

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Global village und Weltkirche

Ist der Blick auf die universale Kirche hilfreich in einer Welt, die die Globalisierung heute weitgehend als Bedrohung erlebt? Der Innsbrucker Ordinarius für Dogmatik setzt an beim kirchlichen Selbstverständnis, nimmt gegenwärtige Bedingungen der Religiosität wahr und versucht von daher, die Aufgabe der Kirche im Horizont der Signatur unserer Zeit zu beschreiben. (Redaktion)

1. Elemente einer Vision

Die Rede „Gaudet Mater Ecclesia“, die Papst Johannes XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils gehalten hat,¹ warnte nicht nur vor den „Unglückspropheten“ (8) und legte den Konzilsvätern den berühmt gewordenen „Sprung vorwärts“ in der Durchdringung kirchlicher Tradition nahe (15). Sie reflektierte auch auf eine neue Art und Weise die Frage nach der „Einheit der christlichen und der menschlichen Familie“ (18–20). Den tiefsten Grund für die Vision einer menschlichen Familie erblickte der Papst im universalen Heilswillen Gottes (vgl. 1 Tim 2,4), zielt doch dieser auf „eine umfassende und dauerhafte Einheit der Herzen“. Eine solche „sichtbare, in der Wahrheit gegründete Einheit“ hat aber nicht einmal die christliche Gemeinschaft erreicht (18). Deswegen wird die katholische Kirche auch in ihrer institutionellen Gestalt in die Pflicht genommen, „sich mit Nachdruck dafür einzusetzen, dass das große Geheimnis der Einheit sich voll offenbart“.

Dem Hinweis auf den kirchlichen Einsatz folgen aber keine strategischen Schritte. Von der jahrhundertealten Tradition, die das Ringen um die kirchliche Einheit im Zusammenhang mit der Bemühung um die Einheit des Reiches gesehen und deswegen auch den Einsatz der politischen Gewaltmittel als strategische Maßnahme geheiligt hat, findet sich in der Rede keine Spur mehr. Auch die verhängnisvolle Versuchung, die Einheit der Menschheit durch die Unterordnung eines jeden Menschen unter die *eine* legitime päpstliche Macht zu definieren, gehört der Vergangenheit an. Johannes XXIII. greift zwar auf die Metapher der ganzen Menschheit zurück, der (Alb-) Traum eines Bonifaz VIII. liegt ihm jedoch fern.² Die leidvollen Erfahrungen haben das Gedächtnis der ältesten Institution der Menschheit nachhaltig geprägt und sie gelehrt, dass der geglaubte und erhoffte Universalismus – „die tiefe Einheit der Herzen“ – nicht auf dem Weg gewaltsamer Unterwerfung herstellbar ist. Anstatt die Konturen einer politischen oder auch nur juristischen Einheit der Menschheit zu

¹ Der Papst sprach italienisch. Die lateinische und deutsche Übersetzung der Rede findet sich in: L. Kaufmann/N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg 1990, 116–150 (die Zahlen im Text beziehen sich auf die Gliederung der Ansprache).

² In seiner Bulle „*Unam sanctam*“ formulierte Papst Bonifaz VIII. (1302): „Wir erklären, sagen und definieren..., dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein.“ (DH 875)

zeichnen, legt dieser Papst ein Glaubenszeugnis ab. Die Einheit sei durch Christus, vor allem durch seine Passion bereits verwirklicht. Der Kirche und der Welt kommt sie aber zuerst im Modus seines Gebetes zu: Die Kirche weiß sich in dieses Gebet Christi einbezogen, und sie ist froh, dass sein Gebet auch außerhalb ihrer Gemeinschaft Frucht trägt (19).

Die von Johannes XXIII. nur angedeutete Logik wird in der sehr komplexen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums begrifflich ausgearbeitet. Der Glaube, dass der universale Heilswille Gottes von seinem Wesen her ekklesiale Konturen hat, deswegen primär nicht den isolierten Individuen gilt, die je einzeln gerettet und nachträglich zu einem sozialen Gebilde werden³, lässt sich dort vom Bekenntnis zur konkreten – auch institutionalisierten – katholischen Kirche nicht trennen. So wie jede Eucharistiegemeinschaft ein Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes und damit auch einen Ausweis der Katholizität darstellt, so tut das auch die weltweite Institution. In diesen beiden fundamentalen Bedeutungen ist ja dem Konzil die Kirche *das* Sakrament für die Einheit mit Gott und auch für die Einheit der Menschen untereinander⁴. Sie ist ein „allumfassendes Heilssakrament“, das aber in allen seinen Einrichtungen nur „dieser Weltzeit angehört“⁵. Der eschatologische Charakter der Kirche durchkreuzt alle Träume vom Modell einer *societas perfecta*, das im Kontext der durch Endlichkeit, Ver-

