

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

untersuchen, wie die Kirche sich selbst vor und nach dem Konzil als «pilgerndes Volk» gesehen haben könnte.

Eine solche Aufgabenstellung erfordert mehr als das bloße Studium von Begriffen und Vorstellungen, die in Dokumenten niedergeschrieben sind. Begriffe und Vorstellungen können auch in Form von Zeichen und Symbolen, die nicht auf Papier, sondern in den Raum und in die Mauern der Kirche selbst «eingeschrieben» wurden, ausgedrückt sein. Ein derartiger Ansatz beinhaltet nicht nur eine traditionelle Analyse von geschriebenen Texten, sondern auch das, was man als semiotische Analyse von «kulturellen Texten» bezeichnet. Ein erster Versuch in der semiotischen Analyse von nicht-traditionellen theologischen Texten wurde von Virgil Elizondo¹ unternommen. Robert Schreier und Alex García-Rivera entwickelten daraufhin einen formalen Rahmen für Elizondos Pionier-Studie, der unter der Bezeichnung «Semiotik der Kultur» bekannt geworden ist.

Die Semiotik an sich untersucht Zeichen und die zwischen einzelnen Zeichen bestehenden Beziehungen. In der Semiotik der Kultur werden verschiedene Zeichen, Codes oder Gesetze miteinander verbunden, was dann in einer «kreativen Zusammenarbeit» die jeweiligen Botschaften für eine bestimmte Kultur herstellt. Eine dem entsprechende Metapher aus dem Bereich der Linguistik wäre ein Satz. Wenn Worte Zeichen sind und ein sinnvoller Satz bestehend aus einer Kette dieser Wörter eine Botschaft enthält, dann sind die Regeln, die Grammatik, die die Worte in diesem Satz zusammenhält, die Codes. In einem «kulturellen Text» gibt es also statt der Wörter Zeichen, statt der Grammatik Codes und statt der Sätze eine Bedeutung. Die Aufgabe der semiotischen Analyse von Kultur besteht darin, die kulturellen Texte zu «lesen», was bedeutet, «ihre Zeichen, die Codes, die die Zeichen in eine dynamische Interaktion miteinander setzen, und die Botschaften, die überbracht werden sollen, zu ermitteln»². Die Anwendung dieses Ansatzes ermöglicht die Erfassung von gedanklichen Kontinuitäten, auch dann, wenn sie nicht in schriftlicher Form existieren. Setzt man den vorher/nachher-Ansatz und die Semiotik der Kultur gleichzeitig

ein, so kommen sowohl die Einzigartigkeit als auch die Kontinuität der Vorstellung, die das Zweite Vatikanum mit dem Begriff der pilgernden Kirche verband, zu ihrem Recht. Darüber hinaus gewinnt man durch die Erhaltung der Einzigartigkeit und der Kontinuität des vatikanischen Verständnisses von der pilgernden Kirche einen lebendigen Einblick in das Wesen der Kirche. Dieser Artikel wirft also zunächst einen Blick auf den nicht-traditionellen «Text», ein kirchliches Bauwerk voller Traditionen – eine Kathedrale.

Die Kathedrale von Metz stand vor mir voller Traditionen und reich an Symbolen. Ich war nach Elsaß-Lothringen in Frankreich gekommen, um einen Vortrag über die lateinamerikanische Kirche zu halten. Die großzügigen Gastgeber der Universität Metz hatten eine Besichtigung dieser berühmten Kathedrale für mich arrangiert. Nun erhoben sich die massiven und unbeweglichen Mauern dieses ehrwürdigen Vorfahren der lateinamerikanischen Kirche vor mir und bestätigten meine Vermutungen über die vorvatikanische Ekklesiologie. Das Wesen der vorvatikanischen Kirche muß so ausgesehen haben – wie eine Festung im Belagerungszustand von steinernen, bis in den Himmel ragenden Mauern umgeben, die den irdischen Raum in ein Inneres und ein Äußeres unterteilten. Das war mein erster Eindruck. Als ich jedoch das Innere der Kathedrale betrat, veränderte sich dieser Eindruck. Aus den massiven Mauern waren riesige Steinstücke herausgehauen worden, und an ihre Stelle waren tanzende Felder von Farben und Licht getreten, die von feinen eisernen Fäden zusammengehalten wurden, und verwischten die unerschütterliche Spaltung – die Trennung zwischen Himmel und Erde. Diese Mauern waren nicht dazu gemacht worden, Grenzen zu schaffen, sondern sie zu verwischen!

