

„Sinnsuche per pedes“

Pilgern als körperliche Herausforderung und spirituelles Erlebnis

Markus Gamper und Julia Reuter

Einleitung

Pilgerschaft und Wallfahrtswesen sind im 21. Jahrhundert populär wie nie. Bereits seit Jahren verzeichnen die lokalen Pilgerbüros und Wallfahrtsorte steigende Besucherzahlen. Galten Pilgerreisen und Wallfahrten im gängigen Wahrnehmungsmuster lange Zeit als mittelalterliche Phänomene par excellence, die nicht selten als Synonym für „Gottesfrömmigkeit“ und „religiöse Ehrfurcht“ standen, hat sich die gegenwärtige Praxis davon größtenteils gelöst. Nicht nur, dass viele der bedeutendsten Pilgerorte und Wallfahrtszentren (Lourdes, Fatima, Medjugorje) erst im 19. und 20. Jahrhundert entstanden und somit Orte der Moderne sind (Stausberg 2010, S. 46). Pilgerreisen erleben zudem dort einen Aufschwung, wo sich die Menschen kaum noch an offizielle Glaubenslehren gebunden fühlen. Der Jakobsweg nach Santiago de Compostela, auf dem Massen von Menschen mittlerweile Jahr für Jahr gehen, gilt hier als typisches Beispiel. Die über viele Jahrhunderte brachliegende Pilgerstrecke wurde erst in den vergangenen Jahrzehnten (wieder-)entdeckt – und dies nicht ganz unabhängig von politischen, kulturellen und ökonomischen Motiven. Längst ist sie zu einem überkonfessionellen und interreligiösen Pilgerweg mit einer massentouristischen Infrastruktur geworden (Schweizer 2011), auf dem sich Personen ganz unterschiedlicher Coloeur tummeln. Hier trifft man, insbesondere in den sogenannten „Heiligen Jahren“¹, zwar auch noch auf kirchlich organisierte Reisegruppen, die sich der kulturgeschichtlichen Bedeutung des Jakobsweges bewusst sind und für die das Apostelgrab in Santiago de Compostela das zentrale Ziel der Reise ist. Aber es sind in spürbarem Maße auch solche Pilger hinzugekommen, die sich, unabhängig von kirchlichen Festtagskalendern und Traditionen, allein oder mit Freunden auf den Weg machen, unter ihnen zahlreiche auf der Suche nach „spiritueller Selbstfindung“ wie auch an Land und Leuten interessierte Studienreisende, sportbegeisterte Wanderer oder Touristen, die einfach nur einen günstigen Urlaub „mit besonderem Flair“ erleben möchten. So ist das zeitgenössische Pilgerwesen keine Fortsetzung älterer Muster der Pilgerreise; davon zeugen allein die zahlreichen Souvenirshops entlang des Weges oder auch die standardmäßige Ausstattung zahlreicher Pilgerherbergen mit Internet. Kein Wunder also, dass das Pilgerwesen auf dem Jakobsweg und der globale Massentourismus mehr gemein haben, als es in gängigen Entgegensetzungen von Religion und Tourismus den Anschein hat (Stausberg 2010, S. 13). Allein ein Blick auf die öffentlichen Statistiken des Pilgerbüros in Compostela belegt die Popularität des Jakobsweges. Die Zahl der Pilger stieg von ca.

1 Man spricht vom Heiligen Jahr, wenn der Geburtstag des Heiligen Apostels Jakobus, der 25. Juli, auf einen Sonntag fällt.

5.800 (1989) auf knapp 180.000 (2011) an², über 3 Millionen Menschen pro Jahr besuchen im Schnitt die Pilgerstadt, sodass stellenweise von einer neuen „Generation Pilgertum“ (Stuttgarter Zeitung 7.4. 2010) die Rede ist. Der potentielle Markt, also jene Personen, die in Zukunft eine religiöse Reise in Erwägung ziehen, wird weltweit auf über 15 Millionen geschätzt (Menlo Consulting GLOBUS 2010); auch in Deutschland haben bisher über 8 % eine Pilgerreise unternommen, 15 % können sich vorstellen, eine solche zu unternehmen (PM Guide 2008).