sagen und Schuld gezeichneten Geschichte mit welchen Mitteln auch immer zu reproduzieren wäre; der sakramentale Charakter steht gegen die Versuchung zur religiösen Unmittelbarkeit. Gott ruft zwar jeden beim Namen, doch er beruft nicht ein isoliertes Individuum; seine Beziehung zu der einen Menschheit „materialisiert“ sich geradezu in den vielen Beziehungen der Menschen untereinander, in gemeinsamen – oft mit Blut und Tränen geschriebenen – Lebensgeschichten, kontextuellen Traditionen und allzu ambivalenten Zeichen. Gottes Beziehung zur Menschheit inkarniert sich schlussendlich in seinem Sohn, dessen zentrales Anliegen zwar eine unmittelbare Sammlung war, dessen irdische Lebensgeschichte aber in der Sackgasse einer Sammlung gegen ihn endete. Deshalb können Ablehnung und Abbruch von Kommunikation für das Verständnis jener tiefen Einheit der Herzen, auf die der universale Heilswille Gottes hinzielt, nicht etwas Äußeres und Sekundäres darstellen. Weil Gott in Christus in die Schicksalsgemeinschaft einer durch Endlichkeit, Versagen und Schuld gekennzeichneten Welt eingetreten und ihr sogar zum Opfer gefallen ist, kann die Kirche an seinen Heilswillen glauben, der die Grenzen aller Schicksalsgemeinschaften überwindet. Ubiquitär und durch die Zeiten hindurch transformiert also dieser universale Heilswille des einen Gottes den widersprüchlichen Synkretismus menschlicher Geschichten zur einen großen Geschichte mit Gott und damit auch die vielen antagonistischen

³ Vgl. LG 9: Gott will die Menschen „nicht einzeln, unabhängig von allen wechselseitigen Verbindungen ... heiligen, retten ..., sondern sie zu einem Volke machen“ (DH 5122). Sowohl das Bild des Volkes Gottes als auch das Bild des Leibes Christi ist von ein und derselben anti-individualistischen Logik geprägt.

⁴ LG 1 (DH 4101).

⁵ LG 48 (DH 4168).

menschlichen Gruppen zu der einen Menschheit.

Aus solchen Gründen bezeichnet das Konzil die Religionsfreiheit als einen religiösen Wert⁶ und buchstabiert dies – angesichts der ambivalenten Kirchengeschichte – auf eine geradezu revolutionäre Art und Weise als die Logik der einen Kirche durch, die dem universalen Heilswillen Gottes entspricht, sowohl im Hinblick auf die sakramentstheologischen als auch auf die institutionellen Aspekte empirischer Kirchen und Glaubensgemeinschaften. Als komplexe Wirklichkeit, hierarchisch strukturierte Gesellschaft und der Leib Christi, ist die Kirche in der weltweiten katholischen Kirche verwirklicht⁷. Deren Liturgie und Diakonie (das Weltengagement ist ja die Konsequenz des Evangeliums)⁸, aber auch ihr Geschick (im Tun und Ergehen) sind für die Wahrnehmung der kirchlichen Einheit genauso wichtig wie die institutionelle Leitung. Aus diesem Grund bleibt auch die eine Institution erst schaffende Logik des Amtes hier dem sakramentalen Ordo verpflichtet; Amtsträger und Vorsteher der Eucharistie stellen verschiedene Nuancen von ein und derselben Lebensgeschichte dar.

Das Bekenntnis zur Verwirklichung dieser einen Kirche in der Katholischen kann sie logischerweise nicht von den anderen Kirchen und religiösen Gemeinschaften abgrenzen. Universaler Heilswille Gottes mit Religionsfreiheit verbunden definiert ja die Einheit weder in den Kategorien der Uniformität noch durch Abgrenzung, sondern bei

der Anerkennung der Differenzen durch konsequente Grenzüberwindung: Die Suche nach dem gemeinsamen Nenner weitet also die Grenzen der *Catholica*!

