



Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität

VON ROBERT J. SCHREITER *

Einleitung

Viggo Mortensens Erfolg als Wissenschaftler und Mann der Kirche hat ihn weit über die Grenzen Dänemarks hinaus geführt. Insbesondere seine Jahre beim Lutherischen Weltbund haben ihn in alle Teile der Welt gebracht. Dieses breite Erfahrungsfeld spiegelt sich in der programmatischen Stellungnahme wider, die er für das neue Zentrum für Multireligiöse Studien an der Universität von Aarhus erarbeitet hat.¹ Darin entfaltet er die globale, multireligiöse und multiethnische Dimension der heutigen Welt. Er bezeichnet diese Aspekte zu Recht als diejenigen, mit denen man sich befassen muss, um die Religion in der heutigen dänischen Gesellschaft und darüber hinaus im weltweiten Kontext zu verstehen.

Diese programmatische Stellungnahme schließt mit den theologischen Herausforderungen, denen sich sowohl die Kirche als auch eine multireligiöse Gesellschaft stellen muss. Eine der theologischen Fragen für die Kirche ist demnach die, wie der erforderliche Dialog in der Kirche, in der Welt und vor allem zwischen religiösen Traditionen gestaltet werden soll. Ich möchte gerne eine Dimension dieser umfassenden Aufgabenbeschreibung genauer betrachten, indem ich den theologischen Begriff der „Katholizität“ den Denkstrukturen der Globalisierung gegenüberstelle. Das kann natürlich keine umfassende Antwort auf die von Mortensen skizzierten Herausforderungen sein. Doch ich hoffe, dass es eine Perspektive eröffnet,

* Robert J. Schreiter ist Professor für das Zweite Vatikanum am Catholic Theological Union in Chicago (USA) und Professor für Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Nijmegen in den Niederlanden.

mit theologischen Kategorien dem Phänomen der Globalisierung zu begegnen.

Zunächst möchte ich kurz einige Aspekte der traditionellen Lehre über die „Katholizität“ darstellen, und dann weiterführend die „neue Katholizität“ entwickeln. Die neue Katholizität berücksichtigt das Phänomen der Globalisierung, insbesondere das der Kommunikation in einer multireligiösen, multiethnischen und globalen Welt. Katholizität ist ein allgemeines theologisches Kriterium, um die christliche Kirche in ihrer Ganzheit zu beschreiben, darüber hinaus aber auch in ihrer konkreten heutigen Erscheinungsweise. Wir greifen hiermit auf eine der traditionellen Beschreibungen der alten Kirche zurück. Der Begriff geht auf Ignatius von Antiochien² zurück und hat einen herausragenden Ort im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel gefunden, in dem wir die Kirche als die „eine, heilige, katholische und apostolische“ Kirche bekennen. Die Katholizität wird hier als eine der traditionellen „notae ecclesiae“ oder Merkmale der wahren Kirche verstanden. Gewiss hat es im Laufe der Kirchengeschichte verschiedene Auffassungen darüber gegeben, welche notae oder Merkmale – und wie viele – die Kirche Christi beschreiben. Die Zahl war unterschiedlich; sie ging von so wenigen wie zwei (z. B. bei Luther) bis hin zu hundert (in der römischen Schule des 18. Jahrhunderts). Die vier im Glaubensbekenntnis aufgeführten sind jedoch die am weitesten akzeptierten.

Im traditionellen Sinne verstanden, bezog sich Katholizität sowohl auf die Kirche in ihrer zeitlichen Wanderschaft in dieser Welt als auch auf ihre eschatologische Vollendung mit der Dreieinigkeit im Himmel. Mit zunehmender Verflechtung ihrer Theologie mit dem kanonischen Recht betonte die westliche Kirche im Mittelalter die Katholizität der Kirche in ihrer konkreten Form, in ihrer faktischen geographischen Ausdehnung in der gesamten bekannten Welt und in der Fülle des christlich bekennenden Glaubens (*regula fidei*). Die Orthodoxie und die Reformation betonten die geistliche und eschatologische Dimension der Katholizität der Kirche, wenn auch der Ökumenische Rat der Kirchen und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung versucht haben, beide Dimensionen zusammenzuhalten.³ In dieser Darstellung werde ich die diesseitige Dimension der Katholizität betonen, da sie am engsten mit der Frage der Globalisierung verknüpft ist.

Zu bestimmten Zeiten der Kirchengeschichte ist die eine oder andere der vier „notae ecclesiae“ – eine, heilig, katholisch und apostolisch – in den Vordergrund gerückt worden, und zwar jeweils das Merkmal, das am besten die Kirche als Ganze beschreibt. In der Zeit der christologischen

Auseinandersetzungen und des Großen Schismas wurde die Einheit der Kirche am stärksten bedroht. Um die Heiligkeit der Kirche ging es besonders im Donatistenstreit, wo die „Heiligkeit“ der Diener der Kirche und der Status derer, die unter der Verfolgung von ihrem Glauben abgefallen waren, zur Diskussion standen. In der Reformation des 16. Jahrhunderts kann man die Anfrage an die „Apostolizität“ der Kirche sehen, d. h. die Anfrage, ob die Lateinische Kirche der damaligen Zeit ihren Anspruch verloren hat, die Tradition der Apostel weiterzuführen.

Es scheint mir, dass die Katholizität in unserer Zeit, am Anfang des dritten Jahrtausends, einen zentralen Platz einnimmt bei den Versuchen zu definieren, was es bedeutet, Kirche Christi zu sein. Zum ersten Mal ist das Christentum nahezu überall präsent. Etwa 34 Prozent der Weltbevölkerung sind heute christlich. Was für das Christentum in seiner heutigen Ausdehnung am auffälligsten ist, ist seine große Vielfalt, seine „Inkarnation“ in so vielen verschiedenen Kulturen der Welt. Wir sind tatsächlich im wahrsten Sinne des Wortes zum ersten Mal Teil einer Weltkirche. Die Frage ist allerdings, ob diese Weltkirche sich über die Hegemonie Europas und des Westens hinaus entwickelt hat. Es ist gerade der Blick auf die Katholizität der Kirche, der uns dazu veranlasst, genau zu prüfen, inwieweit die Gemeinschaft der Christen in allen Teilen der Welt wirklich volle Teilhabe hat an der Gesamtheit der Kirche bzw. wie weit noch eine koloniale Mentalität vorherrscht. In diesem Zusammenhang ist die Frage gestellt worden, ob die Fülle der Kirche wirklich in allen Ortsgemeinden gegenwärtig sei. Diese Frage wurde vor allem bei der Entstehung unabhängiger afrikanischer Kirchen gestellt. Einige dieser Kirchen sind inzwischen Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen geworden, was als eine positive Antwort auf diese Frage zu verstehen ist.

Um sicher zu stellen, dass echte Partizipation (*koinonia*) geschieht – nämlich die Fülle der Kirche in der Ortsgemeinschaft und Partizipation der Ortsgemeinden am Ganzen – möchte ich ein drittes Element zur traditionellen Definition der Katholizität hinzufügen, nämlich das der Kommunikation und des Austausches.

