

JOSÉ OSCAR BEOZZO

¹ Für genauere Daten über die internationale Migration und Flüchtlinge vgl. die Stichworte «Population and Population Movements: International Migration; Refugees», in: Encyclopaedia Britannica, Book of the Year 1994, 1995.

² «Governments are urged to promote, through family reunion, the normalization of the family life of legal migrants who have the right to long-term residence»; vgl.: United Nation International Conference on Population and Development: Program of Action (unofficial information version) 30-09-1994, X, B, 10.13.

³ Vgl. J.H. Elliot, Um lar para quem não tem casa. Interpretação sociológica da primeira carta de Pedro (São Paulo 1985); P.A. de Souza Nogueira, O evangelho dos sem teto. Uma leitura da primeira carta de Pedro (São Paulo 1993).

⁴ Ch. Péguy, Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung (übers. von H.U. v. Balthasar) (Einsiedeln 1980) 14-16.

Aus dem Portugiesischen von Victoria M. Drasen-Segbers

1941 in Santa Adélia, São Paulo, geboren; 1964 in der Diözese Lins zum Priester geweiht; Studium der Philosophie in São Paulo, der Theologie an der Gregoriana in Rom, der Soziologie und Sozialen Kommunikation an der Katholischen Universität Löwen, Belgien; Promotion in Soziologie mit einer Arbeit über die katholischen Studentenbewegungen in Brasilien (Os movimentos universitários católicos no Brasil, Löwen 1968). Exekutivsekretär des CESEP (Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular); Mitglied des Direktionskomitees der CEHILA (Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika); Professor an der Fakultät für Theologie in São Paulo, Vikar in Lins. Veröffentlichungen: Igreja no Brasil: de João XXIII a João Paulo II (São Paulo 1995); Herausgeber der portugiesischen Ausgabe des fünfbandigen internationalen Standardwerkes G. Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (deutsche Ausgabe Mainz 1997ff). Anschrift: Rua Oliveira Alves, 164, 04210 - 060 São Paulo (SP), Brasilien.

Paul Philibert

Pilgerschaft zur Ganzheit: ein Bild christlichen Lebens

In den ersten Tagen des 14. Jahrhunderts verfaßte Dante Alighieri diese unsterblichen Zeilen:

«Nach halber Fahrt durch unser Erdenleben
Fand ich in einem Wald mich, irrgegangen,
Weil ich des rechten Wegs nicht achtgegeben»¹.

Vielleicht hat kein anderer Text der westlichen Literatur verstanden, das Thema der spirituellen Pilgerschaft so eindrucksvoll darzustellen wie diese Eröffnungszeilen der *Göttlichen Komödie*. Der Autor dieses unver-

gänglichen Werkes war ein Exilant auf einer Pilgerreise, um eine neue Heimat zu finden und die Welt verstehen zu lernen. Politische Feinde hatten ihn der Korruption beschuldigt, ihn mit einer Geldstrafe belegt, seinen Besitz konfisziert und ihn zum Tod durch Verbrennen verurteilt. In der *Göttlichen Komödie* erzählt er die Geschichte einer Reise der Läuterung, die den gepeinigten Poeten durch Sphären der Bestrafung, Reinigung und ewiger Seligkeit in eine andere Welt führt².

Dante behauptete, daß diese Hoffnung dazu diene, die Menschen, die in den Konflikten der Welt gefangen seien, dadurch aus ihrer Misere zu befreien, daß sie zu einem Zustand von Glückseligkeit geführt würden. Was Dante getan hat, besteht zumindest darin, eine universelle Erfahrung anzusprechen, unter der jeder Mensch zuweilen leidet: seinen Besitz und seine Bedeutung zu verlieren. Diese Erfahrung der *Anomie* entsteht durch den Verlust der Unterstützung durch Beziehungen und Umwelt - den Tod von Freunden oder dem Fehlen von Arbeit. Indem er den Leser auf seine Reise durch das *Inferno* (die höllische

Seite der Bestrafung und Erweckung zur Reue), durch das *Purgatorio* (das Reich der Läuterung) und auf den «herrlichen Berg» des *Paradiso* (das Reich des immerwährenden Glücks) mitnimmt, fordert er ihn dazu auf, die Hindernisse, die dem Glück im Wege stehen, zu überwinden und als Pilger der Fülle des Lebens entgegenzugehen. Sowohl seine Überzeugung, daß das Leben eine Reise ist, als auch die Tatsache, daß er das Ziel des Lebens als Zustand der Glückseligkeit bei Gott betrachtet, nehmen die klassische Struktur von zahlreichen anderen Berichten der menschlichen Reise als einer Pilgerreise vorweg und spiegeln sie gleichzeitig.

Ich möchte Dante folgen, indem ich auf einige Aspekte der menschlichen Entwicklung durch den Lebenskreislauf als Pilgerreise zur Ganzheit verweisen möchte. Das dieser Pilgerschaft zugrunde liegende Thema ist der Übergang von der *Heteronomie* zur *Autonomie*. Dies ist ein Prozeß von der Abhängigkeit zur Verantwortlichkeit. Das Ziel des Lebens besteht darin, die spirituellen Tiefen einer Seele, die sich in einer liebenden Beziehung zu ihrem göttlichen Urheber befindet, durch die Gesten der Arbeit und der Gemeinschaft zu inkarnieren und zu manifestieren. Das johanneische Thema des «fleischgewordenen Logos» läßt sich nicht nur auf den Christus anwenden, sondern auf alle, die kommen, um die Stimme des Vaters zu hören. Dem Thema der Pilgerschaft liegt eine spirituelle Anthropologie zugrunde, deren Dynamik durch ein Leben, das ausschließlich in passiver Abhängigkeit von der direktiven Autorität anderer gelebt wird, zerstört werden kann. Indem wir anerkennen, daß ein reifes Leben von spirituellen Überzeugungen Zeugnis gibt, können wir auch das Thema des «fleischgewordenen Wortes» ins Auge fassen, d.h. daß sich die Qualität unserer Präsenz und Integrität in jedem Aspekt des Lebens manifestiert.

