

heitsgetreu erforschen soll. Wie Korec in einem Pressegespräch in Wien erklärte, werde dabei auch die Frage behandelt werden, in welchen Punkten Tiso tatsächlich Schuld auf sich geladen habe. Es werde aber auch vieles dargestellt werden müssen, was von den Kommunisten bisher verschwiegen wurde. So zum Beispiel die Tatsache, daß während dieser sechs Jahre (1939–1945) in der Slowakei kein einziges Todesurteil ausgesprochen oder vollstreckt wurde, während von 1950 bis 1953 von den Kommunisten 230 Todesurteile vollstreckt wurden. Korec erwartet, daß auch der Gerichtsprozeß gegen Tiso wieder aufgenommen wird. Alle diese Fragen – so betonte er – seien aber „Aufgabe der Historiker“. Man tue weder einer wahrheitsgetreuen Geschichtsschreibung noch der Lösung der gegenwärtigen Probleme einen guten Dienst, wenn man die Geschichte vor 50 Jahren mit großen Emotionen für die heutige politische Diskussion heranzieht.

„Keine ‚Pacem in terris‘-Märtyrer“

Für die Kirche in der Tschechoslowakei gilt es jedoch nicht nur, die Last der Geschichte aus der Ära des Faschismus zu bewältigen. Auch die 40 Jahre KP-Regime haben in der Kirche Wunden geschlagen, die noch lange nicht verheilt sind. Denn neben großem Heroismus im Widerstand gegen das kommunistische Regime gab es in der Kirche des Landes auch Mitläufertum, Willfährigkeit, ja

Kollaboration mit der Geheimpolizei. Und das bis hinauf in die Hierarchie. Die Opfer von damals haben nicht vergessen, von wem ihnen seinerzeit Rückhalt verwehrt wurde oder wer sich gar zum Werkzeug für Repressalien des Regimes gegen sie gemacht hatte.

Der Prager Erzbischof Vlk, der selbst unter den Kommunisten mit Berufsverbot belegt war, äußerte sich kritisch über die Haltung mancher seiner geistlichen Mitbrüder unter dem KP-Regime. Sie waren seiner Meinung nach oft zu „gefügig“. Dazu gehörten die Exponenten der von der Kirche abgelehnten und vom Regime geförderten Priestervereinigung „Pacem in terris“. Die Kommunisten hätten menschliche Schwächen ausgenutzt. „Viele waren schwach, hatten Angst und leisteten wenig Widerstand, oder sie dachten, sie könnten in der Zusammenarbeit mit dem Staat etwas für die Kirche tun. Dadurch war aber die Kirche nicht zu retten. Die Gesinnung war vielleicht gut, aber sie war nicht richtig“, meinte Vlk.

Der tschechische Primas sieht jedoch das Problem „Pacem in terris“ für gelöst an: „Wir haben schon vor der Revolution gesagt, daß wir auch diese Priester annehmen und brüderlich behandeln müssen – auch, wenn wir klar zeigen, daß wir mit ihrer Haltung nicht einverstanden sind.“ Die Kirche dürfe nicht noch mehr „geteilt werden“. Die Frage der persönlichen Verantwortung werde entscheiden, ob jemand gehen müsse oder nicht: „Es wird aber keine ‚Pacem in terris‘-Märtyrer geben!“ *Peter Musyl*

„Erst in autonomer Zustimmung kommt Gottes Liebe zum Ziel“

Ein Gespräch mit Professor Thomas Pröpfer über das christliche Freiheitsverständnis

Bei den meisten Auseinandersetzungen über den Platz und die Aufgaben des Christentums in der modernen Gesellschaft geht es letztlich um das Verständnis von Freiheit: Was bedeutet die „Freiheit eines Christenmenschen“ angesichts des inzwischen erreichten oder angestrebten Niveaus an politischer, wirtschaftlicher und geistig-kultureller Freiheit? Wieweit kann und muß der christliche Glaube die moderne Freiheitsgeschichte bejahen, und wo muß er Widerspruch gegen ein verkürztes Verständnis von Freiheit einlegen? Darüber sprachen wir mit Professor Thomas Pröpfer, der an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster Dogmatik lehrt. Die Fragen stellte Ulrich Rub.

HK: Herr Professor Pröpfer, vor Jahren war die systematische Theologie intensiv darum bemüht, Freiheit als Grundwort der christlichen Botschaft im Kontext der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte neu durchzubuchstabieren.

Man braucht nur an Titel zu denken wie „Gnade als konkrete Freiheit“, „Frei sein aus Gnade“ oder „Erlösung als Befreiung“. Inzwischen ist es um solche Ansätze wieder ruhiger geworden. Aber können wir sowohl vom unverzichtbaren Kern des christlichen Glaubens wie vom gegenwärtigen Freiheitsbewußtsein und -niveau her überhaupt darauf verzichten, den Glauben gerade als Freiheit zu verstehen und zu verkünden?

Pröpfer: Die theologische Akzentuierung des Themas Freiheit, wie sie die genannten Titel signalisierten, war notwendig und überfällig. Es ging ja um den Versuch, der seit Jahrhunderten dauernden Entzweiung von christlichem Glauben und neuzeitlichem Freiheitsbewußtsein entgegenzuwirken und zugleich verhängnisvolle Engführungen in der traditionellen Lehre von Gnade und Erlösung zu überwinden. Diese Aufgabe bleibt dringlich, auch

wenn sich das kirchliche Klima inzwischen verändert hat und auch die gesellschaftlich-geistigen Rahmenbedingungen in mancher Hinsicht ungünstiger aussehen.

HK: Warum haben sich christliche Erlösungsbotschaft und neuzeitliches Freiheitsverständnis auseinanderentwickelt? Ist die Neuzeit mit ihrem Freiheitsbewußtsein aus dem christlichen Erbe herausgefallen, oder war das Christentum nicht in der Lage, auf die geistigen und gesellschaftlichen Veränderungen produktiv zu reagieren?