Der Charakter der weltweiten Kirche heute und die Herausforderungen, die die Inkulturation des Glaubens an uns stellt, waren die Gründe, warum ich in dem Buch gleichen Namens von einer „neuen Katholizität“ gesprochen habe.⁴ In dieser Darstellung möchte ich ausführlicher auf das „neu“ eingehen, denn es ist eine neue Situation, in der wir neu auslegen müssen, was es heißt, von der Kirche in ihrer heutigen Ausdehnung als in ihrer

Gesamtheit zu sprechen, und es ist ebenso neu zu beschreiben, wie wir die theologischen Herausforderungen annehmen können, den überlieferten Glauben in seiner ganzen Fülle heute zu bekennen.

Das Neue, wie wir es heute erfahren, erwächst aus der Verbindung von zwei Phänomenen, nämlich der Globalisierung und der Postmoderne. Ich habe mich in dem oben erwähnten Buch schon ausführlich mit der Globalisierung befasst, doch seit dem Erscheinen des Buches (1995) haben die Erfahrungen mit der Globalisierung erheblich zugenommen und eine Fülle von Literatur ist seitdem erschienen.⁵ Globalisierung war damals noch ein verhältnismäßig neuer Begriff, zumindest in der Theologie. Heute ist er in jedermanns Munde. Wir befinden uns jetzt im zweiten Jahrzehnt der Globalisierung, was uns einerseits einen Rückblick ermöglicht, andererseits eine Vorschau auf ihre Entwicklung in der Zukunft.

Postmoderne ist ein umfassender Begriff, aber ein zunehmend bedeutungsvoller, wenn wir unsere gegenwärtige Welt verstehen wollen. Ich werde ihn in einem etwas spezifischeren Sinne gebrauchen, nämlich in dem Sinne eines Versuches, mit den Grenzen der Moderne zurande zu kommen, so wie es weiter unten beschrieben wird. Der Grund, warum die Postmoderne hier von Bedeutung ist, ist ihre besondere Wechselwirkung mit der Globalisierung. Die Globalisierung ist ein Phänomen der Moderne; und unsere Erfahrungen der Grenzen (und Begrenzungen) der Globalisierung sind eng verbunden mit unserem Verständnis der Grenzen der Moderne. Gerade in den Grenzerfahrungen der Moderne fangen die Christen an, zentrale Fragen zu stellen, und bemühen sich, aus der Perspektive des Glaubens zu verstehen, was geschieht.

Mein Beitrag gliedert sich in zwei Teile: Der erste Teil wirft einen Blick auf den Kontext, in dem die Christen sich heute befinden: an der Schnittstelle des zweiten Jahrzehnts der Globalisierung und der Postmoderne. So werden nacheinander Globalisierung und Postmoderne dargestellt. Der zweite Teil wendet sich dann der neuen Katholizität zu und untersucht die Herausforderung einer echten Katholizität im Sinne von Ausdehnung, Fülle des Glaubens und Kommunikation. Abschließend folgt dann noch ein kurzes Wort über das mögliche theologische Gerüst, das uns helfen kann, sowohl die Theologie einer neuen Katholizität als auch die Spiritualität zu entwickeln, die wir brauchen, um in einer so verstandenen Welt zu leben.

Was ist eigentlich Globalisierung? Der Begriff hat technologische, ökonomische, politische und soziokulturelle Dimensionen. Ich möchte zunächst versuchen, diese Dimensionen kurz zu skizzieren, um mich dann dem Phänomen des „zweiten Jahrzehnts“ zuzuwenden, und zwar in fünf Punkten.

1. Fortschritte in den Kommunikationstechnologien machen Globalisierung möglich. „Kommunikation“ wird hier sowohl im Sinne der Übermittlung von Informationen als auch des Transportes von Menschen und Gütern verstanden. So hat die Erfindung des Telegrafen und des Telefons im 19. Jahrhundert, aber auch die Einführung des Dampfschiffes, die jüngste frühe Periode der Globalisierung, ungefähr zwischen 1850 und 1914, eingeleitet. Die Entwicklung des Computers und des Internets seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts war die treibende Kraft hinter der gegenwärtigen Welle der Globalisierung.

2. Diejenigen, die Nutzen aus der Globalisierung ziehen, schätzen vor allem die Fähigkeit, via Kommunikationstechnologien Raum und Zeit zugleich zu komprimieren und auszudehnen. Die Kompression wird erfahren im Zusammenschmelzen der Zeit beim Prozess der Kommunikation und in der Möglichkeit, ungeheure Mengen von Informationen auf einem Computerchip zu speichern. Die Ausdehnung wird erfahren im engen Verbundensein aufgrund des unermesslichen Informationszugangs, den diejenigen haben, die die entsprechende Technologie besitzen. Inzwischen ist eine beachtliche Literatur, insbesondere in Indien und Lateinamerika, über die Kehrseite der Globalisierung entstanden, da die Menschen statt des Verbundenseins Ausgeschlossenensein erfahren. Was diese beiden Aspekte – Verbundensein und Ausgeschlossenensein – zusammen betrachtet, uns vermitteln, sind die tiefgreifenden Paradoxe, ja Widersprüche, die die Globalisierung kennzeichnen.

3. Diese Widersprüche sind nirgendwo deutlicher als in der ökonomischen Dimension der Globalisierung. „Verbundensein“ im Sinne der Globalisierung bedeutet, dass in zunehmendem Maße nur noch eine einzige Wirtschaftsform existiert: ein vom Markt angetriebener Kapitalismus, der sich auf neoliberale Prinzipien gründet. Wenn es auch Variationen im Blick auf die Form dieses Kapitalismus gibt, so ist doch alles untereinander verbunden. Während Versprechungen gemacht werden, das Los der gesamten Menschheit zu verbessern, wird zugleich eine große Zahl von Menschen von den Vorteilen der Globalisierung ausgeschlossen. Sie sind nicht nur ausgeschlossen, sondern in vielen Fällen ist auch ihre eigene lokale Wirt-

schaft zusammengebrochen, und ihr wirtschaftliches Los hat sich verschlechtert. Ökonomen diskutieren heute darüber, ob es sich um vorübergehende Störungen des Gleichgewichts handelt (wie in Europa zur Zeit der industriellen Revolution im 18. und 19. Jahrhundert) oder ob es ein Indiz dafür ist, dass die Schere zwischen den wenigen Reichen und den vielen Armen immer weiter auseinander geht. Für die, die unter den Auswirkungen der Globalisierung leiden, sind dies akademische Debatten im schlimmsten Sinne des Wortes. Wenn der Lebensunterhalt, ja das Leben der Menschen bedroht ist, erscheint die Diskussion darüber, wie man das Tempo und die Auswirkungen der wirtschaftlichen Veränderungen bemessen soll, als bloße Haarspalterei. Es ist die ökonomische Dimension der Globalisierung, die in den letzten Jahren am meisten Aufmerksamkeit – und Protest – hervorgerufen hat.

