

und ungerechte Reaktionen zu provozieren, ist es besser, in theologischem Mut die schwierige Diskussion fortzuführen, als die Probleme unter den Teppich zu kehren. Das gereicht auch der Kirche und ihrem Lehramt zur Ehre, wie Kardinal *Augustin Bea* einmal betonte (Einheit in Freiheit, 163 f.): „Die Gefahr, die von einer allzu stark einschränkenden Zensur droht, ist größer als die Gefahr, die aus bedenkenlosem

Vertrauen in die Rechtgläubigkeit katholischer Denker und Theologen und in die gute Absicht ihrer Kritiker erwächst. Durch kleinliche Zensur kann eine Atmosphäre erzeugt werden, die das freie Spiel theologischer Diskussionen hindert, durch welche allein theologische und kulturelle Einsichten weiterentwickelt werden können zum Vorteil der Kirche.“  
*Hanspeter Heinz*

# In medialer Öffentlichkeit

## Für einen neuen Ansatz kirchlicher Rundfunkpublizistik

*Kirche ist in den elektronischen Medien in Deutschland präsent. Gleichzeitig fällt es ihr aber nach wie vor schwer, ihre Botschaft unter den Bedingungen einer medialen Öffentlichkeit zu vermitteln. Auf diesem Hintergrund plädiert Ludger Verst, Leiter des Referats Hörfunk/Fernsehen in der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz und Geschäftsführer der Katholischen Rundfunkarbeit Deutschlands, für eine publizistische Theologie, die den christlichen Anspruch ebenso ernst nimmt wie die Strukturen heutiger Medien.*

Im Herbst 1986 fand in Königstein (Ts.) unter dem Titel „Kirche und öffentliche Kommunikation“ eine Fachtagung der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz statt. Die Beiträge, die zwei Jahre später in einem Band „Kirche und Öffentlichkeit“ publiziert wurden, skizzieren das problematische Verhältnis der Kirche zu den Massenmedien, diagnostizieren einen tiefgreifenden Relevanzverlust kirchlicher Rede in der Öffentlichkeit und schließen daran strategische Überlegungen einer Akzeptanzsteigerung kirchlicher Publizistik an. Bis heute ist es – zumindest katholischerseits – weitgehend bei einer Wiederholung derartiger Diagnosen und Postulate geblieben. Im Frühjahr 1995 griff die Katholische Fernseharbeit beim ZDF dieses Themenspektrum erneut auf und entwickelte eine Reihe von Thesen zum Verhältnis von Kirche, Religion und Kultur, in deren Zentrum erneut die Forderung nach einem praktikablen Öffentlichkeitsverständnis kirchlich-religiöser Rede stand.

Das rundfunkpolitische Alltagsgeschäft wird derweil von Handlungsorientierungen geleitet, die einem stets vorgängigen Praxisbezug entstammen und insofern lediglich reaktiver Natur sind. Dieser Problematik bewußt, ist die praktische publizistische Arbeit der Kirche zwar durch das ständige Bemühen gekennzeichnet, die wissenschaftliche Theologie für eine systematische Behandlung des Themas Kirche und Publizistik zu interessieren, jedoch ohne nennenswerten Erfolg.

Dies gilt im großen und ganzen auch für die publizistische Arbeit der evangelischen Partnerkirche. Angesichts des Öffentlichkeitsanspruchs der Kirchen im publizistischen Ge-

schehen forderte *Eberhard Stammler* bereits in den 70er Jahren theologische Kriterien für eine Begründung des öffentlichen Handelns der Kirche: „Vor allem steht immer noch in der Diskussion, wie sich die kirchliche Aussage, ihre Verkündigung und ihr Öffentlichkeitsauftrag in den Medien der Massenkommunikation legitimieren und begründen soll.“ (Evangelische Kommentare, 1972, S. 325).

Eine genauere Durchsicht des rundfunkpolitischen Materialbestands unterstreicht die Vermutung eines durchgängigen Theoriedefizits kirchlicher Rundfunkpublizistik, obwohl deren Produkte von der publizistischen Fachöffentlichkeit weitgehend als schlüssiges Engagement anerkannt werden. Ja, es entsteht gar der Eindruck, daß die Handlungsmaximen, die sich die kirchlich-publizistische Praxis selbst gesetzt hat, durch theoretisch-grundsätzliche Überlegungen kaum zu bereichern, geschweige denn zu erschüttern wären.