Ich begann, der diesem Ort innewohnenden Logik mehr Beachtung beizumessen. Der Domführer wies auf die Unterschiede zwischen den vibrierenden Visionen des Lichts hin. In der Tat konnte man starke Unterschiede im Stil erkennen. Nebeneinander gab es Fenster in gotischem Stil, streng und maßvoll, und Fenster im Stil der Renaissance, voller Farbe und Leben. Und hinten in der Ecke lud

uns ein Fenster aus diesem Jahrhundert, entworfen von Marc Chagall, ein, uns auf seinen surrealen Mystizismus einzulassen. In meinem Herzen begann sich ein neues Verständnis zu bilden, aber ich konnte es noch nicht benennen. Dann drehte ich mich um und sah einen Namen, eigentlich waren es eher Initialen als ein Name, die in die Wand, an der ich lehnte, eingemeißelt waren. Daneben war ein Datum (1529) eingeritzt worden. Mein Verstehen nahm Gestalt an. Die Kathedrale von Metz hatte eine Reise hinter sich. Das Gebäude der Kathedrale zeigte auf seinem Gemäuer und auf seinen Fenstern, daß die Kathedrale eine Reise durch verschiedene Zeitalter gemacht hatte und Gastgeber einer Vielzahl von Reisenden gewesen war. Wohin aber waren diese Reisenden auf dem Weg gewesen? Was hatte sie angetrieben? Die Fenster schienen von Bedeutung zu sein. Sie wiesen darauf hin, daß sich diese Reisenden auf einer Reise zu einer Vision in der Vorstellung ihres Glaubens befunden hatten. Aber wie reist man zu einer Vision? Wie reist man zu einer Vorstellung?

Als ich mich umsah, entdeckte ich ein weiteres Zeichen. Zwei Altäre bildeten einen scharfen Gegensatz zueinander. Ein Altar drückte sich an die östliche Wand der Kathedrale. Ein Priester, der an diesem Altar die Messe zelebriert hätte, wäre gleichsam in dem höhlenartigen Raum, der von den Wänden und Fenstern der Kathedrale erzeugt wurde, verschwunden. Der Altar stand im Einklang mit der gesamten Logik des Kirchenraumes, die das Verschwimmen der Grenzen zwischen Himmel und Erde betonte. Eigentlich wirkte dieser Altar wie ein Tor. Die Menschen, die zu seinen Füßen die Messe feierten, verschwanden aus dem Blickfeld, als wären sie durch eine Tür in einen anderen Raum getreten. Der Altar kennzeichnete eine Dimension der vorvatikanischen Ekklesiologie, die ich bis dahin nicht verstanden hatte. Die Kathedrale von Metz schien mehr als eine Station von Reisenden auf dem Weg zu einer Glaubensvision zu sein. An seiner östlichen Seite befand sich ein Altar, eine Art Tür, die für den erschöpften Wanderer einen Zugang darstellte, der einen Blick auf das Ende seiner Reise eröffnete. Somit war die Kathedrale von Metz mehr als eine Wegstation. Sie bedeutete viel-

mehr einen Zugang zu der Vision dieser müden Reisenden. Der Altar der vorvatikanischen Kathedrale von Metz bildete den Schlüssel zu seiner religiösen Imagination, zu seiner Vision des Glaubens. Es war eine Tür, die sich auf einen Ausblick öffnete. Dies war jedoch ein sehr spezieller Ausblick. Er betonte einen Himmel, der auf die Erde gekommen war, der in seiner Transzendenz anscheinend auch eine Erfrischung bedeutete. Die Reisenden des vorvatikanischen Metz waren Pilger gewesen, angetrieben von einer transzendenten Vision der zukünftigen Dinge und gleichzeitig erfrischt durch ihre Immanenz in einer an der Ostseite angesiedelten Tür.

Im Gegensatz dazu hob sich der andere Altar von der Wand ab, drängte sich in den Vordergrund und verlangte Aufmerksamkeit für sich selbst. In Metz steht dieser Altar genau an dem Punkt, an dem die horizontalen «Arme» der Breite der Kathedrale auf die Länge ihres «Körpers» treffen. Anders ausgedrückt, der Altar war hier vom «Kopf» zum «Herzen» der Kathedrale gewandert. Das war der Altar des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einen Priester, der an diesem Altar die Messe feierte, konnte man nicht übersehen. Nach der in vielen Gemeinden gängigen Meßpraxis sieht man am Altar allerdings wenig vom Priester selbst. Er teilt den Altarraum mit Lektoren, Kommunionhelfern, Meßdienern, Gastpredigern und Verlesern der Gemeindeankündigungen. Außerdem umgeben die Gläubigen den Altar von allen Seiten. Wie beim vorvatikanischen Altar verschwindet der Priester gewissermaßen, aber in diesem Fall nicht in den «materiellen» Raum der Kathedrale, sondern in den «menschlichen» Raum der Gemeinde. Anders gesagt, der Priester verschwindet in das Herz der Kathedrale, und nun offenbart sich eine neue Art von Tür. Die Eigenart dieser Tür ist das Thema dieses Artikels.