4. Die Globalisierung ist eng verbunden mit Entwicklungen der Moderne. Demokratie, Betonung von Individualität, persönliche Freiheit und die Aufspaltung in voneinander getrennten Handlungsfeldern schaffen die Voraussetzungen, unter denen die Globalisierung gedeiht. Die Kommunikationsmöglichkeiten der Globalisierung scheinen die Prozesse der Modernisierung noch zu beschleunigen. Sie vermitteln auf der einen Seite durch die Medien die Botschaft der individuellen Wahlfreiheit und auf der anderen Seite eine gewisse Konformität von Bildern, Symbolen und Sitten. Das Tempo und die Kraft dieser Botschaften über Individualität auf der einen Seite und über die Anpassung an diese „schöne neue Welt“ auf der anderen Seite sind zutiefst beunruhigend für viele Menschen in der Welt, deren Leben durch (religiöse) Traditionen geprägt worden ist und nicht durch den Markt oder die neueste Mode, die durch die Medien verbreitet werden. Der frontale Zusammenstoß zwischen Moderne und Tradition ist – wie wir sehen werden – eines der Kennzeichen des zweiten Jahrzehnts der Globalisierung.

5. All dies deutet auf eine entscheidende Neuverteilung der Macht. Viele Menschen erfahren dies als einen Verlust lokaler Autonomie, wenn namenlose und gesichtslose Agenten über ihr Schicksal entscheiden und ihre Kinder in einer Weise sozialisieren, die nicht ihrem Willen entspricht. Herrschaftsmuster, die an den Kolonialismus des 19. Jahrhunderts erinnern und sich doch eindeutig von ihm unterscheiden, gestalten die menschlichen Beziehungen um. Die Erfahrung, bewusst ausgeschlossen zu sein und zugleich mit Bildern von Reichtum und vom Menschen als Erzeuger und Verbraucher verhöhnt zu werden, nähren einen schwelenden und zuneh-

mend brennenden Zorn unter den Armen und Entrechteten. Wenn auch vor-
derhand die Dominanz der wenigen Reichen ins Auge springt, so darf man
doch die Kraft derer, die unterdrückt werden, nicht übersehen. Eine der
Möglichkeiten, die Ereignisse vom 11. September 2001 zu deuten, ist die,
dass diese Kraft sich in großer Wut entladen hat.

Die Globalisierung strotzt vor Energie und vor Widersprüchen. Allein ihr
Ausmaß verleiht ihr eine Aura der Unvermeidbarkeit; doch Historiker wei-
sen darauf hin, dass eine frühere Periode der Globalisierung mit dem
Zusammenbruch der großen europäischen Mächte im Ersten Weltkrieg
zuende ging. Beim Eintritt in das zweite Jahrzehnt der jetzigen Globalisie-
rung stellt sich die Frage, welches nach zehnjähriger Erfahrung ihre her-
ausragenden Merkmale sind. Drei Dinge springen ins Auge:

Erstens: Die Geduld mit den Versprechungen der Globalisierung geht
zuende. Die Proteste in Seattle, Prag und Genua deuten auf eine verbreitete
Antipathie gegen die Globalisierung hin, eine Antipathie, die in Wut um-
schlagen kann. In der muslimischen Welt hat zum großen Teil die Moderne,
deren sich die Globalisierung rühmt (zumindest die kulturelle Dimension
der Moderne, wenn nicht auch ihre strukturelle, wissenschaftliche Seite⁶),
zu einer grundlegenden Ablehnung der Globalisierung in ihren kulturellen
und sozialen Dimensionen geführt. Selbst die eifrigsten Befürworter des
Globalisierung wissen, dass diese Situation nicht andauern kann.

Zweitens: Es gibt, an den ersten Punkt anschließend, immer mehr Stim-
men, die dazu aufrufen, eine humanere Form der Globalisierung zu ent-
wickeln, die die lokale Autonomie wiederherstellen soll und nicht von den
halsabschneiderischen Gesetzen eines ungezügelteten Marktes leben muss.
Welche sozialen und politischen Formen müssen konzipiert werden, um
eine humanere Art des Miteinanderverbundenseins zu ermöglichen? Visio-
näres Denken hat nach der Ausbreitung der Globalisierung wenig Chancen
gehabt. Neue Alternativen müssen entwickelt werden, die von sozialem
Handeln begleitet sind. Mögen auch von vielen Seiten Zweifel daran beste-
hen, dass solche humaneren Formen der Globalisierung verwirklicht wer-
den können, so ist es dennoch notwendig, dass diejenigen, die mit den
schädlichen Auswirkungen der Globalisierung konfrontiert sind, auf eine
wirkliche Alternative hinarbeiten.

Drittens: Noch ein weiterer Schritt muss getan werden, um die Un-
gleichheit in der Welt zu begreifen und mit ihr umzugehen. Solidarität ent-
wickelt sich am stärksten in Situationen des Widerstandes. Was bedeutet
der Umgang mit Ungleichheit beim Wiederaufbau von Gesellschaften,

oder was bedeutet es, wenn man keine friedliche Gesellschaft mehr voraussetzen kann? Das Nachdenken darüber, was es bedeutet, mit wirklicher Ungleichheit zu leben, fängt gerade erst an.⁷

So stehen wir am Anfang des zweiten Jahrzehnts der Globalisierung an einem gewissen Wendepunkt. Im ersten Jahrzehnt sind von Wissenschaftlern und Vertretern der Religionen große Anstrengungen unternommen worden, die Globalisierung zu begreifen und zu beschreiben. Jetzt ist die Zeit gekommen für eine kritischere Bewertung und die Entwicklung humaner Alternativen. Dieses neue Durchdenken wird sich unter anderem mit der Frage befassen müssen, wo die Globalisierung als ein weitgehend modernes Phänomen an seine Grenzen gestoßen ist, und zwar gerade als ein Produkt und Vehikel der Moderne.

Die Postmoderne als Kontext der neuen Katholizität

Der Begriff „Postmoderne“ taucht zum ersten Mal in der Kunstkritik in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auf. In den Geistes- und Religionswissenschaften hat er seine Bedeutung vielfach aus dem 1979 veröffentlichten Bericht der Quebec-Regierung von Jean François Lyotard⁸ bezogen. Hervorstechende Merkmale der Postmoderne, wie Lyotard sie beschreibt, sind die Fragmentierung der Lebenswelten und das Verschwinden übergreifender Erzählkultur. Ich benutze den mehrdeutigen Begriff „postmodern“ hier im Sinne eines ganzen Spektrums von Reaktionen auf die Grenzen der Moderne. Dieses Verständnis bedeutet keine Ablehnung der Moderne, kann man doch postmoderne Antworten überhaupt nicht ohne die Moderne verstehen. Wenn diese sich auch auf die Moderne gründen, so erkennen sie doch deren Grenze und versuchen, einen Schritt weiter zu gehen. Ich möchte diesen Gedanken weiter entfalten, indem ich mich auf zwei Aspekte konzentriere. Zum einen möchte ich die Moderne als ein Phänomen betrachten, das zu dem geführt hat, was in Lateinamerika *tiempos mixtos* genannt wird; zum anderen geht es um eine Art grober Skizzierung der Postmoderne, insofern sie auf die Diskussion über die neue Katholizität bezogen ist.

