss: Wer bin ich vor Gott und für ihn? Welche Antwort gebe ich auf den erfahrenen Zuspruch – etwa in der Frage der Berufswahl, der Lebensgestaltung und des Lebensstils? Wie kann ich die Gaben und Charismen, die mir Gott geschenkt hat, in Kirche und Gesellschaft einbringen? Und schließlich: Wie kann ich die Berufung, die ich entdeckt habe, realisieren und ihr treu bleiben?

Die eingangs genannten Beispiele einer außerkirchlichen Verwendung

9 Vgl. Päpstliches Werk für geistliche Berufe: Neue Berufungen für ein neues Europa (*In verbo tuo* ...). Schlussdokument des Europäischen Kongresses über die Berufungen zum Priestertum und Ordensleben in Europa. Rom, 5.-10. Mai 1997, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 131) 6. Januar 1998, Bonn o. J., 60f. Die sprachliche Unterscheidung von allgemeiner, spezifischer und geistlicher Berufung findet sich auch bei Paul Deselaers, Berufung, in: LThK³, Bd. 2, 302-306, bes. 304f.

des Berufungsbegriffs weisen darauf hin, wie erstaunlich aktuell die Berufungspastoral ist. Wir leben in einer Epoche, die als entfaltete Moderne bezeichnet wird. Durch die Individualisierung als Folge der Pluralisierung der Lebensbereiche ist der Einzelne dazu angehalten, das „Projekt des eigenen Lebens“ durchzuführen. Dazu muss er permanent aus verschiedenen Möglichkeiten auswählen und Entscheidungen treffen. Auf diesem Hintergrund heißt Berufung, sich auf der Basis des christlichen Sinngefüges bewusst für jene Option zu entscheiden, von der ein Mensch glaubt, dass Gott ihn persönlich dazu beruft. Damit kann die Berufungspastoral eine theologisch fundierte Antwort auf den gesellschaftlichen Individualisierungstrend sein. Denn sie „setzt“ – wie Ulrich Feeser-Lichterfeld sagt – „die ‚Qual der Wahl‘ mit der durch Gottes Gnade ermöglichten Freiheit in Beziehung und ruft auf diese Weise zugleich die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Antwort von Seiten des Menschen in Erinnerung“.¹⁰

2. Strukturelemente des Berufungsgeschehens

Es wurde bereits erwähnt, dass die Berufungspastoral nach Auskunft kirchlicher Dokumente gleichermaßen allgemein wie spezifisch ist und dass sie auf die Fülle des christlichen Lebens und die vollkommene Liebe ausgerichtet ist. Was sind weitere Strukturelemente des Berufungsgeschehens? Als erstes setzt Berufungspastoral ein personales Gottesbild voraus. Sie basiert darauf, dass es einem Menschen prinzipiell möglich ist, den Ruf Gottes für sich und sein Leben zu entdecken. In der Glaubensverkündigung wird der Berufungsgedanke auf umso fruchtbareren Boden fallen, je stärker ein Bewusstsein dafür besteht, dass Gott sich in der Geschichte offenbart hat und sich in dem, was er mit Menschen vorhat, auch heute zu erkennen gibt.

Ein persönliches Gottesbild ist ein wichtiges Signum der jüdisch-christlichen Tradition. Hier war und ist man sich bewusst, dass Gott Menschen, die ein gemeinsamer Glaube verbindet, zu seinem Volk beruft. Die gemeinsame Berufung des ganzen Gottesvolkes schließt nicht aus, dass einzelne Menschen in besonderer Weise erwählt und in Anspruch genommen werden. Dies zeigt sich bereits an der Berufung Abrahams (Gen 12,1-4a), mit der im Anschluss an die biblische Urgeschichte in Gen 1–11 die Heilsgeschichte in einem engeren Sinn beginnt. Weil Abraham als der Stammvater aller Glaubenden gilt (vgl. Gal 3,7), sind die folgenden drei Aspekte für jeden Berufenen bedeutsam: (1) Das erste Wort, das Gott an ihn richtet, lautet: „Zieh weg“ (Gen 12,1a). Abraham muss altbekanntes Terrain hinter sich lassen und Neuland betreten. Da die Taufe einen Herrschaftswechsel markiert, ist das Motiv des Aufbruchs für jeden Christen bedeutsam. In Zeiten wachsender kirchlicher Entfremdung wird

¹⁰ Feeser-Lichterfeld, *Berufung*, 204.

dies von Christen auch zunehmend so erlebt. Es gibt hier eine Parallele zur ur- und frühchristlichen Zeit, in der der Verfasser des 1. Petrusbriefs sein Rundschreiben „an die Fremden“¹¹ (1 Petr 1,1) adressiert hat. Übrigens leitet sich auch das Wort Pfarrei etymologisch vom griechischen Wort παροικεῖν, „in der Fremde leben“, ab.¹² (2) Die Motivation für den Aufbruch liegt in den Verheißungen Gottes. Bei Abraham ist es die Land- und Nachkommenschaftsverheißung; neutestamentlich gesprochen ist es ein „Leben in Fülle“ (vgl. Joh 10,10), das im Glauben an Jesus Christus möglich ist und auf das ein christliches Berufungsverständnis ausgerichtet ist. (3) Die Wendung „Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (Gen 12,3b) deutet darauf hin, dass die persönliche Berufung keine Auszeichnung des Einzelnen ist, sondern dass sie in einem universellen Horizont um der Anderen willen geschieht. Jeder Berufene soll zum Segen für seine Mitmenschen werden.