Wenn dennoch nach einer systematisch-theologischen Legitimation für die kirchliche Rundfunkpublizistik gefragt werden soll, dann ist eine solche Anstrengung von praktischen Impulsen geleitet, wie sie im Frühjahr dieses Jahres im Zusammenhang mit der Gemeinsamen Erklärung der beiden großen Kirchen in Deutschland zu „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft“ (vgl. HK, Juni 1997, 279 ff.) zum Ausdruck gekommen sind.

In den Handlungsempfehlungen im Schlußteil der Erklärung heißt es unter dem Stichwort „Kirche“: „Wegen ihres Auftrags für den Menschen und das Zusammenleben in der Gesellschaft müssen sich die Kirchen den Herausforderungen der Mediengesellschaft in besonderer Verantwortung stellen. In dem gleichen Maße, wie die Kirchen Forderungen an

die Gestaltung der Medien richten, sind sie auch selbst von diesen Verpflichtungen betroffen.“

Die in der Gemeinsamen Erklärung festgeschriebene mediengesellschaftliche Verantwortung sieht sich dabei in erster Linie mit den enorm beschleunigten technologischen Entwicklungen konfrontiert, wie sie mit den Stichworten Digitalisierung, Multimedia, Cyberspace am prägnantesten gekennzeichnet sind. Denn in dem Maße, wie durch die Vervielfachung der Programmangebote und die Segmentierung der Rezipientengruppen die gesamtgesellschaftliche Rolle der Medien, insbesondere des Rundfunks, zu schwinden droht, müssen sich auch und gerade kirchliche Medienverantwortliche fragen, wie das Gespräch der Gesellschaft mit sich selbst und über sich hinaus noch angemessen zum Zuge kommt.

## Läßt sich die kirchlich-publizistische Praxis von einer Theoriegrundlegung bereichern?

Woher bezieht die katholische Rundfunkarbeit ihre Handlungsorientierung? Mit welchen Partnern kann auf welcher politischen Ebene das Projekt der Medien- oder Informationsgesellschaft erfolgreich bearbeitet werden? Die katholische Rundfunkarbeit hat sich in den zurückliegenden Jahren auf nationaler und europäischer Ebene mit den sozialen und politischen Herausforderungen der neuen Informations- und Kommunikationstechnologien befaßt. Eine ihrer ungelösten Fragen ist, wie eine gleichberechtigte Nutzung des mit dem technologischen Fortschritt gegebenen Wohlstandspotentials gewährleistet und zugleich sichergestellt werden kann, daß die Mediengesellschaft kein Ungleichgewicht zwischen „Informationsreichen“ und „Informationsarmen“ schafft bzw. dieses Ungleichgewicht nicht noch verstärkt.

Welche Vorteile könnte die kirchliche Rundfunkpublizistik hier aus einer theologischen Theorie der Öffentlichkeit ziehen? Die Einsicht, daß die Mediengesellschaft vom Menschen her gedacht werden müsse, da Menschen doch wichtiger seien als Märkte, läßt sich zwar mit einiger Plausibilität behaupten; aber wie läßt sie sich gesellschaftlich begründen?

Eine weitere Frage betrifft die kirchliche Position dahingehend, ob Rundfunk zukünftig eher als *Dienstleistung* oder *Kulturgut* definiert werden sollte. Dies stellt zugleich die Frage nach den Verbündeten. Entwickeln die Kirchen eine größere Nähe zum öffentlich-rechtlichen oder zum privatwirtschaftlich organisierten Rundfunk? Je mehr das freie Spiel der Marktkräfte die Entwicklung des privaten Mediensektors bestimmt, um so bedeutender könnte für die Kirchen ein starker öffentlich-rechtlicher Rundfunk sein, dessen Programm und Informationsangebot nicht allein an Reichweiten und Rendite-Erwartungen, sondern am öffentlichen Auftrag des Rundfunks, wie ihn das Grundgesetz in Art. 5 fordert, orientiert ist.

Und was ist, wenn sich die überkommenen Begriffe von Rundfunk und Presse auflösen, wenn sich das Informations-

angebot in künftigen digitalen Netzen in eine Vielfalt unterschiedlichster Dienste und Nutzungsformen auffächert, die keine unterscheidbaren Grenzen zwischen Individual- und Massenkommunikation mehr zulassen? Welche Bewertungsmaßstäbe und Handlungsanleitungen stehen einer kirchlichen Rundfunkpublizistik dann zur Verfügung?