Als Folge der durch die Globalisierung herbeigeführten Modernisierung und der postmodernen Antwort, die darauf erfolgt ist, leben viele Menschen in der Welt – insbesondere Stadtbewohner und vor allem die Armen unter ihnen – in einem „Zeitenmix“. Das heißt, die Prämoderne, die Moderne und die Postmoderne werden gleichzeitig erfahren. Arme Stadt-

bewohner, die aus ländlichen Gebieten zugezogen sind, bringen ein starkes Traditionsbewusstsein und eine prämoderne Lebensweise mit. Um in einer großen Stadt zu überleben, muss man sich einigen Verhaltensweisen und Bräuchen der Moderne anpassen, wie z. B. der Trennung zwischen Wohn- und Arbeitsbereich. Besonders für Frauen kann das bedeuten, dass sie ihr eigenes Heim verlassen, in dem sie nach prämodernen Mustern leben, um als Hausangestellte in den Häusern des Mittelstandes oder in Hotels zu arbeiten, wo die Vermischung von Moderne und Postmoderne zur Routine geworden ist. Sie müssen ständig mit diesen unterschiedlichen Zeitbegriffen und den sich daraus ergebenden Weltanschauungen fertig werden. Was ich hiermit versuche, deutlich zu machen, ist die Tatsache, dass das Leben in einer postmodernen Welt nicht das Verschwinden prämoderner und moderner Formen bedeutet. Das muss man sich vor allem bewusst machen, wenn man religiöse Einstellungen und Bräuche betrachtet. Die Präfixe „prä“ und „post“ sind in der Tat irreführend, da sie eine evolutionäre oder lineare Entwicklung nahe legen, die von der Moderne angetrieben ist. Die Erfahrung eines „Zeitenmix“ widerlegt die Vorstellung einer linearen Reihenfolge, sowohl als Denkstruktur als auch als Methode zur Versöhnung traditioneller und moderner Denkweisen.

Das Terrain der Postmoderne ist schon der Definition nach vielfältig und schwer abzugrenzen. Doch ich möchte eine einfache Skizzierung vorschlagen, die drei der wesentlichen Reaktionen auf den Zustand der Postmoderne, soweit sie Religion und Theologie betreffen, verdeutlicht.

Die erste Reaktion konzentriert sich auf die Grenzen der Moderne und plädiert für eine gewisse Neuaneignung der Prämoderne. In dieser Sicht hat die Moderne versagt, weil sie auf Voraussetzungen aufgebaut ist, die sich letztlich als gescheitert erwiesen haben. Extreme Beispiele dieser Neuaneignung der Prämoderne finden sich in den verschiedenen Formen des Fundamentalismus. Man kann den Fundamentalismus nicht ohne Bezug zur Moderne verstehen. Es handelt sich um eine eigenartige, anti-moderne Auswahl von Glaubensüberzeugungen und -bräuchen, die für die Gläubigen zu Identitätsmerkmalen werden. Diese Auswahl enthält selten das, was man in ruhigeren Zeiten als die echten Grundpfeiler des Glaubens betrachten würde (christliche Fundamentalisten betonen selten die Trinität; muslimische Fundamentalisten beginnen nicht mit den fünf Säulen des Islams).⁹ Eine etwas gemäßigtere Form der Neuaneignung der Prämoderne findet sich in der „radikalen Orthodoxie“ von John Milbank und seinen Partnern und eine noch gemäßigtere in der postliberalen Theologie der

Neuen Yale Schule.¹⁰ Unter den „radikalen Orthodoxen“ erfolgt die genuine christliche Antwort auf die Welt von heute durch eine postmoderne Kritik an der Moderne und eine postmoderne Deutung des prämodernen Christentums. Für die postliberale Theologie muss der christliche Glaube – einem Stichwort von Ludwig Wittgenstein folgend – in kulturell-sprachlichen Gemeinschaften verankert sein, die die Welt durch die Brille ihrer eigenen Sprachspiele sehen und nach den Regeln dieser Sprachspiele leben.

Ein zweiter Typ postmoderner Antwort sieht die Grenzen der Moderne nicht in irgendwelchen inhärenten Unzulänglichkeiten des Projekts „Moderne“, sondern führt sie vielmehr darauf zurück, dass dieses nicht abgeschlossen worden ist. Hier wird die emanzipatorische Dimension der Moderne betont, und zwar sowohl im Sinne der Emanzipation von prämoderner Unterdrückung als auch im Sinne einer vollen Teilhabe am Diskurs der Moderne. Unter den Philosophen war Jürgen Habermas der klarste Befürworter dieser Betrachtungsweise.¹¹ Theologen wie Helmut Peukert und Edmund Arens haben die theologischen Implikationen dieser Sicht entwickelt.¹² Wenn man in dieser Betrachtungsweise auch eine Ausweitung der Moderne sehen kann, so handelt es sich doch um eine Sicht der Moderne aus einer spezifisch postmodernen Perspektive.

Ein dritter Typ postmoderner Antwort schließt den Zustand der Postmoderne, wie Lyotard ihn beschrieben hat, unmittelbarer mit ein. Es gibt keine Erzählkultur mehr; die Einschränkung des Subjekts gehört zur Erfahrung der Postmoderne. Diese Einbeziehung der Postmoderne lässt wiederum eine ganze Reihe von Antworten zu, von der radikalen A/Theologie Mark C. Taylors und dem Werk Thomas Altizers bis hin zu maßvolleren Untersuchungen des Zustandes der Postmoderne.¹³ Dieser Typ von Antwort sieht, wie stark die nordatlantischen Menschen in die Ungewissheiten der Postmoderne verwickelt sind, und versucht zu beschreiben, wie eine Glaubensantwort auf diesen Zustand aussehen könnte.

Das Zusammentreffen von Globalisierung und Postmoderne

Zu Beginn meiner Darlegungen habe ich die These aufgestellt, dass die neue Katholizität sich heute an der Verbindungsstelle zwischen Globalisierung (heute in ihrem zweiten Jahrzehnt) und Postmoderne befindet. Die Globalisierung ist im Wesentlichen ein Phänomen der Moderne. Teil ihres Vorhabens ist ja die Ausdehnung der Moderne auf alle Teile der Welt. Sie sucht autonome Subjekte, die bereit sind, sich selbst den Regeln der Markt-

wirtschaft zu unterwerfen, nicht nur im Bereich der Wirtschaft selbst, sondern auch im politischen und soziokulturellen Bereich. Als Werte hält sie bereit: Fortschritt (d.h. größere Autonomie und wirtschaftliche Prosperität), Einbeziehung in die Nutznießung der Globalisierung und Gleichberechtigung als produzierendes und konsumierendes Subjekt (Gleichberechtigung zumindest im Sinne von gleichberechtigtem Zugang oder Chancengleichheit).

Es ist der Globalisierung nicht gelungen, diese Versprechen in einer Weise zu halten, die den Erwartungen derer entspricht, die entweder freiwillig in diese Prozesse eingetreten oder gegen ihren Willen hineingezogen worden sind. Man kann mit Berufung auf die Statistik argumentieren – wie Wirtschaftler es tun –, dass sich das Los der Länder, die in diesen Prozess eingetreten sind, tatsächlich verbessert hat. China wäre das beste Beispiel dafür. Doch die Periode des Übergangs von einer prämodernen oder nichtkapitalistischen Wirtschaft zu einem neoliberalen Kapitalismus ist hart, und viele nehmen auf diesem Wege Schaden. Es ist der Zorn gegen diese Periode des Übergangs, der heute so deutlich laut wird.