Jedes Zeitalter hatte das Problem, die Menschen dazu zu bewegen, sich ihrer kreativen Verantwortung für ihr eigenes Wohlergehen und ihrer gegenseitigen Verantwortung für die Gemeinschaft zu stellen. Heute sehen wir, wie dieses Problem auf der Weltbühne der Politik des Nationalismus ausgespielt wird, in der autoritäre Führer einen destruktiven Zwang

auf Menschen, die in politischen Schwierigkeiten sind (wie in Bosnien, im Iran, im Irak und anderswo), projizieren, einander im Interesse der Selbstdarstellung ihres Führers zu zerstören. In ähnlicher Weise haben in der Kirche einige herausragende Führergestalten das Thema der Abhängigkeit als eine Möglichkeit, die Fortsetzung einer erneuerten Ekklesiologie zu behindern, ausgenutzt. Eines der größten Vermächtnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils ist seine Forderung nach moralischer und spiritueller Autonomie, die eine ältere Ekklesiologie abschafft, die den Zustand der Heiligkeit nur für einige wenige Menschen reserviert (vgl. *Lumen gentium* 40) oder den kirchlichen Laien das apostolische Zeugnis abgestritten hätte (vgl. *Lumen gentium* 32-33). Die Entwicklung einer spirituellen Persönlichkeit in Höhe, Breite und Tiefe stellt eine der drängendsten Aufgaben für den Neubeginn der pastoralen Erneuerung des Konzils dar.

Die Entwicklung des Themas der Pilgerreise wird in diesem Artikel unter Berücksichtigung von drei Aspekten der menschlichen Reise, hier im weiteren bezeichnet als «die Reise nach innen», «die Entwicklungsreise» und «die Reise nach außen», untersucht. Zunächst jedoch möchte ich einige Bemerkungen über die biblische Grundlage dieses Themas als eines theologischen Projektes vorausschicken.

Biblische Einsichten

Das Neue Testament läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Erfahrung, Jesus begegnet zu sein, eine Aufforderung zu einer einschneidenden Veränderung ist. Die Aufforderung des Herrn lautet: «Folge mir nach.» (Vgl. Mt 8,22; Mk 2,14; Lk 5,27; Joh 21,19; 22) Die spirituelle Reise für Christen besteht darin, Christus selbst in einer Jüngerschaft zu folgen, die Imitation, Intimität und Identifikation einschließt.

In einer anderen Perikope sagt Jesus: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich.» (Joh 14,6) Was in dieser bekannten Passage oft übersehen wird, ist das Ziel; der Gläubige ist eingeladen, zum Vater zu

kommen durch die Erfahrung, Jesus kennenzulernen und zu lieben. Ähnlich sagt Jesus: «Ich bin die Tür zu den Schafen.» (Joh 10,7) Wer auch immer in die Gemeinschaft der Einheit mit dem Vater in Jesus eingeht, wird «gerettet» werden. Die Schafhürde ist eine Metapher für ein neues Leben. Die Notwendigkeit für die Umkehr liegt im Herzen des Aufrufs zur Nachfolge und zum Eintritt. Das ist das Kernstück der spirituellen Reise des Gläubigen. Umkehr impliziert Veränderung; Veränderung impliziert Bewegung; Bewegung führt in diesem Zusammenhang zu Pilgerschaft.

Im Johannesevangelium wird das Geheimnis der Erlösung in Form der Reise Jesu, des Sohnes, der vom Vater in diese Welt kommt, dargestellt. Seine Reise zurück zum Vater aus dieser Welt durch Tod und Auferstehung ist das Paradigma für unseren Übergang oder Passah in der Nachfolge Jesu: «Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater.» (Joh 16,28) Wahres Leben wird durch die Teilnahme an diesem Passah Christi erfahren. Man geht in dieses Geheimnis ein, indem man auf den Sohn Gottes im Glauben antwortet.

In ähnlicher Weise beschreibt Paulus' Theologie die Erlösung in Form einer Reise des Sohnes als *kenosis* - der Selbstentäußerung des Gottessohnes -, die zu seinem «Gehorsam bis zum Tod» und zu seiner Erhöhung in Ehre als der Quelle der Erlösung für alle führt (Phil 2,5-11). Das ist der Kern des Passahgeheimnisses, das die Gläubigen von der Sklaverei der Sünde in ein neues Leben im Geiste führt. Das Dekret über die Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils spricht von Jesus, der die Offenbarung vollendet «durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke» (*Dei Verbum* 4). Jesus ist der Umwandler der menschlichen Reise nicht nur durch seine Wundertaten, sondern in seiner ganzen Person und seiner Erscheinung. Aber wie kommt man zu einer umwandelnden Beziehung zu diesem Sohn, der der Weg ist? Die Pilgerschaft durch die drei Reisen bietet eine Antwort auf diese Fragen.

