

Theologische Subjektorientierung im elektronischen Panoptikum

Stefan Altmeyer

Seminar für Religionspädagogik, religiöse Erwachsenenbildung
und Homiletik, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Bonn, Am Hof 1,
53113 Bonn, s.altmeyer@uni-bonn.de, www.relpaed.uni-bonn.de/altmeyer

Einleitung

„Sind wir alle Boris?“ – Diese Frage stellte Frank Plasberg im Sommer des vergangenen Jahres den Studiogästen seiner Talkshow *Hart aber fair*. Ich möchte sie auch hier an den Anfang stellen. „Alles zeigen, alles sehen – bei Liebe, Streit und Leid! Was Boris und Co auf der großen Bühne vormachen“, so heißt es in der Kurzbeschreibung der Sendung, „wird Alltag im Internet: Schüler, Studenten und sogar Senioren breiten ihr Privatleben vor den Augen der Welt aus. Warum inszenieren Menschen ihr Leben wie eine Peepshow – und welchen Schaden nehmen sie dabei?“¹

Was vordergründig wie eine Sucht nach Öffentlichkeit *von wenigen* aussieht, ist – so die Meinung von Soziologen und Medienwissenschaftlern – zu einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen geworden, das *mehr oder weniger alle* betrifft: Schülerinnen und Schüler oder Studierende, die heute nicht Mitglied in sogenannten sozialen Netzwerken sind (*SchülerVZ*, *StudiVZ*, *Facebook* etc.), sind die seltene Ausnahme und „laufen gewissermaßen Gefahr, von einem Teil des sozialen Lebens ausgeschlossen zu werden“². Hochschuldozenten, deren Publikationen, Forschungsprojekte und natürlich auch deren Lebenslauf heute nicht *gegoogelt* werden können, stehen

1 „Hart aber fair“, Sendung vom 24.06.2009: <http://www.presseportal.de/meldung/1427307/> (letzter Zugriff: 17.08.2010).

2 Sebastian Horn, Facebook – Virtueller Nebenschauplatz der Gegenwart, *Zeitschrift für Medienpsychologie* 19, 3 (2007), 126–129, 127. Veröffentlichte Zahlen zur Nutzung sozialer Netzwerke sind aufgrund der starken Entwicklung meist zum Zeitpunkt der Veröffentlichung bereits veraltet. Sebastian Horn (ebd.) spricht jedoch schon 2007 davon, dass „die Verbreitung von Facebook vor allem unter Studierenden beinahe ubiquitäre Ausmaße angenommen“ hat. Zur einführenden Information über den gesamten Phänomenbereich ist hilfreich: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Neue Medien – Internet – Kommunikation*. Aus *Politik und Zeitgeschichte* 39, Bonn 2008.

bereits aussichtslos auf dem wissenschaftskommunikativen Abstellgleis. Politikerinnen und Politiker bedienen sich gezielt entsprechender Möglichkeiten, um nicht nur ihre Politik, sondern auch ihr Privatleben im richtigen Licht darzustellen.³ Und auch die christlichen Kirchen versuchen inzwischen, die Chancen des neuen Mediums Internet professionell zu nutzen.⁴

Sind wir also alle ein bisschen Boris? – Diese ein wenig spielerisch klingende Frage verweist auf einen komplexen Problemzusammenhang, der sich in den Begriffen Medien und Subjekt konzentriert. Unzweifelhaft ist klar: Wir leben in einer Medienkultur. Dabei handelt es sich um eine vor allem visuell geprägte Kultur. Sie beeinflusst – wie jede Form von Kultur zu jeder Zeit – die Identitätsbildungsprozesse der Menschen, die in ihrer Einflussphäre leben. Dabei spielt die Kultur so etwas wie die Rolle einer gemeinsamen Verständigungssprache, einer *lingua franca*. Sie bildet das Zeichenrepertoire, innerhalb dessen sich Selbst- und Fremdwahrnehmung von Menschen artikulieren. Identitätsformung geschieht immer im Medium von Kultur oder (genauer) Kulturen und dies selbst dort, wo sie vor allem den Anschein von Abgrenzung erweckt oder erwecken möchte.⁵ Zugespielt lässt sich daher für Identitätsbildungsprozesse in der heute prägenden Medienkultur formulieren: „Sage mir, wie deine (mediale) Wirklichkeit aussieht, und ich sage dir, wer du bist.“⁶ Medien und Subjektwerdung hängen heute aufs Engste zusammen.

Wenn somit die eingangs angesprochenen Medienphänomene mehr hergeben als bloß peppige Aufhänger für flüchtige Talkshowdiskurse und stattdessen grundlegende Faktoren der Lebenswelt von Menschen heute darstellen, werden sie auch zum begründeten Gegenstand praktisch-theolo-

3 Vgl. Horn (Anm. 2), 128. So hat beispielsweise auch die deutsche Bundeskanzlerin, Angela Merkel, natürlich eine ‚eigene‘ Homepage und u.A. ein ‚privates‘ Profil auf MeinVZ, sodass für jedes registrierte Mitglied auch die Möglichkeit besteht, mit der Bundeskanzlerin zu ‚gruscheln‘.

4 Vgl. Stefan Gärtner, Auf dem Weg zur Cyberchurch? Zu den medialen Möglichkeiten christlicher ‚Communio‘ am Beispiel der Internetseelsorge, *Bibel und Liturgie* 80, 2 (2007), 92–98. Das Spektrum entsprechender Aktivitäten ist beachtlich und geht inzwischen über rein informierende Homepages hinaus. Kürzlich sind etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, das Bistum Limburg und das Erzbistum Hamburg mit eigenen facebook-Profilen gestartet.

5 Vgl. etwa Ursula Peukert, Art. Pädagogik der frühen Kindheit, in: *Lexikon der Religionspädagogik*. Bd. 2, hg. von Norbert Mette und Folkert Rickers, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2001, 1469–1475, 1472 f. Manfred Pirner spricht in diesem Zusammenhang von den populären Medien als einer kultur- und sprachübergreifenden *lingua franca*, die Verständigung über übliche nationale, religiöse und ethnische Grenzen hinweg ermögliche (vgl. Manfred L. Pirner, Populäre Medienkultur – *lingua franca* für religiöse und interreligiöse Bildung?, *Pastoraltheologische Informationen* 27, 1 (2007), 58–67).

6 Stefan Gärtner, ‚Unter Nutzung aller Mittel...‘: Vier Beobachtungen zur kirchlichen Wahrnehmung der Medienkultur und zu den Bedingungen der Seelsorge im Internet, *Pastoraltheologische Informationen* 27, 1 (2007), 44–56, 45.

gischer Vergewisserung.⁷ Zumindest dann, wenn die Aufgabe der Praktischen Theologie mit Norbert Mette darin bestehen soll, „sich der konkreten und in ständiger Veränderung begriffenen Lebenswelt [...] mit allen dafür zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Methoden zu vergewissern und [...] auf ihre Konsequenzen für theologisch verantwortetes Handeln hin zu reflektieren“⁸. Die neuen ländergemeinsamen inhaltlichen Anforderungen für die Religionslehrerbildung sprechen hier zutreffend von einer Wahrnehmungskompetenz.⁹

Praktische Theologie fragt also nach den Lebensbedingungen der Menschen und wie innerhalb dieser das Evangelium zur Sprache kommt und gebracht werden kann.¹⁰ Hierfür steht seit der zentralen theologischen Neuausrichtung des 20. Jahrhunderts – der anthropologischen Wende – der Be-

7 Hiermit ist auch der Bereich des Verhältnisses von Religion und Medien angesprochen, der inzwischen auch international viel beachtet wird. Die Herausgeber des im Jahr 2002 begründeten *Journal of Media and Religion* beispielsweise sprechen von einer sich gerade neu entwickelnden „Interdisziplin Medien und Religion“ – ähnlich etwa der Religionssoziologie oder Religionspsychologie (vgl. Daniel A. Stout/Judith M. Buddenbaum, *Approaches to the study of media and religion: Notes from the Editors of the Journal of Media and Religion with recommendations for future research*, *Religion* 38, Nr. 3 (2008), 226–232, 226).

8 Norbert Mette, Art. *Praktische Theologie*, in: Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik*. Bd. 2, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2001, 1547–1553, 1550.