Eine zentrale Bedeutung im Vorfeld kommt daher der theologischen Klärung des verwendeten *Kommunikationsbegriffs* zu. Der seit der Pastoralinstruktion „*Communio et Progressio*“ (CeP/1971) für die katholische Kirche geläufig gewordene Terminus der *sozialen Kommunikation* reklamiert einen Öffentlichkeitsanspruch, der sich als Mitteilung im großen Raum der Öffentlichkeit versteht. Soziale Kommunikation ist um gelingende Verständigung von Menschen bemüht als eines unaufgebaren Existentials in grundsätzlich allen öffentlichen Kommunikationsformen. So weit, so gut.

Auffällig ist immer die Rede von den *Instrumenten* der sozialen Kommunikation. Wertet CeP sie noch euphorisch als „Geschenke Gottes, weil sie nach dem Ratschluß der göttlichen Vorsehung die Menschen brüderlich verbinden, damit diese im Heilswerk Gottes mitwirken“ (Nr. 2), so ist ja angesichts eines längst segmentierten Publikums gerade hier Zweifel angebracht. Der Rede von den sozialen Kommunikationsmitteln stabilisiert eher dieses Dilemma, als daß sie es aufbricht. Sie verkürzt das Faktum medialer Kommunikation mehr oder weniger auf den Gebrauch dieses oder jenes „technischen Mittels“. Kommunikation ist aber gerade nicht ein Instrument, eine Methode, sondern im Sinne von CeP, Nr. 11 („Jesus Christus als vollkommener Kommunikator“) ein Geschehen, in dem Gottes Zuwendung zu den Menschen nicht bloß vermittelt, sondern gelebt werden will.

Auch wenn man aus heutiger Sicht der Pastoralinstruktion einen nicht ungefährlichen evolutionistischen Optimismus ankreiden muß, bleibt die grundsätzliche Anerkennung der Bedeutung gesellschaftlicher Kommunikation unzweifelbar wichtig. Dies gilt nicht zuletzt auch für die Veröffentlichungsbelange der Kirchen selbst. Die heute vielfach diskutierten Probleme christlicher Inkulturation sind nur in diesem Zusammenhang zu verstehen und zu gewichten. Das gleiche gilt für die mit den digitalen Medien nicht selten einhergehenden Phantasien, als ließe sich die Netzmetaphorik telematischer Systeme in direkter Analogie auf soziopolitische Phänomene und Aufgabenfelder übertragen. Hier darf kein blinder Analogiezauber betrieben werden. Mediale Interaktivität ist noch längst nicht personale oder soziale Interaktion.

Fest steht, daß die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien mentale und soziale Implikationen von noch nicht überschaubarem Ausmaß befördern werden, die das Gespräch der Gesellschaft mit sich selbst weiter partikularisieren und funktionalisieren werden. Die Digitalisierung medialer Kommunikation und deren globale Vernetzung, die Vervollkommnung virtueller Realität und die Vervielfachung neuer Programmangebote werden nicht nur die

Formen der Übermittlung oder die Qualität der Darstellung beeinflussen. Das, was wir als einen übermittelten Gegenstand bzw. als „Abbildung“ einer realen Situation vermuten, wird möglicherweise durch und durch synthetisiert sein; digitale Neu-Schöpfungen müssen zukünftig zum festen Repertoire von Medienbotschaften gezählt werden.

Was für Rückschlüsse und Einstellungen kirchlicherseits auch bevorzugt werden – von der Theologie selbst kann kein Sofortrezept zur Beherrschung virtueller Medienwelten erwartet werden. Christliche Verantwortung wird sich hier im „Tun der Wahrheit“ (Joh 3,21) erweisen, im menschenähnlichen Arrangement von Themen und Inhalten im nahen oder fernen „elektronischen Kiosk“.