Natürlich ist die Tourismusindustrie längst auf den neuerlichen Pilgerboom aufmerksam geworden, der durch medial vermarktete Erlebnisberichte prominenter Pilger, Fernsehshows und -dokumentationen, aber auch „All-Inclusive-Angebote“ von Reiseveranstaltern weiter angestachelt wird. Auffällig ist, dass dabei das Pilgern weniger als christliches Glaubenszeugnis oder gar -pflicht, sondern eher als „Erholung von Seele und Geist“, als „Auszeit aus dem Alltag“ oder „Spirituelle Selbstfindung“, zum Teil sogar als „Wellnessurlaub“ akzentuiert wird.³ Gleichzeitig werden auch der Körper, die körperliche Bewegung und Selbsterfahrung als wichtige Faktoren der Pilgerreise ins Zentrum gerückt, was angesichts eines durchschnittlichen Pensums von ungefähr 20 km Fußmarsch pro Tag und einer nicht unerheblichen Gepäckbelastung wenig verwunderlich ist. Letzteres lässt das Pilgern auch als Fern- und Langstreckenwandern und damit mitunter als eine Form des Ausdauer- oder Extremsports erscheinen.

Ganz gleich, ob man das Pilgern als Extremsport bezeichnen mag oder nicht, auffällig ist, dass die körperlichen Aspekte des Pilgerwesens in den Initiativen der Tourismusindustrie zum „spirituellen (Wellness-)Tourismus“ zentral sind. Dagegen spielen diese Aspekte in den wissenschaftlichen Studien eher eine marginale Rolle, obwohl aus Sicht der Pilger doch gerade die Erfahrungen von sinnlicher Gemeinschaft, von körperlicher Belastung und unmittelbarer Naturbegegnung das besondere Pilgererlebnis, insbesondere auch das besondere spirituelle Pilgererlebnis, mitkonstituieren.

Anhand empirischer Befunde unseres Forschungsprojektes zum zeitgenössischen Pilgerwesen nach Compostela, das neben Fragen zur Soziodemografie und Motivlage der Pilger auch eine qualitative Perspektive bzgl. der Erlebnisse und Erfahrungen der Pilger integriert, soll das Verhältnis von Körperlichkeit und populärer Spiritualität näher beleuchtet werden. Der Beitrag versteht sich somit einerseits als ein empirischer Beitrag zur soziologischen Diskussion um populäre Spiritualität. Andererseits versucht er am Phänomen des Pilgers Überlegungen zur Rolle des Körpers im Kontext einer gesamtgesellschaftlichen Transformation der Religion anzustoßen.

- 2 „Ausreißer“ bilden hier die Heiligen Jahre, die die Pilgerzahlen nochmals drastisch ansteigen lassen, wohl auch, weil die Katholische Kirche den Pilgern unter bestimmten Auflagen einen vollständigen Sündenerlass in Aussicht stellt.
- 3 Ein ganz ähnlich gelagertes Beispiel ist der sogenannte „Klosterurlaub“, der von Reiseveranstaltern und den Kongregationen zum Teil selbst als „spiritueller Wellness-Urlaub“ bzw. „Besinnungstourismus“ beworben wird; vgl. hierzu etwa die Homepage von „Klosterreich“, einer internationalen Vereinigung von 21 österreichischen, ungarischen, tschechischen und polnischen Klöstern und Stiften, die in besonderer Weise für Gäste ihre Pforten öffnen: www.klosterreich.at.

1 Pilgern im Spiegel zeitgenössischer Forschung

Auch wenn das Pilgern sich immer größerer Beliebtheit erfreut, rückt das Phänomen erst langsam in den Blickpunkt empirischer Sozialforschung. Neben kulturgeschichtlichen Abhandlungen zu Wallfahrt und Pilgerwesen (Jehle 2005; Herbers 2005; Kühne/Dolezal 2006) finden sich erste Befunde vor allem in der tourismuswissenschaftlichen Wanderforschung und volkskundlichen Reisekulturforschung (Henning 2001, Dähler 2009, Brämer 2010a, Specht 2009), teilweise auch in der sozialpsychologischen Lebensqualität- und sportwissenschaftlichen Forschung (Baumann 2009; Krautwurst 2008). Innerhalb der Religionssoziologie und -wissenschaft finden sich erste (größtenteils theoretische) Überlegungen in Arbeiten zu Alltagsreligiosität und populärer Religion (Knoblauch 2009), zur religiösen Eventforschung (Ebertz 2000; Forschungskonsortium WJT 2007) oder religionsgeschichtlichen und theologischen Aspekten von Pilgerreisen und Pilgerschaft (Stausberg 2010; Lienau 2009). Auch scheint es den Anschein zu haben, dass das Pilgern auf das Wohlbefinden eine positive Wirkung besitzt, wie vor allem sozialpsychologische Studien betonen (Krautwurst 2008).

Neben der Fokussierung auf europäische Pilgerwege und das vermeintlich katholische Pilgerwesen⁴, in dem der Jakobsweg in seiner Popularität eine gewisse prototypische Bedeutung einnimmt, ist zunächst einmal auffällig, dass beinahe alle Studien die Heterogenität der Motivlagen der heutigen Pilger als Besonderheit hervorheben. Gepilgert wird kaum noch aus einem religiösen Pflichtgefühl heraus, als Buß- oder Bittwallfahrt (Jehle 2005; Herbers 2006), oder, wie es noch der Titel einer Münchener Ausstellung zum Pilgerwesen bewarb, „fürs Seelenheil“.⁵ Es ist vor allem die Außeralltäglichkeit des „Urlaubens“, die Suche nach Veränderung und die Begegnungen mit anderen Pilgern, die eine besondere Rolle spielen (Slavin 2003; Ivakhiv 2003). Neben dem Motiv, „einen Weg zum Glauben zu finden“ (57 %), rangieren laut einer repräsentativen Umfrage des populärwissenschaftlichen Magazins P.M. Guide (2008) fast gleichrangig Motive wie „Gleichgesinnte kennen lernen“ (47 %), „Entspannung“ (46 %) und „Selbstfindung“ (45 %), aber auch „Wanderspäß“ (44 %), „Abenteuerlust“ (39 %) sowie „Rat und Rettung aus einer Krisensituation“ (22 %).

Auch für Judith Specht (2009) spielen klassische religiöse Gründe eine eher untergeordnete Rolle. In ihrer ethnografischen Studie zum Fernwandern und Pilgern in Europa sind es vor allem Aspekte wie „Abstand vom Alltag bekommen“, „Erholung und Stärkung“, „eine Veränderung einleiten“ oder auch „das Erleben von Natur und dem eigenen Körper“, die für die Pilger ausschlaggebend sind, gemäß dem Motto: „[...] *Glück kommt durch Bewegung und Anstrengung, man ist in der Natur, lässt Zwänge und Gewohnheiten des Alltags hinter sich* [...]“ (Specht 2009, S. 130) Idealtypisch grenzt Specht die „Er-

4 Was laut Hubert Knoblauch (1999) auf eine grundsätzliche Verengung der Religionswissenschaft hinweist. Obwohl es vereinzelt interkulturell vergleichende Perspektiven auf das Pilgerwesen gibt, besitzen diese aber eher deskriptiven denn analytischen Charakter (Schweitzer 2011).

5 Die (Wander-)Ausstellung „Unterwegs fürs Seelenheil. Pilgerreisen gestern und heute“ fand erstmals vom 5.5.2010-23.1.2011 am Deutschen Museum in München statt. Nähere Informationen unter: <http://www.deutsches-museum.de/verkehrszentrum/ausstellungen/sonderausstellungen/2010/pilgerreisen/> [Stand: 20.4.2012].

holungspilger“, die eher kurze Pilgerstrecken zurücklegen und am losen Austausch mit den Personen auf dem Weg interessiert sind (S. 130), von „Passagepilgern“ ab, die sich für mehrere Wochen, z. T. Monate, auf den Weg machen, um Antworten auf individuelle Lebenssituationen zu finden und häufig intensive Nähe zu Mitpilgern suchen (S. 132).⁶

Ähnliches dokumentiert die Wander- und Marktforschungsstudie von Rainer Brämer (2010a, 2010b) und die Studie von Stephan Dähler (2009). Bei der großen Masse an Pilgern auf dem Jakobsweg geht es hauptsächlich um das „Ausklinken aus dem Alltag“, um eine Sehnsucht nach Langsamkeit, teilweise auch Veränderung. Dähler beschreibt dieses Phänomen wie folgt: *„Pilgern deckt offenbar eine Mangelerscheinung in unserem individualisierten und von hohen Leistungsansprüchen ausgereizten Alltagsleben ab: Es bietet Zeit für Beziehungen, Zeit für gemeinsame Unternehmungen, Zeit miteinander unterwegs zu sein.“* (Dähler 2009, Kapitel B Seite C). Der Weg zum Pilgerziel wird für die Pilger eher zu einem Weg der Selbstfindung bzw. der Selbstreflexion, auf dem das eigentliche Ziel, das Grab des Jakobus‘ in der Kathedrale von Santiago de Compostela, fast vollständig in den Hintergrund tritt. Überhaupt ist der Jakobsweg im Gegensatz zu vielen anderen katholischen Pilgerzielen ein Anlaufpunkt für ein interreligiöses und interkonfessionelles Publikum, ebenso für Menschen, die sich der Kirche nicht gänzlich abgewandt haben, aber zumindest „gläubige Kritik“ an ihr üben.

