

<sup>5</sup> E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 2 Bde., Tübingen 1994. Die 1931 erschienene englische Übersetzung, *The Social Teaching of the Christian Churches*, ist 1960 neu verlegt worden von Harper & Row, New York.

<sup>6</sup> Thomas O'Day, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, NJ 1966, 67–97.

<sup>7</sup> Zur Entstehung dieser Unterscheidung vgl. G. Baum, *Theology and Society*, New York 1987, 230–246.

<sup>8</sup> *Unitatis redintegratio*, 6.

<sup>9</sup> AaO. 5.

<sup>10</sup> *Gaudium et spes*, 11.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

## Fragmente und Formen: Universalität und Partikularität heute

David Tracy

### I. Einleitung: Katholizität, Partikularität und Universalität

Wenn jeder Appell an „Universalität“ tatsächlich Uniformität verdeckt, wird die Partikularität vielleicht dem Namen nach, aber nicht in Wirklichkeit geschätzt. Viele moderne Denksysteme (einschließlich des Cartesianismus, Hegelianismus und der offiziell sanktionierten Richtungen der Neuscholastik) waren Systeme, die Totalität beanspruchten und echte Partikularität nicht zuließen. Die katholische Kirche hat zu ihren besten Zeiten wahre Katholizität immer geschätzt. Die katholische Kirche hat auch immer gewußt, daß wahre Katholizität stets gefährdet ist. Katholizität bedeutet Vielfalt-in-Einheit. Aber falsche Katholizität ist in der Kir-

chengeschichte ebenso häufig: Sie ist ein Appell an eine Form von Universalität, die ein wenig verlegen ein Totalitätssystem verhüllt, das geschaffen wurde, um alle Besonderheiten letztendlich unschädlich und unbedeutend oder bedeutend und deshalb schädlich zu machen. Die Frage nach Partikularität und Universalität kann von daher wie folgt neu formuliert werden: Trifft es zu oder trifft es nicht zu, daß die Wirkungen der Klassiker im Prinzip universal sein können, wie partikulär Ursprung und Ausdruck eines jeden klassischen Kunstwerkes oder einer jeden Tradition von Spezialgebieten auch immer sein mögen? Ein erster Schritt ist die Verlagerung der Frage nach Partikularität und Universalität von den Ursprüngen zu den Wirkungen. Meine eigene Forschung über das Wesen aller besonderen Klassiker

hat mich zu diesem Schluß geführt. Um es kurz zusammenzufassen: Jedes klassische Werk der Kunst oder der Religion ist zwar vom Ursprung und Ausdruck her höchst partikulär, kann aber in der Wirkung universal sein. Der Florentiner Dante wußte das genau, als er seinen universalen Klassiker *Die göttliche Komödie* schrieb. Dante war sich in seinem christlichen, inkarnatorisch-poetischen Vorstellungsvermögen immer dessen bewußt, daß sich das Allgemeine im Besonderen (Beatrice) und nicht außerhalb des Besonderen gestaltet. Das christliche Vorstellungsvermögen ist immer dafür offen, daß sich Jesus, der Christus ist, im Besonderen und durch das Besondere Universalität verschafft. Dann entdeckt die Christin oder der Christ, daß andere Besonderheiten (wiederum Beatrice) im konkreten Allgemeinen, in der Form aller Formen, Jesus dem Christus, gegründet sind und dadurch transformiert werden. Wie die Rezeptionstheorie der modernen Hermeneutik zu zeigen versucht, können wir uns über die Wirkungen eines klassischen Kunstwerkes einig sein, selbst wenn wir uns über seinen Ursprung nicht einigen können. Jene Wirkungen können nur als öffentlich und bei den größten Klassikern sogar als universal, d.h. teilbar, allen Menschen zugänglich, beschrieben werden. Die Wirkungen aller klassischen Kunstwerke oder der klassischen Symbole, Erzählungen und Rituale bestimmter geistiger und theologischer Traditionen können dadurch universal werden, daß allen nachdenkenden Menschen enthüllende und transformative Möglichkeiten hermeneutisch geboten werden. Ihre Universalität, ja sogar ihre Bedeutung und ihre Wahrheit ist ihre Fähigkeit, allen Fragenden neue transformative Mög-

