

Medien in die Vermittlung der Basilea „einbeziehen“

Kriteriologische Anmerkungen zum Verhältnis Kirche und Kommunikation

von Albert Steuer

Die Auseinandersetzung zwischen (katholischer) Kirche und den Medien der jeweiligen Epoche erstreckt sich über einen längeren Zeitraum und ist auch weit umfangreicher als gemeinhin bewußt. Allein die von E. Baragli zusammengetragene Sammlung kirchlicher Dokumente zur Kommunikation listet für die Zeit von Johannes Gutenberg (1464) bis zum Jahr 1973 gut 750 Stellungnahmen zu diesem Themenfeld auf.¹ Mit dem II. Vatikanischen Konzil (1962–65) ist das Ringen um eine zeitgemäße Standortbestimmung im (Spannungs-)Verhältnis zwischen Kirche und Medien intensiviert worden, was sich in einem ersten Schritt bereits 1963 in dem – vom Umfang her kurzen und bald als nachbesserungsbedürftig erkannten – Konzilsdekret ‚Inter mirifica‘ über die sozialen Kommunikationsmittel niedergeschlagen hat.²

Seit ‚Inter mirifica‘ hat die rasante Entwicklung im Sektor der modernen Massenkommunikation die Kirche immer wieder veranlaßt, sich diesem Komplex zuzuwenden, wichtige Fragen – auch an die eigene Adresse – aufzuwerfen und die Diskussion durch kritisch-kompetente Anmerkungen, vor allem auch unter medienethischen Aspekten, anzustoßen. Diesbezüglich weist Paul A. Soukup zurecht darauf hin, daß Päpste und Kirche allerdings bisweilen „zuviel auf einmal erreichen wollen oder verschiedene methodische Ansätze vermischen und deren begrenzte Ergebnisse verallgemeinern“.³ – Neben den mittlerweile rund 30 Papstbotschaften zu den alljährlichen katholischen ‚Welttagen der sozialen Kommunikation‘ sind folgende postkonziliare kirchliche und katholische Dokumente zum Thema „Medien“ primär bedeutsam: Im Auftrag des II. Vatikanums wurde 1971 die Pastoralinstruktion ‚Communio et progressio‘ (CeP) veröffentlicht, bis

Dipl.-Theol. Albert Steuer arbeitet als Redakteur bei der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) in Bonn.

¹ E. Baragli, *Communione e Chiesa*, Rom 1973.

² ‚Inter mirifica‘ – Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die sozialen Kommunikationsmittel, in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzils-kompendium – Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg-Basel-Wien 141970, a.a.O., 95–104.

³ P. A. Soukup, *Die Medien im Spiegel kirchlicher Dokumente*, in: *Concilium* 29 (1993) 6, 512–517, hier 512.

heute das umfangreichste und detaillierteste Dokument über Kirche, Kommunikation und Kommunikationsmittel. Als CeP-Fortschreibung versteht sich die zwei Jahrzehnte später vorgelegte, in Fachkreisen allerdings nicht unumstrittene, sehr viel kürzere Pastoralinstruktion *„Aetatis novae“* von 1992. Im gleichen Jahr legt die römische Glaubenskongregation eine sehr knapp und eher apodiktisch gehaltene *„Instruktion über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre“* vor, bei der es sich weithin um eine Auflistung der diesbezüglichen Canones des kirchlichen Gesetzbuches *„Codex Iuris Canonici“* von 1983 handelt. Zwei Enzykliken – *„Evangelii nuntiandi“* von Papst Paul VI. (1975) und *„Redemptoris missio“* von Papst Johannes Paul II. (1991) – befassen sich direkt mit dem Thema „Massenkommunikation“. Neben zahlreichen Beiträgen aus der deutschen Kirche befinden sich derzeit noch zwei „Denkanstöße“ aus den Reihen der katholischen Laien im Prozeß: Aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) sind 1991 ein Arbeitspapier „Kirche und Öffentlichkeit“ und ein Diskussionspapier „Dialog statt Dialogverweigerung – Wie in der Kirche miteinander umgehen?“ vorgelegt worden.⁴ All diesen aufgeführten Dokumenten ist zueigen, daß sie zwar kritische Distanz zu den modernen Massenmedien und zu der von diesen geschaffenen Wirklichkeit wahren, aber sie begründen auch immer nachdrücklicher die Notwendigkeit der Kommunikation für die jeweilige Gesellschaft sowie für den Binnenraum der Kirche. Die Argumentation führt dabei immer klarer zu einem Anliegen, mit dem sich in jüngster Zeit intensiv vor allem auch im wissenschaftlichen Bereich die Praktische Theologie (Pastoraltheologie) befaßt: die *„Kriteriologie“*.

1. Kirche und Medien: Kriteriologische Hinweise

Als „Analyse der Praxis der christlichen Kirche(n) inmitten der Gesellschaft, ja in der einen Menschheit, wie diese heute stattfindet und wie diese sich – aus der Vergangenheit kommend – in die Zukunft

⁴ *„Communio et progressio“* (CeP) – Pastoralinstruktion der Päpstlichen Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation, Lateinisch-Deutsch, kommentiert von H. Wagner, in: *Nachkonziliare Dokumente*, Bd. 11, Trier 1971; *„Aetatis novae“* – Pastoralinstruktion zur sozialen Kommunikation zwanzig Jahre nach *„Communio et progressio“*, in: *Vatikanische Dokumente*, Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstadt 1992 (dt. Übersetzung); *„Instruktion über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre“*, hg. v. d. Kongregation für die Glaubenslehre, Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstadt 30.03.1992 (dt. Übersetzung, 16 Seiten); *„Kirche und Öffentlichkeit“*, Arbeitspapier der Kommission 5 des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Bonn 27.07.1991; *„Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?“*, Diskussionspapier der Kommission 8 des ZdK, Bonn Oktober 1991.