Im dritten Jahrhundert stand die Alexandrinische Schule unter dem Einfluß von Themen

der neoplatonischen Philosophie, die sich den Aufstieg der Seele aus dem Fegefeuer durch tugendhaftes Leben mit dem Ziel der Vereinigung und des Vertieftseins mit dem Einen vorstellte. Origenes, einer der einflußreichsten Gestalten christlicher Spiritualität, beschrieb aufeinanderfolgende Stadien der spirituellen Entwicklung. Sein Bericht über eine Reise in drei Teilen beschreibt den Fortschritt im spirituellen Leben für die, die er als Anfänger, Meister und Vollkommene bezeichnet. Diese Theorie wurde zu einem der klassischen Äußerungen über die typischen Stadien der spirituellen Reise. In der Nachfolge von Origenes beschrieben spätere Theologen immer wieder die drei Wege des spirituellen Lebens als reinigenden, erleuchtenden und vereinigenden Weg. Diese Auffassung der spirituellen Entwicklung weist Parallelen zu der spirituellen Vorstellung auf, die in der mittelalterlichen *Summa theologiae* von Thomas von Aquin deutlich wird, der sich den Menschen auf einer Reise von *exitus* zu *reditus* (einer Abstammung von Gott dem Schöpfer in einer Reise, die schließlich zu Gott als Schicksal zurückführt) vorstellte³.

Die Reise nach innen

Das Ziel der «Reise nach innen» besteht darin, durch Kontemplation und mystische Hingabe Nähe zu Gott zu erlangen. Eine der bekanntesten Ausdrucksformen dieser Analogie der spirituellen Reise findet sich in Teresa von Avilas *Die innere Burg*. Teresa benutzt das Bild einer Seele, die eine Reise in verschiedene Wohnungen in der Burg des spirituellen Lebens macht. Am Anfang befindet sich der Pilger in einem Zustand der Gnade, auch wenn er noch den Genüssen des Lebens zugetan ist und von Eigenwillen beherrscht wird. Die Disziplinen der spirituellen Übungen (Gebet, geistliche Lesung und Gehorsam) unterrichten den Menschen in tugendhaftem Leben und opfernder Nächstenliebe. Allmählich gelangt man zum tieferen Gebet - dem stillen Gebet -, das den Menschen dazu führt, durch Verlangen in Gottes Liebe zu ruhen. Nach und nach wird derjenige, der bereit ist, die Reise in das tiefere Gebet der Vereinigung

fortzusetzen, durch das Erleiden von passiven Läuterungen zu dieser göttlichen Intimität gelangen. Schließlich kann sich das, was Teresa als «geistliche Vermählung» bezeichnet hat, als ein Zustand der Einheit mit Gott im Innersten der Seele (in ihrem innersten Raum – «der vereinigende Weg») ereignen⁴.

Das Werk der «Reise nach innen» ist etwas, das in der einen oder anderen Form für jeden Christen das Ziel der spirituellen Transformation darstellt. Auf dieser Reise lernt man die «dynamische Stille». Das ist ein der Reflexion vorausgehendes Gespür für die Fülle der Realität, die über die Symbolfähigkeit des Wortes hinausgeht. Verbunden mit meditativen Disziplinen wie der Atmungskontrolle, der liebenden Wiederholung eines *mantra*, das das Heilige anruft, oder Visualisierungsübungen, die dazu anleiten, den Geist in verschiedenen Körperteilen präsent sein zu lassen, ist die dynamische Stille eine Art natürlicher Offenbarung des großen Mysteriums der Gabe des Lebens. Sie ist eine Tür zum Geheimnis von Gottes Selbsthingabe in der Mitte des Lebens.

Ein Aspekt dieser starken Erfahrung von Stille ist das, was man als «inkarnierte Kontemplation» bezeichnen könnte, die Einsicht, daß es nicht die Darlegung von Gedanken und Worten im Verstand ist, was den Inhalt für das Gebet darstellt, sondern die ganze erlebte phänomenale Realität der Person. Dieses Stillwerden und Öffnen für die psychologische und spirituelle Erfahrung einer Person bereitet sie auf das eigentliche göttliche Wirken der Gnade des Gebets vor. Der Christ betrachtet das Gebet auf dem Hintergrund seiner eigenen Lebenserfahrung als innerlicher und umfassender. Das ist der Weg nach innen, der den Gläubigen auf die Gabe Gottes vorbereitet, was sich in einem «Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können», ereignet⁵.

Ein wichtiger Aspekt der Reise nach innen wird in Abschnitt 16 der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, angesprochen:

«Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit

Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist.»

Diese Aussage des Zweiten Vatikanums über die Reife des Gewissens setzt die Entwicklung einer «begnadeten» Autonomie voraus. Sensibilität gegenüber der Stimme Gottes im Innersten der eigenen Person setzt die Entwicklung eines Bewußtseins für die Dynamik der Innerlichkeit voraus. Diese Innerlichkeit konstituiert sich aus Staunen, Reflexion, Kontemplation und Hingabe zu der Intimität mit dem offenbarenden Gott. Wie könnte es da ein vollkommen funktionales christliches Leben geben ohne Entwicklung in dieser Dimension der christlichen Pilgerschaft?

Die Entwicklungsreise

Die Gebiete der Theologie und Spiritualität werden von einem Dialog mit den empirischen Wissenschaften, insbesondere der Psychologie mit den Fachrichtungen psychoanalytische Theorie, Sozialpsychologie und transpersonale Psychologie beeinflusst. Das menschliche Leben wird allgemein in zunehmendem Maße als eine Reise betrachtet, die von herausragenden Entwicklungsstadien, Passagen, Übergängen, Krisen und prägenden Ereignissen gekennzeichnet ist. Von jedem Menschen wird erwartet, daß er durch langsame Schritte des Erwachens und der Zusammenarbeit in die soziale Welt des «Erwachsenseins» eintritt. Katholiken sind an die Vorstellung der stufenweisen Entwicklung, insbesondere im Kontext der religiösen Erziehung, gewöhnt. Die Schriften der Psychologen Jean Piaget und Lawrence Kohlberg und des Pastoraltheologen James Fowler sind mittlerweile vielen Menschen auch über Nordamerika hinaus bekannt.