lichkeiten für das Vorstellungsvermögen zu enthüllen. Das Spektrum möglicher Reaktionen (als enthüllend und transformativ) auf jeden Klassiker ist sehr weit gefächert: Es reicht von zaghafter Resonanz bis hin zu dem Punkt, wo die Erfahrung treffender als „Erkenntnischock“ beschrieben wird. In allen Fällen zieht sich jedoch durch das ganze Spektrum *irgendeine* hermeneutische Enthüllung-Transformation, und von daher sind Bedeutung und Wahrheit vorhanden - und zwar vorhanden als mitteilbar, unter einander teilbar, universal und katholisch.

Wenn ausschließlich positivistische und instrumentalistische Vorstellungen von Universalität als Einförmigkeit und Einstimmigkeit zugelassen werden, dann ist die Möglichkeit der gemeinsamen konkreten Erfahrung der Wahrheiten von Kunst und Spiritualität als Wahrheit als Enthüllung und Transformation im Partikulären und durch das Partikuläre selbstverständlich nicht gestattet. Wenn der Begriff der Universalität selbst im-

*Fragmente  
und Formen:  
Universalität  
und  
Partikularität  
heute*

#### *Der Autor*

*David Tracy wurde 1939 in Yonkers, New York, geboren. Er ist Priester der Diözese von Bridgeport, Connecticut, und Dr. theol. des Gregorianums in Rom. Er ist der Greeley Distinguished Service Professor of Philosophical Theology an der Divinity School der University of Chicago. Er ist Autor der folgenden Bücher: The Achievement of Bernard Lonergan, New York 1970; Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology, New York 1975; The Analogical Imagination, New York 1981, und Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993. Anschrift: University of Chicago, Divinity School Swift Hall, 1025 East 58th Street, Chicago, IL 60637, USA.*

mer mehr verwissenschaftlicht und technisiert wird, dann wird die Kunst marginalisiert und die Religion privatisiert. Wenn aber - um klassische aristoteli-

sche Begriffe zu verwenden - Poetik und Rhetorik ebenfalls Ansprüche auf Universalität erheben dürfen (Poetik durch die Enthüllung-Transformation in partikulären Werken), dann ist die Reichweite der Universalität selbst in angemessener Weise erweitert - und in den *faktischen* Wirkungen partikulärer Werke angemessen konzentriert. Theologisch verstanden, liefert diese hermeneutische Erkenntnis das Modell der Katholizität als Vielfalt-in-Einheit, Universalität durch konkrete Partikularität. Wir müssen die Diskussion über Universalität und Partikularität von den Ursprüngen weg zu den Wirkungen hin verlagern. In dieser Verlagerung erscheint die Rolle jeder klassischen Tradition von Spiritualität oder Theologie oder von neuen Anwärtern auf den Status als Klassiker in den neuen religiösen, spirituellen und theologischen Bewegungen (z.B. den neuen Theologien aus Asien, Afrika und Lateinamerika und den früher verheimlichten Theologien Europas und Nordamerikas sowie den neuen Theologien der Afroamerikaner, Ureinwohner und Latinos und Latinas) neu.

Es trifft also nicht zu, daß unsere einzigen Alternativen entweder eine positivistische und instrumentalistische Definition der öffentlichen Universalität als Einstimmigkeit und Einförmigkeit oder als das reine Chaos, also eine Vielzahl von Stellungnahmen zu theologischer Bedeutung und Wahrheit wären.

