

Christian Antz, Sebastian Bartsch, Georg Hofmeister (Hg.)

# »Ich bin dann mal auf dem Weg!«

Spirituelle, kirchliche und touristische Perspektiven  
des Pilgerns in Deutschland

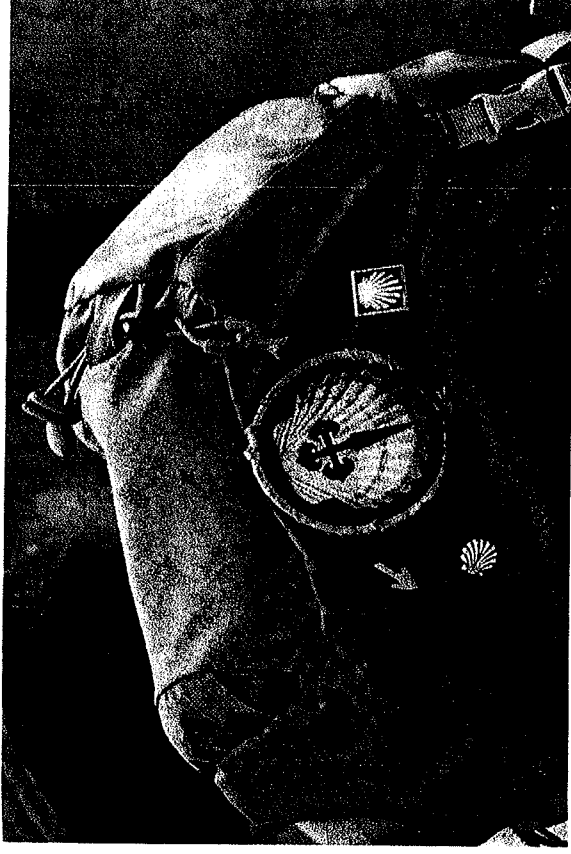
mit Beiträgen von

Christian Antz, Sebastian Bartsch, Amélie zu Dohna, Sven Enger, Gabriel Gach,  
Manfred Gerland, Ralf Hoburg, Georg Hofmeister, Christian Kurrat, Susanne Leder,  
Detlef Lienau, Bernd Lohse, Erik Neumeyer, Thomas Roßmerkel, Notger Slenczka,  
Ekkehard Steinhäuser, Jakobus Wilhelm

im Auftrag der Fachhochschule Westküste, der St. Jakobus Gesellschaft Sachsen-Anhalt  
und der Akademie der Versicherer im Raum der Kirche

UVK Verlagsgesellschaft mbH · Konstanz

- Tröster, H. (2004): Christliche Gastfreundschaft in „Klosterreich“: Eine Angehors- und Nachfraganalyse dargestellt am Beispiel ausgewählter Stifte und Klöster in Österreich. Ms. Dipl. Trier.
- Ueberschar, E. (Hg.) (2005): Pilgerschritte. Neue Spiritualität auf uralten Wegen. Loccum (= Loccum Protokolle 02/05)
- Vorländer, W. (2007): Vom Geheimnis der Gastfreundschaft. Einander Heimat geben in Familie, Gesellschaft und Kirche. Gressen-Basel.
- Wallner, G. (Hg.) (2001): Wallfahrten heute – den Heilsweg zu Fuß erleben. Zur spirituellen (Wieder-)Entdeckung des Glaubensweges. Hamburg.
- Werlen, M. (Hg.) (2003): Auf der Suche nach dem Eigentlichen. Zu Gast in der Stille des Klosters. Freiburg im Breisgau.
- Wintersteller, M. (2006): Auf der Suche nach dem Sinn. Die Wiederentdeckung der Pilgerwege als Chance für den Pilgertourismus in Österreich. Ms. Magister. Salzburg.
- Würbel, A. (Rd.) (2007): Kirchenführungen als pastorale Chance. Profile, Didaktik, Voraussetzungen. Hg.: Thomas-Morus-Akademie Bensberg. Bergisch Gladbach. (= Bensberger Protokolle 110)
- Wunn, C. (2008): Pilgertourismus zum Apostelgrab nach St. Matthias in Trier. Eine Strukturanalyse. Ms. Dipl. Trier.
- Zimmerling, P. (2003): Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge. Göttingen.
- Zongaro, C. (2002): Klosterurlaub. Die „heilige“ Marktnische der Tourismusindustrie? Ms. Dipl. Köln.
- Zulehner, P. M. (Hg.) (2002): Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Ostfildern.



## Pilgern und Protestantismus: Lässt sich das spirituelle Phänomen theologisch befragen?

von Notger Slenczka

### \* Abstract

Dass das *Pilgern* in der protestantischen Theologie kaum eine Rolle spielt, geht natürlich auf die Kritik der Reformatoren am zeitgenössischen Pilgerwesen zurück. Ungeachtet dessen ist in der Gegenwart ein Boom des Pilgerns erkennbar, der nicht nur römisch-katholische Christen erfasst, sondern offenbar auch für Menschen anziehend ist, die sich keiner Kirche zugehörig fühlen. Die Motivation für das Pilgern ist dabei nicht die Sorge um das eigene Heil, sodass die vom Widerspruch gegen eine *Werkgerechtigkeit* geleitete Kritik der Reformatoren am Pilgern dem modernen Trend nicht gerecht wird.

Es werden vier Deutungen des Pilgerns aus der Theologiegeschichte vorgestellt – das *Itinerarium* der Pilgerin Egeria; Augustins *Confessiones*, das *Itinerarium mentis in Deum* des Bonaventura und John Bunyans *The Pilgrim's Progress*. Es zeigt sich in diesem Durchgang, dass alle Autoren eine Verbindung zwischen dem Pilgerweg und dem menschlichen Selbstverständnis sehen und den Pilgerweg als Metapher für den Lebensweg und umgekehrt: den Lebensweg als Pilgerschaft zu Gott verstehen. Es wird dann versucht, zu zeigen, dass der Besteller von Hape Kerkeling, in dem er seinen Pilgerweg nach Santiago de Compostela beschreibt, von genau diesem *biographischen* Verständnis des Pilgers Gebrauch macht. Von dort aus lassen sich Schlussfolgerungen ziehen für ein protestantisches Verständnis des Pilgertrends und für eine protestantische Deutung des Pilgers.

## 1 Einleitung

### 1.1 Die traditionelle protestantische Gänsehaut beim Pilgern

„Dementsprechend hilft es der Seele nicht, wenn der Leib heilige Kleider anlegt, wie es die Priester und Geistlichen tun, auch nicht, wenn er sich in Kirchen und an heiligen Orten aufhält [...] Und es hilft auch nicht, wenn er [der Leib] bloß mit Worten betet, fastet, pilgert und alle guten Werke tut, die durch den Leib und in ihm überhaupt nur geschehen könnten. [...] Umgekehrt schadet es der Seele nicht, wenn der Leib unheilige Kleider trägt, an unheiligen Orten ist, nicht isst, trinkt, pilgert und betet und all die Werke nicht vollbringt, die die genannten Heuchler tun.“<sup>17</sup>

Das Wallfahren, das Pilgern gehört neben der Messe, dem Fasten und den Heiligen Gewändern von Anfang an zu den liebsten Kindern der reformatorischen Polemik; mit scharfer Zunge und mit ätzendem Spott verfolgen die Reformatoren die Idee, man könne Gnade erwerben, indem man zu bestimmten Reiquen oder zu bestimmten Zeiten nach Rom pilgert – der leibliche Umgang mit heiligen Dingen oder das körperliche Wallfahren hilft der Seele nicht, so hält Luther in der *Freiheitschrift* fest, und es schadet nicht, wenn man das Wallfahren lässt, denn: äußerliche Dinge können die Seele nicht rein machen, und das Fehlen von äußerlichen Dingen schadet ihr nicht. Wallfahrten ist ein Adia-phoron, etwas, das keinen Unterschied macht, etwas für die Heilsteilhaber des Menschen Gleichgültiges. Man kann es tun, kann es aber ebenso gut auch lassen. Was freilich nicht gleichgültig ist, ist die innere Haltung, in der man wallfahrtet oder es bleiben lässt: Wallfahrten schadet, wenn jemand sein Herz daran

hängt und glaubt, er komme dadurch Gott näher, oder er verliere sein Heil, wenn er nicht wallfahrtet. Die Wallfahrt, das Pilgern tendiert dazu, ein solches Verständnis, die Meinung, das Wallfahren sei irgendwie heilsrelevant, nach sich zu ziehen – und daher sollte man es lassen. Wallfahren bringt nicht nur nichts, es ist auch schädlich, weil es diese Meinung, es sei hilfreich zum Heil, nach sich zieht. Luther schlägt vor, einfach zu verkündigen, dass die Wallfahrten nicht geboten sind, nichts nützen und eher schädlich sind – dann wird man, meint er, schon sehen, „wo die Wallfahrten bleiben“. Das ist der Hintergrund, der dazu führte, dass in den reformatorischen Territorien das Wallfahrtswesen zusammenbricht. Die Jakobswege beispielsweise, die ganz Europa durchziehen, werden normale Verkehrsstraßen.

### 1.2 Das Pilgern als Adia-phoron

Pilgern steht in der lutherischen Tradition im Verdacht der Werkgerechtigkeit: es steht im Verdacht, seinen Ort zu haben im Rahmen eines Lebenskonzeptes, in dem ein Mensch durch eigene Leistung Gott näherzukommen versucht statt auf jedes Werk zu verzichten und sich der Gnade Gottes anzuvertrauen. Das Pilgern in der Meinung, man erwerbe sich damit Verdienste vor Gott oder könne damit Ablass erwerben für zeitliche Sündenstrafen, ist ein wichtiger Kritikpunkt aller Reformatoren; die Legenden, die bestimmte Orte, etwa Santiago de Compostela als Ziel der Europa durchziehenden Jakobswege, auszeichneten, wurden gnadenlos dekonstruiert – die Behauptung, dass sich dort das Grab des Herrenbruders Jakobus befände, so Luther, habe so viel für sich wie die mögliche Behauptung, dass dort ein Hund begraben liege.

Allerdings ist diese Schärfe, mit der sich alle Reformatoren und ihre rechtgläubigen Schüler aller Jahrhunderte gegen das Wallfahren wenden, weniger eindeutig, als es scheint. Denn so sehr gilt, dass das Wallfahren der Seele nichts nützt und dass der Verzicht auf das Wallfahren nicht schadet, so sehr gilt auch, dass das Wallfahren für sich genommen der Seele nicht schadet. Wenn, wie Luther einschärft, die Seele durch kein äußeres Werk heilig wird, dann nimmt sie durch das äußere Werk auch keinen Schaden. Und so stellen die Reformatoren durchgängig fest, dass nicht etwa das Wallfahren oder das Fasten oder das Gelübde der Ehelosigkeit an sich falsch ist, sondern es ist falsch und verdetblich, so alle Reformatoren, wenn es in der falschen Haltung getan wird: in der Meinung nämlich, dadurch besser zu werden. Diese These: Ich bin durch mein Tun akzeptiert vor Gott – diese These macht nicht nur das Wallfahren bzw. Pilgern, sondern jedes Tun des Menschen verkehrt. Denn es setzt das eigene Werk an die Stelle des Werkes Christi, an die Stelle des Werkes Gottes, der eben nicht den Menschen liebt, weil dieser Mensch liebenswert ist, sondern weil er, Gott, den Menschen liebenswert macht – so Luther. Die Behauptung, dass der Mensch durch das Pilgern oder Fasten oder durch den Eintritt in das Kloster liebenswert werde vor Gott, ist ein Verstoß gegen das Majestätsrecht

<sup>17</sup> Luther 1520.

