

Bernward Hoffmann, Medienpädagogik im kirchlichen Feld: Entwicklungen, Konturen, Probleme, Perspektiven; München (Verlag Reinhard Fischer) 1993; 350 S./39,- DM (Pb.)

Medienpädagogik ist hier generell verstanden als „das Gesamt einer pädagogischen Beschäftigung mit Bedingungen und Formen medialer, insbesondere massenmedialer Kommunikation“ (9). Dabei ist zu unterscheiden zwischen einer „Pädagogik über Medien und einer Pädagogik mit Medien“, d.i. Mediendidaktik (cf. 9). Hoffmanns verdienstvolle Studie ist geschichtlich angelegt. Sie präsentiert „Grundmotive kirchlicher Auseinandersetzung“ mit den Medien für die Zeit bis 1945, Wandlungen und Entwicklungen dieser Motive bis 1971, Dokumente von ‚Miranda Prorsus‘ (1957) über ‚Inter Mirifica‘ (1963) und ‚Communio et Progressio‘ (1971) bis zu ‚Aetatis Novae‘ (1992). Aus dieser Darstellung folgen dann abschließend „Konturen und Perspektiven einer medienpädagogischen Gesamtkonzeption“.

Im Studium der kirchlichen Kommunikationsgeschichte sieht Hoffmann schon in der Zeit vor 1933 für die Kommunikation der Kirche folgende Motive, die sich nach dem 2. Weltkrieg und zum Teil bis heute weiter fortsetzen und wiederholen: 1. „Rückgewinnung von öffentlichem Einfluß“, 2. „Bewahren – nicht nur vor sittlich gefährdenden Inhalten, sondern auch vor ungekannten Besonderheiten medialer Kommunikationsformen“, 3. „Pädagogische Vereinfachung medialer Formen zu (a) größerer Anschaulichkeit (b) emo-

tionaler Ansprache ..“, 4. „Adaptationsversuche neuer massenmedialer Bildungs-, Erziehungs- und Verkündigungswege“ (cf. 53f). Kommunikation als zweite Kanzel wird als „Hinsagekommunikation“ bezeichnet (z.B. 106).

Hoffmann belegt seine Darstellung mit einer Fülle von Quellen und Autoren, wobei vor allem auch entsprechende Beiträge der ‚Katechetischen Blätter‘ (seit 1900!) und anderer pastoral-theologischer Zeitschriften berücksichtigt werden. Hinzu kommen viele Veröffentlichungen aus über 25 Jahren ‚Communicatio Socialis‘. Hoffmanns Darstellung zeigt, daß im Laufe der Jahre manche Erfahrungen gemacht und viele Überlegungen im kirchlichen Bereich angestellt wurden, die hier erstmalig in einer Gesamtdarstellung erscheinen, die den Rahmen der reinen Medienpädagogik bei weitem überschreitet.

Daß es bei einer solchen Fülle von Informationen dann gelegentlich zu Ungenauigkeiten kommt, mindert keineswegs den Wert der Gesamtdarstellung. So hat z.B. ‚Communio et Progressio‘ kein lateinisches Original: Mit ‚Communio et Progressio‘ wurde zum ersten Mal ein kirchliches Dokument gleichzeitig in allen führenden europäischen Sprachen als ‚offiziell‘ veröffentlicht, die dann als die Basis auch für eine lateinische Übersetzung genommen wurden (211). Die Päpstliche Kommission für die Sozialen Kommunikationsmittel wurde im Zuge einer Kurienreform 1988 in den Rang eines Päpstlichen Rates erhoben (235, Fußnote). Der ‚Areo-

pag' der Missionszyklika Johannes Pauls II. ‚Redemptoris Missio‘ (1990) ist wohl nicht als zweite Kanzel (cf. Motiv 1, Hingsagekommunikation!) zu verstehen, wie Hoffmann meint. Dieser ‚Areopag‘ ist in dem für die Kommunikationsauffassung der Kirche sehr bedeutenden Text von ‚Redemptoris Missio‘ selbst als „das kulturelle Zentrum der Gelehrten Athens“ beschrieben, also als Ort des Gespräches und des Gedankenaustausches. Der neue Ton dieses Textes, der sich schon in ‚Christifideles Laici‘ (1988, 44) angekündigt hatte, wird von Hoffmann leider nicht weiter berücksichtigt. Dies wäre vor allem für die Gesamtdarstellung des Kapitels 4 wichtig gewesen, weil Papst Johannes Paul II. hier nicht nur vom einigenden Einfluß der sozialen Kommunikationsmittel spricht, sondern auch von Versäumnissen der Kirche, die mehr auf Predigt und Erziehung gesetzt, die Kommunikationsmittel aber Individuen oder kleinen Gruppen überlassen habe, ohne sie genügend in eine pastorale Planung einzubinden. Hierher gehören dann nicht nur der Gebrauch der Medien für die Evangelisierung, sondern auch die Integration dieser Evangelisierung in eine von den modernen Kommunikationsmitteln bestimmte Welt, was der Papst vorsichtig als ein „komplexes Geschehen“ bezeichnet.

Im übrigen zeigen vor allem die Überlegungen des Schlußkapitels die Notwendigkeit einer nicht nur theologischen Klärung des Begriffes und der Realität ‚sozialer‘ Kommunikation: „Medien werden erst dann zu ‚sozialen‘ Kommuni-

kationsmitteln, wenn Menschen die Funktionsprinzipien sozialer Kommunikation und Kommunikationssysteme begriffen haben und diese selbst nutzen und mitbestimmen können.“ Hier wird Medienpädagogik zur Kommunikationspädagogik. Es geht letztlich um das, was die internationale Kommunikationswissenschaft „communicative competence“ nennt, die allerdings weit über den schulischen oder pädagogischen Bereich im engeren Sinne hinausgeht.

Franz-Josef Eilers

Hans-Joachim Kracht, Adolph Kolping, Priester, Pädagoge, Publizist im Dienst christlicher Sozialreform. Leben und Werk aus den Quellen dargestellt; Freiburg (Herder) 1993; 603 S./148,- DM (geb.)

Adolph Kolpings Seligsprechung (1991) hat wahrhaftig lange gebraucht, noch länger aber seine erste allgemeine, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie (1993). Ohne zu übertreiben, kann man sagen: Die biographische Erarbeitung war so sehr in den Seligsprechungsprozeß verwoben, daß man diesen selbst nachträglich als eine große Arbeit auch aus der Sicht der Wissenschaft verstehen kann. Das ist eine wohlthuende Erkenntnis, denn wie Kolpings Leben in erster Linie Arbeit (und sein Tod wohl Folge von Überarbeitung) war, so konnte ihm in der späteren Krönung nichts Respektableres zuteil werden als der Befund: Hier ist sehr fleißig gearbeitet worden.

Hans-Joachim Kracht war einer der besonders Fleißigen. Der Theologe und Historiker war einige Jahre lang Mitarbeiter des Kolpingwerkes in Köln. In der von Eduard Hegel geleiteten Kolping-Edition hat er die Bände 1 (Dokumente, Tagebücher, Gedichte) und 6 (Bilder aus Rom) herausgegeben, und er gehört – neben den tüchtigen Archiv-Mitarbeitern selbst – ganz wesentlich zu der Gruppe in der Zentrale am Kolpingplatz, die die Rekonstruktion des Archivs der Deutschen Kolpingfamilie vorangetrieben haben. Denn vor 30 Jahren, als der Rezensent dort Studien trieb, herrschte noch eine resignative Stimmung: Außer dem ohnehin Gedruckten gebe es nicht viel: der Krieg, die Zerstörung etc.

Inzwischen wissen wir, wie reich die erhaltenen bzw. wieder zusammengetragenen Schätze sind und wie zielstrebig die Kolping-Forschung ganz allgemein vorangetrieben werden konnte. Von Reichtum läßt sich aber auch im inhaltlichen Sinne sprechen, und dieser Reichtum spricht Seite für Seite aus der neuen Biographie. Kracht verwendet nämlich – nach meinem Eindruck häufiger und dichter, als das sonst in anspruchsvollen wissenschaftlichen Biographien der letzten Jahre der Fall ist – einen schriftstellerischen Kunstgriff, der einfach und naheliegend ist: Er läßt so oft wie möglich die Quellen selbst sprechen. Das kann, wenn diese nicht mehr „lebendig“ sind, ein Risiko sein. Aber in diesem Falle ist es ein Treffer. Der Meistzitierte ist Kolping selbst; Anschaulichkeit und Kraft seiner Sprache beweisen sich aufs neue. Da auch viele

seiner Brief- und Gesprächspartner mit dem Wort umzugehen verstanden, geraten die 600 Seiten über weite Strecken zu einem Lesevergnügen.

Die Kapitel folgen im großen und ganzen dem traditionellen biographischen Ansatz: Kindheit und Jugend, Schuhmacherlehre, Gymnasium, Studium, Kaplanszeit, Gesellenvereinsgründer: Priester, Organisator, Pädagoge, Publizist.

Das Kapitel 13 (Bildungsinhalte und Lebenskreise) resümiert vieles, was bis dahin schon angeklungen ist, und im 14. Kapitel (Persönliche Lebensgestaltung) wird das quasi Objektive der Lebenskreise ins Subjektive gewendet (nochmals aufgenommen 16. Kapitel: Krankheiten und Tod). Hier ist ein zweiter Kunstgriff der Darstellung zu loben: „Menschen um Kolping“ (so hätte ja ein sammelnder Aspekt heißen können) werden dort eingeführt, wo sie einerseits lebenshistorisch (also etwa J. G. Breuer in der Elberfelder Kaplanszeit) auftreten, wo sie aber andererseits auch hinpassen; über das Wo zu entscheiden, erforderte ein gutes Gefühl, denn die späteren Lebensbegleiter haben ja nicht nur für die Kolpingische Publizistik eine Rolle gespielt (Jarcke, Ketteler, um Beispiele zu nennen) oder waren nicht nur wesentliche Mitmenschen im Hinblick auf die persönliche Lebensgestaltung: Hier, wo man Heuster, Vosen, Eduard Müller, Georg Mayr, Gruscha, Schäffer, Flücken, Michels, beide Baudris, Reichensberger und Steinle versammelt findet, könnte man schon kritische Fragen stellen: Warum die

Gesellenvereinspromotoren hier? Warum die Künstler? Warum der publizistische Berater Reichensberger hier?

Aber die Zuordnung läßt sich auch rechtfertigen. Die Quellen sprechen nämlich für sehr persönliche, menschliche, individuelle und oft auch herzliche Zuwendungen, nicht nur bei den „Ersatz-Familien“ aus dem Schöningh-Mittweg-Umfeld. Den gelegentlich als spröde gescholtenen Kolping kann es eigentlich, wenn man diese Quellen ernst nimmt, so nicht gegeben haben. Ein ganz moderner Multifunktionär mit viel Herz war er.

Eine Heiligen-Biographie konventionellen Formats lesen wir also nicht. Die Ehrlichkeit reicht bis zum (belegbaren) Zwischentitel „Erste Liebe“ (39), und die Zugehörigkeit zur Mittweg-Familie wird mit Einfühlungsvermögen quellenkongruent dargestellt.

Im Publizistik-Kapitel (12), dessen Eckdaten einschließlich vieler Einzelheiten und Analyseergebnisse als erforscht gelten konnten, ist Kracht eine schöne Entdeckung gelungen: Der große Unbekannte „P“ aus meiner eigenen Kolping-Untersuchung von 1966 war/ist niemand geringerer als Friedrich Pilgram, ein Sozialphilosoph, dem man allerdings nicht die gleiche Problemnähe, wie wir sie bei Kolping antreffen, bescheinigen kann. 1856 taucht er erstmalig in den „Rheinischen Volksblättern“ auf, – kurz davor hatte er noch für die „Rheinische“ und danach für die „Deutsche Volkshalle“ gearbeitet. (In Zusammenhang mit dieser Zeitung ist Kracht ein Irrtum

unterlaufen [326]: sie sei 1855 verboten worden, habe aber bis 1869 unter dem Titel „Kölnische Blätter“ weitergelebt. Zur Einstellung gezwungen wurde sie in der Tat 1855. Weitergelebt hat jedoch nur der Gedanke, man müsse ein katholisches Blatt „im großen Stil“ haben. Daraus ist zunächst 1855 in Frankfurt/M. die Zeitung „Deutschland“ entstanden; sie scheiterte ebenfalls aus Mangel an Akzeptanz (1858). Völlig unabhängig davon und unter Verzicht auf den „großen Stil“ gründete dann der aus den „Volkshallen“-Erfahrungen klug gewordene Josef Bachem 1860 in Köln „auf eigene Rechnung und Gefahr“ die bescheidenen „Kölnischen Blätter“. Sie endeten keineswegs 1869, sondern entpuppten sich zur „Kölnischen Volkszeitung“, zur ersten wirklich gelungenen katholischen Zeitung Deutschlands. Kolping hat übrigens die Anfänge der „Kölnischen Blätter“ mit Aufmerksamkeit und Sympathie verfolgt.)

Pilgram kam 1870 als erster Chefredakteur der neuen „Germania“ zu Ehren – ihm, dem Germanenfreund, sei auch der Titel des Berliner Zentralorgans zu verdanken (Kisky) –; aber auch hier reüssierte er, weil er „zu philosophisch“ schrieb, nicht und wurde nach einem Vierteljahr durch Paul Majunke ersetzt.

Wie der Kontakt Kolpings zu Pilgram entstanden sein mag (Marzellengymnasium?), muß offen bleiben. Kolping wird ihn wohl eher aus dem Kölner Klüngel im Umfeld von „Rheinischer“ bzw. „Deutscher Volkshalle“ gekannt haben, und es war sein

Talent, namhafte Bundesgenossen für seine Idee zu gewinnen, wo immer sie zu gewinnen waren.

Insgesamt findet das publizistische Lebenswerk Kolpings, das in der früheren Kleinliteratur unter dem freundlich gemeinten Etikett „Volksschriftsteller“ unterzugehen drohte, in der neuen Biographie angemessene Beachtung; das gilt für die Würdigung der enormen Arbeitsbelastung (z.B. 435ff) wie für die Inhalte (Kap. 13), aber auch für die im Hinblick auf die erstaunlich erfolgreiche Vereinsgründung wichtige Frage der Finanzen. Kolping war ein gut verdienender, tüchtig wirtschaftender Mann (z.B. 158ff): „Auf Grund seines erscriebenen Einkommens gehörte er in Preußen zu den oberen Zehntausend“ (435). Das lese ich gern in der Biographie eines Heiligen, und zwar besonders deshalb, weil ihm weder ein reiches Erbe noch ein Wunder zum Wohlstand verholten haben, sondern der zweite Bildungsweg und danach Arbeit, Arbeit und nochmals Arbeit. Bei aller Bescheidenheit seiner persönlichen Lebensumstände (zwei Zimmer im Gesellenhospitium) verstand er zu leben. Der ganze Reichtum dieses kurzen Lebens (52 Jahre) leuchtet aus der Biographie, weil Kolping selbst so reich zu Wort kommt. Das Sterben wurde ihm schwer. Eine gesicherte Diagnose der Todesursache ist nach wie vor nicht zu rekonstruieren.

Michael Schmolke

Hans-Helmuth Schneider, Rollen und Räume. Anfragen an das Christentum in den Filmen Ingmar Bergmans (Forschungen zur Praktischen Theologie 12); Frankfurt/M. (Peter Lang Verlag) 1993; 376 S./ 89,- DM (Pb.)

„Don't talk about the truth; it doesn't exist! Behind each face there is another and another and another.“ (157) So zitiert Hans-Helmuth Schneider Ingmar Bergman und stellt damit allzu selbstgewisse christliche Interpretationen und Selbstverständlichkeiten in Frage. Seine Dissertation ist – illustriert vor allem am Film „Fanny und Alexander“ – ein Plädoyer dafür, den Film als ein eigenständiges, künstlerisches Medium anzuerkennen, statt ihn für theologische „Wahrheiten“ dienstbar machen zu wollen. Das Buch besteht aus zwei großen Teilen: Der erste Teil trägt die Überschrift „Das theologisch relevante Potential des Films“ und versteht sich als eine grundsätzliche und kritische Verhältnisbestimmung von Film und Theologie. Der zweite Teil gewährt einen kenntnisreichen Einblick in „Die filmische Welt Ingmar Bergmans“ und enthält eine detaillierte Analyse des Film „Fanny und Alexander“. Daran exemplifiziert Schneider dann auch seine These, daß sich die Filme Bergmans eben nicht einfach christlich-theologisch vereinnahmen lassen, sondern von einem „funktionalen Atheismus“ geprägt sind.

Doch zunächst zum ersten Teil. Filme können als Dialogpartner der Theologie viel über das Leben und dabei auch über Religion erzählen und – im wahrsten Sinne

des Wortes – sichtbar machen. Die Grundüberzeugung Schneiders in Bezug auf das Verhältnis von Film und Theologie lautet daher: „Es wird immer das Verständnis der Welt und des Lebens in der Welt sein, das die Theologie am Film als erstes interessieren wird, nicht so sehr aber – bzw. erst in zweiter Linie – die etwaige Auseinandersetzung des Films auf der Ebene von Theorien... Der Zusammenhang zwischen Film und Theologie liegt in der Praxis des Lebens ...“ (94f). Darin ist Schneider zuzustimmen und es sei hier auch an das schöne Zitat von Federico Fellini erinnert, mit dem z.Zt. ein bekannter Privatsender für sich wirbt: „Das Kino ist die göttliche Art und Weise, das Leben zu erzählen, dem Herrgott Konkurrenz zu machen.“

Uns einen Blick auf das Leben werfen zu lassen, mag in der Tat die vielleicht ehrenvollste und wichtigste Eigenschaft des Spielfilms sein, doch kann er dies vor allem deswegen, weil er Geschichten und Erfahrungen visuell und auditiv verdichtet und intensiviert. Dadurch erst schafft er Raum für Neues oder für Dimensionen, die der alltäglichen Wirklichkeit möglicherweise zugrundeliegen oder in ihr oft nur undeutlich ‚wahrgenommen‘ werden. In der ‚Erschaffung‘ verdichteter Wirklichkeit könnte dann vielleicht die ‚Konkurrenz zum Herrgott‘ liegen.

In einem Überblickskapitel im ersten Teil trägt Schneider dann auch dem „Wie“ der filmischen Ausdrucksweise Rechnung. Anhand einiger herausragender Vertreter führt er in normative,

semiologische und postsemiologische Filmtheorien ein. Seine knappe Darstellung dieser Theorien ist aber auch nicht mehr als eine kritische und auf die Möglichkeiten der Theologie ausgerichtete Einführung. Er kommt dann zu dem Schluß, daß es für die Theologie keiner eigenen filmanalytischen Methodik bedarf, da das Handwerkszeug ohnehin interdisziplinär nutzbar ist. Darin hat er prinzipiell Recht, dennoch sei hier ein kleiner Hinweis von katholischer Seite erlaubt: Der Holländer Johan G. Hahn, ein bisher tragender Pfeiler des katholischen, europäischen Forschungsprojekts „Film und Theologie“ (zuvor „Film und Spiritualität“) hat 1988 ein eigenes, zunächst auf das Fernsehen bezogenes (aber auch auf den Kinofilm übertragbares) und auf sog. „Modulen“ basierendes Analyseinstrumentarium entwickelt, das einen großen Interpretationsspielraum zuläßt (J.G. Hahn, *Het zout in de pap: levensbeschouwing en televisie*, Hilversum 1988).

Weil Theologie prinzipiell auf vorhandene Theorieansätze zurückgreifen kann, stellt sich die Frage, auf welchen Grundannahmen und Kriterien der theologische Umgang mit dem Film beruht. Hier unterscheidet Schneider zwischen „engen“ und „weiten“ Konzepten. „Enge“ Konzepte reduzieren die theologische Relevanz von Filmen entweder auf das Thema des Films, das dann explizit religiös sein muß (Gerd Albrecht) oder auf bestimmte filmische Formen, die allein in der Lage sein sollen, das ‚Transzendente‘ zum Vorschein kommen zu lassen (Paul Schrader). „Weite“ Konzeptionen dage-

gen, entnehmen mehr oder weniger allen filmischen Formen und Genres theologisch Bedeutsames, insofern, als diese – wie oben schon genannt – Lebenswelten darstellen und interpretieren und oft schon allein dadurch existentielle Fragen aufwerfen (Hurley, Holloway).

Schneider selbst entwickelt nach einer kurzen Gegenüberstellung des von Werner Schneider und Doron Wiesel aufbrachten „Gleichnisparadigmas“ und der Thesen Hans Werner Dannowskis einen „weisheitlichen“ Ansatz. Nach atl. Vorbild sieht er die Weisheit als Welterkenntnis innerhalb einer bestimmten Weltordnung. Die Annahme eines „Ordnungsraums“, der gleichsam die Erkenntniskoordinaten vorgibt, ist dabei von großer Bedeutung. Für Schneider schafft sich danach jeder Film einen eigenen „Ordnungsraum“, der mehr als andere Künste eine Parallele zur religiösen Welterkenntnis darstellt. Insofern Weisheit nicht mit der Selbstoffenbarung Gottes gleichgesetzt werden kann und wesentlich fragmentarischen Charakter hat, verweigert sich Schneiders Sichtweise einer voreiligen offenbarungstheologischen Vereinnahmung von Filmen. Film und Theologie konvergieren also darin, daß sich beide um ein sinngebendes Durchdringen der Welt bemühen. Die Erzählform und die Zurückhaltung in moralischer Unterweisung vieler alttestamentlicher Weisheitstexte kommt der Annäherung an das Medium Film ebenfalls zugute.

Schneider kommt das große Verdienst zu, ein in der biblisch-

theologischen Tradition verankertes Paradigma gefunden zu haben, das viele grundlegende Mißverständnisse von seiten der Theologie im Umgang mit dem Film aus dem Weg räumen kann. Angesichts von neueren Filmen, die ein Ordnungsgefüge eher destruieren als aufbauen, muß über die Tragfähigkeit dieses Paradigmas noch weiter nachgedacht werden.

Der zweite Teil enthält ein Problem grundsätzlicherer Art, nämlich die Bedeutung, die Schneider dem Autor/der Autorin für eine angemessene Interpretation von dessen/deren Filmen beimißt, obwohl er Bergman selbst zitiert, der von sich sagt, daß er in einem Film nur das Problem und die Situation vorgibt und die Schlußfolgerungen dem Publikum überläßt (145). Auf dem Hintergrund von allzuoft wenig angemessenen und theologisch vereinnahmenden Bergman-Interpretationen, denen im zweiten Teil des Buches „Die filmische Welt Ingmar Bergmans“ ein eigenes Kapitel gewidmet ist, scheint es nur sinnvoll, das Selbstverständnis Bergmans, gleichsam als Korrektiv, in die Interpretation zu integrieren. Dagegen ist zur Orientierung und als Verständnis-hilfe grundsätzlich nichts einzuwenden. Das Kunstprodukt ist aber nach seiner Preisgabe an die Öffentlichkeit prinzipiell von der Interpretation des Autors unabhängig. Das geradezu befreiende, von christlicher Überstrapazierung gelöste Ergebnis, daß die Filme Ingmar Bergmans von einem „funktionalen Atheismus“ (6 u.ö.) geprägt sind, ist grundsätzlich auch aus den Erörterungen des ersten Teils heraus, also durch die primäre Orientierung am Film

möglich. Hier darf der Zuschauerrezeption und einem filmorientierten Interpretationsbemühen mehr zugetraut werden.

Die Probleme lagen woanders. In Bergmans Filmen ist der traditionelle Sinngarant, das Christentum mit seiner Kirche, in eine Krise geraten und wird ambivalent, wenn nicht gar unheilvoll gezeichnet. Die Kunst, so zeigen die Ergebnisse Schneiders, übernimmt weitgehend diese Funktion für Bergman. Ob Kunst das heute leisten kann, darüber läßt sich streiten. Doch scheint es mir von Bedeutung, daß Schneider von einem „funktionalen“ Atheismus spricht und damit zum Ausdruck bringt, wie konstitutiv für diesen „Atheismus“ die, wenn auch vielfach abgrenzende, Bezugnahme auf das Christentum ist. Nun gilt es darüber nachzudenken, ob die negative Abgrenzung wirklich so rein durchgehalten ist, wie Schneider – vielleicht durch die starke Miteinbeziehung des Autors – suggeriert. Dennoch und mit Nachdruck sei gesagt: Über Hans-Helmuth Schneiders Buch und wegweisendes Ergebnis dürfen wir uns freuen.

A. Martha Becker

Jürgen Michael Schulz, Kirche im Aufbruch. Das sozialpolitische Engagement der katholischen Presse Berlins im Wilhelminischen Deutschland (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte, Bd. 1); Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1994; 376 S./198,- DM (geb.)

Die katholische Publizistik Berlins

ist trotz des fast 50jährigen Wirkens Emil Dovifat's in der ehemaligen Reichs- und neuerdings Bundeshauptstadt bisher ein wenig stiefmütterlich behandelt worden. Vielleicht lag das an einer Entwicklung des politischen Katholizismus, die auch in dem hier vorzustellenden Buch immer wieder anklingt: der doppelten Akzentsetzung durch eine „Rheinische“ und eben eine „Berliner“ Richtung der Politik der Zentrumspartei. Läßt man Bayern mit einer partei- wie pressepolitischen Sonderentwicklung außer acht, so ist nicht zu übersehen, daß sich die entscheidenden Entwicklungen – Erfolge wie Fehlschläge – der deutschen katholischen Presse vor der Kulturkampfzeit im Westen Deutschlands abgespielt haben. Die Reichsgründung, das bald recht erfolgreiche Agieren der Zentrumspartei und der preußische Kulturkampf lenkten dann die Aufmerksamkeit zeitweilig weg von Köln und hin auf Berlin. Zwar wirkte sich der Kulturkampf in allen preußischen Provinzen aus, die Schritte in ihn hinein und aus ihm heraus wurden aber in Berlin gesetzt. Das ging so weit, daß einer der wichtigsten Modernisierer des katholischen Pressewesens, Georg Friedrich Dasbach, sein Hauptarbeitsgebiet Mosel und Rhein verließ und in Berlin nicht nur als Abgeordneter, sondern auch als Presse-Sanierer auftrat.

Die wissenschaftliche Bearbeitung der katholischen Presse Berlins wurde wohl durch deren im Verhältnis zur Riesenstadt marginal wirkende Präsenz gebremst. Dazu muß man wissen, daß die Katholiken in Berlin selten mehr als 10 %

der Bevölkerung stellten, aber das waren – Anfang der 1890er Jahre – immerhin 135.000 Seelen. Auch die katholische Presse war nicht gerade eine Großmacht. Die seit Windthorst und dem Kulturkampf etablierte Rolle der Zentrumsparterie verlieh jedoch auch kleinen Zeitungen Gewicht, und zwar besonders dann, wenn wie bei der „Germania“ (Auflage ca. 3.000) führende Zentrumsmitglieder in der Redaktion arbeiteten. Hinzu kam bei diesem seit dem 01.01.1871 erscheinenden Blatt, das durch den Kulturkampf unter der Führung des kämpferischen Paul Majunke in die Rolle des Zentralorgans hineinwuchs, der interessante Aspekt, daß es Stimme des Zentrums schlechthin hätte werden können, dies aber nie geworden ist, jedenfalls nicht in einer exklusiven Rolle. Schulz räumt übrigens ein, daß sich die Motive für die Gründung der „Germania“ (1870/71) auch nach seinen intensiven Forschungen nicht eindeutig rekonstruieren lassen.

In der Hauptsache ist Schulz' Studie (entstanden 1990/91 als Dissertation) dem – vgl. Untertitel – „sozialpolitischen Engagement der katholischen Presse Berlins im Wilhelminischen Deutschland“ gewidmet, also der Bestandsaufnahme, Interpretation und Bewertung der dort vorgetragenen Argumente.

Die von Bismarck eingeleitete Sozialpolitik hatte die Diskussion um die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten auf höchste politische Ebene gehoben. Er sah die Chance, die „Arbeiterschaft der Sozialdemokratie zu entfrem-

den“. Die Nähe zum Sozialistengesetz wie auf der katholischen Seite zum Kulturkampf war nicht zu übersehen, und die Presse der beiden „Volksparteien“ (SP und Z), wie man sie später nannte, hielt die Erinnerung an damals geschlagene Wunden lange wach.

Der Darstellung der katholischen Presselandschaft ist das erste Kapitel gewidmet. Es geht um „Katholische Zeitungen und Zeitschriften in Berlin“, näherhin um den (I) Germania-Verlag („Germania“, „Märkisches Kirchenblatt“, „Schwarzes Blatt“, „Katholische Volkszeitung“), um (II) die „Märkische Volkszeitung“ und (III) den „Arbeiter“. Auf den ersten Blick also um die Präsentation der wichtigsten beteiligten Massenmedien. Schulz unternimmt jedoch große und erfolgreiche Anstrengungen, diese Titel und die sie tragenden Unternehmen bzw. herausgebenden Verbände in die Struktur des Berliner Diaspora-Katholizismus so einzuordnen, daß man diese Strukturen selbst zu durchschauen und zu verstehen beginnt.

Da Schulz die einschlägige Fachliteratur sehr gut kennt und im übrigen bei der Durchsicht der genannten Blätter diese als Quelle nicht für sein Hauptthema, sondern auch für die Berliner Pressegeschichte ausgeschöpft hat, ist in den 44 Seiten des ersten Kapitels die bislang genaueste historische Darstellung der katholischen Berliner Presse von der Gründung des „Märkischen Kirchenblatts“ (1858) bis zur Jahrhundertwende entstanden. Rezipieren muß man sie allerdings im Gesamt des Buches, denn zahlreiche Personen-,

Daten- und Sachangaben finden sich einerseits in der Einleitung und andererseits in den Kernkapiteln der Arbeit. Diese befassen sich mit Grundsatzfragen (Religion als Faktor, katholischer Sozialismus, Kritik [Kap. 4]) und behandeln dann konkrete Aktivitäten für die christlich-soziale Politik im weiteren Sinne (Kap. 5) wie im thematischen Zusammenhang mit der christlichen Arbeiterbewegung (Kap. 6). Schulz verzichtet bei der Methodenwahl auf die Inhaltsanalyse, die sich angesichts der material- wie umfangreichen Medienauswertung angeboten hätte, und stützt sich in klassischer Historiker-Manier auf die Interpretation thematisch zusammengeordneter Medienbeiträge. Das führt gelegentlich zu langen Referaten in indirekter Rede.

Die „Schlußbetrachtung“ rekapituliert die politischen Faktoren sowie die publizistischen Positionen

der untersuchten katholischen Blätter und versucht dann die Rückkopplung an den Kommunikationsprozeß im weiteren Sinne: durch Einbindung in den „publizistischen Umgang mit der Berliner Seelsorgenot“ (340). Dieser Umgang sei „ein Zeichen dafür“ gewesen, „daß Arbeiterseelsorge und kirchlicher Kampf gegen die Sozialdemokratie in der Großstadt grundsätzlich eine Einheit bildeten“.

Hier fehlen m.E. einige – wenigstens abschließende – Überlegungen aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht. Denn die ausgewerteten Medien gehörten zwar einerseits zum Kommunikationssystem Kirche (in der Diaspora!), waren als solche aber keine „kirchlichen“ Medien. Sie sind vielmehr im Konzert der anderen öffentlichen Stimmen Berlins zu hören und zu bewerten.

Michael Schmolke