Jede klassische Tradition ist schließlich immer partikulär und kann dennoch als Phänomen universal werden, dessen Sinnüberschuß und dauerhafte Bedeutung sich gegen eine definitive Interpretation wehren. Klassische Kunstwerke wie auch klassische religiöse, spirituelle

und theologische Bewegungen sind Phänomene, deren Wahrheitswert für die Interpretierenden von ihren enthüllenden und transformativen Möglichkeiten abhängt. Die konkreten Klassiker in Kunst und Religion manifestieren enthüllende und transformative Bedeutung und Wahrheit wahrscheinlich auf eine Weise, die sich nicht auf Einförmigkeit reduzieren läßt. Katholische Wahrheit im Sinne von allumfassender Wahrheit ist immer mannigfaltig. Wahrheit als eine Enthüllung-Transformation der Universalität im Partikulären und durch das Partikuläre (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) ist im Prinzip allen zugänglich, die es wagen, sich mit den klassischen spirituellen und theologischen Bewegungen unserer pluralistischen, katholischen Traditionen ehrlich auseinanderzusetzen.

Die Klassiker treten mit einem Anspruch auf Enthüllung, einem Anspruch auf Beachtung als die *Unsrigen* auf - d.h. wir sollten bereit sein, ein Gespräch mit ihnen zu führen. Als Gesprächspartnerinnen und -partner müssen wir gegenüber dem Risiko einer Rückgewinnung ihrer Enthüllungen offen bleiben. Gleichmaßen müssen wir als Gesprächspartner und -partnerinnen gegenüber jeder notwendigen Kritik oder jedem Verdacht auf Fehler und systematische Verzerrungen offen bleiben, die in unseren klassischen Traditionen und ihrer Wirkungsgeschichte möglicherweise vorkommen. Jedes große Werk der Zivilisation ist, wie Walter Benjamin zu Recht gesagt hat, auch ein Werk der Barbarei. Jeder große Klassiker, jede klassische Tradition, einschließlich jeder klassischen spirituellen Tradition, benötigt sowohl Rückgewinnung als auch Kritik-Verdacht. Jeder Klassiker braucht ein

weiterführendes Gespräch in der Gemeinschaft, die durch seine Wirkungsgeschichte konstituiert wurde. Wenn diese Gemeinschaft katholisch in beiden Bedeutungen des Wortes ist, wird Universalität als echte Vielfalt-in-holistischer-Einheit anerkannt.

## **II. Partikularitäten als Fragmente**

Wie Emmanuel Levinas so klarsichtig formulierte, ist das wahre Gesicht unserer Zeit das Gesicht des Anderen: das Gesicht, das befiehlt: „Töte mich nicht.“ Das Gesicht verlangt: Beschränke mich oder andere nicht auf deine Erzählung. Wir alle können, zum Beispiel, die Evolutionstheorie annehmen, um die Natur und uns selbst als Teil der Natur zu verstehen. Aber die natürliche Evolutionslehre hilft mir nicht, mich als in der Geschichte tätiges Subjekt zu verstehen. Hier bin ich wie du, anders und andersartig. Niemand sollte lediglich als ein weiteres Exemplar, lediglich als ein Moment im großen sozial-evolutionären, teleologischen Plan der Moderne gesehen werden. Heute beginnt echtes Denken im ethischen Widerstand; es beginnt mit dem Versuch, den Un-Gedanken der Moderne zu denken. Die fundamentale Wende vieler Strömungen zeitgenössischen Denkens - die Wende zum Anderen - greift über die frühmoderne Wende zum rein autonomen, sich selbst gründenden Subjekt hinaus. Jene Wende bestimmt in erster Linie die intellektuelle wie auch die ethische Bedeutung unserer besonderen Zeit.

Das Andere und das Andersartige treten jetzt als zentrale intellektuelle Kategorien hervor, und zwar quer durch alle Hauptdisziplinen einschließlich der

Theologie. Die Anderen und die Andersartigen - die aus anderen Kulturen wie auch jene Anderen, die den „großen Erzählungen“ der dominanten Kultur nicht zugerechnet werden können - kehren mit voller ethischer Kraft zurück, um die verdeckt sozial-evolutionäre Erzählung der Moderne als eine letztlich ungläubwürdige Lesart unserer gemeinsamen menschlichen Geschichte zu enthüllen.