Gottes, der kein Geschäftemacher ist – ich akzeptiere und belohne, was du schaffst und gibst' –, sondern ein frei und bedingungslos Gebender. So will er wahrgenommen werden, das ist, sozusagen, sein Ruhmesblatt: dass er, Gott, umsonst schenkt. Also: das Fasten, Wallfahrten, die Ehelosigkeit des Mönchs oder der Nonne ist für die Reformatoren dann ein ernsthaftes Problem, wenn es Gott zum Kaufmann herabsetzt, wenn es als Bezahlung für Wohlgefallen gegeben wird. Wenn dies nicht das Motiv für das Pilgern oder Fasten etc. ist – dann ist das eine ganz andere Sache.

### 1.3 Der Pilgerboom und seine Motive

In der Gegenwart ist die Idee des Pilgerns wieder im Aufschwung. Nicht erst seit Hape Kerkeling, der im Jahr 2001 ‚dann mal weg‘ war – ich komme auf ihn noch zu sprechen, sondern schon viel früher: Nach Auskunft des Domkapitels der Kathedrale von Santiago de Compostela absolvierten 1970 nur 68 Menschen den Camino, in den Compostelanismen Heiligen Jahren, in denen das Pilgeraufkommen immer etwas höher ist, waren es in den 1970er-Jahren ca. 400. 2012 war kein Compostelanismes Heiliges Jahr; dennoch wurden 192.000 Pilger registriert, und im Compostelanismen Jahr 2016 belief sich die Zahl der Pilger auf dem Jakobsweg auf 278.041. Das ist keine ungewöhnlich hohe Zahl dieses einen Jahres, sondern zwischen 1970 und 2016 stieg die Zahl der Pilger kontinuierlich an. Pilgern ist in.

Die Motivlage für den Boom passt nicht zur reformatorischen Polemik. Denn einmal ernsthaft: Wer käme heute auch nur auf die Idee, den Jakobsweg entlangzupilgern in der Meinung, er erwerbe sich dadurch ein Verdienst, das ihm eine Zeit im Fegefeuer erspart? Oder wer käme auch nur auf die Idee, dass ihn das Pilgern vor Gott akzeptabel mache? Ich habe natürlich keine Umfragen gemacht, aber ich wäre sehr überrascht, wenn eine Umfrage zu dem Ergebnis käme, dass die Pilger, die so motiviert sind, mehr als einen minimalen Prozentsatz derer ausmachen, die jährlich den Jakobsweg entlanglaufen. Wenige, sehr wenige vermutlich gehen den Weg, um dadurch, wie die Confessio Augustana (Art. IV) sagt, ‚Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen‘; die wenigsten werden auch nur wissen, dass man einen Ablass für den Pilgerweg gar nicht bekommt. Die Urkunde, die den Pilgern nach Beendigung des Weges nach Santiago ausgehändigt wird, verbietet auch keinen Ablass der zeitlichen Sündenstrafen. Einen solchen Ablass bekommt der Pilger, wenn er das will, gerade nicht für den zu Fuß zurückgelegten Weg. Den Ablass erhält auch derjenige, der mit dem Flugzeug anreist, und zwar für den Besuch der Kathedrale, für die Teilnahme am Gottesdienst, nach der Beichte und der Kommunion. Dann freilich bekommt man im Compostelanismen Jahr – das sind die Jahre, in denen der Jakobstag auf einen Sonntag fällt – sogar einen Plenarablass.

Über diese Frage werden wenige derer, die nach Santiago pilgern, nachdenken. Umgekehrt werden aber auch nur sehr wenige diesen Weg gehen in dem festen protestantischen Bewusstsein, dass ihnen die Gnade und Liebe Gottes ohnehin gilt. Die Motivation für das Pilgern wird vermutlich sehr unterschiedlich sein, nicht nur für diejenigen, die Wallfahrten nach Santiago unternehmen, sondern auch für die vielen Pilger, die auf den hier in Deutschland wiederentdeckten und ausgebauten Wallfahrtswegen gehen. Die Motive für den Pilgerboom zu ergründen wäre eigentlich Sache von Soziologen und Psychologen: Ein Überdruss an der Zivilisation, Stressabbau dürfte eine Rolle spielen – Stichwort *Entschleunigung*. Möglicherweise leiten spirituelle Motive – ertümliche, dunkle, irrationale Religion, dunkel-geheimnisvolles Mittelalter eben, und doch billiger als ein Trip nach Indien. Nicht zu vergessen sind Wellness-Motive: gut für Körper und Geist. Schließlich die kleinen Fluchten aus dem normalen Leben, sozialen Aussteigen auf Zeit. Und natürlich nicht zuletzt die Interessen der Tourismusindustrie, die an diesem Punkt aber von Voraussetzungen lebt, die sie nicht selbst gewährleisten kann: Einen religiösen Hype kann man als Tourismusexperte oder Reiseanbieter nicht erzeugen – aber man kann ihn nutzen und pflegen.

### 1.4 Anliegen

Diese Motive zu erforschen, ist nicht mein Interesse und auch nicht meine Aufgabe als Systematiker; mir geht es vielmehr um die Frage, wie angesichts dieses neuen, durchaus auch Protestanten ergreifenden Interesses am Pilgern dieses Pilgern selbst theologisch zu bewerten ist – ist es theologisch indifferent? Stellt das Pilgern einen Rückfall in vorreformatorische Verhaltensmuster dar? Handelt es sich um ein Indiz für die schleichende Katholisierung des Protestantismus? Oder vielleicht doch um eine Bewegung, hinter der nicht nur ein individuell authentisches, sondern auch ein theologisch ernstzunehmendes Anliegen steht.

Ich meine, dass Letzteres der Fall ist – es gibt ein theologisch ernstzunehmendes Anliegen im Hintergrund. Dessen wird man aber nur ansichtig, wenn man sieht, dass *Pilgern* in der christlichen Tradition nicht nur den Fußmarsch vom Wohnort zu einem Heiligtrum meint, sondern etwas viel Umfassenderes ist, eine Grundbewegung des christlichen Glaubens. Und wenn man sich das klar gemacht hat, dann gewinnt man einen Sinn dafür, dass Pilgern auch aus protestantischer Perspektive religiös sinnvoll sein kann: Das Pilgern muss man auch als Protestant einerseits nicht einfach mit dem Etikett *katholisch* versehen und in die Schmutzdecke des ökumenischen Synkretismus verbannen, man muss es aber andererseits auch nicht mit irgendwelchen esoterischen Hoffnungen aufpumpen und als Salz in die Suppe einer Wellness-Religiosität einrühren.

## 1.5 Vorgehen

Die oben nur angedeutete Motivlage für das Pilgern in der Gegenwart ist jedenfalls so geartet, dass auch einem Dogmatiker die üblichen protestantischen Polemiken im Hals stecken bleiben. Es passt nicht so recht, die reformatorische Polemik gegen das Wallfahrten vorzutragen, wenn sich die Wallfahrt vordergründig nicht mit einem Heilsinteresse – dem Erwerb von Verdiensten, die die eigene Seligkeit gewährleisten – verbindet. Die reformatorische Polemik passt zwar zu vielen, aber mitnichten zu allen traditionellen Deutungen des Pilgerns. Im Folgenden werden große Texte vorgestellt, in denen sich in sehr unterschiedlicher Weise ein christliches Verständnis des Pilgerns findet – und daraus ergibt sich ein Verständnis des Pilgerns, das mit protestantischen Kategorien durchaus kompatibel ist.

Am Anfang steht der erste ausführliche Pilgerbericht der Christenheit, der uns aus der Feder einer Christin namens Egeria vorliegt: Pilgern ist hier ganz wörtlich der Besuch der Stätten des Heiligen Landes, die in der christlichen Heilgeschichte eine Rolle spielen. Dann wird ein Text aus der christlichen Tradition, verfasst von dem nach meinem Dafürhalten größten Theologen der abendländischen Tradition, nämlich von Augustin, befragt, was es über das Pilgern zu lernen gibt: Pilgern hat mit Selbsterkenntnis zu tun; dies ist ein Grundmotiv, das das christliche Verständnis des Pilgerns in der Folgezeit prägt. Ich skizziere dann das Verständnis des Pilgerns nach einem der größten – von Augustin zutiefst beeinflussten – mittelalterlichen Theologen, nämlich Bonaventura; hier verbindet sich das Pilgern mit dem mystischen Motiv eines inneren Weges. Und schließlich stelle ich das Verständnis des Lebensweges als Pilgerweg vor, das sich in John Bunyans *The Pilgrim's Progress* manifestiert.

Vor diesem Hintergrund wende ich mich dann einem modernen Pilgerbericht zu: Hape Kerkelings ‚Ich bin dann mal weg‘, ein Bestseller, der in sehr subtiler Weise die religiösen und theologischen Motive, die ich im Durchgang durch die genannten Positionen markiere, aufnimmt und zu einem unaufdringlich anziehenden, modernefähigen Verständnis des Pilgerns verbindet. Ich stelle also Texte vor; analysiere sie nicht ausführlich, sondern ich greife immer wieder Punkte heraus, die nach meinem Eindruck wichtig sind für ein differenziertes Verständnis des Pilgerns. Und ich fasse am Schluss zusammen, was sich daraus für das Verständnis des gegenwärtigen Pilgerbooms ergibt – aber eher im Sinne einer Anregung zum eigenen Weiterdenken.

## 2 Das Itinerar der Egeria (um 380)

### 2.1 Der Text

Einer der frühesten Pilgerberichte, der allerdings schon die Tradition der Pilgerfahrten in das Heilige Land voraussetzt, stammt von einer vermutlich ursprünglich in Südgallien lebenden Christin, Egeria, die ihren dort zurückgebliebenen Mitschwestern in Briefen von ihrer Pilgerreise berichtet. Der Text, dessen Anfang fehlt, beginnt mit einem Aufenthalt auf dem Sinai und führt den Leser dann nach Ägypten und auf dem Weg des Volkes Israel nach Jerusalem.<sup>18</sup> Von dort aus besucht Egeria nicht nur die auf der östlichen Jordansseite gelegenen Mose-Gedenkortte, sondern auch das Zweistromland und schließlich nach einem weiteren Aufenthalt in Jerusalem Kleinasien, Tarsus insbesondere und Ephesus, aber auch Konstantinopel. Im zweiten Teil des Berichtes beschreibt sie dann die Heiligen Stätten in Jerusalem sowie die Gottesdienste und die Kirchenjahresfeste, die dort abgehalten werden.

Der Bericht wird häufig als *Itinerar* bezeichnet – das ist zunächst eine säkulare Textgattung: Wegbeschreibungen, eine Art frühes *Navi*, die einem Reisenden den Weg zu einem bestimmten Ziel mit der Angabe von Entfernungen, teilweise Übernachtungsmöglichkeiten, erschließt. Bekannt ist das *Itinerarium Antonini*, das viele *viae publicae* – *Fernverkehrsstraßen des Römischen Reiches* beschreibt und lediglich die Meilen angibt, die die am Weg liegenden römischen Siedlungen voneinander trennt. Dieses Buch ist auch sonst sehr technisch gehalten: eine Liste, jeweils die knappe Nennung der Wegstationen und die Zahl der Meilen. Für religiöse Zwecke gibt es in dieser Zeit auch Beschreibungen des Weges ins Heilige Land (Itinerarium Burdigalense, 333 n. Chr., von Bordeaux nach Jerusalem<sup>19</sup>). Egeria aber ist nicht an einer Wegbeschreibung als Hilfe für Wallfahrer interessiert, sondern an den Orten und an dem, was es da zu sehen gibt, insbesondere an der Erklärung der Orte durch die dort lebende Geistlichkeit (Mönche, Bischöfe). Vor allem aber erschließt sie ihren Leserinnen die biblische Geschichte insgesamt und die Bibeltex-te, die im Hintergrund der Orte stehen; vielfach gibt sie an, dass sie an den jeweiligen Orten, teilweise in Gottesdiensten, die einschlägigen Bibeltex-te gelesen habe. Und sie legt großen Wert darauf, dass in der Geographie des Heiligen Landes sich die Orte wirklich genau so identifizieren lassen, wie sie in der Schrift (oder auch in Heiligenviten, wenn es um Gedenkortte von Heiligen geht) dargestellt sind.

