

Kirche und Medien auf dem Weg zum Jahr 2000

Anmerkungen zu einem römischen Textentwurf

Mit Anschreiben vom 15. September 1990 wurde den Mitgliedern und Beratern des Päpstlichen Rats für soziale Kommunikation ein englischsprachiger Text zugesandt, mit dem Titel „Toward 2000: The Church and Media on the Eve of the Third Millennium“ (Auf dem Weg zum Jahre 2000: Die Kirche und die Medien an der Schwelle zum dritten Jahrtausend)¹. Dieser Entwurf kursiert als maschinenschriftliches Manuskript seitdem auch hierzulande in unterrichteten Kreisen und hat bereits entsprechende Stellungnahmen zu seiner Verbesserung und Korrektur hervorgerufen². Der Präsident der päpstlichen Medienkommission, Erzbischof John P. Foley, hat unlängst in Wien Befürchtungen für unbegründet erklärt, das von diesem Kurienorgan vorbereitete Dokument über die Massenmedien wolle die Freiheit kirchlicher Publizistik einengen: „Von den grundsätzlichen und sehr positiven Aussagen in der nachkonziliaren Pastoralinstruktion ‚Communio et progressio‘ zum Verhältnis von Kirche und Medien würden keinerlei Abstriche gemacht, es werde nur der in den zwanzig Jahren seither eingetretenen – vor allem technischen – Entwicklung im Medienbereich Rechnung getragen.“³

Kritische Mediensicht

Daß der Entwurf des Päpstlichen Rats für soziale Kommunikation der Entwicklung der letzten Jahre Rechnung trägt, trifft zu, und zwar nicht nur in technischer Hinsicht, sondern auch was die damit verbundenen und gestiegenen „Gefahren“ für die Menschen anbelangt. Ganze Absätze muten geradezu kulturpessimistisch an: „Die Macht der Medien prägt nicht nur, *was* die Menschen denken, sondern auch, *worüber* sie sich Gedanken machen. Für viele besteht die Wirklichkeit aus dem, was die Medien als wirklich darstellen, und was von den Medien übergangen wird, scheint diesen Menschen kaum noch existent. De facto können Einzelpersonen und ganze Gruppen zum Schweigen und Verschwiegenwerden verurteilt werden, wenn nur die Medien sie zu ignorieren beschließen; selbst dem Evangelium kann auf diese Weise die Stimme entzogen werden, wenngleich es niemals ganz zum Verstummen gebracht werden kann“ (Nr. 2).

Vom Mißbrauch durch die Vorherrschaft politischer, wirtschaftlicher und kultureller Eliten ist die Rede, von multinationalen Unternehmen, vom Profit als wichtigstem Gradmesser des Erfolgs, bei dem die Popularität vor Qualität kommt und der niedrigste gemeinsame Nenner das Rennen macht. Auch im internationalen Bereich wird die „Programmierung der einen Kultur in andere Kulturen hinein“ angeprangert wie innerstaatlich der mangelnde Medienzugang der gewöhnlichen Bürger, vernachlässigter und armer Gruppierungen in der Gesellschaft bedauert wird (Nr. 3, 4, 8). Darüber hinaus wird bereits als Tatsache hingestellt, „daß menschliche Erfahrung heutzutage mehr und mehr mit Medien-erfahrung gleichzusetzen ist“ (Nr. 8).

Diese Einsicht führt die Autoren dazu, den unmittelbaren persönlichen Kontakt in Familie und Freundschaft, in Gesprächsgruppen und Gemeinde demgegenüber hoch anzusetzen (Nr. 8). Man sieht sich durch eine derartige „derzeitige Lage der Medien“ dazu veranlaßt, „alternative Gemeinschaftsmedien zu fördern“, in denen die Beteiligten mit Hilfe entsprechender Medien (Video, Tonband, Dias) und traditioneller Arbeitsmittel (Arbeitsbögen, Bilder usw.) im direkten Umgang miteinander über Inhalte miteinander sprechen und zu den Mitteln selbst auf Distanz gehen lernen (Nr. 8, 10). Mit Recht moniert Peter Dürstfeld in seiner Stellungnahme, daß der Text an dieser Stelle nicht auf das Buch, das Büchereiwesen und die Förderung der Lesekultur zu sprechen kommt⁴.