weiterentwickelt“, wird die Praktische Theologie in der Fachliteratur definiert, wie etwa Paul M. Zulehner zusammenfaßt.⁵ Kernpunkt in Zulehners Konzept ist, daß christliches/kirchliches Leben (Praxis) „Handeln des Menschen ‚aus dem Geist Jesu‘“ ist. Mittels der ‚Kriteriologie‘ als einem ersten Schritt hinterfragt er die der jeweiligen Praxis vorgegebenen oder von dieser formulierten Ziele, um diese Praxis – falls erforderlich – zu optimieren.⁶ Praktische Theologie versteht sich heute als Handlungswissenschaft, die nach H. Schelsky explizit menschliches Handeln zum Forschungsgegenstand hat.⁷ Praktische Theologie beschränkt sich näherhin auf die Analyse des Selbstvollzugs der Kirche, wobei der Begriff „Kirche“ weit über die klerikal-hierarchisch verfaßte Institution hinausgeht. Um die Forschung zu erleichtern, wird der Gegenstand „Selbstvollzug“ in einzelne Handlungsfelder aufgesplittet; in diesem Kontext interessiert jener Sektor, der als „medienvermitteltes kommunikatives Handeln der Kirche“ definiert werden könnte. Dieses Handeln realisiert sich zum einen in der „eigenen“ katholischen Presse, zum anderen aber auch auf vielfältige Weise in den „säkularen“ Medien, wie immer noch nicht unproblematisch differenziert wird. Primär aber stellt sich die grundsätzliche Frage: Muß und soll Kirche für ihr kommunikatives Handeln (eigene) Medien nutzen?

Der Dienst, den Kirche zu erfüllen hat, schreibt Paul M. Zulehner, „ist ein Moment an der Heils- und Unheilsgeschichte, die mit der Weltgeschichte identisch ist. Kirche leistet also Heildienst, Dienst am Heil der Welt. Sie ist Sakrament des universellen Heils“.⁸ Kirche erfüllt diesen Dienst, so Zulehner etwas konkreter, indem sie den „von Jesus überlieferten Auftrag erfüllt“. Diese kriteriologische Engführung zielt

⁵ Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie* (4 Bde.), Düsseldorf 1989, hier: *Fundamentalpastoral – Kirche zwischen Auftrag und Erwartung* (Bd. 1), 11; vgl. F. X. Arnold (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in der Gegenwart* (HPTh, 4 Bde.), Freiburg 1964-1972; Karl Rahner, *Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze*, in: *Schriften* (Bd. IX), Einsiedeln 1970.

⁶ P. M. Zulehner, a. a. O., 16f.

⁷ Vgl. H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestaltung der deutschen Universität und ihre Reformen*, Reinbek 1963; N. Mette, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik*, in: *Diakonia* 10 (1975) 190-203; ders., *Theorie und Praxis*, Düsseldorf 1978; R. Zerfuß/N. Greinacher (Hg.), *Einführung in die Praktische Theologie*, München 1976; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976.

⁸ P. M. Zulehner, a. a. O.; vgl. ‚Gaudium et spes‘ Nr. 1, *Konzilsdekret*, in: *Kleines Konzilskompendium*, a. a. O.; W. Kasper/K. Lehmann, *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart. Einleitungsfaszikel des Pastoralen. Handreichung für den pastoralen Dienst*, hg. v. d. Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Mainz 1970.

auf das „ererbte“ Primär- oder Hauptziel, woran Kirche in ihrer Praxis „Maß“ nehmen muß: „Denn das macht unsere christliche Kirche aus: daß wir hinter Jesus hergehen, ihm nachfolgen und ihm dabei auf die Hand, ‚auf die Finger‘ schauen. Kirche ist, wo Menschen bei Jesus, noch mehr, ‚in ihm‘ sind und ‚leben wie er‘ (1 Joh 2,6). Damit aber ist klar: Sein Handeln ist maßgeblich für das Handeln von uns Christen, für das Handeln unserer Kirche. Seine Praxis ist Maßstab für unsere Praxis.“⁹

1.1 Der Befund in den Dokumenten

Wie das Konzilsdekret ‚Inter mirifica‘, in dem sich explizit kein reflektorischer Hinweis auf Jesu (kommunikative) Praxis findet, so setzten die meisten kirchlichen Dokumente ein kommunikatives Handeln der Kirche a priori und konstitutiv voraus. Ein deutlicher kriteriologischer Verweis findet sich indes in CeP: „Während seines Erdenwandels erwies sich Jesus als Meister der Kommunikation. In der ‚Menschwerdung‘ nahm er die Natur derer an, die einmal die Botschaft, welche in seinen Worten und seinem ganzen Leben zum Ausdruck kam, empfangen sollten. Er sprach ihnen aus dem Herzen, ganz in ihrer Mitte stehend. Er verkündete die göttliche Botschaft verbindlich, mit Macht und ohne Kompromiß. Andererseits glied er sich ihnen in der Art und Weise des Redens und Denkens an, da er aus ihrer Situation heraus sprach. Tatsächlich ist Kommunikation mehr als nur Äußerung von Gedanken oder Ausdruck von Gefühlen; im Tiefsten ist sie Mitteilung seiner selbst in Liebe.“ (CeP 11) – Zwanzig Jahre später wird dieser Ansatz von ‚Aetatis novae‘ aufgegriffen: „Im fleischgewordenen Wort teilt sich Gott endgültig mit. In Jesu Worten und Wirken wird es zum befreienden und erlösenden Wort für die ganze Menschheit. Diese Selbstenthüllung Gottes aus Liebe bringt in Verbindung mit der Glaubensantwort des Menschen einen tiefgründigen Dialog hervor. Die menschliche Geschichte und alle zwischenmenschlichen Beziehungen spielen sich innerhalb dieser Selbstmitteilung Gottes in Christus ab. Die Geschichte selbst soll eine Art Wort Gottes werden, und es gehört zur Berufung des Menschen dazu beizutragen, indem er diese ständige, unbegrenzte Mitteilung der versöhnenden Liebe Gottes auf schöpferische Weise zu leben versucht. Wir sollen das in Worten der Hoffnung und in Taten der Liebe, das heißt durch unsere Lebensweise, zum Ausdruck bringen. Die Kommunikation muß infolgedessen der kirchlichen Gemeinschaft am Herzen liegen. Christus ist zugleich der Inhalt und die Quelle dessen, was die Kirche, wenn sie das Evangelium verkündet, mitteilt.“ (AeN 16) – Theologische Deutversuche, Gottes Trinität, seine Schöpfung und die Kulmination seiner (Selbst-)Offenbarung in Jesus Christus als „Kommunikationsprozeß“ zu sehen, in den der Mensch mit seinem freien Willen eingebunden ist, sind hier