Piaget beschäftigte sich mit der Entwicklung zu einer adäquaten menschlichen Logik, während Kohlberg versuchte, eine Theorie der Entwicklung zu adäquaten moralischen Stadien zu entwerfen. Indem er auf dem Werk von beiden aufbaute, versuchte Fowler, in seinen «Stadien des Glaubens» verändernde Strukturen der menschlichen Sinnfindung zu beschreiben. In den Werken dieser drei Entwicklungspsychologen gibt es eine gemeinsame Entwicklungslinie psychischer Verände-

rung, die ihren Beschreibungen des menschlichen Reifens zugrunde liegt. Um es in Kohlbergs Terminologie auszudrücken, trägt jeder von uns das Potential in sich, sich von einer frühen Kindheitshaltung, die *präkonventionell* ist, d.h. die sich noch nicht mit Sinnhorizonten von Erwachsenen, wie sie in unserer Kultur für selbstverständlich gehalten werden, im Einklang befindet, weiter zu entwickeln. Das könnte die prä-logische Phantasie des kindlichen Denkens (Piaget), das auf das Selbstzentrierte Feilschen der kindlichen Moral (Kohlberg) oder die naive und für Eindrücke empfängliche Erfüllung des mythisch-wörtlichen Glaubens (Fowler) bedeuten. Der Weg eines jeden Menschen zur Reife beginnt in einem Zustand von Abhängigkeit von der Sinnggebung und den Ansichten von kompetenteren Erwachsenen⁶.

Später entwickeln wir eine *konventionelle* Haltung, in der unsere Vorstellungen mehr oder weniger mit denen unserer Eltern, Lehrer, Schulbücher, Regeln und Gesetze und historischen Traditionen übereinstimmen. Wir können diese Haltung als «operationales Denken», «Ruhe-und-Ordnungs-Moral» oder «synthetischen konventionellen Glauben» bezeichnen. Wie man es auch immer nennt, die Kategorien des Entwicklungsweges machen es deutlich, daß man nur ganz allmählich, durch viel Ausprobieren und Experimentieren und letztendlich durch soziale Kooperation, die uns nach einer Welt mit zuverlässigen und selbstverständlichen Werten verlangen läßt, die geteilt werden können und auf denen aufgebaut werden kann, zu einer solchen Haltung gelangen kann.

Kohlberg und Fowler führen uns darüber hinaus zu einer dritten Haltung, die als *postkonventionell* bezeichnet wird. In diesem Stadium führt uns etwas Ursprüngliches, Tiefes und Ruheloses über das Selbstverständliche hinaus. Kohlbergs Bericht von einer Gewissensorientierung und Fowlers paradoxe Glaubens- und universelle Liebesstufen (5 und 6) haben die Erkenntnis gemein, daß einige Erwachsene von einem inneren Hunger nach Sinnggebung getrieben werden, der sie in die Lage versetzt, sich von der Starrheit und Orientiertheit einer vorgefertigten gesellschaftlichen Welt abzusetzen.

Derartige Entwicklungsvorstellungen sind bekannt. Welche Schwierigkeiten es mit diesen Beschreibungen des Entwicklungsweges auch geben mag, es gibt keinen Zweifel daran, daß jeder von uns einen Übergang von Abhängigkeit über Kooperation bis zur Initiative vollziehen muß, wie die Reise, die in den Stufen von Piaget, Kohlberg und Fowler vorgestellt wurde.

Eine feministische Kritik der Stufen-Theorie

Angesichts der Bedeutung der Bewegung von einem präkonventionellen über ein konventionelles bis hin zu einem postkonventionellen Verständnis von Gesellschaft und Moral ist es besonders wichtig, eine Kritik an Kohlbergs Moralstufen zu berücksichtigen, die von einer Frau geäußert wurde, die in der gleichen psychologischen Schule ausgebildet wurde wie Kohlberg selbst. Carol Gilligan veröffentlichte ein wichtiges Buch mit dem Titel *Die andere Stimme*, in dem sie behauptet, daß die von Kohlberg nahegelegte Darstellung der moralischen Reife von männlichem Chauvinismus geprägt sei⁷. Im Hinblick auf Kohlbergs Beschreibung seiner postkonventionellen Person auf den Entwicklungsstufen 5 und 6 stellt Gilligan fest, daß die reife Person als mit diesen Werten ausgestattet beschrieben wird: dem Idealen, dem Abstrakten, dem Generellen oder Universalen und der individuellen Verantwortung. Kohlberg zeichnet die Person im 6. Stadium als einen Moralvirtuosen, der sich gegen die Mehrheit durchsetzen kann, der sich rational seinen Weg in moralische Klarheit bahnt und der Probleme in einer weit-schweifigen, allgemeinen und abstrakten Rede-weise formuliert. Die höchste Stufe erreichen die Menschen, die verbal, analytisch und auf individuellen Erfolg ausgerichtet sind.

Gilligan kontrastierte dieses Profil von männlichen kognitiven und moralischen Werten mit dem, was sie in unserer Kultur für typisch weibliche Werte hält. Frauen, die sie in ihren Personenstudien als in moralischen Krisensituationen postkonventionell einschätzt, legen ein anderes Wertegefüge an den Tag. Im Gegensatz zu Männern neigen diese Frauen dazu, sich mit dem Realen statt

dem Idealen, dem Konkreten statt dem Abstrakten, dem Einzelnen statt dem Allgemeinen und dem Relationalen statt dem Individualistischen zu beschäftigen. Eigentlich entstand Gilligans Buch aus ihrer Verwirrung darüber, daß sie feststellen mußte, daß viele dieser Frauen von Kohlbergs Mitarbeitern in die Stufe 3 des moralischen Denkens eingestuft worden waren. Sie kam zu der Überzeugung, daß das Beharren der Frauen auf der Bedeutung von persönlichem Einsatz, Beziehungen und dem nachhaltigen Bemühen um die Belange von Familie und Freundschaften dazu geführt hatte, daß diese Werte einer niedrigen Stufe des moralischen Denkens zugeordnet worden waren, denn das ist der Platz, an dem in Kohlbergs Schema wichtige Beziehungswerte außer acht gelassen werden.

Es gibt noch weitere Indikatoren für die unvermeidlichen Veränderungen in der Logik, in der moralischen Erkenntnis und im sozialen Denken (das wir hier als den «Entwicklungsweg» beschrieben haben). Gegenwärtig ist jedoch das Wichtigste, auf die Notwendigkeit eines solchen Entwicklungsfortschritts hinzuweisen.

Durch einen Vergleich zwischen dem Formalismus von Kohlbergs Stufen und dem Kontextualismus von Gilligans Auffassung kommen wir zu der Überzeugung, daß keine dieser theoretischen Darstellungen für sich allein genommen angemessen ist. Während wir immer noch auf eine überzeugende Synthese der Faktoren in der moralischen und sozialen Reifung warten, müssen wir unser Bestes tun, die Eigenschaften, die das Vermächtnis des Entwicklungsweges darstellen, zu beschreiben. Diese Eigenschaften sind *Autonomie* (die Verantwortung für moralische Entscheidungen), *Kooperation* (die Gemeinschaft als die grundlegende Einheit für die moralische Analyse zu betrachten), *Mitgefühl* (die eigenen moralischen Grenzen innerhalb eines Rahmens von menschlicher Solidarität anzusiedeln) und *Leidenschaft für das Gute* (das Leben als Gelegenheit zum Zeugnisablegen für die Güte des Schöpfers zu verstehen). Diese Ziele können nur Schritt für Schritt erreicht werden. Der Entwicklungsweg beschreibt Pfade, auf denen wir unsere Pilgerschaft zur Ganzheit angehen und wie wir anderen dabei

helfen können, den langen und schwierigen Übergang zu diesem Ziel fortzusetzen.

Die Reise nach außen

Der letzte Teil des 20. Jahrhunderts ist geprägt von einem konkreten Bewußtsein für die Solidarität der ganzen Menschheit. Ob es uns gefällt oder nicht, unsere Schicksale sind offensichtlich durch die Frage von Krieg und Frieden, die Umweltverschmutzung oder das Wohlergehen unseres Planeten und die Notwendigkeit einer weltweiten Zusammenarbeit zur Förderung des Wohls der Menschen miteinander verknüpft. Jedesmal wenn Menschen über die schützende Sphäre ihrer Ursprungskultur hinausgerufen werden, werden ihnen die verschiedenen Arten der menschlichen Existenz überraschend zu Bewußtsein gebracht. Die volle Bedeutung von «Menschheit» kann nicht in einer Rasse oder Kultur allein gefunden werden, sondern liegt vielmehr im ganzen Spektrum der kulturellen, rassischen und sprachlichen Vielfalt. Eine der großen Durchbrüche des Zweiten Vatikanums war die Äußerung des Konzils zur Frage der Achtung und Offenheit für die verschiedenen Traditionen der Menschheit. In einer vielfach vernachlässigten Passage in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra aetate* 2, lesen wir:

«So erforschen im Hinduismus die Menschen das Göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch asketische Lebensformen oder durch tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage. In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder – sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe – zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen. So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht,

der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.»

Mit diesem Dokument verfolgte das Konzil die Absicht, Offenheit und Zusammenarbeit mit den großen Weltreligionen in einem Augenblick in der Geschichte zu fördern, in dem die Zusammenarbeit aller Menschen, die das Transzendente anerkennen, für den Frieden unter den Menschen und für ihr Wohl unerlässlich ist. Über dieses wichtige Motiv hinaus spiegelt der Geist der Offenheit des Konzils jedoch auch ein wachsendes Bewußtsein dafür wider, daß die «Überkreuzungs-Erfahrung» (die eigene kulturelle und religiöse Tradition aus der Perspektive eines anderen zu sehen) in einer Welt bereichert und heilt, in der sich selbst die edelsten Traditionen im Übergang befinden und oft in einer der Erneuerung vorausgehenden Rigidität gefangen sind. Die Überkreuzungserfahrung spiegelt Unzufriedenheit mit der konventionellen Spiritualität und kirchlichen Disziplin und mit moralischem Formalismus wider. Thomas Merton schrieb einmal, daß der Wunsch der westlichen Christen, die Spiritualität des Ostens zu erlernen, «ein Symptom des verzweifeltsten Bedürfnisses des westlichen Menschen sei, Spontaneität und Tiefe in einer Welt zurückzuerlangen, die von ihrem technologischen Wissen starr, künstlich und spirituell leer gemacht worden ist»⁸. Der Beweggrund für das Überkreuzen ist der Wunsch, ein authentisches Bewußtsein für die Realität des Unendlichen wiederzuerlangen und die Disziplinen der eigenen Tradition durch die Linse einer anderer großen moralischen oder religiösen Tradition zu betrachten.

