

Hermann-Josef  
Große Kracht

# Gibt es eine moderne kirchliche Öffentlichkeitstheorie?

Vatikanische Mediendokumente zwischen  
emphatischer Demokratiebejahung und neuer  
Öffentlichkeitsangst

## 1. Die unbewältigte Zumutung der Aufklärung: Ein rationalistisch-diskursiver Öffentlichkeitsbegriff

Seit dem Siegeszug der europäischen Aufklärungsbewegung gehört die rechtliche Implementierung einer autonomen politischen Öffentlichkeit zum elementaren normativen Selbstverständnis der westlichen Verfassungsstaaten. So gilt etwa in der laufenden Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts die freie öffentliche Meinungsbildung als „schlechthin konstituierend“ (BVerfGE 7, 198 [208.212] u.ö.) für einen demokratischen Staat. Das Grundrecht der freien Meinungsausübung sei deshalb nicht nur „als unmittelbarster Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit und der Gesellschaft eines der vornehmsten Menschenrechte überhaupt (un des droits le plus précieux de l'homme nach Artikel 11 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789)“, sondern zugleich ein Grundmerkmal demokratischer Gesellschaften, denn erst die Kommunikationsfreiheiten ermöglichen „die ständige geistige Auseinandersetzung, den Kampf der Meinungen, der ihr Lebenselement ist“ (ebd.).

In dieser hohen verfassungsrechtlichen Wertschätzung der öffentlichen Meinung artikuliert sich noch ungebrochen die aufklärerische Idee des ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘, die ihre epochaltypische Formulierung bekanntlich in Kants berühmter Aufklärungsschrift aus dem Jahre 1784<sup>1</sup> gefunden hat. Im freien Räsonnement gebildeter Privatbürger, in dem es möglich ist, divergierende Meinungen und Anschauungen unverfälscht und angstfrei „der Welt öffentlich vorzulegen“,<sup>2</sup> sieht Kant die Chance zu einer wechselseitigen Selbstaufklärung eines prinzipiell unbegrenzten Staatsbürgerpublikums, denn auch wenn es „für jeden einzelnen Menschen schwer (sei), sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten“, so scheint es ihm „beinahe unausbleiblich“, daß „ein Publikum sich selbst aufkläre. ... Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende ...“

<sup>1</sup> I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: ders., Werke in sechs Bänden (hg.v. W. Weischedel), Bd. VI, Frankfurt 1964, S. 53-61.

<sup>2</sup> Ebd., S. 60.

finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden.“<sup>3</sup> Auch wenn Kants Vertrauen in eine geradezu zwangsläufige wechselseitige Selbstaufklärung freilich noch weit davon entfernt war, das reale Staatsbürgerpublikum zum Subjekt der Politik zu erheben und den ‚öffentlichen Willen‘ aus dem tatsächlichen Resultat eines kollektiven öffentlichen Willensbildungsprozesses abzuleiten,<sup>4</sup> so trat nun irreversibel die Idee einer Wahrheitsfindung durch öffentlichen rationalen Diskurs auf die politische Tagesordnung – und damit wurde das überkommene Selbstverständnis absolutistischer Politik im Kern zerstört. Ab jetzt sollten Autoritätsargumente, Tradition, Herkunft und Überlieferung keine Rolle mehr spielen, denn nun verwinkelte „der hohe Gerichtshof der Vernunft, zu dessen natürlichen Beisitzern sich die aufstrebende Elite selbstbewußt zählte, ... in verschiedenen Etappen alle Bereiche des Lebens in seine Prozeßführung. Die Theologie, die Kunst, die Geschichte, das Recht, der Staat und die Politik, schließlich die Vernunft selber, werden früher oder später vor seine Schranken zitiert und haben sich zu verantworten.“<sup>5</sup>

Dieser von der europäischen Aufklärung hervorgebrachte rationalistisch-diskursive Öffentlichkeitsbegriff wurde von der katholischen Kirche jahrhundertelang vehement bekämpft und diffamiert. Schon 1791 verurteilte Pius VI. nicht nur die Französische Revolution und die Menschenrechtserklärung von 1789, sondern auch das gesamte Freiheitsbewußtsein der bürgerlichen Aufklärung mit scharfen Worten. Die

<sup>3</sup> Ebd., S. 54.

<sup>4</sup> Für Kant ist der ‚öffentliche Wille‘, der als „Proberstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“ zur Geltung kommen soll, „keineswegs als ein Faktum“ anzusehen, sondern als „eine bloße Idee der Vernunft“ (ders., Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Werke, Bd. VI, S. 127-72, 153). Als solche ist sie nicht konstitutiv auf eine öffentliche Bestätigung durch das Staatsbürgerpublikum angewiesen, sondern kann durchaus auch vor-öffentlicht, z.B. durch entsprechende philosophische Anstrengungen eines Alleinherrschers, erkannt werden. Kant ging also „nie soweit, das Geheimnis der politischen Vernunft nach dem Modell rationaler Urteilsbildung in der Gelehrtenrepublik in das Wechselspiel öffentlich vorgetragener Argumente und Gegenargumente aufzulösen. Der öffentliche Wille konnte für ihn mit den öffentlich vorgetragenen Meinungen und Interessen, so viele sie auch teilten, niemals per se zusammenfallen.“ (L. Hölscher, Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffs geschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1979, S. 149)

<sup>5</sup> R. Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (1959), Frankfurt 1989, S. 6.

Vorstellung, „es sei ein Recht des in der Gesellschaft lebenden Menschen, in allem volle Freiheit zu genießen, so daß er nicht nur in der Ausübung seiner Religion nicht behindert werden darf, sondern daß es auch seinem Ermessen überlassen bleibt, was er über religiöse Fragen denken, reden, schreiben und im Druck veröffentlichen will“, galt ihm als „wahre Ungeheuerlichkeit“<sup>6</sup>. Ähnlich verurteilte dann auch Gregor XVI. 1830 die Forderung nach Gewissensfreiheit als „seuchenartigen Irrtum“, der sich „zum Schaden der kirchlichen und bürgerlichen Sache weitherum verbreitet“,<sup>7</sup> bevor dann Pius IX. in seinem berüchtigten *Syllabus* von 1864 feierlich die These zurückwies, daß sich der römische Papst je „mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und abfinden“<sup>8</sup> könne und solle.

Diese frontale Verurteilung der modernen Freiheiten hat die Kirche im II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) programmatisch und intentionell endgültig zu überwinden versucht. Seitdem ist sie auf der Suche nach einer unvorbelasteten, wohlwollenden Verhältnisbestimmung zur politischen Moderne und bemüht sich um produktive Perspektiven für eine moderne, dem heutigen Problemniveau angemessene Staats- und Demokratietheorie. Die folgenden Ausführungen wollen am Beispiel der kirchlichen Lehre zur politischen Öffentlichkeit nachzeichnen, wie weit diese Suche inzwischen gediehen ist.

## 2. Die konziliare Erneuerung läßt auf sich warten: Inter mirifica als ‚präkonziliare‘ Konzilsdokument

Das II. Vatikanische Konzil gilt zurecht als die zentrale Wendemarke, mit der die offizielle Kirche ihr Verhältnis zur Moderne fundamental umzustellen versuchte: Statt einer autoritativen Pauschalverurteilung des modernen Weltbewußtseins ging es nun um die Versöhnung der Kirche mit der modernen Welt. An die Stelle von Dissoziation und Verweigerung trat jetzt der angstfreie Dialog, das gemeinsame Gespräch, das im Interesse an einer „solidarischen Zeitgenossenschaft“<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Breve *Quod aliquantum* vom 10.03.1791 (Text in A. F. Utz/B. Gräfin v. Galen (Hg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, 4 Bde., Aachen 1976, S. 2652–2729, Rn 10).

<sup>7</sup> Enzyklika *Mirari vos* vom 25.06.1834, in: A. F. Utz/B. Gräfin v. Galen (Hg.) (Anm. 6), S. 136–159, Rn 14.

