

Manfred Hutter

Pilgern – ein universalreligiöses Phänomen

♦ Das religiös motivierte Aufsuchen heiliger Orte ist weltweit in den verschiedensten Religionen verbreitet, wie der Bonner Religionswissenschaftler Manfred Hutter eindrucksvoll darstellt. Manche Religionen, wie etwa der Islam, schreiben solche Pilgerfahrten sogar ausdrücklich vor, aber zum größeren Teil handelt es sich um freiwillige Leistungen der Gläubigen. Was sich die Pilger vom Besuch der bedeutenden Stätten erwarten, ist sehr unterschiedlich, aber – das kann man wohl sagen – kein Pilger und keine Pilgerin kehrt unberührt und unverändert nach Hause zurück. Ein wenig davon könnte auch bei den LeserInnen des informativen Beitrags Wirklichkeit werden. (Redaktion)

1. Vorbemerkungen – Zum aktuellen Aufschwung eines religiösen Phänomens

Rund 2,2 Millionen Muslime haben im Dezember 2006 und Januar 2007 die große Hadsch-Pilgerfahrt in Mekka und Umgebung absolviert. Dieses zumindest hinsichtlich der Größe bedeutendste Pilgern nimmt innerhalb der Religionsgeschichte eine Sonderstellung ein. Denn die Pilgerfahrt nach Mekka gehört zu den fünf so genannten „Säulen des Islam“, und die Absolvierung dieser Pilgerfahrt einmal im Leben ist Pflicht für jeden Muslim, vorausgesetzt, die physischen und materiellen Lebensumstände erlauben die Reise nach Mekka im Wallfahrtsmonat des muslimischen Kalenders. Der genau geregelte Ablauf dauert im Kern fünf Tage, kann aber durch weitere Besuche heiliger Stätten sowie durch das Opferfest verlängert werden. Daneben kennt der Islam auch die so genannte Umra, die „Besuchsfahrt“ zu den heiligen Stätten des Islam auf der arabischen Halbinsel, die jederzeit im Jahr durchgeführt werden kann, weniger streng reglementiert und auch kürzer ist. Dieses

islamische Konzept einer „Zweiteilung“ in Pflicht und Freiwilligkeit klingt religionsgeschichtlich auch in der – Mitte des 19. Jahrhunderts im Iran entstandenen und inzwischen weltweit verbreiteten – Baha'i-Religion nach, in der ebenfalls unterschieden wird zwischen der „Pflichtwallfahrt“ zu den Heiligen Stätten der Baha'i-Religion im Raum von Haifa in Israel, die heute neun Tage dauert, und „Besuchsfahrten“ zu diesen Orten und anderen Plätzen, die mit der Baha'i-Geschichte verbunden sind.

Damit ist für „Pilgern“ als universale Erscheinung der Geschichte der Religionen bereits ein erstes Charakteristikum gefunden: Wenn wir von „Wallfahrt“ oder „Pilgerfahrt“ sprechen, ist fast immer eine freiwillige Leistung gemeint. Eine Ausnahme von dieser „Freiwilligkeit“ stellen lediglich die beiden genannten Beispiele aus Islam und Baha'i-Religion dar, die religionsrechtlich als Pflicht des Gläubigen verstanden werden; als weitere Ausnahme sind die Buß- und Strafwallfahrten (*punitio*) v.a. im mittelalterlichen Christentum zu nennen, die absolviert werden sollten, damit man von der göttlichen und menschlichen Strafe für Sünden oder Vergehen befreit wird.