Daß eine solche Tür eher am «Herzen» der Kathedrale als an seinem «Kopf» gefunden werden kann, mag jene Leser nicht überraschen, die mit der Theologie Johannes' XXIII. vertraut sind. Seine Theologie könnte man in einem Satz zusammenfassen, der einer Ansprache entnommen ist, die er kurz nach seiner Wahl zum Papst gehalten hat: *veritatem*

facere in caritate, «die Wahrheit in Liebe tun». Neben der vertikalen Dimension der Verteidigung der Wahrheit der katholischen Lehre, so behauptete Johannes XXIII., beinhalte das bischöfliche Amt eine horizontale Dimension, eröffnet durch die Ausübung der Nächstenliebe³. Für Johannes XXIII. wurden die Höhepunkte der christlichen Wahrheit nicht mit dem Auge, sondern mit dem Herzen gemessen. Die Höhe der Sorge der kirchlichen Dogmatik um den Himmel vereinigt sich mit der Breite der Sorge der kirchlichen Pastoral um die Erde. Ihr Schnittpunkt verursacht wie die Glasfenster der vorvaticanischen Kirche ein Verschwimmen von Himmel und Erde, aber auf eine andere Art und Weise.

Dieser Unterschied wird deutlich in den Änderungen hinsichtlich der Schlüsselbegriffe im ersten und letzten Entwurf von *Lumen gentium*. Zwei Jahre vor der ersten Versammlung bat Papst Johannes seine Bischöfe auf der ganzen Welt um Vorschläge zum Programm des bevorstehenden Konzils. Er erhielt insgesamt 8972 Vorschläge, die 9520 Seiten füllten⁴. Diese ungeheure Materialmenge wurde der Kommission *De doctrina fidei et morum* unter der Leitung von Kardinal Ottaviani vorgelegt. Die Kommission war mit der schweren Aufgabe betraut worden, die Themen für eine dogmatische Abhandlung über die Kirche, *De Ecclesia*, auszuwählen. Die von der Kommission ausgewählten Themen sollten auf dem Konzil diskutiert werden. Ottavianis Kommission erarbeitete in den nächsten zwei Jahren einen ersten Entwurf, der aus 11 Kapiteln und einem Anhang über Maria bestand. Das erste Kapitel dieses ersten Entwurfes trug die Überschrift «Das Wesen der streitenden Kirche». Als der letzte Entwurf fertiggestellt war, hatte sich ein Wandel der Formulierung von der «streitenden» Kirche zur «pilgernden Kirche» vollzogen.

Die Entwicklung von der «streitenden» zur «pilgernden» Kirche wurde ermöglicht durch eine neue Lösung des Verhältnisses zwischen dem spirituellen und dem zeitlichen Bereich, d.h. zwischen den «beiden Mächten». Das traditionelle Verhältnis war zum Kampf der Kirche (angeführt von den Päpsten) gegen die Absolutheitsansprüche der weltlichen Mächte geworden. Anders ausgedrückt: Die Kirche

wurde seit dem 11. Jahrhundert in immer stärkerem Maße als eine *societas perfecta* betrachtet. Im Hinblick auf die zeitliche Macht der Kirche bedeutet das, daß die Kirche aus sich selbst heraus jedes Mittel anwenden kann, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Dieses Verständnis betont die sichtbare Natur der Kirche durch ihre juristische Ordnung⁵. Im Hinblick auf die spirituelle Macht der Kirche beinhaltet dies, daß sie eine *libertas Ecclesiae* genießt, die bestimmte Ansprüche an ihre Struktur stellt. Diese Bedeutung betont die unsichtbare Natur der Kirche durch die Charismen und die Dynamik ihrer Mitglieder. Die «streitende» Kirche war als eine sichtbare, juristische Gesellschaft, die berechtigt war, sich selbst kraft ihres Anspruchs auf eine besondere Art der Freiheit über und gegen die Ansprüche der weltlichen Mächte zu organisieren, zum Konzil gekommen.

Zwischen dem ersten Entwurf und der endgültigen Fassung erhielt die zweite, spirituelle Bedeutung der *societas perfecta*, die *libertas Ecclesiae*, einen tieferen Sinn. Die Freiheit des Geistes, die die Kirche beseelte, war eigentlich nicht so sehr ein kämpferischer Widerstand gegen die Welt, sondern bestand eher in der Freiheit, die Welt in sich einzuschließen. Dieses positive Verständnis der *libertas Ecclesiae* drang langsam in das erste Angebot einer sichtbaren, zeitlichen «streitenden» Kirche ein und durchdrang es schließlich. Diese Entwicklung resultierte in einem tieferen Verständnis von der *societas perfecta*. Man begann, die Kirche als eine Gesellschaft zu sehen, die einerseits eine zeitliche Realität mit sichtbaren Grenzen aufwies, was sie jedoch andererseits gerade als unsichtbare, spirituelle Realität auszeichnete, die diese sichtbaren Grenzen überschritt und so die ganze Welt in sich aufnahm. Anders ausgedrückt: Die Kirche hatte sich von einer «streitenden» Gesellschaft im Widerstandskampf gegen die Welt zu einer pilgernden Gemeinschaft verändert, die die Welt dazu einlud, sie auf ihrem Weg zu begleiten.