<sup>8</sup> Zit.n. A. F. Utz/B. Gräfin v. Galen (Hg.) (Anm. 6), S. 34–53, Rn 119.

<sup>9</sup> K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg u.a. 1992, S. 175.

mit der modernen Welt und ihren Problemen den früheren Anklängen an eine restaurativ-wehmütige Sehnsucht nach den idealisierten Verhältnissen des christlichen Mittelalters konsequent entsagte. Nicht zu Unrecht hat Yves Congar deshalb konstatiert, „daß das Vatikanum II durch Dokumente wie *Gaudium et spes* und die Erklärung über die Religionsfreiheit das Blatt des Mittelalters endgültig umgedreht hat“.<sup>10</sup>

Dennoch ist festzuhalten, daß das Konzil zu den Prinzipien einer modernen politischen Öffentlichkeit noch keinerlei Zugang gefunden hat. Vielmehr bleibt das von den Konzilsvätern am 04.12.1963 verabschiedete Dekret *Inter mirifica* „über die Werkzeuge der sozialen Kommunikation“ (*de instrumentis communicationis socialis*),<sup>11</sup> von dem man allein schon thematisch am ehesten Aussagen zum kirchlichen Verständnis der politischen Öffentlichkeit erwarten sollte, noch vollständig und ungebrochen der vorkonziliaren Tradition verhaftet. In letzter Konsequenz weist es zurück in autoritär-obrigkeitsstaatliche Vorstellungen, die sich eher am alten Ideal des katholischen Glaubensstaates mit einem guten und weisen katholischen Fürsten an der Spitze als an der Leitidee eines modernen, pluralistisch-demokratischen Verfassungsstaates orientieren. Der nur zwölf Druckseiten umfassende und zu einem kurzfristig vorgezogenen Zeitpunkt recht überstürzt<sup>12</sup> verabschiedete Konzilstext zur sozialen Kommunikation wurde deshalb schon früh als eine „irreparable Panne“<sup>13</sup> gewertet. Denn während schon Pius XII. mit seiner Anerkennung der Relevanz einer öffentlichen Meinung in Staat und Kirche im Jahr 1950<sup>14</sup> erstmals eine nennens-

<sup>10</sup> Y. Congar, Einleitung und Kommentar zum Viertel Kapitel des Ersten Teils der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 14 (Sonderausgabe 1986), S. 397-422, 401.

<sup>11</sup> Text lat.-dt. in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 12 (Sonderausgabe 1986), S. 116-135.

<sup>12</sup> Vgl. zur turbulenten Entstehungsgeschichte (neben dem grundlegenden Kommentar von E. Baragli, *L'Inter Mirifica. Introduzione, Storia, Discussione, Commenta, Documentatione*, Rom 1969) vor allem O. B. Roegle, Das Konzilsdekret ‚Über die Werkzeuge der sozialen Kommunikation‘, in: *Publizistik* 9 (1964), S. 305-347. Der Textentwurf konnte von den Konzilsvätern nicht mit dem nötigen Ernst behandelt werden, da er von der Konzilsleitung im Herbst 1963 kurzfristig vorgezogen und nicht ohne beträchtlichen Widerstand zur Verabschiedung vorgelegt wurde. In der entscheidenden Abstimmung vom 25.11.1963 kam es dann bei 1.598 Ja-Stimmen zu 503 Nein-Stimmen, so daß das Dekret also von knapp einem Viertel der Konzilsväter abgelehnt wurde.

<sup>13</sup> M. v. Galli/B. Moosbrugger, *Das Konzil. Chronik der Ersten Sessio*, Mainz 1964, S. 150.

<sup>14</sup> Ansprache Papst Pius' XII. an die Teilnehmer eines internationalen Pressekongresses am 17.02.1950 (dt. in: A. Utz/J. F. Groner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Papst Pius' XII.*, 3 Bde., Freiburg i.U.

werte Brücke zum Öffentlichkeitsprinzip der Neuzeit geschlagen hatte, fehlen solche Bemühungen in *Inter mirifica* nun wieder vollständig. Die Idee einer autonomen öffentlichen Meinungs- und Willensbildung wird gar nicht erst thematisiert. Stattdessen spricht der Text nur beschreibend von öffentlichen Meinungen, die einen großen Einfluß auf das Leben der Menschen hätten. Gegen falsche und schlechte Einflüsse wird „zur Bildung und Verbreitung richtiger öffentlicher Meinungen“ (IM 8) aufgerufen, die als solche offensichtlich vorgängig zu aller Diskussion definitiv festzustehen scheinen. Auch das Recht auf freie Information, das Johannes XXIII. in *Pacem in terris* (11.04.1963) in den Rang eines Naturrechts erhoben und als ein Recht des Menschen beschrieben hatte, „der Wahrheit entsprechend über die öffentlichen Ereignisse in Kenntnis gesetzt“ (PT 12) zu werden, wird in *Inter mirifica* nur noch sehr zaghaft angesprochen. Information erscheint zwar als „wertvoll, ja unumgänglich notwendig“; ein Recht auf Information gebe es aber nur für „alle Tatsachen, die den Menschen, als einzelnen oder als Mitgliedern der Gesellschaft, je nach ihrer besonderen Situation zu wissen zukommt (*secundum uniuscuiusque condiciones, convenientia*)“ (IM 5,2). Der personale Rechtsanspruch auf freie Information wird also offensichtlich wieder zu einer nur von Fall zu Fall von den staatlichen und kirchlichen Autoritäten zu gewährleistenden Informationsweitergabe abgeschwächt. Vor diesem noch durch und durch paternalistischen Denkhorizont hält *Inter mirifica* sogar staatliche Zensurmaßnahmen für sinnvoll und notwendig: Zwar wird die „öffentliche Gewalt“ auf ihre besondere Verpflichtung für die „wahre und rechte Freiheit der Information“ und sogar „besonders für die Pressefreiheit“ (IM 12,1) hingewiesen; zugleich wird jedoch betont, daß dem Staat „auch die Förderung der Religion, der Kultur und der schönen Künste“ (ebd.) obliege. Deshalb müsse die öffentliche Gewalt, „die kraft ihres Amtes für das Wohl der Bürger Sorge tragt, durch Erlaß und sorgfältige

1954-1961, S. 2132-2153). Pius XII. beschreibt die bisher stets als Indifferentismus verdächtigte freie öffentliche Meinungsbildung in diesem Text als „Mitgift jeder normalen Gesellschaft, die sich aus Menschen zusammensetzt, welche sich im Bewußtsein ihrer persönlichen und gesellschaftlichen Verpflichtung innig mit der Gemeinschaft, deren Mitglieder sie sind, verbunden fühlen“. Sie erscheint ihm deshalb als das „natürliche Echo, der mehr oder weniger gemeinsame Widerhall, den die Ereignisse und die augenblicklichen Verhältnisse in ihrem Geist und in ihrer Urteilstatkraft finden“. Ihr vollständiges Fehlen führt zu „schändlicher Tyrannie“, denn die Erstickung der öffentlichen Meinung, die dadurch entstehe, daß die Bürger ihre Stimme erheben, wird hier gewertet als „ein Attentat auf das natürliche Recht des Menschen, eine Verletzung der Weltordnung, wie Gott sie eingerichtet hat“ (ebd., 2133.2133.2136.2135).

Durchführung von Gesetzen schwere Schäden für die öffentliche Sitte und den Fortschritt der Gesellschaft verhindern, die durch Mißbrauch der sozialen Kommunikationsmittel entstehen könnten“ (IM 12,2).

