

Manfred L. Pirner

Extra media nullus homo?

Theologische Aspekte zu einer Anthropologie der Medien

In: Pirner, L. Manfred / Rath, Matthias (Hrsg.): *Homo medialis. Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*, München 2003.

1. Vorüberlegungen:

Was kann und was soll eine „theologische Anthropologie der Medien“?

Vorneweg: Aus theologischer Sicht können die (kultur-)anthropologischen Tendenzen in Teilen der Medien- und Kommunikationswissenschaft eigentlich nur begrüßt werden; sind sie doch ein Zeichen dafür, dass die Medienkommunikation bewusst in ihrer Bedeutung für Menschsein und humane Kultur erfasst werden soll und nicht lediglich als autonomes, autologisches System. Der zunehmenden Bedeutung anthropologischer Perspektiven und Fragestellungen in der Medienwissenschaft (ebenso wie in etlichen anderen Wissenschaften) steht allerdings eine gewisse selbstkritische Selbstrelativierung neuerer anthropologischer Reflexionen gegenüber, auch jener aus der Theologie. Ist man in den nichttheologischen Wissenschaften vor allem aus erkenntnistheoretischen und ideologiekritischen Gründen „bescheidener“ geworden, wenn es darum geht, das „Wesen“ des Menschen zu bestimmen, so gilt für die Theologie ein von je her bestehender genuin theologischer Vorbehalt als zentral: Das „wahre“ Wesen des Menschen ebenso wie das Wesen aller Wirklichkeit kennt nur Gott allein. Hier liegt damit aber zugleich ein erster Grundaspekt theologischer Anthropologie, nämlich dass unser Bild vom Menschen *um Gottes willen* offen zu halten ist und nicht autoritär oder totalitär fixiert werden darf – ein Aspekt, der bereits kritische Potenzen gegenüber den durch die elektronischen Medien geformten und vermittelten Menschenbildern enthält und auf den unten noch einmal zurückzukommen sein wird.

Jedenfalls aber wird sich von daher die Theologie den Versuch eines normativen „Totalentwurfs“ des Menschen versagen; statt dessen verstehe ich theologische Aspekte zur Medienanthropologie primär im Sinne von Bausteinen einer *regulativen Theorie*, welche Grundzüge der „anthropologischen Grammatik“ der christlichen Tradition herausarbeitet und sie mit der (meist impliziten) „anthropologischen Grammatik“ der Medienkommunikation in Beziehung setzt. Dies wird in einem wechselseitigen konstruktiv-kritischen Erschließungsprozess geschehen, also nicht etwa so, dass lediglich feststehende theologische Grundbestände auf den „Medienmenschen“ hin interpretiert würden, sondern durch die moderne Medienkommunikation ergeben sich neue Fragestellungen und Perspektiven, die wiederum die theologische Sicht verändern können.

Damit ist auch gesagt, dass theologische Anthropologie – auch auf die Gefahr des Dilettantismus hin – Erkenntnisse anderer Wissenschaften aufnehmen und sich um die Nachvollziehbarkeit eigener Argumentation bemühen wird, ohne dabei ihre zentrale *propria* Prämisse „Gott“ aufzugeben. Aus der fundamentalen *Unterscheidung* von Gott und Mensch sowie der ebenso fundamentalen *Relationierung* von Gott und Mensch gewinnt sie ihre spezifische, eigenständige Perspektive, die „weder eine Bestreitung noch eine Überhöhung oder Krönung“ anderer anthropologischer Wissenschaften sein kann oder will (RITSCHL 1986).

Was ist von einer Anthropologie der Medien grundsätzlich zu erwarten? Problematisch wäre es, sie lediglich für die Medienethik in Anspruch zu nehmen und somit „Wesen“ und „Moral“ des Menschen kurzzuschließen. Zunächst und vor allem wird man einen *Wahrnehmungs- und Sprachgewinn* bzw. ein *vertieftes Verstehen* der Medien und des Menschen durch ihre Kontextualisierung in anthropologische Zusammenhänge anstreben, worin allerdings die gerade in theologischer Sicht anthropologisch-grundlegende ethische Verantwortung des Menschen eingeschlossen ist. Der Beitrag der Theologie zur Medienanthropologie wird sich genau daran messen lassen müssen, ob er einen solchen Wahrnehmungs- und Sprachgewinn erbringt. Im Rahmen dieses Aufsatzes können allerdings nur einige mögliche Aspekte eines solchen Beitrags zur Sprache kommen.