Tatsächlich war eine der ekklesiologischen Schlüsselkonzeptionen, deren Bedeutung vertieft werden sollte, der Wandel der Vorstellung von der Kirche als einer Gesellschaft zur Kirche als einer Gemeinschaft. Natürlich ist

die Kirche eine Gesellschaft. Sie ist einerseits ein sichtbarer Zusammenschluß von Institutionen, die durch ihre Gesetze eine moralische Solidarität bilden. Diese Interpretation allein läßt jedoch viel zu wünschen übrig. Die Kirche ist nicht einfach eine Gesellschaft des Sichtbaren, sondern auch des Unsichtbaren. Die Betonung der Sichtbarkeit der Kirche war seinerzeit als eine Möglichkeit, sich von der für die Reformationskirchen typischen Überbetonung des Unsichtbaren zu distanzieren, verständlich. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil hatte sich die Welt jedoch verändert, und diese andere Welt beinhaltete neue Herausforderungen. Die Schwerpunkte, die der Kirche im 16. Jahrhundert Identität verliehen hatten und für sie richtungweisend gewesen waren, begannen im 20. Jahrhundert an Bedeutung zu verlieren. Die Welt war materialistischer geworden. War die Betonung des Sichtbaren in vergangenen Jahrhunderten für die Kirche eine Hilfe gewesen, so stellte sie jetzt eine Belastung dar. Pius XII. widmete sich dieser Unausgewogenheit in seiner Enzyklika *Mystici Corporis*. Einer Welt, in der das Materielle und das Sichtbare besonders wichtig waren, zeigte Pius XII. eine Vision von der Kirche als einer sichtbaren Institution, die eine unsichtbare Realität lebt, eine göttliche *communio* mit ihrem Herrn. Und dennoch konnte nach Ansicht der Bischöfe und Kardinäle, die sich zum Zweiten Vatikanum versammelt hatten, selbst ein solch eindrucksvolles Bild der enormen Herausforderung, die die Welt nach dem Zweiten Weltkrieg an die Kirche stellte, nicht vollkommen gerecht werden.

Die Mehrheit der Bischöfe und Kardinäle war sich eigentlich über den ersten Entwurf einig. Der Gemeinschaftscharakter der Kirche sollte stärker betont werden als der Gesellschaftscharakter. Bischof Elchinger z.B. bemerkte, daß man die Kirche in der Vergangenheit vor allem als Institution betrachtet habe und man sie heute als Gemeinschaft erfahren müsse. Kardinal Liénart ging weiter. Er bedauerte, daß die sichtbare Kirche und der mystische Leib Christi zu streng gleichgesetzt worden seien⁶. Mit der Fertigstellung der letzten Fassung des Entwurfs hatte sich ein großartiger Wandel vollzogen. Die Weltkirche er-

scheint als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk» (*Lumen gentium* 4). In anderen Worten: «Die Kirche ... wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt» (*Lumen gentium* 3). Die kosmische Autorität des Vaters und die sich ausdehnende Freiheit des Geistes verleihen einer Kirche, die im Namen des Sohnes versammelt ist, Dimension und Tiefe. Der von Pius XII. beschriebene «mystische Leib» erstreckte sich nun über die sichtbaren Grenzen seiner Institutionen hinaus.

Die vielleicht aufschlußreichste Dimension, die diesem Verständnis von der Kirche als Gemeinschaft zugrunde liegt, ist die entscheidende Bedeutung, die dem Verhältnis zwischen der johanneischen und der paulinischen ekklesiologischen Tradition beigemessen wird. Die Worte, die der gekreuzigte Jesus an seine Mutter und an den «Jünger, den er liebte» richtete - «Frau, siehe, dein Sohn ... Siehe, deine Mutter» - können als paradigmatisch für diese *communio* gelten. Nicht Pfingsten, sondern das Kreuz steht hier im Mittelpunkt. Als solches mag das Kreuz als der Ursprung und als das Wachstum der Kirche gesehen werden, zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmten (vgl. *Lumen gentium* 3). Tatsächlich scheint das Konzil die Grenzen der Kirche mit den Augen des gekreuzigten Christus zu sehen - «Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle an mich ziehen» (Joh 12,32; Vgl. *Lumen gentium* 3). So drückt die heilige Anagoge «denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden» (1 Kor 5,7) durch diese Erhöhung im Sakrament der Eucharistie nicht nur die sichtbare Einheit der Gläubigen (vgl. 1 Kor 10,17) aus, sondern es werden auch alle Menschen zu dieser Einheit mit Christus, dem *Lumen gentium*, gerufen.