Auf unterschiedliche Weise spiegelt sich demnach der katholisierende Impuls in jenen Arten von Einheit wider, die die vom apostolischen Stuhl getrennten Christen oder die nicht christlichen Religionen, schlussendlich auch alle Menschen mit der katholischen Kirche in Wertschätzung und Respekt verbinden.⁹ Dem saloppen Verständnis der Einheit, das diese als eine wie auch immer geartete Uniformierung und Schleifung von konfessionellen oder religiösen Ansprüchen begreift, schiebt das Konzil einen klaren Riegel vor. Weil die getrennten Kirchen und Gemeinschaften nicht ohne Bedeutung für das Geheimnis des Heils sind¹⁰, stellt nicht nur deren religiöse und kulturelle Vielfalt, sondern selbst die Tatsache der christlichen Trennung etwas Wichtiges dar für die Zuordnung der im universalen Heilswillen Gottes begründeten Einheit zu allen empirisch greifbaren Formen der Katholizität. Die Zerrissenheit des Menschen durch die Sünde, die den tiefsten Grund für die Trennungen und Feindschaften unter den Menschen darstellt und die Grenzen verstärkt, die sich schon aufgrund der menschlichen Endlichkeit ergeben, spiegelt sich auch in der kirchlichen Geschichte und Gegenwart wider; ja sie trifft die Kirche in ihrem Wesen. Die Trennung wird deshalb mit dem heilsgeschichtlichen Geheimnis in Verbindung gebracht (nicht

⁶ Die Religionsfreiheit wird vom Konzil nicht nur in der Würde der menschlichen Person begründet, sondern auch als „der Weg Christi und der Apostel“ qualifiziert (*Dignitatis humanae* 2/DH 4240).

⁷ LG 8 (DH 4118f).

⁸ GS 43 /DH 4343).

⁹ LG 13 (DH 4135–4132); vgl. Johannes XXIII, *Gaudet mater ecclesia* 19 (s. Anm. 1).

¹⁰ UR 4 (DH 41899).

aber durch eine moralisierende Brille) oder durch die Jagd auf Sündenböcke bewältigt. Obwohl *Catholica*, bleibt also die institutionelle katholische Kirche auffallend skeptisch gegenüber all den Einheitsbestrebungen (in der christlichen oder aber in der menschlichen Familie), die die tiefen, oft jahrhundertalten Risse strategisch bewältigen oder nur hinweginterpretieren wollen. Weil das Geheimnis des Bösen und die Macht der Sünde auch die best gemeinten strategischen Schritte pervertieren kann, darf die Hoffnung auf die „tiefe Einheit der Herzen“ von der heilsgeschichtlichen Dramatik niemals losgelöst werden.

Dieser katholische Glaube an die die Menschen einigende Kraft des kirchlichen Sakramentes scheint für viele Zeitgenossen inzwischen obsolet geworden zu sein. Und dies weniger aufgrund des kirchlichen Unvermögens, diese Vision glaubwürdig durch Zeugnis zu unterstützen, sondern vielmehr aufgrund der Veränderungen der Welt von heute.

Die nachkonziliare Entwicklung selbst stand ja im Dienste dieser Vision und machte die katholische Kirche erst tatsächlich zu einer Weltkirche in actu. Nimmt man die Enzyklika von Paul VI. „*Evangelii nuntiandi*“ als Maßstab für eine normative Reflexion zum Thema „Weltkirche“, so wird man sagen, die eine *Catholica* unter der Gestalt vieler Teilkirchen gibt es erst heute: Menschengruppen, die eine bestimmte Sprache sprechen, durch ein kulturelles Erbe, eine Weltanschauung und eine

geschichtliche Vergangenheit verbunden sind, leben ihre Katholizität, weil sie mit anderen Teilkirchen im Vollzug der Liturgie, der Diakonie, im Erleiden des Geschicks, aber auch in den katholischen Amtsstrukturen verbunden sind.¹¹ Die größte organisierte Religionsgemeinschaft der Welt von mehr als einer Milliarde Menschen hat sich in den nachkonziliaren Jahren auf eine bemerkenswerte Weise als Lerngemeinschaft in Sachen Ökumene, Toleranz und Religionsfreiheit gezeigt¹² und sorgte mit anderen für viele politische und kulturelle Veränderungen, die den Weg der Erfahrung der einen Menschheit ebnet¹³. Warum wird dann dieser katholisierende Weg – selbst von vielen Katholiken – als obsolet erlebt?