2. Die Medienkommunikation als Teil „sozialer Kommunikation“

Es gibt unterschiedliche Ansatzpunkte, von denen aus Beiträge für eine theologische Medienanthropologie gewonnen werden können. So haben z.B. Wolfgang Wunden und Elmar Kos in einem anregenden und tiefeschürfenden Aufsatz primär vom Begriff der „sozialen Kommunikation“ und vom theologischen Personbegriff her argumentiert, und zwar in Rückgriff auf die zu Recht vielbeachtete Päpstliche Instruktion „*Communio et progressio*“ von 1971 (PÄPSTLICHE KOMMISSION 1971, WUNDEN/KOS 2000). Zentral ist hier der Grundgedanke, dass „die Gemeinschaft der Menschen als oberstes Kommunikationsziel im trinitarischen Gottesbild vorgebildet ist“ (WUNDEN/KOS 2000, 390). Ethisches Kriterium für menschliche Kommunikation wäre dann die Frage, ob sie der Gemeinschaft dient. Versteht sich der Mensch als Ebenbild Gottes, so gewinnt die Einheit von personaler Eigenständigkeit („Autonomie“) und kommunikativer Beziehung („Sozialität“) innerhalb des dreieinigen Gottes eine konstitutive Bedeutung für die grundlegend-anthropologische Bestimmung des Menschen als Person, die sich auch mit sozialpsychologischen Forschungen (G. H. Mead) und sozialphilosophischen Theorien (J. Habermas) vermitteln lässt: „Durch die Selbstmitteilung und Selbstbestimmung in jeder kommunikativen Zuwendung setzen sich die Kommunizierenden gegenseitig als Person.“ (402). Dieses wechselseitige Setzen als Person im kommunikativen Handeln ist „nur dann nicht grundlos, wenn sie auf die

von Gott ohne Grund (aus freier Liebe) gewährte Einsetzung zu Kommunikationspartnern Gottes zurückgeführt wird.“ (404) Insofern könne die dialogische Struktur des Personseins als Verweis auf die transzendente Wirklichkeit Gottes verstanden werden, und zugleich könne die Trinität zum Modell der offenen Kommunikationsgemeinschaft werden, was z.B. Reziprozität, Symmetrie und Anteilgeben an der eigenen Person als Kriterien menschenwürdiger sozialer Kommunikation begründet und mediale Kommunikation grundsätzlich intentional auf solche soziale Kommunikation ausrichtet.

In Aufnahme, Weiterführung und Ergänzung der von Wunden/Kos angestellten Überlegungen werde ich im Folgenden vor allem den Medienbegriff ins Zentrum stellen und einen Akzent auf kulturanthropologische Aspekte setzen.

3. Die Medialität des Menschen und das biblische Medienverbot

Eine Anthropologie, die für Verstehen und Bewertung der heutigen Massenmedien hilfreich sein soll, wird naheliegenderweise mit einem abgestuften, mehrdimensionalen Medienbegriff arbeiten, der Übergänge von entwicklungsgeschichtlich frühen immateriellen (v.a. die Sprache) und materiellen (z.B. Höhlenzeichnungen) zu modernen Medien erlaubt¹, was am ehesten durch die Anlehnung an den weiten, kulturphilosophischen Symbolbegriff Cassirers möglich wird.² Theologisch kann die aus anderen Humanwissenschaften kommende Einsicht aufgenommen werden, dass Medien nicht lediglich erst vom Menschen entwickelt worden sind, sondern dass der Mensch sich immer schon als in Medien „eingewoben“ vorfindet (so WIEGERLING 1998, 234), er also durch eine grundlegende *Medialität* charakterisiert ist (vgl. u.a. MÜLLER-FUNK 1996), insofern der Mensch ein „Kulturwesen“ bzw. ein „animal symbolicum“ (CASSIRER) ist.

Das biblische Medienverbot (nach Ex 20, 4: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.“) lässt sich verstehen als Verbot, die mediale Wirklichkeit (einer Gottesdarstellung) mit einer „objektiven“, „letzten“ (göttlichen) Wirklichkeit zu identifizieren. Insofern lässt sich sagen, dass die allgemeine Erkenntnistheorie

1 Der Philosoph Mike Sandbothe unterscheidet noch umfassender einen weiteren Sinn von Medien (darunter fallen die „Anschauungsformen von Raum und Zeit“), einen engeren Sinn (Bild, Sprache und Schrift) und einen engsten Sinn (technische Medien wie Radio, Fernsehen usw.), die er dann aufeinander bezieht und deren „Verflechtungsverhältnisse“ untereinander betont (SANDBOTHE 1997, 56f.).

2 Ein weiter Medienbegriff und ein weiter Symbolbegriff werden hier nahezu gleichzusetzen sein, während sich in Differenzierungen („engere“ Fassungen der beiden Begriffe) spezifische Unterschiede zwischen herauschälen.

die theologische Epistemologie „eingeholt“ hat und beide sich gegenseitig befruchten können: Wir wissen heute deutlicher als jemals zuvor, dass wir über keinen unmittelbaren, non-medialen Zugang zur „objektiven“ Wirklichkeit verfügen.

Die biblische Antwort auf die Spannung zwischen dem antropologisch-grundlegenden Angewiesensein des Menschen auf Bilder (bzw. Medien) einerseits und seiner Neigung, Bilder mit „der“ Wirklichkeit gleichzusetzen, ist *Multimedialität*: Von Gott wird in der Bibel in unterschiedlichsten sprachlich-poetischen, darstellenden, szenischen und erzählerischen Bildern und Formen gesprochen, die durch ihre spannungsreiche, manchmal widersprüchlich wirkende Vielfalt die Fixierung und Verfügbarmachung Gottes verhindern und damit verhindern, dass die (medial vermittelte) Erscheinung von Menschen, Tieren, Pflanzen oder Dingen aus der unbelebten Welt als „objektive“, „wahre“ bzw. „letzte“ Wirklichkeit angesehen werden. Bernd Beuscher bezeichnet die Gottesbilder der jüdisch-christlichen Tradition treffend als „Entzugerscheinungen“ – in ihnen liegen Präsenz und Entzug der „gemeinten“ Wirklichkeit ineinander –, die „Dekonstruktionsübungen“ in Gang setzen, welche der Anbetung von Bildern (und ich ergänze: aller Medien sowie aller medial vermittelten Wirklichkeit) vorbeugen und abhelfen (BEUSCHER 1999, 54).

In diesen theologischen Zusammenhang gehört auch das Problem, dass die elektronischen Medien heute in ähnlicher Weise „wie früher die Religion ... unsere Beziehung zur Welt der Erscheinungen bestimmen“ (NORBERT BOLZ, zit. nach BEUSCHER 1999, 52) und damit auch unser Menschenbild. Die von BEUSCHER und anderen diagnostizierte „Selbstverdinglichung“ des Menschen durch die technischen Medien sowie als Kehrseite deren Überhöhung mit dem Argument, dass sie durch ihre Präzision und Dauer die Vollkommenheit ermöglichten, zu der der Mensch nicht fähig ist (vgl. BEUSCHER 1999, 39ff.), zeugen von einer „medialen Vereinseitigung“ in Richtung auf das Technisch-Instrumentelle, welcher gerade das „wirklich“ Multimediale und damit die Mehrdimensionalität des Menschen abhanden gekommen ist.

4. Die Medialität des Menschen und die Welt

Eine theologische Anthropologie, die allein von einer (spekulativ-ontologischen) innertrinitarischen Gottesvorstellung ausgeht, bringt neben Problemen der Kommunikabilität die Gefahr mit sich, personalistisch verengt zu werden und somit die Welt der Tiere und Pflanzen sowie der „Dinge“ aus dem Blick zu verlieren. Dies scheint mir auch eine weit verbreitete Tendenz gegenwärtiger medientheoretischer und insbesondere medienethischer Überlegungen insgesamt zu sein. Unter einer (ökonomisch-trinitarischen) schöpfungstheologischen Perspektive weitet sich die Wahrnehmung für ein Kommunikations- und Medienverständnis, das die gesamte geschaffene Wirklichkeit einbezieht.

Angeknüpft werden kann hier an die auch von Wunden/Kos aufgenommene schöpfungstheologische Tradition, dass der Mensch durch das Wort Gottes und als „Kommunikationspartner“ Gottes erschaffen wurde. Gottebenbildlichkeit wird hier nicht im Sinne einer Abbildlichkeit aufgefasst, nach der sich die göttliche Trinität in zwischenmenschlichen Verhältnissen spiegelt oder spiegeln sollte, sondern Gottebenbildlichkeit wird selbst als relationaler Begriff verstanden: Durch die Ansprache Gottes wird der Mensch zum kommunikativen Gegenüber Gottes und damit erst eigentlich zum Menschen; (An-)Sprache und Menschwerdung gehören zusammen. Die anthropologisch grundlegende Sprachlichkeit bzw. Medialität des Menschen wird auch unter dieser Perspektive zum potenziellen Verweis auf seine Beziehung zu Gott. (In Teilen der neueren Kultur- und Medientheorie deutet sich allerdings die Tendenz an, die Kultur oder die Medien selbst zu einer Art göttlichem Apriori hochzustilisieren – eine Tendenz, die aus theologischer Sicht als Verabsolutierung relativer, lediglich auf das wahrhaft Absolute selbst *hinweisender* Phänomene kritisiert werden muss.)

Die besondere Pointe der schöpfungstheologischen Sicht liegt darin, dass der Mensch gerade in und durch seine Medialität zur *Freiheit* berufen ist. Die Sprache, in der der Mensch sich immer schon vorfindet, in die er „eingewoben“ ist, wird gleichzeitig zum Medium, durch das der Mensch sich Wirklichkeit erschließt, sich die Dinge nahe bringt und sich zugleich von ihnen distanziert, durch das er Macht ausübt und zugleich eine fürsorgerische Verantwortung übernimmt: Gott führt dem Menschen nach Gen 2 die Tiere zu, damit er sie benenne; eingebunden ist diese Namensgebung in den Auftrag, die Schöpfung zu bewahren, zu der er selbst gehört. Die Medialität des Menschen wird somit zum schöpfungshaften Grund seiner Freiheit nicht nur im Sinn seiner dialogisch-kommunikativen Personhaftigkeit, sondern auch im Sinn seiner kommunikativen Beziehungshaftigkeit zu allem von Gott geschaffenen Sein (so wie auch Gott selbst nicht nur als in sich beziehungsreich, sondern v.a. auch in kommunikativer Beziehung zu seiner Schöpfung zu denken ist). Wenn die Sprache unsere Welt ist (WITTGENSTEIN), dann ist auch das Eingebundensein des Menschen in die gesamte belebte und unbelebte Welt als kommunikativ bzw. medial vermittelt zu begreifen.

In theologischer Sicht gehört zu dieser *Freiheit* die *Verantwortung* des Menschen für alles, was er sich durch die Medien der Kommunikation in der Spannung zwischen Nähe und Distanz „vertraut macht“. Hier deuten sich die humanisierenden Chancen insbesondere der modernen Medien an, dem Menschen seine vielfältige Relationalität – nicht nur im Sinne von Sozialität, sondern auch im Sinne von Mitgeschöpflichkeit – „nahe“ zu bringen (auch das Ferne und Fremde) und diese gleichzeitig durch „Distanz“ für ihn bearbeitbar zu machen (auch das Nahe und Vertraute).

Die Freiheit des Menschen geht so weit, dass er sich seiner eigenen Medialität bewusst werden kann, ihr gegenüber treten kann, auch wenn er nicht aus ihr heraustrreten kann, und somit auch ein freiheitliches (und verantwortungsvolles) Verhält-

nis zu den Medien gewinnen kann, so wenig er ohne sie leben kann. Theologisch gesehen wird die Medialität des Menschen insofern nicht nur zum möglichen Verweis darauf, dass der Mensch in Gott „eingewoben“ ist, sondern darüber hinaus in der Tat ein Symbol dafür, wie gerade durch die Verwobenheit mit Gott die Freiheit der Eigenverantwortung und der Beziehungsfähigkeit des Menschen begründet wird.

5. Medien und die symbolische Konstruktion von Wirklichkeit

Die primär wissenssoziologische Erkenntnis von der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit (BERGER/LUCKMANN 1966) hat eine (kultur-)anthropologische Spitze: Der Mensch ist wesensmäßig auf ein gesellschaftlich konstruiertes „symbolic universe“ (92ff.) angewiesen, das ihm seine Alltagswelt als „natürlich“ und alltagsweltliche Aussagen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit als „plausibel“ erscheinen lässt. Berger hat selbst darauf hingewiesen, dass die Geschichtswissenschaft die Relativität von Wirklichkeitskonzepten oder „Weltanschauungen“ als *Faktum* erweist, die Wissenssoziologie jedoch als *anthropologische Notwendigkeit* (BERGER 1990, 42). Diese immer schon unvermeidlich mediale Konstruktion von Wirklichkeit wird heute in modernen Gesellschaften primär durch die Massenmedien geleistet.

Es war ebenfalls Berger selbst, der darauf hinwies, dass damit religiöse Konzepte von Wirklichkeit nicht etwa endgültig als menschliche Projektionen abgetan sind, sondern im Gegenteil wieder neu diskussionswürdig werden, weil sich nun *alle* Auffassungen von Wirklichkeit, auch die (gegenwärtige mitteleuropäische) *common sense*-Sicht von der scheinbar so objektiven, naturwissenschaftlich abgesicherten Wirklichkeit, als konstruiert, als Ergebnis menschlich-projektiver Prozesse erweisen. Die wissenssoziologische Theorie von der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit lasse sich geradezu als Generalisierung der kirchlichen Lehre „extra ecclesiam nulla salus“ (außerhalb der Kirche kein Heil) auffassen: „no plausibility without the appropriate plausibility structure“ (ebd.). Das gerade durch die zunehmende Mediatisierung unserer Alltagswelt und durch die technologischen Neuerungen im Medienbereich wachsende Bewusstsein für die Konstruiertheit von Wirklichkeit (vgl. auch Filme wie „Truman Show“ oder „Matrix“) lässt sich theologisch somit vor allem als *Chance* verstehen: Andere – eben auch religiöse – Wirklichkeitsperspektiven und Rationalitätsformen als die einer rational-instrumentellen Vernunft kommen wieder mit ihrem „Wahrheitspotenzial“ in den Blick. Zugleich sind allerdings die Gefahren des Relativismus, einer allgemeinen Leichtgläubigkeit oder eines generellen Wirklichkeitsskeptizismus nicht von der Hand zu weisen.

Sowohl die theologisch positive Bewertung medial-konstruktivistischer Tendenzen als Chance als auch die theologische Auseinandersetzung mit deren möglichen Risiken erfordert als Basis eine theologische Anthropologie, welche die aktiv-konstruktive

Imagination des Menschen neu theologisch würdigt, wie dies z.B. Wolfhart Pannenberg getan hat: „Durch die Einfälle der Phantasie kann Gott zum Menschen sprechen [...]“ (PANNENBERG 1983a, 370; vgl. auch PANNENBERG 1983b).

Von der theologischen Anthropologie her ist allerdings auch der *sozial-leibliche Aspekt* des Menschen als notwendige Ergänzung und Korrektur des medial-imaginativen einzubringen: Entsprechend dem anthropologischen Grundbedürfnis nach körperlicher und psychischer Zuwendung „realisiert“ bzw. „verifiziert“ sich das medial vermittelte symbolische Universum christlichen Glaubens durch „leibhaftige“ Nächstenliebe. Im Zentrum sowohl des jüdischen wie des christlichen Glaubens stehen Befreiungserfahrungen von Menschen, in denen Gott sie aus körperlicher, psychischer und sozialer Not herausgeführt hat (im AT v.a. der Exodus, im NT v.a. die befreiend-heilvolle Zuwendung Jesu).

Diese produktive und kritische Beziehung des Medial-imaginativen auf das Sozial-leibliche – wie es auch die Rückbindung von „Kommunikation“ an „soziale Kommunikation“ in „Communio et progressio“ intendiert – erweist sich wiederum als konvergent mit Einsichten aus der Psychoanalyse und der Rezeptionsforschung: Nach Winnicott stellt ausreichende menschliche Zuwendung eine notwendige Voraussetzung für die Entwicklung einer „gesunden“, realitätsorientierten *und* kreativen Phantasie dar (vgl. SCHÖPF 1981, 133ff.); in Analogie dazu erweisen sich in der Medienrezeptionsforschung die persönlichen Beziehungen in Familie und Freundschaftskreis als entscheidend für die Art und Weise des Medienumgangs und der Medienwirkungen (vgl. z.B. BARTHELMES/SANDER 1997, 23 u. 330).

Die Rückbindung des Medial-imaginativen an das Sozial-leibliche hat vom jüdisch-christlichen Freiheitsverständnis her auch eine deutliche macht- und unterdrückungskritische Komponente, welche sich u.a. gegen eine allzu einseitige „Kulturalisierung“ von Medien- und Kommunikationstheorien richten wird, wie sie gegenwärtig m.E. als Tendenz zu erkennen ist, in deren Sinn der Nachweis kulturell sinnvoller Funktionen der Medien jegliche Kritik zu erübrigen scheint.³

6. Medien und mythisch-rituelle Kommunikation

In der Sicht der theologischen Anthropologie ist der Mensch zur Freiheit und Vollkommenheit berufen, befindet sich allerdings im Zustand einer Entfremdung von seiner eigentlichen Bestimmung („Sünde“), der für den Glaubenden zwar grundsätz-

3 Vgl. auch die m.E. berechtigte Kritik von Max Fuchs an Cassirer und Charles Taylor (FUCHS 1999).

lich durch Gottes Gnadenhandeln in Christus überwunden ist, aber dessen vollständige und endgültige Überwindung erst im Eschaton erhofft wird. Damit lässt sich die christliche Sicht vom Menschen als ein *hoffnungsvoller Realismus* – oder mit Paul Tillich als „gläubiger Realismus“ (TILlich 1964, 30f.) – charakterisieren, der um die Ambivalenzen und Abgründe menschlichen Lebens und Handelns „weiß“, aber dennoch an der Sinnhaftigkeit und einem „guten Ende“ menschlicher Existenz „festhält“. Die Bestärkung dieses hoffnungsvollen Realismus geschieht in erster Linie durch im weitesten Sinn mythische Erzählungen (die biblischen Geschichten bzw. die biblisch-christliche Heilsgeschichte) und rituelle Begehungen (besonders herausgehoben: die Sakramente), die im Kern Vergegenwärtigungen von Gott-verdankten Freiheitserfahrungen sind.

In jüngerer Zeit ist in der Medienwissenschaft verstärkt die kulturalanthropologische Einsicht aufgenommen worden, dass Mythen (meist in der Bedeutung von sinnorientierenden Erzählungen⁴) und Rituale als anthropologische Konstanten anzusehen sind, die in modernen Gesellschaften vor allem durch die Medien repräsentiert werden (Überblicke in THOMAS 1998, PIRNER 2001): Die Medien tragen z.B. wesentlich zur Stabilisierung und Erneuerung kultureller Identität, zur Vermittlung zwischen verschiedenen Wirklichkeitsbereichen sowie zur Vermittlung eines umfassenden Sinnhorizontes bei. Die ritualähnliche Wiederholung der immer gleichen Grundmuster von Mediengeschichten (‘Gut’ kämpft und gewinnt gegen ‘Böse’, ein Held muss „in der Fremde“ Bewährungen bestehen, Bedrängte „erlösen“ und kommt dann gestärkt und geläutert zurück) dient dabei der funktional gleichen Konstitution einer Sinn verbürgenden Kosmologie wie das Wiederholen der christlichen Heilsgeschichte im Gottesdienst.

Von daher gewinnen die Perspektiven einer theologischen Theorie des Erzählens sowie des Rituals, wie sie über Jahrhunderte hinweg entwickelt wurden und besonders in jüngster Zeit intensiv diskutiert werden, eine mögliche Relevanz für die Medienanthropologie. So lässt sich beispielsweise die theologisch-grundlegende Bestimmung des Verhältnisses von Weltabstand und Weltbezug, von religiöser Vergewisserung in Erzählung und Ritual einerseits und neuerlicher Zuwendung zur (Lebens-)Welt andererseits, auf den Umgang mit Medien hin generalisieren. Der anthropologisch notwendige vorübergehende „Ausstieg“ aus der Alltagswirklichkeit würde in dieser Sicht *dann* seine Lebensförderlichkeit verlieren, wenn er zum Selbstzweck geriete und zur Weltvergessenheit führte. Im religiösen Bereich entspräche dies ei-

4 Der Religionswissenschaftler Fritz Stolz definiert den Mythos als eine traditionelle Erzählung, die „grundlegende religiöse Orientierungsprozesse auslöst, also die typisch menschlichen Irritationen durch die Erfahrung von Kontingenz, von Chaos und Vieldeutigkeit auffängt, mit Sinn besetzt und der Kommunikation erschließt.“ (STOLZ 1994, 613).

ner übersteigerten Frömmigkeitspraxis, die sich nur noch auf Beten und Bibellesen konzentrierte und dabei die Zuwendung zur Welt und zum Nächsten vernachlässigte, im medialen Bereich einer Flucht in die Medienwirklichkeit; in beiden Fällen trägt das Verhalten suchtartige Züge.

Ein weiterer Aspekt betrifft Struktur und Inhalt der Medien und ihrer Geschichten. Die christlichen Mythen und Rituale zeichnen sich durch eine spezifische Offenheit und Dynamik aus: Da der Mensch gleichsam als liminale Existenz⁵, als Übergangswesen zwischen Schöpfung und Vollendung gesehen wird, kann er in seiner Fragmentarität und Unabgeschlossenheit bejaht werden; christlich verstandene Identität ist gerade keine „ganzheitliche“, vollständige, sondern ist gekennzeichnet durch akzeptierte Endlichkeit und Bruchstückhaftigkeit im Horizont des Ganzheitsvertrauens gegenüber dem Gott, bei dem letztlich die Identität jedes Menschen „aufgehoben“ (im Sinne von „garantiert“) ist (vgl. LUTHER 1992, v.a. 160ff., u. WUNDERLICH 1997, v.a. 192ff.). Insofern ergibt sich sowohl für individuelle als auch für kollektive Identitäten die anthropologische Leitvorstellung des „Unterwegsseins“, des Unabgeschlossenen und Offenen, das auch das Fremde und das Böse nicht ausgrenzt, sondern für Begegnung und Selbsterkenntnis bereit ist. Die biblischen Geschichten und Rituale vermitteln diese Leitvorstellung in vielfacher Weise, inhaltlich vom Aufbruch des Abraham und des Volkes Israel aus Ägypten bis zum ständigen Unterwegssein Jesu und dem Motiv der Pilgerschaft der christlichen Gemeinde in den Paulusbriefen, und strukturell durch ihre aktivierenden, herausfordernden, in die Glaubensentscheidung stellenden Formen.

Die Struktur und die Inhalte der Medien und der Mediengeschichten wären von einer solchen theologischen Perspektive aus daraufhin zu befragen, ob sie „ungebrochene“ Mythen präsentieren und repräsentieren, die auf „vollkommene“, „geschlossene“ Identitäten zielen oder „gebrochene“ Mythen⁶, die zumindest die Fraglichkeit und Unabgeschlossenheit des Menschseins offen halten und somit auch menschliche Individualität und Gemeinschaft nicht durch aggressive Ab- und Ausgrenzung (des Fremden und des Bösen) begründen. Es ist kein Zufall, dass gerade in faschistischen Gruppierungen entsprechende Rituale, Symbole und mythenähnliche Legen-

5 Der schottische Kulturalanthropologe und Ritualforscher Victor Turner, von dem die Bezeichnung „liminal“ für die mittlere, zentrale Phase der drei Phasen jedes Rituals stammt (vgl. TURNER 1969 u. 1982), hat selbst das christliche Grundmotiv der Pilgerfahrt als liminales bzw. liminoides Phänomen interpretiert (vgl. TURNER/TURNER 1978). In Anschluss an Turner spricht auch der Neutestamentler Christian Strecker von der „liminale[n] Existenz der Christusgläubigen“ (STRECKER 1998, 46ff.).

6 Mit dem Begriff des „gebrochenen Mythos“ lehne ich mich hier an Paul Tillich an, der damit jenen Mythos bezeichnete, „der als Mythos verstanden wird, ohne verworfen oder ersetzt zu werden“ (TILlich 1970, 146; vgl. dazu auch SISTERMANN 1990).

den einen hohen Stellenwert haben. Und manche Auslassungen über das „Apriori der Medien“, demgegenüber das menschliche Subjekt nur noch als „Appendix“ der Medientechnologien verstanden werden kann (vgl. dazu RECK 1996), zeigen, dass hier die technischen Medien selbst zu einem geschlossenen Mythos geworden sind, der ansatzweise faschistoide Züge trägt.

7. Ausblick:

Weitere Bezugspunkte von theologischer Anthropologie und Medien

Im Rahmen dieses Beitrags können solche weiteren Bezugspunkte nur noch angedeutet werden. Weiterführend dürfte eine anthropologisch fundierte *Theologie der Unterhaltung* sein, die (Medien-)Unterhaltung jenseits von traditionellen kritischen Vorurteilen neu, nämlich als zum Menschsein notwendig gehörendes Phänomen, versteht und mit schöpfungstheologischen (Unterhaltung als zweckfreies Üben der gottgeschenkten Sinne und Fähigkeiten), rechtfertigungstheologischen (Unterhaltung als Entlastung von Leistungsforderung) und pneumatologischen (Unterhaltung als Orientierung- und sinnvermittelnde „Erbauung“) Aspekten verbindet. Ansätze dazu finden sich bei HAUSMANNINGER 1993, SCHROETER-WITTKÉ 2000 sowie bei PIRNER 2001 (vgl. auch meinen zweiten Beitrag in diesem Band: S. 175ff).

Gerade angesichts der theologisch-grundlegenden Rede von der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit jedes einzelnen Menschen vor Gott, der nach der Schöpfungsüberlieferung auch nicht „den“ Menschen schuf, sondern ihn „als Mann und Frau“ (Gen 1,27), wird sich die Theologie für eine *differenzierte* Anthropologie der Medien stark machen, in der die Abstraktheit eines allgemeinen Menschenbildes ergänzt und korrigiert wird durch z.B. eine (theologische) Anthropologie des Kindes oder der Frau. Insbesondere die kulturanthropologisch orientierte Medienforschung und -theorie scheint häufig – ebenso wie die Theologie – einer vom männlichen Erwachsenen her generalisierten Vorstellung vom Menschen verhaftet zu bleiben. Es ist zu hoffen, dass solche und andere riskanten Nachteile einer Anthropologie der Medien durch ihre chancenreichen Vorteile für die Wahrnehmung und das Verständnis der Medienkommunikation mehr als aufgewogen werden.

Literatur

- BERGER, PETER L./LUCKMANN, THOMAS, 1966, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books (= dt. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1969).
- BERGER, PETER L., 1990, *A Rumour of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York u.a.: Anchor Books (orig. 1969) (= dt. *Auf den Spuren der Engel*, Frankfurt a. M. 1981).
- BEUSCHER, BERND, 1999, *Remedia. Religion – Ethik – Medien*, Norderstedt.

- FUCHS, MAX, 1999, *Mensch und Kultur. Zu den anthropologischen Grundlagen von Kulturarbeit und Kulturpolitik*, Opladen.
- HAUSMANNINGER, THOMAS, 1993, *Kritik der medienethischen Vernunft. Die ethische Diskussion über den Film in Deutschland im 20. Jahrhundert*, München.
- LUTHER, HENNING, 1992, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart.
- MÜLLER-FUNK, WOLFGANG, 1996, *Ouvertüren zu einer Philosophie der Medialität des Menschen*, in: DERS./HANS ULRICH RECK (Hg.), *Inszenierte Imagination. Beiträge zu einer historischen Anthropologie der Medien*, Wien / New York, 63-86.
- PÄPSTLICHE KOMMISSION FÜR DIE INSTRUMENTE DER SOZIALEN KOMMUNIKATION, 1971, *Pastoralinstruktion Communion et Progressio über die Instrumente der sozialen Kommunikation*, Trier (abgedruckt auch in: *Kirche und Publizistik o. Jg. (1972)*, 129-199).
- PANNENBERG, WOLFHART, 1983a, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen.
- PANNENBERG, WOLFHART, 1983b, *Das Irreale des Glaubens*, in: D. HENRICH/W. ISENER (Hg.), *Versuch über Fiktion und Wahrheit. Funktionen des Fiktiven*, München, 17-34.
- PANNENBERG, WOLFHART, 1993, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen.
- PIRNER, MANFRED L., 2002, *Medienpädagogik und ethisch-religiöse Bildung*, in: *Medien praktisch* 26 (2002), H. 4, 26-29.
- PIRNER, MANFRED L., 2001, *Fernsehmythen und religiösen Bildung. Grundlegung einer medienerfahrungsorientierten Religionspädagogik am Beispiel fiktionaler Fernsehunterhaltung*, Frankfurt a. M.
- PIRNER, MANFRED L., 2000, *„Möge die Macht der Medien mit dir sein ...“ – Religiöse Aspekte und die Herausforderung für Bildung und Erziehung*, in: *medien + erziehung* 44 (2000), H. 6, 343-347.
- PIRNER, MANFRED L., 1999, *Religion als medial konstruierte Wirklichkeit. Anmerkungen zum Verhältnis von Medienerfahrungen und religiöser Bildung aus einer konstruktivistischen Perspektive*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 51 (1999), H. 3, 280-288.
- RECK, HANS ULRICH, 1996, *„Inszenierte Imagination“ – Zu Programmatik und Perspektiven einer „historischen Anthropologie der Medien“*, in: W. MÜLLER-FUNK/DERS. (Hg.), *Inszenierte Imagination*, Wien / New York, 231-250.
- RITSCHL, DIETRICH, 1986, *Art. Anthropologie*, in: *Evangelisches Kirchenlexikon* Bd. 1, 155.
- SANDBOTHE, MIKE, 1997, *Interaktivität – Hyertextualität – Transversalität. Eine medienphilosophische Analyse*, in: S. MÜNKER u.a. (Hg.), *Mythos Internet*, Frankfurt a. M.
- SCHÖPF, ALFRED, 1981, *Symbolisierungsfähige und nichtsymbolisierungsfähige Phantasie*, in: DERS. (Hg.), *Phantasie als anthropologisches Problem*, Würzburg 1981, 125-145.
- SCHROETER-WITTKÉ, HARALD, 2000, *Unterhaltung. Praktisch-theologische Exkursionen zum homiletischen und kulturellen Bibelgebrauch im 19. und 20. Jh. anhand der Figur Elia*, Frankfurt/M. u.a.
- SISTERMANN, ROLF, 1990, *Symboldidaktik und gebrochener Mythos*, in: *Der Evangelische Erzieher* 42, 320-341.
- STOLZ, FRETZ, 1994, *Art. Mythos II*, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 23, 608-625.
- STRECKER, CHRISTIAN, 1998, *Notizen zur Bedeutung des Rituals im Neuen Testament*, in: *Glaube und Lernen* 13, 38-49.
- THOMAS, GÜNTER, 1998, *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt a. M.
- TILLICH, PAUL, 1970, *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Stuttgart.

- TILICH, PAUL, 1964, *Gesammelte Werke*, Bd. V, Stuttgart.
- TURNER, VICTOR, 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York: Cornell University Press (= dt. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt / New York 1989).
- TURNER, VICTOR, 1982, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York: Arts Journal Publications (= dt. *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt/M. 1989).
- TURNER, VICTOR/TURNER, EDITH, 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York: Columbia Univ. Press.
- WIEGERLING, KLAUS, 1998, *Medienethik*, Stuttgart.
- WUNDEN, WOLFGANG/KOS, ELMAR, 2000, *Anthropologie, Theologie und Medien*, in: *Communicatio socialis* 33, H. 4, 379-412.
- WUNDERLICH, REINHARD, 1997, *Pluralität als religionspädagogische Herausforderung*, Göttingen.