Allerdings kann ich Dürstfeld nicht ganz zustimmen, wenn er kritisiert, daß der Text in seiner Situationsbeschreibung die negativen Aspekte der Medien und die Hinweise auf Gefahren unverhältnismäßig und damit übertrieben herausstellt⁵. Ich bin eher der Ansicht, daß diese „Schlagseite“ des neuen Entwurfs als Korrektur zur Pastoralinstruktion Pauls VI. „*Communio et progressio*“ von 1971 durchaus fällig war. Dieser Instruktion nämlich kann man den Vorwurf einer gewissen Blauäugigkeit in der Wirklichkeitswahrnehmung nicht ersparen, weil sie zu leicht das theologische Bild von der sozialen Kommunikation mit der Realität oder doch mit der angeblich nur noch zu entfaltenden Potentialität der Kommunikationsmedien identifizierte⁶. Damit gewinnt der neue Text ein spannungsreicheres, theologisch gesprochen „prophetischeres“⁷ Verhältnis zu den konkreten „Zeichen der Zeit“. Kenner der kirchlichen Diskussionsszene in Sachen Medien werden deshalb gerade mir nicht verübeln, wenn ich diese kritische Mediensicht für sich genommen zunächst einmal begrüße und nicht als Kulturpessimismus abtue.

Unterschiedliche theologische Motive

Dennoch bin ich nicht recht glücklich damit: Denn noch viel wichtiger als die Frage, ob der Entwurf die Medienlandschaft zu kritisch sieht, ist wohl die Frage,

warum und wozu er das tut. Es gibt nämlich (mindestens) zwei zueinander durchaus gegensätzliche theologische Motive zur gesteigerten negativen Sicht nicht nur der neueren Medienentwicklung, sondern auch anderer Realitätsfelder:

Einmal geht es um die Wirklichkeit selbst, die aus der Sorge um die Humanität des Menschen und aus der Perspektive des Evangeliums betrachtet wird. In diesem Fall streiten die Meinungsgegner um die angemessene Wirklichkeitswahrnehmung und um die Einschätzung ihrer guten und schlimmen Strukturanteile. In solcher Wahrnehmung der Zeichen der Zeit rechnet man mit beidem, mit destruktiven und konstruktiven Möglichkeiten in der Realität, und man will beides: die guten Seiten ausbauen und die schlimmen Anteile reduzieren, und zwar gerade dadurch, daß man sich in diese Wirklichkeitsbereiche hineinbegibt, genauso wie man sich hineinbegibt (und gar nicht anders kann) in die Wirklichkeit der eigenen Person, die ähnlich ambivalent strukturiert ist. Dies gilt dann auch für die diesbezügliche Ambivalenz der kirchlichen Vis-à-vis-Sozialgestalten.

Eine solche kritische Wirklichkeitssicht, die nach „innen“ und „außen“ (wo immer man die jeweiligen Grenzen ansiedelt oder phantasiert) prinzipiell keinen Wirklichkeitsbereich aus ihrer anerkennenden oder aberkennenden Kritik ausnimmt, versteht die konziliare Theologie der „Zeichen der Zeit“ richtig⁸. Denn das Zweite Vatikanische Konzil hat in allen seinen Dokumenten zumindest ansatzhaft deutlich gemacht, daß die Kirche auch außerhalb ihrer selbst Christi Geist vorhanden glaubt, beginnend damit, daß die katholische Kirche in den christlichen Konfessionen kirchliche Gemeinschaften sieht bis hin zu dem Glauben daran, daß auch andere Religionen Gegenwartsbereiche Gottes sind. Mission zum Beispiel ist kein einspuriges Geschäft mehr; denn jede Kultur hat ihre eigenen schon bestehenden Möglichkeiten zur Öffnung auf den Glauben hin, wie sie auch ihre entsprechenden Hindernisse aufweist. Nur wenig kann aus dieser Perspektive ganz schlecht oder ganz gut sein. Wo die Kirche Gott hinbringt, darf und muß sie immer erst einmal davon ausgehen, daß Gott schon in (ihr bislang unbekannten) Realisierungen und Lebensformen vorhanden ist; wie sie in Verbindung damit um so mehr ihre kritische Kraft entfaltet, die zerstörerischen Kräfte mit um so größerer Randschärfe zu identifizieren und den Kampf dagegen aufzunehmen.