Von der von *Gaudium et spes* (07.12.1965) so energisch eingeschränften „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) - das Stichwort der *iusta rerum terrenarum autonomia* liefert m.E. die bis heute deutlichste Anerkennungsleistung der kirchlichen Lehrtradition gegenüber den Differenzierungsprozessen der Neuzeit, da sie klar und deutlich mit den älteren integralistischen Traditionsbeständen bricht, denn dieses „Bekenntnis zur Eigenwertigkeit der Welt ... bekundet, daß die Kirche entschlossen ist, die (mittelalterliche) Beschlagnahme der Welt in einer unitarischen Ordnung endgültig aufzugeben und die Welt in ihre Eigentlichkeit hinein freizugeben“<sup>15</sup> - findet sich noch keine Spur. Vielmehr wird „der Vorrang der objektiven sittlichen Ordnung in allem und für alle“ (IM 6) behauptet und ausdrücklich gegen die Freiheit der Kunst in Anschlag gebracht.<sup>16</sup> Den neuzeitlichen Modernisierungsprozessen, in denen sich Staat, Ökonomie, Recht, Wissenschaft, Kunst, Ethik etc. zu autonomen ‚Wertsphären‘ (M. Weber) mit je eigenen Rationalitätsstandards und Funktionsmechanismen ausdifferenziert haben, wird damit noch jede kirchliche Anerkennung verweigert. Vor diesem Hintergrund wird der Staatsgewalt wieder eine allumfassende Ordnungskompetenz zugesprochen, die mit den Grundprinzipien moderner Rechtsstaatlichkeit schlechthin unvereinbar ist. Die politische Aufgabe einer über Massenmedien konstituierten öffentlichen Meinung wird damit so gründlich verkannt, „daß das, was der Kontrolle durch die öffentliche Meinung bedarf, als ihr berufener Kontrolleur angerufen wird“.<sup>17</sup> Dementsprechend reklamierte auch eine Flugschrift amerikanischer Konzilsberichterstatter vom 16.11.1963, die für eine Verschiebung der Schlußabstimmung über *Inter mirifica* plädiert,<sup>18</sup> diese Passage mit deutlichen Worten: „.... it

<sup>15</sup> A. Auer, Einleitung und Kommentar zum Dritten Kapitel des Ersten Teils der Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes‘, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 14 (Sonderausgabe 1986), S. 377-397, 386.

<sup>16</sup> „Die Sittenordnung überragt alle übrigen menschlichen Ordnungen, die Kunst nicht ausgenommen, so wertvoll sie auch sein mögen, und bringt sie in das rechte Verhältnis. Allein die sittliche Wertordnung umfaßt die ganze Natur des Menschen, der ein geistbegabtes und zu Höherem berufenes Geschöpf Gottes ist. Wird sie in vollem Umfang getreu beachtet, ist sie für den Menschen der Weg zu seiner Erfüllung und zu seinem Heil.“ (IM 6)

<sup>17</sup> G. Deussen, Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI., Paderborn u.a. 1973, S. 75.

<sup>18</sup> Some comments on the proposed decree ‚De instrumentis communicationis‘

seams (!) to give the state (auctoritas civilis) an authority over mass media which is dangerous to political liberty everywhere and which in some countries like the United States is proscribed by constitutional law.“<sup>19</sup> Die Realität funktional ausdifferenzierter und weltanschaulich pluraler Gesellschaften, in denen der von *Inter mirifica* behauptete absolute Vorrang der objektiven sittlichen Ordnung längst unplausibel geworden ist, kann vor einem solchen Wahrnehmungshorizont dann nur als bedauerliche Deformation und schwerer moralischer Verfall verurteilt werden.

Die vormoderne Mentalität dieses frühen Konzilsdekrets zeigt sich auch darin, daß der Text noch ganz in der Tradition einer strategischen Instrumentalisierung der Massenmedien gleich zu Beginn forsch und unbekümmert erklärt, daß es die Kirche für ihre Pflicht halte, „die Heilsbotschaft auch mit Hilfe der sozialen Kommunikationsmittel zu verkünden und Grundsätze über deren richtige Anwendung aufzustellen“ (IM 3,1). Dementsprechend reklamiert *Inter mirifica* auch ein „ursprüngliches Recht“ der Kirche, „jedes dieser sozialen Kommunikationsmittel zu benutzen und zu besitzen, soweit es für die christliche Erziehung und ihr Wirken am Heile der Seele notwendig und nützlich ist“ (IM 3,2).<sup>20</sup> Damit ist der große Grundimpuls des Konzils, das jenseits der alten triumphalistischen Selbstüberschätzungen eine weniger zum Herrschen als zum Dienen berufene Kirche in den Blick nehmen und auf dieser Basis einen produktiven Zugang zur ‚weltlich gewordenen Welt‘ finden wollte, schon im Ansatz gründlich verfehlt.

Das Dekret, das in diesem Sinne durchgängig durch einen moralisierenden Tonfall gekennzeichnet ist und ständig auf „rechten Gebrauch“ (IM 2,1) und „rechte Benutzung“ (IM 4) der Medien, auf „klare Gewissensgrundsätze“ (IM 5,1) und „Achtung vor dem Sittengesetz“ (IM 11,2), auf die „Kenntnis der Grundsätze sittlicher Wertordnung“ (IM 4) etc. insistiert, verbaut sich damit jeden unvoreingenommenen Zugang zur sozialen Kommunikation und kann deshalb die demokratietheoretische Relevanz freier gesellschaftlicher Diskussion und politi-

(Flugschrift der amerikanischen Konzilsberichterstatter vom 16.11.1963), zit.n. O. B. Roegele (Anm. 12), S. 344f; vgl. dazu die *ection 12* der berühmten *Virginia Bill of Rights* vom 12.06.1776, in der es bekanntlich heißt, „that the freedom of the press is one of the great bulwarks of liberty and can never be restrained but by despotic government“.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> O. B. Roegele (Anm. 12), S. 319 zitiert in diesem Zusammenhang einen römischen Beobachter, der zu dieser rigiden Zugriffsmentalität anmerkt: „Es ist so, wie wenn in einer Sozialenzyklika zuallererst auf das Recht der Kirche abgehoben würde, mit Geld umzugehen und Banken zu unterhalten.“

scher Öffentlichkeit gar nicht erst in den Blick bekommen. Insofern ist dem Urteil von Otto B. Roegele, das Konzil habe hier „ein anachronistisches Dokument hervorgebracht“,<sup>21</sup> kaum zu widersprechen.

### 3. Ein verspäteter Konzilsaufbruch:

#### Communio et progressio als vollständige Ratifizierung des aufklärerischen Öffentlichkeitsbegriffs

Da *Inter mirifica* von Anfang an in breiten Kirchenkreisen auf nachhaltige Kritik gestoßen war und die fundamentalen Weichenstellungen, die das Konzil in seinem späteren Verlauf vornehmen sollte, noch nicht hatte mitvollziehen können, entstand schon früh der Wunsch nach einem weiteren offiziellen Papier, das nun auch im Bereich der sozialen Kommunikation das erneuerte, von ‚Dissoziation‘ auf ‚Dialog‘ umgestellte Verhältnis der Kirche zur Moderne deutlich zum Ausdruck bringen möge. Zu diesem Zweck erschien mit der am 03.06.1971 veröffentlichten Pastoralinstruktion *Communio et progressio*<sup>22</sup> ein ausführliches kirchliches Lehrschreiben, das nicht nur ‚ein Dokument mit einem völlig neuen Kirchen- und Medienbild“<sup>23</sup> ist, sondern mit dem

<sup>21</sup> O. B. Roegele (Anm. 12), S. 324.