Über Abraham hinaus sollen beim Thema „Berufung im Alten Testament“ zwei weitere Personen nicht unerwähnt bleiben, Samuel und Jeremia: Die Berufung des jungen Samuel (1 Sam 3,1-10) macht deutlich, dass allein Gott der Rufende ist, aber dass es daneben oft „Berufungshelfer“ wie den erfahrenen Priester Eli braucht, damit Gottes Ruf beim Menschen ankommt. Am Propheten Jeremia werden noch zwei weitere wichtige Strukturelemente eines biblischen Berufungsverständnisses deutlich: Erstens ist Berufung nicht nur ein Segment im Leben eines Menschen neben anderen, sondern sie fordert eine Person in ihrer ganzen Existenz. Zweitens zeigen seine „Confessiones“ (Jer 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18) sehr eindrücklich, dass Berufung mit Leiden verbunden sein kann.¹³

Auch das Neue Testament erzählt davon, wie Gott Menschen beruft. Besonders eindrücklich ist die Berufung Marias in der Verkündigungsszene (Lk 1,26-38). An Maria zeigt sich, was Gottes Gnade vermag und dass Berufung immer ein Geschehen im Heiligen Geist ist, das auf die Menschwerdung Jesu Christi in einen konkreten Lebenskontext hinein ausgerichtet ist. Ähnliches gilt für die Berufung des Völkerapostels Paulus, ohne den die Verbreitung des Christentums über den Binnenraum der jüdischen Religion hinaus nicht denkbar ist. Die Ziele und Ideale, für die er vor seiner Bekehrung so leidenschaftlich gekämpft hatte, werden durch Gottes Gnade auf den Kopf gestellt (Gal 1,10-24).

11 Vgl. Rudolf Pesch, Die Echtheit eures Glaubens. Biblische Orientierungen: 1. Petrusbrief, Freiburg – Basel – Wien 1980, 17-19.

12 Vgl. Peter Krämer, Pfarrei. I. Begriff und Geschichte, in: LThK³, Bd. 8, 162-164, bes. 162.

13 Vgl. Lothar Ruppert, Gottes Ruf in Bejahung und Anfechtung, in: Gisbert Greshake (Hrsg.), Ruf Gottes – Antwort des Menschen. Zur Berufung des Christen in Kirche und Welt, Würzburg 1991, 36-52. – Zur Verseinteilung der „Confessiones“ vgl. Josef Schreiner, Jeremia 1-25,14. (Neue Echter Bibel), Würzburg 1980, 7.

Wenn einzelne Menschen durch Gottes Ruf damals wie heute besonders in Anspruch genommen werden, dann stellt sich die Frage, ob Gott solche Menschen mehr liebt als die „gewöhnlich“ Berufenen. Gibt es also so etwas wie eine Hierarchie der Berufungen? In diesem Zusammenhang ist die folgende Beobachtung von Gerhard Lohfink bedeutsam, der bereits in der Praxis Jesu unterschiedliche Berufsformen ausmacht, ohne dass daraus eine Wertigkeit abgeleitet werden kann.¹⁴ Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes und das neue Ethos der Bergpredigt richten sich an ganz Israel. Darüber hinaus werden einzelne Personen von Jesus als Jünger erwählt und in seine Nachfolge gerufen, meist mit den Worten „Auf, hinter mir!“ oder „Folge mir nach!“. Über den Zwölferteil hinaus sind nach dem markinischen Passionsbericht auch Frauen wie Maria aus Magdala, Maria, der Mutter von Jakobus dem Kleinen und Joses, und Salome darunter (Mk 15,40 f.). Sie lassen ihr bisheriges Lebensumfeld hinter sich und ziehen in einer unbehausten Lebensweise mit Jesus umher. So haben sie auf eigene Weise Gemeinschaft mit ihm.

Im Neuen Testament ist kein Wort des irdischen Jesus überliefert, mit dem er ganz Israel zur Nachfolge oder zur Jüngerschaft aufruft. Weil der radikale Anspruch der Bergpredigt – die Friedfertigkeit (Mt 5,21-26), die eheliche Treue (Mt 5,27 f.) und die Wahrhaftigkeit (Mt 5,33-37) – allen Christen gilt, ist die Jüngerexistenz nicht unbedingt die anspruchsvollere Form des Christseins. Das Jüngersein liegt im Unterschied zu den griechischen Philosophenschulen nicht an der Wahl des Einzelnen, sondern es ist allein Jesus, der beruft, wen er möchte. Der Zöllner Levi gehört dazu, nicht jedoch dessen Berufskollege Zachäus; auch nicht Lazarus und seine Schwestern, mit denen Jesus nach Auskunft des Johannesevangeliums freundschaftlich verbunden war (Joh 11,3.5). Letztere folgten Jesus auf seinem unsteten Wanderleben nicht nach. Sie waren ortsfeste Anhänger Jesu, so dass sie ihn und seine Jünger abends aufnehmen konnten. Der Mann aus dem Gebiet von Gerasa, den Jesus von Dämonen befreit hatte, will ihm nachfolgen, doch Jesus lässt es nicht zu. Er soll heimkehren und den Seinen alles berichten, „was der Herr an dir getan hat und wie er sich deiner erbarmt hat“ (Mk 5,19). An ihm wird ebenso wie an Zachäus oder Lazarus sichtbar, dass es kein Zeichen für Unglauben ist, wenn jemand nicht zum eigentlichen Jüngerkreis Jesu gehört. Sie werden von Jesus nirgendwo als unentschlossen oder halbherzig bezeichnet, sondern sie sollen in ihrem Lebensumfeld werbend für die Botschaft Jesu wirken. Fatal ist es freilich, wenn jemand den Ruf Jesu hört und ihn ausschlägt, wie dies in der Geschichte vom reichen Jüngling, einer missglückten Jüngerberufung, der Fall ist (Mk 10,17-27).