9 Vgl. Kultusministerkonferenz, *Ländergemeinsame inhaltliche Anforderungen für die Fachwissenschaften und Fachdidaktiken in der Lehrerbildung: Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 16.10.2008 i.d.F. vom 08.12.2008*, online unter: http://www.kmk.org/fileadmin/veroeffentlichungen_beschluesse/2008/2008_10_16-Fachprofile.pdf (letzter Zugriff: 02.10.2009), 34. Überblick über verschiedene Kompetenzmodelle und ihre empirische Überprüfbarkeit gibt: Renate Hofmann, *Religionspädagogische Kompetenz. Eine empirisch-explorative Studie zur Evaluation religionspädagogischer Kompetenz von ReligionslehrerInnen*, Schriftenreihe Theos 84, Hamburg (Kovac) 2008. Eng mit dem hier verfolgten Thema ist auch die Frage nach einer sog. Medienkompetenz verbunden. Die Bedeutung der Medien für alle Bereiche theologischer Praxis und kirchlichen Handelns – und nicht nur für religiöse Bildung in der Schule – hat zu der Forderung geführt, den Bereich einer solchen Medienkompetenz in die theologischen Studiengänge zu integrieren, und dies auch schon allein deshalb, weil „Medien eine konstitutive Funktion für Religion haben“ (Tobias Kläden, *Die religionskonstitutive Funktion von Medien und die Vermittlung von Medienkompetenz in der theologischen Ausbildung*, *Pastoraltheologische Informationen* 27, 1 (2007), 118–125, 118; vgl. Peter Zimmerling, *Mediale Kompetenz – ein Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe?*, *Pastoraltheologische Informationen* 27, 1 (2007), 108–117). Stefan von der Bank und Burkhard R. Knipping unterteilen eine solche theologisch-pastorale Medienkompetenz in vier Teilkompetenzen: Rezeptionskompetenz, didaktische Kompetenz, Nutzungskompetenz und technische Kompetenz (vgl. Stefan von der Bank/Burkhard R. Knipping, *Menschendienliche Medienkompetenz. Eine kirchliche Aufgabe nach Innen und Außen*, *Pastoraltheologische Informationen* 27, 1 (2007), 98–107, 99).

10 Vgl. Norbert Mette, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt (WBG) 2005, 11–61.

griff der Subjektorientierung.¹¹ In ihm bündelt sich die theologische Vorstellung, religiöse Praxis und religiöse Bildung aus der Perspektive der Menschen zu betrachten. Das widerspricht keineswegs der Überzeugung, „daß die Ausbildung religiöser Kompetenz durch nichts besser gefördert werden kann als durch die Begegnung mit der jüdisch-christlichen Glaubens-Tradition“. Und dennoch ist, so Rudolf Englert, das Ziel subjektorientierter religiöser Bildung „nicht einfach die Vermittlung einer vorgegebenen Glaubensgestalt, sondern die Förderung religiöser Selbstbestimmung. Es geht darum, aus den Inspirationen des Glaubens beizutragen zur Subjektwerdung der Menschen.“¹²

Was aber nun, wenn sich die Subjektwerdungsprozesse durch die angesprochenen medialen Phänomene grundlegend gewandelt haben? Steht vielleicht das Subjekt inzwischen mit allen nur erdenklichen Einzelheiten seines Innen- und Außenlebens bereits derart im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, dass Bildung und religiöse Bildung gut beraten sind, ihr Augenmerk wieder stärker auf die Vermittlung von Inhalten zu legen? Wenn wir alle tatsächlich schon ein bisschen Boris sind, liefert dann etwa ein subjektorientierter Religionsunterricht nicht bloß eine weitere Bühne zur Selbstthematisierung und begibt sich sehenden Auges in eine selbstgewählte „Tyrannei der Intimität“¹³?

Diese Fragen reichen tief an das Selbstverständnis gegenwärtiger Praktischer Theologie und Religionspädagogik. Ihnen möchte ich mich im Folgenden zuwenden. Dazu ist es zunächst nötig, die bislang nur angerissenen Phänomene genauer zu beschreiben und zu analysieren.

11 Vgl. Reinhold Boschki, Einführung in die Religionspädagogik, Einführung Theologie, Darmstadt (WGB) 2008, 107–120; Rudolf Englert, Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung, Praktische Theologie heute 82, Stuttgart (Kohlhammer) 2007, 83–95 u. 302–318; Georg Hilger/Hans-Georg Ziebertz, Wer lernt? – Die Adressaten als Subjekte religiösen Lernens, in: Dies., Stephan Leimgruber, Religionsdidaktik: Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München (Kösel) ⁵2008, 153–167; Norbert Mette, Religionspädagogik, Leitfaden Theologie 24, Düsseldorf (Patmos) 1994, 156–177. In vielerlei Hinsicht das Gründungsdokument einer subjektorientierten Praktischen Theologie: Henning Luther, Praktische Theologie des Subjekts, in: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart (Radius-Verlag) 1992, 9–20.

12 Beide Zitate: Rudolf Englert, Art. Religionspädagogik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, ³1999, 1062–1064, 1063.

13 Richard Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, BvT 594, Berlin (Berliner Taschenbuch-Verlag) 2008. Ähnliche Fragen stellen und diskutieren beispielsweise Rudolf Englert und sehr pointiert im englischsprachigen Raum Andrew Wright (vgl. Rudolf Englert, Zum Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, in: Ders., Religionspädagogische Grundfragen (Anm. 11), 83–95; Ders., Haben wir die Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Über die Bedeutung formativer Erfahrungen für die religionspädagogische Theoriebildung, in: Ders. (Anm. 11), 302–318; Andrew Wright, Language and Experience in the Hermeneutics of Religious Understanding, British Journal of Religious Education 18, 3 (1996), 166–180).

1. Vom Leben im „elektronischen Panoptikum“ (Ronald Hitzler)

Soziologen und Medienwissenschaftler scheinen sich schwer damit zu tun, die neue Suche nach Öffentlichkeit in die bekannten theoretischen Schubladen einzusortieren, die mit den Großbegriffen wie Individualisierung, Pluralisierung oder Erlebnisgesellschaft beschriftet sind.¹⁴ Der Dortmunder Soziologe Ronald Hitzler hat eine beachtenswerte Lebensweltanalyse und -interpretation vorgelegt.¹⁵ Sein Vorschlag bringt eine neue Schlüsselmetapher ins Spiel: das *elektronische Panoptikum*. Wie lassen sich mithilfe dieser Metapher die gegenwärtigen Lebensbedingungen unter den Vorzeichen der visuellen Medienkultur verstehen?

Das Wort Panoptikum kommt vom griechischen *panoptes* (das alles Sehende) und ist demnach wörtlich mit Gesamtschau zu übersetzen. In diesem Sinne wurde der Begriff im 18. Jahrhundert erstmals für naturwissenschaftliche Sammlungen gebraucht.¹⁶ In heutiger Bedeutung lassen sich vor allem zwei Lesarten unterscheiden.¹⁷

– Erstens: *das disziplinarische Panoptikum*. Der englische Philosoph und Sozialreformer Jeremy Bentham (1748–1832) entwarf 1785 erstmals eine Architekturform für Gefängnisse und andere Institutionen (zum Beispiel Fabriken und Schulen[!]), die er als Panoptikum bezeichnete.¹⁸ Hierbei sind etwa die Zellen eines Gefängnisses strahlenförmig um einen zentralen Punkt angeordnet, von wo aus sie vollständig und zu

14 Hinter den Phänomenen scheinen tiefgreifende gesellschaftliche Strukturveränderungen zu stehen, die mit Transformationen dessen verbunden sind, was mit Öffentlichkeit und Privatheit und deren wechselseitigem Verhältnis zu tun hat (vgl. die lesenswerte Analyse: Cornelia Wallner, *Transformierte Öffentlichkeit, aufdringliche Privatheit. Eine soziologische Analyse des Kommunikationsverhaltens im sozialen Raum*, Saarbrücken (VDM) 2008; sowie zur pointiert kritischen Einführung in die Thematik: Martin Simons, *Vom Zauber des Privaten: Was wir verlieren, wenn wir alles offenbaren*, Frankfurt a.M. (Campus Verlag) 2009; Wolfgang Sofsky, *Verteidigung des Privaten. Eine Streitschrift*, München (Beck) 2007).

15 Vgl. Ronald Hitzler, *Im elektronischen Panoptikum: Über die schwindende Angst des Bürgers vor der Überwachung und seinem unheimlichen Wunsch nach Sichtbarkeit*, in: Herfried Münkler/Jens Hacke (Hg.), *Strategien der Visualisierung. Verbildlichung als Mittel politischer Kommunikation, Eigene und fremde Welten 14*, Frankfurt a.M. (Campus Verlag) 2009, 213–230; Ders., *Observation und Exhibition. Vom Leben im elektronischen Panoptikum*, *Sozialer Sinn* 8, 2 (2007), 385–391; Ders./Michaela Pfadenhauer, *Das elektronische Panoptikum – simuliert. Zum 'spielerischen' Umgang mit Überwachung*, in: Martin K. W. Schweer/Christian Schicha/Jörg-Uwe Nieland (Hg.), *Das Private in der öffentlichen Kommunikation: 'Big Brother' und die Folgen, Fiktion und Fiktionalisierung 5*, Köln (von Halem) ²2002, 163–174.