Eine solche Einstellung betrachtet die Wirklichkeit zwar kritisch unter dem Blickwinkel einer bestimmten inhaltlichen Perspektive oder Option, läßt das Ergebnis aber von der Wirklichkeitswahrnehmung selbst abhängig sein und damit offen, und verzichtet dabei auf jede vorgängige ideologische Schwarzweiß-Einteilung der Wirklichkeitsbereiche (z. B. zwischen Kirche und Mediengesellschaft). Alle Lebensbereiche der Welt sind dann Daseinsbereiche der Christen, weil sie Daseinsbereiche der Menschen sind, die in ihrer kulturellen und gesellschaftlichen Verfaßtheit jeweils als solche zum Glauben und zum daraus folgernden verändernden Handeln in ihrer Situation berufen sind: „Die Kirche evangeli-

siert, wenn sie sich bemüht, durch die göttliche Kraft der Botschaft, die sie verkündet, zugleich das persönliche und kollektive Bewußtsein der Menschen, die Tätigkeit, in der sie sich engagieren, ihr konkretes Leben und jeweiliges Milieu umzuwandeln.“⁹

Ein *anderes* Motiv für die höchst kritische Sicht bestimmter Wirklichkeitsbereiche besteht dagegen darin, von diesen von vornherein, noch ohne deren differenzierende Wahrnehmung, nicht viel zu halten. Dahinter steht die ideologisch-fundamentalistische Attitüde, daß die eigenen Fundamente (Glaube, Kirche, Kultur, Weltanschauung usw.) von vornherein das Gute oder doch Bessere repräsentieren, während andere Kultur- und Gesellschaftsbereiche unter dem prinzipiellen Vorbehalt stehen, schlecht oder schlechter zu sein. Sieht man beispielsweise das Verhältnis von Kirche und Welt in einer solchen dualistischen Schwarzweiß-Sicht, dann kann von der Kirche nur das Gute und von der Welt nur das Schlechtere ausgehen. Eine solche Sicht muß kirchenintegralistische Ziele verfolgen: Alles, was Nicht-Kirche ist, kann nur gut oder besser werden, wenn es sich in die Kirche hineinbegibt. Kirchenräson ist identisch mit Reich-Gottes-Verkündigung. Mission stellt sich dar als ein einseitiges Unternehmen der Gläubigen an den Gottlosen. Und da die „Welt“ ohnehin keine Eigengüte besitzt, darf man sie auch entsprechend für die Ziele der Kirche be- und ausnutzen. In der Instrumentalisierung dessen, was die Welt an Technik und Medien zu bieten hat, braucht man dann nicht mehr kleinlich zu sein. Die Welt weiß ihre eigenen Errungenschaften ja nicht für die wahrhaftig guten Ziele und Inhalte einzusetzen, sondern wendet sie angeblich (nur) gegen die Menschen und gegen die Wahrheit Gottes selbst.

Instrumenteller Medienbezug?

Bewegt man sich nun mit diesen beiden Bezugsgrößen nochmals auf den Entwurf zu, dann allerdings versteht man Düsterfelds ungute Gefühle: „Dieser Text zeugt vielmehr von einer ängstlichen, geradezu defensiven Bunkermentalität: Kirche hat der bösen Macht der Medien zu widerstehen, ihr entgegenzuwirken. Allenfalls sind sie tauglich und werden es dadurch, daß sie das Wort Gottes, das Evangelium, unter die Menschen tragen dürfen. Der vom Konzil bereits herausgehobene Eigenwert des Dialogs kommt nicht mehr vor.“¹⁰ In der Tat verraten nicht wenige Formulierungen eben diese Einstellung: „Über die Medien kann das Evangelium verkündet oder auch aus den Menschenherzen gerissen werden“ (Nr. 2). Dieser Satz reduziert die Medien nur noch auf die technische Apparatur, wohingegen sie doch einen beträchtlichen Lebensbereich für viele Menschen bilden, die in ihrem Kontext arbeiten, Programme erstellen, Filme produzieren, zuschauen. Unterderhand wird hier der ganze gesellschaftliche Lebensbereich von

Menschen einer („man“-)Instanz zugewiesen, die ihn entweder schlecht oder gut benutzt¹¹.