2. *Catholica electronica et oeconomica unitas*

Durch die Weltkriege, v.a. durch den Zweiten Weltkrieg, aufgrund moderner Verkehrsmittel und der Migration von Menschen, durch Rundfunk, Fernsehen und nun auch Internet ist die Welt für die Menschheit des ausgehenden 20. Jahrhunderts auch auf der Ebene der alltäglichen Erfahrung zu einem großen Dorf geworden. Doch nicht der universale Heilswille Gottes und dessen kirchliche Präsenz wird als Geburtshelfer des *global village* identifiziert. Weder dem religiösen Glauben, noch der politischen Bemühung um die Einheit der Welt kommt diese Ehre zu, sondern der modernen Informationstechnologie und dem Markt mit

¹¹ *Evangelii nuntiandi* 62. In: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz. 1975, 49.

¹² Das saloppe Urteil über die bremsende katholische Kirche in Sachen Ökumene und interreligiöser Dialog übersieht die relative Unvergleichbarkeit der Gesprächspartner. Keine andere Religionsgemeinschaft weist analoge Strukturen auf und keine Großkonfession und auch -religion kennt Instanzen, die im Namen der ganzen Gemeinschaft sprechen können.

¹³ In diesem Zusammenhang ist vor allem die konsequente Verknüpfung der Menschenrechtsproblematik mit dem Weg des Evangeliums zu nennen.

seiner Eigengesetzlichkeit. Dessen „unsichtbare Hand“ hat sich in den letzten zwanzig Jahren zunehmend an die Stelle der sichtbaren Hand der Politik gesetzt, die Bilder der neuen Medien ersetzen die Bilder, Worte und Sakramente klassischer Religionen¹⁴. Der Glaube an die Bedeutung der Eigengesetzlichkeit der Computersysteme und Satellitenprogramme, von transnationalen Unternehmen, schlussendlich auch der Kapitalströme ersetzt in der politischen Philosophie und der Sozialwissenschaft der Gegenwart nicht nur den Glauben an Gottes Wirken, sondern mehr oder weniger konsequent auch das Vertrauen in den Menschen, der die Geschichte unserer Welt gestaltet. Nicht nur der Rahmen des großen Weltdorfes, auch die moderne Weltgesellschaft samt ihren Kommunikationsprozessen wird als das Ergebnis eines Vorgangs dargestellt, der sich letztendlich unabhängig vom Wollen und Planen der Menschen vollzieht.¹⁵

Obwohl von den Menschen produziert, präsentiert sich das *global village* denselben Menschen als vorgegeben; als eine *electronica et oeconomica unitas* absorbiert es Kulturen, Religionen und Individuen zu einer neuen *Catholica*. Überall in der Welt und zu jeder Zeit überwindet der entscheidende Sozialisationsfaktor der Globalkultur – die kommerzialisierten neuen Medien – Grenzen und Barrieren; Menschen aller Rassen und Sprachen, aller Schichten und Gruppen werden – und dies unabhängig davon, ob sie dies wollen oder

nicht – zu ein und derselben globalen Gemeinschaft vereinigt. Es ist allerdings eine Gemeinschaft von höchst paradoxem Charakter. Realpolitisch scheint sie immer mehr zum Inbegriff einer Illusion zu werden, „hinter deren brüchiger Kulisse die Verelendeten stehen, die keinen Zugang zu den neuen Medien haben und so vollends ihre Stimme verlieren“.¹⁶ Aber auch die Gemeinschaft derer, die auf eine privilegierte Art und Weise im großen Weltdorf beheimatet sind, ist von fundamentalen Widersprüchen gezeichnet. Die mediale Illusion der einen Welt verstärkt zwar bei ihnen die wahrgenommene Ungleichzeitigkeit, sie verführt aber zu trügerischen Hoffnungen auf die Möglichkeit einer raschen Beseitigung der Ungleichzeitigkeit durch Angleichung an einen durch die mediale Kultur selbst definierten Standard. Die feuerbachsche und leninistische Religionskritik, die im Glauben bloß Opium des Volkes – oder aber für das Volk – gesehen hat, bekommt angesichts der *electronica et oeconomica religio* eine neue Nuance. Neben der wirtschaftlich-politischen Zerrissenheit steigert die globalisierende Kultur die Zerrissenheit der Menschen in anthropologischer Hinsicht. Drei Beispiele sollen diese These beleuchten.

