

ISABELLA SCHWADERER

Pilgern – eine religionswissenschaftliche Einordnung eines zeitgenössischen Phänomens

Das Pilgern ist heute ein konfessionsübergreifendes Phänomen, das auch in der Religionswissenschaft und ihren Nachbardisziplinen auf großes Interesse stößt, nicht zuletzt deswegen, weil es als eine für die heutige Zeit typische Praxis gilt. In diesem Beitrag werden anhand ausgewählter Ansätze Möglichkeiten und Grenzen religionswissenschaftlicher Analyse aufgezeigt. – Dr. Isabella Schwaderer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Erfurt. Sie forscht zu religiösen Traditionen des Mittelmeerraums und im Überschneidungsbereich von Religion, Kunst und Gesellschaft. Jüngste Veröffentlichungen: Platonisches Erbe, Byzanz, Orthodoxie und die Modernisierung Griechenlands. Schwerpunkte des kulturphilosophischen Werks von Stelios Ramfos (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums 15), Berlin 2018; „Grecità“ and Orthodox Religion in Calabria: From Linguistic Identity to Transnational Religious Space, in: Thede Kahl / Iliana Krapova / Giuseppina Turano (Hg.), Balkan and South Slavic Enclaves in Italy, Cambridge 2018, 177–196; Kamel Daoud, the Colonizer and the Fatwa: Negotiating Islam in Algeria, in: Christel Gärtner / Levant Teczan / Heidemarie Winkel (Hg.), Sociology of Islam, Berlin [im Druck, erscheint 2019].

Pilgern ist en vogue. Gerade aus dem deutschsprachigen Raum macht sich in den letzten Dekaden eine ständig wachsende Zahl von Personen auf den Weg. Das mediale Interesse ist beachtlich, Erfahrungsberichte, Pilgerführer und Ratgeber füllen ganze Regalbretter der Buchhändler, und ständig kommen neue Internetblogs hinzu, in denen PilgerInnen in Echtzeit von ihren Fortschritten, Krisen und Erlebnissen berichten. Das Pilgerziel Santiago de Compostela belegt hierbei einen unangefochtenen Spitzenplatz, was sich auf die sich selbst perpetuierende Bekanntheit und auf eine zwar körperlich fordernde, jedoch auch für breitere Schichten nicht zu anspruchsvolle Beschaffenheit des Weges und eine gute Infrastruktur zurückführen lässt. Die vom Pilgerbüro in Santiago monatlich veröffentlichten Pilgerstatistiken¹ geben u.a. Aufschluss über die Nationalität der Pilger, wobei die Gruppe der Deutschen immerhin in etwa Platz vier einnimmt. Die Veröffentlichung des Pilgerberichtes „Ich bin dann mal weg“ von Hape Kerkeling² erhöhte 2006 nochmals die mediale Aufmerksamkeit erheblich. Die Popularität des Autors hat offenbar zu einem gefühlten „Hape-Kerkeling-

¹ Online einsehbar unter: <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/> [17.02.2019].

² Hape Kerkeling, Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg, München 2006.

Effekt“ geführt, da nach 2008 die Zahlen der Pilger aus Deutschland noch deutlich zugenommen haben – und es dies offenbar auch weiterhin tun.³

Es überrascht also nicht, dass die wissenschaftlichen Untersuchungen im deutschsprachigen Raum zum Phänomen des Pilgerns aus unterschiedlichen Disziplinen inzwischen ziemlich zahlreich sind, und viele der Untersuchungen beziehen sich auch auf eben jene Pilgerstrecke von Frankreich nach Santiago. Im Folgenden werden aus diesen Ansätzen drei ausgewählte vorgestellt, die die Komplexität der zu untersuchenden Materie verdeutlichen sollen.

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist das Pilgern insofern eine interessante Erscheinung, als sich daran wichtige Fragen religionswissenschaftlichen und religionssoziologischen Forschens festmachen lassen. Es herrscht allgemeine Übereinstimmung darüber, dass es eine für die gesamte religionswissenschaftliche Disziplin ein für alle Mal gültige Definition von ‚Religion‘ nach wie vor nicht gibt und eine solche im Hinblick auf die vielfältigen Beziehungen von Religion zu ihren kulturellen Rahmenbedingungen vielleicht auch gar nicht zielführend wäre. Daher kann anhand des Objekts des Pilgerns exemplarisch aufgezeigt werden, warum gerade ein methodisch vielfältiger Zugang für die Diversität der Fragen und Antworten, welche Funktionen Religion in Gesellschaften übernimmt, sinnvoll sein kann. So können am Pilgern paradigmatisch Fragen nach dem Wesen spätmoderner Religiosität bzw. Spiritualität ebenso wie Fragen nach sinnstiftender Konstruktion von Biographien wie auch das Verhältnis von Subjekten zu sich selbst, zur natürlichen und sozialen Umwelt und zur Transzendenz erläutert werden.