Pröpfer: Eine monokausale Erklärung für diesen Vorgang scheint mir unmöglich, zu viele historische, auch gesellschaftliche und wirtschaftliche Faktoren spielten dabei eine Rolle. Ich will deshalb nur zwei theologische, gerade für die Freiheitsthematik relevante Aspekte ansprechen. Richtig ist sicher, daß die Weichenstellung für die genannte Entzweiung schon im Spätmittelalter erfolgte. Mit der Vertiefung des Bewußtseins der Freiheit traten zugleich ihre ambivalenten Möglichkeiten hervor. An sich bedeutete die nominalistische Entdeckung der Ursprünglichkeit menschlicher Freiheit, die dem Gedanken der „*potentia Dei absoluta*“ korrespondierte, für die Theologie durchaus eine Chance. Faktisch aber haben die übersteigerten Macht- und Willkürzüge im absolutistischen Gottesbild des Spätmittelalters eine humane Selbstbehauptung provoziert, die ihren Ausdruck dann in der Etablierung des Menschen zum Herrschaftssubjekt, im methodischen Atheismus der Naturwissenschaft und in der Fortschrittsidee fand. So jedenfalls deutet es Blumenberg. Dem stehen freilich – denken Sie an Pannenberg oder auch bereits Hegel – Interpretationen entgegen, wonach in der Neuzeit gerade genuin christliche Motive zur Auswirkung kamen. Erst nach dem Autoritätszerfall der Kirchen infolge der Glaubensspaltung und Konfessionskriege seien die Ablösung von der christlichen Tradition und die Neubegründung der menschlichen Ordnungen auf anthropologischer Basis geschehen. So kontrovers die „Epochenschwelle“ jedoch diskutiert werden mag: die Ermöglichung des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins durch den christlichen Glauben dürfte ebenso unbestreitbar sein wie die Mitverantwortung dieses Glaubens und seiner historischen Ausprägung für die tatsächlich eingetretene Entzweiung.

HK: Und der zweite Aspekt?

Pröpfer: Meine zweite Bemerkung betrifft die folgenreichen Auseinandersetzungen um das Natur-Gnade-Verhältnis, sofern es seit Baius und der Barockscholastik gerade nicht als Problem der Empfänglichkeit der menschlichen Freiheit für Gottes Gnade begriffen, sondern mit Hilfe des aristotelischen Naturbegriffs exponiert wurde – mit Kategorien also, die dem zu bedenkenden Phänomen unangemessen blieben und im Grunde die Aporien erst schufen, für die man dann keine überzeugende Lösung mehr fand: das Dilemma von Geschuldetheit oder menschlicher Bedeutungslosigkeit der Gnade. Indem die Theologie aber, um die Freiheit der Gnade zu sichern, den Begriff einer „reinen Natur“ konzipierte, die

auch ohne Begnadung sinnvoll sein müsse, gab sie einer von der christlichen Botschaft sich emanzipierenden Welt gleichsam vorab den theologischen Segen und manövrierte sich selbst in eine Lage, in der sie den Anspruch ihrer „übernatürlichen“ Wahrheit, statt durch ihren Inhalt für sie zu gewinnen, nur noch äußerlich zu verteidigen mußte. Der Preis waren ein kaum zu überschätzender Relevanzverlust des Glaubens und seine Isolation von der neuzeitlichen Gestaltung der Freiheitsidee.

HK: Aber es gab doch auch Versuche einer positiven Vermittlung. Zeigt nicht etwa der „Gnadenstreit“, daß man sich durchaus auf die Neubewertung der menschlichen Freiheit eingelassen hat?

Pröpfer: Bei Molina liegt in der Tat der Versuch vor, die zum Bewußtsein gelangte Ursprünglichkeit menschlicher Freiheit theologisch zur Geltung zu bringen und auf ihrer formalen Zustimmungsfähigkeit zu bestehen. Sein Lösungskonzept für die anstehenden Fragen, für die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem Primat der wirksamen Gnade, blieb allerdings aporetisch, weil es an Voraussetzungen festhielt, die wohl ebenfalls hätten überprüft werden müssen.

„Gott selber will die Erfüllung menschlicher Freiheit sein“

HK: Wo wäre heute der Ansatz zu finden, um die Freiheitsbotschaft des christlichen Glaubens zu entfalten? Und warum soll dem Freiheitsgedanken eine Schlüssel-funktion für das Glaubensverständnis zukommen?

Pröpfer: Zunächst darf man sich wohl auf die Theologie des Paulus berufen, der Freiheit als zentrales Heilsgut herausstellt und als Freiheit von Sünde, Tod und Gesetz näher bestimmt. Freiheit erscheint als Teilhabe an der Auferstehungsmacht Christi, die in den irdischen Verhältnissen auf den Weg Jesu verpflichtet und sich praktisch – jenseits der Alternative von Nomismus und Libertinismus – als Freiheit für den Nächsten bewährt. Zu dieser Freiheit hat uns Christus befreit (Gal 5, 1). Nur scheint mir die geläufige Rede von der „befreiten Freiheit“ selber noch klärungsbedürftig.

HK: Wo liegt das Problem? Ist „befreite Freiheit“ eine zu glatte, harmonisierende Lösungsformel für das Verhältnis zwischen eigenständiger menschlicher Freiheit und göttlicher Ermächtigung, in der sie gründet?

Pröpfer: Zweifellos ist diese Formel eingängig und griffig, aber zutreffend doch insofern, als Paulus tatsächlich die Freiheit meint, die nur Gott schenken konnte und in Jesus Christus wirklich geschenkt hat. Doch hat diese Aussage bereits einen spezifisch soteriologischen Sinn: Sie betrifft die wahre Verwirklichung menschlicher Freiheit, wie sie – besonders angesichts ihrer faktisch heillosen Situation – allein Gott ermöglichen konnte. Wenn Freiheit nun aber befreit, also frei- und instandgesetzt wird, muß sie auf irgendeine Weise auch schon vorausgesetzt wer-

den. Insofern enthält die Formel anthropologische Implikationen, die genauere Beachtung verdienen.

HK: Soll damit gesagt sein, daß die bloße Berufung auf die Freiheitsbotschaft bei Paulus nicht ausreicht, um heute ein Verständnis des christlichen Glaubens vom Freiheitsgedanken her zu begründen? Wo wäre systematisch anzusetzen?