<sup>22</sup> AAS 63 (1971) S. 593-656; dt. in: Nachkonziliare Dokumente 11, Trier 1971. *Communio et progressio* geht zurück auf einen ausdrücklichen Auftrag der Konzilsväter, die in IM 23 die Ausarbeitung einer Pastoralinstruktion gefordert hatten, „um alle Grundsätze und Weisungen dieses Konzils über die sozialen Kommunikationsmittel zum Erfolg zu führen“. Nachdem Papst Paul VI. im Frühjahr 1964 die ‚Päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation‘ (seit 1988: Päpstlicher Rat) eingerichtet und damit beauftragt hatte, „eine allgemeine Pastoralanweisung über die praktische Anwendung des Dekrets“ (O. B. Roegele (Anm. 12), S. 326) zu erstellen, verband sich mit diesem Pastoralenschreiben - obwohl es an sich nur der Umsetzung der in *Inter mirifica* formulierten Positionen auf die praktisch-pastorale Ebene dienen sollte - schon früh die Hoffnung, „daß wenigstens die Pastoralinstruktion die ‚präkonziliare Phase‘ hinter sich läßt und, indem sie das vom Konzil erarbeitete neue Bild von Kirche und Gesellschaft in sich aufnimmt, auch das Dekret auf die inzwischen vom Konzil erreichte Höhe des Problembewußtseins“ (ebd.) hinaufhebt. Von der Pastoralinstruktion erwartete man deshalb auch weiterführende inhaltliche Aussagen, um das Konzilsdekret „in gewissem Umfang nachträglich zu ‚modernisieren‘ und es dabei auch in bessere Übereinstimmung zu bringen mit dem Gesamtergebnis des Konzils“ (ebd.). Nach siebenjähriger Arbeit mit weltweiten Konsultationen erschien mit *Communio et progressio* denn auch tatsächlich ein lehramtliches Dokument, das sich von *Inter mirifica* deutlich unterscheiden sollte.

<sup>23</sup> S. Kampmann, Abschied von einem horizontal-dialogischen Medienbild? Zum Wandel kirchlicher Mediendeutung und seinen ekklesiologischen Bedingungen, in: ComSoc 24 (1991), S. 284-302, 290.

wohl nicht zufällig eingefügten autoritativen Schlußsatz: „Entgegenstehendes ist hiermit außer Kraft gesetzt“ auch einen bewußt vollzogenen Bruch mit der bisherigen kirchlichen Lehre zu Massenmedien und Öffentlichkeit markiert. Bis heute gilt *Communio et progressio* unbestritten als Höhepunkt der bisherigen Lehrentwicklung, als ‚Magna Charta‘ der nachkonkiliaren Kommunikations- und Öffentlichkeitstheorie der Kirche.

Im programmatischen Eröffnungssatz stellt *Communio et progressio* emphatisch fest: „Gemeinschaft und Fortschritt der menschlichen Gesellschaft sind die obersten Ziele sozialer Kommunikation und ihrer Instrumente.“ (CP 1) Die Massenmedien seien „ihrem inneren Wesen nach ... darauf angelegt, die Probleme und Erwartungen der menschlichen Gesellschaft sichtbar zu machen, dadurch schneller Antworten zu finden und die Menschen in immer engere Verbindung zueinander zu bringen.“ (CP 6) Statt von der Weitergabe ‚richtiger öffentlicher Meinungen‘ spricht *Communio et progressio* durchgängig vom ‚öffentlichen Gespräch der ganzen Gesellschaft‘ (CP 19 u.ö.), das durch die Massenmedien ermöglicht und überall vernehmbar werden soll. Die Massenmedien bilden für *Communio et progressio* dabei „ein öffentliches Forum, auf dem das Gespräch der Menschen hin und her geht“. (CP 24) Dieses ‚Gespräch‘ versammele die Zeitgenossen gleichsam „um einen runden Tisch“ (CP 19), an dem man sich über die gemeinsamen Angelegenheiten verständigen könne. Dieser keineswegs harmonisch, sondern durchaus konfliktiv angelegte Verständigungsprozeß wird dabei ausdrücklich positiv gewertet: „Die Äußerungen und der Kampf (*certatio*) der verschiedenen Meinungen in der Öffentlichkeit greifen tief in das Leben der Gesellschaft ein, bereichern es und beschleunigen ihren Fortschritt.“ (CP 24)<sup>24</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Vorstellung vom ‚Forumscharakter‘ der sozialen Kommunikation werden die mit den Massenmedien gegebenen Chancen zur aktiven Partizipation am gesellschaftlichen Leben ausdrücklich begrüßt. Ähnlich wie in den politischen Vorstellungen der europäischen Aufklärung heißt es jetzt, daß „die Zusammenarbeit aller im Dienst des gesellschaftlichen Fortschritts ... der ungehinderten Gegenüberstellung der als wichtig erachteten Meinungen (bedarf), damit im Spiel des Gebens und Nehmens, der Ablehnung und Ergänzung auf dem Weg der Einigung und des Kompromisses die am

<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang macht der Kommentator der *Herder-Korrespondenz* zurecht darauf aufmerksam, daß *certatio* besser mit ‚Wettstreit‘ zu übersetzen wäre (Die Kirche und die Massenmedien, in: HerKorr 25 (1971) S. 370-374, 372).

besten begründeten und gesicherten Ansichten zum gemeinsamen Handeln zusammenführen können“ (CP 26).

In dieser wesentlich vom Konzept der *funktionalen Publizistik*<sup>25</sup> beeinflußten Wahrnehmungsperspektive wird die Existenz eines freien Meinungsmarktes und damit auch der politische Meinungskampf und das neuzeitliche Kritik- und Diskursprinzip vorbehaltlos positiv gewertet - ein Novum in der kirchenamtlichen Lehrtradition, dessen Bedeutung kaum hoch genug eingeschätzt werden kann, denn erstmals hat jetzt ein offizielles Dokument zur sozialen Kommunikation klar und deutlich politische Töne angeschlagen, die zwar seit langem zum

<sup>25</sup> Vgl. zu diesem von *Henk Prakke* geprägten Konzept vor allem ders., Alle Publizistik ist Zwiegespräch, in: *Publizistik* 5 (1960), S. 208-210 und ders. u.a., *Kommunikation der Gesellschaft. Einführung in die funktionale Publizistik*, Münster 1968. Die Rede vom „Forumscharakter“ der Massenmedien und vom „Zeitgespräch der Gesellschaft“ im Kontext der sog. „funktionalen Publizistik“ ist jedoch strikt abzugrenzen von der äußerst problematischen, weil in (idealisierte) vormoderne Kommunikationsverhältnisse zurückweisenden Rede von der „Vollöffentlichkeit“ oder der „universalen Öffentlichkeit“ bei *Hans Wagner*, der diese „Vollöffentlichkeit“ den „individualistischen und subjektivistischen Öffentlichkeitsansprüchen“ der Neuzeit vorziehen will und auf dieser Basis auch den offiziellen Kommentar zu der von der Deutschen Bischofskonferenz approbierten Übersetzung von *Communio et progressio* verfaßt hat (vgl. Anm. 22).

Im Prakkesschen Konzept der funktionalen Publizistik „konturiert sich deutlich das liberale Modell des Marktes von Produzenten und Konsumenten, deren erfolgreicher Austausch das allgemeine Wohl vermehrt - im Falle der Publizistik: die Verständigung unter den Menschen. So überrascht es denn auch nicht, daß Prakke sich betont zu einer liberalen Tradition bekannte.“ (F. Dröge, Der Funktionalismus in der Kommunikationswissenschaft. *Henk Prakke* zum 70. Geburtstag am 26. April 1970, in: *Publizistik* 15 (1970), S. 93-97, 94) Dafür überrascht es m.E. umso mehr, daß diese bisher so heftig angefeindete Denktradition aus der modernen Freiheitsgeschichte jetzt einen so ungebrochenen Eingang in ein offizielles kirchenamtliches Lehrdokument finden konnte. Der Einfluß prägte katholischer Publizistikwissenschaftler wie z.B. *Emil Dovifat* blieb dagegen gering; vgl. zu dessen Konzept der „Gesinnungspublizistik“ und der „publizistischen Persönlichkeit“ vor allem ders., *Handbuch der Publizistik*, Bd. 1: *Allgemeine Publizistik*, Berlin 1968, S. 40ff. Für Dovifat gilt: „Alle Publizistik ist gesinnungsbestimmt. Je grandioser die publizistischen Mittel sich entfalten, um so grandioser können sie der Wahrheit dienen oder sie aufheben und in ihr Gegenteil kehren. Auf die Gesinnung kommt es an.“ (ebd., S. 34) Deshalb müsse es der ‚publizistischen Persönlichkeit‘ gegen die „in der jüngeren Publizistik“ hochkommenden Vorstellungen von „grundsätzlicher Negation“ und „Nihilismus“ „heute gelingen, auch in der Massendemokratie die immer neuen Aufgaben, die das öffentliche Leben stellt, von der Gemeinde bis zur Staatsführung und sogar bis in die internationalen Beziehungen hinein dem Volksganzen in Freiheit und Verantwortung nahe zu bringen. Das Volksganze sollte aufmerksam verstehen, in der Tiefe wahrhaftigen Lebens angesprochen sein, überzeugt und bereit zur Mitarbeit, also bestimmt im Tun und Handeln.“ (ebd., S. 54)

Grundbestand des liberal-demokratischen Politikverständnisses gehören, in kirchlichen Dokumenten aber bisher bestenfalls marginale Positionen einzunehmen vermochten.