⁹ P. M. Zulehner, a. a. O., 17 und vor allem 32f.

brennpunktartig verdichtet und begründen die Notwendigkeit, daß kirchliches Handeln – nicht nur im Zeitalter moderner Massenkommunikation – „kommunikative“ Praxis sein muß. Mit Blick auf das Thema focussiert das ZdK-Arbeitspapier ‚Kirche und Öffentlichkeit‘ diese Primär-Kriteriologie: „Kirche gehört also nicht nur zur Öffentlichkeit. Sie ist von Grund auf auf Öffentlichkeit verwiesen, weil die Heilsbotschaft für alle Menschen vernehmbar sein soll. Dem entspricht das Beispiel Jesu selbst.“¹⁰

2. Kriteriologische Annäherung an Jesu kommunikative Praxis

Ist „unsere Praxis ‚Jesu-gemäß‘ und darin ‚Gott-gemäß‘“, so lautet für Paul M. Zulehner die wichtigste kriteriologische Frage. Vorschnelle Rückschlüsse und Konsequenzen zur Optimierung der je gegenwärtigen Praxis verbieten sich allerdings. Allem Bemühen um objektive Annäherung an das „ererbte Hauptziel“ steht doch als Hindernis entgegen, daß dieses Primärziel stets durch die institutionalisierte Kirche, ihre Lehre und ihre Tradition vermittelt und überliefert vorliegt.¹¹ Diese Problematik begegnet bereits in den neutestamentlichen Zeugnissen, wo etwa die Exegese bemüht ist, die Unterschiede zwischen dem „historischen“, dem verkündigenden Jesus und dem „kerygmatischen“, dem von der frühen Kirche verkündigten Jesus Christus herauszuarbeiten.

2.1 Kommunikativität des Evangeliums

Mit „Evangelium/evangelisieren“ wird in den Schriften des Neuen Testaments jesuanisches und (früh-)kirchliches kommunikatives Handeln bezeichnet, wobei diese Begriffe nicht nur den Prozeß, sondern zugleich den Inhalt und das Ziel benennen. Dank ihres „expansiven Sprachgebrauchs“ im Neuen Testament sind das Wort „Evangelium“ sowie die ihm verwandten und abgeleiteten Begriffe, die im übrigen bis zu einem gewissen Grad Begriffe aus dem antiken „Nachrichtenwesen“ sind, mehrdimensional und mehrdeutig. Beim ältesten Evangelisten Markus findet sich die Bezeichnung „Evangelium Jesu Christi“. Diese Mehrdimensionalität veranschaulicht: Die grammatikalische Konstruktion in Mk 1,1 läßt sich sowohl als Genitivus subjektivus – das Evangelium des Jesus, daß dieser verkündet hat –, oder auch als Genitivus objektivus – das Evangelium über Jesus, das über ihn verkündet wird –, interpretieren.¹² Der griechische Terminus „euaggelos“ sowie die Ableitungen „euaggelizestai“ und „euaggelion“ bedeuten

¹⁰ ZdK, Kirche und Öffentlichkeit, a. a. O., 3f, hier 4.

¹¹ Vgl. P. M. Zulehner, a. a. O., bes. 22 und 54.

¹² Vgl. O. H. Pesch, Evangelium/Gesetz, in: NHthG, Bd. 1, 317-332; E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1970, 187-214; K. Kertelge (Hg.), Rückfrage nach Jesus (QD 63), Freiburg-Basel-Wien 1974.

das, was zu einem „euaggelos“ (Boten) gehört. Damit umfaßt die Wortgruppe eine intersubjektive Tätigkeit, ein Handeln, das mindestens zwei Subjekte (Gott-Mensch/Menschen) voraussetzt, die miteinander kommunizieren. Die neuere theologische Forschung analysiert zunehmend diese kommunikative Dimension des Evangeliums.¹³ So versteht E. Arens den Begriff „Evangelium“, wie er im Neuen Testament bezeugt und verwendet wird, als ein „nomen actionis“, das eine intersubjektive Tätigkeit ausdrückt und zum einen das, was der Bote seinen Adressaten kundtut, zum anderen aber auch den Inhalt dieses Tuns bezeichnet. Dieses intersubjektive Agieren analysiert Arens im Kontext einer kommunikativen Handlungstheorie.¹⁴ Seine These von der „Kommunikativität des Evangeliums“ verifiziert er, indem er das Vorhandensein der fünf Grundmerkmale, wie sie in der pragmatischen Theoriebildung über sprachliche Kommunikation entwickelt wurden, für das neutestamentliche Evangelium nachweist: 1. Sprache hat einen konstitutiv intersubjektiven Charakter. 2. Sprache hat einen propositional-performativen Charakter. 3. Sprache hat einen konstitutiv textualen Charakter. 4. Sprache ist situativ bestimmt. 5. Sprache hat einen Verständigungscharakter.¹⁵

2.2 Evangelium als intersubjektives Kommunikationsgeschehen

Formal und sehr vereinfacht stellt sich der Kommunikationsprozeß Evangelium im Neuen Testament (in Anlehnung an Arens) auf zwei „Sende“-Ebenen dar: Vor allem in den vier Evangelien erscheint zunächst Jesus selbst als der „Sender“, der den Inhalt einer Nachricht, die Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes, gegenüber einem

¹³ G. Friedrich, „euaggelizomai“ etc., in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Bd. III), Stuttgart, 705-739, hier 719. Neuere theologische Ansätze: E. Arens, *Christopraxis – Grundzüge einer theologischen Handlungstheorie* (QD 139), Freiburg-Basel-Wien 1992; D. Dormeyer, *Evangelium als theologische Gattung* (EdF 263), Darmstadt 1989; R. Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zum Entstehen, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike* (SBS 22), Stuttgart 1991.

E. Arens hat die Thematik u. a. auch in dem Artikel „Christus in unsere heutigen Kontexte kommunizieren. Christologische Zugänge zu einer Theologie der Kommunikation“ (in: CS 25 (1992) 1, 45-62) abgehandelt. Dort, wie auch in seinem o. g. Buch finden sich Hinweise auf weiterführende Literatur.