Diese Bezüge fassen in einem gewissen Sinne die moderne Entwicklung der Vorstellung von der Kirche als einer Gesellschaft zur Kirche als *communio* zusammen. Die mystische Gemeinschaft, die als Leib Christi bezeichnet wird, ist auch ein Zeichen und Sakrament des *Lumen gentium*. Der Leib Christi erweist sich dann als mehr als nur eine Analogie, d.h. eine statische Auffassung durch einen metaphori-

schen Vergleich zwischen zwei einander unähnlichen Dingen. Obwohl er auch das ist. Darüber hinaus wird der Leib Christi aber nun auch zu einer *Anagoge*, einer dynamischen Auffassung, die verwandelt und «erhöht». Als Anagoge wird der Leib Christi zu einem Sakrament, einem wirksamen Zeichen einer unsichtbaren Realität, einer Heilung der Wunden der ganzen Welt, symbolisiert durch das Blut und das Wasser, das aus den Wunden des Gekreuzigten Jesus floß. Diese als Leib Christi bekannte Gemeinschaft ist gleichzeitig eine bescheidene und eine erhabene Vision der Kirche. Sie ist bescheiden, weil ihre sichtbaren Ursprünge in der Erniedrigung ihres gekreuzigten Christus liegen. Sie ist erhaben, weil sie teilnimmt an der unsichtbaren Realität von glorreicher Dimension.

Ein zweiter ekklesiologischer Begriff, der im Laufe des Konzils eine tiefere Dimension annahm, war die Heiligkeit der Kirche. Aus jurisdiktorischer Perspektive wurde die Heiligung des Menschen in gewissem Sinne zu einer einfachen Analogie mit der himmlischen Gesellschaft. Um heilig zu sein, muß der heute lebende Mensch sichtbar ein Leben führen, das sich mit dem Leben, das er oder sie am Ende der Zeiten führen wird, im Einklang befindet. Eine solche Analogie wurde vom Konzil für unzulänglich und einseitig erklärt. Heiliges Leben in der Gegenwart ist mehr als eine zeitliche Analogie zum ewigen Leben im Himmel. Das bedeutet, daß die Heiligkeit heute der zukünftigen Heiligkeit entspricht. Heiliges Leben in der Gegenwart ist auch mehr als eine spirituelle Analogie. Diese Analogien sind für sich selbst genommen hilfreich. Eine analoge Sprache hilft uns, die Verschiedenartigkeit der zeitlichen und der spirituellen Dimensionen der Heiligkeit der Kirche zu verstehen. Trotzdem legte das Konzil Wert darauf, die Untrennbarkeit der zeitlichen und der spirituellen Dimension im Hinblick darauf, wie sie die Heiligkeit der Kirche, und somit die Heiligung des Menschen betreffen, zu betonen.

Weitaus wichtiger zum Erreichen dieses Ziels als eine analoge Sprache, die auf das Verstehen einer Lebensanschauung gerichtet war, war eine anagoge Sprache, die die Veränderung der Lebensweise anstrebte. Bei

der Heiligung geht es schließlich um *metanoia*, um die Umkehr zu einer heiligen Lebensweise. Die anagoge Sprache ist in einem gewissen Sinne die Sprache der Heiligung, die Sprache der Gnade und der Erlösung. Sie motiviert eher als zu verstehen, «erhöht» eher als daß sie «herausstellt». Sie zielt auf eine Vision, die verändert und nicht einfach betrachtet. Ein solches Verständnis von Heiligkeit muß mit einem entsprechenden Menschenbild einhergehen. Dieses Bild muß zwei Komponenten aufweisen. Erstens muß die Fähigkeit des Menschen, heilig zu werden, bejaht werden, ohne die tragische Realität der Sünde zu leugnen. Zweitens muß gegenüber einer einseitigen Sichtweise des Menschen als eines ewigen und unveränderlichen Wesens seine Dynamik artikuliert und verdeutlicht werden. Das Konzil leistete beides, indem es das Verhältnis der Kirche der Gegenwart zum Reich Gottes der Endzeit klärte.

Die Kirche, so versicherte das Konzil, ist nicht das Reich Gottes, sondern das Reich Gottes subsistiert in der Kirche. Eine solche Beziehung kann man als anagog bezeichnen. Das endzeitliche Reich «erhöht» die Kirche der Gegenwart, indem es sie nicht nur zu einem sichtbaren, sondern auch zu einem wirksamen Zeichen einer profunden unsichtbaren Realität macht. Da beide, Kirche und Welt, von der Endzeit betroffen sein werden, wird die Kirche durch ein gläubiges Leben in der Gegenwart nicht nur für ihre sichtbaren Institutionen, sondern für die gesamte Welt die Erlösung erwirken. Durch ein gläubiges Leben in der Gegenwart erlöst die Kirche nicht nur ihre Mitglieder, sondern alle Menschen. Anders gesagt: Die Kirche der Gegenwart wird durch ihre anagoge Beziehung zur Endzeit zu einem Sakrament für die Welt.