Auch die Adressaten der Medien kommen nicht besser weg: Ihnen gegenüber erscheinen die Medien von vornherein als ein überdimensionales Machtinstrument, dem sie hilflos ausgeliefert sind¹². Was aber die Kirche nicht davon abhält, eben in diesem Machtinstrument eine „große Chance“ zu sehen (vgl. Nr. 1), diese Hilflosigkeit nunmehr zu ihren eigenen, selbstverständlich guten Zielen ebenso auszunutzen und über sie Einfluß zu nehmen auf die religiöse und moralische Grundhaltung der Menschen (vgl. Nr. 1). Es zeugt von einem empfindlichen Gespür für die Machtverhältnisse, wenn die Kirche nicht versäumen will, auch über diese medialen Machtmittel wenigstens partielle Verfügungsgewalt zu bekommen. Ich gebe schon zu, daß diese unterstellte Konsequenz dem Papier möglicherweise unrecht tut; aber es tut selbst herzlich wenig, eine solche arglistige Vermutung zu verhindern.

Das dahinterstehende Offenbarungs- und Kirchenverständnis hat Robert A. White im Zusammenhang mit der neuscholastischen Apologiestrategie wie folgt beschrieben: „Die Kirche hat mit der Gewißheit, daß die Lehrsätze göttlichen Ursprungs und notwendig für das Heil seien, eine Theologie, welche in hohem Maße ein Motiv für die Verkündigung, die Lehre, die Benutzung der Medien als Instrumente zur Verbreitung und die Aussendung von Missionaren in alle Teile der Welt war.“¹³ Der Entwurf scheint, obgleich er seinen eigenen theologischen Ort nicht expliziert, mit dieser Art von Theologie liiert zu sein. Dafür zeugt besonders sein nirgendwo definierter Evangelisierungsbegriff, über den man nur aus seiner Verwendung indirekt einen dünnen inhaltlichen Aufschluß erhält. So können und sollen die Medien „Werkzeuge der Re- und Neuevangelisierung“ sein (Nr. 7). Die theologischen Teile des Entwurfs (Nr. 5–6) werden ebenfalls nicht explizit mit dem Evangelisierungsbegriff verbunden, was die Frage aufwirft, was er denn damit zu habe.

Offensichtlich steht theologisch der Begriff der „Mitteilung“ und ihrer Vorgänge im Zentrum. Die Kirche teilt in ihrer Verkündigung der Welt die endgültige Selbstmitteilung Gottes in Christus mit (Nr. 6). Ihre Suche nach der dafür „authentischen Kommunikation“ konzentriert bzw. verengt der Text weitgehend auf die Frage nach den Kommunikationsmitteln, die additiv angeführt werden. „Neben den traditionellen Mitteln wie dem Zeugnis des Lebens, der Katechese, dem persönlichen Kontakt, den Sakramenten und der Volksfrömmigkeit hat nunmehr der Einsatz der Medien in der Evangelisierung und katechistischen Unterweisung wesentliche Bedeutung erlangt“ (Nr. 7). Nicht von ungefähr taucht *nach* den theologischen Überlegungen gerade hier der Evangelisierungsbegriff wieder auf. Evangelisierung ist demnach der Vorgang, in dem die Kirche auftragsgemäß mit entsprechenden Mitteln und Instrumenten ihre Botschaft mitteilt.

Wieder einmal: Evangelisierung

Dies ist allerdings ein höchst reduziertes Verständnis des Evangelisierungsbegriffs. Wieder einmal wird man gezwungen, die Diskussion dieses Begriffs aufzunehmen, denn ohne die Bemühung um sein authentisches Verständnis könnte man die Auseinandersetzung mit dem Entwurf seriöserweise nicht durchführen, zumal der Begriff allenthalben in immer skurrileren Eroberungsmentalitäten und immer reduzierten Re- und Neufassungen oft nur noch als fauler Zauber für alles Mögliche herhalten muß. Mindestens vier Dimensionen fehlen dem Evangelisierungsverständnis des Entwurfs¹⁴.

Erstens ist der Evangelisierungsbegriff nicht nur ein Vermittlungsbegriff der Kirche nach außen, sondern der Identitätsbegriff der Kirche selbst. Sie ist der Evangelisierung erster Adressat, und verwirklicht sich nach innen ebenfalls um so mehr, als sie sich evangelisiert. *Zweitens* vertritt die Evangelisierung die Berufungstheologie des Zweiten Vatikanums mit der aufgrund von Taufe und Firmung ausschlaggebenden Wichtigkeit aller Charismen zum christlichen Glauben und Leben, zur christlichen Verkündigung und Kirchenbildung. *Drittens* meint Evangelisierung nicht nur die religiöse und diesbezüglich symbolische Dimension, sondern auch die sozial-praktische in Diakonie und Politik. Die Kirche ist Kirche, wenn sie das Wort Gottes durch die Diakonie der Christen zugunsten der Armen konkret erfahrbar werden läßt und wo sie die diesbezügliche praktische Solidarität aller Menschen entsprechend (mit-)unterstützt und deren Anliegen als das eigene Anliegen aufgreift. Dann ereignen sich *viertens* die ausschlaggebenden Kontakte und Austauschprozesse zwischen Kirche und Umwelt insofern evangelisierend, als die Kirche die Umwelt *und* sich selbst unter die Kriterien solcher Evangelisierung stellt und kritisiert und von diesem Bezugspunkt her im gegenseitigen Austausch die gemeinsamen Anknüpfungspunkte und Veränderungsansprüche entwirft, sowohl auf der sozial-praktischen wie auch auf der religiös-symbolischen Ebene.

Im Horizont dieser vier Ergänzungen kann die Umwelt der Kirche nicht mehr für die Aufrechterhaltung der Kirche funktionalisiert werden, sondern diese Umwelt ist ausnahmslos Lebensbereich der Kirche und der Christen selbst. Die Evangelisierung kommt also nicht als der Außenkontakt der Kirche zur Kirche dazu, sondern enthält in sich als deren Identität den Auftrag, für die anwachsende Humanisierung in der menschlichen Gesellschaft einzustehen und dafür zu kämpfen. Wenn man schon (obwohl dies auch nicht unproblematisch ist) theologisch ausgewiesen von einem (dann aber in sich personalen und selbstwertigen) Instrument reden will, dann sind nicht die Lebensbereiche der Menschen Instrumente für die Kirche, sondern dann ist die Kirche selbst für die gesellschaftlichen Lebensbereiche ein Mittel eigener Art (das natürlich auch ein eigener Lebensbereich ist), ein Dienstinstrument zur Vermenschlichung der menschlichen Wirk-

lichkeitsfelder und zur Ermöglichung eines befreienden Gottesglaubens. Evangelisierung ist demnach alles andere als ein verfügbarer Vermittlungsakt der Kirche, sondern sie ist mehr als die Kirche, denn sie ist ihr Existenzgrund, nach dem sie sich ausstreckt.

Im Horizont der Reich-Gottes-Theologie

Man kann das Gemeinde auch im Kontext der Reich-Gottes-Theologie formulieren. Schließlich ist das Reich Gottes der Inhalt jeder Evangelisierung¹⁵. Die Kirche ist selber symbolisches und soziales Mittel für den Auftrag, das Reich Gottes zu verkünden und mit Gottes Hilfe ihm soweit wie möglich reale Existenz in der Geschichte zu verschaffen. Reich Gottes meint das Geschenk des Glaubens an einen Gott, der alle Menschen in ihrer persönlichen und strukturellen Gebrochenheit hochschätzt, der sie unbedingt liebt und niemals fallenläßt, auch und gerade nicht im Tod. Reich Gottes meint von daher die um so mehr ermöglichte Kraft, in der je eigenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation für Gerechtigkeit und Solidarität zwischen Menschen und Völkern zu leben und dafür zu arbeiten und zu kämpfen. Was die Kirche aufgrund der Offenbarung hoffnungschekend und ermutigend Reich Gottes zu nennen vermag, geht in seiner faktischen Präsenz selbstverständlich über sie hinaus: Und zwar nicht nur im Liebes- und Gerechtigkeitshandeln vieler Menschen, sondern auch in vielen religiösen und nichtreligiösen Symbolisierungen, welche die Hoffnung in hoffnungsarmen Situationen aufrechterhält, auch im drohenden Sinnlosigkeitsverdacht des Risikos, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe in dieser Welt praktisch zu vertreten.

Auf dem Hintergrund der hier nur angedeuteten Reich-Gottes-Theologie ist Evangelisierung eben jener Vorgang, in dem die Kirche die Reich-Gottes-Präsenz nicht nur in sich selber glaubt, sondern auch in anderen ihr bislang unbekannten Formen bei den Menschen, Kulturen und Gesellschaften entdeckt, unterstützt und provoziert und von sich aus die Botschaft dareingibt, daß menschliche Humanität und Solidarität nicht als letztlich zur Verzweiflung oder zur Gewalt führendes Gesetz aufzufassen sind, sondern als Gnade, die auch im Scheitern noch trägt, weil es einen Gott gibt, der mit den Solidarischen solidarisch ist und der den Scheiternden und Schuldigen in seinem Beistand und in der Versöhnung ohne Ende neuen Anfang schenkt¹⁶.

R. White macht in seiner Analyse der Texte des Rats der europäischen Bischofskonferenzen (seit ca. 1985) deutlich, daß sie auf eben diesem theologischen Niveau den Evangelisierungsbegriff aufnehmen und anwenden. Auf dem Hintergrund des fortschreitenden Symbolverlusts des christlichen Glaubens in der Gesellschaft erkennen die europäischen Bischöfe dennoch die Präsenz von religiös

unbenannten Werten an: „Die Suche nach einer tiefen Erkenntnis des Lebens, nach Gemeinschaft und ein tiefes menschliches Erbarmen. In diesem Zusammenhang bedeutet Evangelisierung soviel wie ‚sich bemühen, Glaube und Kultur auf eine Weise zu verbinden, so daß beide Seiten davon Nutzen tragen‘“. Und: „Die Stellungnahmen der Europäischen Bishopskonferenz betonen, daß Evangelisierung die Entwicklung eines kommunikativen Dialogs bedeutet, der die Tradition der in der Offenbarung begründeten religiösen Sprache mit der religiösen Erfahrung unserer zeitgenössischen Kulturen vereint ... Verständigung ist das Herz der Evangelisierung, aber es muß eine Kommunikation des Dialogs sein, nicht nur geschickte Überzeugung oder andere Formen kultureller Zwangsausübungen. Die Entwicklung eines solchen Dialoges geschieht nicht automatisch, sie verlangt das Aufeinander-Zugehen beider Seiten, mit vertrauensvollem Respekt vor der Freiheit des anderen. Beide Seiten müssen sensibel genug für die entscheidenden Punkte ihrer eigenen Rhetorik sein, so daß sie bereit sind, einander zuzuhören und sich auszutauschen.“¹⁷ Hier wäre allenfalls noch zu ergänzen, daß auch die sozial-diakonische Dimension der Evangelisierung in gleicher Weise als Austauschbereich zu entwerfen wäre.

Nach allem läßt sich der ausschlaggebende Unterschied im zur Debatte stehenden Kirchenbild vielleicht auf folgende beiden Fragen konzentrieren: Gehören die Menschen zur Kirche?, oder: Ist die Kirche bei den Menschen? Bezüglich der Medien: Nicht die Medien stehen im kirchlichen Dienst für die Evangelisierung der Menschen, sondern die Kirche ist im weltlichen Dienst für die Evangelisierung der Mediengesellschaft.

Es soll hier nicht abgestritten werden, daß der Entwurf des päpstlichen Medienrats stellenweise auch Elemente enthält, die dem umfassenden Evangelisierungsbegriff nahekommen. Leider erscheinen diese Elemente aber als Fremdkörper im Gesamttext und schlagen nicht auf seine Konzeption durch. In der Analyse eines Textentwurfs, der dazu offensichtlich mehreren Verfassern zu verdanken ist, muß man nun einmal zwischen dominantem Gesamtduktus und rezessiven Anteilen unterscheiden, die zwar andere Dimensionen andeuten, die aber den Hauptgang der Argumentation nur garnieren und nicht eigentlich in sie integrativ eingehen. So ist in Replik auf das Zweite Vatikanische Konzil auch kurz vom Dialog mit den Kulturen die Rede, so begegnet auch die zu unterstützende Solidarität aller Menschen, auch die Verantwortung der Kirche für die Armen (Nr. 7 und 8). Als Abschluß (Nr. 15) begegnen darüber hinaus Ausführungen, die auch nach Düsterfeld offensichtlich „nachgeschoben“ sind, und den Text völlig anders hätten werden lassen, wäre dieser Abschnitt zum theologischen Ausgangspunkt erhoben worden¹⁸.

Partizipation des Volkes?

Ein weiteres Grundproblem des Textes (und dies hängt mit der oben ergänzten zweiten Dimension der Berufung aller Christen als Subjekte der Evangelisierung zusammen) scheint mir das additive Verständnis der Kommunikationsmittel zu sein. So plädiert der Entwurf in einer begrüßenswert klaren Weise für „das Grundrecht des Gesprächs und der Information innerhalb der Kirche“ und verbindet diese Forderung mit dem Ziel der „Erhaltung und Vertiefung der Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit der Kirche“ (Nr. 9). Hier spricht der Text auch von der „radikalen Gleichheit der Würde“ der Getauften, weiter von den „alternativen Gemeinschaftsmitteln“ mit der aktiveren und ganzheitlicheren (einschließlich der emotionalen Bereiche) Teilnahme. Aber diese Wirklichkeit steht *neben* den neuen Medien und kommt als solche in ihnen offenbar nicht vor. „Die überwältigende Präsenz der Massenmedien in der Welt von heute schmälert mitnichten die Bedeutung alternativer Medien, die die Bevölkerung selbst zur Teilnahme einladen und ihr die Möglichkeit bieten, bei der Herstellung und Gestaltung des Kommunikationsprozesses mitzuwirken“ (Nr. 9). Lediglich zur personalen Rückenstärkung *gegenüber* den Massenmedien scheinen diese Basismedien demnach tauglich zu sein¹⁹.

Die damit aufgeworfene Frage, wie das gesellschaftliche Volk in den Mediensystemen zur Repräsentanz gelangt, bleibt genauso marginal wie die Frage danach, wie das christliche Volk in den Strukturen kirchlicher Medienbeteiligung zum Zug kommt. Die Tätigkeitsadressaten des Entwurfs sind vielmehr der Klerus sowie hauptamtliche Laien in der Kirche wie auch (aber hier schon indirekter) Hauptamtliche in den Medien. Es hat den Anschein, als sei das Volk damit mehr als passives Massenobjekt der Bemühungen der Adressaten angesehen, als daß es als Subjekt mit eigenen Bedürfnissen und Kompetenzen in den Blick geriete. Die Strukturfrage nach der Gestalt der Massenmedien zugunsten der Partizipation des Volkes und seiner Organisationen kommt allenfalls indirekt als Postulat gegen die wirtschaftliche und politische „Eliteherrschaft“ in den Medien vor, wird aber nicht ausführlicher und konzeptioneller diskutiert²⁰.

Zuviel „Fürsorglichkeit“?

Die Beziehung der Kirche zu den Verantwortlichen in den Medien, wie sie der Entwurf zeichnet, hat eine eigenartig fürsorgliche Schlagseite: „Desgleichen sollte die Kirche den professionellen Medienschaffenden und den in der Kommunikationsindustrie Tätigen seelsorgerische Betreuung anbieten. Sie muß ihnen bereitwillig bei der Bemühung um die Einbeziehung geistiger und moralischer Werte in Leben und Arbeit behilflich sein“ (Nr. 12). Auch hier ist der Gesamt-

duktus spürbar: Die Welt der säkularen Mediensysteme braucht „solide Werte“, die vornehmlich die Kirche zu vermitteln vermag (vgl. Nr. 7). Denn die Kirche kennt von vornherein als Wissende die Rolle, „die nach Gottes Vorsehung die Medien bei der Förderung der authentischen, integralen Entwicklung der menschlichen Person und Gesellschaft zu spielen haben“ (Nr. 15). Hier greift Düsterfelds kritische Bemerkung: „Kommunikative Prozesse sind immer wechselseitig und nicht bloße Anwendungsvorgänge.“²¹ Auf diesem Hintergrund macht es um so nachdenklicher, wie stellenweise die „prophetische“ Aufgabe der Kirche auf die „moralische“ Dimension in der Verantwortung kirchlich Professioneller enggeführt wird. Sollte man vielleicht doch aufgrund dieses Textes um den Freiraum kirchlicher Publizistik fürchten? In diesem Zusammenhang sei übrigens auch angemerkt, daß der gesamte Entwurf in fast unerträglicher Weise imperativisch-moralisierenden Charakter hat. Man ertrinkt fast im Sog unzähliger „Muß“-Formulierungen.