Die elektronisch ermöglichte Ubiquität und Gleichzeitigkeit von Zivilisationen im *global village* zielen auf eine unmittelbare Beziehung und Bindung (*religio*) zwischen der Kultur der Globalität und dem sich seine eigene Welt zusam-

¹⁴ Vgl. dazu: J. Niewiadomski, *Extra media nulla salus*. Zum Anspruch der Medienkultur. In: ThPQ 143 (1995) 227–233.

¹⁵ Die Faszination durch die Eigengesetzlichkeit der das *global village* erschaffenden Mechanismen kokettiert zwar mit der Apokalypse, führt aber logischerweise zum Traum von einem neuen evolutionären Sprung; zur Illustration solcher Hoffnungen vgl. das am Bild der Erschaffung des Menschen aus der Sixtina stilisierte Titelbild des Sonderheftes GEO zum Thema: Faszination Zukunft: Das 21. Jahrhundert (GEO 1/1995; ein Digitalfinger erschafft dort den neuen Menschen).

¹⁶ W. Guggenberger, *Universale Kirche und neue Weltordnung*. Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung. In: ZKTh 120 (1998) 420–423, 420.

menbastelnden Zeitgenossen. Wenn schon jeder Zuschauer bei den Fernsehnachrichten je individuell in eine „unmittelbare“ Beziehung zu den Chancen und Problemen des *global village* tritt, tut dies umso mehr der Surfer. Das Dorf präsentiert ihm sowohl die Mechanismen des Marktes als auch die mediale Vernetzung sämtlicher Kommunikationsräume bloß als institutionelle Möglichkeitsbedingungen seiner Freiheitserfahrung. Die theoretische Auflösung des Subjektes und die radikale systemtheoretische Funktionalisierung der Wirklichkeit gehen also in der *electronica et oeconomica religio* Hand in Hand mit dem emphatischen Glauben an die Möglichkeit der Verwirklichung der individuellen Freiheitsträume. Der medial vermittelte Pluralismus von individuellen Lebenshaltungen, Religionen und Kulturen schafft ja automatisch ein neues Lebensideal. Es ist eben das Ideal einer frei zu wählenden Bricolage-Identität. Synkretismus, Bastelmentalität, Self-Fashioning – solche Begriffe stehen Pate für das modern gestylte Leben. Und was ist mit der ausdrücklichen „*religio*“ (Bindung)? Wenn schon Religion, dann auf jeden Fall eine freikirchliche! Oder bloß als ein „Event“! Alles andere gilt als Beschneidung der Freiheitserfahrung.

Die fortschreitende Auflösung von traditionellen kulturellen, politischen und religiösen Institutionen zugunsten der Bricolage-Logik und die Degradierung von Institutionen zum Vorbereitungsrahmen von Events bereichern zwar das gesellschaftliche Leben der Gegenwart. Die Kehrseite der Entwicklung ist inzwischen aber auch nicht zu über-

sehen. Das von den neuen Medien unablässig bezeugte „Evangelium“, das jedem Individuum seinen eigenen Gott, seinen eigenen Himmel und auch seinen eigenen Weg dorthin – seine eigene Kirche – verkündet, verbindet die Menschen nicht untereinander, sondern isoliert sie zunehmend.

Dem emphatischen Vertrauen, dass Lebensgeschichten und Traditionen im Supermarkt der Möglichkeiten nach Belieben vom Individuum gewählt und gestaltet, dass Kulturen und Religionen weltweit wie „Hamburger“ konsumiert werden können, korrespondiert auch eine Kontrasterfahrung: Zunehmend mehr Menschen definieren sich in dieser Weltgesellschaft als Opfer. Und dies wohl, weil sie bereits unter die Räder der neuen *religio* gekommen sind und den schmerzhaften Unterschied zwischen den „Hamburger-Konsumenten“ mit und jenen ohne „Geld“ entdeckten¹⁷, wohl aber auch, weil in der medial strukturierten Öffentlichkeit Opfer längst ihre Rolle als Katalysatoren des Self-Fashioning bekommen haben: Will man in der medial strukturierten Öffentlichkeit etwas erreichen oder auch nur gelten, so muss man sich als Opfer präsentieren!