<sup>18</sup> Röwekamp 1995, 9–115; Vgl. dort auch die Einleitung des Herausgebers.

<sup>19</sup> CChL 175, 1–26; Neben den Wegangaben finden sich auch knappe Benennungen von Sehenswürdigkeiten der Heiligen Stätten.

## 2.2 Die Absicht der Egeria

Diese als Briefe an daheim gebliebene Schwestern gehaltenen Berichte haben offensichtlich eine Aufgabe: Sie sollen die Lektüre der Schrift und der Berichte von Heiligenleben begleiten. Offensichtlich sollen die Berichte die Empfänger der Briefe dessen vergewissern, dass die Heiligen Orte dort, im Heiligen Land, genauso zu finden sind, wie sie in der Schrift beschrieben werden: Das ist wirklich alles da.

Wichtiger noch, so scheint mir, sind die Beschreibungen der Gottesdienste in Jerusalem, die Egeria im zweiten Teil der Schrift bietet.<sup>20</sup> Im Zentrum steht die Beschreibung der Osterwoche, die gestaltet ist als Nachvollzug der in den Evangelien beschriebenen Stationen der letzten Woche Jesu. Egeria beschreibt, dass und wie die abendlichen Gottesdienste jeweils an den im Passionsbericht genannten Orten stattfinden; sie legt immer wieder Wert auf die Feststellung, dass alle Lesungen, Antiphone und Gebete auf die jeweilige Zeit und auf den Ort zugeschnitten sind und dazu passen.

Das ist das eine; auf der anderen Seite weist sie immer wieder darauf hin, dass in diesen Gottesdiensten *das Übliche* geschieht, das, was in allen Gottesdiensten überall in der Kirche stattfindet. Offensichtlich geht es ihr darum, dass hier in Jerusalem das Original des Gottesdienstes ist, das Urbild an den ursprünglichen Orten, auf das alle Gottesdienste im ganzen Reich verweisen und das sie vergegenwärtigen. Jedet Gottesdienst in ihrer gallischen Heimat vergegenwärtigt diesen Urgottesdienst in Jerusalem, und dieser Urgottesdienst seinerseits bezeichnet das Heilsgeschehen der Vergangenheit. Es ist durch den Ort, an dem es sich damals abgespielt hat, unmittlbarer gegenwärtig als etwa in Gallien. Mehrfach berichtet Egeria, dass die in der Kirche versammelten Menschen, die beispielsweise am Karmitwoch vom Verrat des Judas hören oder am Karfreitag der Kreuzigung gedenken, weinen und klagen: Durch den Ort ist das ganz gegenwärtig, was vor Zeiten dort geschah.

Die Pilgerreise ist also der Weg vom Zeichen und von der Wirkung zum Bezeichneten und zum Ursprung: Der Weg vom Gottesdienst und den Lesungen der gallischen Heimatkirche zum Gottesdienst an den Heiligen Orten, an denen das ursprüngliche Geschehen in die Gegenwart hineinragt.

## 2.3 Die Nähe des Heiligen

Das ist die Grundidee, die das Pilgerwesen prägt: vom bloßen Abbild zum Original zu gelangen, in die Nähe des Heiligen zu kommen, dahin, wo die Überreste oder kirchliche Gedenkmale die Gegenwart der Vergangenheit markieren. Ziel des Pilgerns kann ganz Unterschiedliches sein: Der Ort, an dem sich die in

der Schrift berichteten Heilsereignisse abgespielt haben; die Reliquie eines besonders ausgezeichneten Heiligen; der Ort, an dem eine Heilige, vorzugsweise die Gottesmutter, erschienen ist und ein Wunder tat. Die heilsame Gegenwart hängt am Raum und kann dort aufgesucht werden, wo sich das Heilige einstmals manifestierte. Hier hat Gott einst gehandelt und seine damalige Gegenwart ist an diesem Ort noch spürbar und teilt sich dem Menschen mit.

## 3 Augustinus (428)

### 3.1 Zwei Sätze zur Bedeutung Augustins

Er ist der Glücksfall der abendländischen Geistesgeschichte. Seine Schriften haben die Geschichte des Abendlandes begleitet – die Mönche, die in den Wirren der Völkerwanderung in Westeuropa Oasen der Bildung waren, haben seine Schriften gelesen und weitertradiert; die scholastischen Theologen haben vornehmlich Augustin gelesen – das gilt für Anselm von Canterbury, für Thomas von Aquin und vor allem für die großen Franziskanertheologen, etwa Bonaventura; aber auch die Mystiker unterschiedlicher Provenienz waren von ihm beeinflusst – ich nenne nur Bernhard von Clairvaux. Alle Reformatoren haben ihn geschätzt, und ebenso ihre altgläubigen Gegner – ich nenne nur Ignatius von Loyola. Und die neuzeitliche Philosophie ist ohne ihn nicht denkbar – bei Descartes, Kant, Lessing, Rousseau, Schlegelmacher, Hegel, bei Husserl und Heidegger finden sich seine Spuren. Kein Theologe des Abendlands ist größer als Augustin, auch Luther nicht. Ich kleide es immer in das Bild, dass Augustin wie ein großes Brennglas ist, durch das die Bildungstradition der Antike gebündelt und in das Abendland projiziert wurde.

Augustin hat insbesondere ein Thema, das seine bahnbrechende Bedeutung ausmacht, in die abendländische Geistesgeschichte eingeprägt, nämlich das Interesse an der individuellen Subjektivität – das klingt gespreizt, meint aber: das Interesse daran, wer ich als Individuum bin. Und seine Grundthese ist die – und jetzt vollziehe ich eine seiner Grundeinsichten nach und übersetze sie gleichzeitig ein bisschen – dass wir uns normalerweise in die Welt verlieren, uns verstehen aus dem, was wir haben, und aus den Rollen, die uns zugeschrieben werden und die wir erfüllen müssen. Und dass wir selten an den Punkt kommen, dass wir beginnen, uns zu fragen, wer wir eigentlich sind. Und wenn wir es tun, dann merken wir, dass wir damit nicht auf einen neuen Gegenstand neben dem Besitz und den Rollen, die wir einnehmen, stoßen, sondern dass wir damit ein Wissen rühren, das wir immer schon haben und immer schon verdrängt haben. Und seine weitergehende Grundthese ist die, dass Gott nicht irgendwo da draußen ist, sondern in uns, nicht mit unserem Inneren identisch, aber uns innerlicher als wir uns selbst sind, wie er häufig sagt. Das ist sein Pro-

<sup>20</sup> Vgl. Röwekamp 1995, 1ff. u. 224ff.

gramm: „In te ipsum redi – in interiore homine habitat veritas – geh’ in dich selbst zurück, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.“<sup>21</sup>

### 3.2 Die Confessiones

Die beiden Bücher, in denen Augustin diese Einsicht umsetzt, ist sein großes, 14 Bücher umfassendes Werk *De trinitate* – Über die Trinität’ und seine *Confessiones* – Bekenntnisse. Wer es, geleitet von den vorangehenden Sätzen, in die Hand nimmt in der Erwartung, nun tiefe Aufschlüsse über sich selbst zu gewinnen, wäre vermutlich enttäuscht. Denn diese Aufschlüsse findet man da, aber es sind Bücher, die sich nur dem achtsamen, langsamen und mitdenkenden meditierenden Leser erschließen. Man braucht Geduld und die Bereitschaft, sich einzulesen nicht nur in die Traditionen, die er voraussetzt, sondern auch in sich selbst: Der ungewohnte Text müsste als Anleitung, sich selbst zu lesen, verstanden werden. Dann wird man im Lesen in der Tat aufgeklärt über sich selbst.

Und jetzt kehre ich zum Pilgern zurück. Oberflächlich betrachtet eine Autobiographie, aber eben eine Autobiographie, die ein langes Gebet darstellt, ein Gespräch mit Gott über das Leben des Augustin – immer redet er Gott an, indem er erzählt. Nun nicht aber nur ein langes Gebet, sondern Augustin fragt an mehreren Stellen, warum er eigentlich dieses Buch schreibt und sein Leben beschreibt, und er antwortet: „Wem erzähle ich das? Doch nicht dir, mein Gott, sondern vor dir erzähle ich es [...] dem Menschengeschlecht, wie klein auch der Teil sein mag, der auf meine Schriften stößt. Und wozu? Dass ich und wer immer es liest, bedenkt, aus welcher Tiefe man nach Gott rufen kann. Und was ist näher deinem Ohr als ein bekennendes Herz und ein Leben aus dem Glauben.“<sup>22</sup>

Ein Gebet also, das aufmunternden Charakter hat, darauf abzielt, dass der Leser diesen Lebensweg begleitet, sich darin wiedererkennt – und in der Tat: Um einen Weg handelt es sich, und zwar – und damit bin ich wieder beim Thema: um einen Pilgerweg, eine peregrinatio – so nennt Augustin das an der zweiten Stelle, an der er über den Zweck seiner Schrift reflektiert: „Dies ist die Frucht meiner Bekenntnisse, nicht wer ich war, sondern wer ich bin, dass ich dies bekenne nicht nur vor dir [...], sondern auch vor den Ohren der glaubenden Menschenkinder, der Genossen meiner Freude und der Schicksalsgenossen meiner Sterblichkeit [...] und der mit mir pilgernden, der vorausgehenden und

<sup>21</sup> Oeuvres de Saint Augustin 1951, 39 u. 72. Ich zitiere Augustin gemäß der üblichen Buchenteilung und Abschnitzählung: Eigene Übersetzung.

<sup>22</sup> Augustin, *Confessiones* II, III, 5. Eigene Übersetzung. Für die *Confessiones* habe ich die zweisprachige Ausgabe von Joseph Bernhard (1964) verwendet. Die Übersetzungen sind aber nur teilweise von dort übernommen, andernfalls von mir.

der folgenden und der unmittelbaren Weggenossen [...] So möge ich gehört werden.“<sup>23</sup>

Augustin führt ein Selbstgespräch, aber ein Selbstgespräch, das darauf berechnet ist, gelesen und nachvollzogen zu werden. Die Leser, die genauso suchen, wie er, will er einbeziehen in diesen Weg zu sich selbst und zu Gott. Denn diese Bekenntnisse sind eine Autobiographie, die aber unter dem Leitwort eines Weges zu Gott steht. Sie kennen dieses Leitwort wahrscheinlich: „fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te – du hast uns auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz in uns, Herr, bis es zur Ruhe kommt in dir, Herr.“<sup>24</sup>

Augustin beschreibt sein Leben in den ersten neun Büchern der *Confessiones* in der Tat als windungsreichen Weg zu Gott, der mit der Bekehrung in Buch 8 – nicht etwa endet, sondern dann erst in Buch 10 richtig einsetzt mit einer Meditation über das Innere des Menschen und den darin angelegten Weg zu Gott, der die Gestalt einer langen Meditation über das Gedächtnis und das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit hat: „Was also liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe? Wer ist er – über dem Haupt meiner Seele? Durch diese meine Seele will ich zu ihm aufsteigen. Ich will hindurch steigen über meine Seelenkraft, mit der ich am Körper hänge und [...] ihn [...] erfülle. [...] Es ist noch eine andere Kraft [...] als die ich [...] durch die Sinne tätig bin. Und ich übersteige auch diese meine Kraft [...], stufenweise aufsteigend zu dem, der mich geschaffen hat [...]“. <sup>25</sup> Das ist der innere Aufstieg zu Gott, der beginnt, nachdem der Weg des Augustin zu sich selbst und zu Gott in der Bekehrung an sein Ziel gekommen ist – und Sie merken: Es sind immer Wege, die Augustin beschreibt, Wege, die er selbst als Pilgerwege auffasst – und wir merken: Für Augustin ist das ganz Leben ein Pilgerweg zu Gott.