Dieses anagoge Verhältnis spiegelt sich auch in der hohen Meinung, die das Konzil vom Menschen hat. Menschen besitzen eine besondere Würde unter allen anderen Geschöpfen. Sie wurden nach dem Abbild Gottes gemacht (vgl. *Gaudium et spes* 1) Als solche haben die Menschen, wie die Kirche auch, eine Beziehung zum Reich Gottes. Der Mensch, egal ob er oder sie der Kirche angehört oder nicht, steht auch in einem bestimmten Verhältnis zur Endzeit. Dieses Verhältnis kann man als

die Würde des Menschen ausdrücken. Als Abbild Gottes ist der Mensch mehr als eine Analogie Gottes, die uns durch das «Heraustellen» des Menschen aus der Gemeinschaft der anderen Geschöpfe das Wesen unserer Menschheit besser zu verstehen hilft. Als Abbild Gottes ist der Mensch auch eine Anagoge Gottes, die den Menschen «erhöht», da er eine bestimmte Würde besitzt. Diese «Erhöhung» stellt das paradoxe Bild, das die Reformation vom Menschen zeichnete, der einerseits als Sünder, andererseits als Gerechter gesehen wurde, klar. Durch ihre anagoge Beziehung zur Endzeit verdeutlicht die Würde des Menschen gleichzeitig nicht nur das Bedürfnis des Menschen nach Erlösung, sondern auch seine Fähigkeit zur Gnade. Dies ist mehr als das paradoxe Zusammentreffen von Gegensätzen. Es ist vielmehr eine wirkliche Anagoge, Menschen werden wirksam geheiligt durch die Gnade. Heiligkeit in der Gegenwart ist eine wirkliche Realität, gleichzeitig jedoch eine ständige Notwendigkeit, denn es gibt eine wirksame Beziehung zwischen der Endzeit und der Gegenwart.

Somit wurden auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwei wichtige ekklesiologische Begriffe an Tiefe und neuen Dimensionen bereichert: das Verständnis der Kirche als Gesellschaft und die Heiligkeit der Kirche. Die Auffassung von der Kirche als heilige Gesellschaft wurde in die Vorstellung von der Kirche als Gemeinschaft, die durch ihr spirituelles und zeitliches Verhältnis zur Endzeit an Heiligkeit zunimmt, vertieft. Das umschreibt meiner Ansicht nach das Verständnis des Konzils von der «pilgernden Kirche», zumindest soweit uns die «schriftlichen» Dokumente schließen lassen. Ich glaube jedoch, daß das noch nicht alles ist. Ich möchte behaupten, daß noch eine weitere Dimension der Vorstellung von der «pilgernden Kirche» existiert. Diese zusätzliche Dimension kann durch die Fortführung der am Anfang dieses Artikels begonnenen semiotischen Reflexion aufgedeckt werden. Diese Fortführung muß bei der Bedeutung des zweiten Altares, des Altares des Zweiten Vatikanischen Konzils, ansetzen. In der Semiotik der Kultur wird dieser Altar zu einem zusätzlichen «Dokument», einem «Text», der etwas über die «pilgernde Kirche»

aussagt. Die nachfolgenden Ausführungen stellen einen Versuch dar, die Bedeutung dieses ungeschriebenen Textes und seine potentielle Botschaft über das Wesen der «pilgernden Kirche» zu verstehen.

Der Altar der nachkonziliaren Kirche hat eine besondere Bedeutung für das Verständnis der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Von allen Veränderungen, die nach dem Konzil stattgefunden haben, stellt der Altar die sichtbarste Manifestation der Präsenz des Konzils dar. Die meisten der römisch-katholischen Kirchen, die vor dem Zweiten Vatikanum gebaut wurden, besitzen heute zwei Altäre. Um auf das Beispiel der Kathedrale von Metz zurückzukommen, können wir feststellen, daß dieser nachkonziliare Altar eine ähnliche semiotische Funktion hat wie der vorkonziliare Altar. Beide tragen zu einer «Verwischung» der Trennung von Himmel und Erde bei und fungieren als Zugang zu einer Vision. Im Falle des nachkonziliaren Altars findet dies nicht so sehr durch den trägen Raum der Kathedrale, sondern durch den um den Altar versammelten «menschlichen» Raum statt. Es ist hier, wo meiner Ansicht nach die «pilgernde» Kirche gefunden werden kann. Das Wesen der «pilgernden» Kirche ist an diesen «menschlichen» Raum gebunden.