Dass die Freiwilligkeit des Pilgerns, durch die ein Wallfahrer sein Engagement im Glauben ausdrückt, auch gegenwärtig nicht geschwunden ist, zeigt die zunehmende Zahl von Pilgern weltweit, so dass man manchmal zu Recht bereits von einem „Pilgertourismus“ spricht, dernach Schätzungen bis zu einem Drittel des touristischen Aufkommens weltweit ausmacht. Wenn christliche Wallfahrer aus Europa und Nordamerika die Mehrheit unter den Pilgern ausmachen, so ist dies nicht primär von der Religion abhängig, sondern von besseren wirtschaftlichen Möglichkeiten, aber auch von der besser entwickelten Infrastruktur für Pilgerreisen. Denn man sollte nicht vergessen, dass ein grundlegender Aspekt des „Pilgerns“ inzwischen durch moderne Möglichkeiten in den Hintergrund getreten ist: Der „Pilger“ – abgeleitet von lateinisch *peregrinus* „der Fremde“ – ist nicht mehr jenen Gefahren des beschwerlichen Weges und der unsicheren Rückkehr ausgesetzt, mit denen der Pilger in vormoderner Zeit konfrontiert war. Auch Wallfahrtszentren außerhalb Europas – v.a. große Pilgerorte für Hindus, Buddhisten und Muslime in Saudi-Arabien, Indien, Sri Lanka, China und Japan – sind inzwischen gut erreichbar, so dass der „Weg“ zu einer solchen heiligen Stätte heute relativ leicht begehbar ist.

Trotz reeller weltlicher Erleichterungen einer „Pilgerfahrt“ bleibt die religiöse Leistung erhalten. Mit der Erleichterung des Weges steigt auch die Möglichkeit, sich auf Wallfahrt zu begeben, so dass dadurch eine weltweite Zunahme dieser Art eines religiösen „Sich auf den Weg Machens“ zu beobachten ist.

2. Ziele der Wallfahrt

Das Wort Wallfahrt, das von „wallen“ hergeleitet wird, bezieht sich ursprünglich auf

ein „Reisen in die Fremde“; allerdings weiß der Wallfahrer, dass ihn in der Fremde ein klares Ziel erwartet. Ziele von Wallfahrten sind geographisch fixiert, wobei man folgende wichtige Typen benennen kann:

(a) Zentral sind Orte, die mit der (frühen) Geschichte der Religion verbunden werden können: Dazu gehören etwa aus dem Bereich von Weltreligionen Jerusalem als Ort des ehemaligen Tempels im Judentum, als Ort der Kreuzigung Jesu im Christentum und als Ort von Muhammads visionärer Entrückung in den Himmel im Islam. In dieser Hinsicht gewinnt Jerusalem eine besondere Dichte als Wallfahrtsort, weil er von mehreren Religionen mit entscheidenden Ereignissen der jeweiligen Religion verbunden wird. Jüngere Religionen wie die Mormonen oder die Baha'i können in ihren Wallfahrtszentren den Bezug zur frühen Geschichte der Religion naheliegenderweise besonders gut belegen. Salt Lake City als Zentrum der Mormonen ist nicht nur administrativer und kultureller Mittelpunkt der Religionsgemeinschaft, sondern als spirituelles Zentrum auch Symbol des Reiches Gottes, das die Mormonen durch ihre Religion verwirklichen wollen. Wer nach Salt Lake City pilgert, befindet sich im Zentrum der Religion. Ähnliches gilt für Orte der frühen Baha'i-Geschichte in der Umgebung von Haifa, die während einer Baha'i-Pilgerfahrt besucht werden.

(b) Besonders konkretisiert wird dieser Bezug zur frühen Geschichte einer Religion durch die Erinnerung an das Wirken des Religionsstifters oder einer anderen identitätsbegründenden Person; wichtige Beispiele dafür sind folgende: die Geburt Jesu in Bethlehem und sein Wirken in Galiläa; Muhammads Auftreten und Sammeln von Anhängern in Mekka und Medina; Orte von Buddhas Lebensweg, der in seinem Geburtsort Lumbini beginnt, sich über Bodh Gaya als Ort der Erleuchtung

und Sarnath als Ort der ersten Predigt fortsetzt und schließlich in Kushinagraha als Ort seines Todes endet; Ayodhya als Geburtsort des Gottes Rama sowie Vrindavan als Geburtsort des Gottes Krishna im Hinduismus; Ise mit den Schreinen der Sonnengöttin Amaterasu, die als Mutter des ersten japanischen Kaisers verehrt wird und für den Shintoismus die zentrale göttliche Gestalt ist.