### 3.3 Das Wegmotiv: die Aeneis eines Lebens

Dem hänge ich noch ein bisschen nach, ich werde nicht den Lebensweg beschreiben, sondern ich greife eine Passage aus dem Anfang des Weges und eine weitere Passage aus der Beschreibung der Bekehrung heraus. Am Anfang beschreibt Augustin seine Kindheit – auch, aber nicht nur mit dem Interesse, zu zeigen, was es bedeutet, dass der Mensch von Geburt an Sünder ist. Das lassen wir einmal auf sich beruhen und wenden uns der Schulzeit Augustins in Thagaste in der Nähe Karthagos zu. Augustin beschreibt da, wie er in der Schule Vergils *Aeneis* liest, die Beschreibung der Irrfahrten des Aeneas nach dem Untergang Trojas über Karthago, wo die Königin Dido sich in ihn verliebt und er

<sup>23</sup> Augustin, *Confessiones* X, IV, 6.

<sup>24</sup> Augustin, *Confessiones* I, I, 1.

<sup>25</sup> Augustin, *Confessiones* X, VII, 11. u. VIII, 12.

lange Jahre seine Reise unterbricht und dort bleibt, bevor Jupiter ihn an seine Aufgabe erinnert und er aufbricht, seiner Bestimmung entgegen, während Dido sich selbst aus Liebeskummer tötet. Und der Leser merkt: Da schartete sich ganz am Anfang des Lebens des Augustin eine Tragödie seines eigenen Lebens ab: die Liebe zu seiner Konkubine, die Sexualität überhaupt ist ein Haupthindernis für seine Hinkehr zu Gott, wie Aeneas in dem Epos Vergils durch eine Liebesbeziehung an der Fortsetzung des ihm vorgezeichneten Weges nach Rom gehindert wird. Und wir merken, dass der Lebensbeschreibung des Augustin, dem Weg in der Zeit, eine Textgattung zugrunde liegt, die tatsächlich einen Weg im Raum, das Leben als auf ein Ziel ausgerichtet beschreibt, nämlich zunächst die Aeneis, und deren Vorbild: Die Ilias, die Erzählung von der Heimfahrt des Odysseus nach der Zerstörung Trojas.

Es ist nicht selbstverständlich, die eigene Biographie als Weg zu betrachten und zu entziffern; die zweite Quelle neben den paganen Versepen ist für die christliche Theologie natürlich die Beschreibung der Wege der Patriarchen und des Weges Israels aus Ägypten in das Heilige Land im Alten Testament; im Neuen Testament wird der Weg zum vorherrschenden Muster geschichtlicher Kontinuität nach dem Ende des zweiten im Alten Testament in Anspruch genommenen Kontinuitätsaranten: der Abstammung.

Die abendländische Karriere des Wegmotivs in der christlichen Theologie beginnt bei Augustin, und es beginnt eben nach dem Vorbild eines geographischen Weges. Und diese Verbindung von geographischem Weg einerseits und Lebensweg andererseits, die Deutung des eigenen Lebens als Weg auf ein Ziel hin, durchzieht dann die abendländische Geistesgeschichte bis hin zu Hape Kerkeling – ob er nun Augustins Confessiones gelesen hat oder nicht. Und genau die Bereitschaft, das eigene Leben als Weg im Gehen eines religiös geprägten geographischen Weges zu reflektieren, liegt der Verbindung von Selbstfindungsprozess und Pilgerweg zugrunde, die wir in den folgenden Texten bis hin zu Hape Kerkeling und zur neueren Pilgerbewegung beobachten können.

### 3.4 Die Tränen und Gott: die Bekehrung

Zurück zu Augustin, ganz kurz noch zur Beschreibung der Bekehrung, das in der Beschreibung der berühmten Gartenszene ausmündet, in der sein Weg zu Gott zu einem vorläufigen Ziel kommt. Augustin hört eine Kinderstimme, die ‚Tolle, lege‘ ruft, ‚Nimm und lies‘, und nimmt das Buch mit Paulusbriefen, das auf einem Tisch herumliegt, und nimmt den ersten Vers, der ihm beim Aufschlagen entgegenkommt, als Weisung für sein Leben. Dieses ‚Tolle, lege – nimm und lies‘ ist die Erlösung aus einem vorausgehenden Zustand des Aufgewühltheits. Er beschreibt, dass ihm im Sinne einer kognitiven Einsicht bereits von seinem neuplatonischen Erbe her die Wahrheiten über Gott und auch über den Logos einsichtig sind. Er beschreibt den Zustand, dass ihm auch ein-

sichtig ist, was von ihm gefordert ist – nämlich die unzweideutige Hingabe des gesamten Lebens an ein Ziel, und das heißt für ihn: die Aufgabe seiner Konkubine, der Verzicht auf die Ausübung seiner Sexualität, das Gelübde der Keuschheit. Was ihm fehlt, so konstatiert er, ist nicht die Einsicht in das, was er soll, sondern er ist unfähig, zu wollen, was er soll.

Die eigentliche Wandlung des Willens vollzieht sich in zwei Schritten. Am Anfang steht ein fremdes Bekehrungserlebnis – Augustin beschreibt, wie er zuletzt erschüttert wurde durch die Erzählung von zwei jungen Männern, die nach der zufälligen Lektüre der Vita Antonii, einer Beschreibung des Lebens eines Einsiedlermönchs, den Staatsdienst aufgaben und Mönche wurden. Und er beschreibt die Erschütterung mit folgenden Worten, auf die es ankommt:

„Du aber, Herr, hast mich während seiner Worte gewaltsam gegen mich selbst zurückgewendet, mich hinter meinem Rücken hervorholend, wo ich mich niedergelassen hatte, weil ich nicht aufmerken wollte auf mich selbst, und du hast mich vor mein Angesicht gestellt, dass ich sähe, wie schändlich ich sei, wie verdreht und schmutzig [...] Und ich sah und erschrak und es gab keinen Ort, an den ich vor mir selbst fliehen könnte.“<sup>26</sup>

Das ist eine ungeheuer kunstvolle Beschreibung, denn in gewisser Weise sind wir alle in unserem Rücken: Unser Gesicht sehen wir nicht, sondern wir sehen mittels unseres Gesichts, stehen also in der Tat gleichsam hinter dem Rücken unseres Gesichts. Augustin beschreibt nicht, dass er sich erstmals sieht, sondern, dass er sich erstmals *ins Gesicht* sieht. Die emotionale Selbstidentifikation mit den jungen Männern, von deren Entscheidung ihm erzählt wird, führt dazu, dass er sich sieht, den er, wie er schreibt, wohl kannte, aber über den er sich hinwegräuschte und den er vergaß: „Dann aber, je brennender ich sie [die jungen Männer, die sich bekehrten] liebte, von denen ich hörte, dass sie sich mit gesunder Leidenschaft dir ganz zur Heilung übergeben hatten, desto unsäglich-er hasste ich mich selbst im Vergleich mit ihnen.“<sup>27</sup>

Die Bekehrung zu Gott ist verbunden mit einer Selbsterkenntnis, einem negativ wertenden Blick auf sich selbst. Dieser negativ wertende Blick auf sich selbst ist die Kehrseite der Identifizierung mit dem Guten, das ihm in Gestalt der beiden jungen Männer entgegentritt. Derjenige, der emotional vom Guten ergriffen ist – es liebt –, trennt sich von sich selbst, tritt sich selbst gegenüber und sieht sich selbst ins Gesicht. Dieser Zustand der vollendeten, täuschungs-freien Selbsterkenntnis ist ein emotionaler Zustand, den Augustin als Selbsthass zusammenfasst und den wir heutzutage *Scham* nennen würden. Der Weg zu sich selbst oder der Weg zu Gott, den Augustin, und auf seine Weise auch Hape Kerkeling, beschreibt, ist ein Weg, der zur Trennung von sich selbst führt.

<sup>26</sup> Augustin, Confessiones Buch 8, VII,16. Diese Passage habe ich bereits in ähnlicher Weise interpretiert: Vgl. Slenczka 2014; Vgl. Slenczka 2015a.

<sup>27</sup> Augustin, Confessiones Buch 8, VII,17.



Und genau darum fängt hier auch Augustin an, hemmungslos zu „flemen“, wie Kerkeling schreibt, weil ihm eben die Fähigkeit zur Einheit mit sich selbst zerbricht und er im Angesicht der eigenen Unmöglichkeit nach Erlösung fragt. Und genau aus diesem Weinen erlöst ihn das Lesen des Buches, auf das die Kinderstimme ihn hinweist – tolle, lege – nimm und lies. Das Gelesene macht ihn ruhig. Das weist zurück auf das bereits zitierte Eingangsmotiv, das dem Leser den Schlüssel zu dieser Selbstdeutung an die Hand gibt: „[...] unruhig ist unsere Seele in uns, bis sie ruht in Dir.“

## 4 Bonaventura (1275)

### 4.1 Pilgerfahrt des Geistes

Doch das ist nicht das einzige Verständnis des Pilgerns und der Pilgerfahrt, die uns in der Kirchengeschichte begegnet. Ich hatte ja schon gesagt, dass die Reisebeschreibung der Egeria als „itinerarium – Wegbeschreibung“ firmiert. Von einem der größten französischen Theologen der vorreformatorischen Zeit, dem im 13. Jahrhundert in Paris lehrenden Fakultätskollegen des Thomas von Aquin, Bonaventura, gibt es einen wunderbaren Text, das „itinerarium mentis in Deum – der Pilgerweges des Geistes zu Gott“.<sup>28</sup> Eine Pilgerfahrt des Geistes, in der Bonaventura die Stationen beschreibt, auf denen sich der Mensch auf Gott hinbewegt. Auch hier antikes Erbe: Pate steht der Aufstieg des Geistes zur Idee des Guten und Schönen, den Platon im Symposion und im Dialog Phaidros ebenso beschreibt wie im Höhlengleichnis in der Politeia. Augustin, vom Neuplatonismus zutiefst geprägt, ist auch hier das Brennglas, durch das dies antike Erbe christlich interpretiert und angereichert ins Mittelalter transportiert wurde.

### 4.2 Der innere Weg

Ich beschränke mich auf die Grundzüge dieses Weges, der den Menschen eben gerade nicht auf einen körperlichen Weg, sondern auf den Weg der speculation, der Betrachtung, geführt wird – aber, so schärft Bonaventura gleich zu Beginn ein: ein innerlicher, aber kein rein intellektueller Weg. Kein Weg des reinen Gedankens, sondern ein innerer Weg, der von religiösen Einstellungen und Gefühlen begleitet und getragen ist, vom Gebet, von Hingabe, von Bewunderung, von Jubel, von Frömmigkeit, von Liebe, von Demut: „Übe dich also, Mensch Gottes, am beißenden Stachel des Gewissens, bevor du die Augen

<sup>28</sup> Hier zitiert nach: Bonaventura 1964; Ich zitiere nach der Bucheinteilung Übersetzungen im Folgenden von mir.

hebst zu den Lichtstrahlen der Weisheit, die in seinen Spiegeln widerscheinen (in speculis relucetes), damit du nicht aus der Betrachtung (ex speculatione) der Strahlen selbst in eine noch tiefere Grube der Finsternis fällst.“<sup>29</sup>

Es ist ein Weg, der in der Außenwelt beginnt und den Menschen dann in sein Inneres führt – denn im inneren Menschen wohnt die Wahrheit, wie Augustin sagt. Die Wahrheit ist aber nicht einfach das Innere des Menschen, sondern – auch das ist eine typisch augustinische Denkfigur: Der Mensch, der sich nach innen kehrt, wird im Inneren über das Innere hinaus geführt zu dem, was dem Menschen innerlicher ist als er selbst: dort wird Gott als *das Sein* und als *das Gute* erfasst. Vom Kosmos führt der Weg also in das Innere und von dort zu Gott. Das sind die ersten sechs von sieben Stufen, zwei auf jeder Ebene – und bei denen bleibe ich jetzt erst einmal.