16 Zum historischen Kontext vgl. die profunde Darstellung: Stephan Oettermann, *Das Panorama. Die Geschichte eines Massenmediums*, Frankfurt (Syndikat) 1980, 33–40.

17 Vgl. Hitzler, *Observation* (Anm. 15), 386 f.

18 Vgl. Jeremy Bentham, *The Panopticon writings*, in: Miran Bozovic (Hg.), *Wo es war*, London (Verso) 1995.

jeder Zeit einsichtig sind. Gleichzeitig ist der Beobachter aufgrund spezieller Lichtverhältnisse für die Beobachteten unsichtbar. Die Idee dabei ist, dass schon die Möglichkeit ständiger unbeobachteter Beobachtung zu einer Verhaltensverbesserung des Delinquenten führt.¹⁹

- Zweitens: *das Panoptikum als Kuriositätenschau*. In diesem Sinn meint Panoptikum eine Sammlung von Sehenswürdigkeiten und Merkwürdigkeiten aller Art. Auswahlkriterium ist hierbei der Grad der Abweichung von der Norm des Gewohnten. Ausgestellt wird, was sonst nirgendwo zu sehen ist und deshalb die menschliche Neugier und Sensationslust anspricht.

Hitzler sieht nun in beiden Varianten des Panoptikums eine idealtypische Form kommunikativen Verhaltens verwirklicht. Im Sinne einer Soziologie des visuellen Wissens²⁰ spricht er von sogenannten ‚Sehordnungen‘. Sehordnungen sind visuelle Kommunikationsformen, die unser soziales Verhalten steuern, und zwar indem sie „entscheiden“, was überhaupt gesehen werden kann, und vor allem: was das, was gesehen wird, bedeutet“²¹. So auch die beiden Formen des Panoptikums: Die Sehordnung des Disziplinar-Panoptikums lässt sich folgendermaßen beschreiben (vgl. Abb. 1): Der Blick geht vom Zentrum auf die strahlenförmig angeordneten Objekte (oder Subjekte) der Beobachtung. Diese wissen, dass sie ständig beobachtet werden oder zumindest beobachtet werden können. Der einzelne Beobachtete ist diesem Blick hilflos ausgeliefert. Interpretiert man diese Sehordnung auf soziales Verhalten, so liest sich das so: „Im *Disziplinar-Panoptikum* geht es darum, dass alle sich so verhalten, als würden sie ständig beobachtet.“²²

Im Modell des Kuriositäten-Panoptikums wechseln die Blickrichtung und das beobachtende Subjekt (vgl. Abb. 2). Die Rolle des Subjekts im Mittelpunkt kehrt sich um, denn hier steht kein einsamer Beobachter mehr im Mittelpunkt. Stattdessen ist nun eine Vielzahl von Blicken auf das Zentrum gerichtet. Wie auf einer Bühne weiß das Subjekt im Mittelpunkt zwar die Blicke aller auf sich gerichtet, kann diese selbst jedoch nicht sehen. Es wird „zum Objekt einer Blickvielfheit“²³. Auf die Ebene des sozialen Verhal-

19 Die Idee des Panoptikums ist älter als der von Bentham geprägte architektonische Begriff. So gibt es beispielsweise archäologische Hinweise, dass auch die Römer nach panoptischem Prinzip angelegte Überwachungsanlagen nutzten (vgl. Yuval Yekutieli, *Is Somebody Watching You? Ancient Surveillance Systems in the Southern Judean Desert*, *Journal of Mediterranean Archaeology* 19, 1 (2006), 45–64).

20 Vgl. Bernt Schnettler/Frederik S. Pötzsch, *Visuelles Wissen*, in Rainer Schützeichel (Hg.), *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung, Erfahrung – Wissen – Imagination* 15, Konstanz (UVK-Verl.-Ges.) 2007, 472–484.

21 Ebd., 476.

22 Hitzler, *Observation* (Anm. 15), 386.

23 Gunnar Schmidt, *Zeit des Ereignisses – Zeit der Geschichte. Am Beispiel der Multiperspektivität*, online unter <http://www.medienaesthetik.de/medien/zentrorama.html> (letzter Zugriff: 25.09.2009), o. S.

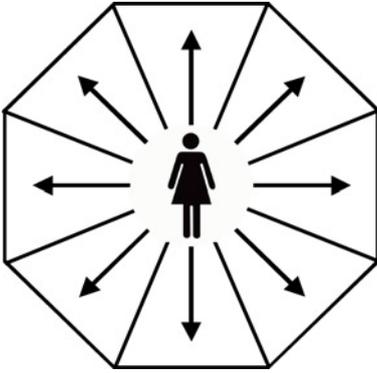


Abbildung 1: Disziplinar-Panoptikum

tens bezogen, bedeutet das: „Im *Kuriositäten-Panoptikum* geht es darum, dass alle sich so verhalten, als verdienten sie (ständige) Aufmerksamkeit.“²⁴

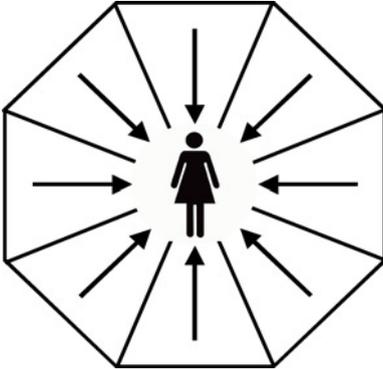


Abbildung 2: Kuriositäten-Panoptikum

Mithilfe dieser paradigmatischen Sehordnungen beschreibt Hitzler nun die gegenwärtige Medienkultur als elektronisches Panoptikum.²⁵ Er fragt: Welches Verhalten implizieren bestimmte Kommunikationsformen der elektronischen Massenmedien? Oder einfacher formuliert: Was geschieht eigentlich, wenn Menschen jeden Alters ihre Biographie bis in die kleinsten

24 Hitzler, *Observation* (Anm. 15), 386.

25 Hitzler benutzt den Begriff des elektronischen Panoptikum „als semantisches Dach für alles, was der Beobachtung von Menschen mittels (audio-) visuellen Aufnahme- und Aufzeichnungsapparaturen dient.“ (ebd., 387). Zur Genese des Begriffs vgl.: David Lyon, *The electronic eye. The rise of surveillance society*, Minneapolis (University of Minnesota Press) 1994, 57–80.

Details im Internet ausbreiten? Was bedeutet es, wenn Menschen ihr persönliches Bekehrungserlebnis als *YouTube*-Video ins Netz stellen?²⁶

Solche und ähnliche Verhaltensweisen funktionieren, so Hitzler, nach dem Muster der soeben beschriebenen Sehordnungen: Auf der einen Seite sind Menschen, die alle medialen Möglichkeiten nutzen, um selbst gesehen zu werden und dabei möglichst viele Blicke auf sich zu ziehen. Dies findet seinen Ausdruck in den allgegenwärtigen Formen freiwilliger öffentlicher Selbstthematization und -inszenierung. Auf der anderen Seite stehen Menschen, die ebenfalls unter Nutzung aller Möglichkeiten versuchen, möglichst viele für sie interessante oder relevante Informationen bzw. Animationen in den Blick zu bekommen.²⁷ Einige kurze Beispiele aus dem Leben im elektronischen Panoptikum können das Gesagte noch einmal verdeutlichen:²⁸

- Vor ein paar Jahren war es neu, dass bei kirchlichen Großveranstaltungen (etwa den Weltjugendtagen) immer häufiger öffentliche persönliche Zeugnisse zu hören waren. Man war erstaunt über Jugendliche, die vor Millionenpublikum Sätze sagten wie „ich wusste, dass das Verteidigen der Kirchenlehre ein Akt der Liebe wäre, den ich Gott schenken wollte“²⁹. Inzwischen lassen sich über entsprechende Portale (z. B. www.gloria.tv, www.kathtube.de) unzählige persönliche Glaubensbekenntnisse abrufen. Und auch auf vielen offiziellen Bistumsseiten berichten Christen, Laien wie Priester, von ihren persönlichen Berufungen.
- Ende des Jahres 2008 lief im britischen Fernsehen ein Dokumentarfilm, der den assistierten Freitod des 59 Jahre alten todkranken Amerikaners Craig Ewert vor laufender Kamera zeigt. „Man sieht in Nahaufnahme, wie dem Patienten die tödliche Medizin gereicht wird mit den Worten, ‚Mr. Ewert, wenn Sie das trinken, werden Sie sterben‘, wie er die Mixtur

26 Als ein sprechendes Beispiel kann das Zeugnisvideo eines ‚Matthias aus Deutschland‘ dienen, in dem er von seiner Bekehrung zu Jesus Christus berichtet, online unter <http://www.gloria.tv/?media=1689> (letzter Zugriff: 17.08.2010).