Die erschütternde Andersheit Gottes, die nicht reduzierbare Andersheit unserer Nächsten, die andersartige Realität der „Offenbarung“, und nicht der tröstliche moderne Begriff der „Religion“: all diese Ausdrücke echten Andersseins verlangen die ernsthafte Aufmerksamkeit aller nachdenklichen Menschen, insbesondere jener, die nach der katholischen Einheit-in-Vielfalt suchen.

Während wir die „Andersheit“ und Verschiedenheit in den „unterjochten Erkenntnissen“ (Foucault) unseres komplexen und pluralistischen katholischen Erbes wiedergewinnen, haben wir auch die großartige Möglichkeit, von den neuen „anderen“ Formen der Theologie und Spiritualität, der Philosophie und Kultur zu lernen, die überall in der katholischen Welt blühen. Manchmal können wir heute bestenfalls darauf hoffen, einige intellektuelle und spirituelle „Fragmente“ unserer eigenen und anderer Traditionen wiederzugewinnen.

Aber beachten wir die Verlagerung in der Befindlichkeit bei Appellen an die vertraute zeitgenössische Metapher der „Fragmente“, um unsere Situation zu beschreiben. Ein neokonservativer Denker wie T.S. Eliot beruft sich auf das Bild der „Fragmente“ als das einzige, was uns noch bleibt, „um unseren Untergang abzuwenden“; er bewegt sich in seiner

Dichtkunst von dem zeitbezogenen Werk *Das wüste Land* zu den anrührenden, fragmentarischen, christlich-theologischen Hilfsmitteln der Werke *Aschermittwoch* und *Vier Quartette*. Ein weit positiverer Zugang zu Fragmenten ist aber auch möglich. Erinnern wir uns daran, wie sich Walter Benjamin, jener glänzende dialektische, revisionäre Marxist, der auf seltsame und beklommene Weise auch ein revisionistischer Kabbalist war, mit ganz anderen Hilfsmitteln und Deutungen als denen der Neokonservativen auch auf die Metapher der „Fragmente“ berief: Die Fragmente des Lebens, die in kabbalistischen Interpretationen des messianischen Judentums oder in Franz Kafkas Deutungen des fragmentierten modernen Lebens eingebettet sind, ließen in Benjamins Denken Hoffnung, nicht aber Resignation, entstehen. Auch heute enthüllen auf diese Weise die Fragmente der biblisch-apokalyptischen Traditionen und der Klageliedertraditionen Hoffnung für jüdische und christliche Denker und Denkerinnen. Beachten wir schließlich eine dritte Verwendung der Metapher „Fragmente“: Viele postmoderne Denker und Denkerinnen von Bataille bis Kristeva berufen sich auch auf die Metapher der „Fragmente“, jetzt als Ausdrücke für Übertreibung und Überschreitung, die uns vielleicht, wenn auch nur flüchtig, von der Asphaltstraße moderner Rationalität und traditionalistischer Gleichförmigkeit befreien. Viele postmoderne Menschen sind der Ansicht, daß tatsächlich nur die fragmentarischen und marginalisierten Ressourcen in unserer Geschichte - die Avantgarde, die Verrückten, die Hysterischen, die Mystikerinnen und Mystiker - uns helfen, endlich die befreienden Phänomene von „Anderssein“ und „Verschie-