### 4.3 Die ersten Stufen des Pilgerweges

Zunächst beschreibt Bonaventura den gesamten Kosmos, die äußere Welt als *vestigium*, als Fußspur Gottes. In der Schöpfung ist der Schöpfer erkennbar; sie, die Schöpfung, weist über sich hinaus auf ihren Grund. Dann kommt eine zweite Stufe: „Die Spiegelung Gottes in seinen Spuren in dieser Sinnenwelt“ nennt Bonaventura das. Und das ist nun ein genialer Schritt, denn Bonaventura zeichnet nicht einfach nach, dass und wie in den sinnlichen Gegebenheiten sich Gott darstellt, sondern ihm geht es darum, zu beschreiben, wie der Makrokosmos, die äußere Sinnenwelt, durch die Sinne des Menschen eingeht in den Mikrokosmos, das Innere des Menschen. Bonaventura beschreibt, wie die im Inneren des Menschen aufgenommene und geistig bearbeitete Welt Spiegel der Gottheit ist. Jetzt geht es also nicht einfach um die Sinnenwelt, sondern um die vom Menschen erkannte und geordnete Welt der Sinne – sie weist über sich hinaus auf Gott.

Das ist deshalb genial, weil damit eben schon der Schritt von der Außenwelt in das Innere des Menschen vollzogen ist. Und dem wendet sich Bonaventura jetzt zu: Nicht nur dem, was der Mensch von der Sinnenwelt wahrnimmt, sondern den Vermögen, mit denen der Mensch die Sinnenwelt wahrnimmt und erkennt. Der Geist des Menschen ist ein Bild des göttlichen Geistes, in dem – das hat er von Augustin – auch die drei Personen der Trinität und ihr Verhältnis zueinander sich darstellen; eine Beschreibung der geistigen Vermögen des Menschen als Bild der Dreieinigkeit. Damit hat sich der Weg des Geistes bereits von der Sinnenwelt verabschiedet, ist hineingegangen erst in das weltbezogene Innere des Menschen, dann in den menschlichen Geist als Teilhabe und Spur des göttlichen Geistes. Und nun wendet sich Bonaventura der Wiederherstellung dieses Geistes durch die Gnade zu – der Wiederherstellung des vollen

<sup>29</sup> Bonaventura 1964, prologus 4.

Bildes Gottes: „Von der Spiegelung Gottes in seinem Ebenbild, das durch die Gnadengaben wiederhergestellt ist.“ Durch die Gnade wird der Mensch nämlich über sich selbst hinausgeführt, wird, jenem „höheren Jerusalem“ ähnlich, auf das er sich hinbewegt. Und zwar wird er ihm dadurch ähnlich und kann ihm nur so ähnlich werden, dass die göttliche Gnade in sein Herz hinabsteigt.<sup>30</sup> Den Pilgerweg des Geistes zu Gott, die Bewegung des Menschen gibt es nur, wenn und weil Gott sich im Menschen gegenwärtig macht: Durch die Gnadengabe der Liebe ist er dort gegenwärtig, und in der Gnadengabe der Liebe wird er erkannt.

Die Bewegung ist damit mitnichten im Ziel; nun wird Bonaventura wirklich spekulativ:

„Weil es sich nun ereignet, dass Gott nicht nur außerhalb von uns und in uns, sondern auch über uns betrachtet wird: außerhalb durch die Spuren [in der Schöpfung], innerhalb durch das Bild und über uns durch das Licht, das über unseren Geist gesiegt ist: das Licht der ewigen Wahrheit, weil „unser Geist unmittelbar von der höchsten Wahrheit geformt wird“, die in der ersten Weise geübt sind, die treten schon ein in den Vorhof vor dem Allerheiligsten; die aber in der zweiten Weise, sind ins Heiligtum eingetreten; die aber in der dritten, treten mit dem höchsten Priester ins Allerheiligste ein [...]“<sup>31</sup> Wir erkennen da, wie Bonaventura sagt, Gott in doppelter Weise: in der Einheit seines Wesens als *das Sein*, und in der Dreiheit der Personen: als *das Gute*. Ich entfalte dies nun nicht – es geht hier aber genau darum, dass Gott nicht als separater Gegenstand erkannt wird, sondern zunächst als etwas, was im menschlichen Geist erschlossen ist, als Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Geistes. Und dass er erkannt wird als die sich selbst mittellende Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Geistes und so als *das Gute*, denn das Gute, so sagt Bonaventura mit Dionysius Areopagita, ist das sich-Verströmende, das sich-Mittelnde.

#### 4.4 Der Übertritt

Das alles habe ich nur in wenigen Strichen skizziert, um zur letzten Stufe zu kommen, die Bonaventura selbst von allen vorangehenden Stufen abhebt – hier handelt Bonaventura „von dem geistigen und mystischen Fortgang (excessus), indem dem Geist Ruhe gewährt wird, durch den Affekt, der durch den Fortgang von sich selbst ganz in Gott übergeht.“<sup>32</sup> Dieser Exzessus – Fortgang, Überschrift – ist die Vollendung des ganzen Pilgerweges, und auf den ersten Blick, bei oberflächlicher Lektüre sieht es so aus, als ob Bonaventura als

<sup>30</sup> Bonaventura, *Itinerarium* IV, 4.

<sup>31</sup> Bonaventura, *Itinerarium* V, 1.

<sup>32</sup> Bonaventura, *Itinerarium* V, 1.

Ziel des geistigen Pilgerweges eine mystische Erfahrung beschreibe; es geht um einen Verzicht auf alle geistige Tätigkeit, den Verzicht auf jede Aktivität, und um eine Verwandlung der Spitze des Gefühls, des affectus, in Gott selbst.<sup>33</sup>

Wie geschieht das? – diese Frage legt Bonaventura dem Leser oder Hörer in den Mund und antwortet, dass es hier nicht mehr um Lehre gehe, sondern um die Gnade, nicht um den Menschen, der etwas tut, sondern um Gott. Und eigentümlicherweise hält er fest: es geht um Dunkelheit, nicht um Licht, dann aber wieder um ein Feuer, das entflammt und zu Gott hinüberführt. Rätselhaft, widersprüchlich – und dann beginnt er, das Rätsel aufzulösen: „Christus ist dorthin hinaufgestiegen in der Glut seines brennenden Leidens, den allein der in Wahrheit wahrnimmt, der sagt: ‚Das Hängen [am Kreuz] hat meine Seele gewählt, und den Tod meine Gebeine.‘ Wer diesen Tod liebt, kann Gott sehen, denn es ist unzweifelhaft wahr: ‚Kein Mensch sieht mich und wird leben.‘“<sup>34</sup> Das versteht Bonaventura eben so: ‚Nur wer stirbt, wird Gott sehen. Der Tod ist der Weg zur Gottesschau.‘ Und darum fährt er fort: ‚Sterben wir also und gehen in die Finsternis, legen wir Ruhe der Sorge, den Begierden und den Trugbildern auf; gehen wir mit dem gekreuzigten Christus aus dieser Welt zum Vater [...]‘<sup>35</sup>

Das Ziel des geistigen Pilgerweges ist der Tod, nicht irgendein Tod, sondern die Kreuzesnachfolge – und man merkt, dass der geistige Weg, den Bonaventura den Menschen vorher hat gehen lassen, nur eine Vorbereitung ist. Es ist der geistige Weg der Abkehr von der Welt, der Besinnung auf sich selbst, der Ausrichtung auf Gott. Der wahre Pilgerweg fängt dann erst an, es ist der Weg in das Dunkel des Todes, der dann aber nicht als ein schweres Geschick gegangen wird, sondern in der Nachfolge Jesu als ein Weg aus der Welt zu Gott verstanden und begangen wird. Der wahre Pilgerweg, so könnte man Bonaventura zusammenfassen, ist der jeweils eigene Lebensweg, sofern er verstanden wird als Weg der Nachfolge durch den Tod hindurch zu Gott.

#### 4.5 Vergleich mit Egeria

Das bedeutet – jetzt im Vergleich mit Egeria und ihrem Verständnis des Pilgerwegs: Die Verhältnisse kehren sich um. Dort, bei Egeria, lag das Heil in der Ferne und in der Vergangenheit; sie zieht in das Heilige Land, weil dort die Wirklichkeit ist, auf die die Schrift und auf die alle Gottesdienste hinweisen. Alles, was sie in Gallien erlebt – ihre Gottesdienste, die Schrift, die sie liest, die verweisen auf die Gegend des Heiligen Landes und auf die dort gefeierten Gottesdienste – das Heil liegt weit weg, im Osten, und da will sie hin.

<sup>33</sup> Bonaventura, *Itinerarium* VII, 4.

<sup>34</sup> Bonaventura, *Itinerarium* VII, 6.

<sup>35</sup> Bonaventura, *Itinerarium* VII, 6.

Hier, bei Bonaventura, vollzieht sich, zweifellos unter dem Einfluss des Augustin, der Pilgerweg als geistiger Vorgang der Besinnung auf sich selbst und auf das Ziel des eigenen Lebens. An diesem Ziel erhält der Christ nun aber nicht Anteil dadurch, dass er sich ins Heilige Land begibt und dort die Stationen des Lebensweges Jesu nachgeht, wie das so eindrucksvoll in der Karfreitagsfeier jedes Jahr in Rom zelebriert wird. Sondern das Kreuz soll auf dieser letzten Stufe des Pilgerweges des Geistes zu Gott im eigenen Leben gegenwärtig werden, es geht darum, dass das Kreuz Jesu zum Modell des eigenen Lebens wird. Nachfolge heißt nicht: im Heiligen Land Stationen des Lebens Jesu abzulaufen, sondern es heißt: im eigenen, unausweichlich in den Tod führenden Lebensweg den Weg Jesu ans Kreuz zu erfahren und den Weg in den Tod als Pilgerweg zum Leben zu verstehen und zu gehen.

#### 4.6 Reformatorische Anklänge

Das wiederum ist kein unreformatorischer Gedanke. Luther und die anderen reformatorischen Theologen wären von den ersten sechs Stufen des spekulativen Pilgerweges des Bonaventura wenig begeistert gewesen. Luther hätte das vermutlich als falsche Theologie, als *theologia gloriae*, als Theologie der Herrlichkeit Gottes, als den Versuch also, Gott aus seinen Werken und Wirkungen zu identifizieren, verstanden – als heillosen Weg, so hätte er vermutlich gesagt, weil diese Art der Theologie nie zur Gewissheit der Liebe Gottes führen und trösten kann. Aber dass das jeweils eigene Leben ein Kreuzweg ist, und dass das Leben des Christen selbst ein Pilgerweg durch den Tod zum Leben ist: Da hat nicht nur Luther immer wieder betont, das ist die Quintessenz der *theologia crucis*, der Kreuzestheologie, die Luther der *theologia gloriae*, der eben genannten Theologie der Herrlichkeit entgegensetzt. Die erste der berühmten 95 Thesen Luthers stellt fest, dass das ganze Leben des Christen eine Buße sein sollte, und diesen Satz fasst Luther in der Auslegung der Taufe im Kleinen Katechismus zusammen; er fragt: „Was bedeutet denn solches Wassertaufen?“ und antwortet: „Es bedeutet, dass der alte Adam in uns durch tägliche [!] Reue und Buße ersäuft werden und sterben soll mit allen Sünden und bösen Lüsten, und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Geächtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe.“<sup>36</sup> Die Taufe ist kein einmaliges Ereignis, sondern stellt das ganze Leben unter das Vorzeichen des Weges Jesu ans Kreuz: des Sterbens und der Auferstehung. In genau diesem Sinne ist das Leben des Christen eine tägliche Rückkehr zur Taufe, wie Luther sagt – und nicht nur er.