Ein Beispiel: Die elektronischen Medien Hörfunk und Fernsehen haben an der Ausbildung von Werten und dem Orientierungsvermögen einer Gesellschaft nach wie vor einen hohen Anteil, insofern sie stärker gesellschaftsbildend oder -zerstörend wirken können. Die (kirchlichen) Vertreterinnen und Vertreter in den Rundfunkräten und -kommissionen der Sender übernehmen mediengesellschaftliche Verantwortung, wenn sie auf eine kontinuierliche programmkritische Begleitung ihres Senders Wert legen, für die „Staatsferne“ des Rundfunks Sorge tragen, unzulässige Medienkonzentrationen aufklären und entflechten helfen oder unzulässige Tabubrüche in der Darstellung von Sexualität und Gewalt wirkungsvoll brandmarken. Es wird darüber hinaus ein bevorzugtes Anliegen christlicher Programmacher sein, den Sinn für das Lebenswichtige, für Werte und Daseinsperspektiven audiovisuell zu formulieren und wachzuhalten.

---

## Eine dialogisch neue Sozialform der Kirche scheint nicht in Sicht.

---

Vor diesem Hintergrund erscheint die Kluft zwischen der (häufig unbeholfenen) Vermittlung überlieferter Glaubenswahrheiten und der Eigendynamik des säkularisierten gesellschaftlichen Lebens als eine fast nicht zu bewältigende Herausforderung für jede noch so engagierte Medienarbeit. „Evangelii nuntiandi“ (Nr. 20) konstatierte 1975: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche.“ Das Dilemma zwischen gesamtgesellschaftlichem Orientierungs- und Sinnbedürfnis und faktischer kirchlicher Marginalisierung ist bis heute das Hauptkennzeichen einer nach dem Konzil dialogisch nur wenig vorangekommenen Kirche.

Eine dialogisch neue Sozialform der (katholischen) Kirche scheint nicht in Sicht; vielmehr führt ihr zunehmender Bedeutungsverlust im heutigen Konzert von Weltanschauungen zu einer gefährlichen Überbetonung binnenkirchlicher Differenzen von Interessen und Statusgruppen, die mit größer werdender Vorliebe und Schärfe um die Geltung religiöser Werte und Normen streiten. Was fehlt, ist „eine allseits akzeptierte konflikthafte Konzilshermeneutik“

(G. Fuchs), die den Dialog der Kirche mit der Welt als durchaus konfliktives und dennoch konsensorientiertes Zeitgespräch versteht, als gemeinsame Wahrheits- und Entscheidungssuche, die selbst dialogisch ist und als Dialog allein sich bewahrheitet und bewährt. Die Verbindung von Kultur und christlicher Botschaft erfolgt ja nie pauschal, sondern mehrschichtig, ambivalent, immer spannungsvoll als wechselseitiger Prozeß von Anknüpfung und Widerspruch.

Kirchlicher Öffentlichkeitsauftrag vollzieht sich als kulturelle Kommunikation, in die die christliche Theologie eingespannt ist, um die biblische Botschaft in die jeweilige reale Lebenssituation einzubringen. Kontextualisierung im publizistischen Betrieb der Kirche versucht zwischen den Implikationen der modernen Informationsgesellschaft und dem Proprium der Kirche Gottes zu vermitteln. Sie stellt darüber hinaus die Frage nach den Bedingungen einer solchen Vermittlung und nach den Voraussetzungen einer publizistischen Theologie in einer Gesellschaft, in der die sperrige Rede von Gott unter zunehmendem Verlust an Plausibilität und Akzeptanz leidet.

Ottmar Fuchs hat bereits 1989 (in: Kirche, Kabel, Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik) Kriterien einer *kontextuellen* Medienkritik geliefert (S. 187–195) und im Anschluß daran Fragmente einer „theologischen Theorie der Massenmedien“ zusammengetragen (S. 196–217). Der nach wie vor lesenswerte medienpolitische Essay versucht eine „Systematisierung der Kriterien und Bezugfelder“, die angesichts der seinerzeit schon kaum noch zu überschauenden massenmedialen Situation um konkrete Handlungsorientierungen, zumindest um eine theologische Einschätzung der Öffentlichkeitssysteme und -subjekte bemüht ist.