denheit“ in den unterjochten Gegentraditionen zur Moderne zu erhaschen, und uns dadurch von der „Wiederkehr des Immergleichen“ (Foucault) befreien. Diese drei unterschiedlichen - ja sogar entgegengesetzten - Appelle an „Fragmente“ zeigen uns neue Fragmente in neuen kulturellen Situationen. Ganz eindeutig stehen uns heute Fragmente unseres Erbes und neue Fragmente aus neuen kulturellen Situationen zur Verfügung. Und anhand dieser ganz partikulären Fragmente entdecken wir die Hoffnung auf eine wahre Katholizität als Einheit-in-Vielfalt. Wir brauchen sicherlich eine neue Vision begründeter Hoffnung: Seit der Aufklärung ist das moderne Denken in festen Kategorien erstarrt, die einst flexibel waren. In unserer Zeit wurde diese Mißdeutung durch die lautstarke Verteidigung der Moderne seitens ihrer Verfechter und Verfechterinnen und durch die gleichfalls schrillen Aufschreie derer vertieft, die antimodern oder postmodern denken. Wir müssen vielleicht einen Moment innehalten und so sachlich und überlegt wie möglich die Ursprünge und den fruchtbaren, fließenden Übergang untersuchen, den unsere Kirche durchmacht, während sie sich von einer eurozentrischen zu einer Weltkirche hinbewegt. Dann könnten uns unsere Fragmente - vormoderne, moderne wie postmoderne - nicht bloß vor unserem Untergang schützen oder nur helfen, Totalitätsdenken und totalitäre und Kolonialisierungsversuchungen falscher Ausprägungen der Katholizität aufzuheben. Statt dessen stünden wir mit einer ganz anderen Hoffnung da: bescheidener; bereitwilliger, unsere gegenwärtige polyzentrische, katholische Situation gelten zu lassen; ehrlicher, wenn wir behaupten, daß Fragmente unser

kosubarster Besitz und alle katholischen Formen - alle vormodernen, modernen und zeitgenössischen Fragmente - unsere beste Hoffnung sind, um eine neue Einheit-in-Vielfalt zu schaffen, die sowohl der pluralistischen Großen Tradition als auch der polyzentrisch-kirchlichen und kulturell-posteurozentrischen Gegenwart würdig ist.

### **III. Fragment und Formen: Die Hoffnung der Einheit-in-Vielfalt**

Seit seinen Anfängen in Griechenland (oder gar noch vor dem klassischen Griechenland, wie Mircea Eliade in seinen Untersuchungen über archaische religiöse Erscheinungen behauptet) war das Hauptideal westlichen Denkens im wesentlichen die Idee des Wirklichen als seine Erscheinung in der Form. Für die Alten bestehen das Wesen des Wirklichen und dessen Erkenntnis aus Form. Zudem bekundet die Form das Wirkliche in harmonischer Erscheinung: ob in einem sinnlichen Bild wie in der griechischen Skulptur; in der Mathematik wie bei Pythagoras; in den Formen der Tragödie, die sogar Chaos und Streit eine gewisse ästhetische Harmonie verleihen; oder vor allem durch die uralte philosophische Wende zur denkenden Form in Seele oder Geist. Für die Alten besteht das Wesen des Wirklichen und dessen Erkenntnis letztlich aus Form. Das Wirkliche erscheint wohlgeordnet und wird folglich (selbst in der Tragödie) eine harmonische Erscheinung. Bei den Alten schuf dieses ästhetische, d.h. auf die Form gerichtete Verständnis des Wirklichen den letzten Grund für jede harmonische Synthese der kosmischen, göttlichen und menschlichen Bereiche.

Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts ist dies für uns Erben und Erbinnen der Fragmentierung aller Synthesen ein schwieriger Gedanke. Und dieser Gedanke ist sogar noch schwieriger für uns als Erbinnen und Erben einer Hermeneutik des Verdachts, die damit rechnet, daß vielleicht jede Form nur Unbestimmtheit verhüllt und jede Erscheinung oder Manifestation bereits einen Konflikt verhüllen könnte, der Entbergen wie auch Verbergen einschließt.