Es ist somit kein Widerspruch, wenn in den Grußadressen der neutestamentlichen Briefliteratur jeder Christ als von Gott berufen bezeichnet wird

¹⁴ Vgl. Gerhard Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg – Basel – Wien 2002, 205-216.

und Jesus gleichzeitig Einzelne in seine besondere Nachfolge ruft, was mit der Aufgabe des Berufs, dem Verlassen der Familie oder dem radikalen Besitzverzicht verbunden war. Dabei bringt Jesus denjenigen, die ihm direkt nachfolgen, nicht mehr Sympathie entgegen als Menschen, die wie Lazarus und seine Schwestern in ihrem angestammten Lebensumfeld für das Reich Gottes wirken.

3. Zur theologischen Verortung „geistlicher Berufe“

Jeder Mensch hat eine persönliche Berufung, und jede Berufung ist auch eine besondere Berufung. Gleichwohl sind in der kirchlichen Praxis Priester und Ordensberufe – etwa im regelmäßigen Gebet um geistliche Berufe in Pfarrgemeinden und Gebetsgemeinschaften oder am jährlichen *Weltgebetstag* – eigens im Blick. Sie sind eine spezielle Form, seine Berufung als Ganzhingabe an Gott zu leben. Lässt sich ihr berufungstheologischer Ort noch näher bestimmen?

Gisbert Greshake unterscheidet anhand der theologischen Ansätze von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar zwischen der Berufung „ins Eigene“ und der Berufung „ins Andere“.¹⁵ Die Berufung „ins Eigene“ setzt bei den Begabungen, Fähigkeiten und Neigungen des Einzelnen an und schaut darauf, wie sie in Glaube und Hingabebereitschaft für das Reich Gottes fruchtbar gemacht werden können. Die Berufung „ins Andere“ geht davon aus, dass die von Gott dem Einzelnen zugedachte Christusgestalt nicht in jedem Fall die Verlängerung dessen bedeutet, was der Einzelne mitbringt, sondern paradoxerweise auch zur Aufgabe des Eigenen und damit ins Fremde und Befremdliche führen kann. Beide Aspekte sind jeweils auf das Primärziel der allgemeinen Berufungspastoral, die Heiligkeit, hingeordnet und damit, um mit Ignatius von Loyola zu sprechen, auf ein „*magis*“ – also ein „mehr“ – an Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen ausgerichtet.¹⁶ Da nach einem alten theologischen Prinzip die Gnade die Natur voraussetzt und gewissermaßen vollendet, tut die Berufungspastoral gut daran, beide Aspekte zu berücksichtigen. Mit ihrem Ruf „ins Eigene“ nimmt sie die persönlichen Neigungen und Fähigkeiten ernst, um sie als Charismen für das Reich Gottes und das Evangelium Jesu Christi fruchtbar zu machen. Freilich werden sie nicht nahtlos fortgeführt, sondern im Kontext von Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi und damit unter dem Vorzeichen des Paschamysteriums gedeutet und in gewisser Weise umgebrochen.

Die Trias der evangelischen Räte von Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam

15 Vgl. Gisbert Greshake, *Wie ist Gottes Ruf erkennbar?*, in: Ders. (Hrsg.), *Ruf Gottes – Antwort des Menschen*, 97-125, bes. 104-113.

16 Vgl. Nr. 179 des Exerzitienbüchleins von Ignatius von Loyola, in: Ders., *Geistliche Übungen*, (Übertragung und Erklärung von Adolf Haas, mit einem Vorwort von Karl Rahner), Freiburg – Basel – Wien 1983, 64.

steht in der kirchlichen Tradition für die Berufung „ins Andere und Fremde“. Gewiss zeigt auch eine christliche Ehe, die in einem säkularen Umfeld gelebt wird, diese Dimension sehr glaubwürdig an und leisten Eheleute bisweilen einen größeren Verzicht als Ehelose um des Himmelreiches willen. Dennoch knüpft die Entscheidung für Partnerschaft und Ehe an menschliche Neigungen und Zuneigung an, während die evangelischen Räte nur aufgrund eines besonderen Sich-angesprochen-Fühlens durch Jesus gelebt werden können, der im Matthäus-Evangelium über die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen sagt: „Wer es erfassen kann, der erfasse es.“ (Mt 19,12)

Berufungstheologisch kommt es vor allem darauf an, dass ein Mensch seine Berufung findet und ihr nachkommt. Dabei wird an jeder persönlichen Berufung etwas sichtbar, das auch für die anderen Berufungen relevant ist. In einer christlich gelebten Ehe spiegelt sich der unverbrüchliche Bundeswille Gottes wider; sie signalisiert dem zölibatär Lebenden, dass der Mensch kein „Einzelkämpfer“ ist, sondern in die größere *Communio* Gottes hinein berufen ist. Umgekehrt ist auch in den geistlichen Berufen etwas für alle Bedeutsames verleiht. Der zu dieser Lebensform Berufene weiß sich persönlich durch den erhöhten Jesus aus den gängigen Beziehungen und Lebensmöglichkeiten herausgerufen. Er verlässt sich auf Jesus (im doppelten Wortsinn), um sich wie die Zwölf im Markusevangelium später von ihm senden zu lassen (vgl. Mk 6,7). Eine solche Berufung „ins Fremde“ wird in dem Vertrauen gegangen, dass darauf eine Verheißung liegt und tiefe Erfüllung – gleichsam der „Schatz im Acker“, die „kostbare Perle“ (Mt 13,44-46) – geschenkt wird. Sie zeigt etwas von der Logik Gottes, die in der „Torheit des Kreuzes“ kulminiert und bei der die Maßstäbe dieser Welt auf den Kopf gestellt sind.

Der Priester- und Ordensberuf steht in einer besonderen Beziehung zur Kirche und veranschaulicht auf deutliche Weise ihre sakramentale Grundsendung. In Art. 1 der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* heißt es, die Kirche sei „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“. „Zeichen“ und „Werkzeug“ in Christus zu sein – darin konkretisiert sich für *Lumen gentium* der sakramentale Grundcharakter der Kirche. In dieser Dichotomie kann der Zeichencharakter eher den Orden und der Werkzeugcharakter eher den Priesterberufen zugeordnet werden. Der Zeichencharakter der Ordenschristen wird an den evangelischen Räten als dem Kulminationspunkt dieser Lebensform deutlich. Das Missionsdekret „*Ad gentes*“ kann sogar sagen, dass sich in der Hingabe der Ordensleute „lichtvoll das innerste Wesen der christlichen Berufung offenbart und darstellt“ (Art. 18). Zwar soll auch der Priester ein glaubwürdiges Zeichen sein. Er ist, wie Eva-Maria Faber es sagt, „Fingerzeig auf den anwesenden Christus“ und verweist auf die je größeren Möglichkeiten, die Gottes

Gnade durch die Kirche den Menschen schenkt.¹⁷ Auf seine Weise unterstreicht dies der priesterliche Zölibat, der nach Art. 16 des Priesterdekrets „*Presbyterorum ordinis*“ zwar nicht vom Wesen des Priestertums gefordert ist, ihm jedoch „in vielfacher Hinsicht (...) angemessen“ ist. Freilich wird der Priester nicht primär des Zeichencharakters wegen geweiht, sondern um in Verkündigung, Liturgie und Leitung seinen Dienst zu tun. In seinem Wirken ist er ein wichtiges Werkzeug der sakramentalen Grundausrichtung und Heilsvermittlung der Kirche.

Die sakramentale Grundstruktur der Kirche als „Zeichen“ und „Werkzeug“ macht es verständlich, warum die Berufungspastoral in der Vergangenheit so eng mit der Sorge um geistliche Berufe verknüpft war, ohne dass damit eine Abwertung der anderen Berufungen und pastoralen Berufe einhergehen darf. Im Kontext eines allgemeinen und spezifischen Berufsverständnisses bleibt es eine wichtige Aufgabe, die geistlichen Berufe im Bewusstsein zu halten und, wie Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „*Novo millennio ineunte*“ auf dem Hintergrund der lukanischen Berufungsgeschichte am Ufer des Sees von Gennesaret (Lk 5,1-11) sagt, sowohl „eine breit angelegte“ wie auch eine „engmaschige Berufungspastoral zu schaffen“¹⁸. Die „breit angelegte Berufungspastoral“ bezieht sich auf den allgemeinen Berufungsbegriff, bei der „engmaschigen Berufungspastoral“ sind die Priester und Ordensleute als Varianten eines speziellen Berufungsbegriffs im Blick.

4. Berufungspastoral als Leitidee der ganzen Pastoral

Bereits die Etymologie des Wortes „*ecclesia*“ weist die Kirche als die „Versammlung derer aus, die gerufen bzw. berufen sind“¹⁹. Damit ist Berufung eine Grundsignatur des Christseins wie des Kircheseins. Weil die Berufung bei aller Gottursprünglichkeit ekklesial vermittelt wird, kann sie als die ursprüngliche Leitidee der ganzen Pastoral gelten. In der Berufungspastoral findet die Kirche zu ihrer Identität; sie sollte alle

17 Eva-Maria Faber / Elisabeth Hönig, Identität, Profil und Auftrag der pastoralen Dienste, in: George Augustin / Günter Rieße (Hgg.), *Die Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche*, Paderborn 2003, 107-127, bes. 113. Vgl. außerdem Philipp Müller, Zeuge sein für die Gnade. Zur theologisch-spirituellen Mitte priesterlicher Existenz, in: Ders. / Hubert Windisch (Hgg.), *Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes*, (Festschrift Paul Wehrle), Freiburg – Basel – Wien 2005, 119-140.

18 Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte*. Seine Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000, 6. Januar 2001, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150), Bonn o. J., Nr. 46.

19 Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores dabo vobis* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart, 25. März 1992, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 105), Bonn o. J., Nr. 34.

Dimensionen kirchlichen Handelns grundlegend prägen. Freilich ist eine von der Theologie der Berufung her entwickelte Pastoral ein Desiderat, das der praktisch-theologischen Umsetzung harret. Abschließend einige kursorische Hinweise, wie eine vom Berufungsbegriff entwickelte Pastoral aussehen könnte.

Das Berufungsgeschehen zielt auf eine personale Beziehung zwischen Gott und Mensch: Am Anfang steht der Ruf Gottes, der auf eine verbindliche Antwort des Menschen wartet.²⁰ Für die Sakramentenpastoral bedeutet das, dass die lebendige Beziehung zwischen Gott und Mensch ein Orientierungspunkt ersten Ranges ist. Der Gemeindepastoral oder der verbandlichen Seelsorge sollte es letztlich nicht um eine Aufrechterhaltung konkreter Strukturen gehen (so hilfreich und notwendig diese sein mögen), sondern dass Menschen zu einer persönlichen Gottesbeziehung finden und ihre individuelle Berufung verwirklichen können. In der Einzelseelsorge ist danach zu fragen, wie konkrete Ereignisse und Erfahrungen von „Freude und Hoffnung“, aber auch von „Trauer und Angst“²¹ auf dem Hintergrund des Evangeliums und des christlichen Sinngefüges gedeutet werden können und was sie für die persönliche Berufung bedeuten.

Weil die Berufungspastoral dem Wirken von Gottes Geist traut, ist eine wie auch immer geartete Form der pastoralen Manipulation mit dem christlichen Menschen- und Gottesbild nicht vereinbar. Die Berufungspastoral setzt darauf, dass Gott das Herz eines Menschen wirklich erreichen kann und zu ihm spricht. Auf Seiten des Menschen bedarf es dazu der Offenheit, der Aufmerksamkeit, eines rechten Hörens. Es sind dies elementare Haltungen des von Gott Berufenen. Der Hörende ist bereit, sich vom Anderen, in diesem Fall von Gott, etwas sagen zu lassen. Es ist ein wesentliches Anliegen der Berufungspastoral, für eine Kultur der Aufmerksamkeit und des Hörens auf den Willen Gottes einzutreten. In der Seelsorge wird das gemeinsame Hören auf das, wie Gott im Leben eines Menschen wirkt und was er mit ihm vorhat, zur vorrangigen Aufgabe. Bezeichnenderweise fängt das wohl wichtigste Gebet des Judentums, das auch zum festen Gebetsschatz Jesu von Nazareth gehörte, das *Schema' Jisrael*, mit einer Aufforderung zum Hören an (vgl. Dtn 6,4ff.). Mit der Bereitschaft zum Hören hängt nach dem deuteronomischen Hauptgebot die Bereitschaft zusammen, Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft zu lieben. Die so mit dem Hören verbundene Bereitschaft zur liebenden Ganzhingabe an Gott und die Menschen ist auch das Ziel der Berufungspastoral.

20 Vgl. hierzu die Überlegungen des Verfassers in dem Aufsatz: Ein verbindlicher Pastoralstil. „Verbindlichkeit“ als Leitmotiv für Seelsorge und Pastoral in Zeiten des Umbruchs, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 30 (2001), 339-352.

21 Dies mit bewusster Anspielung auf den Beginn der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils.

Rezensionen

Thomas Zippert
Norbert Mette

Notfallseelsorge

Grundlegungen – Orientierungen – Erfahrungen

Endlich ist ein theologisches Buch zur Notfallseelsorge erschienen! Thomas Zippert hat etwas gewagt. Er begibt sich aus dem Schatten der Handbücher und Informationsbroschüren heraus, um an den Inhalten zu arbeiten.

Dabei geht es ihm weniger um Informationen und Überlegungen zur Organisation und zum Aufbau notfallseelsorgerlicher Arbeit, sondern um eine Arbeitshilfe zur Reflexion von konkreten Einsatzerfahrungen unter praktisch-theologischer, historischer und systematisch-theologischer Perspektive. Diese erscheint als Zusammenstellung von Aufsätzen und Vorträgen unter theologischen, interdisziplinären, systemtheoretischen und konkreten Fragestellungen, was man bereits durch einen schnellen Blick auf das Inhaltsverzeichnis gut erkennen kann.

Der Autor schöpft aus den Erfahrungen des Gemeindepfarramts, einer funktionalen Tätigkeit in der theologischen Aus- und Fortbildung, den praktischen Erfahrungen in der Notfallseelsorge-Arbeit sowie der Nachsorge (Stressbearbeitung nach belastenden Ereignissen) und der Arbeit als Feuerwehrmann.

Zippert bedenkt in seiner Einleitung die gegenwärtige Situation der Notfallseelsorge. Notfallseelsorge hat eine Entwicklung hinter sich. Dabei musste es zu Beginn vorrangig um Organisationsüberlegungen für einen menschlich-geistlichen Beistand in Situationen extremer und plötzlicher Belastung gehen. Nun aber wird auch durch diese Fokussierung ein Defizit erkennbar: Notfallseelsorge hat wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit bzw. Begleitung, Analyse und Reflexion erfahren. Zipperts Überlegungen zur Seelsorgetheorie und zur interdisziplinären Orientierung versuchen hier wichtige Schneisen zu schlagen.

Die wissenschaftliche Unterbelichtung bringt Probleme mit sich, die der Autor exemplarisch benennt. So ist die Zusammenarbeit von Staat und Kirche bzw. der Hilfsorganisationen und der Notfallseelsorge ungeklärt und in der Folge auch das Verhältnis von gemeindlicher Seelsorge und Notfallseelsorge.

Eine Definition des „Notfalls“ ist staatlichen Kräften überlassen worden, so dass Begriffe und Themen der Theologie bzw. Frömmigkeitsgeschichte in diesem Zusammenhang nicht vorkommen. Zippert fordert in diesem

Zusammenhang, heutige Notfälle auf eben diese Themengebiete zu beziehen. Seine Überlegungen zur Theologie der Katastrophe sind ein guter Anfang. Darüber hinaus ist die Frage des Selbstverständnisses der Notfallseelsorge(r) und gegebenenfalls eine daraus resultierende Ausbildung zu thematisieren, die allerdings auch in der Hoffnung des Autors mündet, dass Notfallseelsorge selbstverständlicher Teil des pfarramtlichen Dienstes und der pastoralen Arbeit bleiben bzw. immer bleiben wird.

Dieses Buch hat neben seinen eigenen Schwerpunkten zum Themengebiet „Notfallseelsorge“ einen Sinn fürs Detail. Zippert gibt als „Anhang“ eine ausführliche Literaturliste an, die die zumeist „verschlossene“ Literatur aus kleinen Fachzeitschriften und Themenbroschüren sowie vor allem der zahlreichen Bundeskongresse für Notfallseelsorge und Krisenintervention aufnimmt und einer breiten Leserschaft endlich zugänglich macht.

Sigurd Sadowski

Thomas Zippert, Notfallseelsorge. Grundlegungen – Orientierungen – Erfahrungen, (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Band 25), Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2006, 272 S., 24,- €.

Den eigenen Wunschzettel bearbeiten... Praktisch-theologische Erkundungen 2

Zu Weihnachten schrieben Kinder ihre Wunschzettel, manchmal auch zum Geburtstag. Ob diese Praxis noch Bestand hat? Es könnte Thema einer „praktisch-theologischen Erkundung“ sein, wie sie Norbert Mette in einer zweiten Sammlung seiner wissenschaftlichen Arbeiten veröffentlicht hat. Als letzter Beitrag findet sich in diesem Band, der zu Norbert Mettes 60. Geburtstag Ende 2006 erschienen ist, eine Liste von sieben „Wünsche(n) an die Praktische Theologie“, die Mette für Ottmar Fuchs zu dessen 60. Geburtstag im Mai 2005 notiert hat.

Dieser Wunschzettel lässt sich insgesamt interkonfessionell lesen, und darin kommen die beiden ersten Wünsche auch sogleich überein: Interaktion und Vergleich zwischen den „Schwesterdisziplinen“ stehen bei Mette ganz oben. Daran schließen die Wünsche an die Kolleginnen und Kollegen der eigenen Konfession auf intradisziplinäre Kooperation (3.) und Austragung von Konzeptions-Kontroversen (4.) an, ehe (5.) die Zuwendung zur Praxis, zur Kirchenreform (6.) und schließlich (7.) zur Internationalität auf der Liste erscheinen.

Ein Wunschzettel, für einen anderen geschrieben und selbst intensiv bearbeitet, – das ist eine eher ungewöhnliche, aber zweifellos anregende Auffassung eines solchen Schriftstücks, das den Raum zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit bezeichnet und ausgestaltet. Die Aufsatzsammlung enthält dreißig Beiträge und spiegelt im Allgemeinen (I. Zur Einführung und Grundlegung, V. Theologie) und Besonderen (II. Gemeinde und Kirche, III. Religiöse Erziehung und Bildung, IV. Caritas und [politische] Diakonie) die intensive Beschäftigung des Autors mit seinen eigenen Wünschen. So finden sich eine Fülle von Gesprächsbeiträgen evangelischer Autoren, mit denen Mette seit seinen akademischen Anfängen regen Austausch pflegt (Herausgeber der PThI bis 1988, Wörterbuch des Christentum – 1988 – Psychologische Artikel, u. a. Identität, Entwicklung) und auch die Internationalität kam bei Norbert Mette nie zu kurz (Mitarbeit beim IJPT).

Das Hauptgewicht liegt thematisch auf den Fragen der Identitätsbildung, der Sozialisation und des Religionsunterrichts. Die meisten Beiträge sind in den letzten Jahren entstanden, nur ein kürzerer Aufsatz über „Erwachsenbildung als Dienst für eine lernende und zukunftsfähige Kirche“ (Nr. 21) ist vor 2000 erschienen, während der Text „Liebe als