Der kürzlich verstorbene amerikanische Wissenschaftler Joseph Campbell widmete sein Leben der Erforschung der «Reise nach außen». Er war fasziniert von den Parallelen der spirituellen Erfahrungen, die die verschiedenen Traditionen aufweisen. In einer informellen Äußerung über seine wissenschaftlichen Interessen sagte er:

«Du hast den gleichen Körper, mit den gleichen Organen und Energien, den der Cro-Magnon-Mensch vor dreißigtausend Jahren hatte. Ob du das Leben eines Menschen in

New York City oder das Leben eines Steinzeitmenschen führst, du gehst durch die gleichen Stadien, bei der Geburt angefangen über die sexuelle Reifung, die Umwandlung der Abhängigkeit der Kindheit in die Verantwortung des Mannseins oder Frauseins, die Heirat, den Verfall des Körpers, den allmählichen Verlust seiner Kräfte und den Tod.»⁹

Campbell war fasziniert von den Symbolen, die die Menschen in verschiedenen Kulturen benutzten. Diese Symbole, ägyptische Schnitzereien, polynesishe Masken oder amerikanische Zeltmalereien der Irokesen, handeln von denselben Fragen.

«Es ist, als würde das gleiche Theaterstück von einem Ort an einen anderen gebracht, und an jedem Ort zögen die Schauspieler die ortsüblichen Kostüme an und spielten in der gleichen alten Weise. Es ist ein *mysterium*, ein Geheimnis, *tremendum et fascinans* – ungeheuerlich, erschreckend, weil es alle deine festen Begriffe von Dingen zerstört, und gleichzeitig ausgesprochen faszinierend, da es von deiner eigenen Natur und deinem Wesen ist. Wenn du anfängst, über diese Dinge nachzudenken, über das innere Geheimnis, das verborgene Leben, das geistige Leben, stehen dir nicht gerade viele Bilder zur Verfügung, auf die du zurückgreifen kannst. Du beginnst ganz von selbst die Bilder zu entwickeln, die es in einem anderen Denksystem bereits lange gibt.»¹⁰

Campbells Einsichten wurden in klassischer Form in seinem Buch *The Hero With A Thousand Faces* entwickelt, in dem er eine komparative Studie über die Reise des Helden unternahm, wie sie in den Traditionen von zahlreichen Kulturen, antiken und modernen, versinnbildlicht wird¹¹. Das Ziel der «Reise nach außen» besteht darin, dem Pilger die Unermeßlichkeit der menschlichen Erfahrungen bewußt zu machen. Alle Traditionen versuchen in der einen oder anderen Weise ihre Anhänger in die Lage zu versetzen, sich dieser eindrucksvollen Realisierung des Reichtums der spirituellen Erfahrung bewußt zu werden.

Eine Form dieser spirituellen Weisheit, die im Westen zunehmend bekannter wird, ist die buddhistische Disziplin. Der Buddhismus spricht von einem Erwachen, das auf einem «Leeren» oder «Öffnen» des Selbst basiert. Es

verbindet das Bewußtsein des eigenen Nichts-Seins (eine Person ist *kein Ding*) mit der Erfahrung von Mitgefühl. Chögyom Trungpa schreibt:

«Wenn du anfängst, Nichtexistenz zu begreifen, dann kannst du es dir leisten, mitleidender, gebender zu werden. Ein Problem besteht darin, daß wir normalerweise dazu neigen, unser Territorium zu verteidigen. Wenn wir einmal beginnen, uns auf diesen Grund festzulegen, haben wir keine Möglichkeit mehr, etwas zu geben. Zu verstehen, was *Shunyata* (Leere) bedeutet, heißt, daß wir anfangen müssen zu begreifen, daß es keinen Grund gibt, den es zu besitzen gilt, daß wir letztendlich frei, nicht aggressiv, offen sind ... Wir haben viel zu gewinnen und nichts zu verlieren.»¹²

Ähnlich spricht Thich Nhat Hanh von dem im Bewußtsein des Leidens verwurzelten Mitgefühl:

«Wir sehen, daß durch die Zerstörung des Lebens Leid verursacht wird, und wir geloben, das Mitleid zu pflegen und es als eine Quelle der Energie für den Schutz der Menschen, Tiere, Pflanzen und Gesteine einzusetzen ... Und nicht zu töten reicht nicht aus. Wir müssen auch lernen, andere vom Töten abzuhalten. Das Leben ist so kostbar, und dennoch werden wir in unserem Alltag normalerweise von unserer Vergeßlichkeit, von Ärger und Sorgen fortgetragen ... Der beste Nutzen unserer Zeit besteht darin, großzügig und wirklich für andere da zu sein ... Wir scheinen in unserer Arbeit Zuflucht zu suchen, um einer Konfrontation mit unserer wirklichen Trauer und inneren Zerrissenheit aus dem Weg zu gehen. Wir bringen unsere Liebe und Sorge für andere dadurch zum Ausdruck, daß wir hart arbeiten, aber wenn wir keine Zeit für die Menschen haben, die wir lieben, wenn wir ihnen nicht zur Verfügung stehen, wie können wir ihnen dann sagen, daß wir sie lieben?»¹³

Diese Worte von Thich Nhat Hanh veranschaulichen die Art und Weise, in der die Weisheit einer anderen Tradition uns davor warnen kann, daß ein leichtfertiger Umgang mit unserer eigenen Tradition uns in destruktive Gewohnheiten verstricken kann. Das Ziel der Reise nach außen besteht nicht darin, eine

andere Tradition anzunehmen, sondern mit einem neuen Bewußtsein für die immensen Möglichkeiten, die im menschlichen Leben auf dem Spiel stehen, nach Hause zu kommen. Das führt zu einem besseren Augenmerk auf den Reichtum der Weisheit in unserer eigenen Tradition. So beschrieben, kann die «Reise nach außen» jedoch als esoterisch, elitär und für eine kleine Minderheit von Menschen verstanden werden. Tatsächlich ist aber jeder zu einer ihm angemessenen Form der Reise nach außen eingeladen.