Dennoch können Kritiker und Kritikerinnen wie auch Verfechterinnen und Verfechter des klassischen, mittelalterlichen und eines Großteils modernen Denkens (von Bruno bis Hegel) das westliche Denken nicht verstehen, ohne bei der zentralen Bedeutung von Form zu verweilen. Für die Vormoderne ist das, was durch die Form erscheint oder sich manifestiert, nicht unsere subjektive Konstruktion, sondern das Offenbarwerden des Wirklichen selbst durch Form. Für die Griechen beginnt wirkliches Sein mit intelligibler Form, d.h. damit, daß Vielfalt, Chaos und Streit irgendwie durch Form geordnet und harmonisiert werden. Die jüdischen und christlichen Denker akzeptierten die zentrale Bedeutung von Form, aber sie konnten die Notwendigkeit von Form im griechischen und römischen Denken nicht akzeptieren. Die griechischen Götter benötigen das Formprinzip; für die Griechen ist Form göttlich und das Göttliche Form. Für Juden, Christen und Muslime schafft Gott Form. Aber solange Gott nicht als ausschließlich reiner transzendenter Wille verstanden wird und solange Gottes Taten nicht ausschließlich vom Standpunkt der Antriebsursache aufgefaßt werden, bleibt Form bestehen, ist sogar maßgeblich -

jedoch nun durch die formale, immanente Kausalität des Schöpfergottes. Für das christliche Denken wurde diese Wirklichkeit der Form zusätzlich in den zentralen christlichen Lehren, also in der Christologie und Trinitätslehre, durch die Lehre vom Wort begründet.

Dieses Prinzip der Wirklichkeit, die sich in harmonischer Form und durch harmonische Form *als wirklich* manifestiert, informierte die westliche, philosophische, ontotheologische Tradition von Plato bis Hegel. Für Plato, der „Form“ ständig überdachte, wie vor allem in *Parmenides*, wohnte Form irgendwie den erscheinenden Objekten inne, deren intelligibles Wesen sie konstituierte. Als bestimmendes Element dieser Intelligibilität (und damit der Wirklichkeit) übertraf Form auch die Objekte. In der griechischen Philosophie (einschließlich Aristoteles, trotz seiner Kritik an Plato hinsichtlich der Form) ist Sein im Sinne von Form definiert. Darüber hinaus soll die Abhängigkeit von Form hauptsächlich, nicht aber ausschließlich, im Sinne von Partizipation verstanden werden. Das gleiche gilt nebenbei auch für die archaische und griechische Religion als Manifestation (Eliade) oder, wie Hegel die griechische Religion so treffend bezeichnete, als Religion der Schönheit. Wie H.U. von Balthasar zeigt, gilt die gleiche zentrale Bedeutung von Form für jede Form des Christentums, das dem inkarnatorischen Prinzip und einem zutiefst theologischen Verständnis des Wortes als Logos, d.h. als Manifestation in und durch Form, treu ist. Ferner erlangt für Hegel aller Inhalt seine Wahrheit in und durch Form.

Zudem meinten die Alten, daß Wahrheit zwar „rechtmäßig zu sein“ bedeutet (wie moderne Denker), daß aber Rechtheit

grundsätzlich so verstanden werden kann, daß Wahrheit Partizipation am Sein (nicht dessen Konstruktion) bedeutet, wie es sich durch bestimmte Formen manifestiert. Auch die moderne Hermeneutik vertritt dieses uralte Verständnis: zunächst Hans-Georg Gadamer, der in *Wahrheit und Methode* darauf besteht, daß Wahrheit im wesentlichen Entbengen ist und am besten durch Form wiedergegeben wird (als Darstellung, nicht Vorstellung); zweitens und höchst sorgfältig Paul Ricoeur in seinem Argument aus jüngerer Zeit, daß Wahrheit ursprünglich Manifestation und erst in zweiter Linie Korrespondenz oder gar Kohärenz ist, ein Argument, das sich an eine weitere hermeneutische Frage Ricoeurs knüpft, nämlich wie die Welt der Möglichkeit der Manifestation durch die Formen der Komposition, der Gattung und des Stils wiedergegeben wird. Alle Theologinnen und Theologen, die aufgrund heutiger Erfahrungen für ein hermeneutisches Verständnis der Wahrheit, das diese ursprünglich als Manifestation durch eine partikuläre Form begreift, können durch die explosionsartig auftretenden neuen Formen (Erzählung, Ritual, Symbol, Gedanke) in den zeitgenössischen Theologien nur ermutigt werden.