¹⁴ E. Arens, *Christopraxis*, a. a. O.; vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bde.), Frankfurt 1981; J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972; s. auch E. Arens, *Kommunikative Handlungen*, Düsseldorf 1982.

¹⁵ Vgl. E. Arens, a. a. O. sowie K.-H. Göttert/W. Herrlitz, *Linguistische Propädeutik, I. Theoretische Grundlagen*, hier vor allem Kap. 2: *Kommunikatives Handeln*, Tübingen 1977, 22-60.

heterogenen Adressatenkreis äußert. Diesem manifestierten – und im Neuen Testament textual fixierten – Kommunikationsakt sind weitere Handlungen der beteiligten Personen zugeordnet: Die Entstehung des Gedankens, das Mitteilungsbedürfnis, die Formung (Kodierung) der Nachricht auf Seiten des Senders, bis sich der Kommunikationsakt mündlich oder schriftlich realisiert. Mit diesem Prozeß korrespondieren auf Seiten der Rezipienten weitere Handlungen wie Wahrnehmung (Perception) und Dekodierung, Verstehen der Nachricht und schließlich das Reagieren auf die Nachricht und deren Inhalt.¹⁶ – In den Evangelien begegnet zunächst Jesus als das primäre, „sendende“ Subjekt: Er verkündet eine Nachricht, das Evangelium von der ‚Basileia thou theou‘, zum einen den von ihm auserwählten oder ihm nachfolgenden Jüngern/-innen, dann aber auch dem ganzen Volk. Chronologisch sekundär „sendende“ Subjekte, die Jesu Praxis gemäß seinem Auftrag (Mk 6,7 und Mk 16,15 par) fortsetzen, sind sodann die Apostel, die Jünger/-innen, die frühe Kirche, die Evangelisten und letztlich die je konkrete aktuelle Kirche.

2.3 Gottes Basileia als alternative Handlungsorientierung

Nach neutestamentlichem Zeugnis beginnt Jesus seine Verkündigung, die erkennbar von der Praxis Johannes des Täufers abweicht, ab dem Zeitpunkt seiner Taufe im Jordan (Mk 1,14 par). Jesus „verzichtet auf die Bußtaufe, die weltflüchtige Lebensführung des Täufers, sucht selbst Menschen allerorten auf und bekundet bereits damit, daß seine eschatologische Umkehrforderung im Gegensatz zu der bedrohlichen Gerichtsnähe des Täufers in einem völlig neuen Horizont erfolgt: dem der Freudenbotschaft von dem allem menschlichen Tun und Sollen zuvorkommenden Gnadenangebot Gottes“, wie etwa Anton Vögtle zusammenfassend differenziert.¹⁷ Anders als Johannes fühlt sich Jesus nicht an einen bestimmten Ort gebunden; er zieht als Wanderprediger, wie das sicher so nicht historisch-authentische Itinerar des Neuen Testaments zeigt, durch das Land, lehrt in „Drascha“ (Predigt) und „Maschal“ (Gleichnis), heilt Menschen und wirkt „Wunder“. Im Sinne der Kommunikationsmodelle initiieren beide, Johannes und Jesus, eine Kommunikationshandlung, indem sie die Nähe der ‚basileia thou theou‘ proklamieren und damit hinsichtlich der Adressaten eine Intention – die Umkehr-Reaktion – verfolgen. Während aber der Täufer letztlich passiv – am Ort abwartend – kommunikativ handelt, kommt Gott im Verständnis Jesu den Menschen kommunikativ entgegen; überspitzt läßt sich formulieren: Gott läuft dem Menschen kommunikativ nach. Jesus

¹⁶ Vgl. Th. Lewandowski, Linguistisches Wörterbuch, Bd. 1: Kommunikationsmodell/-prozeß, Heidelberg 1976, 326-328, hier 327.

¹⁷ A. Vögtle, Jesus Christus, in: LThK V, Freiburg-Basel-Wien 1986 (Sonderausgabe), 922-932, hier 924f.

agiert somit konsequent kommunikativ; Inhalt seiner Botschaft und Lebenspraxis stimmen überein. Er fühlt sich zu den Menschen, in ihre Dörfer und Häuser, hingetrieben, er will Kommunikation auch gegen Zweifel und Ablehnung aufrecht erhalten und fortsetzen. Trotz einiger Vorbehalte könnte man sagen: Jesu Praxis des Evangeliums erscheint als ein den Strukturen seiner antiken Lebenswelt entsprechendes „Massenkommunikationsmittel“. Von Anfang an findet er dabei nicht nur Zustimmung, sondern stößt mit seiner Lehre und Praxis auf Unverständnis, Ablehnung und Verfolgung.¹⁸

Kurz gilt es, die „Empfänger“ (Rezipienten) in diesem Kommunikationsprozeß Evangelium in den Blick zu nehmen. Nach E. Arens lassen sich grob vier Adressatenkreise unterscheiden: Zum einen wendet sich Jesus direkt den vielfältig Notleidenden und materiell wie sozial Marginalisierten sowie den kultisch-religiös Ausgestoßenen zu. Sodann setzt sich Jesus mit seinen Konkurrenten und Gegnern – insbesondere mit den Pharisäern und Schriftgelehrten – auseinander, wobei es ihm hier trotz aller Kontroversen durchgehend um Übereinstimmung und Verständigung über das Verhältnis zwischen Lehre und Handeln geht; das Gespräch mit den Gegnern bricht nie ab. Ferner kommuniziert Jesus – nicht selten auch in der gesonderten Bekehrung und Erklärung – mit seinen Jüngern und seinen näheren Anhängern. Abgesehen davon, daß es ein Charakteristikum jesuanischer Praxis ist, daß er von sich aus Jünger in seine Nachfolge, ja in seine Lebensgemeinschaft ruft, ist es ein besonderes Spezifikum, daß sich in diesem Kreis relativ viele Frauen finden – aus Sicht seiner Gegner ein weiterer massiver Normbruch. Und schließlich adressiert Jesus seine Botschaft an das ganze Volk in dem ihm zugänglichen Wirkungskreis; auch hierbei ist die Hinwendung zu Frauen – sowie zu Kindern – auffällig. Vom Volk – „Am Haarez“ – wendet sich Jesus gerade nicht ab, wie es die Pharisäer tun, ebenso wenig meidet er aber auch den Kontakt und Dialog mit den Reichen und Mächtigen im Land. E. Arens erkennt darin eine für alle soziale Schichten offene Praxis Jesu, ein in Wort und Tat symbolträchtiges und kommunikatives Handeln, das auf ein anderes Du zielt und Menschen aus ihrer jeweiligen Exkommunikation in die Gemeinschaft re-integrieren will.¹⁹ Inwieweit Jesu Praxis zunehmend auch benachbarte lokale ethnische Gruppen, die nicht zum Volk Israel gehört haben, und letztlich – zukunftsorientiert – auch die ganze