Neben der Globalisierung haben auch noch andere Dinge dazu beigetragen, das Projekt „Moderne“ in Frage zu stellen. An erster Stelle steht die Erfahrung des Krieges im zwanzigsten Jahrhundert, in dem der Völkermord eine allzu herausragende Rolle gespielt hat. Ist dieses Blutbad die Folge von Emanzipation und Aufklärung? Unsere unmittelbare Reaktion wäre „nein“; doch der Tribut an Toten ist unausweichlich. Postmoderne Antworten, in allen ihren Ausprägungen, sind Versuche, ein weniger optimistisches und maßvolleres Verständnis des Humanen zu suchen, für andere vernünftige Denkweisen zu plädieren und Raum zu schaffen für Unterschiede, die nicht unter dem modernen Paradigma der Globalisierung subsumiert werden können.

Diese Kritiken an der Globalisierung haben die Widersprüche des Systems „Globalisierung“ verdeutlicht. Globalisierung ist im höchsten Grade konfliktgeladen, gründet sie sich doch auf den Wettbewerb. Ihre Machtverteilung verursacht zusätzliche Konflikte und Gewalt. Es hat viele Versuche gegeben, sie als eine potentielle politische Ordnung zu verstehen, angefangen bei Befürchtungen, dass die Nationalstaaten ganz und gar verschwinden werden bis hin zu Samuel Huntingtons neuem berühmten „Kampf der Kulturen“. Sie ist selbst ein totalisierendes System; und man mag sich fragen, ob sie nicht den Weg anderer totalisierender Systeme des zwanzigsten Jahrhunderts geht, wie die leninistische und stalinistische

Variante des Marxismus. Darum wird die Postmoderne zu einer Plattform, von der aus man die Globalisierung analysieren und kritisieren kann. Diese Kritik kann aus jeder der drei Richtungen kommen, die in der Skizze der Globalisierung aufgeführt sind – Umkehr zur Prämoderne, Neuverpflichtung zur Moderne und Eintauchen in die Postmoderne.

Die neue Katholizität

Welchen Platz hat die neue Katholizität in diesem Zusammentreffen des zweiten Jahrzehnts der Globalisierung mit der Postmoderne? Wie soll man sich das Ganze vorstellen? Was diese neue Katholizität im Blick haben muss, möchte ich unter drei Stichwörtern untersuchen: die räumliche Ausdehnung, die Fülle des Glaubens und das Gebot der Kommunikation und des Austausches.

Wenn man über die neue Katholizität als Ausdehnung des christlichen Glaubens über diese ganze globalisierte und zunehmend postmoderne Welt nachdenkt, schälen sich vier Aspekte heraus:

Erstens: die theologische Basis für die Antwort auf diese Ausdehnung. Die neue Katholizität bringt eine besondere Aufmerksamkeit für die Kultur und die Frage des Unterschiedes mit sich. Theologisch basiert dies traditionellerweise auf einer Theologie der Schöpfung oder auf einer Theologie der Inkarnation. Was die Schöpfungstheologie betrifft, so wird die Schöpfung selbst als ein Lobpreis der Fülle der Schöpferkraft Gottes verstanden. Darum ist in dieser Sicht der Unterschied konstitutiv für die geschaffene Ordnung und nicht eine Abweichung oder Unzulänglichkeit von ihr. Den Unterschied als solchen abschaffen zu wollen, wäre darum falsch. Um eins klar zu stellen, ein solcher Ausgangspunkt gibt keine Antwort auf die Frage nach legitimen oder illegitimen Unterschieden, d.h. Unterschieden, die selbstzerstörerisch sind oder andere zerstören. Doch Gott, der Schöpfer, der sah, dass „es gut war“, wird zur Grundlegung einer Theologie der Inkulturation.

Auch die Inkarnation hat als theologisches Deutungsmuster gedient für das Verständnis der Beziehung zwischen dem über die ganze Welt ausgehenden Christentum und der Begegnung mit den Kulturen. Dass „das Wort Fleisch ward und unter uns wohnte“ (Joh 1,14), berechtigt dazu, der Kultur eine herausragende Bedeutung zuzugestehen. Die Tatsache, dass Christus in einer bestimmten Kultur Menschengestalt annimmt, heiligt den Gedanken, dass das Evangelium in allen Kulturen gehört werden kann.

Man könnte in der Tat sagen, dass wir die vollen Auswirkungen der Inkarnation nicht werden erfassen können, bevor nicht die Botschaft Christi in allen Kulturen gehört und in diesen Kulturen Fleisch werden konnte.

Diesem gängigen Verständnis einer Theologie der Kultur, das sich auf die Schöpfung und die Inkarnation gründet, könnte man noch ein eschatologisches Verständnis des göttlichen Planes hinzufügen. In dieser Sicht werden der Konflikt und der Widerspruch, den wir heute in Ungleichheiten erfahren, einen göttlichen Ausgleich finden in der endgültigen Versöhnung Christi mit allen Dingen. Im Lichte der Schöpfung und der Inkarnation gesehen, wird eine solche Versöhnung nicht den Unterschied auslöschen, sondern es allen Stämmen und Zungen, allen Völkern und Nationen ermöglichen, ohne Gewalt einander zu begegnen. Nach dem Buch der Offenbarung wird diesem Zusammenkommen eine Zeit großer Trübsal vorausgehen, d. h. ein Verwandlungsprozess, den wir noch nicht verstehen können. Wichtig dabei ist, dass die Geschichte nicht in Gewalt und Tod enden wird. Es gibt einen Weg, um durch all dies hindurch zu kommen, durch die Gnade Gottes.

Zweitens: Zentral für die neue Katholizität ist die Verknüpfung von Globalem und Lokalem. Das ist ein Bereich, den es noch zu erforschen gilt. Das ist teilweise darauf zurückzuführen, dass das Globale sich für uns verändert hat und dass das Lokale in einer Weise für uns aktuell geworden ist, wie es vielleicht bisher noch nicht gewesen ist. In der Beziehung zwischen Globalem und Lokalem hat jedes von beiden eine positive und eine negative Dimension. Beim Globalen stellt sich die positive Dimension – in ihrer religiösen Form – im überregionalen Wesen des Christentums dar. Die Erfahrung der Überregionalität selbst ist eine Form von Transzendenz: es transzendiert das Unmittelbare und das Lokale, doch möglicherweise auch das Menschliche, das Interkulturelle selbst. Eine milde Form davon ist eine Art von theologischem Kosmopolitismus; eine tiefergehende ist die Erfahrung der Gemeinschaft, die aus dem Wissen erwächst, dass man Teil von etwas Größerem ist.

Doch die positive Dimension des Globalen reicht über diese unmittelbare Erfahrung des Überregionalen oder sogar des Transzendenten hinaus. Sie hat zu tun mit der Botschaft des Christentums selbst, dass Gott in endgültiger Weise in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi gehandelt hat. Das Bewusstsein für die Bedeutung des Lokalen und des Anderen könnte uns stützig machen gegenüber all zu schnellen Verallgemeinerungen über das Universale bzw. gegenüber der historischen Erfahrung in den missio-

narischen Bemühungen des 19. Jahrhunderts, die Universalität und irdische Herrschaft schlicht identifiziert haben. Doch trotz all dessen kann man die Bedeutung nicht leugnen, die die Jesusgeschichte für Christen in der ganzen Welt hat. Das Globale im Sinne der neuen Katholizität zu verstehen, erfordert ein neues Empfinden für die Bedeutung der Universalität für unsere heutige Welt.