Die Spannung zwischen dem programmatischen Vertrauen und der faktisch gemachten Erfahrung wird aber durch eine rituell gepflegte Anschuldigungsmentalität und die Jagd auf Sündenböcke bewältigt. Im *global village* stellt diese Strategie das Universalrezept nicht nur für die Bewältigung von Krisen und Zusammenbrüchen dar; der *electronica religio* ist sie inzwischen zum Inbegriff der Reduktion der Komple-

¹⁷ Das Geld steht hier stellvertretend für die notwendigen Mittel, die das Individuum besitzen muss, um jene Bedürfnisse befriedigen zu können, die ihm das Evangelium von der Bricolage-Identität nahe legt. Dies könnte die Gesundheit, Schönheit, Potenz u.v.a.m. sein.

xität geworden. Indem aber das Individuum unablässig auf jene Menschen, Institutionen und auch Wertvorstellungen aufmerksam gemacht wird, die sein Leben angeblich zerstören, wird es gerade im Kontext seiner Lebensgeschichte und seines tatsächlichen Lebensumfeldes noch einmal isoliert.

So paradox es also klingen mag: Das *global village* schafft zwar aufgrund der weltumspannenden Mechanismen und Kommunikationsnetze eine Schicksalsgemeinschaft der Menschheit, zugleich atomisiert es und vereinsamt auch deren Mitglieder.

3. Not-wendende Kirche

Das Bild des *global village* als einer weltumgreifenden, die Menschheit gewalttätig einigenden, Menschen aber nach und nach atomisierenden *religio* macht verständlich, warum die Katholische Kirche der Kultur des Weltdorfes zum Stein des Anstoßes, zum *mysterium tremendum*, aber auch zum *mysterium fascinosum* wurde. Die *electronica et oeconomica unitas* absorbiert zwar die Bilder von Mutter Theresa und Johannes Paul II., macht sie sogar zu Ikonen des *global village*, sie stolpert aber zugleich über diese Gestalten, genauso wie sie über die Institution stolpert, ohne die diese unzeitgemäßen Ikonen nicht denkbar wären. Den christlichen Kirchen gilt ja gerade in der medialen Öffentlichkeit wegen ihrer not-wendenden Funktion als Dienstleistungsunternehmen zur

Integration der Schwachen, Kranken, Gescheiterten und Ausgegrenzten uneingeschränkte Achtung, ja sogar Bewunderung. Bewunderung und Unverständnis zugleich werden dem Katholizismus entgegengebracht. Als weltweite, multikulturell verwurzelte Organisation mit (eigener) globaler Infrastruktur, mit dem Papst als Repräsentanten, der verbindlich in ihrem Namen zu sprechen vermag, mit Millionen von Menschen, die (nicht nur in den unzähligen katholischen Basisgemeinden) im Grunde dasselbe glauben, leben und auch tun wie Mutter Theresa, bleibt die katholische Kirche das wichtigste Sozialgebilde der Gegenwart, das sich dem verschleiernnden Globalisierungsraum nicht unterwirft, auf die faktische Zerrissenheit der Welt (gerade im Kontext der weltpolitischen Organisationen) aufmerksam macht und den Opfern der Globalisierung auch Stimme verleiht. Insofern bleibt sie weltweit der mächtigste Gegner für die anonymen Kräfte und Mechanismen der „unsichtbaren Hand des Marktes“ ebenso wie für die sichtbaren, aber verschleiernnden Bilder der neuen Medien.¹⁸ Mit ihrer Weigerung, sich der weltweiten Jagd auf Sündenböcke anzuschließen, macht sie deutlich, dass sie den Kampf gegen die Sackgassen der Globalisierung mit anderen Mitteln führt, als dies die Öffentlichkeit des *global village* tut. Zwar verfällt auch sie immer noch der Versuchung der moralisierenden Logik des erhobenen Zeigefingers¹⁹, ihr pro-

¹⁸ Mit seiner weltweiten Präsenz und der inhaltlichen Fokussierung seiner Verkündigung auf die Fragen der Menschenrechte und sozialer Gerechtigkeit hat Johannes Paul II. dem Katholizismus zu seinem sperrigen Erscheinungsbild im *global village* mehr verholfen als alle seine Kritiker (die meistens der Logik der *electronica religio* verpflichtet bleiben).