Pröpper: In der Tat geht es um das geeignete Paradigma für ein zusammenhängendes Glaubensverständnis und um seine systematische Begründung. Ich meine, daß die Aussage von der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe die Bedeutung der Geschichte Jesu Christi zutreffend benennen und als die Grundwahrheit christlicher Theologie gelten kann. Natürlich muß sich dieses Grundverständnis bewähren an allem, was wir historisch von Jesus wissen, ebenso an den nachösterlichen Glaubenszeugnissen sowie den Einsichten und verbindlichen Entscheidungen der Tradition. Zugleich aber bedarf es der Explikation in Kategorien der Freiheit, da Liebe, auch die Liebe Gottes zum Menschen, nur als Freiheitsgeschehen angemessen gedacht werden kann: als Selbstmitteilung von Freiheit an andere Freiheit, die im Entschluß der einen Freiheit für die andere gründet und in deren einstimmender Antwort zum Ziel kommt. Dies setzt freilich voraus, daß menschliche Freiheit für Gottes Zuwendung ansprechbar ist, auch wenn sie aus ihrer Verslossenheit erst geöffnet und zur Zustimmung befähigt werden muß. Zugleich leuchtet ein, daß Gottes Zuwendung wesentlich nur als freie das Erfüllende menschlicher Freiheit sein kann.

HK: Ist aber die Freiheit, die für ein angemessenes Verständnis der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus vorzusetzen ist, einfach gleichzusetzen mit der Freiheit, wie sie die Menschen heute in der modernen Gesellschaft verstehen und in Anspruch nehmen? Werden auf diese Weise die Unterschiede zwischen christlicher Freiheit und modernem Freiheitsbewußtsein nicht zu sehr eingegeben?

Pröpper: Als spezifische Aussage des christlichen Glaubens zur Freiheitsthematik muß jedenfalls gelten, daß Gott selber die Erfüllung menschlicher Freiheit sein will. Für die Theologie aber stellt sich damit die Frage, ob sie die Unbedingtheit menschlicher Freiheit und ihren in der Neuzeit ausdrücklich behaupteten Anspruch, daß nichts gelten soll, was sich mit ihrem Bewußtsein nicht vereinbaren läßt, akzeptieren will oder nicht. Sie muß es jedoch, meine ich, schon aus einem genuin theologischen Grund: Gott selber hat ja die Freiheit anerkannt, die er suchte – erkennbar am Weg Jesu, an seiner Hinwendung noch zu den Feinden bis an das eigene Ende. Liebe hat nur die eigenen Mittel, will sie sich selber nicht diskreditieren; nur in der Achtung anderer Freiheit kann sie diese selber gewinnen. Erst in der Zustimmung der menschlichen, sich selber verpflichteten Freiheit kommt Gottes Liebe zum Ziel.

HK: Aber wie verhält sich diese Aussage dann zu dem Strang des christlichen Glaubensverständnisses, dem zufolge der Mensch vor der göttlichen Zuwendung, vor der

Erlösung ganz und gar als Sünder, als selbstbezogenes, in seiner Freiheit fehlgeleitetes Wesen gesehen wird? Ist nicht die menschliche Freiheit, an die sich Gott in seiner Liebe wendet und die er befreien möchte, immer defizitär und in ihrem Wesen bzw. ihren Wirkungen beschädigt?

Pröpper: Anthropologische Voraussetzung für die Zuwendung Gottes ist nur die Ansprechbarkeit für sie, nicht aber, daß die Freiheit schon in voller, ihrer Bestimmung entsprechender Weise aktualisiert ist. Ihre Hinordnung auf Gott muß keineswegs schon bewußt und angemessen vollzogen, sie kann durchaus verdeckt, verhindert und entstellt sein. Ausschließen möchte ich nur, daß die Freiheit durch die Sünde so restlos zerstört sei, daß die Gnade überhaupt nichts Anrufbares im Menschen mehr findet. Denn dann würde der erlösende Gott die Freiheit nicht nur freisetzen und den alten Menschen erneuern, sondern ein anderes Subjekt konstituieren und den geschaffenen Menschen gar nicht mehr als Partner erreichen. Er hätte letztlich im Gnadengeschehen sich gleichsam nur mit sich selber beschäftigt. Natürlich berühre ich hier eine schwierige, auch ökumenisch sensible Thematik. Doch lassen sich schon bei Augustinus die Aporien studieren, die entstehen, wenn man die Wirksamkeit der Gnade verabsolutiert. Indem (der spätere, historisch wirksam gewordene) Augustinus die Verfallenheit des Menschen, das Böse im Wollen so radikal dachte, daß die Gnade für alles, auch noch die menschliche Zustimmung zu ihr, aufkommen mußte, blieb für eine Freiheit angesichts und *gegenüber* der unfehlbar wirksamen Gnade kein Raum mehr.

„Nur durch die Begegnung anderer Freiheit wird menschliche Freiheit zu sich selber vermittelt“

HK: Muß man dann heute – verkürzt formuliert – nicht Pelagius gegen Augustinus recht geben? Ist vom genuinen christlichen Erlösungsverständnis her die eher optimistische Sicht der menschlichen Freiheit nicht sachgerechter als die pessimistische des Augustinus und seiner Nachfolger?

Pröpper: So einfach liegen die Dinge nicht. Zu deutlich bleibt Pelagius hinter der Einsicht in die Verfallenheit des Menschen an die Sünde, wie sie Paulus herausstellt, zurück. Insofern haftet seinem Konzept eine gewisse Naivität an. Auf der anderen Seite aber läßt sich – aus moralischen und theologischen Gründen – auch die augustinische Erbsündenlehre nicht mehr vertreten. Denn Schuld, als Selbstbestimmung der Freiheit, ist wesentlich nicht übertragbar, und ein Gott, der die Schuld anderer anrechnen wollte, mit dem christlichen Gottesbild kaum zu vereinen. In der Sache bringt es auch wenig, den Schuldbegriff so weitgehend zu analogisieren, daß er schließlich ganz ausgehöhlt ist. Dringlicher dürfte es sein, sich in der Sündenlehre dem (letztlich unerklärlichen) Faktum der Sünde aller zu stellen, die dialektische Spannung im Sündenbegriff, sofern sie verantwortliche Schuld und Ver-

hängnis zugleich ist, zu bedenken und so die Aufgaben zu verfolgen, die Paulus mit Röm 5 und 7 gestellt hat.

HK: Wie weit tragen Ansätze, die christliche Freiheitsbotschaft und moderne Freiheitsgeschichte vor allem durch Begriff und Prozeß der Befreiung miteinander verbinden bzw. vermitteln wollen? Dort wird folgendermaßen argumentiert, sei es in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie oder bei ihren europäischen Vorläufern und Parallelerscheinungen: Überall da, wo sich in der Geschichte Befreiung von Menschen vollzieht, wird anfanghaft die christliche, die befreite Freiheit wirklich. Wie stimmig und weiterführend ist ein solches Modell, das Heil und Befreiung nicht einfach identifiziert, sie aber wohl in eine enge und konstitutive Beziehung setzt?