27 In diesem Punkt besteht nach Hitzler auch ein Zusammenhang mit steigenden Formen öffentlicher und privater Überwachung – von der privaten Videokamera bis zur staatlichen Onlinedurchsuchung. Wie immer mehr Menschen dazu bereit sind, freiwillig und selbsttätig Informationen über sich selbst der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, so scheint auch die Bereitschaft zu steigen, die Überwachung öffentlichen Raums angesichts terroristischer Bedrohung zuzulassen bzw. sogar einzufordern – nach dem Motto: „Ich hab doch nichts zu verbergen!“ Hitzler spricht hier von zwei korrelierenden Trends (vgl. Hitzler, *Observation* (Anm. 15), 388).

28 Vgl. auch die ausführliche Beispielanalyse bei Markus Schroer, *Selbstthematization. Von der (Er-)Findung des Selbst und der Suche nach Aufmerksamkeit*, in: Günter Burkart (Hg.), *Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematization?*, Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften) 2006, 41–72, 57–62.

29 So eine österreichische Jugendliche bei der Vigilfeier mit dem Papst beim Weltjugendtag 2005 in Köln, als Video online unter <http://www.gloria.tv/?media=10231> (letzter Zugriff: 17.08.2010).

durch einen rosaroten Strohhalm trinkt und immer wieder einen Schluck Apfelsaft nimmt, um den bitteren Geschmack der Medizin zu beseitigen, wie er darum bittet, den ersten Satz von Beethovens neunter Symphonie zu hören, und wie er sanft einschläft mit der bewundernswert gefassten Ehefrau an seiner Seite.“³⁰

Hinter diesen und vielen weiteren Beispielen aus den elektronischen Massenmedien verbergen sich gewiss sehr differenzierte Motivkomplexe. Dennoch folgen sie zwei paradigmatischen Verhaltensweisen, die das Leben im elektronischen Panoptikum prägen: auf der einen Seite der Wunsch nach Beobachtung, auf der anderen Seite die Bereitschaft, sich selbst im Intimsten beobachten zu lassen. Hitzler diagnostiziert deshalb einen „zumindest *kollektiv* schrankenlosen *Voyeurismus*“ sowie umgekehrt einen „nachgerade epidemischen *Exhibitionismus*“³¹. Dabei handle es sich um so stark gegenwartsprägende Kommunikationsformen, dass kaum noch strikte Grenzen zu ziehen seien: Im elektronischen Panoptikum sind „wir [...] alle in beiderlei Hinsicht Beobachtete [...] ebenso wie Beobachter, Kontrollierte ebenso wie Kontrolleure, aber eben auch Schausteller ebenso wie Schaulustige“³².

2. Anfragen an die Subjektorientierung

Das elektronische Panoptikum ist also eine massenmediale Kommunikationsform, in die eben *nicht nur einzelne*, sondern *wir alle* eher mehr als weniger verstrickt sind. Entsprechende Kommunikationsformen prägen und verändern nach Hitzler heutige Lebensformen nachhaltig. Damit stellt sich die Frage nach praktisch-theologischen Konsequenzen aus dieser Diagnose.

Doch zuvor noch eine kurze Zwischenbemerkung, um Missverständnissen vorzubeugen: An dieser Stelle steht nicht das vieldiskutierte Verhältnis zwischen Religion und Medien im Mittelpunkt. Es geht also nicht um die Frage:

- „ob Nutzung und Stellenwert der elektronischen Medien [...] Aspekte einer elementaren Daseinsorientierung und Alltagsorganisation abde-

30 Gina Thomas, Tod vor laufender Kamera: Craig Ewert ließ seinen Selbstmord dokumentieren, FAZnet, 11. Dezember 2008, www.faz.net (letzter Zugriff: 17.08.2010).

31 Hitzler, *Observation* (Anm. 15), 386.

32 Ebd., 387. Vgl. zu einer ähnlichen Position: Schroer, *Selbstthematization* (Anm. 28). Auch hier wird die These vertreten, „dass es [derzeit] nicht nur zu einer gesteigerten Selbstthematization kommt, sondern zu einer verstärkten Suche nach Aufmerksamkeit für die Belange des eigenen Selbst.“ (ebd., 42) Der Autor stützt seine Beobachtungen durch aufschlussreiche Ausführungen zur Geschichte der Selbstthematization.

cken, die religiöse Erfahrungen und Vollzüge berühren“³³, Stichwort *Medienreligion*;³⁴

- ebenso nicht um die Frage, ob die Medienkultur als „Religionsersatz“ oder „Brücke zu Religion und christlichem Glauben“³⁵ fungiert, Stichwort *religiöse Mediensozialisation*;³⁶
- und auch nur am Rande um die Frage, ob und inwieweit Medien und mediale Vorbilder Einfluss auf die Identitätsbildung Jugendlicher nehmen; Stichwort *Medienpädagogik*.³⁷

Statt dieser zweifellos hoch aktuellen Fragen möchte ich die Aufmerksamkeit auf folgende lenken: Welche Anfragen ergeben sich aus den Signaturen des Lebens im elektronischen Panoptikum an eine theologische Subjektorientierung? Wenn wir es hier tatsächlich mit Hans-Joachim Höhn mit nichts Geringerem als der „Einziehung einer Grenze, die für Jahrhunderte zwischen dem ‚Privaten‘ und dem ‚Öffentlichen‘ bestand“, zu tun haben, indem nämlich das „moralisch begründete Tabuisieren öffentlicher Dar-

33 Hans N. Janowski/Wolf-Rüdiger Schmidt, Art. Medien, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 22 (1992), 318–328, 324.

34 Vgl. etwa Astrid Dinter, Religion in der Medienkultur. Von der Notwendigkeit ihrer empirischen Analyse, in: Reinhold Boschki/Matthias Gronover (Hg.), Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31, Berlin (LIT) 2007, 149–157; Jörg Herrmann, Medienerfahrung und Religion. Eine empirisch-qualitative Studie zur Medienreligion, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 51, Göttingen (Vandenhoeck&Ruprecht) 2007; Thomas H. Böhm, Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die ‚Medienreligion‘. Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik, Praktische Theologie heute 76, Stuttgart (Kohlhammer) 2005; Wilhelm Gräb, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh (Gütersloher) 2002. Jörg Herrmann etwa beschreibt in seiner qualitativ-empirischen Untersuchung vier medienreligiöse Funktionen: Lebensbewältigung, Lebenssteigerung, Lebensperspektivierung und Lebensdarstellung.

35 Pirner (Anm. 5), 62.

36 Vgl. Manfred L. Pirner, Religiöse Mediensozialisation? Empirische Studien zu Zusammenhängen zwischen Mediennutzung und Religiosität bei SchülerInnen und deren Wahrnehmung durch LehrerInnen, Medienpädagogik interdisziplinär 3, München (kopaed) 2004; Ders., Besondere Chancen einer medienweltorientierten Religionsdidaktik. In: Michael Wermke/Gottfried Adam/Martin Rothgangel (Hg.), Religion in der Sekundarstufe II. Ein Kompendium, Göttingen (Vandenhoeck&Ruprecht) 2006, 328–356; Andreas Hepp/Veronika Krönert, Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen, Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften) 2009.

37 Vgl. etwa Claudia Wegener, Medien, Aneignung und Identität. ‚Stars‘ im Alltag jugendlicher Fans, Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften) 2008; dazu auch kommentierend Elisabeth Hurth, Ekel-Fernsehen und Castingshows, Stimmen der Zeit 227, Nr. 8 (2009), 545–556, 545. In ihrer empirischen Untersuchung (quantitativ und qualitativ) hat Claudia Wegener (Wegener, Medien, Aneignung und Identität (s. o.), 388) fünf Bereiche lokalisiert, in denen Jugendliche in ihrem Verhalten von medialen Vorbildern beeinflusst sind: Emotionalität, Performanz, Sozialität, Kognition und Gestaltung.

stellung des Intimen [...] enttabuisiert“³⁸ wird, wenn dem so ist: Was folgt für das Subjekt im Mittelpunkt religiöser Bildung?

Hier ist zunächst an ‚alte‘ Anfragen an das Subjekt zu erinnern, die untrennbar mit dem Namen des französischen Philosophen Michel Foucault (1926–1984) verbunden sind. Bereits in den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts gebrauchte er die Metapher des Panoptikums für seine radikale Subjekt- und Gesellschaftsdiagnose.³⁹ Die kritische Pointe seines Denkens besteht darin, dass er die Machtstrukturen der modernen Subjektorientierung offenlegt. Er kritisiert den Mythos der Aufklärung, nach dem der Mensch, der sich seines Verstandes bedient, sich dadurch seiner Unmündigkeit entledigt und an Freiheit gewinnt. Doch er begibt sich, so Foucault, nur in neue Abhängigkeiten: Auf der einen Seite wird zwar der Mensch als vernunftbegabtes Wesen freigesetzt, auf der anderen Seite wird diese Vernunft aber auch das Maß, nach dem er beurteilt wird. Die autonome Vernunft schreibt vor, was normal und was menschlich ist.