Bemerkenswerte Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Massenmedien hatten zuvor bereits Peter Düsterfeld unter dem Titel „Kommunikative Diakonie“ (FUNK-Korrespondenz Nr. 13–14/31.3.1988) und im selben Jahr auch Gotthard Fuchs vorgelegt („Kulturelle Diakonie“. Tagungsbericht der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz zu: „Kirche und Öffentlichkeit“. Dezember 1988). Beide Ansätze stimmen darin überein, daß die Unterscheidung und die Einheit von Kirche und Gesellschaft zusammengedacht werden müssen. Die Freiheit der Kirche *von* der Welt ist demnach die Voraussetzung dafür, daß sie *für* die Welt sein kann. Der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche läßt sich nur als Anspruch kommunikativer bzw. kultureller Diakonie verantworten. Ihre schöpferische Kraft liegt im Politischen. Sie setzt Personen, Gesellschaft und Medien in ein sozial-kommunikatives Verhältnis. Diakonische Verantwortung für die gesellschaftlich marginalisierten und Zukurzgekommenen bezieht dabei ihre Energie aus dem Kraftfeld christlicher Spiritualität.

Der bisweilen erhobene Vorwurf, diakonische Handlungsorientierung berge in sich die Gefahr „liebender Bevormundung“ und sei insofern eben nicht herrschaftsfreie Kommunikation, ist wohl deshalb wenig überzeugend, da er das Stellvertretungsprinzip kirchlicher (Für-)Sorge unkritisch

unter systemstabilisierenden Verdacht stellt. Die genannten Entwürfe einer kommunikativen bzw. kulturellen Diakonie verstehen sich jedoch schon insofern als kritisch-unterbrechend, als sie ihre eigenen politischen Handlungsorientierungen im reflektierten Rückgriff auf eine Theologie beziehen, die in ihrem Kern eschatologisch widerständig ist. So können christliche Verheißungsgeschichte und Gesellschaftsprozeß gerade wegen ihrer potentiellen Gegenläufigkeit in ein möglicherweise fruchtbares Verhältnis zueinander treten.

## Es geht um die Entfaltung der publizistischen Potenz des christlichen Glaubens

Publizistische Theologie muß heute den Versuch unternehmen, die spirituelle Qualität der christlichen Botschaft unter den kommunikativen Bedingungen der Informationsgesellschaft neu zu formulieren. Sie bezeichnet keine bestimmte theologische Disziplin, sondern eine generelle Ausrichtung von Theologie. In dieser Hinsicht will sie Ernst machen mit der Erkenntnis, daß Kirche von ihrem Wesen her kommunikativ ist. Ihr Programm ist die Entfaltung der publizistischen Potenz des christlichen Glaubens. Christlicher Glaube soll als soziale Kommunikation in kritisch-solidarischer Absicht begriffen werden.

Nachdem in der modernen Theologie vielfach gerade das Private als kommunikativer Raum des Glaubens angesehen wurde, plädiert eine publizistische Theologie dafür, die Bedeutungsfülle christlicher Verheißung für eine neue (massen-)mediale Glaubenssprache aufzuschließen, um so den Tendenzen einer neuen virtuellen Privatisierung die kritische Position „echter“ Erfahrung von Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung entgegenzuhalten. Es käme deshalb darauf an, die medial geteilten Öffentlichkeiten auf ihre integrativen, einheitsstiftenden Potentiale abzusuchen. Der Erfolg einer solchen gemeinwohlorientierten Anstrengung wächst in dem Maße, wie es der Kirche gelingt, die provokatorische Kraft der Heilsverheißung Gottes gerade in die Plausibilitätsstrukturen einer Informationsgesellschaft zu übertragen.

Gerade hier liegt die Herausforderung. Es bedürfte einer publizistischen Sensibilisierung für ein neues Hinhören, ein neues Hinsehen, kurz, einer geschärften Wahrnehmung inmitten einer die Sinne vielfach entschärfenden Gesellschaft. Entgegen allgemeiner Abschottung in mediale Nischenmilieus hinein muß eine publizistische Theologie für eine Handlungsorientierung mit „umkehrender Perspektive“ plädieren: heraus aus einer nur noch formal integrierten Ansammlung isolierter Privatinteressen, hinüber zu gemeinsam geteilten und politisch verantworteten Optionen und Überzeugungen einer tatsächlich streitenden und Kompromisse schließenden Gesellschaft.