Die schriftlichen Dokumente beschreiben diesen «menschlichen» Raum als Gemeinschaft. In der gängigen Vorstellung ist die Gemeinschaft eine harmonische Gruppe von miteinander vertrauten Menschen, die vieles gemeinsam haben. Diese Vorstellung von Gemeinschaft scheint jedoch auf den «menschlichen» Raum, der durch das «pilgernde» Volk definiert ist, nicht zuzutreffen. Eine «pilgernde» Gemeinschaft ist selten eine, bei der die einzelnen vieles gemein haben. Pilger sind *per definitionem* «Außenseiter». Sie kommen als «Fremde» aus «anderen» Gemeinschaften, um mit anderen «Fremden» zusammenzusein, wobei jeder mit seinem eigenen besonderen Anliegen, unter den eigenen besonderen Umständen unterwegs ist. Was diese Menschen verbindet, ist das Ziel der Reise und die Reise an sich. Ein «menschlicher» Raum, der auch eine «pilgernde» Kirche ist, muß also diese zwei Elemente der «Pilger»-Erfahrung beinhalten.

Der «menschliche» Raum, der um den Altar versammelt ist, fungiert dann also nicht mehr so sehr als «Tür», die einen Blick auf den Himmel eröffnet, sondern vielmehr als «Herz», das gleichzeitig eine Reise zum und eine Vision vom Himmel ist. Der um das Herz der Kathedrale versammelte «menschliche» Raum ist eine dynamische Betrachtung, ein schlagendes «Herz», eine Vision der Endzeit, die sich als «unterwegs sein» erweist.

Der «menschliche» Raum, der die «pilgernde» Kirche ausmacht, ist demnach nicht so sehr eine Versammlung von Menschen, die ein gemeinsames Ziel haben, sondern vielmehr ein dynamisches Bild von einem Ende, das gemeinsam herbeigesehnt wird. Dieser «menschliche» Raum ist der Vorstellungskraft ähnlich. Die Vorstellungskraft wird unglücklicherweise mit Phantasien oder Träumen assoziiert. Die Vorstellung, die die Menschen am Fuße des Altars haben, ist jedoch mehr als eine Phantasie oder ein Traum. Sie hat sakramentalen Charakter. Es ist die Vorstellung einer unsichtbaren Realität, durch die der Mensch verwandelt, verändert, geheiligt wird. Somit basiert die dynamische Vorstellung um den Altar herum nicht auf einer kollektiven Phantasie, sondern auf einer unsichtbaren Realität, die Fleisch annimmt in diesem «menschlichen» Raum. Das läßt darauf schließen, daß die Vorstellungskraft der «pilgernden» Kirche mehr ist als bloße Psychologie, als ein Akt des Verstandes, sondern vielmehr eine Anthropologie, ein Akt des gesamten menschlichen Wesens, auf individueller und sozialer Ebene. Eine solche Analyse legt nahe, daß einem derart erhabenen Menschenbild wie dem des Abbildes Gottes eine hohe Wertschätzung der menschlichen Vorstellungskraft entspricht.

Die menschliche Fähigkeit, sich Dinge vorzustellen, liegt im Herzen einer «pilgernden» Kirche, die ein Sakrament ist, das nicht nur über die Kapazität verfügt, sich eine unsichtbare Realität vorzustellen, sondern auch die Fähigkeit hat, zu dieser Realität ein wirkungsvolles Verhältnis aufzubauen. Die menschliche Fähigkeit, sich Dinge vorzustellen, liegt im Herzen einer «pilgernden» Kirche, die nicht nur über die Kapazität verfügt, das Reich Gottes in ihrer Mitte wahrzunehmen, sondern

auch die Fähigkeit hat, in einer wirklichen und wirksamen Art und Weise zu diesem Reich Gottes in Beziehung zu treten.

Darüber hinaus deutet die Anordnung des zweiten Altars in der Kathedrale von Metz darauf hin, daß der Ort für eine solche Vorstellung nicht der Kopf, sondern das Herz ist. Der «menschliche» Raum, der den nachvatikanischen Altar umgibt, ist in einem gewissen Sinne ein «Herz», das eine Vision hat. Dieses Verständnis hat starke biblische Wurzeln. Das Herz ist auch in der Bibel als Ort der Vorstellungskraft definiert⁷. Außerdem scheint nach biblischem Verständnis die Vorstellung mehr zu sein als eine mentale Angelegenheit⁸. Eigentlich schließt eine Vorstellung, die mit einer Psychologie gleichzusetzen ist, eine Vision mit privatem Charakter ein. Eine derartige Vorstellungskraft würde innerhalb der Kirchenmauern gehalten werden. Eine Vorstellung jedoch, die eine Anthropologie bedeutet, schließt eine Vision ein, die öffentlich ist und dazu gedacht ist, über die Kirchenmauern hinaus gesehen zu werden. Dadurch wird der Intention der johanneischen Ekklesiologie Gelegenheit gegeben, Fleisch anzunehmen. Durch die anthropologische Vorstellung der «pilgernden» Kirche wird unser Herr erhöht, damit die ganze Welt ihn «sehen» kann. Durch die anthropologische Vorstellung wird die Welt außerdem dazu eingeladen, sich in ihrer Mitte eine unsichtbare Realität vorzustellen. Als solche ist die Vorstellungskraft der «pilgernden» Kirche keine private, sondern eine öffentliche Vision dessen, was der Welt Leben spendet, aber die Welt nimmt das «Herz» der Welt, ihren Herrn Jesus Christus, nicht wahr. Eine solche Vorstellungskraft ist gemeint, wenn der gekreuzigte Christus bei Johannes sagt: «Ich werde alle an mich ziehen.»