Foucault erläutert diesen Mechanismus unter anderem auch am Beispiel des modernen Schulwesens. Dieses funktioniert in seinen Augen ganz nach dem Muster des Panoptikums: Moderne Bildung ist, so der breite Konsens, zuvorderst dem Ziel der Mündigkeit verpflichtet. Dies findet seinen Ausdruck in der Zielvorstellung, die Lernenden zu selbständiger Welt- und Selbstaneignung zu befähigen. Der Einzelne wird somit als autonomes Subjekt der eigenen Bildung gedacht. Durch den Gebrauch der Vernunft, so die Vorstellung, macht er oder sie sich seine oder ihre Welt zu Eigen. Das sich bildende Subjekt steht im Mittelpunkt eines Panoramas von Welt, dem es sich – befähigt durch den Bildungsprozess – aneignend zuwendet (vgl. Abb. 3).

Foucault lenkt nun allerdings den Blick auf die Kehrseite dieser idealen Vision von Bildung, wie sie deutlich wird, sobald die Wirklichkeiten konkreter Bildungssysteme und -institutionen kritisch analysiert werden. Das aufklärerische Bildungsideal offenbart dann seine panoptische Struktur (vgl. Abb. 4). Jeder Einzelne soll zwar zum autonomen Subjektsein befähigt werden. Jedoch wird er gleichzeitig zum Gegenstand der Beobachtung und des Vergleichs, etwa wenn Leistungen beurteilt werden. Hier zeigt sich, wie die scheinbare Befreiung im Grunde eine Unterwerfung unter bestimmte Normalitätsvorstellungen bedeutet – mögen diese nun Lernziele oder Bildungsstandards heißen. Zugespitzt lautet die Kritik Foucaults also wie folgt: *Subjekt werden (Individualisieren) bedeutet abhängig werden und dabei meinen, zunehmend unabhängig zu sein.*

38 Hans-Joachim Höhn, 'Ich bekenne ...': Medienformate des Versagens und Verzeihens, *Lebendige Seelsorge* 58, 1 (2007), 7–11, 8.

39 Vgl. Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 184, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 162006, 251–292. Zur praktisch-theologischen Diskussion der Foucaultschen Subjektkritik vgl. Claudia Kolf-van Melis, Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik, *Praktische Theologie heute* 62, Stuttgart (Kohlhammer) 2003.

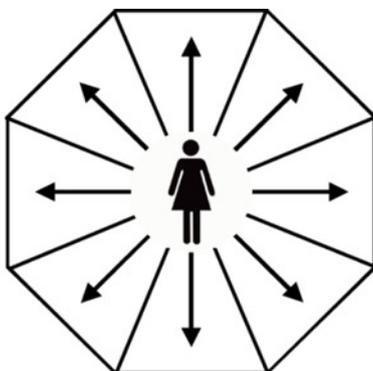


Abbildung 3: Das sich bildende Subjekt

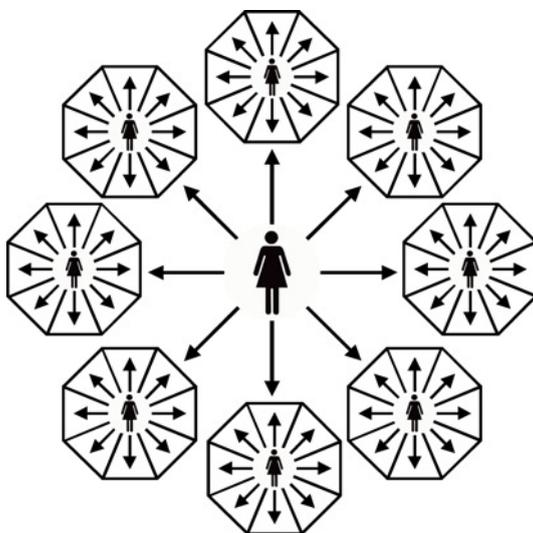


Abbildung 4: Panoptische Struktur von Bildung

Das moderne Subjektdenken ebenso wie seine gesellschaftliche und insbesondere pädagogische Realisierung und Institutionalisierung wird in seiner Machtförmigkeit entlarvt. Unter dem emphatischen Label der Befreiung zur Mündigkeit verbergen sich nach Foucault neue, verdeckte Abhängigkeiten. Das Panoptikum ist für ihn eine visuelle Metapher, diese Unfreiheitsstrukturen kritisch offenzulegen. Worin besteht nun aber darüber hinaus das Neue, das sich aus der Diagnose vom Leben im elektronischen Panoptikum ergibt? Ich meine, die Subjektkritik Foucaults lässt sich dadurch noch einmal zuspitzen. Ich formuliere als These: *Subjekt werden (Individualisieren) – unter den Bedingungen des Lebens im elektronischen Panoptikum – bedeutet, sich nahezu ununterbrochen abhängig machen und*

dabei meinen, zunehmend unabhängig zu sein. Dazu zunächst zwei weitere Beispiele:

- Schülerinnen und Schüler, die viel Mühe und Herzblut in die Gestaltung ihres Profils bei *SchülerVZ* investieren, machen sich davon abhängig, wie dieses – oft sehr intime Bild ihrer selbst – bei anderen ankommt. Wer hier mitmacht, „möchte, dass andere das eigene Profil anschauen und [...] kommentieren. Neben Lob und Anerkennung stehen aber schnell auch Demütigungen [...] mitunter der schlimmsten Art.“⁴⁰
- Oder nehmen wir ein viel beachtetes Beispiel des vergangenen Jahres: der Tod des Nationaltorhüters Robert Enke, der eine Woche lang die ganze Nation bewegt hat. Wurde hier nicht auf eklatante Weise deutlich, wie scheinbar selbständige Akteure auf der Bühne von Sport und Medien im Grunde auch Getriebene sind: abhängig von der ständigen Aufmerksamkeit und zugleich Opfer derselben?⁴¹

Während die Kritik Foucaults vor allem die erste Lesart des Panoptischen (das Disziplinar-Panoptikum) als gesellschaftsanalytische Metapher betont, lenken diese Beispiele und die Lebensweltanalyse Hitzlers die Aufmerksamkeit zusätzlich auf den zweiten mit dieser Metapher verbundenen Aspekt (das Kuriositäten-Panoptikum). Die Sehorndung des Beobachtens und die ihr zugeordnete machtförmige Sozialform normierter Lebensmuster und Subjektivierungsprozesse beschreiben nur mehr *einen* bedeutenden Aspekt gegenwärtiger Lebenswelten. Das Leben im elektronischen Panoptikum ist darüber hinaus ebenso stark von der Sehorndung des Zur-Schau-Stellens geprägt, jener allgemein hohen Bereitschaft, alle und eben auch intime Bereiche des eigenen Lebens für andere zugänglich und einsichtig zu machen. Die Analyse Hitzlers macht deutlich, wie solche Kommunikationsformen in verschärfte Abhängigkeitsstrukturen münden können. Die besondere Brisanz liegt dabei darin, dass diese Abhängigkeitsbeziehungen im Umgang mit den entsprechenden Medienformaten in hohem Maße als freiwillig gewählt erscheinen. Der *unbeobachtete Beobachter* des alltäglichen Lebens im Sinne etwa eines omnipotenten und -präsenten *Big Brother* scheint als Symbolfigur für die Gefährdungen heutiger Lebensformen zumindest teilweise ausgedient zu haben (wenngleich aktuelle Diskussionen um *Google Street View* oder auch den elektronischen Personalausweis dessen bleibende Aktualität erkennen lassen). Ein höheres symbolisches Erschließungspotential scheint nun die Figur des *Superstars* zu bieten, mit der sich all jene Verhaltensmuster verbinden lassen, die auf diese oder

40 Uwe Buermann, Kinder und Jugendliche zwischen Virtualität und Realität, in: Bundeszentrale (Anm. 2), 39.

41 Zu den Gefährdungen und Abhängigkeitsstrukturen der schwerpunktmäßig selbst gewählten Kommunikationsoptionen im elektronischen Panoptikum vgl. eingehend: Hitzler, Im elektronischen Panoptikum (Anm. 15), 224–230.

jene Weise einer erfolgreichen Selbstinszenierung – im Sinne eines ‚Impression Managements‘ – vor den Augen möglichst vieler dienen.⁴²