Das *Theologische* an ihr käme dadurch zum Zuge, daß sie das Erinnerungspotential der christlich-jüdischen Tradition

in eine weithin verbreitete Ökonomiegläubigkeit und Kommerzialisierung des Öffentlichen einbringt. Das *Publizistische* an ihr wäre der Versuch, den bereitgestellten Erinnerungsvorrat zur Neu-Orientierung aufgesplitterter (Medien-)Interessen und Neu-Strukturierung virtueller Lebenswelten kommunikativ zu nutzen.

Wenn das Programm einer publizistischen Theologie für die kirchliche Medienpraxis erfolgreich sein soll, so müssen die bisher skizzierten Grundzüge kritischer Prüfung standhalten können. Tun sie dies nicht, so könnte eine auf ihr aufbauende Rundfunkpolitik wohl nur schwer für sich in Anspruch nehmen, aufzuweisen und zu beurteilen, was an bestimmten Verhältnissen oder einer bestimmten medialen Praxis gelungen oder mißlungen ist. Da aber kirchliche Rundfunkpolitik – wie andere kirchenpolitische Arbeitsfelder auch – für sich keine kontextenthobene Unparteilichkeit beanspruchen oder aus ihrer bloßen Kirchlichkeit heraus einfach Forderungen stellen kann, muß sie sich selbst wiederum anfragen und anfordern lassen. Denn die Einführung des Kriteriums einer medienkritisch-kommunikativen Praxis in das Konzept einer publizistischen Theologie reicht nicht aus, um außerkirchlich anzukommen und zu überzeugen.

Noch steht das rundfunkpublizistische Engagement der Kirchen auf verlässlichen verfassungsrechtlichen und staatsvertraglichen Füßen. Doch es zeigt sich bereits eine geteilte Diskussionslage. Es könne bald an der Zeit sein, darüber nachzudenken, ob die Privilegien, die der säkulare Staat den Kirchen gewährt, noch zeitgemäß seien. Andererseits: Kann eine kirchliche Publizistik Theologie und Glaube einfach in Rundfunkpolitik umsetzen, biblische Inhalte operationalisieren und an ihrer politischen Wirksamkeit messen?

## Konsequenzen für eine neue publizistische Praxis

Welche Bedeutung hat der publizistische Kontext für die jeweilige theologische Urteilsbildung? Kann man das Christliche überhaupt publizistisch eindeutig identifizieren und sichtbar machen? Fragen, die an dieser Stelle nicht beantwortet werden können. Es lassen sich aber bereits *Konsequenzen* formulieren, die auf eine neue publizistische Praxis von Kirche verweisen.

*Öffentlichkeit* ist für Christen kein fremder, kein nur weltlicher Begriff; er ist konstitutiv für das Verständnis christlicher Inkulturation. Er ist zugleich eschatologischer Platzhalter für eine Erwartung von Geschwisterlichkeit, die Christen als Geschenk Gottes am Ende der Zeit erhoffen.

Kirchliche Rundfunkpublizistik vertraut dem Geist Gottes in einer massenmedialen Kultur pluralistischer Kommunikationsbedürfnisse. Eine wesentliche Herausforderung an die Kirche wird darin bestehen, die ambivalenten *religionsanalogen Funktionen der Massenmedien* nicht zu dämonisieren, sondern schöpferisch zu nutzen und auf ihren spirituellen Kern hin durchsichtig zu machen. Kirchlich-kommunikative Praxis wird sich am Kommunikationsstil Jesu orientieren

(CeP, Nr. 11). Dieser verwirklicht sich im publizistischen Feld der Kirche vorrangig als Ermutigung und Hilfestellung für die in den Medien anvertrauten Rezipienten.

Einer „publizistischen“ Kirche geht es um die Subjektwerdung von Menschen, um das Subjektsein der vielen unbekannt Rezipienten; ihr genuines Interesse ist politische Einmischung in Form „gefährlicher Geschichten“, die quer zum Mainstream liegen. Eine besondere publizistische Aufmerksamkeit wird sich auf die *Würde der Informationsnutzer* richten, die eben nicht bloß Informationsverarbeiter sind. Sie wird der Illusion vorbauen, durch globale Informationsverfügbarkeit könne die Welt in Ordnung kommen und das Los der Endlichkeit von Wissen, Können und Wollen abgestreift werden.