1. Pilgern als Metapher für spätmoderne Religiosität

Ein Hauptproblem religionswissenschaftlicher Analyse ist nach wie vor bestimmt von der Frage nach dem Prozess der Konstruktion religiöser Identitäten nach der Feststellung eines Zerfalls der institutionalisierten Formen der Religion.⁴ Die „unsichtbare“⁵, „öffentliche“⁶ oder „private“ und die „aufgesplitterte“⁷ Religiosität der Moderne lässt sich nicht eindeutig fassen und manifestiert sich auch – oder gerade – in eklektischen und unscharfen Er-

³ Vgl. <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/> und „Neuer Pilgerrekord auf dem Jakobsweg. Der ‚Kerkeling-Effekt‘“, online: <https://www.domradio.de/nachrichten/2008-01-06/neuer-pilgerrekord-auf-dem-jakobsweg> [17.02.2019].

⁴ Vgl. Claire de Galember, Die Religionssoziologie „à la française“. Vom positivistischen Erbe zur Erforschung der religiösen Moderne, in: Danièle Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004, I-L, hier XLII.

⁵ Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 1993.

⁶ José Casanova, Public Religions in the Modern World, Chicago – London 1994.

⁷ Danièle Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004, 15.

scheinungen an der Grenze von Dichotomien wie heilig/profan oder Gemeinschaft/Individuum, beispielsweise dort, wo das Pilgern in Tourismus übergeht und umgekehrt.⁸ Die hier dargestellte Opposition zwischen einem gewissermaßen erstarnten, akademischen und kollektivistischen theologischen Religionsverständnis und einer individualisierten, authentischen und leiblichen Erfahrung fügt sich einerseits ein in die Paradigmen einer erfahrungsorientierten Religionspsychologie,⁹ andererseits in ein religionssoziologisches Verständnis der Fortentwicklung der Moderne, die mit dem Bedeutungsverlust der Religion einhergeht.¹⁰

Mit der Ersetzung fester sozialer Strukturen durch individuelle Wahlmöglichkeiten hinsichtlich der Selbstpositionierung ergeben sich somit neue religiöse Bedürfnisse. Wird die Identitätsbildung in der Moderne als eine Entwicklung und Bestätigung des Subjekts angesehen, ergibt sich mit der Metapher des Pilgers als Sinnbild eines modernen Subjektes in Bewegung eine neue Beziehung zwischen Individuum, Raum und Zeit – und religiöser Bestimmung. In den im Folgenden geschilderten Modellen soll das bekannte und greifbare Phänomen des Pilgerns also im Sinne einer Analogie Aufschluss geben über ein weniger bekanntes, nämlich die spätmoderne Religiosität.¹¹

In seiner Monographie „Populäre Religion“¹² lenkt Hubert Knoblauch seine Aufmerksamkeit auf Erscheinungen „neuer Spiritualität“¹³, die sich durch ihre „Popularität“¹⁴ auszeichnen. Inwiefern das Pilgern sich als besonders dankbares Beispiel für eben diese populäre Spiritualität eignet, führen Hubert Knoblauch und Andreas Graff an anderer Stelle aus.¹⁵ Anhand unterschiedlicher Phänomene der Alltagskultur stellen sie die individuelle Suche nach Spiritualität als die neue Sozialform des Religiösen dar. Hierbei konstatieren sie einen grundlegenden Wandel, in dessen Rahmen Transzen-

⁸ Vgl. Michael Stausberg, *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*, London – New York 2011.

⁹ Vgl. William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt/M. 1997; Ann Taves, *Fits, trances, & visions: experiencing religion and explaining experience from Wesley to James*, Princeton 1999.

¹⁰ Zur Diskussion um Webers „Säkularisierungsthese“ vgl. Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 355–417.

¹¹ Ausführlich dargestellt in Norbert Puschmann, Pilgern als Metapher moderner Spiritualität, in: Patrick Heiser / Christian Kurrat (Hg.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, Berlin 2014, 45–74.

¹² Vgl. Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/M. – New York 2009.

¹³ Knoblauch, *Populäre Religion* (s. Anm. 12), 11.

¹⁴ Knoblauch, *Populäre Religion* (s. Anm. 12), 11.

¹⁵ Vgl. Hubert Knoblauch / Andreas Graff, *Populäre Spiritualität oder: Wo ist Hape Kerkeling?*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 725–746.

denzerfahrungen jenseits der traditionellen religiösen Räume und überkommenen Muster stattfinden. Das aufgewertete Subjekt mit seiner individuellen Sinnsuche soll eine geistige Heimat in neuen Ausdrucksformen finden.¹⁶ Knoblauchs Spiritualitätsbegriff¹⁷ schließt sich eng an die Begrifflichkeit der „Mystik“ bei Troeltsch an, die sich durch einen verinnerlichten und unmittelbaren, „rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz“¹⁸ – mithin eine individualisiert gedachte Erfahrung – auszeichnet und wo „im Übrigen Kultus, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen“¹⁹. Troeltsch erkannte in dieser Form eine eigene, neben der „Kirche“ und der „Sekte“ dritte Form religiöser Vergesellschaftung.²⁰ Hape Kerkelings Erfahrungsbericht und Bestseller „Ich bin dann mal weg“ dient Knoblauch und Graff somit als „Musterbeispiel gegenwärtiger Religiosität“²¹, da sie aus diesem Bericht zwar eine (wie auch immer geartete) Transzendenzerfahrung herauszulesen vermögen, aber auch eine „Abgrenzung vom konventionellen Pilgerwesen“²².

Diese Abgrenzung geschieht in der populären Spiritualität zunächst durch eine Generalisierung des Charismas, d. h. die systematische Trennung von Laien und Klerikern entfällt. Darüber hinaus werden Transzendenzerfahrungen nicht mehr ausschließlich stellvertretend von Experten gemacht, sondern sie sind individuell und unmittelbar.²³ Es entstehen also nicht nur neben, sondern auch innerhalb der tradierten kirchlichen Systeme neue Räume für alternative Spiritualität, für die das Pilgern ein treffendes Beispiel zu sein scheint. Daran lassen sich auch andere typische Erscheinungen populärer Spiritualität festmachen. So verschwinden eindeutig religiös markierte Räume zugunsten spiritueller Erlebnisse im Freien, und körperliche Erfahrung gewinnt an Bedeutung.

In eine ähnliche Richtung zielt ein weiterer religionswissenschaftlicher Ansatz, den Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt entwickelt haben. Dieser basiert auf einer breit angelegten qualitativen Untersuchung und etabliert den Idealtypus des „spirituellen Wanderers“ als Metapher spätmoderner Religiosität schlechthin.²⁴ In der Nachfolge von

¹⁶ Zum Pilgern vgl. insbesondere auch Knoblauch, Populäre Religion (s. Anm. 12), 175–181.

¹⁷ Vgl. Knoblauch, Populäre Religion (s. Anm. 12), 124.

¹⁸ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren christlicher Kirchen und Gruppen. Teilbd. 2, Tübingen 1994 [Neudr. d. Ausg. Tübingen 1912], 967.

¹⁹ Troeltsch, Die Soziallehren (s. Anm. 18), 967.

²⁰ Knoblauch, Populäre Religion (s. Anm. 12), 124.

²¹ Knoblauch / Graff, Populäre Spiritualität (s. Anm. 15), 725.

²² Knoblauch / Graff, Populäre Spiritualität (s. Anm. 15), 725.

²³ Vgl. Knoblauch / Graff, Populäre Spiritualität (s. Anm. 15), 728.

²⁴ Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009, 32–33.

Thomas Luckmann²⁵ beobachten sie eine Transformation der Religion, einen Rückzug ins Private, der andererseits eine neue, selbstbestimmte Form der Religiosität hervorbringt, die aber offen ist für alle möglichen Impulse. Die letzte Instanz der Auswahl dieser Impulse liegt konsequent im Inneren der eigenen Person, und die individuelle Suche wird zum Hauptmerkmal dieses Entwurfs.²⁶ Diese Suche versteht der Wanderer als eine „vom Göttlichen zugesprochene Ermächtigung zur religiös-sozialen ‚Selbstermächtigung‘“²⁷.

Das Prinzip des Wandels und das Prozesshafte der Religion in der Moderne hatte bereits Danièle Hervieu-Léger an der Figur des Pilgers festgemacht.²⁸ Dieser neuartige religiöse Typus des Wanderers zeichnet sich durch ein sehr hohes Interesse an religiösen und spirituellen Erfahrungen aus, und zwar mit dem Ziel, aus dem verfügbaren Angebot spiritueller Techniken und Lehren dasjenige zu finden, das seinen/ihren Bedürfnissen am nächsten kommt. Bindungen an Gruppen gelten nur für eine bestimmte Zeit. Die offiziellen Amtskirchen lehnt er/sie nicht grundsätzlich ab. Ihre Angebote werden in einen individuellen Weg integriert, sofern sie damit vereinbar sind, sie intendieren aber keine Identifikation mit den traditionellen religiösen Institutionen.

Im Gegenteil, der „spirituelle Wanderer“ grenzt sich im Zuge seiner/ihrer persönlichen religiösen Selbstfindung sogar stark von den traditionellen Glaubensvorstellungen der christlichen Kirchen ab, wobei in der Einschätzung oft die Dichotomie von „tot“ und „lebendig“ als Bild für die Selbstverortung im Gegensatz zur Tradition verwendet wird.²⁹ Die „Lebendigkeit“ des nicht-institutionalisierten Zugangs wird besonders deutlich in den Bereichen der „Authentizität“, der „Erfahrung“ und der „Körperlichkeit“, die wiederum eng miteinander verknüpft sind. Diese verhalten sich zu „Theologie“ und „Kirche“ ähnlich konträr wie „Theorie“ und „Praxis“. So erlangte es in der Wahrnehmung der Gläubigen der „Theologie“ wie der nüchternen analytischen Wissenschaft an Authentizität, was mit einem Defizit an „Lebenstauglichkeit“ und „Menschenkenntnis“ gleichgesetzt wird.³⁰ Die zentrale Stellung des Wortes in der kirchlichen Praxis wird als ebenso blutleer wie lebensfern gesehen, und sie lässt die Kreativität vermis-

²⁵ Vgl. Luckmann, *Unsichtbare Religion* (s. Anm. 5).

²⁶ Vgl. Bochinger / Engelbrecht / Gebhardt, *Unsichtbare Religion* (s. Anm. 24), 35.

²⁷ Bochinger / Engelbrecht / Gebhardt, *Unsichtbare Religion* (s. Anm. 24), 35 [Hervorhebung von den Autoren].

²⁸ Vgl. Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten* (s. Anm. 7), 59–76.

²⁹ Vgl. Winfried Gebhardt, *Authentizität, Erfahrung und Körperlichkeit. Religiöse Bildung in Zeiten spiritueller Selbstermächtigung*, in: Andreas Hoffmann-Ocon / Katja Koch / Adrian Schmidtke (Hg.), *Dimensionen der Erziehung und Bildung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Margret Kraul*, Göttingen 2005, 147–159. Der Verfasser bezieht sich in diesem Aufsatz auf die umfangreiche Materialsammlung, die im Band von Bochinger / Engelbrecht / Gebhardt, *Unsichtbare Religion* (s. Anm. 24), eingehend analysiert wird.

³⁰ Gebhardt, *Authentizität* (s. Anm. 29), 151–152.

sen, die die individuelle Erfahrung der Inhalte kirchlicher Lehren ermöglichen würde.³¹ Eine geistig-intellektuelle Auseinandersetzung mit religiösen Themen wird zugunsten engerer Beziehung zum eigenen Körper und einer spirituellen Erfahrung über die eigenen Sinne eher ausgeklammert.³²

In der Praxis des Pilgerns werden nun all diese oben genannten Forderungen umgesetzt gesehen, da nicht nur die für den modernen Menschen wichtige weltanschauliche und institutionelle Unabhängigkeit erhalten bleibt, sondern weil gerade der Anteil der individuellen Erfahrung, die dezentriert außerhalb religiös markierter Räume stattfinden kann – aber nicht muss –, vergrößert wird. Die sinnliche Erfahrung, die Leib und Seele mit einschließt, bringt das Subjekt auf dem von ihm/ihr eigenmächtig eingeschlagenen Weg voran, den er/sie also als „ganzer Mensch“ angetreten hat.³³

Diese beiden Ansätze bieten bereits eine Reihe guter Argumente für eine Einordnung des Phänomens des Pilgerns in die sich verändernde religiöse Landschaft der Spätmoderne an, es bleiben jedoch noch einige Leerstellen. Zum Ersten bleibt ein Faktor, der nicht nur in den akademischen Untersuchungen Fragen aufwirft, sondern auch in der allgemeinen Wahrnehmung, nämlich die Tatsache, dass das Pilgern, wie es heute praktiziert wird, sich zwar ganz offensichtlich einer sehr langen und ausgeprägten europäischen religiösen Tradition anschließt, aber in zunehmenden Maße auch Personen anspricht, die sich gerade nicht mehr den traditionellen Volkskirchen und ihren Strukturen verbunden fühlen. Glaubt man der Statistik, die das Pilgerbüro von Santiago de Compostela regelmäßig veröffentlicht, bezeichnet sich ein signifikanter Teil der Pilger (knapp 10 % im Jahr 2018) sogar ausdrücklich als nicht religiös.³⁴

Knoblauchs Kategorie der „populären Spiritualität“ stellt zwar einen Rahmen zur Verfügung, in dem das Pilgern als spätmoderne spirituelle Praxis gefasst werden kann, erklärt aber vielleicht nicht erschöpfend, weshalb gerade diese Praxis sich zahlenmäßig so dramatisch entwickelt hat. Insbesondere die Konzentration auf eine wie auch immer geartete Transzendenz-erfahrung³⁵ kontrastiert auch viele der Pilgerberichte, die etwa Detlef Lienau³⁶ für seine Untersuchung heranzieht. Die Befragten geben eine ganze Reihe weiterer Punkte an, weshalb sie der Erfahrung des Pilgerns in ihrer

³¹ Vgl. Gebhardt, Authentizität (s. Anm. 29), 154.

³² Vgl. Gebhardt, Authentizität (s. Anm. 29), 155–157.

³³ Vgl. Gebhardt, Authentizität (s. Anm. 29), 157.

³⁴ Vgl. Informe estadístico. Año 2018. Oficina del Peregrino, 2, online: <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/> [17.02.2019].

³⁵ Knoblauch / Graff, Populäre Spiritualität (s. Anm. 15), 730: „Spiritualität zielt nämlich [...] auf direkte, unmittelbar persönliche Transzendenz-erfahrung ab.“

³⁶ Vgl. Detlef Lienau, Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern (Praktische Theologie und Kultur 24), Freiburg/Br. 2014.

Biographie eine besondere Rolle zuweisen, ohne dass sie einer Transzendenzerfahrung bedürften.

Zum Zweiten fehlt in diesen Erklärungsmodellen eine Möglichkeit, die soziale Dimension des Pilgerns zu erfassen, da hier ausdrücklich die spirituellen Erfahrungen des Individuums betrachtet werden, nicht aber die Prozesse zwischen den Pilgern. Der „spirituelle Wanderer“ kennt zwar Formen von Vergemeinschaftung, misst dieser jedoch „keine große theoretische Bedeutung“ zu.³⁷ So eignet sich also dieses Modell nur bedingt für eine Erklärung des Phänomens des Pilgerns. Zwar ist es grundsätzlich möglich, eine Pilgerreise alleine anzutreten und auch ohne nennenswerte Kontakte zu anderen Menschen durchzuführen. Dies ist jedoch nicht die Regel, und gerade der bei deutschen Pilgern so beliebte Weg nach Santiago ist inzwischen so gut genutzt, dass Begegnungen und Gespräche mit anderen Pilgern nicht ausgeschlossen werden können. Im Gegenteil, ausgesprochen oft sind diese geradezu erwünscht und tragen zum subjektiv empfundenen Gelingen der Pilgerreise entscheidend bei.³⁸

Wie kann also das Pilgern jenseits einer spirituellen Transzendenzerfahrung und unter Hinzunahme der Ebene der Vergemeinschaftung erfasst werden? Hier eröffnet die Einführung des anthropologischen Begriffs des „Übergangsritus“ nach Arnold van Gennep und Victor Turner die Möglichkeit, einen weiteren religiösen Aspekt des zeitgenössischen Pilgerns zu fassen.

2. Pilgern als Übergangsritual

Aus anthropologischer Perspektive liegt es nahe, das Pilgern in einer Funktion als Ritual, namentlich eines Initiations- oder Übergangsrituals, zu untersuchen. Das hier angedeutete Schema bezieht sich auf die Struktur des Übergangsrituals (*rite de passage*) von van Gennep,³⁹ das von Turner maßgeblich weiterentwickelt wurde.⁴⁰ Nach van Gennep können Perioden der individuellen und sozialen Veränderung durch Rituale gemeistert werden, mithilfe derer eine Stabilisierung schneller und zuverlässig erfolgt. Turners Ritualtheorie, die darauf aufbaut, ist dann besonders aufschlussreich, wenn sie als Lösungsmodell für soziale Konflikte gelesen wird. In diesem Ansatz wird das gesellschaftliche Leben vornehmlich als eine Abfolge „sozialer Dra-

³⁷ Bochinger / Engelbrecht / Gebhardt, Unsichtbare Religion (s. Anm. 24), 128.

³⁸ Zur Begegnung mit dem fremden Anderen beim Pilgern vgl. Detlef Lienau, Sich fremd gehen. Warum Menschen pilgern, Ostfildern 2009, 152–154.

³⁹ Vgl. Arnold van Gennep, Les rites de passage, Paris 1909. Deutsch: Übergangsriten, Frankfurt/M. 2005.

⁴⁰ Vgl. Victor Turner, Liminalität und Communitas, in: Andréa Belliger / David J. Krieger (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Opladen 1998, 247–258.

men“⁴¹ gesehen, die eine bestimmte Form des Verlaufs aufweisen, durch die sie sich regulieren. Sie können aber auch in dieser Weise inszeniert werden.⁴² Ein Ritual ist demnach ein Mittel, durch seinen performativen Charakter eine konfliktreiche Transformation zu gestalten und letzten Endes eine Reintegration in die Gesellschaft zu gewährleisten. Van Genneps Dreiteilung nach „Trennung“, „Schwellenphase“ und „Wiedereingliederung“ beschreibt einen Prozess moderierter Spannungs- und Konfliktreduktion, der an den Eintritt in einen neuen Lebensabschnitt gebunden ist. So werden aus Studierenden UniversitätsabsolventInnen, aus unverheirateten Personen verheiratete, aus Personen Mitglieder von Glaubengemeinschaften.

Turner lenkt bei seinen Untersuchungen seine Aufmerksamkeit besonders auf die mittlere Phase, die „Schwellenphase“, und beschreibt ihre besondere Eigenschaft, die er als „Liminalität“ bezeichnet. In dieser stellt er eine Unbestimmtheit und Offenheit fest, ein Aufbrechen von Strukturen des Alltags. Darüber hinaus spielt in dieser Phase die neue Art von Gemeinschaftlichkeit, die „Communitas“ der in diesem Abschnitt befindlichen Personen eine zentrale Rolle. Diese Gemeinschaftlichkeit außerhalb der etablierten sozialen Normen kann in der bewussten Absetzung von den herrschenden Strukturen die Entwicklung einer neuen Identität hervorbringen oder unterstützen.⁴³

In Unterscheidung zur Liminalität der zeitlich festgeschriebenen Übergangsriten der traditionellen Gesellschaften führt Turner in seinen Untersuchungen zum Pilgern⁴⁴ auch den Begriff des „Limoiden“ für diejenigen Formen ein, die individuell und frei wählbar sind, wie eben eine Pilgerreise in einem heutigen, spätmodernen Kontext. Die Separationserfahrung in der Schwellenphase äußert sich beim Pilgern durch die bewusste Herauslösung aus dem gewohnten sozialen Umfeld mit seinen Verpflichtungen und etwa auch durch die Reduktion von Kleidung und Ausstattung, die unter anderen Umständen als Marker sozialer Zugehörigkeit fungieren. Dadurch, dass alle Pilger, die einander auf dem zeitlich und räumlich genau definierten „Zwischenraum“ der Pilgerreise begegnen, sich aus praktischen Gründen auf ein Minimum beschränken müssen, fallen soziale Unterschiede wie Alter, Klassen- und Religionszugehörigkeit weg, wodurch in einer geschützten Atmosphäre Vertrauensbeziehungen erwachsen können, die im Alltag nicht möglich wären. Man teilt bereitwillig Essen und Kleidung, menschli-

⁴¹ Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors*, New York 1974, *passim*.

⁴² Vgl. Rainer Schützeichel, Über das Pilgern. Soziologische Analysen einer Handlungskonfiguration, in: Patrick Heiser / Christian Kurrat (Hg.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, Münster 2012, 19–43, hier 27.

⁴³ Vgl. Turner, Liminalität und Communitas (s. Anm. 40), 249.

⁴⁴ Vgl. Victor Turner / Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York 1978.

che Schwächen wie wunde Füße oder Schnarchen bleiben nicht verborgen und werden bereitwillig toleriert.

Das soziale Umfeld auf der Pilgerfahrt unterscheidet sich somit radikal von der des Alltags. Das Aufgeben von Annehmlichkeiten produziert gleichsam einen Gegenentwurf, eine „Gemeinschaft Gleicher“, im Gegensatz zum Modell der Gesellschaft als strukturiertem, differenziertem und oft hierarchisch gegliedertem System mit vielen Arten der Bewertung, die die Menschen trennen,⁴⁵ während in der liminalen Phase eine eher unstrukturierte, undifferenzierte „Communitas“ vorherrscht. In der Tat berichten PilgerInnen von der befreienden und transformierenden Wirkung ihrer Pilgerreisen, die oft in Zeiten von Krisen und biographischen Umbrüchen unternommen werden, und der heilsamen, integrativen Wirkung tiefgehender Gespräche mit zuvor unbekannten MitpilgerInnen.⁴⁶

In dieser Zwischen- oder Grenzphase, die in der Pilgerreise inszeniert wird, können nach Turner also „neue Handlungsweisen, neue Symbole und neue Beziehungen ausprobiert werden“⁴⁷. Dies ist möglich, da die liminale Phase eine Art Anti-Struktur zur Alltagswelt darstellt, in der „die Vergangenheit für kurze Zeit negiert, aufgehoben oder beseitigt ist, die Zukunft aber noch nicht begonnen hat – ein Augenblick reiner Potentialität, in dem gleichsam alles im Gleichgewicht zittert.“⁴⁸

Nicht nur in biographischen Krisensituationen findet diese Zwischenwelt Raum, sondern auch in vielen anderen gesellschaftlichen Bereichen, insbesondere der Kunst. Diese können also in gewisser Weise als liminale bzw. liminoide Phänomene betrachtet werden, die auch in dem von Robert Musil beschworenen „anderen Zustand“ beschrieben werden. In diesem kommt es gleichsam zu einer „Gleichgewichtsstörung des Wirklichkeitsbewusstseins“⁴⁹. Diese Gegenwelt, die normale Realitätskriterien außer Kraft setzt und der Musil geradezu mystische Qualitäten zuschreibt, erhält somit auch eine gewissermaßen religiöse Valenz.⁵⁰ Damit wird auch die religionswissenschaftliche Relevanz dieses kulturanthropologischen Erklärungsansatzes für das Pilgern deutlich.

⁴⁵ Vgl. Turner, Liminalität und Communitas (s. Anm. 40), 248.

⁴⁶ Zur Bedeutung der Sozialbeziehungen beim Pilgern vgl. etwa Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36), 322–330.

⁴⁷ Schützeichel, Pilgern (s. Anm. 42), 29.

⁴⁸ Victor Turner, Vom Ritual zum Theater. Vom Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt/M. 1995, 69.

⁴⁹ Robert Musil, Ansätze zu einer neuen Ästhetik, Gesammelte Werke. Bd. 2, hg. von Adolf Frisé, Reinbek 1978, 1137–1154, hier 1140.

⁵⁰ Vgl. Ulrich Barth, Religion und ästhetische Erfahrung. Interdependenzen symbolischer Erlebniskultur, in: Ulrich Barth, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 235–262, hier 248.

3. Pilgern – der leibliche Aspekt

Ein letzter Aspekt, der hier im Zusammenhang mit der religionswissenschaftlichen Einordnung und Analyse des Pilgerns ins Auge gefasst werden soll, ist der körperliche und leibliche Charakter dieser Praxis. In seiner Veröffentlichung „Religion auf Reisen“ hat Lienau⁵¹ eine Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern vorgelegt, die den Aspekt des Pilgerns als einer biographisch bedeutenden Station integriert und dennoch an wesentlichen Punkten darüber hinausgeht. Mit Hilfe von Tiefeninterviews und ausgewählten Beispielen aus der Pilgerliteratur zum Jakobsweg kann er eine vielschichtige Analyse des Phänomens des Pilgerns im heutigen Kontext vorlegen. Dies gelingt besonders dadurch, dass Lienau den leiblichen Aspekt des Pilgerns in den Vordergrund rückt, sodass er, davon ausgehend, die besondere Situation des „In-der-Welt-Seins“ des Menschen mit ihren vielfältigen Selbst- und Weltbezügen integrieren kann. So rückt zwar das spätmoderne Subjekt in den Mittelpunkt der Untersuchung, ohne jedoch das Pilgern heute von religiösen Praktiken der christlichen Tradition allzu weit abzugrenzen. Lienaus funktionaler Religionsbegriff als „Deutung von Erfahrung im Horizont des Unbedingten“⁵² fußt zwar auf theologischen Perspektiven, ist aber interdisziplinär sehr gut anschlussfähig.⁵³

Durch die Einordnung des Pilgerns in den phänomenologischen Begriffskontext der Leibphilosophie nimmt Lienau eine Besonderheit des Pilgerns in den Blick, die diese Praxis von anderen ritualisierten Formen gesellschaftlicher Interaktion unterscheidet. Pilgern ist eine intensive körperliche Aktivität, die mit einer gesteigerten leiblichen Selbstwahrnehmung einhergeht.⁵⁴ Ausgehend vom Begriff der „Mimesis“ von Christoph Wulf und Gunter Gebauer⁵⁵ versteht Lienau das Pilgern als eine Strategie der Aneignung und Produktion von Welt im Wiederholen und gleichzeitigen Neuschaffen gesellschaftlicher Strukturen.⁵⁶ Wichtig hierbei ist, dass diese Aneignung nicht intellektuell, sondern in Form einer „Einverleibung“ (Bourdieu) geschieht, welche wiederum Alltagspraktiken bestimmt (Hexitis).⁵⁷ Durch ein vielfältiges Sich-in-Beziehung-Setzen zum Raum und zu anderen Menschen in der Bewegung bildet und erzeugt der Mensch sich selbst.⁵⁸ Darü-

⁵¹ Vgl. Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36).

⁵² Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36), 43.

⁵³ Vgl. Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36), 19 mit Anm. 5.

⁵⁴ Vgl. Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36), 97.

⁵⁵ Vgl. Gunter Gebauer / Christoph Wulf, Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, Reinbek 1998.

⁵⁶ Vgl. Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36), 88–89.

⁵⁷ Vgl. Pierre Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt/M. 1979.

⁵⁸ Vgl. Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36), 89.

ber hinaus eröffnen sich vielfältige Möglichkeiten religiöser Erfahrung.⁵⁹ Das Pilgern wird somit zur exemplarischen leiblichen Praxis, die soziale Normen übernimmt, verinnerlicht und weiterentwickelt. Als ein „wesentlicher Modus kultureller Kommunikation und somit auch religiöser Identitätsbildung“ können darin die zentralen Merkmale spätmoderner Religiosität eingehetzt werden.⁶⁰

Bei der Auswertung seines Materials erarbeitet Lienau eine Typologie der vier Beziehungsformen, die das Subjekt eingeht. Er beginnt bei der Selbstbeziehung und gelangt über die Beziehungen zur Natur und zur sozialen Umwelt schließlich zur Beziehung zur Transzendenz. Hier steht er im Einklang etwa mit einer „Soziologie der Weltbeziehung“, die Hartmut Rosa unter dem Titel der Resonanz⁶¹ allerdings erst zwei Jahre nach Lienau sehr erfolgreich etabliert hat. Im Unterschied zu Rosa hat für Lienau jedoch die Beziehung des Subjekts zur Transzendenz eine signifikant andere Qualität als die anderen Beziehungen, weswegen sie „hinter der Ebene der drei [...] behandelten Dimensionen [...] angesiedelt ist“⁶². Die Transzendenzbeziehung des Subjekts wäre somit eine Art Metakategorie, da sie die jeweils anderen Dimensionen mit einbezieht. Durch die beschriebenen Beziehungstypen, die vom Subjekt ausgehen, ziehen sich darüber hinaus zwei gegensätzliche Erfahrungsmuster, ein aktivisches, selbst in Beziehung tretendes, und ein passivisches, sich integrierendes. Die aus der Kombination entstehenden Kategorien können als Grundlage einer komplexen Erklärung des Pilgerns und ähnlicher Praktiken herangezogen werden.

Mit seiner umfangreichen theoretischen Einhegung des Feldes eröffnet die Arbeit von Lienau eine Reihe neuer Perspektiven auf das Feld der Pilgerforschung. So verknüpft er die in Turners Ansatz beschriebene Transformation durch die Erfahrung von Communitas mit Formen der Selbstüberschreitung und innerweltlicher Transzendenz in der Resakralisierung der Natur.⁶³ Auf den in dieser Breite angelegten theoretischen Grundlagen können weitere Untersuchungen des Pilgerns in diachroner, historischer Perspektive an Tiefenschärfe gewinnen. Auf der Ebene der Synchronizität könnten, neben der Untersuchung anderer Pilgerstrecken, die festgestellten Kategorien auch auf verwandte Aktivitäten des Wanderns und des Tourismus angewandt und verfeinert werden.

⁵⁹ Vgl. Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36), 97.

⁶⁰ Vgl. Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36), 97.

⁶¹ Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

⁶² Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36), 331.

⁶³ Vgl. Lienau, Religion auf Reisen (s. Anm. 36), 422–432.

4. Fazit

Im hier angebotenen Überblick über unterschiedliche Zugänge zum Phänomen des Pilgerns wurde verdeutlicht, wie schwierig es ist, eine scheinbar schlichte Erscheinung in ihren diversen Aspekten zu fassen. Wie menschliches Handeln überhaupt ist auch das Pilgern eine vielschichtige Angelegenheit, in der sich innersubjektive Ebenen kreuzen mit sozialen Dynamiken und den Erfahrungen von Sinn durch Sinnlichkeit. Die existenzielle Erfahrung der Grenzen, aber auch des Genusses der eigenen Leiblichkeit, das Überwinden von Hindernissen und die bewusste Reduktion der Bequemlichkeiten machen das Pilgern zu einem alternativen Raum für Selbst- und Fremdwahrnehmung und zu einer Gegenwelt zum Alltag der westlichen, modernen Lebenswelt.

Das Phänomen des Pilgerns ist in der Gegenwart präsent, trotz, oder gerade deswegen, weil (das hängt von der Position der/des Betrachtenden ab) heute, wie Taylor schreibt, „die Hegemonie der üblichen Großerzählung von der Säkularisierung immer mehr in Frage gestellt wird“⁶⁴. Die Überwindung eben dieser Hegemonie, die die Zurückdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum herbeigeführt hat, wird, so fährt er fort, neue Möglichkeiten eröffnen, vielleicht in Form eines spirituellen Lebens, „das einen gewissen Abstand zur Disziplin und Autorität der Konfessionen hält“⁶⁵. In jedem Falle ist das Ergebnis dieser neuen religiösen Suche, und damit auch die Richtung, die die Pilger in Zukunft einschlagen werden, noch nicht abzusehen.

⁶⁴ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2012, 895.

⁶⁵ Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 64), 895.