Das Globale kann auch negativ sein. Das tritt am deutlichsten zutage in der Auslöschung des Lokalen und jeglicher Differenzierung. Zentralisierende Tendenzen, wie man sie derzeit in der katholischen Kirche erleben kann, ignorieren oder unterdrücken das Lokale, was oft zu starken lokalen Reaktionen führt. Das Globale als unterdrückende und beherrschende Dimension ist in der heutigen Welt leider allzu verbreitet. Es ist diese negative Dimension des Globalen, die die größte Aufmerksamkeit erregt. Und zu diesem Zeitpunkt der Geschichte muss man leider sagen: verdienterweise. Die Unterdrückungsmechanismen des Globalen – wie sie sich entweder in Form von wirtschaftlicher oder soziokultureller Globalisierung oder in kirchlichen Inkarnationen darstellen – müssen analysiert, abgebaut und demontiert werden.

Auch das Lokale hat positive und negative Dimensionen. Das Lokale an sich und in seiner Überschneidung mit dem Globalen, ist der Ort der individuellen und gemeinschaftlichen Identitätsbildung. Die meisten Menschen leben und bewegen sich und haben ihr Sein unmittelbar vor Ort, selbst wenn sie von globalen Faktoren beeinflusst sein mögen. Was es bedeutet, Christ zu sein und als ein Christ zu leben, vollzieht sich im Lokalen. Hier manifestiert sich das Konkrete. So wie Jesus von Nazareth ein spezifisches Leben in einem bestimmten kulturellen Umfeld gelebt hat, so leben auch die meisten Menschen nicht in irgendeiner suprakulturellen Wirklichkeit. Das Beste am Lokalen ist der Prozess der Menschwerdung, unsere Art und Weise, menschlich zu werden. Die Komplexität der Identitätsbildung reicht über das hinaus, was hier behandelt werden kann; so mag es genügen zu sagen, dass die Hinwendung zum Lokalen das beste Fenster zur Anthropologie ist. Wie schon erwähnt, kann das Globale in positiver Weise mit dem Lokalen zusammenwirken, indem es die Erkenntnisse, die das Lokale vom Menschlichen hat, bestätigt und so ausweitet, dass ein Zugang zum Translokalen und Transzendenten eröffnet wird.

Auch das Lokale hat seine negativen Aspekte, insbesondere, wenn es den menschlichen Geist begrenzt und einengt. Jeder, der in einer kleinen oder ländlichen Gesellschaft lebt, hat Gelegenheit, das zu erfahren. Was

heute von besonderem Interesse ist beim Zustandebringen der Wechselwirkung zwischen dem Globalen und dem Lokalen, ist die negative Auswirkung des Globalen auf die Identitätsbildung, wenn der Widerstand, den das Lokale leisten muss, den Prozess der Identitäts- und Gemeinschaftsbildung verzerrt. Bestimmte Formen der Nationalisierung gehen in diese Richtung – dahin, dass ethnische Identität und Nationalität materialisiert und ideologisiert werden. In solchen Fällen dient die lokale Identität zur Legitimierung von Gewalt gegenüber den Nächsten. Identitätsverzerrungen befreien nicht und geben auch dem Menschlichen keinen Raum, sich zu entfalten, sondern engen ein und führen zu Gewalt. In jüngster Vergangenheit hat die Notwendigkeit, Raum für den Unterschied zu schaffen, gelegentlich einer zu unkritischen, ja romantisierenden Sicht des Lokalen den Weg gebahnt. In dieser Zeit, wo ethnische Identitäten und Nationalitäten religiöse Legitimation suchen, ist es besonders wichtig, kritischer zu werden.

Die neue Katholizität als Ausdehnung hat eine *dritte Dimension*, in der die Wechselwirkung von Globalem und Lokalem noch in einer anderen Weise aufgenommen und die Frage aus einer allgemeineren Sicht neu gestellt wird: Wie vereint eine neue Katholizität Gleichheit, Unterschied und Pluralismus? Alle diese drei müssen in eins gesehen werden. Indem sie vor allem die Einheit im Glauben betont haben, neigten die Christen dazu, die Dimension der Gleichheit hervorzuheben (man denke an die Definition der Tradition von Vincentius von Lerinum: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). In den letzten vier Jahrzehnten hat man sich weitgehend darauf konzentriert, den Unterschied zu erforschen. Im Laufe der Zeit ist die Beschreibung des Unterschieds sozusagen differenzierter geworden. Ein gutes Beispiel dafür sind die feministischen Theologien, die eine fortlaufende Differenzierung erfahren haben – von den ersten Erklärungen über die Erfahrung aller Frauen bis zu den Erfahrungen von Frauen unterschiedlicher Klassen und ethnischer Zugehörigkeit. Vielleicht ist jetzt die Zeit gekommen, die Fragen von Gleichheit und Unterschied in eine engere Beziehung zueinander zu bringen, um ideologische Verzerrungen dieser oder jener Art zu vermeiden. Sie bilden gemeinsam die Basis für ein Verständnis des Pluralismus, der mehr ist als ein Schwelgen im Unterschied, der die plurale Natur der menschlichen Erfahrung ernst nimmt, doch die Totalisierung eines Standpunktes vermeidet. Das erhält besondere Bedeutung in multikulturellen Gesellschaften, wo man versucht, eine Möglichkeit echten gemeinsamen Lebens miteinander zu finden (z.B. die

lateinamerikanische Idee einer *convivencia*), was mehr ist als Konfliktvermeidung.

Viertens: Die Herausforderung, die eine neue Katholizität in ihrer Dimension der Ausdehnung an uns stellt, führt uns zurück zu einigen spezifisch theologischen Problemen, nämlich dem der Inkulturation oder Kontextualisierung und dem unseres Verständnisses von Gemeinschaft. Das zweite Jahrzehnt der Globalisierung erfordert vielleicht auch eine zweite Generation von Inkulturationskonzepten. Die Inkulturationskonzepte der ersten Generation konzentrierten sich darauf, Raum zu schaffen für die Kultur; die Begriffe der zweiten Generation verbinden damit die Sorge um eine Ideologisierung oder Totalisierung einer gegebenen Ethnie, wodurch das Feuer des Nationalismus oder der Intoleranz geschürt wird. Hier könnten vielleicht zwei Linien der Inkulturation – diejenige, die die Identität hervorhebt und diejenige, die es um Befreiung geht – miteinander und sich gegenseitig korrigierend aufgegriffen werden.

Gemeinschaft ist ein theologischer Begriff, der heute im Christentum in weiten Kreisen gebraucht wird, um zu beschreiben, wie die Christen in ihrer Unterschiedlichkeit leben. Aufbauend auf dem griechischen Begriff *koinonia*, erweckt der Begriff Gemeinschaft die Vorstellung eines Lebens in Frieden miteinander und ein Gefühl der vollen Teilhabe. Wie jeder Begriff dieser Reichweite hat er eine ganze Skala von Bedeutungen. Er ist – als „*communio*“ – in einem kürzlich verfassten Dokument des Lutherischen Weltbundes über Globalisierung dringlich empfohlen worden und ist in Vatikanischen Kreisen zu einem beliebten Begriff für das Verständnis der Kirche geworden. Hier ist nicht der Ort, um seine verschiedenen Bedeutungen oder die Quellen dieser Bedeutungen zu diskutieren – sei es nun die Gemeinschaft der Personen innerhalb der Trinität oder die Beziehung zwischen Gott und einem erwählten Volk. Gewiss würde eine der theologischen Aufgaben der neuen Katholizität darin bestehen, diesen wichtigen Begriff auszuführen und zu vertiefen, so dass die Reichtümer der biblischen und theologischen Tradition mit einbezogen werden, ebenso auch die Diskussion um Gleichheit, Unterschied und Pluralismus, die uns ein Verständnis der neuen Katholizität als Ausdehnung nahelegt.

Die neue Katholizität als Fülle des Glaubens

Die Katholizität der Kirche ist auch durch die *regula fidei*, die Fülle des Glaubens, beschrieben worden. Die Wurzel des Wortes Häresie ist „aus-

wählen“, d. h. nur Teile des Glaubens, der uns von den Aposteln überliefert worden ist, anzunehmen. Was bringt die Fülle des Glaubens für die neue Katholizität mit sich? Drei Dinge legen sich hier vor allem nahe:

● *Erstens:* Der christliche Glaube muss die vielen Gesichter berücksichtigen, die der Glaube heute in der Welt zeigt. Selbst für den mehr intellektuell oder theologisch begabten Christen ist die Tatsache, dass 20 bis 25 Prozent aller Christen heute pfingstlerisch oder charismatisch in ihrem Glauben sind, etwas, was nicht übersehen werden kann.¹⁴ Auch sollte man nicht die zahllosen „Kulturchristen“ in der Volksrepublik China übersehen, die eine positive Einstellung zum Christentum als einer spirituellen Tradition haben, sich aber aus verschiedenen Gründen dafür entschieden haben, sich nicht taufen zu lassen.¹⁵ In römisch-katholischen Kreisen ist in den letzten drei Jahrzehnten zunehmend eine positive Einschätzung der vielfältigen Formen von Volksglauben (*religiosidad popular*) zu beobachten, in denen man früher unzulängliche Formen des Christentums sah, die einer besseren Evangelisierung bedürften. Eine der Aufgaben der neuen Katholizität ist ein tieferes Verständnis und eine positivere Einschätzung der verschiedenen Gesichter des Glaubens in der heutigen Welt. Man kann sich nicht auf das westliche Christentum, so wie es von theologischen Eliten praktiziert wird, beschränken. Hier befinden wir uns meines Erachtens noch im Stadium der „ersten Generation“, wenn es darum geht, schätzen und verstehen zu lernen, warum Menschen sich für solche Formen des Christentums entscheiden. Hier muss noch viel getan werden, bevor wir uns auf eine eingehendere Kritik einlassen. Bisher waren wir nur allzu schnell bereit zu kritisieren, was wir kaum verstanden haben.

● *Zweitens:* Mit den Gesichtern des Glaubens hängt auch das Phänomen der Säkularisierung zusammen. Das Nachdenken über die Säkularisierung hat in den letzten zehn Jahren eine ziemliche Kehrtwende gemacht. Im Unterschied zu früheren Prognosen, dass sie eine unerbittliche Folge der Modernisierung ist, Teil der Entzauberung der Welt, wird die Säkularisierung heute als eine mögliche, nicht aber unvermeidliche Konsequenz der Modernisierung gesehen. Die Säkularisierung ist deutlich sichtbar in Europa und ebenso (wenn auch in anderer Form) in Kanada, Australien und Neuseeland und in geringerem Maße auch in den Vereinigten Staaten. Die Säkularisierungsbewegung hat in jüngster Zeit ein Wiederaufleben der Religion in vielen Teilen der Welt hervorgerufen. Dieses Wiederaufleben war hier und da besonders mit Gewalt verbunden und kann darum nicht gut geheißt werden. Doch Forscher haben festgestellt, dass selbst im säkula-

ren Europa eine mangelnde Gradlinigkeit bei der Säkularisierung zu beobachten ist, dass religiöse Gefühle weiterhin unter der Oberfläche existieren.¹⁶ Eine neue Katholizität frohlockt nicht einfach über eine Rückkehr zur Religion, sondern versucht, die verschiedenen Sichtweisen innerhalb der Säkularität zu begreifen und zu verstehen, was sie für die Interpretation des christlichen Glaubens in einer postmodernen Welt bedeuten.

Drittens: Der Begriff der Tradition hält wieder Einzug in der postmodernen Welt. Tradition als ein übergreifendes Konzept wurde in der europäischen Aufklärung viel kritisiert. In der postmodernen Situation kann man von einer gewissen „Retraditionalisierung“ sprechen. Das ist ein Traditionsverständnis, das nicht zur Prämoderne zurückkehrt, sondern sich unter postmodernen Umständen entwickelt. Bei denjenigen, deren postmoderne Einstellung darin besteht, das Prämoderne zu bevorzugen, findet eine selektive Rückkehr zur Tradition statt. Diejenigen, die sich die Postmoderne gründlich zueigen machen, während sie zugleich den Tod aller Erzählkultur proklamieren, eignen sich die Tradition neu an, vielleicht im Sinne von Robert Redfords „kleinen Traditionen“ oder aber als das Erbe kulturell-sprachlicher Gemeinschaften in George Lindbecks Sinne. Die letzteren Fälle zeigen, dass Erzählungen dieser oder jener Art bei Prozessen der Identitäts- und Gemeinschaftsbildung nicht völlig über Bord geworfen werden können. Wenn Erzählungen vielleicht auch nicht in größerem Umfang geteilt werden, so existieren sie doch nach wie vor.

Die neue Katholizität als Kommunikation und Austausch

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die neue Katholizität ihre besondere Aufmerksamkeit auf Kommunikation und Partizipation richten muss, wenn sie eine wahre Ausdehnung und Fülle des Glaubens gewährleisten will. Sie muss in gewisser Weise das Ganze umschließen und seine Teile untereinander verbinden. Ich möchte hier nicht auf den ganzen Bereich der interkulturellen Kommunikation und der Hermeneutik eingehen und auch nicht auf die Bedeutung des Kommunikationsbegriffes für die Fundamentaltheologie¹⁷, sondern möchte mich vielmehr auf zwei Punkte beschränken.

Erstens: Eine Weltkirche kann ihre Gestalt nicht unkritisch von der wirtschaftlichen und soziokulturellen Globalisierung übernehmen, die heute stattfindet. Das mag auf den ersten Blick eine Binsenwahrheit sein. Doch dabei muss bedacht werden, wie oft die Kirche ihre Gestalt unkritisch von

soziokulturellen und politischen Formen ihrer Zeit übernommen hat. Man braucht sich nur die Konstantinische Kirche, die monarchischen und absolutistischen Formen des Papsttums und die Fälle von Identifizierung mit der herrschenden Macht in der modernen missionarischen Epoche ins Gedächtnis zu rufen. Wenn die Kirche darum bemüht ist, das Ganze zu verkörpern, muss sie herrschaftsfreie, inklusive und befreiende Wege finden, um den christlichen Glauben in seiner Gesamtheit zu umfassen.