Mitgefühl ist der Schlüssel zu der Tür, die diesen Weg eröffnet. Überall auf der ganzen Welt entstehen neue Bewegungen für freiwillige Dienste, die Menschen eine Erfahrung der immensen Schönheit des Daseins durch die Ausübung eines liebenden Dienstes vermitteln. Die bemerkenswerten Beispiele von *L'Arche* («Die Arche»), den Missionaren der Nächstenliebe (die einen sehr großen Zulauf an freiwilligen Helfern auf Zeit haben) oder die zahlreichen Freiwilligendienste, die jungen Menschen eine strukturierte Gelegenheit für den sozialen Dienst in ihren eigenen Ländern bieten, sind Beispiele für die Anwendung dieses Prinzips. Grundsätzlich wichtig ist, daß man sich selbst dadurch, daß man durch den persönlichen Kontakt erlebt, daß man sich gegenseitig braucht, in den leidenden Augen der Menschheit sieht. In der Erfahrung dieses Dienstes geschieht eine mächtige Veränderung, die Umkehr zum Mitgefühl, das allem Leben einräumt, mit neuen Augen gesehen und erfahren zu werden.

Die Erfahrung der Pilgerschaft

Das, was allen drei Reisen – der Reise nach innen, der Entwicklungsreise und der Reise nach außen – gemein ist, ist ein Prinzip, das von Entwicklungspsychologen als «kognitive Dissonanz» beschrieben wird¹⁴. An einem bestimmten Punkt überflügelt unsere Erfahrung unseren Verstand, und wir sind gezwungen, die Philosophie und die Weisheit, auf deren Grundlage wir handeln, neu zu erarbeiten. In der «Reise nach innen» ist dieser Moment erreicht, wenn wir im Verlauf der größer werdenden Intimität mit Gott an den Punkt

gelangen, an dem wir erkennen, daß Gott uns mehr anerkennt, so wie wir sind, als wir selbst es tun. Wir erkennen dies in der Salbung der liebenden Zärtlichkeit, die auf dem Weg der dynamischen Stille wächst. Dies ist ein revolutionärer Augenblick, in dem wir zum ersten Mal wirklich die Grenzenlosigkeit von Liebe zu verstehen beginnen.

In der «Entwicklungsreise» kommt der kritische Moment, wenn wir begreifen, daß die konventionellen Strukturen unserer sozialen Welt zu rigide sind, um fähig zu sein, den außergewöhnlichen Dingen, die im Leben eines jeden Menschen passieren, gerecht zu werden. Was die alten Griechen *epikeia* nannten, ist das Tor zum «Postkonventionellen». Nur durch die Unannehmlichkeit, die Notwendigkeit anzuerkennen, autonom zu sein – persönlich verantwortlich in einer schöpferischen Art und Weise –, akzeptiert jeder Mensch schließlich, daß jede Tradition erneuert werden muß. Das ist es, was die Generativität in ihrer Konzentration auf die Bedürfnisse von anderen und die Bedürfnisse der Gemeinschaft tut.

Bei der «Reise nach außen» ist der kritische Moment dann erreicht, wenn man entdeckt, daß «Wunden nicht umsonst sind» (vgl. 1 Petr 2,24). Durch den Eintritt in die Intimität der mitleidenden Liebe zu den Verwundeten beginnt man die ironische Kraft der «verwundeten Heiler» zu spüren¹⁵. An diesem Punkt lernen wir, das Geheimnis, daß Gott in dieser Welt, in all ihren Katastrophen, immanent ist, die Schwächsten der Menschheit liebt und ihnen durch die kleinsten Gesten des

Mitgefühls wieder Kraft gibt, zu akzeptieren. «Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.» (Mt 25,40)

All diese Veränderungen sind Teil der Autonomie. Es ist deutlich geworden, daß Autonomie nicht Unabhängigkeit, sondern gegenseitige Abhängigkeit bedeutet. Sie ist kein Aufruf zu absichtlicher Isolation, sondern zu bewußtem Mitgefühl. Nur ganz am Ende dieser Reisen wird die Autonomie in Weisheit, Gerechtigkeit und Mitgefühl verkörpert werden. Das ist der Grund, warum die Pilgerschaft zur Ganzheit, wie hier beschrieben, für die menschliche Integrität wesentlich ist.

Dante war versucht, in den dunklen Wald zurückzugehen, um vor den wilden Tieren zu fliehen, die ihm begegneten, und er hoffte mehr als alles andere auf der Welt, zu dem Zustand der Dinge zurückkehren zu können, wie sie vor seinem Weggang waren. Das ist natürlich immer eine Versuchung. Wie Dante braucht jeder von uns einen Vergil (einen Mentor), der uns auf der beschwerlichen Reise durch unser *Inferno* und unser *Purgatorio* zum Berg der Glückseligkeit geleitet. Oder vielleicht ist es besser zu sagen, daß wir gerufen sind, ein Vergil – ein Mentor – zu werden. Die Reisen, die hier als Aspekte unserer menschlichen Pilgerschaft zur Ganzheit beschrieben sind, sind keine einsamen Abenteuer, sondern Einladungen zur Gemeinschaft. Jede dieser Reisen fordert uns zur Solidarität mit all unseren menschlichen Gefährten auf der Pilgerschaft zur Ganzheit auf. Wir helfen einander zu sehen und weiterzumachen.

¹ Dante Alighieri, Die göttliche Komödie (Basel 1989) 7.

² Vgl. J. Gallagher, To Hell and Back with Dante: A Lift for the Intimidated (Ligouri, Missouri, 1996).

³ Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae. Die deutsche Thomas-Ausgabe, hg. von der Albertus-Magnus-Akademie in Walberberg, Bd 1, Appendix I, 43f.

⁴ Teresa von Avila, Die innere Burg, hrsg. und übersetzt von F. Vogelsang (Stuttgart 1966). Vgl. J. Welch, Spiritual Pilgrims: Carl Jung and Teresa von Avila (New York 1982).

⁵ Für unser schnellebiges Zeitalter sollte es einen «spirituellen Gesetzentwurf» geben, der einschließen müßte: 1) das Recht jedes Christen, in die dynamische Stille eingeführt zu werden, um zu lernen, daß die Stille

ein Bereich ist, in dem verschiedene Ebenen den ganzen Weg zum Unendlichen führen; 2) das Recht, über die verkörperte Kontemplation als einer Dimension, die Zeugnis von der inkarnierten Gottesgegenwart ablegt, informiert zu werden; 3) das Recht, in eine Spiritualität von Gemeinschaft eingeführt zu werden, die über die einschränkende Dynamik der Rollen hinaus eine spirituelle Solidarität mit allen Menschen bietet; und 4) das Recht, zu der Erkenntnis des Mitgefühls gerufen zu sein, das alle Menschen unabhängig von ihrer sozialen und religiösen Identität miteinander verbindet.

⁶ J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde, aus dem Französischen übersetzt von L. Goldmann (Olten/Freiburg i.Br. 1973). L. Kohlberg, Die Psychologie der Moralentwicklung, hrsg. von W. Althoff (Olten/Freiburg

1995). J. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco 1981).

⁷ C. Gilligan, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau* (München 1993).

⁸ T. Merton, *The Way of Chuang Tzu* (New York 1965) 16.

⁹ J. Campbell, *The Power of Myth* (New York 1988) 37-39.

¹⁰ AaO. 38-39.

¹¹ J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (New York 1949).

¹² Chögyam Trungpa, *Training the Mind and Cultivating Loving Kindness* (Boston 1993) 11-17.

¹³ Thich Nhat Hanh, *Living Buddha, Living Christ* (New York 1995) 91-94.

¹⁴ Alle drei Entwicklungspsychologen folgen der Interpretation, daß die «kognitive Dissonanz» Bewegung für die Stufenentwicklung verursacht. Die Erkenntnis einer Person, daß bestehende kognitive Strukturen ein zufriedenstellendes Bild der Realität nicht angemessen vermitteln können, regt, wie sich auf neue Weise herausstellt, die Entwicklung neuer Denkstrukturen an. Vgl. J. Phil-

lips, *The Origins of Intellect: Piaget's Theory* (San Francisco 1969) Kapitel 1.

¹⁵ Vgl. H. Nouwen, *Geheilt durch seine Wunden. Wege zu einer menschlichen Seelsorge* (Freiburg i.Br. 1987).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

PAUL PHILIBERT

1936 in Baltimore, Maryland, geboren, ist Dominikaner. Er promovierte an der Dominican Pontifical Faculty in Washington, D.C., zum Doktor der Theologie. Zur Zeit ist er Direktor des Institutes für kirchliches Leben an der Universität von Notre Dame (USA). Er ist Autor verschiedener Artikel über die moralische Entwicklung und Spiritualität. Veröffentlichungen: (Hg.) *Living in the Meantime: Concerning the Transformation of Religious Life* (1994); *Seeing and Believing* (1995). Anschrift: Institute for Church Life, 1201 Hesburgh Library, Notre Dame, Indiana, 46556, USA.

Alex García-Rivera

Die «pilgernde Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils

Eine Geschichte von zwei Altären

Untersuchungen zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils basieren oft auf einem «vorher/nachher»-Ansatz. Die Verfassung der Kirche vor dem Konzil wird der Kirche nach dem Konzil gegenübergestellt. Dieser Artikel legt einen ähnlichen, wenn nicht sogar den gleichen Ansatz an das Verständnis einer bestimmten Dimension der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums - nämlich die der «pilgernden Kirche» - zu-

grunde. Ein solcher Ansatz ist jedoch mit der Gefahr verbunden, die Unterschiede überzubetonen und die Kontinuität zwischen der vor- und der nachkonziliaren Kirche außer acht zu lassen. Man könnte den Eindruck haben, die Vorstellung von der «pilgernden Kirche» sei eine Neuerung des Konzils. Im Gegensatz dazu behauptet dieser Artikel, daß sich die Kirche bereits vor dem Konzil über einen langen Zeitraum hinweg als pilgernde Gemeinschaft verstanden hat, auch wenn ein solches Selbstverständnis anhand der vorkonziliaren Kirchendokumente nicht nachgewiesen werden kann. Somit soll das eigentliche Verdienst dieses Beitrags nicht darin liegen, die Vorstellung von der «pilgernden» Kirche als eine «neue» ekklesiologische Entwicklung vorzustellen, sondern sie vielmehr als eine von jeher gegenwärtige Seinsweise der Kirche vor und nach dem Konzil zu bestätigen. Der Begriff der «pilgernden» Kirche soll hier nicht einfach nur im Sinne einer Reaktion auf eine veraltete Vorstellung von Kirche betrachtet werden, sondern es soll auch darum gehen zu