<sup>36</sup> Zu dieser Deutung der Selbstkenntnis als Zentrum der Reformation vgl. neben den in Anm. 26 genannten Texten noch: Slenczka 2015b, 55–68.

## 5 John Bunyan (1675)

### 5.1 Bunyan und sein Pilgerbuch

Die Reformation hatte Folgen für das Verständnis des Pilgerns. Nicht nur die Folge, dass die wörtlich genommenen Pilgerfahrten in den protestantischen Territorien Europas zum Erliegen kamen, sondern dieses Verständnis des eigenen Lebens als Pilgerweg wird im Protestantismus höchst prominent, und zwar insbesondere bei den spiritualistisch oder baptistisch gesonnenen Gruppen, die den staatlichen Kirchen kritisch gegenüberstanden, in Deutschland insbesondere im Pietismus.

Ich greife ein Beispiel aus England heraus, ein Buch, das das Selbstverständnis des Pietismus und der Erweckungsbewegung in Europa, insbesondere in Deutschland, tief beeinflusst hat: John Bunyan (1628–1688), der sich um die Jahrhundertmitte von der anglikanischen Staatskirche trennte und den Baptistengemeinschaften anschloss. In den 1670er-Jahren wurde er auf Betreiben eines Bischofs der anglikanischen Staatskirche wegen seiner Missachtung des Predigerverbots inhaftiert. Während der Haft schrieb er ein Buch, das sich in den folgenden Jahren über ganz Europa verbreitete und das den Titel „The Pilgrim's Progress from this World to that which is come“ (1675); die Beschreibung des Weges eines Mannes, der auf die Ankündigung hin, dass die Stadt, in der er lebt, von Gott zerstört werde, diese Stadt verlässt und sich aufmacht, um das verheißene Zion zu suchen – Noah steht hier Pate. Bunyan kleidet diesen ersten Teil ebenso wie den zweiten, in dem er den entsprechenden Weg der Frau des Pilgers beschreibt, in die Rahmengeschichte eines Traums, in dem der Ich-Erzähler diese Pilgerfahrt mitverfolgt. Er will damit darauf hinweisen, dass es sich nicht um eine wörtlich zu nehmende Lebensbeschreibung, sondern um eine allegorische Darstellung nicht des Lebens eines bestimmten, sondern jedes Christen handelt; entsprechend heißt der pilgernde Held des ersten Teils *Christian*. Der Pilger trifft auf seinem Weg Weggefährten und sehr unterschiedliche Antagonisten mit ebenfalls sinnbetrachteten Namen – Hopeful, the Sheperd, the giant despair – der Riese Verzweiflung, und so fort. Der ganze Weg ist eine beständige Auseinandersetzung mit meistens inneren Gegenmächten, die als Personen auftreten – der Verzweiflung, dem Gewissen, dem Gesetz – oder mit Repräsentanten von anderen christlichen Strömungen – dem Vertreter der Amtskirche, dem frommen Schwätzer, dem Atheisten etc., gegen die sich der Pilger mithilfe von Wegbegleitern, Schriftworten, erinnerten Mahnungen, die er im Laufe des Pilgerweges erhält, bewähren muss. Der Pilgerweg endet schließlich am Ufer eines tiefen Stroms, einer Allegorie des Todes, ein Fluss, den der Pilger und sein Begleiter Hopeful durchqueren müssen. Sie gehen auf dem Wasser, was Hopeful gelingt, während der Pilger zu sinken und zu verzweifeln beginnt, eine bewegende Beschreibung der Todesangst, aus der nur der Zuspruch des Hopeful ihn rettet.

## 5.2 Das Anliegen des Buches

Der Pilgerweg kommt zu seinem Ziel: der Aufnahme des Pilgers in das Paradies, und Bunyan schließt mit den Worten: „So I awoke, and behold it was a dream – so erwachte ich und siehe, es war ein Traum.“<sup>37</sup> Nur ein Traum – und Bunyan fordert in einem Schlussgedicht seine Leser auf, die Beschreibung auch als Traum zu behandeln, als Wahrheit in Bildern, die es nicht wörtlich zu nehmen, sondern auf ihre Substanz hin zu entschlüsseln gilt.<sup>38</sup> Die Beschreibungen sind typische Situationen des Christenlebens, sollen dazu helfen, dass sich ein Christ mithilfe der allegorischen Gestalten, Begegnungen und Gespräche das eigene Leben deuten und es als Weg zum himmlischen Jerusalem, als Weg zu Gott verstehen und auslegen kann. Hochgestochen ausgedrückt: Das Buch ist sozusagen eine Anleitung zur religiösen Hermeneutik des eigenen Lebensvollzuges, in dem die positiven Wegefahrten und die Antagonisten, die dem Pilger Christian begegnen, identifizierbar sind. Das Besondere an diesem Pilgerweg liegt aber darin, dass Bunyan nicht den Versuch unternimmt, diesen Weg als Nachfolge Christi zu zeichnen, sondern er zeichnet ihn als individuellen Lebensweg, in dem zwar typische Situationen auftauchen, die nach Bunyan jeder Christ in jeweils seinem Leben identifizieren kann. Aber die Form, die Bunyan wählt, ist die der religiösen Deutung einer individuellen gegenwärtigen Biographie, die für den Leser zum Modell der Deutung des eigenen Lebens werden soll. Bunyan bietet ein Itinerar des individuellen Lebensvollzugs, das zum Identifizieren von Gefahren und Hilfen zum Bestehen des Lebens anleitet. Die Pilgerschaft ist kein Weg in die Ferne, auch nicht eine meditative Versenkung, sondern die Pilgerfahrt ist das jeweilige individuelle Leben selbst.

## 6 Hape Kerkeling (2006)

### 6.1 Die Motivation: Die Frage ‚Wer bin ich?‘

Hape Kerkeling ist, das wissen Sie alle, 2001 nach Santiago de Compostela gepilgert. Diese „Reise auf dem Jakobsweg“ hat er in einer Art Tagebuch beschrieben, in der Wegbeschreibungen, Begegnungen mit hilfreichen oder hinderlichen Wegefahrten und innere Reflexionen aufbewahrt sind. Gewiss handelt es sich nicht um eine 1:1-Wiedergabe des Tagebuches, das Kerkeling auf diesem Weg schrieb. Aber das Buch folgt den Wegstationen und zeichnet eine Entwicklung nach, die sich auf diesem Weg an Hape Kerkeling vollzieht.

<sup>37</sup> Bunyan 2008, 154.

<sup>38</sup> Bunyan 2008, 155.

Ich, beginne mit dem Anfang und frage nach der Motivation, die den Katholiken Kerkeling auf den Gedanken bringt, diese Wallfahrt zu unternehmen: „In meinem [...] Reiseführer [...] steht, dass Menschen sich seit vielen Jahrhunderten auf die Reise zum Heiligen Jakob machten, wenn sie, wörtlich und im übertragenen Sinn, keinen anderen Weg mehr gehen können.“<sup>39</sup> Genau so beschreibt sich Kerkeling: Physisch ausgelaugt, diagnostiziert er einen gerade überstandenen Hörsturz als Folge der Weigerung, auf seine innere Stimme zu hören, die ihn zum Pausieren mahnt. Durch Zufall fällt ihm in einer Buchhandlung ein Buch mit dem Titel „Jakobsweg der Freude“ in die Hände bzw. *vor die Füße* und motiviert ihn, die notwendige Auszeit auf dem Weg nach Santiago zu zelebrieren. Die im Buch empfohlenen magischen Auszeichnungen des Weges – Stichwort *Energiebahnen* – ironisiert er; ihn reizen auch nicht die Gnadengebete, die er in Santiago erwerben kann: „Wer nach Santiago pilgert, dem vergibt die katholische Kirche freundlicherweise alle Sünden.“ Wir haben schon gesehen, dass das nicht stimmt, aber darauf kommt es auch nicht an, denn Kerkeling fährt fort: „Das ist für mich nun weniger Ansporn als die Verheißung, durch die Pilgerschaft zu Gott und damit auch zu mir zu finden. Das ist doch einen Versuch wert!“<sup>40</sup>

Es ist also nicht irgendeine postmoderne Energiegläubigkeit oder die offizielle Lehre der katholischen Kirche, die den durchaus kirchenkritischen Katholiken Kerkeling motiviert, sondern es ist diese Frage nach sich selbst, die am Anfang des Weges steht, der er sich aufgedrängt sieht, wenn er beschreibt, wie er am Abend vor dem Loswandern zwei Plakaten einer Telekommunikationsfirma begegnet, deren erstes ihn fragt: „Wissen Sie, wer Sie wirklich sind?“ (und er antwortet: „Nein, pas du tout!“); und die zweite Anzeige grüßt ihn mit „Willkommen in der Wirklichkeit“. Der Weg nach Compostela ist die Wirklichkeit, und zugleich ein Weg zu sich selbst. Und in der Tat: in einer längeren Reflexion am Ende des ersten Kapitels lässt sich Kerkeling von der Frage ‚Ist ein Gott‘ zur Frage ‚Wer ist Gott, oder wo oder wie‘ weiterverweisen und schließlich dahin, dass die Frage nach Gott voraussetzt, dass er, Kerkeling, sich erst einmal über sich selbst klar wird: „Nur: Wer sucht denn hier eigentlich nach Gott? Ich! Hans Peter Wilhelm Kerkeling, 36 Jahre, Sternzeichen Schütze, Aszendent Stier, Deutscher, Europäer, Adoptiv-Rheinländer.“ Er zählt viele seiner Lebensrollen auf und fährt dann fort: „Anscheinend weiß ich ja nicht mal so genau, wer ich selbst bin. Wie soll ich da herausfinden, wer Gott ist? Meine Frage muss also erst einmal ganz bescheiden lauten: Wer bin ich? [...] Also gut – als erstes suche ich nach mir; dann sehe ich weiter. Vielleicht habe ich Glück und Gott wohnt gar nicht so weit weg von mir.“<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Kerkeling 2013, 13.

<sup>40</sup> Kerkeling 2013, 15.

<sup>41</sup> Kerkeling 2013, 22.

Was hier klingt wie eine Abkehr von der Frage nach Gott, ist in Wahrheit ein uraltes christliches Motiv, das auch Luther von Bernhard von Clairvaux gelernt hat und das zu den Grundeinsichten nicht nur der Reformation gehört: Gotteskenntnis und Selbsterkenntnis gehören zusammen. Aber während beispielsweise Zwingli (*De vera et falsa religione*) und Calvin (*Institutio* 1559) die Gotteskenntnis als den Weg zur Selbsterkenntnis betrachten,<sup>42</sup> gehen Bernhard von Clairvaux, dem Luther das Prädikat ‚divus – der Göttliche‘ zubilligt, und Luther selbst den umgekehrten Weg: Gotteskenntnis gibt es nur durch Selbsterkenntnis, oder, wie beide unisono sagen: Selbsterkenntnis *ist* Gotteskenntnis. Darauf ist hier auch Hape Kerkeling gekommen. Ein mystisches Motiv also; und es tut sich die Vermutung auf, dass Pilgern und Mystik etwas miteinander zu tun haben könnten.