¹⁹ In dieser Rolle ist die Kirche – Gott sei Dank – längst durch die moralisierende Öffentlichkeit ersetzt worden; der gegenteilige Eindruck ergibt sich nicht zuletzt aufgrund der medialen Berichterstattung über das kirchliche Engagement, die dieses nur auf „moralisierende Geißelung“ reduziert. Vgl. dazu J. Niewiadomski, Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur. Münster 1999, v.a. 9–30.

phetisches Zeugnis und ihre Zuwendung zu den Opfern ist aber von einer anderen Qualität als die Entrüstung der Nachrichtensprecher und Fernsehkommentatoren. Nicht umsonst bleibt ja die kirchliche Diakonie in die kirchliche Liturgie eingebunden und erhält von dorthier – nicht aber von einem abstrakten Imperativ der Solidarität mit den Opfern – ihre Eindeutigkeit. Jede Eucharistie, die ja Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens darstellt, feiert ein exaktes Gegenteil zu den gesellschaftlichen Einigungsmechanismen; sie nimmt die Allgegenwart der Zerrissenheit wahr, thematisiert auch ausdrücklich die unzähligen Opfer, verschleiert aber diese nicht. Im Unterschied zur *electronica et oeconomica religio* durchbricht und transformiert das eucharistische Geschehen das ausgrenzende Verhalten in den menschlichen Gesellschaften. Die Menschen einigen sich nicht in der Benennung, Verurteilung, oder aber auch Beseitigung von Dritten. Sie versammeln sich um einen Ausgestoßenen selbst. Dessen proexistente Haltung, die alle (ausgrenzenden) Menschen gerade in ihrer Schuldhaftigkeit, damit auch in ihrer sie atomisierenden Individualität miteinschließt, ist aber ohne seinen Glau-

ben an Gott, der in dieser Geschichte wirkt, nicht denkbar.²⁰ Von diesem Sakrament begreift sich nun die ganze Institution. Sie stellt aber nicht bloß eine äußere Möglichkeitsbedingung „eucharistischer Events“ dar; ihre institutionelle Verfasstheit zielt bei aller – den sakramentalen Zeichen anhaftenden – Ambivalenz auf eine Kontrastlogik hin.²¹ So unmodern die katholische Auffassung auch sein mag, so notwendig bleibt sie! Nicht nur im Kontext der modernen Auflösung von Institutionen. Unmittelbar auf der tagespolitischen Ebene scheint sie zwar (vor allem im mitteleuropäischen Bereich) ihrem Gegner immer wieder zu erliegen. Der *oeconomica et electronica religio* gelingt es regelmäßig, ihren Gegner selbst in der katholischen Öffentlichkeit als unzeitgemäß (weil hierarchisch) und gefährlich darzustellen.²² Im Unterschied zum *global village* müsste sie in der Auseinandersetzung Gelassenheit zeigen können. Schließlich vertraut sie auf mehr als bloß auf die Eigengesetzlichkeit von Systemen. Dem Glaubensbekenntnis „*extra mercatum et media nulla vita nec salus*“ setzt sie ein anderes entgegen: Lange vor diesen war Gott schon da, und er wird auch nach ihnen sein.

²⁰ Zur Frage der Transformationskraft des eucharistischen Geschehens – im Kontext der global gewordenen Welt – vgl. M. Scharer/J. Niewiadomski, Faszinierendes Geheimnis. Neue Zugänge zu Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde. Innsbruck 1999, v.a. 15–41, 75–105.

²¹ Zur sakramentstheologischen Dimension des kirchlichen Ordo in diesem Kontext vgl. J. Niewiadomski, „Menschen, Christen, Priester ...“ Dogmatische Überlegungen zur Amtstheologie, in: ThPQ 145 (1997) 269–280.

²² Dabei ist die religionssoziologische Struktur der *electronica religio* keineswegs eine andere als die der katholischen Kirche. Unterschiedlichste Sender in verschiedensten Ländern haben denselben Typus von Bildern und Geschichten. Die faszinierende Vielfalt der medialen Religion ist aber nur möglich, weil die pluralistische Oberfläche von einer meistens verborgenen strikt hierarchisch geordneten Struktur getragen wird; im Unterschied zur Katholischen Kirche verschleiert allerdings die mediale Religion auf eine geradezu faszinierende Art und Weise diese ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen.