

# Kultur der Öffentlichkeit

GRUNDLAGEN KIRCHLICHER MEDIENARBEIT 1993 IM RÜCKBLICK AUF DIE THESEN  
"ZUR ENTWICKLUNG DER MASSEN MEDIEN" VON 1983

Walter Lesch

Dass Kirchen öffentliche Institutionen sind, bedurfte lange Zeit keiner besonderen Hervorhebung. Architektonisch prägen Kirchen den öffentlichen Raum durch markante Gebäude, die sich zum Teil in beeindruckender Weise in die ästhetische Konfiguration moderner Städte einfügen. Freilich sind die Beton- und Glaskonstruktionen der sechziger Jahre heute auch schon wieder etwas veraltet – Zeugnisse einer kurzlebigen Moderne, deren Bauwerke viele Zeitgenossen nicht mehr als bewohnbar empfinden. Dennoch waren die öffentlichen Räume der Kirchen nie nur Sakralarchitektur; sie waren und sind zugleich Begegnungsstätten, Kommunikationszentren, Orte des Feierns, des Spiels und der Bildungsarbeit, feste Bestandteile einer Stadtteil- oder Dorfkultur. Sie sind dies immer noch, auch wenn ihre Lebendigkeit und Ausstrahlungskraft erkennbar nachgelassen haben. Und entsprechendes gilt auch für die kirchliche Gestaltung und Nutzung anderer öffentlicher Räume, Foren und Märkte, auf denen sich das christliche Angebot als eines unter vielen zu behaupten hat und wo es gegen den Druck anderer Angebote nicht immer erfolgreich ist. Diese konkurrierenden Angebote treten in immer stärkerem Ausmass in Gestalt elektronischer Medien auf, so dass der öffentliche Raum (*Espace public*) die konkrete Form des architektonisch greifbaren Dialogforums verliert und sich endgültig in jene Abstraktion verflüchtigt, die wir als "Öffentlichkeit" bezeichnen.

### EINE THEOLOGIE DER ÖFFENTLICHEN KOMMUNIKATION

In diesem Zusammenhang lese ich heute die fast zehn Jahre alten Thesen der Kirchen "Zur Entwicklung der Massenmedien" als eine Standortbestimmung, die immer noch zu denken gibt. Auffällig ist das Bemühen, den besonderen Auftrag einer kirchlichen Medienarbeit theologisch zu legitimieren und Argumente für die kirchliche Mitverantwortung an der Entwicklung der Massenkommunikation vorzutragen. Demokratietheoretische

und sozialetische Gedankengänge stehen neben Aussagen über das christliche Spezifikum einer biblisch fundierten Kommunikationstheorie. In dieser Konstruktion ist der Bezugspunkt für den Vergleich von Medien und christlicher Botschaft zunächst nicht der Begriff der Öffentlichkeit, sondern der Begriff der Kommunikation. "Die Bibel handelt von der Geschichte Gottes mit den Menschen als einer nicht abgeschlossenen Geschichte des Heils. Man kann sie auch als die Geschichte der Kommunikation Gottes mit den Menschen lesen, die in immer neuen Situationen die Versöhnung der Schöpfung zum Ziel hat." (These 6)

"Versöhnende Kommunikation" als normativer Kern einer theologischen Kommunikationstheorie! Das ist ein enormer Anspruch an die christliche Mitverantwortung in einer Mediengesellschaft und an die Umgestaltung bestehender Strukturen der medialen Kommunikation, die sich ja normalerweise am Rand des Streits bewegt und die für die Versöhnungs- und Harmoniebedürfnisse Sonderformen trivialer Unterhaltung gefunden hat. Was bedeutet es aber unter solchen Bedingungen, "die Zeichen der Zeit" zu deuten (These 7)? Diese Kurzformel für den sozialetischen Auftrag der Kirchen kommt uns heute weniger leicht über die Lippen als noch vor zehn Jahren. Verfügen wir wirklich über eine universale Hermeneutik, die uns bei der Spurensuche im komplexen Zeichensystem unserer Zeit Orientierung gibt? Ein Verzicht auf einen solchen Anspruch käme einer Kapitulation der Theologie gleich. Dennoch, die Aufgabe der Zeichendeutung und Spurensuche ist schwieriger geworden, weil wir die heilsgeschichtliche Unbefangenheit früherer Hoffungstheologien verloren haben. Die profane Wirklichkeit begegnet uns (aber wohl nicht erst uns!) in ihrer Sperrigkeit, Zerrissenheit, Widersprüchlichkeit und eben nicht als ein geordnetes Buch, in dem wir ungestört lesen könnten, oder als ein Film mit klarer narrativer Struktur und mit *Happy end*. Eine Theolo-

gie, die an der Zeit ist, wäre nicht zuletzt eine Theologie der exakten Wahrnehmung und Deutung von Zeitzeichen, die sich gerade nicht zu einem geordneten Ganzen zusammenfügen lassen und angesichts derer eine voreilige Perspektive der Versöhnung, also eine erpresste Versöhnung, ein blanker Zynismus wäre. Die Thesen von 1983 plädieren für eine ausgewogene Haltung: weder eine Zuspitzung der Konflikte, noch eine "Verschleierung von Gegensätzen" (These 8) sei wünschenswert, sondern eine christlich inspirierte Medienarbeit als "publizistische Friedensarbeit" (These 8). Das bleibt ein ehrenwerter Wunsch, solange nicht auch Wege der Verwirklichung eines solchen Programms erforscht werden.

Die unvermeidliche und wenig originelle Frage, wie es denn mit der Kommunikationskultur innerhalb der Kirche bestellt sei, kann ich in diesem Zusammenhang nicht beiseite schieben. Sie bietet Stoff für lange Klagelieder und Anlass zur Sorge, dass diese Institution am liebsten anachronistisch bleiben möchte und ihren Frieden mit der pluralistischen Kultur der aufklärerischen Moderne nie machen wird. Unter der damit verbundenen Schizophrenie leidet zwangsläufig jeder aufrichtige theologische Versuch echter Zeitgenossenschaft, wenn er in den Konflikt der strukturell geforderten Loyalitäten gerät.

## ÖFFENTLICHKEIT UND DEMOKRATIE

Die institutionalisierten Verfahren öffentlicher Kommunikation und Konfliktaustragung gehören zu den wesentlichen Merkmalen einer demokratischen Gesellschaft, so dass jede Medientheorie immer auch eine Demokratietheorie ist. Die '83er Thesen der Kirchen wählen deshalb diesen Ansatz auch als selbstverständlichen Ausgangspunkt für ihre Überlegungen. "Die Massenmedien haben in erster Linie die Aufgabe, Voraussetzungen für das öffentliche und demokratische Umgehen mit gesellschaftlichen Fragen zu schaffen." (These 1) Darin stimmen die Thesen mit jener Tradition kritischer Gesellschaftstheorie überein, die einen normativen Begriff politischer Öffentlichkeit erarbeitet hat und diesen als einen Prüfstein für die Legitimität politischer Entscheidungen betrachtet. Jürgen Habermas hat diesen Gedanken in seinen Untersuchungen zum "Strukturwandel der Öffentlichkeit" (1962, Neuauflage 1990) bis hin zu radikaldemokratischen Konzepten der Volkssouveränität als permanentem Verfahren öffentlicher Verständigung (1992) entfaltet und damit die Geltungsansprüche staatlicher Autorität "kommunikativ verflüssigt". Der Kollektivsingulär "Öffentlichkeit" steht somit für das unabschliessbare Verfahren der Suche nach Übereinkünften und Kompromissen und beinhaltet das prinzipielle Mitspracherecht aller Betroffenen. In diesem emphatischen Sinn wäre eine kritische Öffentlichkeit die Widerstandskraft, die aus den Ressourcen der verständigungsorientierten

Lebenswelt gegen das Wuchern machtförmiger Systeme in der Politik erwächst.

Bei einer solchen Sichtweise drängt sich jedoch die skeptische Frage auf, ob die Widerstandsreserven der Lebenswelt nicht doch überschätzt und idealisiert werden und ob die beschworene kritische Öffentlichkeit nicht längst zu einem Subsystem mit strategischer Rationalität geworden ist: als öffentlich-rechtliche Institution, die im Bemühen um Ausgewogenheit unbeweglich wird, oder aber als "Öffentlichkeitsarbeit" von Institutionen, die nicht Transparenz, sondern Publicity wollen. Mit einem medientheoretisch fundierten Verständnis von Volkssouveränität sind solche Entwicklungen nicht zu vereinbaren, weil sie auf lange Sicht die kritische Selbstkontrolle einer Gesellschaft aushöhlen.

Interessanterweise kommt der "selbstverantwortliche Bürger" in den Thesen der Kirchen vor allem als "Adressat öffentlicher Kommunikation" in den Blick (These 2), nicht so sehr als aktiver Teilnehmer dieser Kommunikation. Ihm wird selbstverständlich "ein hohes Interesse an Wahrheit, Freiheit und Solidarität" zugetraut; aber er ist eben primär Empfänger von Medienprodukten, deren Hersteller für die Qualität verantwortlich gemacht werden. Wäre es nicht auch denkbar, die freie Auswahl den mündigen AdressatInnen zu überlassen, die über genügend Urteilsvermögen verfügen, um sich auf dem Markt der Möglichkeiten zu orientieren? Damit soll die Verantwortlichkeit der Anbieter nicht relativiert werden; sie ist sogar beispielsweise bei Angeboten für Kinder und Jugendliche (vgl. These 2) ausdrücklich zu fordern. Dennoch ist von einer Kontrolle von oben nicht die Lösung aller Probleme zu erwarten.

Die Thesen von 1983 lassen eine deutliche Sympathie für ein öffentlich-rechtliches Mediensystem erkennen und äussern Vorbehalte gegenüber deregulierten Modellen, in denen der Werbung und damit der Wirtschaft ein grösseres Gewicht beigemessen würde. Die Kommerzialisierung wird ebenso wie der überstürzte Einsatz neuer Technologien als Gefährdung von Qualitäten der bestehenden Medienlandschaft angesehen (These 4). Folglich richteten sich die Erwartungen auf einen weiteren Ausbau der gesetzlichen Regelungen, um Unsicherheiten abzubauen. Man könnte das Leitbild, das hinter solchen Formulierungen steht, als medienethischen Paternalismus bezeichnen, der damals wie heute auf die entschiedene Kritik seitens marktwirtschaftlich orientierter Medienpolitiker und -praktiker stossen dürfte. Hier liegt in der Tat ein Dauerproblem medienethischer Reflexion, die auf der einen Seite eine Dämonisierung der Wirtschaft vermeiden möchte, auf der anderen Seite aber an einem humanistischen Bild von politischer Kultur festhält, das sich gegen jede Vereinnahmung durch wirtschaftliche "Sachzwänge" wehrt (These 10). Es wäre zu überlegen, ob hinter möglichen Verbindungen von Ökonomie und Kultur immer gleich das

Schreckgespenst der Kommerzialisierung zu befürchten ist. Diese Frage soll kein neo-liberales Plädoyer für die Deregulierung sein, auch kein Zugeständnis an den "Zeitgeist", der 1992 gewiss wirtschaftsfreundlichere Töne von sich gibt als noch vor zehn Jahren, wohl aber eine vorsichtige Anfrage, ob neue Wege medienpolitischer Kooperation nicht denkbar sind.

### ZIVILGESELLSCHAFTLICHE ÖFFENTLICHKEIT

Vielleicht wären in eine medienpolitische Standortbestimmung heute jene Anregungen einzubeziehen, die in der alten Theorie von der "Bürgergesellschaft", über die schon Locke und Rousseau nachgedacht haben, auf dem Weg über die osteuropäischen DissidentInnen wieder zu uns gelangt ist. Demnach konstituiert sich eine demokratische Gesellschaft der BürgerInnen in einer öffentlichen Sphäre, die diesseits politischer Systeme und ökonomischer Zwänge ihre verändernde Kraft entfaltet: in Basisbewegungen der Frauen, in ökologischen Protestgruppen und in Menschenrechtsbewegungen. Die gewaltfreien Revolutionen in Osteuropa waren Beispiele für eine Gegenöffentlichkeit, die sich ihre legitimen Rechte erfolgreich erkämpft hat. Gegen dieses Ideal bürgerlicher Öffentlichkeit wird jedoch immer wieder eingewandt, dass es bestenfalls mit kurzfristigen Erfolgen rechnen dürfe. Nach der ersten Euphorie kehre wieder die Enttäuschung ein, wenn das Gefühl aufkommt, dass sich ein öffentliches Engagement nicht lohne und die Sicherung privater Angelegenheiten, z.B. angesichts drohender Arbeitslosigkeit, den absoluten Vorrang haben müsse. Bürokratie und Wirtschaft seien ja doch einflussreicher als der ohnmächtige Protest der BürgerInnen, die die Früchte der von ihnen erkämpften Freiheit gar nicht genießen können. Die Gefahr der Resignation ist gross. Und in der Tat bietet uns gerade die neuere Geschichte, z.B. in der ehemaligen DDR, desillusionierende Beispiele für das "Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl" (Albert Hirschman). Trotzdem gibt es keine Alternative zu den ethischen Überzeugungsmöglichkeiten einer zivilen Gesellschaft, deren BürgerInnen nicht darauf warten, dass ihnen von Regierung und Parlament Lösungen präsentiert werden, sondern die im Interesse einer starken Demokratie aus Eigeninitiative Zivilcourage zeigen und sich, um ein aktuelles Beispiel aus Deutschland zu nennen, nicht vom fremdenfeindlichen Mob tyrannisieren lassen.

Könnte der Auftrag kirchlicher Medienarbeit nicht gerade auch darin bestehen, viel offensiver als bisher jene Gruppen zu unterstützen, die auf den üblichen Kanälen öffentlicher Kommunikation kein oder nur wenig Gehör finden? Eine solche "publizistische Friedensarbeit" wäre durchaus zu Konflikten bereit – als unbequeme Mahnerin gegen "kleine und große Fluchten vor der Freiheit" (Günter Frankenberg).

Der programmatischen Schluss These vom christlichen Zeugnis als einer Stimme unter vielen ist auch heute nichts hinzuzufügen. Die Mitverantwortung christlicher Medienarbeit in einer pluralistischen Gesellschaft besteht nicht in der Schaffung konfessioneller Teilöffentlichkeiten, sondern in der "kulturellen Diakonie" (Gotthard Fuchs) in einem öffentlichem Raum, bei dessen menschengerechter Gestaltung die Anliegen so mancher Minderheit dringend der Unterstützung bedürfen. Die Kirchen betrachten sich "als Partner all jener, die bei ihrem Einsatz für das Medienwesen die humane Entwicklung der Gesellschaft im Auge haben" (These 13).

### Literatur:

- Günter FRANKENBERG: Als Zivilgesellschaft ins 21. Jahrhundert. In: Universitas 47 (1992) Heft 1, S. 26-36
- Gotthard FUCHS: Kulturelle Diakonie. In: Concilium 24 (1988) Heft 4, S. 324-329
- Ottmar FUCHS: Kirche - Kabel - Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik. Münster: edition liberación 1989
- Jürgen HABERMAS: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1990 (Neuaufll. mit neuem Vorwort)
- Jürgen HABERMAS: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1992, bes. Kap. VIII
- Albert O. HIRSCHMAN: Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1988
- Ulrich RÖDEL/Günter FRANKENBERG/Helmut DUBIEL: Die demokratische Frage. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1989