## 6.2 Die Achtsamkeit auf die Fügung

Zunächst einmal beschreibt Kerkeling immer wieder Situationen, die wie eine Fügung wirken – ich habe bereits den ihm vor die Füße fallenden Reiseführer, der den Auslöser für die Pilgerfahrt darstellte, genannt, auch die Werbeplakate, durch die er sich zur Selbsterkenntnis aufgefordert fühlt. Man könnte die wiederkehrenden Begegnungen mit den Mitwanderern nennen, die häufig genau zur rechten Zeit auftauchen; oder den Kellner, der vor ihm steht, als er wieder einmal aufgeben will, und ein T-Shirt trägt mit der Aufschrift ‚Keep on running‘ ... ‚ich nehme das umgehend als Befehl [...]‘<sup>43</sup> Meine Lieblingspassage ist eine Stelle, an der Kerkeling beschreibt, wie er sich vollständig verläuft und dabei einen Donna-Summer-Titel vor sich hin singt, der mit der Wendung »[...] don't be afraid“ endet; er beschreibt, wie er sich treiben lässt, ohne einen Weg zurück zu suchen. Und dann, gerade, als er wieder umkehren will, sieht er ein verbeultes Verkehrsschild, an das ein kleiner, halb verhungertes Hund gebunden ist – und das Schild ist ein Stopp-Zeichen, „das kaum noch als solches erkennbar ist.“<sup>44</sup> Hier ist der Abweg zu Ende, das war sein Sinn: die Rettung des kleinen Hundes.

Immer wieder beschreibt Kerkeling solche Situationen, in denen das Kontingente mit Sinn erfüllt ist, eine Mischung aus Zufall und Fügung, in der er so etwas wie eine lenkende Hand zu erkennen scheint. Gewiss: Er ist von vornherein religiös musikalisch und gesteht sich das auch zu<sup>45</sup> – aber es ist zugleich dieser Jakobsweg, der ihn für den Sinn im Zufälligen empfänglich zu machen scheint, dies ganz unaufdringlich und unwillkürlich: „Seitdem ich losgelaufen bin, habe ich den Eindruck, dass sich starre, alte Muster in mir allmählich lö-

<sup>42</sup> Vgl. dazu die in Anm. 26 und 36 genannten Texte.

<sup>43</sup> Kerkeling 2013, 115.

<sup>44</sup> Kerkeling 2013, 283.

<sup>45</sup> Kerkeling 2013, 20f.

sen. Ich werde durchlässiger, wie mein Rucksack. Und erlaube es meinen Gedanken, für die ich sonst gar keine Zeit habe, einfach mal aufzusteigen.“<sup>46</sup> Natürlich kennt man das – wenn man aus der Beanspruchung durch den Beruf heraustritt und plötzlich Zeit hat für die Gedanken, die sonst verdrängt werden. Aber der Pilgerweg gibt diesen Gedanken eine Richtung. So gewinnen für ihn die Störche, die auf Kirchenkreuzen nisten, eine metaphorische Bedeutung, sprechen ihn an: „Die Zeichen für Tod und Geburt friedlich nebeneinander vereint. Nur das Kreuz, das Zeichen des Todes, gibt dem Storch, Symbol für die Geburt, hier die Möglichkeit, sein Nest in schwindelerregender Höhe zu errichten. Vielleicht lässt sich daraus auf eine enge Verwandtschaft und gegenseitige Abhängigkeit der beiden grundlegenden Erfahrungen im Leben eines Menschen schließen.“<sup>47</sup>

## 6.3 Tod und Leben

Es ist also nicht gleichgültig, dass er genau diesen Weg und nicht etwa den Rennstreig entlangwandert, denn dieser Weg weckt durch die alten Symbole, die ihn säumen, besondere Gedanken – der Kreuzgang in Carrion del los Condes: „Beim Spazieren durch den großen menschenleeren Kreuzgang kommt mir wieder in den Sinn, dass auf dem Jakobsweg die Außenwelt oft mein Innenleben widerspiegelt [...] Also frage ich mich: Welche Bedeutung hat der Kreuzgang dieses Klosters für mich? Was erzählt er mir über mich?“ Und er steht auf der Säule vor sich einen Totenkopf: „[...] Ich kann hier also über das Sterben und den Tod nachdenken? Mein Blick geht hinauf zur großen Turmuhr, sie steht. Die Zeit steht hier also. Ich kann mir also Muße zum Meditieren nehmen.“<sup>48</sup> Und es beginnt eine Meditation über den Tod, die ihn dann in die Kirche führt und in die Betrachtung eines Crucifixus mündet, durch die er sich wieder auf die Einheit von Tod und Leben gestoßen fühlt. Das sind zwei Themen, die die Wegbeschreibung durchziehen und die immer wieder miteinander verwoben sind. Gedanken und Gespräche über den Tod und Gespräche und Gedanken über Gott durchdringen sich: die beiden Tabuthemen, die auf diesem religiös konnotierten Weg mit eigentümlicher Selbstverständlichkeit emporsteigen und sich aufdrängen, und zwar nicht durch das Mittel irgendwelcher kunst- oder religionsgeschichtlichen Informationen, sondern dadurch, dass auf diesem Weg so etwas wie eine religiöse Atmosphäre herrscht, beständige Anstöße, die das in anderen Lebenszusammenhängen Außergewöhnliche – das Reden über Gott – als selbstverständlich erscheinen lässt.

<sup>46</sup> Kerkeling 2013, 45.

<sup>47</sup> Kerkeling 2013, 96.

<sup>48</sup> Kerkeling 2013, 143.

## 6.4 Gott

Ich wende mich jetzt den Reflexionen über Gott zu – sie sind enger mit den Gedanken über den Tod verbunden, als ich hier darstellen kann.

„Evi räuspert sich und stellt beherzt eine Frage in die Runde: ‚Hat Gott eigentlich auf dem Weg mit euch gesprochen? [...] Sheelagh ist die Erste, die sich traut, und sagt knapp, aber überzeugend: ‚Sure he did!‘ [...]“<sup>49</sup> Und Kerkeling beschreibt das Unbehagen bei dieser Frage einerseits und die zwanglose und unverklemmte Selbstverständlichkeit dieses Gesprächs, das vermutlich in nur wenigen sonstigen Lebenszusammenhängen denkbar wäre, andererseits: „[...] die Selbstverständlichkeit, mit der diese wundervollen und intelligenten Frauen hier über sich und Gott reden, ist nicht verrückt, sondern ansteckend und beeindruckend. Sheelagh scheint meine Skepsis und Unbehaglichkeit zu riechen: ‚Have trust. Vertraue dir und vertraue Gott, denn das ist das einzige, was er von dir will. Dein Vertrauen!“<sup>49,50</sup>

Natürlich ist das nicht einfach der Niederschlag der Gedanken Kerkelings in der erzählten Situation, sondern die damalige Situation wird nachträglich und unter Einbeziehung der Leser seines Berichtes und unter Einbeziehung der Selbstverständlichkeiten ihrer Lebenswelt geschildert. In der thematisierten „Skepsis und Unbehaglichkeit“ wird dieser Außenperspektive und dem Unselbstverständlichen dieses Gesprächs Rechnung getragen. Zugleich aber wird in der Charakterisierung der Frauen („wundervoll und intelligent“) und in der Charakterisierung der Situation („ansteckend und beeindruckend“) eine Sehnsucht nach genau solchen wirklich ernsthaften Gesprächen markiert. Häufiger, viertmal, kommt es auf dem Weg mit zunehmender Intensität zu Gesprächen über Gott, bezeichnenderweise immer mit Frauen aus unterschiedlichsten Kontexten und religiösen Affiliationen. Die religiöse Stimmung hat in der Bezugnahme auf das Kreuz und im Interesse an der Leidensbewältigung durchaus christliche Züge, ist aber insgesamt eher buddhistisch geprägt, insbesondere in den Passagen, in denen Kerkeling schließlich seine eigene Begegnung mit Gott mehr andeutet als beschreibt. Das will ich zuletzt noch in Erinnerung rufen.

## 6.5 Bekehrung?

Lange zuvor hatte ihm eine Weggefährtin gesagt: „Irgendwann fängt jeder auf dem Weg an zu flennen. Der Weg hat einen irgendwann so weit. Man steht einfach da und heult. Du wirst sehen!“<sup>51</sup> 150 Seiten oder 12 Tage später ist es so weit. Kerkeling beschreibt, wie er schweigend hinget und es ihm gelingt,

<sup>49</sup> Kerkeling 2013, 218.

<sup>50</sup> Kerkeling 2013, 218.

<sup>51</sup> Kerkeling 2013, 95.

nach einigen Kilometern endlich auch den Strom der Gedanken, die ihm zusammenhanglos, aber störend durch den Kopf gehen, abzustellen: „[...] ich [...] denke einfach nichts mehr.“ Er geht ohne Gedanken, sagt er, nimmt die Dinge ungefiltert und ohne Wertung wahr – ein Motiv fernöstlicher Religiosität. „Alles wird eins: mein Atem, meine Schritte, der Wind, der Vogelgesang, das Wogen der Kornfelder und das kühle Gefühl auf der Haut. Ich gehe in Stille.“ Nichts beeindruckt ihn: „Diese totale Abwesenheit von Druck ist ein barmherziger Zustand. Er bringt keinen Spaß, aber auch kein Leid mit sich.“

Die großen Mystiker, auch die christlichen, nennen diesen Zustand die *Caelasentheit*, das Loslassen der Welt und die Besinnung auf sich selbst als Grund der Welt. Und erst rückblickend am anderen Tag zitiert er noch einmal die Ankündigung seiner Weggefährtin („Man steht einfach da und heult“) und berichtet: „Bei mir war es gestern so weit. Ich stehe mitten in den Weinbergen und fange aus heiterem Himmel an zu weinen. Warum, kann ich nicht sagen [...] Ja, und dann ist es passiert! Ich habe meine ganz persönliche Begegnung mit Gott erlebt. ‚Yo y Tú‘ war die Überschrift meiner Wanderung und das klingt für mich auch wie ein Siegel der Verswiegenheit. In der Tat, was dort passiert ist, betrifft nur mich und ihn. Aber an der Wand der Grundschule standen drei Worte: ‚Ich und Du‘. Die Verbindung zwischen ihm und mir ist nämlich etwas Eigenständiges.“<sup>52</sup> Das Motiv des Weinens ist uns bei Augustin im Rahmen seines Bekehrungsberichtes bereits begegnet. Berichte von Bekehrungserfahrungen insgesamt sind mit intensiven emotionalen Zuständen verbunden. Und diese Erfahrung des Loslassens und Weinens erschließt nach Hape Kerkeling den Sinn des Pilgerns.

## 6.6 Der Sinn des Pilgerns

Kerkeling reflektiert nämlich im Folgenden die Situation, in die er sich mit dem Entschluss zum Pilgern begeben hat: Die Gottesbegegnung, so sagt er, setzt eine Einladung an Gott voraus, „denn ungebeten kommt er nicht“. Der Jakobsweg ist, scheint er sagen zu wollen, eine solche Einladung: „[...] das Hin und Her in meiner Gefühlswelt auf dem Camino ergibt plötzlich einen klaren Sinn. Durch alle Emotionsfrequenzen habe ich mich langsam auf die eine Frequenz eingetunt und hatte einen großartigen Empfang. Totale gelassene Leere ist der Zustand, der ein Vakuum entstehen lässt, das Gott dann entspannt komplett ausfüllen kann. Also Achtung! Wer sich leer fühlt, hat eine einmalige Chance im Leben. Gestern hat etwas in mir einen riesigen Gong geschlagen. Und der Klang wird nachhallen. Früher oder später erschüttert dieser Weg jeden in seinen Grundfesten.“<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Kerkeling 2013, 240f.

<sup>53</sup> Kerkeling 2013, 241.