¹⁸ E. Schweizer, *Evangelium nach Matthäus* (Neues Testament Deutsch = NTD), Göttingen. Schweizer betont hier zu Mt 4,23: Dieses Umherziehen als Wanderprediger sei etwas, das von keinem anderen jüdischen Propheten oder Lehrer berichtet werde. Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1978, 80, der konstatiert: Im Kontrast zu Johannes dem Täufer sei Jesus ein kommunikativer, ja „weltlich aufgeschlossener Mensch“ gewesen, dem es in seinem Sendungsbewußtsein „um alles“ gegangen sei.

¹⁹ E. Arens, *Christopraxis*, vgl. a. a. O. vor allem 60-72; eine Kurzfassung hat Arens in CS 25 (1992) 1, a. a. O. publiziert.

Menschheit in sein Evangelium bewußt einbezog, ist eine Fragestellung für die Exegese. Die frühe Kirche – und hier vor allem Paulus – haben jedenfalls, wie das Neue Testament belegt, verstärkt den universalen Rezipientenkreis ins Auge gefaßt – wenn auch zunächst nicht ohne interne Kontroversen (Apg 2,1-13; Apg 15,1-29).

In Jesu Praxis sehen (europäische) Exegese und Theologie weithin nicht ein sozialrevolutionäres Agieren, sondern den Ausdruck dafür, daß der befreiende Gott dem Menschen alternative Handlungsorientierungen eröffnet. Gottes Basileia relativiert und überwindet somit menschliche Herrschaftsstrukturen. Jesus verkündet die Basileia zugleich als eine anfanghaft präsentische und als eine futurisch-eschatologische Größe. Der Mensch kann die Basileia zwar nicht aus eigener Leistung herbeiführen, indem er aber auf Gottes Kommunikationsangebot eingeht, kann er die Basileia antizipatorisch erfahren. In dieser – hier nur skizzierten – „kommunikativen Orientierung auf andere zu“ macht E. Arens zugleich die dauerhafte „kommunikative Intention“ der Jesusbewegung aus.²⁰ Eben das spiegelt sich für E. Arens auch wider in der Zusammensetzung des jesuanischen Jüngerkreises, „der Männer und Frauen, Marginalisierte und Fromme und Zeloten umfaßt. In der Struktur dieser Gemeinschaft werden die Konturen einer Bewegung sichtbar, in der gesellschaftliche Kommunikationsbarrieren durchbrochen und kommunikative Gemeinschaft realisiert wird. Allein die Zusammensetzung des Jüngerkreises läßt auf eine Handlungsstruktur schließen, die im Sinne der Bewegung antagonistische Herrschaftsstrukturen zu sprengen versucht und im realen Zusammenleben die verkündete Botschaft von der hereinbrechenden Gottesherrschaft in der Praxis der Basileia handelnd erfahrbar werden läßt“.²¹

3. Die frühe Kirche: Christopraxis als Orthopraxis

Laut Apostelgeschichte setzt die frühe Kirche nach einer kurzen Phase der Verängstigung und Zerstreuung die Praxis des gekreuzigten und auferstandenen Jesus konsequent fort (Apg 1,8); sie knüpft damit an Jesu Aussendungsbefehl an, wie er in Lk 24,47 oder Mk 16,15-20 par wiedergegeben ist. Dabei läßt sich nachweisen, daß die Apostel und die

²⁰ E. Arens, Christopraxis, a. a. O., 21.

²¹ E. Arens, Christopraxis, a. a. O., 70; vgl. M. Hengel, Nachfolge und Charisma, Berlin 1968, 55-63; E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg-Basel-Wien 1976, 194-203; G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, München 1978, 14-20; W. Kasper, Jesus der Christus, a. a. O., 78, wo er betont: Jesus sei den Weg eines gewaltlosen, Communio stiftenden Dienstes gegangen, der nicht auf eine sozialökonomisch-politische Revolution – am Ende gar auf die Wiederherstellung des Staates Israel – abzielte, sondern sein revolutionäres Programm sei die verändernde Macht der Liebe mit den beiden Polen „Gottes-“ und „Nächstenliebe“ gewesen.

frühe Kirche Jesu Praxis als Maßstab für das eigene Handeln verstehen, daß ihre verkündigende und bald auch über das Volk Israel hinausgehende missionarische Tätigkeit dem Vorbild und den Strukturen jesuanischen Handelns entsprechen. Zugleich ist erkennbar, daß sowohl intern wie im sozialen Außenverhältnis darum gerungen wird, daß (früh-)kirchliche Praxis nur dann Orthopraxis ist, wenn sie Christopraxis ist. Anhand der Apostelgeschichte – näherhin kein kirchenhistorisches Dokument, sondern eine verkündigende Missionschronik – läßt sich zwischen der als abgeschlossen betrachteten Verkündigung der Apostel („Kerygma“) und dem weiteren Verkündigungsprozeß der sich allmählich als Kirche strukturierenden Gemeinden („Didache“) differenzieren. Für beide aber gilt: Die Praxis Jesu, und dann auch die Praxis der Apostel, markieren das „eine“ Evangelium, sie sind Maßstab und Kriterium. Dies hier detaillierter zu belegen, würde den Rahmen des Beitrags sprengen.

In dem nach der Ostererfahrung einsetzenden frühkirchlichen Kommunikationsprozeß werden zwei Paradigmenwechsel erkennbar: Zum einen wird der verkündigende (historische) Jesus nunmehr als verkündigter Jesus Christus Bestandteil des Evangeliums. Zum anderen setzt die frühe Kirche alsbald in ihrer Verkündigung auch schriftlich fixierte Medien ein. Das Neue Testament, das als solches als ein Medium der frühen Kirche angesehen werden kann, beinhaltet in sich zahlreiche verschiedene Einzelmedien: neben den vier Evangelien vor allem die Briefe, sodann die Apostelgeschichte und die Apokalypse oder Johannes-Offenbarung. In der Mikrostruktur werden weitere mediale Elemente erkennbar wie etwa die Gleichnisse oder liturgische Formeln. Stammt schon der Begriff „Evangelium“ aus dem antiken Nachrichtenwesen, so stellt insbesondere die Makroform „Brief“ eines der ältesten Medien der Nachrichtenübermittlung dar, das seinerzeit weniger einen privaten, als vielmehr einen öffentlich-amtlichen Charakter hatte. Von den 27 kanonischen neutestamentlichen Schriften sind allein 21 Briefe, die letztlich ebenso wie die übrigen Texte im Dienst der Verkündigung stehen und einen öffentlich-kommunikativen Charakter haben. Der Einsatz solcher Medien unterstreicht, was schon für die Praxis des verkündigenden Jesus eruiert wurde: Evangelium/Evangelisation ist ein auf Öffentlichkeit zielender Handlungsprozeß. Bemerkenswert in diesem Kontext ist, daß vor allem Paulus in seinen Briefen bisweilen sehr deutlich anklingen läßt, daß ihm die Unzulänglichkeit des Mediums „Brief“ schmerzlich bewußt ist. Das Schreiben vermag nicht die verbale und handelnde Präsenz vor Ort, die ‚Face-to-Face‘-Kommunikation zu ersetzen.

Die verkündigende Tätigkeit der Jünger und Apostel setzt im übrigen nicht erst nach Ostern ein. Nach dem Zeugnis der vier Evangelien hat Jesus bereits zu Lebzeiten seine Jünger im abgesonderten Kreis belehrt und unterrichtet und dann ausgesandt (vgl. etwa Mt 10 par; Mt 11,1; Mt 13,10f; Mt 16,13ff; Mt 18,1-11 und jeweils die Parallelstellen). In diesen internen Kommunikationssituationen klingt

immer wieder auch ein selbstkritisch-reflektorisches oder eben kriteriologisches Moment an. Das Verständnis über die Basileia-Botschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern ist nicht immer kongruent. Stets gilt es, die Praxis der Jüngerbotschaft kriteriologisch zu überprüfen. Im Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über die Deutung seiner Person (Mt 16,33ff) etwa wird deutlich, daß Jesus nicht zu unrecht davon ausgeht, daß auch seine Jünger – beeinflusst von der teilweise zu kurz greifenden oder gar falschen Volksmeinung – fehlgeleitete Erwartungen und ein falsches Verständnis von seiner Person und Aufgabe haben. Eine besonders scharfe kriteriologische Praxiskritik beinhaltet etwa auch der Rangstreit der Jünger (Mt 18,1-11 par), der das Verhaftetsein der Jünger in den allgemein gewohnten und tradierten Denk- und Verhaltensmustern veranschaulicht.

4. Kirche – ihrem Wesen nach Kommunikation

„Das Neue Testament bietet keine Lehre von der Verkündigung“, haben W. Höhne und H. Breit vor knapp 30 Jahren einmal konstatiert.²² So apodiktisch läßt sich diese These nach dem vorausgehend Skizzierten wohl nicht aufrecht erhalten. Allerdings lassen sich die neutestamentlichen Paradigmen nicht unmittelbar übertragen; für die Begründung kirchlicher Praxis sind sie dennoch von großer Bedeutung. Ohne diesen Disput vertiefen zu wollen, läßt sich m. E. somit durchaus festhalten, daß die neutestamentlichen Schriften eine intensive Kommunikativität im Handeln Jesu als Wesensmerkmal seines Evangeliums erkennen lassen. Und die eingangs aufgeworfene und zugespitzte Frage „Muß und soll Kirche für ihr kommunikatives Handeln (eigene) Medien nutzen?“ läßt sich eindeutig mit Ja beantworten. Wohl gilt es aber, sowohl die Frage als auch bislang meist darauf gegebene Antworten zu modifizieren.

Nicht zu unrecht bemängelt F.-J. Eilers, daß hinsichtlich der Kommunikation eine „solch klare Feststellung“ der Kirche aussteht, wie sie im Konzilsdekret ‚Ad gentes‘ getroffen worden ist: „Mission ist das Wesen der Kirche“ (*natura sua missionaria est*). Parallel zum Missionsdekret müßte ebenso festgeschrieben werden, „daß die pilgernde Kirche ihrem Wesen nach Kommunikation ist“.²³ Nicht zuletzt darin entspricht Kirche der innertrinitarischen Kommunikation in Gott zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Immer wieder aber begegnet man in der Kirche einem verengten – entweder „fasziniert“ oder apologetisch auf die modernen Massenkommunikationsmedien konzentrierten –

²² W. Höhne/H. Breit, Zum Problem der Verkündigung im Neuen Testament, in: H. Breit/W. Höhne (Hg.), Die provozierte Kirche – Überlegungen zum Thema Kirche und Publizistik, München 1968, 123-141, hier 123.

²³ F.-J. Eilers, Kirche als Kommunikation, in: CS 25 (1992) 2, 121-14, hier 121.