Die anfangs zitierte Frage „Sind wir alle Boris?“ verweist genau auf diese Zusammenhänge. Mithilfe der vorgestellten kritischen Diagnosen lässt sich nun die Frage angehen, worin die Attraktivität dieser Kommunikationsformen besteht und wie es dazu kommt, dass sie solch ubiquitäre Verbreitung finden. Für Hitzler liegt ein Grund darin, dass „die in der Regel eher diffusen Unbilden und Zwänge, die aus der Dauerüberwachung resultieren können, typischerweise überlagert werden von der sehr realen Erfahrung erhöhter und vereinfachter Teilhabe-Optionen am gesellschaftlichen Leben.“⁴³ Was an Kommunikationsmöglichkeiten und Beziehungswirklichkeiten etwa durch soziale Netzwerke möglich ist und ohne sie höchstens mit erhöhtem Aufwand oder eben gar nicht realisiert werden kann, wiegt in der Wahrnehmung der Akteure schwerer als die Gefährdungen, die so lange abstrakt oder unwirklich erscheinen, wie sie nicht am eigenen (dann nicht mehr nur virtuellen) Leib erfahren werden. Dies deutet darauf hin, dass die mit dem elektronischen Panoptikum verbundenen visuellen Kommunikationsformen insgesamt einen hohen Einfluss auf Identitätsbildungs- und Subjektwerdungsprozesse haben. Dazu nochmals Hitzler: „Es ist kaum übertrieben, zu konstatieren, dass die virtuelle Präsenz eines Beobachters bzw. möglichst vieler Beobachter zur Voraussetzung der Vergewisserbarkeit der Realität wird, in der man lebt, ja gleichsam des Selbst-Erlebens und der Selbst-Vergewisserung.“⁴⁴

Nach diesem Durchgang durch die kritischen Diagnosen gegenwärtiger Subjektivierungsprozesse mit Foucault und Hitzler dürfte klar geworden sein, dass mit der Metapher vom Leben im elektronischen Panoptikum mehr und anderes intendiert ist als eine bloße negative Kulturkritik. Der Marburger Medienwissenschaftler Andreas Dörner weist zu Recht darauf hin, dass alle eindimensionalen Zugänge den komplexem Phänomen und den damit verbundenen tiefgreifenden Veränderungen nicht gerecht werden.⁴⁵ Dabei mache es kaum einen Unterschied, ob man sich – nach einer Unterscheidung von Umberto Eco – eher auf der Seite der ‚Apokalyptiker‘ verortet, die hinter jeder Form der Massenkultur einen ökonomischen Interessen gehorchenden Kulturverfall vermuten, oder sich stärker den ‚Integrierten‘ zugehörig fühlt, welche in denselben Phänomenen Prozesse kultu-

42 Vgl. zu entsprechenden Analysen bereits den soziologischen Klassiker Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater: Die Selbstdarstellung im Alltag*, Serie Piper 3891, München (Piper) 92010.

43 Hitzler, *Im elektronischen Panoptikum* (Anm. 15), 224.

44 Ebd., 225.

45 Vgl. Andreas Dörner, *Respekt im Regenwald. Über Inszenierung und Aneignung von gesellschaftlichen Ordnungsmustern im Unterhaltungsfernsehen*, in: Münkler/Hacke, *Strategien der Visualisierung*, 231–250.

reller Befreiung und Emanzipation identifizieren.⁴⁶ Beide Positionen argumentieren auf gleiche Weise einseitig, indem sie übersehen, dass es nicht allein auf die kritische Diagnose der Medienformate an sich ankommt, sondern die *Prozesse der Aneignung* durch die Mediennutzer in den Blick genommen werden müssen. Erst in der Frage, auf welche Weise Menschen Gebrauch von bestimmten Formaten machen und sie sich dadurch aneignen, gelangt man zu dem allerdings entscheidenden Punkt des Transfers zwischen Medien- und Alltagswelt. „Erst in dieser Dualität von Angebot und Aneignung“, so Dörner, „wird die komplexe Realität symbolischer Ordnungen in der Mediengesellschaft angemessen erfassbar. Erst hier wird eine ‚diagnostische Lektüre‘ von Medientexten [...] plausibel. Sie geht davon aus, dass die Analyse populärer Medientexte Aufschluss geben kann über die kulturelle Befindlichkeit einer Gesellschaft, über Ängste und Hoffnungen, Vorstellungen und Projektionen, Identitätsmuster und Sinnkonstruktionen.“⁴⁷ Erst in der Aneignung bestimmter Kommunikationsformen des elektronischen Panoptikums entscheidet sich, ob und in welchem Maße sich hier Abhängigkeitsstrukturen realisieren und entsprechend freie und selbstverantwortliche Subjektwerdungsprozesse gefährden.

Somit lässt sich nun die zentrale Herausforderung an eine praktisch-theologische Subjektorientierung formulieren, die sich aus den beschriebenen tiefgreifenden lebensweltlichen Veränderungen ergibt. Sie resultiert eben nicht schon aus der kritischen Analyse der Medienformate an sich, sondern nimmt die subjektiven Aneignungsprozesse und deren Konsequenzen in den Blick. Die kritischen Anfragen lassen sich dann meines Erachtens auf folgende These zuspitzen: *Die Subjektorientierung religiöser Bildung wird genau dann problematisch, wenn sie die Abhängigkeitsstrukturen gegenwärtiger Lebensbedingungen stützt, statt sie aufbrechen zu helfen.* Mit anderen Worten: Eine subjektorientierte religiöse Bildung, die nur den überall geltenden Zwang zur Selbstthematization im Bereich des Religiösen wiederholt, macht sich selbst zum Mitspieler im elektronischen Panoptikum.

Die Berechtigung einer praktisch-theologischen Subjektorientierung unter den Vorzeichen des elektronischen Panoptikums steht und fällt also mit der Frage, auf welche Weise die medienweltlichen Aneignungsprozesse bearbeitet und begleitet werden, in denen die Lernenden im Umgang mit lebensweltlichen Herausforderungen stehen. In welchem Maße nimmt etwa eine subjekt-orientierte religiöse Bildung die subjekt-gefährdenden

46 Vgl. ebd., 230, mit Verweis auf Umberto Eco, *Apokalyptiker und Integrierte: Zur kritischen Kritik der Massenkultur*, Fischer-Wissenschaft 7367, Frankfurt a.M. (Fischer-Taschenbuch-Verlag) 1992.

47 Dörner (Anm. 45), 236. Dörner bezieht sich mit seinem mediendiagnostischen Ansatz auf: Douglas Kellner, *Für eine kritische multikulturelle und multiperspektivische Dimension in den Cultural Studies*, in: Rainer Winter (Hg.), *Medienkultur, Kritik, Demokratie. Douglas Kellner Reader*, Köln (Halem) 2005, 12–58.

Strukturen der medial geprägten Lebensformen wahr? So fragt auch Rudolf Englert in einer jüngst veröffentlichten kritischen Analyse des gegenwärtigen religionspädagogischen Bildungsdiskurses: „Müsste das Bemühen um die Würdigung der Subjekte hier nicht eigentlich in eine ideologiekritische Analyse von Bedingungen übergehen, welche die Subjektwerdung von Menschen blockieren?“⁴⁸ Mit Englert lässt sich gerade vor dem Hintergrund der hier vorgetragenen Medienanalyse weiter fragen: Inwieweit ist das, was in der Regel unter Subjektorientierung verstanden wird – den religiösen Erfahrungen der Lernenden mehr Gewicht zu geben, deren eigene Vorstellungen konsequent aufzugreifen und die individuellen Aneignungsstrategien der Einzelnen stärker zu berücksichtigen, kurz: die Lernenden selbst als Subjekt und Thema religiöser Bildung zu verstehen – inwieweit ist dieser Zugang in der Lage, den tiefgehenden, strukturell begründeten Anfragen an das Subjektwerden heute zu begegnen?

Der kritische Punkt ist also, ob eine subjektorientierte religiöse Bildung unter den Lebensbedingungen der Gegenwart tatsächlich ihr Ziel erreichen kann, nämlich zur gelingenden Subjektwerdung beizutragen, oder ob sie nicht vielleicht vielmehr – zumindest in den gängigen Formen ihrer konkreten Auslegung – gerade ihrem Gegenteil dient und subjekt-gefährdende Formen der Selbstthematisierung unbewusst stützt, statt sie aufbrechen zu helfen. Ist damit schließlich der Subjektorientierung religiöser Bildung generell der Abschied zu geben? Oder lässt sie sich auch so verstehen, dass sie dieser Anfrage standhält? Der nächste Abschnitt versucht, darauf in der Form einer explizit *theologisch* begründeten Subjektorientierung eine Antwort zu geben.⁴⁹

3. Theologische Subjektorientierung mit John Hull

Im Folgenden soll eine theologische Position vorgestellt werden, die sicherlich auf ihre Art nicht weniger provoziert als die zugespitzte wissenssoziologische Diagnose Hitzlers. Formuliert hat sie der bekannte britische Praktische Theologe, John Hull (*1935), in einer theologischen Reflexion über das Verhältnis zwischen Lehrenden und Lernenden.⁵⁰ Zugegeben: Beide Po-

48 Rudolf Englert, Vorsicht Schlagseite! Was im Bildungsdiskurs der Religionspädagogik gegenwärtig zu kurz kommt, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 158, 2 (2010), 123–131, 128.