(c) In eine weitere Kategorie kann man Orte einordnen, die phänomenologisch als „heilig“ charakterisiert werden und ursprünglich mit natürlichen landschaftlichen Gegebenheiten verbunden waren, die eine – sekundäre – Historisierung bzw. Aufladung erfahren können. Dazu gehört beispielsweise der Ayers Rock in Australien, den Aborigines als ihren Herkunftsort deuten, der aber auch in moderner Religiosität oder in esoterischen Strömungen als „Ort einer besonderen Kraft“ aufgesucht wird; dies lässt sich auch an anderen Plätzen beobachten wie beispielsweise in der prähistorischen Anlage von Stonehenge in Großbritannien, deren ursprüngliche Bedeutung bislang nicht genau geklärt werden konnte. Ferner mag man hier die Rolle des Berges Fuji als beeindruckendes Naturphänomen einordnen, der im Shintoismus zugleich als Wohnsitz der Götter gedeutet wird. Die Verbindung des Berges Sinai mit der Offenbarung Gottes an Mose ist ebenfalls ein typisches Beispiel. Genauso sind Flüsse oft Anlässe für die Entstehung von Wallfahrtsorten, denn die Überquerung eines Flusses in einer Furt ist zugleich als Symbol geeignet, im übertragenen Sinn den Übergang von der diesseitigen zur jenseitigen Welt abzubilden. Das Ineinandermünden mehrerer Flüsse wird manchmal zum Ziel von Wallfahrten, wie das wohl berühmteste diesbezügliche Beispiel zeigt: Benares, am Zusammenfluss von Ganges, Varuna und Asi gelegen, ist für viele Hin-

du der Pilgerort schlechthin, dessen Heiligkeit überhöht wird, indem man in Benares mehrere Mythen über den Gott Shiva lokalisiert, d.h. überall eine „Spur“ des Gottes von den Gläubigen erkannt werden kann.

(d) Wallfahrtsorte können ihr Ansehen durch wichtige Personen der Religion gewinnen, indem man sich z.B. am Grab einer solchen Person an deren Bedeutung für die Religion erinnert; aber auch die Residenz des Oberhauptes der Religion kann Wallfahrtszentrum werden. Das wichtigste Beispiel, das beide Aspekte zugleich verbindet, ist Rom für das katholische Christentum, nämlich sowohl als Ort des Grabes des Apostels Petrus, aber zugleich als Ort der „Residenz“ von Petrus und seiner Nachfolger. Heiligengräber sind in ihrer lokalen Vielfalt praktisch unzählbar, aber nur manche Gräber werden überregional bedeutsam: Dazu gehören die Grabmäler verschiedener Imane des schiitischen Islam wie Kerbela und Nadschaf im Irak oder Ghom und Mashhad im Iran. Für Judentum und Islam ein gemeinsamer Wallfahrtsort ist Hebron (el-Chalil), weil dort die Gräber der biblischen Patriarchen und ihrer Frauen verehrt werden, eine Tradition, die auch der Islam kennt. Da der Grabkult im Hinduismus und im Buddhismus wegen der Vorstellung der Wiedergeburt keine große Rolle spielt, sind solche Typen von Wallfahrtsorten in diesen Religionen nicht wichtig. Den Personenbezug kennen aber auch sie, wenn z.B. die Stadt Kanchi in Südindien als Residenz des so genannten Shankaracharya, einer wichtigen religiösen Autorität des Hinduismus in der Gegenwart, für viele Hindus den Charakter eines Wallfahrtsortes hat. Ähnliches kann man wohl auch von dem Ort Dharamsala sagen, an dem der derzeitige Dalai Lama seinen Wohnsitz hat; dadurch wird dieser Ort auch spiritueller Mittelpunkt des tibetischen Buddhismus.

(e) Hinsichtlich ihrer geographischen Verortung werden Pilgerorte manchmal sogar verdichtet, indem verschiedene heilige Orte zu Pilgerstraßen oder Prozessionswegen zusammengefasst werden. Berühmt ist beispielsweise die Wallfahrtsroute, die 88 buddhistische Tempel auf der japanischen Insel Shikoku einschließt, bzw. die Pilgerstraße, die 33 Tempel der buddhistischen Gottheit Kannon im Großraum von Kyoto umfasst. Das islamische Wallfahrtsritual im Rahmen der Hadsch schließt einige Orte zu einem „verdichteten“ Wallfahrtsziel zusammen. Auch der Hinduismus kennt solche Wallfahrtwege, die letztlich als Weg ein einziger „Ort“ sind, so z.B. der rund 50 Kilometer lange Wallfahrtsweg um Benares herum, auf dem alle wichtigen Orte innerhalb und außerhalb der Stadt im Verlaufe von sechs Tagen besucht werden. Bis zu mehreren Jahren dauert die „Gangeswallfahrt“, die an der Quelle des Flusses in 3000 Metern Höhe beginnt, am linken Flussufer bis zur Mündung des Flusses in den Golf von Bengalen führt und den Pilger schließlich am rechten Flussufer entlang wieder zurück zur Quelle bringt. Am Fluss liegende andere Wallfahrtsorte – wie etwa Benares – werden selbstverständlich besucht, aber die ganze Flussumrundung ist eine geschlossene Pilgerfahrt, wobei der Fluss als Ziel der Wallfahrt den Pilger immer begleitet.

Pilgerstraßen und Pilgerorte sind geographisch reale Größen, aber als Ziel der Wallfahrt überschreiten sie die Geographie, indem für den Pilger der Weg und das Ziel eine spirituelle Dimension bekommen: Denn es sind Orte, an denen man die Präsenz einer Gottheit oder einer heiligen Kraft erlebt, die für den Gläubigen den Einbruch der Transzendenz in die Immanenz zeigt. Orte, die mit der Geschichte, vorbildlichen Gestalten oder wichtigen Institutionen der eigenen Religion ver-

bunden sind, führen dabei den Gläubigen in seinem Erleben aus dem Alltag in eine besondere Nähe zur Gottheit. Unmittelbares Erleben des Göttlichen oder Erfahren einer solchen („geographischen“) Nähe sind dabei zugleich Aspekte, die es ermöglichen, dass ein Wallfahrtsort von Anhängern mehrerer Religionen „geteilt“ werden kann – falls diese Religionen gemeinsame Vorstellungen besitzen, wie es etwa bei den Patriarchengräbern in Hebron / El-Chalil oder auf dem Tempelberg in Jerusalem der Fall ist. Aber auch Orte, an denen man als „Pilgertourist“ eine Heiligkeit im allgemeineren Sinn erlebt, können solche transreligiösen Ziele werden, die für Menschen mit unterschiedlichen theologischen Vorstellungen anziehend wirken. Einerseits zeigt dies, dass Wallfahrt als Ausdruck des Strebens nach einer – durchaus auch physisch gedachten – Nähe zum Heiligen eine anthropologische Konstante ist, andererseits aber auch ein Konfliktpotenzial entfalten kann, wenn von Anhängern unterschiedlicher Religionen exklusive Ansprüche auf einen „heiligen Ort“ erhoben werden und man „anderen“ Gläubigen keine Teilhabe an diesem Raum einer Heiligkeit zubilligen will.

3. Die verändernde Kraft des gemeinsamen Weges

In der Gegenwart sind Wallfahrten physisch einfacher durchführbar als früher, wobei durch die Wahl moderner Verkehrsmittel die für eine Wallfahrt benötigte Zeit kürzer wird. Der körperliche Aspekt des „Wallens“ ist dabei auf einzelne Etappen der Wallfahrt reduziert, ohne zu schwinden, so dass körperbetonte Techniken im Verlauf der Wallfahrt wichtig bleiben. Dazu gehört das bewusste Gehen mancher Wegabschnitte oder das rituell exakt genormte Umschrei-

ten eines Heiligtums. Niederwerfungen und der Länge nach Ausstrecken auf dem Boden im Wechsel mit dem Sichaufrichten, um dadurch Schritt für Schritt eine Wegstrecke zu bewältigen, ist bei Wallfahrten zu buddhistischen und hinduistischen Heiligtümern eine körperliche Performanz, die zugleich Akt der Askese ist. Wenigstens das letzte Stück des Weges auf den Knien rutschend hinter sich zu bringen, ist eine andere Weise, das Bewegungsmoment der Wallfahrt gegenüber „alltäglichen“ Fortbewegungen hervorzuheben.

Solche Formen verdeutlichen, dass man bei einer Wallfahrt nicht nur zeitlich und räumlich, sondern auch körperlich den Alltag verlässt. Dadurch bildet der Weg der Wallfahrt einen Einschnitt im Leben des Pilgers, bewirkt einen Prozess und eine Veränderung im Gläubigen. In anthropologischer Weise ist eine Wallfahrt daher ein „Durchgangs- bzw. Übergangsritus“ (*rite de passage*), der einen Statuswandel des Pilgers bewirkt, teilweise – wie z.B. im Fall des Heimkehrers von der Hadsch im Islam, eines Sadhu („Heiligen“) nach der Durchführung einer Wallfahrtsumrundung des Ganges, eines mittelalterlichen christlichen Rom- oder Jerusalem-pilgers – verbunden mit erheblichem Sozialprestige in seiner heimatlichen Umgebung. Theologisch wird diese Veränderung dabei je nach Religion in Bezug auf die Glaubensinhalte unterschiedlich gedeutet. Ein Hindu sieht die Wallfahrt als verdienstvoll an, weil sie ihn (lokal) näher an die Gottheit und die erstrebte Einheit von *atman* und *brahman* heranbringt. Ein Buddhist besucht Buddhareliquien auf seiner Wallfahrt und hofft dadurch, Verdienst (*punya*) zu erwerben, das ihm eine zukünftige günstige Wiedergeburt ermöglicht, die ihm das Erreichen des Nirvana erleichtert. Für einen Juden erhält die Wallfahrt einerseits die Funktion eines Opfers, vermag aber auch

die Fürbitte bei Gott durch Verstorbene, deren Gräber man besucht, zu erreichen. Ein Christ kann in der Wallfahrt eine asketische Übung oder die Buße für Sünden sehen, um sich dadurch der Gnade Gottes auch würdig zu erweisen. Für den Muslim schließlich ist Wallfahrt ein Gottesdienst und eine religiöse Pflicht, durch deren Durchführung man sich dem Willen Gottes unterwirft und dadurch ein „wahrer“ Muslim wird.

Solche Veränderungen zeigen, dass die Wallfahrt prinzipiell ein individueller Akt ist, egal ob sie als religiöse Pflicht, aufgrund eines freiwilligen Entschlusses oder in Vertretung eines anderen durchgeführt wird. In der praktischen Durchführung sind Wallfahrten jedoch in der Regel Gemeinschaftsunternehmungen, zu denen Pilger sich als Interessengemeinschaften zusammenschließen. Der Gemeinschaftscharakter der Wallfahrt kommt aber auch für den „Individualpilger“ spätestens am Ziel zum Tragen, wo er in den gemeinsamen Strom der Pilger einmündet. Teilweise wird dieser Gemeinschaftsbezug durch gemeinsame Pilgerkleidung gefördert, am deutlichsten an den weißen Kleidern zu sehen, mit denen Muslime sich in Mekka kleiden. Dabei kommt nicht nur die Gemeinschaft, sondern auch die soziale Gleichheit aller Pilger zum Ausdruck. Allerdings ist dieser Aspekt von Gemeinschaft nicht universell vorhanden. Theravada-buddhistische Mönche, die eine Wallfahrt zu einer Buddha-Reliquie unternehmen, bleiben auch am Wallfahrtsziel eine in Bezug auf ihre Erlösungsfähigkeit in diesem Leben höher bewertete Gemeinschaft als weibliche Laien-Pilgerinnen, die zur gleichen Zeit zum Heiligtum kommen. Diese beiden gegenüber gestellten Beispiele belegen trotz vorhandener Gemeinschaftsaspekte, dass der individuelle Aspekt der Wallfahrt Vorrang gegenüber dem kollektiven Aspekt hat.

Weiterführende Literatur:

U. Tworuschka, Heilige Wege. Die Reise zu Gott in den Religionen, Frankfurt 2002. Tworuschka beschreibt – über das engere Thema Wallfahrt weiterführend und hinausgehend – das Bild von „Wegen“ innerhalb von Religionen als reale Bewegungen, Typen von Wegen und „symbolischen“ Wegen zur inneren Annäherung an Gott.

S. Faroqhi, Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt, München 1990. Faroqhi liefert eine gut lesbare Darstellung der islamischen Wallfahrt, ihrer Geschichte, ihrer theologischen Bedeutung und der einzelnen Riten, wobei dieses Buch auch indirekt Einblick in den Islam am Beispiel der Wallfahrt vermittelt.

Vertiefende Literatur:

G. Ahn u.a. (Hg.), Religiöses Reisen, Münster 2003 (= Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte 15); S.M. Bhardwaj / G. Rinschede, Pilgrimage in World Religions, Berlin 1988; J. Chélini / H. Brant-homme (Hg.), Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux, Paris 1987; S. Coleman / J. Elsner, Pilgrimage. Past and Present in the World Religions, Cambridge 1995; S. Coleman / J. Eade, Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion, London 2004; K. Gratzl (Hg.), Die heiligsten Berge der Welt, Graz 1990; B. Kötting, Peregrinatio Religiosa, Münster 1980; G. Lanczkowski, Die heilige Reise, Freiburg 1982; Ch. Meyer, Die „religiöse Reise“, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 49 (1997) 11–33; E. A. Morinis, Pilgrimage in the Hindu Tradition, Delhi 1984; G. Stephenson, Das Bild des „Weges“ in der Religionsgeschichte, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 45 (1993) 289–308.

Somit erfährt der Pilger zwar eine – in ihrer „Dichte“ von der jeweiligen Religion abhängige – Gemeinschaft (*communitas*) mit den anderen Pilgern auf dem gemeinsamen Pilgerweg, die sein Erleben der Wallfahrt mitbestimmt. Die Veränderung, die durch die Wallfahrt bewirkt wird, betrifft ihn jedoch nur individuell. Diese transformative Kraft des (religiösen) Weges, die man der Wallfahrt zuschreibt und die der Grund ist, weshalb man diese unternimmt, ist ein zentrales Charakteristikum des Pilgerns in anthropologischer Sicht: Am Ziel wird der Pilger von einem „alten“ zu einem „neuen“ Menschen. Von der Heimkehr her beleuchtet kann man sogar sagen, dass der Weg und das Ziel letztlich als gemeinsames Ganzes zu betrachten sind. Durch die Zusammengehörigkeit von Weg und Ziel unterscheiden sich Wallfahrten auch von anderen Formen der Spiritualität, die ebenfalls dazu beitragen, ein „neuer“ Mensch zu werden, z.B. Meditationen, plötzliche Erleuchtung, Gewinn von Gnosis oder religiöse Feste.

4. Spannungen zwischen Anthropologie und genormter Theologie

Der starke individuelle und anthropologische Bezug von Wallfahrt bringt es mit sich, dass Wallfahrten sich als Ausdrucksformen von „Volksfrömmigkeit“ etablieren und sich dabei Praktiken entwickeln können, die von Vertretern der „offiziellen“ oder „genormten“ Theologie kritisiert werden. Andere Kritikpunkte können aber auch grundsätzlicher sein, indem der Sinn von Wallfahrten überhaupt in Frage gestellt wird.

Ausgehend von Vorwürfen, dass Pilgerfahrten zu Veräußerlichung des Glaubens sowie zu Verfehlungen führen, wer-

den Stimmen laut, die Wallfahrten überhaupt als unnötig hinstellen. Mystiker verschiedener Religionen argumentieren dabei, dass sich Gott nicht an einem Ort der Wallfahrt finden lässt, sondern im Menschen selbst. Islamische Mystiker, die sich nicht vollkommen über die religiöse Pflicht der Wallfahrt hinwegsetzen können, argumentieren dabei unterschiedlich für eine „Verinnerlichung“ der Wallfahrt. So behauptete z.B. al-Halladsch (9. Jh. n. Chr.), dass die Wallfahrt nach Mekka in jedem Zimmer unternommen werden könne, denn das eigentliche und einzige Heiligtum befindet sich im Herzen jedes Menschen. Ein anderer Mystiker, Bayazid Bastami (9. Jh. n. Chr.), vollzieht die Pilgerfahrt nach Mekka, indem er siebenmal um einen Weisen schreitet, weil der Mensch das eigentliche Heiligtum sei. Vergleichbar der Wallfahrtskritik von Mystikern ist die Position des christlichen Theologen Gregor von Nyssa (4. Jh. n. Chr.), der seine Mitchristen auffordert, ihren Leib zu verlassen und (mystisch) zu Christus zu pilgern, nicht aber real von ihrer Heimat in Kappadokien nach Jerusalem. Genauso wird dem chinesischen Weisen Laozi (5. Jh. v. Chr.) in den Mund gelegt, dass der heilige Mensch nicht weit hinausgehen muss, denn dort erfährt er nichts für seine religiöse Vervollkommenung, vielmehr kann der Heilige seine Vollendung ohne weite Reisen erlangen.

Die Frage des Ortsbezugs eröffnet nicht nur hinsichtlich der „Verinnerlichung“ der Wallfahrt Kritikmöglichkeiten, sondern dem realen Ort als Wallfahrtsziel kann theologisch die „Heimatlosigkeit“ und „Ungebundenheit“ an die materielle Welt entgegengehalten werden. Christliche Strömungen, die theologisch besonders hervorheben, dass der Mensch nur „Gast auf Erden“ ist und daher die materielle Welt keine feste Heimat für den Christen sein kann, kritisieren aufgrund dieser Heimat-

losigkeit des Christen ein Wallfahrtswesen, das an einem realen Ziel einen Haftpunkt sieht, um Gott nahe zu sein. Eine ähnliche Haltung haben die Manichäer in den ersten christlichen Jahrhunderten eingenommen, die aus gleichen Gründen der Wallfahrt skeptisch gegenüber gestanden sind und daher das entstehende christliche Pilgerwesen kritisiert haben. Buddhistische Mönche, die durch meditative Versenkung nach Erleuchtung streben, kritisieren ebenfalls Wallfahrten und die Verehrung von Reliquien an Wallfahrtsorten; dass dennoch auch Buddhisten eifrige Wallfahrer waren, zeigen konfuzianische Einwände gegen buddhistische Wallfahrten in China im 8. Jh. n. Chr.: Dabei wird jedoch argumentiert, dass Wallfahrten deshalb zu unterlassen wären, weil Buddhisten, die Wallfahrten unternehmen, ihre Arbeit im alltäglichen Leben vernachlässigen, was aus der Sichtweise des konfuzianischen Arbeitsethos dem gesellschaftlichen Wohlergehen abträglich sei.

Ein weiterer Argumentationsstrang, der sich innerhalb von Religionen kritisch mit Wallfahrten auseinandersetzt, greift den Aspekt der „Reise in die Fremde“ auf: Aspekte des Fremdseins und der Bewegung, die mit der Wallfahrt unmittelbar verbunden sind, bedeuten zugleich ein zeitweiliges Ausbrechen aus den gegebenen sozialen Ordnungen, so dass Pilger nicht immer exakt einzuordnen oder zu kontrollieren sind. Da aus praktischen Gründen unvermeidbar ist, dass Pilger mit anderem „fahrenden Volk“ zusammenkommen, ließen sich Ausschweifungen nicht vollkommen vermeiden, die der ursprünglich frommen Motivation der Pilgerschaft zuwider standen. Genauso wenden Kritiker gegen die Wallfahrt ein, dass das Gemeinschaftsgefühl einer Wallfahrergruppe missbraucht werden kann, um dadurch theologische oder auch sozial-politische Veränderungen

herbeizuführen. Da aber Wallfahrten trotz solcher kritischer Einwände nicht ausbleiben, verbindet sich diese Kritik mit einem Kompromiss: Um die genannten Gefahren zu unterbinden, sollten Teilnehmer an Wallfahrten – deren Wert, Gottes Nähe an einem heiligen Ort zu erfahren, hierbei nicht grundsätzlich geleugnet wird – nicht weit entfernte Heiligtümer aufsuchen, sondern nur die nächstliegenden.