Der zweite Altar scheint also nicht nur das «Herz» der Kirche zu verkörpern, sondern auch das «Herz» der Welt. Somit scheint das Verständnis des Zweiten Vatikanums von der «pilgernden Kirche» durch diesen ungeschriebenen «Text» noch eine zusätzliche Dimension zu besitzen. Die Pilgerschaft zum Ende der Zeiten findet weder nur auf der Straße noch nur durch die Zeiten statt, sondern in den Herzen der Menschen. Um den zweiten Altar

herum findet eine Reise durch eine unsichtbare Realität, durch einen «menschlichen» Raum, das Herz, statt, und auf dieser Reise nimmt eine Vision Gestalt an, die nicht nur die dort versammelten Menschen, sondern die ganze Welt auch außerhalb der Kirchenmauern verändert. Denn die um den zweiten Altar versammelte «pilgernde» Kirche hat sich eigentlich um das «Herz» der Welt versammelt, und durch ihre Reise der anthropologischen Vorstellungskraft hat sie auch die ganze Welt miteingebracht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte sich zum Ziel gesetzt, einer lebenssprühenden Ekklesiologie Ausdruck zu verleihen. Mit dem Begriff der «pilgernden Kirche» hat es nicht nur dieses Ziel erreicht, sondern möglicherweise auch das Fundament für eine lebendige Anthropologie gelegt. Die in diesem Artikel vertretene Anthropologie ist die an-

thropologische Vorstellungskraft, die Reise der «pilgernden» Kirche im «Herzen» der Welt, die nicht nur den Pilger selbst, sondern auch die Welt heiligt. In diesem Sinne war dieser Artikel eine Geschichte von zwei Altären. Ein Altar zeigte uns die Pforten zum Himmel, der andere das «Herz» der Welt. Ihre Unterschiedlichkeit hilft uns, den einen durch den anderen zu verstehen. Zusammen tragen sie jedoch auch zu einem anderen, vielleicht tieferen Verständnis bei. Himmel und Erde sind untrennbar miteinander verbunden. Die «Türen» zum Himmel sind im «Herzen» der Welt zu finden. Wir, die wir uns auf der Pilgerschaft zu diesen Türen befinden, haben vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelernt, daß die Sehnsucht nach dem Ende der Zeiten keine Sehnsucht nach einem Ende der Welt, sondern vielmehr nach ihrem Herzen bedeutet.

¹ Vgl. V. Elizondo, *Our Lady of Guadalupe as a Cultural Symbol*, in: *Liturgy and Cultural Traditions* (New York 1977) 25–33.

² Vgl. R. Schreier, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien* (Freiburg i.Br. 1992) und A. García-Rivera, *St. Martin de Porres: The «Little Stories» and the Semiotics of Culture* (Maryknoll 1995).

³ Vgl. J.L.M. Descalzo, *El Concilio de Juan y Pablo: Documentos Pontificios Sobre la Preparación, Desarrollo e Interpretación del Vaticano II* (Madrid 1967) 31.

⁴ Vgl. H. Vorgrimler, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen* (Freiburg i.Br. 1966) 139.

⁵ Vgl. Y. Congar, *Moving Towards a Pilgrim Church*, in: A. Stacpoole (Hg.), *Vatican II Revised: By those who were there* (Minneapolis 1986) 129–152.

⁶ Vgl. Vorgrimler, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, aaO. 140.

⁷ Vgl. R. Kearney, *The Hebraic Imagination*, in: *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture* (Minneapolis 1988).

⁸ Vgl. A. García-Rivera, *A Matter of Presence*, in: *Journal of Hispanic/Latino Theology* 3 (November 1995).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

ALEX GARCÍA-RIVERA

geboren in Havanna, Kuba. Römisch-katholischer Laientheologe, promovierte zum Doktor der Theologie an der Lutheran School of Theology in Chicago und legte an der Ohio State University sowie an der Miami University Examina in Physik ab. Zur Zeit Lehrbeauftragter für Systematische Theologie an der Jesuit School of Theology in Berkeley. Als Autor zahlreicher Artikel ist er Gewinner von zwei Preisen der Catholic Press Association. Neuere Veröffentlichungen: *St. Martin de Porres: The «Little Stories» and the Semiotics of Culture* (Maryknoll 1995); *Religious Imagination*, in: A.F. Deck/T.M. Matovina/Y. Tarango (Hg.), *Perspectivas: Hispanic Ministry*, (Kansas City 1995) 94–97. Anschrift: Jesuit School of Theology, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.