Insofern es gelingt, gegen den Trend medialer Illusionierun-

gen und Geschwätzigkeit neue, überraschende *Schutz-zonen für das Humanum und für Transzendenz* einzurichten und aufrechtzuerhalten, können Zuhörer und Zuschauer eine Ahnung oder Vorstellung bekommen von dem, „was bleibt, was immer wiederkehrt, was der Mensch nicht los wird und was er aus eigener Kraft niemals zustande bringen kann“ (*Hans-Joachim Höhn*).

Die skizzierten publizistischen Handlungsorientierungen werden sich nicht zuletzt als eine längst überfällige neue Praxis von Kirche erweisen als einer sich mit ihren „Veröffentlichungen“ immer wieder übertragenden, sich übersetzenden Kirche. Ihre Mission ist Trans-Mission: Übertragung von Visionen in mediale Öffentlichkeit. Sie ist eine dialogisch-offene Kirche, die hier und heute Raum läßt für Fernstehende(s) und Fern-Gesehenes. *Ludger Verst*

# Spannungsreiche Gemeinschaft

## Der Lutherische Weltbund ist fünfzig Jahre alt

*Die konfessionellen Weltbünde sind ein wichtiger Strang der modernen ökumenischen Bewegung. Der Lutherische Weltbund, 1947 im schwedischen Lund gegründet, versteht sich als eine Gemeinschaft von Kirchen. Er steht vor einer entscheidenden Weichenstellung im Verhältnis zur katholischen Kirche und ist gleichzeitig mit der Frage konfrontiert, was heute lutherische Identität ausmacht.*

Bei seiner Neunten Vollversammlung vom 8. bis 16. Juli 1997 in Hongkong (vgl. HK, August 1997, 427) konnte der Lutherische Weltbund (LWB) auf eine fünfzigjährige Geschichte zurückblicken. Gegründet wurde der Weltbund im Sommer 1947 im südschwedischen Lund, wo seine Erste Vollversammlung stattfand. „Der Lutherische Weltbund ist ein Experiment“ – so formulierte in Hongkong der brasilianische Theologe und Kirchenpräsident *Gottfried Brake-meier*, von 1990 bis zur jüngsten Vollversammlung Präsident des LWB. Was immer sich auch im einzelnen über Entwicklung und heutiges Profil des LWB sagen läßt, dieses „Experiment“ vermittelt interessante Aufschlüsse über die Geschichte der Christenheit und der Ökumenischen Bewegung in den letzten Jahrzehnten.

Der Lutherische Weltbund ist jünger als andere konfessionelle Weltbünde. Der Reformierte Weltbund, der gerade vom 8. bis 20. August dieses Jahres in der ungarischen Reformiertenhochburg Debrecen seine 23. Vollversammlung abhielt, wurde schon 1875 gegründet (in seiner heutigen Form entstand er 1970 durch den Zusammenschluß mit dem 1891 gegründeten Internationalen Kongregationalistischen Rat). Seit 1905 besteht der Baptistische Weltbund, seit 1881 der Weltrat Methodistischer Kirchen.

Vorläufer des Lutherischen Weltbundes war der *Lutherische Weltkonvent*, der 1923 in der Lutherstadt Eisenach erstmals

zusammentrat. Weitere Vollversammlungen des Weltkonvents fanden 1929 in Kopenhagen und 1935 in Paris statt; die für 1940 in Philadelphia geplante Vierte Vollversammlung kam wegen des Kriegsausbruchs nicht zustande. Bei der konstituierenden Tagung in Eisenach wurde eine Resolution über Rolle und Bedeutung des Bekenntnisses angenommen, die auch für die Verfassung des Lutherischen Weltbundes maßgeblich blieb: „Der Lutherische Weltkonvent bekennt sich zu der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments als der einzigen Quelle und unfehlbaren Norm allen kirchlichen Lebens und Handelns und sieht in dem Bekenntnis der Lutherischen Kirche, insbesondere in der unveränderten Augsburgerischen Konfession und im Kleinen Katechismus Luthers, die lautere Wiedergabe des Wortes Gottes“ (*Kurt Schmidt-Clausen*, Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund, Gütersloh 1976, 86).

### Über die lutherischen Stammlande hinaus

Die Frage nach der *lutherischen Identität* war auch eines der entscheidenden Motive für die Gründung des LWB nach der Zäsur des Zweiten Weltkriegs. Dazu kamen die Herausforderung durch soziale Notlagen (vor allem in den kriegszerstörten Ländern), die Notwendigkeit einer Koordinierung