Ich habe diese im Vorangehenden besprochene Schlüsselpassage des Buches darum etwas ausführlicher bedacht, weil sie eben nicht nur ein Erlebnis Kerkelings beschreibt, so scheint mir, sondern insgesamt die Motivation zum Pilgern und die Wirkung dieses Weges erschließt: Der Pilgerweg wirkt nicht automatisch, durch den bloßen Vollzug und weil er irgendwie mit heiliger Energie gefüllt wäre. Wer sich darauf einlässt, ist aber auch nicht einfach ausgebrannt und etholungsbedürftig, sondern, wie Kerkeling, bereits religiös bewegt und auf der Suche. Das Gehen eines Pilgerweges hat von vornherein eine religiöse Dimension, die in der Mystik mit ‚Abkehr von der Welt‘ beschrieben wird, die in Kerkelings Sprachgebrauch als Frage nach sich selbst gefasst ist, eine Frage, die dem Verdacht entspringt, sich verloren zu haben oder sich fremd geworden zu sein, nicht mehr zu wissen, wer man in den vielen Rollen des Lebens *eigentlich* ist.

## 6.7 Zusammenfassung

Diese soziologisch vermutlich zutiefst bürgerliche Frage nach sich selbst ist begleitet von einer Offenheit, die Wirklichkeit als Zeichen, als Anrede, als beständigen Anlass zur Selbstreflexion wahrzunehmen. Pilgerwege und deren Gestalter sollten diese Haltung voraussetzen und in der Gestaltung solche Anregungen bieten, die allerdings – das scheint mir wichtig – nicht einfach ab-sichtsvoll und pädagogisch gesetzt sein dürfen. Es sind die alten, überkommenen Kreuze, die zum Auslöser der Reflexion werden, die Kirchräume – aber eben auch ein Graffiti an einer Grundschule, Werbeplakate oder an einer Stelle auch ein eigentümlich bezugsloses Gedicht auf einem Plakat am Wegrand. Die religiöse Offenheit findet ihre Motive, das, was sie in Bewegung bringt – man muss sie nur ermöglichen, indem man solche Motive anbietet oder freilegt.

## 7 Vergleich und Folgerungen

Damit habe ich Texte vorgestellt, die unterschiedlicher nicht sein können, und die doch relevant sind für einen christlichen, einen protestantischen Umgang mit dem Pilgern. Zuletzt bei Hape Kerkeling wurde sichtbar, welche Motivation der neueren Pilgerbewegung zugrunde liegt – eine Motivation, die sich nicht einfach dem Zeitgeist verdankt, sondern die den Spuren der Deutung des Pilger-gerns in der theologischen Vergangenheit seit dem Pilgerbericht der Egeria nachgeht: ein Interesse an sich selbst und der, durch Burn-out-Phänomene verstärkte, Eindruck der Selbstentfremdung. Dieses sicher psychologische soziologisch noch weiter aufklärbare Unbehagen schafft eine gewisse Bereitschaft zur Besinnung auf religiöse Traditionen, die möglicherweise biographisch christlich vorgrundiert sind, die aber auch bei Hape Kerkeling Grund-

züge aufweisen, die man eher in fernöstlichen Religionsformen vermuten würde.

## 7.1 Vieldeutiges Pilgern

Also: Es ist mitnichten so, dass das Pilgern ein katholisches Relikt ist, das im Protestantismus nichts verloren hat. Das liegt daran, dass *Pilgern* vieldeutig ist – es kann, wie bei Egeria, das Aufsuchen von Orten besonderer Heiligkeit und Gottesnähe sein in der Meinung, dass man dort Gott näher wäre als anderswo. Ich habe diesem Verständnis des Pilger-gerns Augustin konfrontiert. Der Lebensweg wird hier als Pilgerweg verstanden, als Weg zu Gott, dessen Beschreibung die Leser zur entsprechenden Deutung des eigenen Lebens anregt. Von ihm beeinflusst ist Bonaventuras „Itinerarium – Reisebuch“: Das Pilgern als ein geistiger Vollzug der Besinnung auf sich selbst und auf das Ziel des Lebens, der einmündet in die Deutung des eigenen Lebens unter dem Zeichen des Kreuzes. Pilgerschaft ist dann Kreuzesnachfolge, Deutung und Gestaltung des eigenen Lebens als Weg durch den Tod zum Leben. Und schließlich kann, wie bei Bunyan, die Pilgerschaft die Signatur des individuellen Lebens sein, das als Weg zu einem Ziel, als Bewegung vom Vergänglichen zum Unvergänglichen verstanden und erfahren wird.

Kurz: Pilgern hat nach christlichem Verständnis mit Selbsterkenntnis zu tun. Sinnvollerweise nicht daheim auf dem Sofa, da liegt die Fernbedienung des Fern-sehers zu nah – all die Medien, die Mittel, mit denen wir uns ablenken, zerstreuen, statt uns zu sammeln und *in uns zu gehen*. Darum ist man dann mal weg. Schließlich Hape Kerkeling. Bei ihm werden alle diese klassischen Motive aufgenommen und zu einer Einheit verschmolzen. Kerkeling beschreibt, wie der alte Weg nach Santiago mit seiner ehrwürdigen Geschichte und Tradition ihn in Be-schlag nimmt und er sich auf den Weg der Begegnung mit sich selbst und auf den Weg der Begegnung mit Gott gestellt sieht. Es ist ein höchst zurückhalten-des und nicht vereinnahmendes, auch nicht mit Eindeutigkeit spezifisch christli-ches Buch. Aber Kerkeling beschreibt, wie auf diesem Weg die gewohnten Rou-tinen durchbrochen werden und er sich in einen Dialog einbezogen sieht, plötz-lich beginnt, ganz anders über sich selbst nachzudenken, die Stationen und Er-lebnisse dieses Weges und seines Lebens insgesamt als Führung und als Ge-spräch zu lesen. Ich erinnere an die Stelle, an der Kerkeling, ohne das eigentlich zu wollen, vom Weg abgeht und zu einem Hund, der mitten in der Landschaft an einen Pfahl angebunden ist, gelangt, den er dann rettet. Und kommentarlos notiert Kerkeling, dass dieser Pfahl ein Stopp-Schild ist, „das kaum noch als sol-ches zu erkennen ist“<sup>54</sup>; und ohne dass Kerkeling es ausdrücklich sagt – oder gerade weil er es nicht sagt – schwingt die Frage mit, wer denn hier mit einem uralten Schild in der Gegenwart und im Angesicht des Hundes *stopp* sagt.

## 7.2 Pilgern heute

Im Grunde genommen ist hier zunächst einmal das Motiv präsent, dass auf diesem Weg nach Santiago di Compostela eine religiöse Tradition entfremdend in die Gegenwart hineinragt und identifizierbar ist. Eine Legende, ein ausgetretener Weg, Kirchengebäude an Wegstationen, Steine und Flurkreuze ragen als Zeugen der Vergangenheit in die Gegenwart hinein. Wer den Pilgerweg geht, der gibt sich dieser Entfremdung hin, löst sich aus seinen gewohnten Zusammenhängen schon dadurch, dass er zu Fuß geht, und setzt sich dieser Tradition aus. Nun geht es aber nicht darum, dass dort, in der Ferne, Gott näher ist als daheim, sondern es geht darum, dass dieser Weg zum Anlass der Reflexion wird. Kerkeling beschreibt, wie das eigene Leben zum Gegenstand des Befremdens wird: Wenn es gut geht, muss sich das Selbstverständliche des eigenen Lebens dem neuen Selbstverständlichen dieses alten Weges aussetzen und daran messen lassen. Und wenn es noch besser geht, wird diese Reflexion des eignen Lebens aufgenommen in die Begegnung mit der alten Tradition, die, wenn es dann wirklich sehr gut geht, sich als Hilfe zum Umgang mit dem eigenen Leben erschließt. Nicht nur die alte Tradition schafft das übrige, sondern, wie bei Bunyan, die Begegnung mit vielen Mitpilgerern, die als Mitspieler, Helfer, Antagonisten wirken und immer wieder den Pilger zur Besinnung auf sich selbst bringen, ihm beispielsweise, wie bei Bunyan, Worte mit auf den Weg geben, denen er im Laufen nachhängt und die ihn sich selbst erschließen.

Und darin sehe ich durchaus eine Chance, die sich mit dem unbestreitbaren Boom des Pilgerns verbindet: Dass auf Pilgerwegen deutlich wird, dass der christliche Glaube an Gott auch nach protestantischem Verständnis etwas mit der Reflexion des eigenen Lebens zu tun hat, und dass die Aussagen des christlichen Glaubens nicht einfach ein statisches weltanschauliches Gehäuse umreißen. Sondern sie stellen wesentlich Selbstdeutungsangebote dar, die, würde ich sagen, eine andere Gestalt haben, als diejenige, die sie bei Hape Kerkeling gewinnen, die aber in den Selbstdeutungskrisen, die hinter dem Pilgerboom stehen, ein tragfähiges Angebot formulieren können, mit dem sich leben und sterben lässt.

## 7.3 Folgerungen

Und das wäre auch die Aufgabe bei der Gestaltung eines solchen Pilgerweges: Dass der Pilgerweg das unaufdinglich leistet, dass er die in die Gegenwart hin-einragenden Zeugen der Vergangenheit – Weg, Kirchen, Pilgerstätten, Kloster, Wegmarken mit einer Geschichte – so erschließt, dass sie zum Anlass des Nachdenkens über das eigene Leben werden. Wenn sich auf diese Weise die Lebensdeutungskraft des christlichen Glaubens in der Gestaltung eines Weges erschließt, einführt – wie das bei Kerkeling geschieht – in die vergessenen und immer wieder übersprungenen und totgeschwiegenen großen Themen von Tod

und Trauer und Glück und Verlust und Schuld: Dann kann ein Pilgerweg genau das leisten, was die Verkündigung leisten sollte und doch nur selten erreicht. Vielleicht der klassische Fall von: Wenn die Jünger schweigen, werden die Steine reden (Lk 19,40).



### \* Literaturhinweise

- Bekennnisschriften der Lutherischen Kirche (1930): Martin Luther, Kleiner Katechismus, Taufe. Göttingen.
- Bernhard, J. (1964): Augustin. Confessiones. München.
- Bunyan, J. (2008): *The Pilgrim's Progress*. Oxford.
- Bonaventura (1964): *Opera selecta* V. Florenz.
- Gerland, M. (2009): *Faszination Pilgern. Eine Spurensuche*. Leipzig.
- Heiser, P. u. a. (Hg.) (2012): *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*. Münster.
- Kerkeling, H. (2013): *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*. München.
- Lehner, C. (2016): *Wege und Ziele in vergleichender Perspektive – das mittelalterliche Europa und Asien*. Stuttgart.
- Lehner, C. u. a. (Hg.) (2014): *Unterwegs im Namen der Religion. Pilgern als Form von Kontingenzbewältigung und Zukunftssicherung in den Weltreligionen*. Stuttgart.
- Luther, M. (1520): *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. In: *De-dt. Studienausgabe I* (2012). Leipzig. 277–315.
- Oeuvres de Saint Augustin* (1951): *De vera religione*. Paris.
- Ohler, N. (2000): *Pilgerstab und Jakobsmuschel. Wallfahren in Mittelalter und Neuzeit*. Düsseldorf.
- Röwekamp, G. von (Hg.) (1995): *Egetia. Itinerarium. Fontes Christiani*. Freiburg.
- Slenczka, N. (2015a): *Reformation und Selbsterkenntnis*. In: *GuL* 30 (2015). 17–42.
- Slenczka, N. (2015b): *Theologiae proprium subiectum est homo ... (Luther). Shifts in the Structure of Theological Systems in the Wake of Reformation*. In: *Eusterschulte, A. et al. (Hg.) (2015): Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*. Göttingen. 55–68.
- Slenczka, N. (2014): *Cognito hominis et Dei. Die Neubestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Theologie in der Reformation*. In: *Schilling, H. (Hg.) (2014): Der Reformator Martin Luther 2017 – eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme*. München. 205–229.