Erweis der Wahrheit und Menschlichkeit des Glaubens. Anmerkungen zur Enzyklika „*Deus caritas est*“ von Benedikt XVI.“ (Nr. 24) einen älteren Artikel von 1991 aus aktuellem Anlass überarbeitet. Insgesamt vermittelt der Band einen Eindruck von großer Geschlossenheit und entschiedener Zuspitzung der praktisch-theologischen Arbeit des Autors in den letzten Jahren. Man begegnet den Grundzügen von Mettes Denken in vielen Variationen und spürt zugleich die stete Unruhe, in immer neuen Anläufen über bisherige Antworten, fremde wie eigene, hinweg weiterzukommen zu einer Praxis der Freiheit des Glaubens. Dazu begleitet er den Diskussionsprozess auch auf evangelischer Seite, wie er sich etwa in den Arbeiten des *Comenius-Instituts* abbildet, in teilnehmender Beobachtung und sucht sich viele Gesprächspartner beider Konfessionen – Marie Veit, Karl-Ernst Nipkow, Pius H. Siller, Friedrich Schweitzer, Thomas Ruster, Albrecht Grözinger, um nur wenige zu nennen. Erster Gesprächspartner und Gewährsmann seiner überwiegend handlungstheoretisch orientierten Praktischen Theologie aber ist und bleibt für Norbert Mette Helmut Peukert (vgl. Nr. 28 „Praktische Theologie – Ästhetische Theorie und Handlungstheorie“).

Dem lebendigen interkonfessionellen Austausch entspricht es, wenn hier statt des Referats von Einzellern eine Anfrage an Mettes Grundlegung seiner Erkundungen formuliert wird, wie er sie z. B. im Gespräch der Theologie mit der Pädagogik (Nr. 29) aus den Gedanken von Karl-Ernst Nipkow, Pius H. Siller und einem abschließenden Katalog von Andreas Lob-Hüdepohl zur Orientierung von Bildung aus dem „Gottesbekenntnis für die Gestaltung eines menschenwürdigen und nachhaltigen Zusammenlebens angesichts der derzeitigen Herausforderungen“ (394) ableitet, eine Anfrage, die sich beiden Konfessionen im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Bildung und Religion stellt: Woran orientiert sich die Religionspädagogik der Gegenwart, an einem Menschenbild oder an einer Gottesvorstellung – und in welchem Verhältnis stehen diese beiden? Mit anderen Worten: Wird die Praktische Theologie in ihrer modernen Gestalt nicht so sehr mit der Vorstellung vom selbstbestimmten Individuum als Subjekt verbunden, dass sie gar nicht anders kann, als die Vorstellung von einem mächtigen, letztlich sich durchsetzenden – wenn auch hoffentlich gnädigen und solidarischen – Gott zu pflegen, der diesem modernen Subjekt als Garant von Kulturen der „Personalität, der Solidarität, innovativer Kreativität, der Subsidiarität, der Anerkennung, der Achtsamkeit, des Bilderverbots, grenzenloser Parteilichkeit für die Stimm- und Wehrlosen, des Scheiterns und Schuldigwerdens, der Vergebung und Versöhnung“ (394f.) dient? Verstärkt nicht diese umfassende und darin machtvolle Gottesvorstellung die Machtposition des modernen Individuums? Und kann dabei etwas anderes herauskommen als eine Praxis der Herablassung, und sei sie noch so solidarisch mit den Bedürftigen? Im Zentrum des Glaubens aber steht ein – letztmaliges – Opfer, der vollständige Verzicht auf Macht, ge-

rade keine Gegenmacht nach menschlichen Vorstellungen. Müsste es nicht stutzig machen, dass seit und trotz Golgatha immer wieder Opfer gewaltsam gefordert und gezwungen gebracht werden?

Der Rezensent hat in diesem Zusammenhang einen Wunsch an den Wunschzettel-Schreiber: Die Konzentration auf das Individuum, ob Kind, ob erwachsen, die Fixierung auf die Anthropologie und die humanwissenschaftliche Problemlösungsperspektive für die Praktische Theologie zu lockern. Die Vorstellung von einem Gott, „der ins Wort fällt“ (273), als eine ihrerseits machtgefüllte Vorstellung steht in der Praktischen Theologie, ob handlungs- oder wahrnehmungstheoretisch, ob befreiungstheologisch oder ekklesiologisch anregt, derzeit *praktisch* nicht zur Diskussion; alles dagegen dreht sich um das Menschenbild und den Menschen und seinen mehr oder weniger kritischen Umgang mit der Welt. Müsste ihm nicht längst schwindelig geworden sein, zumal wenn er sich Anforderungen ausgesetzt sieht, die er vermutlich gar nicht erfüllen will? Ist es einer jungen Generation zu verübeln, wenn sie sich „Geschichten von einem befreienden Gott, der sich vorzugsweise denen zuwendet, die auf der Schattenseite unseres Globus zu leben gehalten werden“ (273), nicht gerne erzählen und schon gar nicht „darin verwickeln“ (273) lassen will? Weder kann das Sicherheitsbedürfnis einer friedlich aufgewachsenen Generation durch Aufklärung über das Leid in der Welt korrigiert werden, noch lässt sich Solidarität in Zeiten der Unübersichtlichkeit verordnen und auch nicht mit dem Versprechen auf ein „Gottesabenteuer“ hervorrufen. Zu überdenken wäre in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob ein Perspektivenwechsel als Perspektivenumkehr richtig verstanden wäre. Das Kinderevangelium lässt sich jedenfalls nicht einfach umkehren (vgl. 159: „Nicht was die Kirche meint, für die Kinder tun zu können und zu sollen, ist entscheidend, sondern was die Kinder meinen, dass es die Kirche für sie und mit ihnen tun könnte und sollte.“). Gerade eine selbstkritische Praktische Theologie muss sich in akademischer Freiheit darüber aufklären, wie auch die Programme des Handelns in christlicher Verantwortung von der Ambivalenz der Macht betroffen sind.