Die positive Wertschätzung des ‚Spiels der unterschiedlichen Meinungen‘ bricht dabei radikal mit der neuscholastischen Tradition eines essentialistisch-objektivistischen Wahrheitsbegriffs und dessen (macht-)politischen Implikationen. *Communio et progressio* macht sich stattdessen vorbehaltlos die aufklärerische Einsicht zu eigen, daß sich das Wahre und Richtige vor der Vernunft erst in einem Prozeß kritischer Befragung und diskursiver Prüfung mit hinreichender Irrtumsfreiheit zu erkennen gibt. Statt also den gesellschaftlichen Meinungs- und Willensbildungsprozeß wie bisher autoritativ auf eine vorgängig feststehende und vom Lehramt authentisch verwaltete Wahrheit zu verpflichten, wird jetzt der plurale, von heterogenen Interessen gespeiste Prozeß der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung ausdrücklich nicht nur als legitim, sondern auch als wünschenswert und angemessen beurteilt. Statt des überkommenen kirchlichen Suprematieanspruchs gegenüber den Massenmedien werden ausdrücklich die Möglichkeiten und Chancen für einen produktiven Dienst der Katholiken an der sozialen Kommunikation betont (CP 102-113). Nicht nur die katholischen Journalisten in den säkularen Medien, sondern auch die katholischen Medien selbst werden dabei explizit in den Dienst der Öffentlichkeit gestellt: Sie sollen durch eine sachgerechte Arbeit, die die Autonomie der Massenmedien ernstnimmt, „in die Diskussion aller aktuellen Probleme der Gesellschaft einen Beitrag aus der Sicht ihres katholischen Glaubens einbringen“ (CP 103); ausdrücklich wird jedoch hinzugefügt, daß sie nicht dazu da seien „zu herrschen, sondern gute Arbeit zu leisten, deren Qualität ihnen die Sympathie der Kollegen erwirbt“ (ebd.). Die katholische Presse wird dementsprechend nicht mehr auf einen lehramtlichen Verlautbarungsjournalismus verpflichtet, vielmehr wird es jetzt zu ihrer primären Aufgabe erklärt, in allen Fragen, die nicht unmittelbar „das Wesen des christlichen Glaubens berühren“ (CP 141),<sup>26</sup> hilfreiche und wertvolle Beiträge zu liefern, damit „in Kirche und Welt öffentliche Meinung entsteht und sich entfaltet“ (ebd.). Vor diesem Hintergrund kann die jahrhundertelange Skepsis der Kirche, die gegenüber der Welt der Massenmedien bisher

<sup>26</sup> Hier obliege es weiterhin „katholischen Zeitungen, die als offizielle Organe des kirchlichen Amtes oder kirchlicher Institutionen gelten, ... - wie es anerkannten Regeln und Gebräuchen des Pressewesens entspricht -, alle Mühe darauf zu verwenden, um die Auffassungen jener Stellen und Institutionen darzulegen und deutlich zu machen, deren öffentliche Sprecher sie sind“ (CP 141).

stets Kontrolle und Einschränkung von Freiheitsrechten forderte, Verbotskataloge aufstellte, Zensurmaßnahmen empfahl etc., mit dem ‚Geist‘ und den ‚Buchstaben‘ von *Communio et progressio* nun endgültig als „überwunden und erledigt“<sup>27</sup> gelten.

#### 4. Das unerwartete ‚roll-back‘ der 1990er Jahre: Auf dem Rückmarsch ins Ghetto?

Läßt man die in den 1990er Jahren erschienenen vatikanischen Mediendokumente<sup>28</sup> Revue passieren, so erscheint die freie öffentliche Meinungsbildung im Unterschied zu *Communio et progressio* jetzt jedoch nicht mehr als Lebenselixier einer demokratischen Gesellschaft, sondern erneut als Bedrohung und Gefahr für lehramtliche Wahrheitsansprüche und kirchliche Identitätsmuster. Diese neuen (alten) Öffentlichkeitsvorbehalte stehen dabei unvermittelt neben einer stetig wachsenden lehramtlichen Wertschätzung demokratischer Institutionen und Verfahrensregeln in Wirtschaft, Staat und Gesellschaft, wie sie seit Paul VI. in den päpstlichen Sozialenzykliken immer wieder ausgesprochen wird.<sup>29</sup> Dieses Auseinanderklaffen von geradezu emphatischer

<sup>27</sup> M. Schmolke, Zehn ideengeschichtliche Beobachtungen zur Pastoralinstruktion ‚*Communio et progressio*‘, in: *ComSoc* 4 (1971), S. 299-309, 301.

<sup>28</sup> Zu nennen wäre hier zunächst die Pastoralinstruktion ‚*Aetatis novae*‘ vom 22.02.1992 (AAS 84 (1992) S. 447-468; dt. in: *Arbeitshilfen* 98 (hg.v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz)) und zwei weitere Texte des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel: ‚Pornographie und Gewalt in den Kommunikationsmedien. Eine pastorale Antwort‘ (07.05.1989; dt. in: *Arbeitshilfen* 71) und ‚Richtlinien für die ökumenische und interreligiöse Zusammenarbeit im Kommunikationswesen‘ (04.10.1989; dt. in: *Arbeitshilfen* 75). Von großer Bedeutung sind jedoch auch die beiden von der Kongregation für die Glaubenslehre herausgegebenen Instruktionen ‚Über die kirchliche Berufung des Theologen‘ (24.05.1990; dt. in: *Verlautbarungen* 98 (hg.v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz); im folgenden: IBT) und ‚Über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre‘ (30.03.1992; dt. in: *Verlautbarungen* 106; im folgenden: IGK).

<sup>29</sup> Seitdem Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* vom 14.05.1971 „gegen die um sich greifende Technokratie ... neue, dem heutigen Leben angepaßte Formen einer echten Volksherrschaft“ (OA 47) in Wirtschaft, Staat und Gesellschaft eingefordert hatte, ist an der klaren und nachdrücklichen, oftmals geradezu emphatisch formulierten Option der päpstlichen Soziallehre für die Demokratie nicht mehr zu zweifeln. Auch Johannes Paul II. plädiert in seiner Enzyklika *Centesimus annus* vom 01.05.1991 nachdrücklich für das „System der Demokratie ... , insofern es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren als auch dort, wo es sich als notwendig

Demokratiebejahung (in den päpstlichen Sozialencykliken) und neuer Öffentlichkeitsangst (in den vatikanischen Mediendokumenten) führt dazu, daß der immanente Zusammenhang von Demokratie und Öffentlichkeit in der aktuellen Lehrverkündigung der Kirche wieder in Vergessenheit gerät.

Das mit *Communio et progressio* definitiv ausgesprochene kirchliche Ja zu den Prinzipien einer freien öffentlichen Meinungsbildung in einer demokratischen Streit- und Konfliktkultur wird in den aktuellen vatikanischen Dokumenten zur sozialen Kommunikation nahezu vollständig ignoriert. Statt dessen reproduzieren sich wieder verstärkt angstbesetzte Einstellungsmuster und Denkweisen aus der vorkonziliaren Tradition, so daß längst überwunden geglaubte Vorbehalte wieder deutlich auf die Tagesordnung treten. Dabei scheint vor allem die vom deutschen Kurienkardinal Joseph Ratzinger geleitete ‚Kongregation für die Glaubenslehre‘ die mühsam erzielten Fortschritte der Nachkriegszeit wieder in ganzer Breite zur Disposition zu stellen.