Partikularitäten mögen in unserer Zeit Fragmenten gewichen sein. Aber diese Fragmente sind die neuen Formen, die die Hoffnung jeder Bewegung über bloße Zersplitterung und über eine wörtlich hoffnungslose Einförmigkeit hinaus offenbaren: die Hoffnung, durch konkrete Formen die Universalität zu fördern (Teil I); die Hoffnung auf Einheit-in-Vielfalt durch Anderssein und Andersartigkeit, wobei beide jetzt als Fragmente eines katholischen Ganzen verstanden werden

(Teil II); die Hoffnung auf neue Formen aus all den neuen Theologien und neuen spirituellen Bewegungen, die in unserer Kirche heute so lebendig sind (Teil III). Katholizität ist solche Universalität in den unterschiedlichen, partikulären, fragmentarischen Formen der ganzen Kirche und der ganzen Tradition und durch sie.

Heute sind viele partikuläre katholische Traditionen - der Theologie, Spiritualität, Philosophie und Kunst - gewillt, sich zur Trennung von früheren Träumen zu bekennen, um das Ganze der katholischen Wirklichkeit zu umfassen (zum Ziele ihrer echten Einheit inmitten der fortschreitenden partikulären Vielfalt). Die besten unter den neuen Theologien und spirituellen Bewegungen wie auch die Philosophien und Kunstwerke der aufkommenden Weltkirche erkennen ihren Teilcharakter (als Teile der größeren katholischen Einheit-in-Vielfalt) und ihre starke Rolle als neue fragmentarische Formen (ja, alte und neue Fragmente und alte und neue Formen) an, die ermächtigt sind, jedes Totalitätssystem zu entblößen, das schon wieder versucht, Partikularität nur dem Namen

nach hochzuhalten, während es in Wirklichkeit alle Andersheit, Andersartigkeit und Vielfalt einebnet.

„Töte sie alle; Gott wird die Seinen erkennen“ war nicht nur ein berühmter Spruch im Kreuzzug gegen die mittelalterlichen Katharer. Für unsere mehrdeutige Geschichte sind die Katharer leider nicht die einzige edle, glänzende, fragmentarische, kulturelle und spirituelle Bewegung, die durch das herrschende Totalitätssystem ihrer Zeit unter dem Banner der Universalität als Einförmigkeit untergepflügt wurde. Für unsere Zeit, in der „Andersheit“ und „Andersartigkeit“ (nicht bloß Partikularität) so vorrangig geworden sind, gibt es vielleicht eine neue Möglichkeit für alle, die neuen und alten Formen und Fragmente der Großen Tradition als katholisch in beiden Bedeutungen des Wortes anzuerkennen, da sich diese Tradition über ihre eurozentrischen Ursprünge hinaus exponentiell zu einer Weltkirche, einer neuen katholischen/Katholischen Einheit-in-Vielfalt ausweitet, die wiederum durch lebendige neue Formen, Partikularitäten und Unterschiede gekennzeichnet ist.

### *Literaturhinweise*

#### *1. Zur Hermeneutik*

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 3. erw. Aufl. Tübingen 1972, Nachdruck der 3. Aufl. Tübingen 1975.

Paul Ricoeur, *Der Konflikt der Interpretationen*, München 1973/1974.

Paul Ricoeur, *Interpretation Theory*, Fort Worth 1976.

#### *2. Zur Form*

Louis Dupré, *The Passage to Modernity*, New Haven 1985.

#### *3. Zu religiösen Klassikern*

David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

David Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich