Pilgern heute – eine theologische und spirituelle Herausforderung an die Kirchen?

von Peter Zimmerling, Leipzig

Vorbemerkungen

Bitte gestatten Sie mir zu Beginn einige persönliche Vorbemerkungen. Seit einigen Jahren pilgere ich mit drei Freunden von Görlitz nach Santiago. Jedes Jahr im Sommer ungefähr eine Woche lang. Im vergangenen Jahren haben wir Metz erreicht.

Was haben mich diese Pilgerjahre persönlich gelehrt?

- Zunächst ganz schlicht, dass ich körperlich an meine Belastungsgrenze gekommen bin. Meine Kondition ist in den vergangenen Jahren nicht besser, sondern schlechter geworden. Latent begleitet mich die Frage: Wozu das Ganze? Warum quäle ich mich? Wieso diese jährlichen „Turnübungen“?

- Dazu kamen im schlesischen Görlitz, an der früheren innerdeutschen Grenze und in Frankreich die Trauer, ja Fassungslosigkeit und der Schmerz über die missratene deutsche Geschichte. Die Erinnerung, einer Familie zu entstammen, die den Absturz Deutschlands mitverschuldet und am Ende des Zweiten Weltkriegs ungebremst am eigenen Leib erfahren musste – abgesehen von einigen Tausend DM Lastenausgleich später. Das Erschrecken darüber, wie meine negative Erwartungshaltung gegenüber dem Leben und der Zukunft davon geprägt ist. Statt „Das schaffen wir“ bzw. „Yes, we can“: „Nein, das schaffe ich nicht“ bzw. „Nein, das gelingt mir nicht“. So meine Gemütsverfassung an schwierigen Wendepunkten.

- Gelehrt hat mich das Pilgern aber auch, auf einer tieferen Ebene wahrzunehmen, dass zum Lebensweg schöne und schwierige Phasen gehören. Dass nichts bleibt, wie es ist, sondern sich permanent alles verändert. Dass einem in Schwierigkeiten Hilfe zuwächst: von Mitpilgern in Gestalt von Tabletten gegen Gliederschmerzen und Grippe oder in Form von freundlichen Worten oder ermunternden Gesten.

- Der Pilgerweg ist mir allerdings auch darin zum Symbol geworden, dass es immer noch schlimmer kommen kann. Wenn es von oben stundenlang regnet und man meint, es nicht mehr aushalten zu können, kommt im Lauf der Zeit noch von unten der zunehmend glitschige Weg als Herausforderung hinzu.

- Das Pilgern löst nicht alle Probleme, auf die man im Alltag keine Antworten gefunden hat. Die Probleme treten in den Tagen des Pilgerns in den Hintergrund, weil man von ihnen Abstand gewinnt, oder dadurch, dass sich Probleme physischer Natur in den Vordergrund schieben.

- Auf dem Weg begegnet man ganz unterschiedliche Menschen – wie im übrigen Leben auch. Meistens hat man Glück und sie lassen einen ihre Freundlichkeit spüren.

Im Zusammenhang mit dem Pilgern sind mir vier theologische Problemfelder und sechs spirituelle Chancen aufgefallen. Zunächst zu den vier theologischen Problemfeldern, auf die evangelische Theologie bisher noch keine befriedigende Antwort gefunden hat.

1. Vier theologische Problemfelder

1.1 Stellung zu religiösen Traditionen

Die evangelische Theologie hat noch keine überzeugenden Kriterien entwickelt, um die spirituelle Bedeutung von Traditionen wahrzunehmen und diese angemessen in die evangelische Theologie zu integrieren. Wie gehen wir etwa damit um, dass seit 1000 Jahren Menschen den Jakobsweg gehen und von spirituellen Erfahrungen auf diesem Weg Zeugnis ablegen?

Reformatorische Spiritualität zeichnet sich durch eine starke Konzentrationsbewegung aus. Die Entdeckung der Bibel als alles andere überstrahlende Inspirationsquelle des Glaubens führte gleichzeitig zu einem ungeheuren Traditionsabbruch. Heute ist eine Reintegration der spirituellen Traditionen auch der anderen Konfessionen in die evangelische Spiritualität nötig. Die Bibel darf nicht als traditionsloses Erneuerungsprinzip missverstanden werden! Auch die evangelische Spiritualität wird gespeist von einem breiten Traditionsstrom – und muss sich nicht immer neu erfinden. Sie darf von der Spiritualität derer lernen, die vor ihr gelebt haben. Nur vermittelt über die Väter und Mütter des Glaubens bekommen wir den Geist.[[1]](#footnote-1) An ihnen wird sichtbar, wie der Glaube das Leben von Menschen verändern und prägen kann.

Traditionen halten das Bewusstsein der Ökumene des christlichen Glaubens wach. Indem sie aus den unterschiedlichsten Epochen und Ländern stammen, wird an ihnen anschaulich, dass das Leben der Kirche alle Zeiten und Weltgegenden umfasst: Ich bin eingebettet in eine lange Generationenfolge von Menschen, die vor mir im Glauben gelebt haben und auch nach mir im Glauben leben werden. Die christliche Kirche existierte schon lange vor mir und wird auch nach meinem Tod noch Bestand haben; ebenso reicht ihr Leben über die eigene Konfession, erst recht aber über das Gebiet der eigenen Landeskirche hinaus.

Gerade Krisenzeiten der Kirche offenbaren, dass das mangelhafte Traditionsbewusstsein vieler protestantischer Christen leicht zu panischen oder resignativen Überreaktionen führt. Man wird der Spiritualität jedoch nicht gerecht, wenn man sie nur innerhalb der Grenzen der jeweiligen Gegenwart beurteilt. Die Kirche des dritten Glaubensartikels, die una sancta, ist mehr als eine aktuelle soziologische Größe. Sie lässt sich nur angemessen erfassen, wenn ihre geistliche Dimension mitbedacht wird. Die Wahrnehmung spiritueller Traditionen erlaubt eine nüchterne Deutung der kirchlichen Situation, wodurch es zu der notwendigen „Relativierung“ der gegenwärtigen Probleme kommt.

1.2 Spirituelle Kraft von Orten[[2]](#footnote-2)

Für viele Pilgerinnen und Pilger spielen sakrale Orte, vor allem Kirchen und Klöster, eine wichtige Rolle. Evangelische Theologie hat sich in den vergangenen Jahren nur zögerlich an die Aufgabe gemacht, die spirituelle Kraft von Orten zu erfassen.

Die Reformation hat zu einer Entsakralisierung des Kirchenraumes geführt. Es wäre ein lohnendes Forschungsprojekt, einmal der Frage nachzugehen, ob diese protestantische Entsakralisierung den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess der europäischen Gesellschaften beschleunigt hat. In katholischen Gegenden halten bis heute die überall in der Landschaft unübersehbaren Wallfahrtskirchen und -kapellen, Wegkreuze und Kreuzwege die Erinnerung an Gottes Präsenz in der Welt sinnenfällig fest: Es gibt eine transzendente Wirklichkeit jenseits des naturwissenschaftlich Wägbaren und Messbaren.

Quer zur Entsakralisierung des protestantischen Kirchenraumes erleben wir seit einigen Jahren gesamtgesellschaftlich eine neue Hochschätzung des Raumes. „Während im Protestantismus die Entwicklung zu einer Aufwertung des Gottesdienstes und zu einer Abwertung des Sakralraums geführt hat, gilt für die säkulare Öffentlichkeit der Gegenwart das Umgekehrte: Geringschätzung des Gottesdienstes bei einer Hochschätzung des Raumes.“[[3]](#footnote-3)

Eine Reihe von Praktischen Theologen versucht seit einigen Jahren, über das traditionelle reformatorische Verständnis von Kirchenräumen hinauszugehen. Sie nehmen dabei meist Raumtheorien aus dem Bereich der Religionswissenschaft, der Religionssoziologie und der Historie auf – besonders von Mircea Eliade, Alfred Lorenzer und Michel Foucault.[[4]](#footnote-4) Die beiden ersteren gehen davon aus, dass es für den modernen Menschen keine heiligen Räume mehr geben kann, während letzterer durch seine Lehre von den Heterotopien zu begründen versucht, dass auch die Moderne noch heilige Orte kennt.

Manfred Josuttis begründet die Heiligkeit des Kirchenraumes in Anknüpfung an den Kieler Religionsphänomenologen Hermann Schmitz phänomenologisch.[[5]](#footnote-5) Mit diesem bestreitet er die Ansicht der neuzeitlichen Psychologie, dass menschliche Gefühle etwas rein Innerliches und die menschliche Psyche eine Projektionsmaschine von Affekten sei. Damit sollte die Autonomie des Individuums behauptet werden, Schöpfer seiner eigenen Gefühle zu sein. In Wahrheit aber werde der Mensch dadurch hoffnungslos überfordert, denn er sei weder Herr noch Schöpfer seiner Gefühle, wie ihm der neuzeitliche Cartesianismus einrede. Dagegen Schmitz: „Gefühle sind überpersönliche, räumlich ergossene Atmosphären, die als ergreifende Mächte Subjekte durch affektives, leibliches Betroffensein heimsuchen.“ Josuttis greift diese anticartesianische These auf und überträgt sie auf Kirchengebäude. Durch die Weihe werden diese von negativen Kräften befreit und von Gottes Kraft erfüllt: „… Worte, die bei der Kirchweihe in Lesungen, Predigt und Gebeten erklingen, haben, wie alle Worte, eine Raum erfüllende Macht.“[[6]](#footnote-6) Die Kirche wird damit zur „Installation eines symbolischen Kraftfeldes, das für die Rezeption göttlicher Gegenwart wie für zwischenmenschliche Kommunikation gleichermaßen geeignet ist.“[[7]](#footnote-7) Der Mensch hat im heiligen Raum sein Ziel erreicht, wenn er in seiner Leiblichkeit „durch befreienden Herrschaftswechsel“ Christus lebt.[[8]](#footnote-8) Auch wenn manche der Aussagen von Josuttis in Richtung eines ontologischen Raumverständnisses tendieren, versteht er die Heiligkeit des Kirchenraumes als „*symbolisches* Kraftfeld“.[[9]](#footnote-9) Vor allem interpretiert er das Ziel der Heiligkeit des Kirchenraumes durchaus reformatorisch.

Klaus Raschzok entfaltet in Aufnahme von Überlegungen des Lutheraners Hans Asmussen ein *Spurenmodell*.[[10]](#footnote-10) Der Kirchenraum zeichnet sich einerseits aus durch Spuren des gottesdienstlichen und des persönlichen Gebrauchs, andererseits durch Spuren Christi. Nach dem Gottesdienst ist Christus selbst zwar nicht mehr präsent, aber es finden sich Spuren seiner gottesdienstlichen Präsenz: „Nutzung hinterlässt Spuren an einem Gebäude und an einem Raum. Ein Raum wird deshalb zum heiligen Raum, weil sich in ihm Spuren der Christusanwesenheit mit Spuren der Lebensgeschichte seiner Nutzer verbunden haben.“[[11]](#footnote-11) Raschzoks Ansatz bei der gottesdienstlichen Nutzung führt ihn zu folgender Definition der Heiligkeit des Kirchenraums: „Heiliger Ort meint damit, zu Christus gehörig, für ihn vorbehalten und für ihn ausgesondert zu sein, als Ort der Gemeinschaft der Heiligen, zu der alle Getauften gehören.“[[12]](#footnote-12) Raschzok knüpft damit unmittelbar an die reformatorische Definition des Kirchenraumes als gottesdienstliche Versammlungsstätte an, führt die rein funktionale Deutung der Reformatoren aber weiter, indem er danach fragt, was durch den Gottesdienst mit dem Raum selbst geschieht.

Volp geht mit der Semiotik davon aus, dass der Kirchenraum eine eigene Sprache spricht. „Fassen wir zusammen, worin elementare Raumeinheiten ihre Symbolik entwickeln, dann fällt auf, dass kein Raum neutral ist, sondern immer schon vorentscheidet über kommunikative und existenziale Befindlichkeiten. Denn als ‚Text‘ gibt er Entscheidungen des Bauens, der Umgestaltung und Benutzung weiter. Glaubenssituationen, die sich in Nischen ebenso wie in erhabenen Großräumen niedergeschlagen haben, wirken auf den Betrachter als Zeichen einer bestimmten theologischen Einstellung: gestaltete Räume geben ihre Bereitschaft für das zu erkennen, was in ihnen geschieht bzw. geschehen soll.“[[13]](#footnote-13) Die „Heiligkeit“ des Kirchenraumes könnte man als präsentativ-symbolisch bezeichnen.[[14]](#footnote-14) „Der Kirchenraum ist heilig, weil er mit sinnlichen Symbolen auf das heilige Geschehen hinweist und Menschen für die Begegnung mit dem heiligen Gott präpariert.“[[15]](#footnote-15) Auch dieses Modell ist durch seine Orientierung am Gottesdienst mit dem reformatorischen Denken verbunden, geht aber darüber hinaus, indem es nach den Wirkungen des Raumes selbst fragt. Während das Spurenmodell Raschzoks die Heiligkeit des Kirchenraums von den Wirkungen des vergangenen Gottesdienstes her bestimmt, gewissermaßen *vergangenheitsorientiert* ist, bestimmt das präsentativ-symbolische Modell die Heiligkeit des Raumes stärker von seinen *zukünftigen* Wirkungen her.

Halten wir fest: Alle drei skizzierten Modelle, die Heiligkeit des Kirchenraumes zu fassen, nehmen auf je eigene Weise reformatorisches Denken auf, wobei Josuttis stärker vom Erleben des einzelnen Menschen ausgeht, während Raschzok und Volp ihre Ansätze vom Gottesdienst her entwickeln. Ich selbst gehe im Folgenden von einem präsentisch-symbolischen Ansatz aus, der die Möglichkeit eröffnet, die Wirkungen des Kirchenraumes auf den individuellen Besucher zu beschreiben – auch unabhängig von seiner Teilnahme am Gottesdienst. Grundlegend ist dabei die Erkenntnis, dass Symbole gleichermaßen vieldeutig und sprachlich nicht ausschöpfbar sind. In der Konsequenz bedeutet das, dass ein Kirchenraum für einen Menschen zum heiligen Raum werden kann, während ein anderer unbeeindruckt wieder herausgehen wird.

Um in der postmodernen Risikogesellschaft emotional überleben zu können, braucht es Orte der *Verlässlichkeit*. Hierin ist ein wesentlicher Grund für die wachsende Sehnsucht vieler Zeitgenossen nach sakralen Orten zu suchen. Von ihnen –eher als vom Gottesdienst – erhoffen sie sich symbolische und rituelle Vergewisserung ihres Lebens und Glaubens. Diese Sehnsucht wird angesichts der prognostizierten Zunahme des globalen Risikopotentials in Zukunft noch stärker werden.

1.3 Die Bedeutung der Volksfrömmigkeit

Pilgern, erst recht Wallfahrten, sind nicht zuletzt Zeichen für die ungebrochene Vitalität der Volksfrömmigkeit. Meine These ist: Die Volksfrömmigkeit stellt eine legitime Ausdruckform des evangelischen Glaubens dar. Sie ist theologisch eine Konsequenz der Inkarnation und anthropologisch eine Folge der Ganzheitlichkeit des Menschen.

Die Bedeutung der Volksfrömmigkeit ist im Protestantismus lange übersehen, wenn nicht gar abgelehnt bzw. bekämpft worden. Aufgrund ihrer Konzentration auf die Rechtfertigung allein aus Glauben kritisierte die lutherische Reformation nicht nur Lehren und Ordnungen der römischen Kirche, die dem Evangelium widersprachen, sondern auch die Volksfrömmigkeit und die mit ihr verbundenen volkstümlichen Sitten und Gebräuche, wozu viele Symbole und Rituale gehörten.[[16]](#footnote-16) Noch radikaler bekämpfte die Schweizer Reformation die überlieferte Volksfrömmigkeit. In Lourdes ist mir ein anderer Umgang begegnet: Die katholische Kirche versucht dort, Auswüchse der äußerst volkstümlichen Marienfrömmigkeit von einem christologischen Ansatz her zu korrigieren.

Die liberale Praktische Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert verstand dagegen die religiöse Volkskunde als Grundlagenwissenschaft.[[17]](#footnote-17) Die „religiöse Seelen- und Volkskunde“ hat die grundlegende Aufgabe, die „gegebene Gemeinde“, also deren Situation, zu erfassen.[[18]](#footnote-18) Die religiöse Volkskunde erfüllte in der liberalen Praktischen Theologie somit eine wichtige hermeneutische Aufgabe.

Nach Jahrzehnten der Vorherrschaft der dialektischen Theologie Karl Barths mit ihrer prinzipiellen Skepsis gegenüber jeglicher Volksfrömmigkeit einschließlich ihrer Symbole und Rituale, lässt sich eine abermalige Veränderung der theologischen Situation beobachten. In der Praktischen Theologie setzte sich nach der empirischen Wende die Einsicht durch, dass der christliche Glaube kein bloßes Bewusstseinsphänomen darstellt, sondern sich legitimerweise auch in rituellen Handlungen ausdrückt. An die Stelle des theologischen Misstrauens ist inzwischen vielerorts die Sorge getreten, wie weithin vergessene christliche Rituale in einer traditionslosen Gesellschaft (und Kirche) so vermittelt werden können, dass sie liturgisch und seelsorgerlich gelingen.[[19]](#footnote-19) Rituale und Symbole bieten die Chance, dem Glauben zur Gestaltwerdung zu verhelfen und ihm dadurch auch über dürre Zeiten hinwegzuhelfen. Sie waren in der Vergangenheit für die Mütter und Väter des Glaubens offensichtlich unerlässlich, ihren Glauben zu bewahren.

1.4 Freiraum für unbürgerlich gelebte Spiritualität

Pilgern stellt sich als eine Form von Spiritualität für Aussteiger auf Zeit dar. Wo eröffnet evangelische Theologie einen Freiraum für unbürgerlich gelebte Spiritualität, für eine Spiritualität für „Aussteiger“? Die Reformation ist mit ihrer Frömmigkeit früh eine Symbiose mit den frühneuzeitlichen bürgerlichen städtischen Eliten eingegangen. In der Folgezeit kam es mehr und mehr zu einer Identifikation von Christsein und Bürgerlichkeit. Die evangelische Theologie hat sich darum mit einem etwas anders als bürgerlich gelebten Christsein immer schwergetan.

Beim Blick in das Neue Testament stellt sich der gelebte Glaube anders dar: Jesus zog während seiner öffentlichen Wirksamkeit als Wanderprediger durch Israel. Die Apostel haben diese Pilgerexistenz in der Zeit nach Pfingsten fortgesetzt.

An Wallfahrtsorten wie Lourdes oder Taizé ist zu sehen, dass sie in einem erstaunlichen Ausmaß öffentliche Freiräume für Heilung suchende Behinderte und Sinn suchende Jugendliche bieten.

2. Spirituelle Herausforderungen[[20]](#footnote-20)

Nach den theologischen ist nun auf die spirituellen Herausforderungen einzugehen, die das Pilgern für die evangelische Kirche mit sich bringt.

2.1 Notwendigkeit, die Schöpfungsdimension evangelischer Spiritualität wiederzuentdecken

Die Konzentration der reformatorischen Theologie auf Jesus Christus (solus Christus) ließ im Lauf der Zeit die Dimension des Ersten Glaubensartikels, des Artikels von der Schöpfung, im Rahmen der evangelischen Spiritualität mehr und mehr zurücktreten. Die Natur wurde nicht länger als Schöpfung Gottes wahrgenommen. Parallel dazu hat die fortschreitende Überlagerung der Natur durch die technisierte Zivilisation in den westlichen Industrienationen schon längere Zeit zu progressiven Erfahrungsverlusten geführt.

Angesichts dieser Situation ist die Sehnsucht vieler Menschen nach Erfahrungen und speziell nach Naturerfahrungen verständlich. Beim Pilgern wird diese ein Stückweit gestellt. Pilgerwege führen meist durch noch unverbaute bzw. unversiegelte Natur. Dadurch ermöglichen sie ein unmittelbares Wahrnehmen von Licht und Farben, von Tönen, von Wärme und Kälte. Auf diese Weise bieten sie die Chance, Gottes Schöpfersein und seine Schöpferkraft in der Natur zu entdecken. Die sichtbare Welt kann transparent werden für die Realität des Heiligen, für die Existenz Gottes.

2.2 Einbeziehen von Leib und Seele beim Pilgern

Durch die Aufklärung kam es zu einer – auf René Descartes zurückgehende – Abwertung der res extensa auf Kosten der res cogitans, des Leibes auf Kosten des Denkens. Vor allem im Protestantismus traten in der Folge davon Sinnlichkeit und Emotionalität in ihrer Bedeutung für den Glaubensvollzug zugunsten des Intellekts zurück.

Heute wird eine zunehmende Anzahl von Menschen im Berufsleben überwiegend intellektuell beansprucht. Das führt bei vielen zum verständlichen Wunsch nach körperlichen und emotionalen Erfahrungen. Zum Pilgern gehört gewöhnlich eine Form von Wandern. Es ermöglicht dem Pilgernden, die eigene Körperlichkeit zu spüren. Anders als die Beschleunigung des Lebens durch die modernen Verkehrsmittel, entspricht das Wandern dem natürlichen Lebensrhythmus des Menschen, nach dem Motto: „Die Seele geht zu Fuß.“ Überdies lassen sich dabei die Grenzen der körperlichen Belastbarkeit bewusst erfahren. Dadurch kann der Pilgernde lernen, seine Begrenztheit und Bedürftigkeit zu erkennen und eine Ahnung seines Geschaffenseins bekommen. Dem Pilgernden eröffnet sich so die Chance, heilsam bei sich selbst einzukehren.

Darüber hinaus erlaubt das Pilgern, spirituelle Erkenntnisse auf dem Weg leiblicher Erfahrung zu gewinnen. Es lässt leibhaftig erfahren, dass Leben Unterwegssein heißt. Mit Gerhard Tersteegen gesprochen: „Ein Tag, der sagt dem andern, mein Leben sei ein Wandern zur großen Ewigkeit. O Ewigkeit, so schöne, mein Herz an dich gewöhne, mein Heim ist nicht in dieser Zeit“ (EG 481,5). Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament spielt das Motiv des Wanderns für die Existenz der Gläubigen eine herausragende Rolle. Für das Alte Testament sei nur an den Auszug Abrahams aus Ur in Chaldäa (1. Mose 12,1–3) und den des Volkes Israel aus Ägypten (2. Mose 3ff.) erinnert. Gott begegnet Menschen dadurch, dass sie tragende Strukturen, aber auch vertraute Abhängigkeiten und Gefangenschaften verlassen und sich für Neues öffnen.

Im Neuen Testament haben das Johannesevangelium und der Hebräerbrief eine Theologie des Weges entwickelt.[[21]](#footnote-21) Nach dem Johannesevangelium ist Jesus Christus der Weg zu Gott (Joh 14,3–6). D.h. auch für den christlichen Glauben gilt: um zu Gott zu gelangen, müssen wir uns aufmachen, Liebgewordenes zurücklassen, uns auf Neues einlassen.

Jeder spirituelle Weg in der Nachfolge Jesu beinhaltet ein Stück von dessen Kreuzweg. Besonders der Hebräerbrief macht seinen Adressaten deutlich, dass das Unterwegssein, dass die irdische Heimatlosigkeit, zum Schicksal der Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu Christi gehört. Trotz aller Anfechtungen sollen sie auf ihrem Weg weitergehen im Vertrauen darauf, dass dieser Weg sein Ziel in der Ewigkeit hat.

2.3 Pilgern als spirituelle Erfahrung

Mindestens die frühe dialektische Theologie ging in den Jahren unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg davon aus, dass der Glaube keine Bodenhaftung gewinnt. Sie verstand Martin Luthers Rechtfertigungslehre so, dass der Glaube nirgends zur gelebten Erfahrung wird. Zu dieser Auslegung trug nicht zuletzt Sören Kierkegaard bei, der den Glauben als 1000 Klafter „über dem Abgrunde erbaut“[[22]](#footnote-22) definierte. Man muss auch den Glauben glauben!

In einer erfahrungsarmen Alltagswelt wächst heute bei vielen Menschen die Sehnsucht, etwas zu erleben. Neben der Überlagerung der Natur durch die technische Zivilisation kommt ist die zunehmende Vermassung und das Zurücktreten wirklicher Kommunikation und Begegnung aufgrund massenmedial vermittelter virtueller Kommunikation und Begegnung für diese Sehnsucht verantwortlich. Der Mensch ist nicht mehr als Person, sondern nur noch quantitativ, von seiner Funktion im Arbeitsprozess her wichtig. Viele Menschen wollen darum den Trott ihres Alltags um jeden Preis von Zeit zu Zeit durchbrechen. Die Sehnsucht nach Erlebnissen führt zu einer Offenheit für Neues. Diese schließt bei vielen Menschen auch die Offenheit für spirituelle Erfahrungen ein. Hinzu kommt, dass die mit der Technik verbundene Entzauberung der Welt als Gegengewicht geradezu nach einer Wiederentdeckung des Heiligen verlangt.

Das Pilgern zeichnet sich durch starke Erlebnisorientierung und hohe „Erlebnisqualität“ aus. Die Möglichkeit, Nicht-Alltägliches zu erfahren, wirkt faszinierend – und Pilgern ist für die meisten Protestanten immer noch etwas Nicht-Alltägliches. Spirituelle Erlebnisse haben zudem einen besonders hohen Erlebniswert. In ihnen findet die Suche nach „dem Transzendenten“ eine Antwort. Sie bieten damit den ultimativen „Kick“, den viele Zeitgenossen ersehnen. Besonders attraktiv ist, dass Gott beim Pilgern gleichermaßen mit Leib, Seele und Geist erlebt werden kann.

2.4 Die Wiedergewinnung des sozialen Aspekts der Spiritualität durch das Pilgern

Evangelische Spiritualität zeichnet sich spätestens seit dem 19. Jahrhundert durch Individualität, Subjektivismus und Innerlichkeit aus. Die Bedeutung von Kirche und Gemeinde ist dabei zunehmend zurückgetreten. Parallel dazu wurde ein forcierter Individualismus für die westlichen Gesellschaften prägend. Das hat in der Gegenwart als Gegenreaktion Familie und Freundschaft einen hohen Stellenwert beschert. Entsprechend ist heute der Wunsch nach Erfahrungen von Gemeinschaft auf Zeit weit verbreitet.

Pilgern in der Gruppe stellt ein zeitlich begrenztes Gemeinschaftsangebot dar. Ohne längerfristige Festlegung erlaubt es, Gemeinschaft zu leben und dabei auch gemeinschaftlich gelebtes Christsein kennen zu lernen. Regelmäßige gemeinsame Gottesdienste, Gebets- und Meditationszeiten auf dem Pilgerweg lassen die soziale Dimension evangelischer Spiritualität erfahrbar werden. Das Miteinander während des Pilgerns wird zum Abbild für den Sinn menschlicher Gemeinschaft überhaupt und speziell christlicher Gemeinschaft: Dass Menschen sich gegenseitig beistehen und unterstützen – auch auf dem Weg des Glaubens und der Nachfolge.

2.5. Der kontemplative Aspekt des Pilgerns

Reformatorische Spiritualität ist von Haus aus auf das Wort konzentriert. So konnte der Eindruck aufkommen, dass die evangelische Kirche permanent redet: in Predigten und Stellungnahmen zu gesellschaftspolitischen Problemen. Für Luther war dagegen der kontemplative Aspekt noch selbstverständlich integraler Bestandteil evangelischer Spiritualität: „Gleichwie die Sonne in einem stillen Wasser gut zu sehen ist und es kräftig erwärmt, kann sie in einem bewegten, rauschenden Wasser nicht deutlich gesehen werden. Darum, willst du auch erleuchtet und warm werden durch das Evangelium, so gehe hin, wo du still sein und das Bild dir tief ins Herz fassen kannst, da wirst du finden Wunder über Wunder.“[[23]](#footnote-23)

Das Pilgern trägt dazu bei, evangelischer Spiritualität den kontemplativen Aspekt neu zu erschließen. Angesichts der pausenlosen Reizüberflutung und Lärmbelästigung durch die audiovisuellen Massenmedien ist die Stille aus dem alltäglichen Leben verschwunden. Nicht zuletzt bei beruflich stark geforderten Menschen ist das Bedürfnis nach Schweigen groß. Wer pilgert, gewinnt einen Freiraum von den andrängenden Alltagsverpflichtungen. Die erhabene Ruhe der Natur stellt dabei eine Hilfe dar, selbst zur Ruhe zu kommen und für sich das menschliche Maß zu finden. In dem entstehenden Freiraum werden sie fähig, eigene Probleme nicht länger zu verdrängen, sondern offen und angstfrei wahrzunehmen. Gleichzeitig öffnet sich ein Raum der Stille. Auf diese Weise kann sich dem Pilgernden die spirituelle Dimension seiner persönlichen Fragen erschließen. In der Stille hat er die Möglichkeit, besser auf Gott zu hören als im Lärm des Alltags.

2.6 Pilgern als geistliche Übung

Pilgern hilft, das lange Zeit vergessene bzw. sogar diskreditierte Moment der Übung in die evangelische Spiritualität zu reintegrieren. Wer pilgert, übt! Bei genauerem Hinschauen erweist sich das Pilgern als Übungsweg. Pilgern eröffnet dem Pilgernden die Möglichkeit, die Bestimmung der eigenen Existenz nicht nur zu erkennen, sondern auch bewusst einzuüben: Beim Wandern erlebt sich der Mensch Tag für Tag als einer, der auf dem Weg ist. Niemand ist in diesem Leben bei sich selbst zu Hause. „Der Tod stellt jede Heimat in Frage.“[[24]](#footnote-24) Nur wer weitergeht, kann sich selbst treu bleiben. Beim Pilgern hat jeder die Chance, mit Leib, Seele und Geist einzuüben, dass er auf dem Weg nach Hause ist, zu Gott hin.

Zum Pilgern in der Gruppe gehören häufig regelmäßige Gebets- und Meditationszeiten und Gottesdienste. Das hilft dem einzelnen Pilger, – getragen von der Gemeinschaft – einen spirituell geprägten Tagesrhythmus einzuüben, der später vielleicht auch seinem Alltag Struktur zu geben vermag. Mit Tersteegens Pilgerlied „Kommt, Kinder, lasst uns gehen“ (EG 393, 6) gesprochen: „Kommt, Kinder, lasst uns gehen, / der Vater gehet mit; / er selbst will bei uns stehen / bei jedem sauren Tritt; / er will uns machen Mut, / mit süßen Sonnenblicken / uns locken und erquicken; / ach ja, wir haben’s gut, / auch ja, wir haben’s gut.“

Ausblick

In einer pluralistischen Gesellschaft differenzieren sich die ästhetischen Milieus mehr und mehr aus. Es ist nicht länger möglich, sämtliche evangelischen Kirchenmitglieder oder gar alle Mitglieder der Gesellschaft auf wenige traditionelle Formen der Spiritualität – wie Gottesdienstbesuch und Sakramentsempfang, Bibellesen, Beten und Beichten – festzulegen. Eine Erweiterung der Formenvielfalt ist dringend geboten. Evangelische Spiritualität tut angesichts dieser Situation gut daran, bei den vorreformatorischen Konfessionen in die Schule zu gehen, um dort hilfreiche spirituelle Formen zu entdecken, die diese über den reformatorischen Traditionsbruch hinweg bewahrt haben.

1. Rudolf Bohren, Mit dem Geist bekommen wir Väter und mit den Vätern einen Geist, zuletzt wieder abgedruckt in: Peter Zimmerling (Hg.), Aufbruch zu den Vätern. Unterwegs zu neuer Vaterschaft in Familie, Kirche und Kultur, Moers 1994, 44–65 (das Zit. 65). [↑](#footnote-ref-1)
2. Vgl. dazu im Einzelnen: Peter Zimmerling, Heilige Räume im Protestantismus – gibt es das?, in: Zeitschrift der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der Evangelischen Kirche in Deutschland 21, Heft 2: Raumerkundungen, 2007, 23–32. [↑](#footnote-ref-2)
3. Christian Ricker, Brücke zwischen Sehen und Hören. Kirchenpädagogik und ihre Vermittlungsfunktionen, in: Thomas Klie (Hg.), Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen (Grundlegungen. Veröffentlichungen des Religionspädagogischen Instituts Loccum, Bd. 3), Münster 32003, 142. [↑](#footnote-ref-3)
4. Vgl. dazu im Einzelnen Tobias Woydack, Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? (Kirche in der Stadt, Bd. 13), Schenefeld 2005, 146–169, der in seiner Arbeit in Aufnahme des Raumbegriffs von Martina Löw auch einen eigenen Ansatz entwickelt; Helmut Umbach, Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen, Göttingen 2005, 295–339. [↑](#footnote-ref-4)
5. Hermann Schmitz, Das Göttliche und der Raum (System der Philosophie III/4), Bonn 21995. [↑](#footnote-ref-5)
6. Manfred Josuttis, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002, 133. [↑](#footnote-ref-6)
7. Manfred Josuttis, Vom Umgang mit heiligen Räumen, in: Klie, Religion, 38. [↑](#footnote-ref-7)
8. Josuttis, Umgang, 41; dahinter steht Luthers Sicht vom Menschen, der entweder von Gott oder vom Teufel beherrscht wird. [↑](#footnote-ref-8)
9. Mit Woydack, Gott, 156 und gegen Hartmut Rupp (Hg.), Handbuch Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart 2006, 22f. [↑](#footnote-ref-9)
10. Klaus Raschzok, Der Feier Raum geben. Zu den Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst, in: Klie, Religion, 112–135. [↑](#footnote-ref-10)
11. Raschzok, Feier, 127. [↑](#footnote-ref-11)
12. Klaus Raschzok, „… an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden“ (Martin Luther). Zur Frage des heiligen Raumes nach lutherischem Verständnis, in: Sigrid Glockzin-Bever/Horst Schwebel (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik (Ästhetik – Theologie – Liturgik, Bd. 12), Münster 2002, 108. [↑](#footnote-ref-12)
13. Rainer Volp, Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd. 2 Theorien und Gestaltung, Gütersloh 1993, 993. [↑](#footnote-ref-13)
14. Anton A. Bucher, Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen, St. Ottilien 1990, 114ff. [↑](#footnote-ref-14)
15. Rupp, Handbuch, 24. [↑](#footnote-ref-15)
16. „… eitel Spott und Betrug“, Martin Luther, Schmalkaldische Artikel, III. Teil, 15, BSLK 461–63. [↑](#footnote-ref-16)
17. Vgl. den programmatischen Artikel von Paul Drews, „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der praktischen Theologie, in: Monatsschrift für die kirchliche Praxis 1, 1901, 1–8. [↑](#footnote-ref-17)
18. Friedrich Niebergall, Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage, Bd. 1: Grundlagen. Die ideale und die empirische Gemeinde. Aufgaben und Kräfte der Gemeinde, Tübingen 1918, 31–216 (Zweiter Hauptteil Die gegebene Gemeinde. Religiöse Seelen- und Volkskunde). [↑](#footnote-ref-18)
19. Hans-Jürgen Kutzner/Frank Pierel, Popularia – Gottesdienst und Brauchtum, in: Folkert Fendler i.A. der Liturgischen Konferenz (Hg.), Qualität im Gottesdienst, Gütersloh 2015, 320–328. [↑](#footnote-ref-19)
20. Vorformen der folgenden Überlegungen habe ich an verschiedenen Stellen veröffentlicht; zuerst in: Peter Zimmerling, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 22010, 263–269. [↑](#footnote-ref-20)
21. Anselm Grün, Auf dem Wege. Zu einer Theologie des Wanderns, (Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 22), Münsterschwarzach 1983, 54ff. [↑](#footnote-ref-21)
22. Sören Kierkegaard, Philosophische Brocken, Gesammelte Werke, Bd. 10, Düsseldorf 1967, 95. [↑](#footnote-ref-22)
23. Zit. nach Wolfgang Huber, Im Geist wandeln. Die evangelische Kirche braucht eine Erneuerung ihrer Frömmigkeitskultur, in: Zeitzeichen, Heft 7, 2002, 20. [↑](#footnote-ref-23)
24. Grün, Auf dem Wege, 65. [↑](#footnote-ref-24)