Ein deutliches Signal für dieses *roll-back* liefert zunächst die mit Datum vom 22.02.1992 vom ‚Päpstlichen Rat für die sozialen Kommunikationsmittel‘ veröffentlichte Pastoralinstruktion *Aetatis novae*. Dieser Text bildet das offizielle Nachfolgedokument zu *Communio et progressio* und erklärt ausdrücklich, an den Geist der 1971er-Instruktion anknüpfen zu wollen (AN 1). Dennoch ist er wieder deutlich von denjenigen Vorbehalten gegenüber dem freien Meinungsmarkt und dem Kritikprinzip der Neuzeit durchzogen, die die Autoren von *Communio et progressio* so erfolgreich zu vermeiden wußten.<sup>30</sup> Die emphatische Bejahung der freien öffentlichen Meinungsbildung findet jetzt nur noch sehr zaghafte Resonanz, was sich schon daran ablesen läßt, daß die Schlüsselbegriffe des 1971er-Dokumentes („Gespräch der Gesellschaft“, „Forum“, „runder Tisch“ etc.) nicht mehr aufgenommen werden. Vom freien ‚Hin und Her der Meinungen‘ ist nun keine Rede mehr.

erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen“ (CA 45,1). Überraschend ist jedoch, daß im 1993 erschienenen *Katechismus der Katholischen Kirche* von dieser Option für die Demokratie nur noch wenig zu spüren ist, denn die Regierenden werden hier wie in der alten Vorstellung vom Gottesgnadentum wieder als „Diener der göttlichen Vorsehung“ (KKK, 1884) angesprochen, die sich in ihrem Handeln am „Verhalten Gottes bei der Weltregierung“ (ebd.) zu orientieren hätten.

<sup>30</sup> Vgl. zur Entstehungsgeschichte dieses Dekrets B. Hoffmann, Medienpädagogik im kirchlichen Feld: Entwicklungen, Konturen, Probleme, Perspektiven. Eine Studie zu Konzepten und Diskussionen im Feld der katholischen Kirche in Deutschland, München 1993, S. 235ff; Hoffmann kommt zu dem Ergebnis, daß in *Aetatis novae* „hartnäckig traditionelle Positionen weiterwirken“, so daß dieses Dokument dem im Titel beschworenen neuen Zeitalter „letztlich hilflos“ gegenüberstehe (ebd., S. 187).

Im wesentlichen zeichnet sich *Aetatis novae* neben einem durchgängig moralisierenden Sprachstil und unnötiger theologischer Überhöhungen durch die Renaissance zweier rückwärtsgewandter Spezifika der kirchlichen Lehrtradition aus, die mit *Communio et progressio* bereits als überwunden galten: durch die Erneuerung der ‚Großmacht‘-Hypothese und durch das wiederbelebte Interesse an der Indienstnahme der Massenmedien für eigene Verkündigungszwecke. Wie schon die einschlägigen vorkonkiliaren Texte, so zeigt sich auch *Aetatis novae* noch bzw. wieder hochgradig beeindruckt von der großen Macht und dem enormen Einflußpotential der Massenmedien. Während in der empirischen Medienwirkungsforschung der Nachkriegszeit die klassischen Mutmaßungen über die ‚Großmacht‘ Presse mit ihrem monokausalen ‚stimulus-response‘-Theorem und ihren ungeprüften Unterstellungen zur angeblichen Passivität und Hilflosigkeit der Rezipienten gegenüber der ‚Üermacht der Medien‘ ihre Plausibilität längst eingebüßt haben,<sup>31</sup> geht die neue Pastoralinstruktion weiterhin davon aus, daß „die menschliche Erfahrung als solche ... zu einer durch Medien vermittelten Erfahrung“ (AN 2,1) geworden sei. Für *Aetatis novae* vermögen die Medien „die traditionellen Bezugspunkte in Sachen Religion, Kultur und Familie entweder zu stärken oder aufzuheben“ (AN 4,5), so daß sie „in der Tat genauso dazu verwendet werden (können), das Evangelium zu verkünden wie es aus den Herzen der Menschen zu verdrängen“, denn die „Macht der Medien“ reiche soweit, „daß sie nicht nur die Denkweisen, sondern sogar den Inhalt des Denkens beeinflussen“ (AN 4,2). Die Renaissance der Großmacht-Hypothese führt in ihrer Konsequenz dann auch unmittelbar zurück zum alten machtstrategischen Interesse an der Instrumentalisierung der Medien für kirchliche Verkündigungsaufgaben, denn im Gegensatz zur Betonung der Eigengesetzlichkeit der Medien in *Communio et progressio* geht es nun wieder primär um deren Indienstnahme für kirchliche Zwecke: „Gottes gläubiges Volk sollte von den neuen Entdeckungen und Techniken zum Wohl der Menschheit und zur Erfüllung von Gottes Plan für die Welt schöpferischen Gebrauch machen“ (AN 3,3), um sicherzustellen, daß „das Religiöse in den Massenmedien wirklich präsent sein kann“ (AN 3,5).<sup>32</sup> *Aetatis novae* erinnert hier an die Position Papst Pauls VI., der

<sup>31</sup> Vgl. zu den theoretischen Entwicklungslinien und keineswegs einheitlichen empirischen Befunden der neueren Medienwirkungsforschung den umfassenden Überblick bei M. Schenk, Medienwirkungsforschung, Tübingen 1987, bes. S. 22ff.

<sup>32</sup> Unter Bezug auf die vom Päpstlichen Rat 1989 herausgegebenen ‚Richtlinien für die ökumenische und interreligiöse Zusammenarbeit im Kommunikationswesen‘, Nr. 1.

am 08.12.1975 in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi*<sup>33</sup> im Hinblick auf die Kommunikationsmittel betont hatte: „Die Kirche würde vor ihrem Herrn schuldig, wenn sie nicht diese machtvollen Mittel nützte, die der menschliche Verstand immer noch weiter vervollkommen (EN 45).“ (AN 11,1) Dementsprechend werden die Massenmedien vor allem als „Werkzeuge ... im Dienste des Planes der Kirche zur Re-Evangelisierung bzw. Neu-Evangelisierung in der heutigen Welt“ (AN 11,1) betrachtet.

Während jedoch Paul VI. das traditionelle *Kanzel-Motiv* noch ohne jede Einschränkung aufgenommen hatte – der zitierte Abschnitt aus EN 45 lautet vollständig: „In den Dienst des Evangeliums gestellt, vermögen diese Mittel den Bereich der Vernehmbarkeit des Wortes Gottes fast unbegrenzt auszuweiten; sie bringen die Frohbotschaft zu Millionen von Menschen. Die Kirche würde vor ihrem Herrn schuldig, wenn sie nicht diese machtvollen Mittel nützte, die der menschliche Verstand immer noch weiter vervollkommen. Dank dieser Mittel verkündet die Kirche die ihr anvertraute Botschaft ‚von den Dächern‘. In ihnen findet sie eine moderne, wirksame Form der Kanzel. Durch sie vermag sie zur Masse des Volkes zu sprechen.“ (CP 128 hatte dagegen lakonisch festgestellt: „Die Sprache der Massenmedien ist eine andere als die Sprache der Kanzel.“) –, findet sich dieser Gedanke bei Johannes Paul II. nur noch mit einer eigentümlichen Brechung und mit einer offensichtlich andersgelagerten Akzentuierung. So heißt es etwa in einer Ansprache an die Vollversammlung der ‚Päpstlichen Kommission für die sozialen Kommunikationsmittel‘ vom 27.02.1986 zwar inhaltlich zustimmend, aber sprachlich nur in konditionaler Form: „Man hat gesagt, daß Zeitungskolumnen, Rundfunkmikrophone und Fernseh kameras eine Kanzel darstellen, von der die moderne Gesellschaft einen Großteil ihrer moralischen und geistigen Orientierung bezieht. Wenn das stimmt, ist es wichtig und wesentlich, daß die Kirche sich nicht nur an der Formulierung der öffentlichen Philosophie beteiligt, die die gemeinsamen Werte der heutigen Gesellschaft darstellen will, sondern auch direkt auf dieser neuen Kanzel präsent ist ... .“<sup>34</sup> Eine wirksame Partizipation der Kirche an der Formulierung der ‚öffentlichen Philosophie‘ ist dem Wojtyla-Papst hier also offensichtlich ein mindestens ebenso wichtiges Anliegen wie das unmittelbar missionarische Motiv, mit Hilfe technischer Massenmedien den Bereich der ‚Vernehmbarkeit des Wortes Gottes‘ unbegrenzt auszuweiten.