Ein letzter Kritikpunkt, der aus theologischer Perspektive gegen Wallfahrten geäußert wird, bezieht sich nochmals auf eine Form der Veräußerlichung. Pilger, die an ihrem Ziel Pilgerandenken erwerben, bringen keinen neuen „geistigen“, sondern nur „weltlichen“ Besitz mit nach Hause. Andenken, die mit einem Heiligen verbunden werden, Modelle von Tempeln oder Kirchen, eine kleine Nachbildung der Kaaba in Mekka, Amulette und Schutzmittel gegen Geister oder den Bösen Blick, Wasser vom Jordan, aus Lourdes oder aus dem Ganges sind einige Beispiele für beliebte Pilgerandenken. Für den Wallfahrer erfüllen sie die Funktion, sich an die Wallfahrt zu erinnern. In dieser Hinsicht werden solche Pilgerandenken nicht kritisiert. Allerdings ermöglichen sie eine „Profanierung“ der Wallfahrt in den Alltag oder können die Grenzziehung zwischen Volksfrömmigkeit und „Aberglauben“ verwischen. In dieser Hinsicht werden sie dann Angriffspunkt für die theologische Kritik, dass damit der spirituelle Wert der Wallfahrt in sein Gegenteil verwandelt wird.

Solche Kritikpunkte, die religiöse Spezialisten verschiedentlich gegen Wallfahrten und Pilger formulieren, greifen teilweise zu Recht Fehlformen an, teilweise liegt ihnen eine Argumentation zugrunde, die sich am anthropologischen Konzept von Wallfahrt, die Nähe des Heiligen zu suchen, entzündet. Da Wallfahrten einem grundsätzlichen Bedürfnis religiöser Menschen

entgegenkommen, nämlich in Kontakt zu ihrer Gottheit zu treten, lassen sie sich in der Religionsgeschichte – unabhängig von ihrer je religionsspezifischen Interpretation – praktisch universell feststellen. Da, wie erwähnt, Pilgern einen starken individuellen menschlichen Aspekt hat, ist diese Form einer religiösen Handlung aber auch besonders dafür geeignet, sich individuell zu entfalten. Dadurch bieten Wallfahrten einen idealen „Nährboden“ für vielfältige Formen (einschließlich Fehlformen) von „Volksreligiosität“, die nicht immer vollkommen kompatibel mit allen Details der Dogmatik einer Religion sein müssen. Dies bietet einerseits die Möglichkeit, dass es hinsichtlich des Verständnisses von Wallfahrten zu unterschiedlichen Meinungen zwischen offiziellen Vertretern einer Religionsgemeinschaft und den Gläubigen kommt, andererseits liefert das individuelle Verständnis dessen, was eine „Wallfahrt“ für das eigene religiöse Leben zu leisten vermag, die Grundlage dafür, dass Pilgern auch in Zukunft ein weit verbreitetes religiöses Phänomen bleiben wird.

Der Autor: Prof. Dr.phil. Dr.theol. Manfred Hutter (1957) studierte Katholische Theologie (Dr. theol. 1984) und Vergleichende Sprachwissenschaft in Verbindung mit einer orientalistischen Fächerkombination (Dr. phil. 1991) in Graz mit Studienaufenthalten in Wien und Würzburg. Seit 2000 ist er Professor für Vergleichende Religionswissenschaft am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn.

Neuere Veröffentlichungen: *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*, Graz 2001; *Die Weltreligionen*, München 2005; *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien*, hrsg. gemeinsam mit Sylvia Hutter-Braunsar (= *Alter Orient und Altes Testament* 337), Münster 2006.