Reinhard Schmidt-Rost

Norbert Mette, *Praktisch-theologische Erkundungen 2*, (Reihe: Theologie und Praxis, Bd. 32), LIT – Verlag, Münster – Hamburg – Berlin – Wien – London 2007, 416 S., 34,90 €.

Autorinnen und Autoren



Stefan von der Bank

Katholisches Bildungswerk im Rhein-Erft-Kreis
im Anton-Heinen-Haus
Kirchstr. 1b
D-50126 Bergheim
Fon: +49 (0) 2271 6788 25
Fax: +49 (0) 2271 6788 12
eMail: stefanvonderbank@web.de

Marie-Rose Blunschi Ackermann

Mouvement ADT Quart Monde Suisse
La Crausa 3
CH-1733 Treyvaux
Fon: +41 (0) 26 413 11 66
Fax: +41 (0) 26 413 11 60
eMail: ackermann-blunschi@bluewin.ch

Clemens Bohrer M. A.

Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt
Fachbereich Katholische Theologie
Seminar für Religionspädagogik &
Mediendidaktik
Grüneburgplatz 1
D-60323 Frankfurt
Fon: +49 (0) 69 798 333 85
Fax: +49 (0) 69 798 333 54
eMail: clemens.bohrer@em.uni-frankfurt.de

Prof. Dr. Reinhard Feiter

Westfälische Wilhelms-Universität Münster,
Kath.-Theologische Fakultät,
Seminar für Pastoraltheologie &
Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83 283 82
Fax: +49 (0) 251 83 300 37
eMail: feiterr@uni-muenster.de

Dr. Stefan Gärtner

Theologische Fakultät Tilburg,
Seminar für Praktische Theologie (Poimenik)
Kamer D 143
Postbus 90153
NL-5000 LE Tilburg
Fon: +31 (0) 13 466-3561
Fax: +31 (0) 13 466-3134
eMail: s.gartner@uvt.nl

Prof. Dr. Wilhelm Gräb

Humboldt-Universität zu Berlin
Theologische Fakultät
Seminar für Praktische Theologie &
Religionspädagogik
Unter den Linden 6
D-10099 Berlin
Fon: +49 (0) 30 2093 5929/32/33
Fax: +49 (0) 30 2093 5931
eMail: wgraeb@t-online.de

Prof. Dr. Leo Karrer

Universität Freiburg / Schweiz
Theologische Fakultät,
Departement für Praktische Theologie
MIS 3110
CH-1700 Freiburg
Fon: +41 (0) 26 3007424
eMail: leo.karrer@unifr.ch

Dr. Tobias Kläden

Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Kath.-Theologische Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie &
Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83 226 35
Fax: +49 (0) 241 83 300 37
eMail: klaeden@uni-muenster.de

Dr. Burkard R. Knipping

Am Angelsdorn 39
D-50259 Pulheim
Fon: +49 (0) 2238 461097
eMail: burkhardknipping@netcologne.de

Dr. Daniel Meier

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-
Nürnberg
Theologische Fakultät
Abteilung für Christliche Publizistik
Kochstr. 6
D-91054 Erlangen
Fon: +49 (0) 9131 85 23009
Fax: +49 (0) 9131 85 23010
eMail: Dmeiererlangen@aol.com

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette

Universität Dortmund
Fachbereich Humanwissenschaften und
Theologie
Abt. für Katholische Theologie
Seminar für Praktische Theologie &
Religionspädagogik
Emil-Figge-Str. 50
D-44227 Dortmund
Fon: +49 (0) 231 755-2874
Fax: +49 (0) 231 755-5455
eMail: mette@fb14.uni-dortmund.de

Dr. Hadwig Müller

Referat Missionarische Prozesse in Europa
Missionswissenschaftliches Institut
Goethestr. 43
D-52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 7507-238
Fax: +49 (0) 241 7507-335
eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

Dr. habil. Philipp Müller

eMail: dr.philipp-mueller@t-online.de

Prof. Dr. Manfred L. Pirner

Pädagogische Hochschule Ludwigsburg
Institut für Philosophie und Theologie
Abt. für Evangelische Theologie &
Religionspädagogik
Reutealle 46
D-71634 Ludwigsburg
Fon: +49 (0) 7141 140 298
eMail: pirner@ph-ludwigsburg.de

Prof. Dr. Johann Pock

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Kath.-Theol. Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-3901
Fax: +49 (0) 228 73-
eMail: johann.pock@uni-bonn.de

Pfarrer Sigurd Sadowski

Kirchengemeinde Kehrenbach
Fliederweg 6
D-34212 Melsungen
Fon: +49 (0) 5661 3777
Fax: +49 (0) 5661 50033
eMail: pfarramt4.melsungen@ekkw.de

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Evang.-Theol. Fakultät
Seminar für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7604
Fax: +49 (0) 228 73-4080
eMail: r.schmidt-rost@uni-bonn.de

Prof. Dr. Peter Zimmerling

Universität Leipzig
Theologische Fakultät
Institut für Praktische Theologie
Otto-Schill-Str. 2
D-04109 Leipzig
Fon: +49 (0) 341 97354 60
Fax: +49 (0) 341 97354 69
eMail: zimmerling@theologie.uni-leipzig.de