<sup>33</sup> AAS 68 (1976) S. 9-26; dt. in: Arbeitshilfen 66 (hg.v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz), S. 117-191.

<sup>34</sup> Zit.n. ComSoc 19 (1986) S. 166-169, 168.

Auffällig ist aber vor allem, daß die Missionsencyklika *Redemptoris missio* (07.12.1990), die das Nachfolgedokument zu *Evangelii nuntiandi* bildet, das Kanzel-Motiv des Montini-Papstes durch das neue Bild vom *Areopag* ersetzt. In Anlehnung an die paulinische Missionstätigkeit auf dem Areopag, dem „Kulturzentrum des gebildeten Volkes von Athen“, bezeichnet Johannes Paul II. „die Welt der Kommunikation“ hier als den „ersten Areopag der neuen Zeit“ (RM 37,3) und nimmt damit offensichtlich zentrale Impulse von *Communio et progressio*, nämlich den *Forums-* und *Gesprächscharakter* der sozialen Kommunikationsmittel wieder auf. So ist hier - gegenläufig zum alten (und neuen) Hinsagemodell, das sich im Bild von der Kanzel ausdrückt - eher davon die Rede, daß die Medienwelt „die Menschheit immer mehr eint“ und dadurch eine weltweite Begegnungskultur fördere, die „einen Dialog begünstigen und zu neuen Projekten zugunsten des Lebens führen“ könne. Und dabei wird ausdrücklich betont, daß es nicht genüge, „die Medien nur zur Verbreitung der christlichen Botschaft und der Lehre zu benutzen“. Vielmehr müsse die Botschaft des Christentums selbst „in diese, von der modernen Kommunikation geschaffene ‚neue Kultur‘ integriert werden“, was „ein komplexes Problem“ (ebd.) darstelle (vgl. auch AN 11,2). Wie diese Integration aussehen soll, wird denn auch nicht recht deutlich. Der Übergang vom *Kanzel*- zum *Areopag*-Motiv lässt sich aber unstrittig als eine deutliche Distanzierung vom vorkonziliaren Hinsagemodell interpretieren, auch wenn dies in den aktuellen vatikanischen Mediendokumenten nicht aufgegriffen, sondern wieder unterlaufen wird.

Parallel zur Instrumentalisierungstendenz kommt es in *Aetatis novae* auch wieder zur Vorherrschaft des traditionellen Begriffs einer metaphysisch-statischen Wahrheit, die vom kirchlichen Lehramt autoritativ und authentisch zu verwalten sei. So heißt es mit Rückgriff auf *Inter mirifica*: „Die rechte Benutzung der sozialen Kommunikationsmittel setzt bei allen, die mit ihnen umgehen, die Kenntnis der Grundsätze sittlicher Wertordnung voraus und die Bereitschaft, sie auch hier zu verwirklichen (IM 4).“ (AN 4,5) Die in *Communio et Progressio* nicht mehr erwähnte Vorstellung von einer objektiv vorgegebenen und klar erkennbaren Sittenordnung, die dem ‚Hin und Her der Meinungen‘ nicht ausgesetzt werden dürfe, wird in *Aetatis novae* also wieder unvermittelt eingeführt. Die neue Pastoralinstruktion reiht sich damit nahtlos ein in die aktuellen vatikanischen Bemühungen um die Reintronisierung der ‚objektiven sittlichen Wertordnung‘, die in den letzten Jahren wieder massiv und kompromißlos eingefordert wird.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Vgl. dazu neben dem neuen *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK, 506ff) vor allem die am 06.08.1993 veröffentlichte Moralenzyklika *Veritatis splendor*, die als

Der vom Konzil eingeleitete Übergang zu einem dynamischen Wahrheitsverständnis, das die geltenden Normen nicht mehr einfach hin aus einer vom Lehramt verwalteten ‚objektiven Naturordnung‘ ableitet, sondern individuelle Selbstbestimmung und sittliche Verpflichtung, Freiheit und Wahrheit miteinander in Einklang zu bringen versucht, wird in *Aetatis novae* also nicht fortgeschrieben. Statt die personalen Meinungs- und Willensbildungsprozesse politisch und moralisch autonomer Subjekte ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken, entfaltet die aktuelle Pastoralinstruktion jetzt wieder einen Kommunikations- und Dialogbegriff, der „eher den Vorstellungen eines Systems der Hinsage-Kommunikation von der Kirche zu den Medien entspricht“.<sup>36</sup> In den Begegnungsformen von Kommunikation und Dialog geht es für *Aetatis novae* nicht primär um eine Verständigung unter Gleichen, sondern schlicht um „die Mitteilung der Wahrheit“ (AN 6,2) von den Wissenden zu den Unwissenden. ‚Kommunikation‘ besteht für den Päpstlichen Rat dementsprechend „im wesentlichen in der Verkündigung der Frohbotschaft Jesu Christi“ (AN 9,1) und wird mit innerer Folgerichtigkeit als „die Verkündigung des Evangeliums als prophetisches und befreiendes Wort“ (ebd.) definiert. Dieses auf Wahrheitsmitteilung verkürzte und theologisch vereinnahmte Verständnis von sozialer Kommunikation beleuchtet für die Autoren von *Aetatis novae* denn auch „in einmaliger Weise die sozialen Kommunikationsmittel und die Rolle, die sie nach dem Plan der göttlichen Vorsehung ... spielen sollen“ (AN 9,2).

Mit diesen Engführungen verbinden sich auf der innerkirchlich-institutionellen Ebene seit den 1990er Jahren neue hierarchistische Disziplinierungstendenzen, die vor allem von der ‚Kongregation für die Glaubenslehre‘ forciert werden, aber auch in *Aetatis novae* deutliche Spuren hinterlassen. Grundlegend dafür sind die beiden von der Glaubenskongregation vorgelegten Instruktionen ‚Über die kirchliche Berufung des Theologen‘ vom 24.05.1990 und ‚Über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre‘ vom 30.03.1992.<sup>37</sup> In beiden Texten artikuliert sich eine geradezu militante Abschottungs- und Verweigerungsmentalität des kirchlichen Lehramtes gegenüber den Zumutungen einer demokratisch-

autoritative Absage an die theologisch-systematischen Bemühungen um eine ‚autonome Moral im christlichen Kontext‘ (Auer) gewertet werden muß und die „thomistische Lehre vom Naturgesetz“ (VS 44,1) wieder gegen den „modernen Autonomieanspruch“ (VS 36,1) des Individuums auszuspielen versucht.

<sup>36</sup> B. Hoffmann (Anm. 30), S. 242.