Zweitens: Bei der Kommunikation in der neuen Katholizität geht es nicht nur darum, mit dem Unterschied umzugehen, sondern auch innerhalb des Unterschiedes Wege zu finden, um allgemeingültig zu sprechen. Das Lokale mag eine gewisse existentielle Priorität haben, doch es gibt auch Gründe, dem Ontologischen nachzuspüren, das dem Globalen eine gewisse Priorität verleiht. Das ist nicht zuletzt darum der Fall, weil bei der Suche nach einer kritischen Basis, von der aus man arbeiten kann, eine Art von Kriteriologie entwickelt werden muss. Das Kulturelle und das Lokale führen uns dazu, über das Interkulturelle und das Translokale nachzudenken – wieder etwas, das mehr als nur eine existentielle Reflexion erfordert. Und es gibt Krisen, die wir zwingend in Angriff nehmen müssen – Krisen von Krieg und Frieden, doch insbesondere Umweltkrisen –, und die verlangen, dass wir nicht nur in lokalen Maßstäben denken. Wie soll das getan werden?

In *The New Catholicity* habe ich die Meinung vertreten, dass die offenen Auslegungsmöglichkeiten von Erzählungen einen offenen Raum schaffen könnten für eine gewisse Art von Universalität. Erzählungen, die besonders prägend sind, sind mehrdeutiger Natur; sie schließen nicht nur viele Bedeutungen in sich, sondern auch die Fähigkeit, viele dieser Bedeutungen gleichzeitig zusammenzuhalten. Ein ähnliches Merkmal findet man auch in der Formulierung bestimmter christlicher Dogmen, wie der chalcedonensischen Formel von den zwei Naturen Christi, wo eine Grenze gezogen wird zu dem, was *nicht* gesagt werden *kann*, wenn auch das, was sagbar ist, nie vollständig und erschöpfend formuliert werden kann. Unter bestimmten Voraussetzungen stellen diese Formulierungen brauchbare Betrachtungsweisen dar, zumindest solange, bis Bedeutungen klar erkannt und Dinge geäußert worden sind. Es stellt sich die Frage, ob man hier angesichts der Vielfalt menschlichen Lebens über Allgemeinheiten hinauskommen kann.

Das zeigt sich am deutlichsten in den verschiedenen Versuchen, ein Weltethos zu formulieren. Die meisten Menschen sind sich sicher einig darin, dass ein solches Ethos wünschenswert ist, und sei es auch nur, damit

Frieden auf Erden herrscht. Doch in welchem Umfang es wirklich formuliert werden kann, bleibt eine umstrittene Frage.¹⁸ Selbst in scheinbar so grundlegenden Dingen wie dem Gebot „Du sollst nicht töten“ gibt es immer noch unterschiedliche Meinungen.

Bislang waren die Wege zur Universalität durch den Unterschied hindurch weitgehend in der Form der Verneinung – Widerstand gegen das Böse, der Kampf um Gerechtigkeit, der Einsatz für eine noch nicht klar formulierte Menschheitsvision. Wenn nun Gesellschaften sich einen moralischen Wiederaufbau vornehmen, der Gewaltanwendung überwinden soll, und Institutionen geschaffen werden, die in Zukunft Gewalt verhindern sollen, können wir dann beginnen, uns dem Positiven zuzuwenden, ohne der Hegemonie eines einzigen Systems zu verfallen? Oder bleibt diese Universalität für den Christen im Wesentlichen etwas Eschatologisches? Findet es sich in der Versöhnung aller Dinge in Christus, wie die Eingangshymnen in den Epheser- und Kolosserbriefen verheißen?

Die Postmoderne zeigt uns alles, was falsch laufen kann mit der Kommunikation, wie mit Schweigen umzugehen ist, das ein Ort unterdrückter Rede sein kann, wie verborgene Hegemoniemuster, die aufgedeckt werden müssen, erkannt werden können. Die Sprache des Universalen wird besonders unter die Lupe genommen. Doch es ist gerade diese Sprache, der wir uns zuwenden müssen, um das, was das Lokale anstrebt, in seiner ganzen Fülle zu würdigen und Institutionen zu schaffen, die das menschliche Leben und die ganze Gemeinschaft schützen. Der Begriff einer neuen Katholizität kann meines Erachtens zu diesem Projekt beitragen und eine Wechselwirkung herstellen zwischen dem christlichen Glauben und der mächtigsten Verbindung, die es heute in seinem Umfeld gibt, der Verbindung zwischen der Postmoderne und der Globalisierung in ihrer zweiten Dekade.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

- ¹ *Viggo Mortensen*, Det Globale og Multireligiøse Teologiske Udfordringer, Center for Multireligiøse Studier. Occasional Papers/Aktuelle Skrifter, 1., Aarhus 2001.
- ² „Wo Jesus Christus ist, da ist die katholische Kirche“, Smyrn. 8,2.
- ³ Eine neuere Zusammenfassung des Denkens über diese Problematik findet sich bei *Wolfgang Beinert*, Katholizität der Kirche, LThK V. 1370–74.
- ⁴ *Robert Schreiter*, The New Catholicity: Between the Global and the Local, Maryknoll, New York 1997.
- ⁵ Das beste Einzelwerk ist vielleicht *David Held* u.a., Global Transformation: Politics, Economics, Culture, Oxford 1999.
- ⁶ Die Unterscheidung stammt von *Bassam Tibi*, The Challenge of Fundamentalism. Islam and Politics in the New World Disorder, Berkeley 1998.
- ⁷ Siehe z.B. *Giles Gunn*, Beyond Solidarity. Pragmatism and Difference in a Globalized World, Chicago 2001.
- ⁸ ET *The Postmodern Condition*, Minneapolis 1984.
- ⁹ Eine ausgezeichnete Studie über den Fundamentalismus als moderne Reaktion auf die Moderne findet sich in *Bruce Lawrence*, Defenders of God, Durham, NC, 1989.
- ¹⁰ Ein kennzeichnender Text für radikale Orthodoxie ist *Milbanks* Theology and Social Theory, Oxford 1991; für die postliberale Theologie ist ein grundlegendes Werk *George Lindbeck*, The Meaning of Doctrine, New Haven 1984.
- ¹¹ Siehe z.B. sein *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt*, Frankfurt am Main 1981.
- ¹² Siehe z.B. *Edmund Arens* (Hg.), Kommunikatives Glauben und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, Paderborn 1997; Christoph Praxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg i.Br. 1992.
- ¹³ Siehe *Mark C. Taylor*, Erring: A Postmodern A/Theology, Chicago 1984; *Altarity*. Chicago 1987. Eine gemäßigte Betrachtungsweise findet sich in dem Werk von *David Tracy*, The Analogical Imagination, New York 1981.
- ¹⁴ Siehe *Murray Dempster, Klaus Byron und Douglas Peterson* (Hg.), The Globalization of Pentecostalism, Oxford 1999.
- ¹⁵ Siehe *Edmond Tang*, The Second Chinese Enlightenment: Intellectuals and Christianity Today, in: *Werner Ustorf und Toshiko Murayama* (Hg.), Identity and Marginality: Rethinking Christianity in North East Asia, Frankfurt am Main 2000, 55–70.
- ¹⁶ Siehe z.B. *Grace Davie*, Religion in Modern Europe: A Memory Mutates, Oxford 2000.
- ¹⁷ Siehe *Bernhard Fresacher*, Kommunikation. Leitbegriff theologischer Theoriebildung. Fundamentaltheologische Anstöße, Zeitschrift für katholische Theologie 123 (2001), 269–283.
- ¹⁸ Ich habe versucht, einiges davon zu formulieren in „*Weltethos – Eine Illusion?*“, Theologisch-Praktische Quartalschrift 149 (2001), 1–12.