49 Der ungemein breite pädagogische Diskurs um die Subjektorientierung muss an dieser Stelle ausgeblendet werden; um nur einen aktuellen, breite Teile des Diskurses darstellenden Beitrag zu nennen, vgl.: Ulrich Binder, *Das Subjekt der Pädagogik – die Pädagogik des Subjekts. Das Subjektdenken der theoretischen und der praktischen Pädagogik im Spiegel ihrer Zeitschriften*, PRISMA 10, Bern (Haupt) 2009.

50 Vgl. John Hull, *Teaching as a sacred vocation. Insights from the biblical tradition*, ISREV XVI, Ankara 2008 (Manuskript); in Teilen veröffentlicht in: Ders., *Mission-shaped and*

sitionen wirken fast wie zwei starke Scheinwerfer, die ein relativ grelles Licht auf die gegenwärtige Situation religiöser Bildung werfen. Dadurch entstehen aber auch hilfreiche Kontraste, die ein pointiertes Urteil erlauben.

John Hull stellt seine Überlegungen zum Lehrer/Schüler-Verhältnis in den Horizont einer praktisch-theologischen Anthropologie.⁵¹ Dies ermöglicht es ihm, die pädagogische Beziehung in religiösen Bildungsprozessen theologisch zu fassen. Dazu beginnt er mit einer grundlegenden Reflexion darüber, was christlicher Glaube bedeutet: Dieser umfasst, so Hull, immer zwei Beziehungsdimensionen: eine vertikale, nach ‚oben‘ gerichtete Beziehung des Menschen (als Individuum als auch in Gemeinschaft) zu Gott sowie eine horizontale zwischenmenschliche Beziehung. Aber wie ist das Verhältnis der beiden Beziehungsebenen zueinander zu verstehen? Als zentrale These formuliert John Hull nun folgende Grundaussage: Die Besonderheit des christlichen Glaubens besteht darin, dass beide Beziehungsdimensionen, die vertikale und die horizontale, ineinander fallen und streng genommen sogar ein und dasselbe sind.⁵² Dies lässt sich auf verschiedene Weise begründen, zum Beispiel mit dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Auf die Frage nach dem wichtigsten Gebot antwortet Jesus bekanntlich nach Matthäus:

„37 Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. 38 Das ist das wichtigste und erste Gebot. 39 Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ (Mt 22,37ff)

Eigentlich steht hier, wenn man das „ebenso wichtig (ὅμοια)“ aus Vers 39 etwas genauer übersetzt, ein Paradox, nämlich: Das eine Gebot – nämlich die Gottesliebe – ist das Wichtigste, aber das andere – nämlich die Menschenliebe – ist ihm gleich!⁵³ Das erste Gebot ist zwar ultimativ das Wichtigste, aber in allen Zusammenhängen des konkreten Lebens ist das zweite

kingdom focused?, in: Steven Croft (Hg.), *Mission shaped questions. Defining issues for today's church. Explorations*, London (Church House Publishing) 2008, 114–132.

51 Ausdrückliche Reflexionen zu einer praktisch-theologischen Anthropologie sind heute selten, vgl. jedoch die religionspädagogische Anthropologie von Rudolf Englert (*Anthropologische Voraussetzungen religiösen Lernens*, in: Ders. u. a., *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie. Theologische Module 6*, Freiburg (Herder) 2008, 131–189). Hier wird allerdings die Frage nach der Lehrer/Schüler-Beziehung ausgeklammert.

52 Vgl. Hull (Anm. 50), 114 f.

53 Peter Fiedler übersetzt mit „Ein zweites ist ihm gleich“ (Peter Fiedler, *Das Matthäusevangelium. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1*, Stuttgart (Kohlhammer) 2006, 338). Die Liebe zum Transzendenten ist nicht ontologisch identisch mit der Liebe des Immanenten. Das ist nicht gemeint. Aber: Die Liebe des Nächsten ist derjenige Weg zur Liebe Gottes, der von Gott selbst in Jesus vorgezeichnet ist. Eine ähnliche Interpretation, die Gottes- und Nächstenliebe eng miteinander identifiziert, findet sich schon bei Augustinus und etwa auch bei Martin Luther (vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. Teilband 3. Mt 18–25, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3*, Zürich (Benziger) 1997, 269–285, 275 f).

von ihm nicht zu unterscheiden. Richtet man den Blick auf den Menschen als ein in Beziehungen lebendes Wesen, so können – praktisch gesehen – beide Dimensionen des Gebotes nicht voneinander getrennt werden.⁵⁴

Hier lässt sich letztlich ein starkes christologisches Argument im Hintergrund entdecken, das nicht zuletzt auch in der Konzilskonstitution *Gaudium et Spes* sehr deutlich formuliert wurde, wo es heißt, dass Christus „sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ hat (GS 22). Die insgesamt biblische, insbesondere prophetische Überzeugung, dass Gottes Präsenz in der Welt sich im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen realisiert, findet ihren Höhepunkt in Jesus Christus. Deshalb lässt sich formulieren: Christlich gesehen ist der Ort der Gotteserfahrung und der Gottesliebe die Begegnung mit dem Mitmenschen: mit jedem, unabhängig von seinen Eigenschaften.

Welche Konsequenzen zieht Hull nun für das Lehrer/Schüler-Verhältnis, um das es ihm ja geht? Er folgert: Wirklich ernst zu machen mit der theologischen Aussage – Gottesliebe ist Nächstenliebe und umgekehrt – heißt für John Hull: In allen Situationen religiöser Bildung, sind die Lernenden – jeder einzelne von ihnen – zum Subjekt dieser Aussage zu machen. Also: Das Gegenüber ist nicht als sogenannter ‚Adressat‘ einer Botschaft (Ich will etwas ‚rüberbringen‘...) anzusehen, sondern als Bild Gottes, als Gegenstand der Gottesliebe. Ihm in die Augen zu schauen, heißt – so die sehr pointierte Position – Gott in die Augen zu schauen.

Eine solche fundamentale Position offenbart gewiss ihre Tücken, wenn man sie auf Konzeptionen und ganz konkrete Situationen von Religionsunterricht oder Katechese hin befragt. Dennoch ist sie hilfreich, um auf den Punkt zu bringen, was mit theologischer Subjektorientierung gemeint sein kann. Ich formuliere als These: *Theologische Subjektorientierung ist nicht als eine Methode oder eine bestimmte didaktische Position zu verstehen. Vielmehr ist damit eine grundlegende Haltung gemeint, die nach der theologisch qualifizierten Beziehung zwischen Lehrenden und Lernenden fragt.*⁵⁵

Die entscheidende Frage liegt also nicht in der Alternative zwischen Inhalts- und Schülerorientierung. Der Punkt ist: Welche anthropologische Grundoption leitet mein Handeln in Sachen religiöse Bildung; mit welchen Augen schaue ich als Lehrender die Lernenden an, mit welcher Haltung begegne ich ihnen? Der mit John Hull formulierte Vorschlag einer theologischen Subjektorientierung lenkt damit bewusst die Aufmerksamkeit weg von der Suche nach dem richtigen methodischen Ansatz auf die Ebene fundamentaler pädagogischer und theologischer Grundentscheide. Subjektorientierung ist damit noch keine konzeptionelle Antwort auf die Herausfor-

54 Vgl. Hull (Anm. 50), 116 f.

55 Vgl. Reinhold Boschki, ‚Beziehung‘ als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik, Zeitzeichen 13, Ostfildern (Schwabenverlag) 2003.

derungen religiöser Praxis und religiöser Bildung, sie beschreibt eine Option, von der ausgehend die Suche nach einer angemessenen Konzeptionalisierung beginnen kann. Wo unter den Bedingungen des elektronischen Panoptikums eine *Ökonomie der Aufmerksamkeit* weitgehend die Maxime des Handelns bestimmt, geht es hier um den Versuch, im kommunikativen Handeln eine subjektorientierte *Ethik der Aufmerksamkeit* zu initiieren.⁵⁶ Die Frage nach Konsequenzen auf der Handlungsebene stellt sich damit auf neue, radikalisierte Weise.

4. Drei elementare Gesten einer theologischen Subjektorientierung im elektronischen Panoptikum

So möchte ich abschließend andeuten, in welcher Haltung sich konkret eine theologische Subjektorientierung im elektronischen Panoptikum realisieren kann. Ich verdeutliche dies anhand von drei elementaren Gesten.