Pröpfer: Sie sprechen eine Dimension an, die für die Konstitution von Freiheit wesentlich ist. Nur durch die Begegnung anderer Freiheit wird ja menschliche Freiheit, unbeschadet der eigenen Ursprünglichkeit, zu sich selber vermittelt. Und sie gelangt erst zu ihrer Erfüllung, wenn sie unbedingt anerkannt wird. Solche Anerkennung geschieht aber nur ernsthaft, wenn sie sich durch Handlungen, Gehalte, Wirklichkeiten, Verhältnisse usw. vermittelt, die das unbedingte Seinsollen des anderen ausdrücken und anfänglich realisieren. Auch die Menschenzuwendung Gottes bedurfte und bedarf solcher realen Vermittlung, um wahrnehmbar und glaubwürdig zu sein.

HK: Während unter dem Leitwort Befreiung vor allem der notwendige Zusammenhang von geschichtlichen Befreiungsprozessen und christlicher Freiheit betont wird, bringen andere Stimmen in Theologie und Kirche die christliche Botschaft stärker als Korrektiv gegenüber der modernen Freiheitsgeschichte bzw. dem heutigen Verständnis von Freiheit ins Spiel: Die Freiheit brauche die Bindung an Gott, andernfalls laufe sie ins Leere, werde zur puren Beliebigkeit und tendenziell sogar zur Unmenschlichkeit. Wie stichhaltig ist diese Argumentation?

Pröpfer: Christlicher Glaube ist nur zu vermitteln als Anspruch und Sinnangebot an die Freiheit, deren Autonomie dabei anerkannt werden muß. Den theologischen Grund für diese Bedingungen habe ich schon genannt. Allerdings läßt sich kaum sagen, daß die Herausforderung durch die Autonomieproblematik, vor die man damit gestellt ist, in Theologie und Kirche durchweg wahrgenommen und angemessen erörtert würde. Sie ist beispielsweise mit der Aktualisierung der thomanischen, schöpfungstheologisch begründeten Konzeption von der relativen Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeit ja ebensowenig schon eingeholt wie durch entsprechende Ansätze in der Moraltheologie, die auf die der Wirklichkeit eingestiftete Rationalität rekurrieren und die Einsichten in sie dann unter dem Aspekt ihrer sittlichen Verbindlichkeit artikulieren. Denn die eigentlich brisante, spezifisch neuzeitliche Zuspitzung des Problems liegt darin, daß auch noch der *Geltungsgrund* moralischen Sollens im Subjekt selber gesucht wird. Autonomie besagt, daß die Freiheit sich selber Gesetz ist. Natürlich läßt sich der so bestimmte Auto-

nomiegedanke theologisch immer noch im Sinne des Theonomieprinzips interpretieren. Schon daß Freiheit sich in ihrer Existenz vorfindet und als gegebene Aufgabe erfährt, indiziert ja ihr geschöpfliches Wesen. Es ist letztlich Gott, der als Schöpfer auch der menschlichen Freiheit durch ihr Wesensgesetz zu ihr spricht. Nur läßt sich im philosophischen Diskurs dieses Argument unmittelbar nicht mehr geltend machen. Mit der Anerkennung des Autonomieprinzips entfällt aber nicht nur der unmittelbare Rekurs auf Gott als letzten Geltungsgrund moralischer Normen; es wird überdies die Aufgabe dringlich, gegenüber dem stets sprungbereiten Heteronomieverdacht den Anspruch Gottes an den Menschen selbst noch als sittlich verbindlichen auszuweisen. Einsichtig muß werden, daß der Mensch gerade darin sich selber entspricht, daß er sich von Gottes Zuwendung beanspruchen läßt. Ein unmündiger Gehorsam gegenüber Gott nur aufgrund seiner überlegenen Macht hätte kaum schon moralische Qualität.

„Nicht obwohl, sondern weil er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeordnet“

HK: Wo liegt aber dann der Unterschied zwischen einer banalen theologischen Heiligsprechung des neuzeitlichen Autonomiegedankens und seiner Integration in das Freiheitsgeschehen zwischen Gott und Mensch? Wie stark kann sich der christliche Glaube, kann sich die Theologie für den Freiheits- und Autonomiegedanken machen, ohne ihre eigene Sache zu verraten?

Pröpfer: Verfehlt wäre es jedenfalls, im Stil eines Kompromisses und im Banne des sog. „Konkurrenzschemas“ die göttliche und menschliche Freiheit äußerlich gegeneinander abzugrenzen. Nicht obwohl, sondern *weil* er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeordnet und kann dies eben im Maße der Bewußtheit seiner Freiheit erfahren. Wesentlich ist dabei, auf die antinomische Verfassung menschlicher Freiheit zu achten: Als *formale* Freiheit, als ursprüngliches Sichverhalten und -entschließen, ist sie unbedingt, als *existierende* aber in vielfacher Weise bedingt und vor allem der Erfüllung nicht mächtig, auf die sie dennoch angelegt ist. Schon auf der menschlichen Ebene erfährt sie diese Antinomie, denn die Zuwendung anderer Freiheit, deren sie wesentlich bedarf, entzieht sich schlechterdings ihrer Verfügung.

HK: Und wo kommt dann Gott ins Spiel, ohne daß er zu Gunsten menschlicher Freiheit funktionalisiert wird?

Pröpfer: Lassen Sie mich schrittweise eine Antwort andeuten. Ausgangspunkt wäre: Freiheit soll sein. Dieser Satz formuliert die ethische Grunderfahrung, daß die existierende Freiheit sich selbst Aufgabe ist. Autonom aber kann ihre Selbstbestimmung nur sein, wenn sie sich zu sich selber entschließt und auf ihr eigenes Wesen als Maß ihrer Verwirklichung verpflichtet. Als Inhalt, der ihrem unbe-

dingten Sichöffnen entspricht, kommt jedoch letztlich nur andere Freiheit in Frage, die Freiheit der anderen. So ergibt sich als oberste Norm ethischen Handelns: Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen. Nimmt man hinzu, daß ernsthafte Anerkennung sich durch reale Gehalte vermittelt, wäre als weiterer Satz formulierbar, daß jede Freiheit Verantwortung für eine Gesellschaft und Welt trägt, durch deren Verhältnisse die Bestimmung aller Menschen zur Freiheit gefördert wird. Die Verwiesenheit auf Gott aber zeigt sich, wenn bewußt wird, daß das Seinsollen, das Menschen füreinander intendieren, wenn sie unbedingt einander bejahen, von ihnen selber nur anfänglich, nur bedingt und vorläufig realisiert werden kann. In der Idee Gottes wird also die Wirklichkeit gedacht, die Menschen voraussetzen müssen, wenn sie das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluß zu sich selbst und zu anderer Freiheit intendieren, als begründet und somit überhaupt als möglich denken wollen. Mit der Ablehnung Gottes würde sich menschliche Freiheit deshalb in Widerspruch setzen zu dem, was sie will, wenn sie tut, was sie – sich selber verpflichtet – tun soll. Von einer Funktionalisierung Gottes kann in diesem Zusammenhang aber schon deshalb keine Rede sein, weil Gottes Zuwendung frei bleibt und auch nur *als* freie, in ihrer Freiheit gewollte und anerkannte, die Freiheit, die wir selbst sind, zu erfüllen vermag.

HK: Diesen letzten Schritt mitzugehen, sind aber viele heute nicht bereit, nicht nur im Alltagsbewußtsein, sondern auch in der philosophischen Reflexion. Es gibt ja Positionen einer universalistischen Ethik, die darauf insistieren, daß wir uns gegenseitig als freie Wesen anerkennen und so miteinander vernünftig verständigen können, die aber die Frage nach Gott als einem letzten Grund dieser gegenseitigen Anerkennung offenlassen. Wie läßt sich eine Auseinandersetzung mit solchen Positionen führen, ohne einfach einem theologischen Positivismus zu verfallen?

Pröpper: Daß die Begründung der Ethik autonom zu sein hat, ist auch meine Meinung – eben deshalb habe ich mich ja gegen nur halbherzige Rezeptionen des Autonomiegedankens gewendet. Meine Frage etwa gegenüber den diskurstheoretischen Ansätzen wäre deshalb zunächst, ob sie das ursprüngliche Phänomen moralischen Sollens überhaupt unverkürzt im Blick haben und zu denken vermögen. Sie überzeugen mich so weit, als sie die Bedingungen eruieren, ohne die ein Diskurs nicht als gelingender gedacht werden kann. Eben damit aber bleiben sie pragmatisch – *nur* pragmatisch, möchte ich sagen. Denn warum *soll* freier Diskurs, soll unbedingte Anerkennung sein? Die Erklärung unbedingten Sollens verlangt den Rückgang auf ein Unbedingtes, eben das Unbedingte der Freiheit. Die Angewiesenheit auf Sinnvorgaben des Glaubens aber zeigt sich spätestens dort, wo die *Aporien* moralischen Handelns, eines *nur* moralisch orientierten Daseins aufbrechen: dort etwa, wo es sich die letzte Sinnproblematik menschlichen Daseins auflädt und sich in die verzweifelte Dialektik der Selbstrechtfertigung verstrickt oder auch – gerade weil es zum Guten ernsthaft entschieden ist – die Risiken innovatorischen Handelns erlebt und

sich vom Anschein der Vergeblichkeit allen Bemühens bedroht sieht.

„Für die Theologie ist es eine Gewissensfrage, ob sie an den humanen Intentionen des Freiheitsdenkens festhalten will“

HK: Nun sieht sich die christliche Botschaft von der befreiten, letztlich geschenkten Freiheit nicht nur Entwürfen einer vernunftbestimmten Diskursethik ohne transzendente Rückbindung gegenüber, sondern auch einem verbreiteten Unbehagen an Freiheit und Autonomie. Angesichts des Unheils, das das autonome Subjekt inzwischen angerichtet hat, wird ja vielfach eine Wiederaufwertung der Natur als des Maßstabgebenden gefordert, besinnt man sich sogar auf vormoderne religiös-mythische Ansätze, will man die Vernunft an den Kosmos zurückbinden. Wieweit kann sich der christliche Glaube auf solche äußerst freiheitskritischen bzw. -skeptischen Strömungen einlassen, ohne sein eigenes Wesen zu verraten?

Pröpper: Zunächst einmal wären gegenüber der pauschalen Neuzeitkritik solcher Strömungen Differenzierungen nötig, denn *das* Freiheitsdenken der Neuzeit gibt es ja nicht. Auch der Theologe, der für seine Aneignung optiert, wird dabei bestimmte Positionen beziehen müssen – dies freilich so, daß er sie an der Problemgeschichte selbst zu bewähren versucht. Und natürlich gehört dazu auch Kritik. Aber nicht schon, daß sich die Neuzeit auf die Autonomie und Ursprünglichkeit menschlicher Freiheit besann, ist theologisch zu kritisieren. Denn darin liegt, wie schon angedeutet, für den Glauben auch eine Chance: für die Vertiefung seines Vollzugs ebenso wie für die Explikation seiner Wahrheit. Trotz seiner Entgegensetzungen gegen den christlichen Glauben besitzt das Denken der Neuzeit m. E. doch eine größere Affinität zu ihm als das früherer Epochen, etwa das Akt-Potenz-Schema des Aristoteles oder die Ideenlehre Platons. Überdies: Die Subjektstellung des Menschen scheint mir auch historisch irreversibel. Wäre der Versuch einer Reintegration in die Natur nicht ein Davonschleichen aus der Verantwortung für die selbstproduzierte Geschichte?

HK: Warum ist die neuzeitliche Freiheit dann letztlich aus dem Ruder gelaufen? Wie konnte es dazu kommen, daß die große Entdeckung der Unbedingtheit der Freiheit solche teilweise problematischen, teilweise sogar katastrophalen Folgen hatte?

Pröpper: In philosophischer Hinsicht und wegen der faktischen Folgen verdient wohl besondere Aufmerksamkeit, daß die formale Unbedingtheit der Freiheit, die zum Bewußtsein gelangt und in der Selbstgewißheit des Ich abstrakt vergewissert war, weithin als *reale* Unbedingtheit ausgelegt oder doch angezielt wurde. Denn dieser noch unabgeholte, aber wesentlich uneinlösbare Anspruch wurde zum Stachel eines Selbstverwirklichungsstrebens,

das in seinem Selbstbehauptungs- und unstillbaren Aneignungswillen das Gegebene verbrauchte, Menschen erniedrigte, aber auch sich selbst überforderte und die Freiheit den hergestellten Verhältnissen unterwarf. Gerade in dieser Hinsicht muß die theologische Aufnahme des neuzeitlichen Freiheitsdenkens eine *kritische* sein. Argumentationsbasis der Kritik kann dennoch, wenn sie überzeugen soll, nur die Freiheit selbst sein, deren unbedingtes Moment anerkannt bleiben muß. Läßt sich die Theologie darauf ein, kann sie m. E. die faktische Selbstbestimmung neuzeitlicher Freiheit sowohl in ihrer Aporetik aufhellen als auch den Weg ihrer Verwirklichung mit der notwendigen Bestimmtheit kritisieren.

HK: Aber sie darf dabei nicht das Kind mit dem Bad ausschütten und so tun, als spräche sie von einer überlegenen Werte, die sie aller Ambivalenzen und Aporien der modernen Freiheitsgeschichte und ihres heutigen Entwicklungsstadiums entheben würde ...

Pröpfer: Von überlegener Werte kann sie schon deshalb nicht sprechen, weil sie zu tief in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte und ihre Ambivalenzen involviert ist, um sich von der Verantwortung für ihr weiteres Schicksal noch dispensieren zu können. Die einmal angebahnten Prozesse würden dann nur um so unbesehener weiterlaufen. Für die Theologie ist es geradezu eine Gewissensfrage, ob sie an den humanen Intentionen des Freiheitsdenkens festhalten oder sich den Strömungen anschließen will, die es pauschal und auf inzwischen modische, wohlfeile Art diffamieren. Für sie bleibt verbindlich, daß Gottes Liebe die Freiheit der Menschen will und erst zu ihrem Ziel kommt, wenn sie ihr aus autonomer Einsicht zustimmen. Solche Zustimmung wiederum ist nur möglich, wenn ihre Freiheit auch in realer Weise anerkannt und gefördert wird. Zwar mag man verstehen, daß heute viele angesichts der „Dialektik der Aufklärung“, die letztlich aus der Usurpation des Ehrentitels Vernunft durch die instrumentelle Vernunft resultierte, die ursprünglichen Ideale selbst diskreditiert sehen. Trotzdem wird durch die fortschreitende Dialektik der Aufklärung doch nur die dauernde Notwendigkeit von Aufklärung bewiesen.

HK: Wo liegen, wenn man von modischen Rückzugsgefechten und pauschaler Kritik an der Moderne einmal abieht, letztlich die wirklichen Gefahren im Blick auf unser Verständnis und unsere Verwirklichung von Freiheit?

Pröpfer: Bedrückend sind die Anzeichen einer lähmenden Depression und latenten Verzweiflung – Anzeichen dafür, daß die Sinnreserven, von denen das neuzeitliche Freiheits- und Autonomiekonzept zehrte, allmählich erschöpft sind. Die neuzeitliche Vernunft täuschte sich wohl, wenn sie meinte, die historischen Sinnvorgaben, von denen sie faktisch lebte, selbst garantieren zu können. Auch das transzendente Freiheitsdenken, für dessen theologische Aneignung ich plädiere, ist nur Reflexion, die den Entschluß zur Freiheit und ihren Vollzug schon voraussetzt. Es kann die humane Bedeutung des Glaubens, seiner Wahrheit und seiner Praxis, erschließen, in-

dem es sie auf das Unbedingte im Menschen bezieht. Aber weder ist zu erwarten, daß die Freiheitsintention noch überall lebendig ist, noch gar damit zu rechnen, daß die Fragen schon artikuliert sind, auf die der Glaube dann die direkte Antwort sein könnte.

„Mit dem Signalwort ‚Freiheit‘ verbinden sich unabgeoltene Versprechen und Hoffnungen“

HK: Mit dem theologischen Bemühen um denkerische Vermittlung der christlichen Freiheitsbotschaft im gegenwärtigen gesellschaftlich-kulturellen Kontext ist also nur begrenzt etwas zu erreichen ...

Pröpfer: In der Tat ist die theologische Reflexionsarbeit im Prozeß der Glaubensüberlieferung und -vermittlung nur *ein* Moment. Ohne die Praxis, in der real vollzogen und mitgeteilt wird, hinge sie gleichsam in der Luft. Und wenn Menschen die Wahrheit des Glaubens, ihr unbedingtes Anerkanntsein nicht wirklich erfahren, werden sie sich auch kaum verbindlich zu ihrem Subjektsein entschließen und dem Glauben autonom zustimmen können. Die Symptome einer Regression des Freiheitsbewußtseins sind ja unübersehbar – als die Kehrseite sozusagen der gesellschaftlichen Differenzierung, die zwar einen enormen individuellen Freiheitszuwachs bewirkte, zugleich aber die Aufgabe der Identitätsbildung für Unzählige zur Überforderung werden ließ, weil sie neue Abhängigkeiten und Anpassungszwänge schuf und die Vorgaben für die Identitätsbildung abstrakt und anonym geworden sind.

HK: In Theologie und Kirche sind nun oft zwei Einstellungen anzutreffen. Entweder man betreibt Zivilisationschelte und sieht alles Übel in einer mißverstandenen übertriebenen Freiheit, oder man findet sich resignierend damit ab, daß man an die Art und Weise, in der Menschen ihre Freiheit heute leben, mit der eigenen Verkündigung gar nicht mehr wirklich herankommt. Bleibt nicht so oder so die herausfordernde Kraft der christlichen Botschaft von der Freiheit auf der Strecke?

Pröpfer: Diese Gefahr droht tatsächlich und wird noch von außen verstärkt. Angesichts des drohenden Sinnverlusts unserer Gesellschaft setzen neokonservative Theoretiker ja auf eine Stärkung der traditionellen Institutionen, mit verlockenden Avancen gerade auch an die Kirchen – vorausgesetzt nur ihre Bereitschaft, die vom gesellschaftlichen System nicht mehr absorbierbaren Kontingenzen und Sinndefizite zu kompensieren. Aber kann die Kirche sich auf solche Erwartungen einlassen, ohne das prophetische, das innovatorische und kritische Potential der eigenen Glaubenserinnerung zu vergessen? Und vor allem: ohne die Opfer der laufenden Prozesse, die vielfach beschädigten Menschen, zu verraten? Also bleibt doch nur die Suche nach realen Vermittlungsprozessen, in denen alle Menschen die Zuwendung Gottes erfahren und in ihr

neue Möglichkeiten zu leben gewinnen. Natürlich muß der Glaube auch trösten können, darf in der Kirche Beheimatung erfahren werden, hat die Feier des Glaubens auch einen unverzweckbaren Sinn in sich selbst – doch sind bei alledem kritische Unterscheidungen nötig.

HK: Es macht ein Stück weit das Dilemma gegenwärtiger Theologie aus, daß sie sich vielfach stark auf die Begleitung bestimmter Gruppen oder Bewegungen konzentriert oder aber nur den klassischen Lehrbestand verteidigt und wiederholt, daß sie aber die Suche nach den notwendigen Vermittlungen zwischen einem sich selbst längst nicht mehr sicheren modernen Freiheitsbewußtsein und ihrer eigenen Erlösungs- und Freiheitsbotschaft entweder gar nicht mehr aufnimmt oder auf diesem Weg nicht recht vorankommt. Was wäre denn zu tun, um die Theologie wieder stärker an die Probleme heranzubringen, die im Interesse einer produktiven Auslegung christlicher Freiheit angegangen werden müßten?

Pröpfer: Was die Theologie angeht: sie sollte sich nach wie vor, aufmerksam und geduldig, um die anthropologische Vermittlung des Glaubens bemühen. Verpflichtet sie sich dabei auf die Freiheitsoption, bleibt sie doch treu bei der eigenen Sache. Auch fehlt es gegenwärtig durchaus nicht an Partnern und Anknüpfungspunkten. Andere Richtungen dagegen hätten eine offensivere Auseinandersetzung verdient. Mit den Strömungen, die sich unter dem Titel „postmodernes Denken“ versammeln, steht die eigentliche Auseinandersetzung wohl noch bevor. Und wohl auch noch mit Nietzsche, der als der radikalste Kritiker des Subjekt- u. Freiheitsgedankens sicher nicht zufällig zum „Kirchenvater“ dieses Denkens avancierte. Wachsamkeit bleibt geboten gegenüber den von Ihnen schon erwähnten Tendenzen zur Remythisierung des Denkens und zur Renaturalisierung der Geschichte, aber auch der wachsenden Faszination des evolutiven Denkens ...

HK: Wo wäre dabei anzusetzen? Unter Freiheit wird heute ja vielerlei verstanden ...

Pröpfer: Warum nicht auch – trotz seiner liberalistischen Verflachung – beim Wort „Freiheit“ selber ansetzen? Immerhin wirkt es noch als Signalwort, mit dem sich, wenn auch konturenlos und vage, unabgeholte Versprechen und Hoffnungen verbinden. Natürlich ist Freiheit ein ungeheuer mißbrauchtes, beschädigtes Wort, mit dem sich reine Machtpolitik, Expansionsstreben oder auch das private Sichausleben kaschieren können, die pure Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal anderer. Insofern wäre im Streit um den Inhalt des Freiheitsgedankens vor allem seine intersubjektive Dimension herauszustellen. Zwar ist heute gerade auch von Theologen zu hören, auf der Basis des Autonomieprinzips sei das Dialogprinzip nicht mehr erreichbar. Ich denke, das Gegenteil läßt sich zeigen, und habe das angedeutet. Allerdings geht das Bewußtsein unbedingter Verpflichtung vom anderen her auf, doch ist die Geltung dieses Anspruchs nur von der selbstverpflichteten Freiheit des Angesprochenen aus zu begreifen. Es wäre fatal, den Autonomiegedanken als monologischen Sub-

jektivismus zu perhorreszieren und das Dialogprinzip dann nur noch heteronom einklagen zu können.

„Freude an der Freiheit der Gnade und der Vollmacht des Glaubens“

HK: Und was bedeutet das alles für die Praxis der Kirche? Die einen legen den Akzent auf die notwendigen Konsequenzen, die sich für kirchliches Handeln aus dem Stand des gesellschaftlichen Freiheitsbewußtseins ergeben, die anderen sehen Kirche mit ihrer Struktur und Lehre eher als Gegengewicht zu Beliebigkeit und Freiheitsmißbrauch. Wohin muß der Weg gehen, wenn man mit der Anerkennung der Autonomie als Voraussetzung und Sinnspitze von Erlösung ernst macht?

Pröpfer: Leitend muß – um es mit Metz zu formulieren – das Interesse an der Subjektwerdung aller Menschen vor Gott sein. Es ist nach Wegen zu suchen, wie Menschen zu sich selber ermutigt werden, damit sie dem Glauben in autonomer Freiheit zustimmen können. Und wie die Gläubigen motiviert werden können, in ihrem Handeln das, was ihnen im Glauben gegeben ist, für andere darzustellen. Von der offiziellen Kirche würde ich mir wünschen, daß sie solche Suchbewegungen ausdrücklicher ermutigt und den Eindruck einer um sich selbst und ihren Bestand besorgten Institution häufiger widerlegt. Mehr Ermutigung als Mißtrauen verdiente auch die Vermittlungsarbeit der Theologen, verdiente namentlich die Theologie der Befreiung. Und steckt Angst nicht auch in der Fixierung auf eine verbal eindeutige Orthodoxie – eine Angst, die der eigenen Evidenz der Glaubenswahrheit zu wenig zutraut? Wo es Menschen wirklich mit dem Evangelium versuchen, werden schon von selbst die substantiellen Fragen entstehen, für deren Antworten es die Einsichten der Tradition braucht. Ernsthafte Praxis, entschieden humane Praxis – wie sollte sie auskommen ohne eine wirklich begründete Verheißung: in der Erfahrung der Entmutigung, des Risikos und Scheiterns, des eigenen Schuldigwerdens? Und dann hängt Entscheidendes daran, daß Jesus nicht nur moralisches Vorbild, sondern Gottes Zusage selbst ist und Gott nicht nur eine überhöhende Chiffre der Mitmenschlichkeit, sondern die ursprüngliche Liebe selbst und die Macht, ihre Verheißungen einzulösen ...

HK: Was bedeutet dann ein solches Leben aus der geschenkt, befreiten Freiheit für das Leben des einzelnen Christen? Kann es so etwas wie eine Spiritualität geben, die besonders von diesem Verständnis der Freiheit aus dem und im Glauben geprägt ist?

Pröpfer: Kennzeichen einer solchen Spiritualität wäre die Freude an der Freiheit der Gnade und der Vollmacht des Glaubens, einer Vollmacht, die jedem als Getauftem zukommt und nicht eigens mehr zugeteilt werden muß. Grundlegend dabei das Bewußtsein, von der Bejahung durch Gott wirklich bei allem ausgehen, in ihr alles ansehen und sich bewegen und von ihr für jeden, der begegnet, auch für sich selbst, immer Gebrauch machen zu

dürfen; zugleich der Wunsch, daß jeder dieses unbedingte Bejahtsein erfahre, es in seine Selbstbestimmung aufnimmt und so leben kann. Sodann wäre wesentlich der Gedanke der Freundschaft, einer gleichsam erwachsenen Partnerschaft mit Gott, ein Gottesverhältnis jenseits von infantiler Abhängigkeit und pubertierender Empörung. Natürlich steht die Initiative, aller Überfluß der Zuwendung bei Gott, das bleibt ungeschmälert. Aber daß er uns doch neben sich gewollt und sich dazu bestimmt hat, sich auch von uns, von unserer Freiheit bestimmen zu lassen,

daß er auf uns gesetzt hat und mit uns rechnet, in gewisser Weise sogar auf uns hofft! Manchmal denke ich, daß Gott auch unser Verstehen braucht, angesichts aller Leiden und Schrecken, die er mit der Geschichte der Freiheit zugelassen hat. Und wenn wir dann doch nicht verstehen, sind doch auch wir die Gefragten: Ob wir Gottes Liebe ihre Rechtfertigung noch zutrauen wollen und für uns selbst und schon jetzt bereit sind, mit dem Glück der Freiheit auch ihren Preis zu übernehmen. Und nicht mehr zögern zu tun, was wir tun können.

„Was ist mit der Gottesrede geschehen?“

Überlegungen zur Kirche in der Welt der Massenmedien

Auf einem internationalen Kongreß über soziale Kommunikation und Massenmedien Anfang Juni in Wien hielt der Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz einen Festvortrag zum Thema „Kirchliche Kommunikationskultur“, der lebhaft, teilweise auch kritische Resonanz fand. Diskutiert und kritisiert wurde vor allem die Absage von Metz an die Fernsehübertragung von Eucharistiefiern im Schlußteil des Vortrags. Wir veröffentlichen den Vortrag, der eine ganze Reihe von Grundfragen einer kirchlichen Kommunikationskultur im Zeitalter der Massenmedien und der weltumspannenden Kommunikation aufgreift, in einer gekürzten Fassung. Der vollständige Text erscheint zusammen mit anderen Materialien von dem Wiener Kongreß in Heft 3/4 (1991) der Zeitschrift „Communicatio Socialis“.

Die Kirche steht heute in einem höchst komplexen, teilweise geradezu gegenläufigen Prozeß: sie ist erstmals auf dem Wege, reale weltumspannende Kirche zu werden; im gleichen Zug aber gerät sie überall auf der Welt und nicht zuletzt bei uns in Europa immer mehr in eine Minderheitensituation, in eine globale Diaspora. Diese Diasporasituation nimmt zu, nicht ab. Hatten wir denn gedacht, die Kirche finde, wie einst das frühafrikanische Christentum in Europa, nun nach Europa eine flächendeckende Zukunft in Asien, in Afrika oder zumindest in Lateinamerika? Wir wissen heute, daß dem nicht so ist, nicht so sein wird. Eine Evangelisierung der Welt, die sich solchen Vorstellungen verschriebe, müßte scheitern. Und im Blick auf Europa? Beunruhigt von der dramatisch wachsenden Diasporasituation der Kirche in Europa ist gegenwärtig viel die Rede von einer „Neuevangelisierung Europas“. Aber wie? Will man womöglich die christliche Diaspora in Europa in ein vormodernes, vorreformatorisches „christliches Abendland“ zurückevangelisieren?

Gewiß ist das Christentum sozusagen strukturell eingebaut in die Geschichte und den Geist Europas. Aber wie entziehen wir uns dem Eindruck, das Christentum gehöre zwar zu den Voraussetzungen, gewissermaßen zu den historischen und kulturellen Hintergrundannahmen des eu-

ropäischen Geistes, nicht aber zu seinen gegenwärtigen Lebensinhalten und Handlungsimperativen? Wie entwinden wir das Christentum in Europa seiner puren Historisierung? Oder auch und vor allem seiner reinen Ästhetisierung? Ich nenne diese Fragen, weil ich die Schwierigkeiten benennen und mit Ihnen teilen möchte, mit denen heute jede substantielle kirchliche Kommunikation zu rechnen hat.

Kommunikation in der Einen Welt

Die Erfahrung der Einen Welt begegnet der Kirche nicht von außen. Sie ist selbst, wie gesagt, erstmals auf dem Weg zur realen Weltkirche. Ob sie als kulturell polyzentrische Weltkirche gelingt, hängt nicht zuletzt daran, ob sie in sich selbst eine anspruchsvolle kommunikative Kultur entfaltet: eine Kultur der Anerkennung der Andern in ihrem Anderssein. Es geht dabei nicht um eine Verklärung der Andern, aber doch um den Respekt vor ihren unentschlüsselten Geheimnissen. Der universale Sendungsauftrag der Kirche ist, in einem Wort, Weltentdeckung mit den Augen Jesu. Jesus aber lehrte eine Nächstenliebe, in der die Nächsten nicht einfach die Nahen sind, sondern – vor allem – die Anderen, die unbegriffenen fremden Anderen. Er wollte uns mit „Augen für die Anderen“ ausstatten. „Aufwachen, die Augen öffnen“: diese Aufforderung durchzieht alle biblischen Aussagen. Sie könnte geradezu als kategorischer Imperativ des Christentums gelten. Entgegen der landläufigen Rede vom „blinden Glauben“ bestehen die biblischen Traditionen, besteht vor allem Jesus selbst auf Sichtbarkeit und auf gesteigerter Wahrnehmungs- und Anerkennungsbereitschaft. Darin wurzelt die gesuchte kommunikative Kultur.

Indes, wenn man für eine solche Kommunikationskultur die Massenmedien beansprucht, tauchen auch Bedenken auf und Rückfragen. Zunächst im Blick auf das Medium selbst. Privilegiert, befördert z. B. das Fernsehen in seiner Langzeitwirkung nicht doch zu sehr das zerstreute, das vergleichgültigende Zuschauen? Verbreitet und unter-