Kommunikationsverständnis, das nicht genügend berücksichtigt, daß Kommunikation mit der intrapersonalen, vor allem aber mit der interpersonalen Kommunikation beginnt, die über die Gruppen – dann schließlich auch zur Massenkommunikation führt; Massenmedien sind letztlich – bei aller Dominanz – doch nur ein Teil der gesamtgesellschaftlichen Kommunikation, wie F.-J. Eilers anmerkt.²⁴

4.1 Kommunikative Handlungen des Glaubens und der Kirche

Christopraxis wird fortgesetzt und realisiert – unter den Konditionen des je aktuellen Kontextes im geschichtlichen Prozeß der Welt als Schöpfung Gottes. Trägerin der Christopraxis ist in einem umfassenden Sinn die Kirche, die von ihrem Wesen her dezidiert als eine Kommunikationsgemeinschaft verstanden werden muß. Basierend auf J. Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, die dann insbesondere H. Peukert zu einer „theologischen Theorie kommunikativen Handelns“ weiterentwickelt hat²⁵, unterscheidet E. Arens verschiedene Grundformen christlicher Praxis und christlichen Handelns.²⁶ Zunächst differenziert er zwischen „Bezeugen“ und „Bekennen“. Näherhin unterscheidet er dann das „kerygmatisch-missionarische Bezeugen“, das andere Menschen von Jesus überzeugen und sie in seine Nachfolge einladen will. Demgegenüber zielt das „diakonische Bezeugen“ (Solidarität) weniger auf Überzeugung, sondern vielmehr auf Trost und Hilfe für Menschen in Not. Das „prophetische Bezeugen“ schließlich beurteilt konkrete Verhältnisse und (Unrechts-)Situationen. Als letzte Form führt er sodann noch das „pathische Bezeugen“ auf, mit dem der Betroffene Verfolgung, Folter oder auch Tod (Martyrium) auf sich nimmt. Die beiden letztgenannten Formen des Bezeugens spielen vor allem auch in der politisch-theologischen und in der befreiungstheologischen Christologie eine Rolle. – Auch die zweite elementare Handlung des Glaubens, das „Bekennen“, mit dem und in dem eine gemeinsame Überzeugung zum Ausdruck gebracht wird, schlüsselt E. Arens weiter auf. Generell bezieht sich „Bekennen“ für ihn auf die Kirche selbst und ist somit eine „ekklesiale Handlung“. Zunächst nennt er das „liturgische Bekennen“, das sich als Teil ritueller Kommunikation primär im Gottesdienst abspielt. Daneben steht dann das „lehrende Bekenntnis“, das jeweils den aktuell in der Kirche erreichten Konsens fixiert. Als neue Form ist im 20. Jahrhundert das „situative Bekennen“ hinzugekommen, mit dem deutlich Position bezogen und Partei ergriffen wird, wo es darum geht –

²⁴ Ebd., 122f.

²⁵ H. Peukert, a. a. O.; vgl. ders., *Fundamentaltheologie*, in: NHTG 2, 16-25; ders. *Kommunikatives Handeln. Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*, in: E. Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, 39-64.

²⁶ E. Arens, *Christopraxis*, a. a. O., 110-174, vor allem 131-147; vgl. ders., in: CS 25 (1992) 1, a. a. O., 56-59.

auch um der eigenen kirchlichen Identität und Mission willen – klar „Ja“ oder „Nein“ zu sagen. Der Kreis schließt sich insofern, als dort, wo „Bezeugen“ zum Konsens führt, „Bekennen“ geschieht.²⁷

5. Haben oder Sein: Medien nutzen oder „einbeziehen“?

„Christliche Kommunikation ist nicht als eine Weise von ‚Information‘ oder ähnliches zu fassen, sondern meint eben personale Kommunikation, das ist Selbstmitteilung Gottes und Realdialog Gottes mit den Menschen“, betont K. Kienzler.²⁸ Diese Sicht läßt Kommunikation und ihre (Massen-)Medien dann weniger als „Instrument“ erscheinen. „Es ist nicht das Haben und Besitzen oder Beherrschen der Medien, was an erster Stelle entscheidet, sondern das Sein der Kirche als kommunikativer Institution, Person und Verpflichtung, die sich auch im Leben des Einzelnen und entsprechender Gemeinschaften verwirklicht“, wie F.-J. Eilers herausstellt.²⁹ Der bereits vom Konzilsdekret ‚Inter mirifica‘ eingeführte Begriff „communicatio socialis“, der sich im aktuellen kirchlichen (vatikanischen) Sprachgebrauch in der Formulierung „Instrumente der sozialen Kommunikation“ wiederfindet, wird dann bei aller Bedeutung problematisch, wenn nur die Medien und ihre „Instrumentalisierung“ in den Blick genommen werden und dabei das „Soziale“ und die Kommunikation als Wesen der Kirche in den Hintergrund treten. Die kriteriologische Fragestellung kann bewirken, daß Kommunikation – bislang noch weithin als eine der Tätigkeiten von Kirche angesehen – als zu ihrem Wesen gehörend erkannt und als solche bewußter wahrgenommen wird.

Eine solche Bewußtseinschärfung könnte sich durchaus „entspannend“ auf das Verhältnis zwischen Kirche und modernen (Massen-) Kommunikationsmitteln auswirken. Zum einen wird die Bedeutung der Medien für die Kirche durchaus bejaht und unterstrichen. Zum anderen wird die bisweilen erkennbare Überschätzung der „erstaunlichen“ Kommunikationsmedien (‚Inter mirifica‘) relativiert. Kommunikatives Handeln gehört umfassend und wesentlich zur Kirche; die Medien generell – und die „eigene“ (konfessionelle) Presse vielleicht etwas mehr und auf besondere Art – können Mitträger ihrer kommunikativen Handlungen sein. Medien können das tiefergehende soziale und kommunikative Handeln teilweise begleiten, bekannt machen. Sie können partikulär „bezeugen“ und „bekennen“, sie können aber gerade als letztlich eindimensionale Massenmedien nie die ‚Face-to-Face‘-Kommunikation und den direkten Dialog in der Kirche selbst sowie

²⁷ Ebd.

²⁸ K. Kienzler, ‚Kommunikative Theologie‘ nach dem Vatikanum II, in: CS 17 (1994) 4, 277-287, hier 281.

²⁹ F.-J. Eilers, Kirche als Kommunikation, in: CS, a. a. O., 123.

zwischen der Kirche und der jeweiligen Gesellschaft ersetzen. Das „medienvermittelte kommunikative Handeln“ der Kirche ist innerhalb ihrer umfassenden Kommunikationsstruktur nur eine zeitgemäße und komplementäre Handlung, wenn auch eine erforderliche. Insofern müssen Frage und Antwort – Soll und muß die Kirche die Medien nutzen? – dahingehend modifiziert werden, daß Kirche die Medien in rechter Relation in ihr auf „sozialen Fortschritt“ (CeP) ausgerichtetes kommunikatives Handeln „einbeziehen“ muß.

Jesus, so ergab die kriteriologische Skizze, ist mit seinem Evangelium – seiner Wort- und Tatverkündigung – von der Basileia durchaus breitenwirksam an die Öffentlichkeit getreten. Mt 4,17 par („Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe.“) faßt als Kurzformel den propositionalen Gehalt jesuanischer Praxis zusammen. Diese Basileia ermöglicht dem Menschen Partizipation; Jesu Predigt und Handeln, das letztlich keiner zeitgenössischen Erwartung entspricht, so verstehen es neuere Interpretationsansätze, verkünden „Gottesherrschaft als Handlungsprinzip“, näherhin als „Handlungsprinzip Liebe“.³⁰ Jesus – und in seiner Folge auch die (frühe) Kirche – zielt mit seiner Kommunikation, auch in der Konfrontation, stets auf Dialog, Verständigung und Umkehr bei den Adressaten aus allen sozialen Schichten. Ihm geht es nicht um bloße Information. Er will propositional-performatorisch den Menschen eine Erfahrung der Basileia vermitteln und soziale Exkommunikation aufheben.

Das Johannesevangelium verwendet für „Evangelisation“ den Begriff „Zeugnis“ (Martyria) im Sinne von Bürgerschaft, Zusicherung, Verheißung. Darin liegt für W. Höhne und H. Breit die „christliche Ur-Kommunikation: Der Vater bürgt für den Sohn – der Sohn bürgt für den Vater. Martyria ist eine kommunikative, relationale Größe. ... Die Kommunikation Vater – Sohn bleibt nicht isoliert, sondern ergreift auch uns“.³¹ Vor diesem Hintergrund korrigiert E. Arens m. E. zurecht die Formulierung von Jesus als dem „communicator perfectus“ (CeP 11) und plädiert dafür, „Christus den wahren Kommunikator zu nennen. Er sagt die Wahrheit, ist wahrhaftig, er tut die Wahrheit, und er ist die Wahrheit in Person“.³² Auf diesen Sachverhalt zielt auch Bischof Hermann Josef Spital, der Vorsitzende der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, ab, auch wenn er an der Formulierung „Jesus Christus, communicator perfectus“ festhält: Jesus hat keine Nachricht, sondern eine Botschaft überbracht. Es ging Jesus nicht um

³⁰ W. Kasper, Jesus der Christus, a. a. O., 83ff., vor allem 102; vgl. R. Zerfaß, Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an kirchliche Verkündigung, in: W. Weber (Hg.), Macht – Dienst – Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien 1974, 81-106.

³¹ W. Höhne/H. Breit, Zum Problem der Verkündigung ..., a. a. O., 125f.

³² E. Arens, Christus in unsere heutigen Kontexte kommunizieren, in: CS 25 (1992) 1, a. a. O., 59.

eine theoretische Wahrheit, sondern um eine „Glaubenswahrheit“, die ein „Beziehungsgeschehen“, eine Wahrheit, die getan werden kann und muß, darstellt.³³

SUMMARY: Including media in the proclaiming of the faith – Remarks to the relationship between Church and communication

The author deals with the relationship between Church and communication and asks for the communicative dimension in the life and work of Jesus Christ.

Referring to the theological position of E. Arens, the author points out that the gospel and the life of Christ shows a communicative process which is interpersonal and open to all classes of society. The apostels and the early Church acted in the same way. Therefore, communication is a fundamental element of the Church and has to characterize all its activities.

For this reason, the Church may have its own media, too. They have to take part in the proclaiming of the faith not primarily as information but as communication because the truth of the faith is mainly a „truth in relationship“ (Spital). This truth has to be „done“ more than be „said“. Therefore, media never can substitute direct personal communication and communicative acting of the Church.

RÉSUMÉ: Se servir des médias pour transmettre la foi. Remarques concernant la relation entre église et communication

L'auteur s'intéresse à la relation entre église et communication et s'interroge sur la dimension communicative dans la vie et l'action de Jésus Christ.

Suivant l'exemple de l'essai théologique de E. Arens, l'auteur insiste sur le fait que, dans l'Evangile et dans la vie de Jésus Christ, il est question d'un procès de communication interpersonnel et ouvert qui s'adresse à toutes les couches sociales. Les apôtres et la première église pour suivent cette orientation communicative. C'est la raison pour laquelle la communication est un signe caractéristique fondamental de l'église, un signe qui doit être empreint dans tout ce qu'elle fait.

C'est aussi la raison pour laquelle l'église a le droit de posséder ses propres mass médias. Ces médias doivent servir à transmettre le message de la joie. Cela ne concerne pas tellement ici l'„information“, mais plutôt la „communication“, par la vérité de la foi est tout d'abord une „vérité de relation“ (Spital). Elle doit être bien plus pratiquée que proclamée. C'est pourquoi les médias ne peuvent pas remplacer la communication personnelle directe et l'action communicative de l'église.

³³ H.-J. Spital, Jesus Christus, Communicator perfectus. Vortrag für den Priestertag in Paderborn am 26.10.1992, hg. v. d. Bischöflichen Pressestelle Trier, Trier o. J., 44 Seiten.

RESUMEN: „Incorporar“ a los medios en la transmisión de la fe. Notas con respecto a la relación Iglesia y comunicación

El autor se ocupa de la relación de la Iglesia y la comunicación y se interroga sobre la dimensión comunicativa de la vida y actuar de Jesucristo.

Apoyándose en los aportes teológicos de E. Arens, el autor acentúa que lo que se trata en el evangelio y en la vida de Jesucristo es de un proceso comunicativo interpersonal, abierto a todos los sectores sociales. Los apóstoles y las primeras comunidades cristianas continuaron esa orientación comunicativa. De ahí que la comunicación sea una característica fundamental esencial de la Iglesia que debe impregnar todo su proceder.

Por eso la Iglesia debe poseer sus propios medios de comunicación. Estos medios deben servir para la propagación de la buena nueva. En esto no se trata tanto de „información“ sino más bien de la „comunicación“, pues la verdad de la fe es primordialmente una „verdad que surge en la relación“ (Spital). Debe ser hecha antes que dicha. Por esta razón, los medios no pueden reemplazar la comunicación personal inmediata y el comportamiento comunicativo de la iglesia.