Der Text schließt mit einem Anhang „Pastoralplan für kirchliche Medienarbeit“, in dem auf sechs Seiten die vorher erörterten Leitlinien nun in Aktionen und Strategievorschläge für Diözesen und Bischofskonferenzen umgesetzt werden. Diese Hinweise können allerdings nur abstrakt bleiben, weil sie ja doch nicht eine bestimmte Diözese im Blick haben können. Als Listenvorschlag zur Überprüfung, ob man nicht etwas in der eigenen Medienarbeit vergessen hat, mag der Anhang ganz hilfreich sein. Ansonsten fügt er der Gesamtargumentation keine neuen Aspekte hinzu. Düsterfeld urteilt hier schärfer: „Aber dort, wo es darauf ankommt, authentische Kirche zu verwirklichen, muß Medienarbeit konkret und vor Ort, nicht abstrakt und nach allgemeinen Modellen, lebendig geleistet werden. Hier entsteht der Verdacht, daß man den Ortskirchen zu wenig Einsicht in die Gegebenheiten und Erfordernisse kirchlicher Medienarbeit zutraut.“²² Zeigt sich demnach auch in diesem kurrikularen Angebot die gleiche Tendenz zur „Fürsorglichkeit“, weniger gelinde gesagt: zur gesteigerten Einflußnahme?

ANMERKUNGEN

¹ Verlautetermaßen stammt der Text insbesondere aus der amerikanisch-kanadischen „Ecke“; als Mitautoren werden neben John P. Foley auch Russel Shaw und Sr. Angela Ann Sukowski genannt.

² Vgl. die Stellungnahme von Peter Düsterfeld, Leiter der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, vom 22. 11. 1990.

³ Kirche Intern 5 (1991) 4, 21.

⁴ Düsterfeld, a. a. O. I, 4. Zum medialen Umgang mit dem Buch der Bibel vgl. E. Biser, Die Bibel als Medium, in: Lebendiges Zeugnis 45 (1990) 2, 95–106.

⁵ Düsterfeld, a. a. O. III, 1.

⁶ O. Fuchs, Kirche – Kabel – Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik (Münster 1989) 48–52.

⁷ Zu diesem Stichwort ausführlicher ebd. 57ff.

⁸ Vgl. dazu C. Mesters, „Seht ich mache alles neu“, in: *Bibel und Kirche* 46 (1991) 2–22, wo der Begriff des „Neuen“ in der Neuevangelisierung inhaltlich daran gebunden wird, daß die Zeichen der Zeit im Evangelium selbst Neues und Aktuelles entdecken lassen: „aus dem Bestreben, die Kirche in Einklang zu bringen mit der Neuheit Gottes, die in den Zeichen der Zeit zum Aufleuchten kommt“ (2). Diese Auslegung scheint mir die einzige inhaltliche Rechtfertigung des Begriffs „Neuevangelisierung“ zu sein.

⁹ Paul VI., *Evangelii nuntiandi*. Apost. Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute (Bonn 1975) 18.

¹⁰ Düsterfeld, a. a. O., Zusammenfassung S. 6.

¹¹ Vgl. auch Nr. 4, wo von den Medien als den „Instrumenten der Unterdrückung und Ausschließung“ die Rede ist.

¹² So auch die Analyse Düsterfelds, a. a. O. III, 7.

¹³ R. A. White, *Kommunikation und Evangelisierung in Europa* (Frankfurt 1988) 15 (White ist Mitarbeiter im „Centre for the Study of Communication and Culture“ in London).

¹⁴ Vgl. dazu ausführlicher mit den entsprechenden lehramtlichen Belegtexten Fuchs, a. a. O. 52–74; neuerdings Mesters, a. a. O.

¹⁵ Vgl. Mesters, a. a. O. 14f.

¹⁶ Zum Entwurf einer die Menschen und ihre Menschlichkeit aufbauenden Gottesbeziehung vgl. meinen Versuch: *Heilen und Befreien* (Düsseldorf 1990) 168–185.

¹⁷ White, a. a. O. 3–5.

¹⁸ Düsterfeld, a. a. O.

¹⁹ Die Bemerkung, die Gemeinschaftsmassen bildeten auch zur aktiven Teilnahme an der Gestaltung der Massenmedien heran, erscheint in diesem Kontext zusammenhanglos, zumindest so singular zu sein, daß man ihre Beziehung zum Kontext nicht ernsthaft und ausführlicher erwägt.

²⁰ Vgl. dazu das Verhältnis von christlichen Gemeinschaften und Massenmedien am Beispiel der honduranischen Kirche bei White, a. a. O. 16–23.

²¹ Düsterfeld, a. a. O. 5.

²² Ebd. III, 7.