1. *Bedingungslos wertschätzen.* Das Leben im elektronischen Panoptikum ist von einer ständigen Suche nach Aufmerksamkeit und letztlich Anerkennung geprägt. Die erste Konsequenz einer theologischen Subjektorientierung besteht bereits darin, diese Suche anzuerkennen und die Wertschätzung der Person an keine Bedingungen zu knüpfen. Jeder Lernende ist bereits Mensch, der in der Gottesbeziehung lebt, und zwar auch dann, wenn er ein selbstbestimmtes Subjekt erst noch werden muss. Von daher erscheint die vorgetragene Kritik der gegenwärtigen Medienkultur selbst in Teilen als kritikwürdig. Die stark negative Wertung von Bildern wie dem „epidemischen Exhibitionismus“ oder „kollektiven Voyeurismus“ verstellt und verzerrt den Blick auf die Menschen hinter diesen Phänomenen.⁵⁷ Eine subjektorientierte religiöse Bildung stellt an sich den Anspruch, solches Schubladendenken (aus theologischen Gründen) zu vermeiden.⁵⁸

56 Vgl. Georg Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*, Edition Akzente, München (Hanser) ¹⁰1998.

57 Beispiele für eine solche stark wertende Analyse finden sich auch bei Hitzler, etwa wenn er schreibt: „Dergestalt dem offensichtlichen Wunsch frönend, hervorzutreten, die bewundernd-neidvollen Blicke ‚der anderen‘ auf sich zu lenken und wenigstens die einst von Andy Warhol in Aussicht gestellten ‚Fünfzehn Minuten‘ lang ein Star zu sein, verrenken und verunstalten, entblößen und entblöden sich immer mehr von uns – und immer öfter.“ (Hitzler, *Observation* (Anm. 15), 389).

58 Die wissenschaftlich kritische Attitüde in Hitzlers Diagnose übersieht zudem, dass sie selbst erheblichen Anteil an der allgemeinen Tendenz zur Selbstdarstellung hat. Ein sich Außerhalbstellen des Phänomens, wie es hier suggeriert wird, ist ja im Sinne der Diagnose selbst kaum mehr möglich. Alle, auch wissenschaftliche Beobachter, leben im elektronischen Panoptikum. Wie eine kleine Pointe mutet in dieser Hinsicht die Entdeckung an, dass eine Vorlesung, die Hitzler an der Universität Bochum zum Thema gehalten hat, selbst als Video bei YouTube heruntergeladen werden kann.

2. *Aufmerksam wahrnehmen.* Jeder kulturelle Umbruch hat neben den unmittelbar sichtbaren Oberflächenphänomenen auch ein Pendant im Innenleben der Menschen.⁵⁹ So sind auch die äußeren Formen des Lebens im elektronischen Panoptikum als Indikatoren „zu lesen, in denen Sehnsüchte und Wünsche von Menschen zu erkennen sind.“⁶⁰ Eine subjektorientierte religiöse Bildung stellt an sich den Anspruch, diese Dimension wahrzunehmen.⁶¹ Religionslehrerinnen und -lehrer etwa sollten, so hat jüngst Bert Roebben formuliert, „ständig den Marktplatz des Lebens betreten, um die Sehnsucht der Zeitgenossen nach Lebenserfüllung wahrzunehmen und ihnen zu helfen, diese praktisch umzusetzen.“⁶² Dies führt bereits zur dritten Geste:
 3. *Widerstandskraft und Kreativität stärken.* Es ist damit zu rechnen, dass in der aufmerksamen Wahrnehmung der Menschen tief gehende Abhängigkeitsstrukturen zu Tage treten. Aufgabe einer subjektorientierten religiösen Bildung wäre, solche strukturellen Abhängigkeiten und Unfreiheiten zu erkennen und sie gemeinsam mit den Lernenden anzugehen. Insofern bleibt Norbert Mettes Zielformulierung auch und gerade in Zeiten des elektronischen Panoptikums zutreffend: „Religiöse Erziehung und Bildung [ist] Befreiung aus in Entfremdung gehaltenem Leben. [...] Sie] geht mit der Stärkung einer Widerstandskraft gegen alle Unternehmungen einher, Menschen in von Interessen anderer her

59 In diesem Sinne auf tiefer liegende Erfahrungen verweist beispielweise auch die systemtheoretisch-funktionale Analyse von Niklas Luhmann: Er identifiziert eine Funktion der Massenmedien in der Unterhaltung. Gerade hierin sieht man, wie Massenmedien mit der Selbstwahrnehmung der Konsumenten interagieren: „Unterhaltung zielt, gerade indem sie von außen angeboten wird, auf Aktivierung von selbst Erlebtem, Erhofftem, Befürchtetem, Vergessenem – wie einst die erzählten Mythen.“ (Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften) ³2004, 109; vgl. Dinter (Anm. 34), 150).

60 Hurth, *Ekel-Fernsehen und Castingshows*, 546. Stefan Gärtner fordert in diesem Zusammenhang „einen induktiven Zugang zur vielschichtigen spätmodernen Medienkultur [...], um nicht [...] in die Extreme von Determinismus oder Optimismus, das Bedienen von Klischees oder in heillose Naivität zu verfallen.“ (Gärtner (Anm. 6), 45).

61 An dieser Stelle ist zumindest kurz auf einen möglichen Einwand einzugehen: Lläuft eine theologische Subjektorientierung in dieser zweiten Geste ‚aufmerksam wahrnehmen‘ nicht Gefahr, sich selbst wiederum in der Beobachtungslogik des elektronischen Panoptikums zu verfangen? Inwiefern kann religiöse Bildung, die sich selbst der Beobachtung bedient, die Abhängigkeitsstrukturen des Lebens in der visuell geprägten Medienkultur aufbrechen helfen? Sie kann dies nur dadurch, so die Stoßrichtung des hier Vorgesprochenen, dass sie ihre Wahrnehmung in einer Haltung vollzieht, die sich die erste elementare Geste ‚bedingungslos wertschätzen‘ zu eigen gemacht hat. Wo eine solche fundamental-anthropologische Orientierung das eigene Handeln als Grundoption leitet, kann die Wahrnehmung des Anderen der Logik von Observation und Exhibition entgehen.

62 Bert Roebben, *Narthikales religiöses Lernen. Neudefinition des Religionsunterrichts als Pilgerreise*. *Religionspädagogische Beiträge*, 60 (2008), 31–43, 41, vgl. ders., *Narthical religious learning. Redefining religious education in terms of pilgrimage*, *British Journal of Religious Education* 31, 1 (2009), 17–27, 25.

bestimmten Entfremdung und Abhängigkeit zu halten und setzt Phantasie und Kreativität zur Schaffung der Voraussetzungen für ein gemeinsames Leben-Können auf Zukunft hin frei“⁶³.

Bedingungslos wertschätzen, aufmerksam wahrnehmen, Widerstandskraft und Kreativität stärken: Eine theologische Subjektorientierung, die sich in solchen elementaren Gesten realisiert, kann dazu beitragen, die neuen Abhängigkeitsstrukturen freizulegen, in denen Menschen heute leben – in Zeiten eben, da wir alle ein bisschen Boris sind oder es zu werden scheinen.

Zusammenfassung

Medien und Subjektwerdung hängen heute aufs Engste zusammen. In der soziologischen Analyse von Ronald Hitzler gleicht das Leben in der gegenwärtigen visuell geprägten Medienkultur einem ‚elektronischen Panoptikum‘: Viele der neuen Kommunikationsformen setzen auf die Bereitschaft freiwilliger öffentlicher Selbstthematization und spielen zugleich mit dem Wunsch nach Beobachtung des Intimen. Entsprechende Kommunikationsformen prägen und verändern heutige Lebensformen nachhaltig. Der Beitrag fragt nach den Konsequenzen dieser Veränderungen für einen der wichtigsten Grundbegriffe der Praktischen Theologie und Religionspädagogik: die Subjektorientierung. Stehen eine subjektorientierte religiöse Praxis und Bildung nicht in der Gefahr, den überall geltenden Zwang zur Selbstthematization im Bereich des Religiösen nur zu wiederholen? Es wird argumentiert, auf welche Weise eine theologische Subjektorientierung, die dieser fundamentalen Anfrage und damit einer zentralen Herausforderung der Gegenwart begegnet, begründet und umgesetzt werden kann.

Abstract

Today the media and subjectivation are inextricably linked. Ronald Hitzler's sociological analysis compares life in contemporary visual media culture to an electronic panopticon. Many new forms of communication rely on the willingness of voluntary public self-thematization, whilst playing with the desire to observe the intimate. Appropriate forms of communication deeply mould and change today's ways of life. This essay asks for the consequences of these changes concerning the fundamental notions of practical theology and religious education: the subject orientation. Is not a subject-orientated religious praxis and education in danger of the over-all existing compulsion towards self-thematization? Is this concept of self-thematization repeating itself in the realm of religion? It will be argued how, subject to a theological orientation, this fundamental request, which is a central challenge of today, can be established and implemented.

63 Mette (Anm. 10), 85 u. 89.