<sup>37</sup> Vgl. Anm. 28.

egalitären Diskurs- und Verständigungspraxis. So wird unter ausdrücklichem Rekurs auf das I. Vatikanum an die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes erinnert (IBT 16) und als Aufgabe des Lehramtes eingeschärft, „das Glaubensgut der göttlichen Offenbarung zu hüten und treulich zu erklären“ (IBT 16) sowie „darüber zu wachen, daß das Volk Gottes in der Wahrheit, die freimacht, verbleibt“ (IBT 20). Der Auftrag des Lehramtes wird wieder vorrangig „im Schutz des Glaubens des Volkes Gottes“ (IBT 37) gesehen, während die Gläubigen mit ihrem „Recht ..., die Botschaft des Evangeliums rein und vollständig zu empfangen“ (IGK, Einführung), gegenläufig zur ‚Volk Gottes‘-Theologie des II. Vatikanums nur noch als passive Betreuungsobjekte der kirchlichen Obrigkeit erscheinen. Weil das Lehramt „die Rechte des Volkes Gottes auf den Empfang der Botschaft der Kirche in ihrer Reinheit und Unverkürztheit“ (IBT 37) aktiv zu schützen habe, warnt die Glaubenskongregation sogar ausdrücklich vor dem Einfluß der „Ideologie des philosophischen Liberalismus“ und vor dem „Gewicht einer künstlich gesteuerten öffentlichen Meinung“ (IBT 32), durch die heute „immer mehr irrite Gedanken verbreitet“ (IGK, Einführung) würden. Um die Gläubigen vor diesen vielfältigen Gefahren zu schützen und das Eindringen solcher Irrtümer in die Glaubensgemeinschaft zu verhindern, erinnert die Glaubenskongregation an die im Kirchenrecht vorgesehenen Kontroll- und Sanktionsmöglichkeiten und verlangt von den Bischöfen als den „authentischen Lehrern des Glaubens“ (IGK, § 1), die Gläubigen entsprechend zu unterweisen und gegebenenfalls auch zu bestrafen.<sup>38</sup>

Auch *Aetatis novae* gesteht im Hinblick auf die kirchenrechtliche Regelung der innerkirchlichen Kommunikation den Laien lediglich „das Recht und bisweilen sogar die Pflicht“ zu, „ihre Meinung in dem, was

<sup>38</sup> „Die gleichen Hirten haben im Rahmen ihrer Verpflichtung, das Glaubensdepositum zu überwachen und unversehrt zu bewahren (vgl. cann. 386 und 747, § 1) sowie dem Recht zu entsprechen, das die Gläubigen haben, auf den Weg der gesunden Lehre geführt zu werden (vgl. cann. 213 und 217), das Recht und die Pflicht: a) darüber zu wachen, daß nicht durch Schriften oder den Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel Glaube oder Sitten der Gläubigen Schaden nehmen' (can. 823, § 1); b) „zu verlangen, daß von Gläubigen herauszugebende Schriften, die den Glauben oder die Sitten berühren, ihrem Urteil unterworfen werden' (can. 823, § 1); c) „Schriften zurückzuweisen, die dem rechten Glauben oder den guten Sitten schaden' (can. 823, § 1); d) je nach Lage der Fälle die vom Kirchenrecht vorgesehenen Verwaltungs- oder Strafmaßnahmen gegen jene anzuwenden, die unter Mißachtung der kanonischen Normen die Pflichten des eigenen Amtes verletzen, für die Gemeinschaft der Kirche zur Gefahr werden und dem Glauben oder den guten Sitten der Gläubigen Schaden zufügen (vgl. cann. 805; 810, § 1; 194, § 1, n. 2; 1369; 1371, 1; 1389).“ (IGK, 2)

das Wohl der Kirche angeht, dem geistlichen Hirten mitzuteilen“ (AN 10,1; vgl. can. 212, 3 CIC). Bezeichnenderweise fehlt dabei aber der Hinweis, daß can. 212, 3 CIC den Gläubigen auch erlaubt, diese Meinung „unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun“, also einer öffentlichen Debatte zu überantworten.<sup>39</sup> Stattdessen heißt es, daß man „im Fall von Meinungsverschiedenheiten ... im Auge behalten“ müsse, „daß „man nicht durch das versuchte Ausüben von Druck auf die öffentliche Meinung zur Klärung von Lehrfragen beitragen und der Wahrheit dienen wird“ (IBT 30). In der Tat, „nicht alle Ideen und Vorstellungen, die im Volk Gottes im Umlauf sind, lassen sich rundweg mit dem ‚Glaubenssinn‘ gleichsetzen“ (vgl. IBT 35).“ (AN 10,3)

Gegen den vom politischen Liberalismus propagierten „Grundsatz der freien Prüfung“ (IBT 38) reklamiert die Glaubenskongregation deshalb wieder die irrtumsfreie Urteilskompetenz des Lehramtes in Glaubens- und Sittenfragen und die damit korrespondierende „Grundhaltung einer Bereitschaft ..., die Lehre des Lehramtes loyal anzunehmen, denn dazu ist jeder Gläubige aufgrund seines Glaubensgehorsams verpflichtet“ (IBT 29). Daß jedoch der Glaube selbst „trotz seiner eschatologischen Unbedingtheit eine vergehende, endliche Gestalt der Wahrheit (vgl. 1 Kor 13,8-10)“<sup>40</sup> ist, gerät den vatikanischen Mediendokumenten der 1990er Jahre wieder vollständig aus dem Blick. Das Problem theologischer Wahrheitsfindung<sup>41</sup> wird damit wieder auf ein schlichtes Autoritätsproblem reduziert.

Daß mit diesen rückwärtsgewandten Hierarchisierungs- und Juridisierungstendenzen eine larmoyante Kulturkampfmentalität gegenüber dem Kritikprinzip der Neuzeit reüssiert, daß in moralisierenden Pauschalurteilen der „Säkularismus“, das „Konsumdenken“ und der „Materialismus“ (vgl. AN 13) der modernen Welt beklagt werden, ist dann nur noch folgerichtig. Und dementsprechend wird erneut ein defensives Bollwerk aufgerichtet, um die Kirche vor den Anfragen der säkularen Öffentlichkeit abzuschotten und ihre Theorie und Praxis gegenüber Kritik möglichst zu immunisieren. Gegen den „Geist der Kritik“ (IBT 9), der an diskursiver Prüfung, rationaler Einsehbarkeit und gleichberech-

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch W. Seibel, Kirche und Medien, in: StdZ 210 (1992) 505f.

<sup>40</sup> P. Hünermann, Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit. Überlegungen zur römischen Instruktion über die kirchliche Berufung von Theologen, in: HerKorr 44 (1990), S. 373-377, 373.

<sup>41</sup> Vgl. dazu aus der jüngeren Literatur F. Gruber, Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit, Innsbruck u.a. 1993, der in diesem Zusammenhang explizit auch auf „Strukturmomente einer theologischen Diskurstheorie der Wahrheit“ zu sprechen kommt (ebd., S. 289ff).

tigtem Dialog orientiert ist, geht es für die Kirche jetzt wieder darum, „in der ständigen und klaren Lehre des Glaubens und daher auch der objektiven moralischen Wahrheit“<sup>42</sup> standhaft zu bleiben und sich durch die öffentliche Meinung nicht beirren zu lassen.

Die säkulare Öffentlichkeit einer pluralisierten Gesellschaft, die nicht darauf verzichten will, kirchlich vorgegebenen Meinungen mit dem ‚Geist der Kritik‘ zu begegnen, kann im Kontext einer solchen Angst- und Abwehrmentalität nur noch pauschal als Bedrohung und Gefahr wahrgenommen werden. Die mit dem II. Vatikanum programmatisch von ‚Dissoziation‘ auf ‚Dialog‘ umgestellte Verhältnisbestimmung der Kirche zur Neuzeit, die sich an der Basis vieler Ortskirchen seit Jahrzehnten fest eingewurzelt hat, scheint von einer allgemeinen kirchlichen Akzeptanz also doch noch weiter entfernt zu sein, als man in der nachkonziliaren Aufbruchsphase annehmen konnte. Theoretische und praktische Bemühungen um eine zukunftsfähige Standortbestimmung der katholischen Kirche im Kontext moderner Gesellschaften<sup>43</sup> sind deshalb für den innerkirchlichen Klärungsprozeß nach wie vor von höchster Dringlichkeit. Insofern kann von einer modernen, nachkonziliaren Öffentlichkeitstheorie der Kirche zur Zeit noch keine Rede sein.

<sup>42</sup> Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, Pornographie und Gewalt in den Kommunikationsmedien. Eine pastorale Antwort, Nr. 29 (07.05.1989).

<sup>43</sup> Vgl. dazu H.-J. Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997 (i.E.).