Markus Nicolay (2006), der die Pilgerdaten der St. Jakobsgesellschaft in Trier von 2005 ausgewertet hat, stellt heraus, dass sich vor allem solche Menschen auf Pilgerschaft begeben, die keinen festen und langjährigen Gemeindebezug besitzen und die Reise als ein Abenteuer und spirituelle Erfahrung ansehen. Nur noch ein kleiner Teil versteht das Pilgern als eine Art der Erweiterung der religiösen Praxis als kirchlich sozialisierter Christ. Weitaus mehr stehen in kritischer „Halbdistanz“ bzw. ohne Bezug zur Kirche bzw. Gemeinde und möchten ihren eigenen individuellen Glauben entwickeln, der über kirchliche Vorgaben hinausreicht (Nicolay 2006, S. 5 f.). Anstelle von Religion mit eindeutigem Bekenntnis zu einer Konfession wird auch in den Berichten der Pilger eher der weniger fassbare Begriff der Spiritualität verwendet in dem Sinne, dass sich die Pilger zwar anhängig von „kosmischen“ oder „überirdischen“ Kräften fühlen bzw. auf der Suche nach einer „höheren Kraft“ sind, aber dieses Transzendente nicht näher benennen können oder wollen (Schweizer 2011, S. 91; Knoblauch 2009). Viele Pilgern beschreiben sich selbst als Suchende in Glaubensfragen und äußern ihre Sympathien für andere Religionen, besonders für östliche, wie es auch schon der Fernsehkomiker Hape Kerkeling in seinem millionenfach verkauften Pilger-Bestseller für sich in Anspruch genommen hat: *„Um einen Pilgerpass [...] zu bekommen, muss man natürlich nicht zwingend katholisch sein. Ich würde mich selbst zum Beispiel als eine Art Buddhist mit christlichem Überbau bezeichnen [...]. Es ist ausreichend auf spiritueller Suche zu sein, und das bin ich.“* (Kerkeling 2006, S. 20). Dieses Selbstverständnis als *Suchender* – nach Gott, nach dem besonderen

6 Letztere werden auch von Christian Kurrat in seiner Doktorarbeit unter dem Fokus „Pilgern und biographische Übergangsrituale“ näher untersucht, für die er selbst mehrere Wochen auf dem Jakobsweg gewandert ist und zahlreiche Interviews mit Pilgern geführt hat. Leider liegen zu seinem Projekt noch keine Veröffentlichungen vor; erste Befunde hat er auf der von ihm mitorganisierten Arbeitstagung zur „Soziologie des Pilgerns“ an der Fernuniversität Hagen 2012 vorgestellt, deren Programm abrufbar ist unter: <http://www.fernuni-hagen.de/universitaet/aktuelles/2012/01/09-am-soziologie-pilgern.shtml> [Stand: 20.4.2012].

spirituellen Erlebnis, nach Veränderung – unterscheidet den zeitgenössischen Pilger vom „traditionellen“ Pilger/Wallfahrer, dem es eher um eine Vertiefung und öffentliche Bezeugung seines Glaubens geht (Gamper/Reuter 2012). So ist der neuerlich erwachte Pilgerboom weder als „Rückkehr der Religion“ (Riesebrodt 2001) noch als Boom des Katholischen Glaubens zu betrachten; er steht eher für die Zersplitterung oder auch Pluralität von Glaubensvorstellungen, die Beweglichkeit und Unverbindlichkeit an Zugehörigkeiten, die Flüchtigkeit der Identifikation und die Instabilität der Gruppierungen (Hervieu-Léger 2004, S. 59). Pilger stehen im wörtlichen wie übertragenen Sinne für einen „Glauben in Bewegung“; der Wandernde avanciert geradezu zur Metapher für spätmoderne Religiosität (Gebhardt 2006), die sich in einer klaren Subjektzentrierung des Religiösen ausdrückt und durch eine spezifische geistig-seelische Haltung geprägt ist. Diese ist in Begriffen der Autonomie, Souveränität und Eigenkompetenz mit ausgeprägtem „anti-institutionellen Affekt“ am besten zu beschreiben (ebd.). Nicht nur die Vorstellung, dass viele Wege zur Wahrheit führen, auch der Anspruch auf soziale Deutungshoheit über die eigene Spiritualität, die nicht selten aus unterschiedlichen Versatzstücken eines globalisierten Markts an Religionen und Weltanschauungen zusammengebastelt wird, zeichnen den Wandernden als religiös selbstermächtigtes Subjekt aus (Gebhardt 2006, S. 232, 2005). So ist die Popularität des Pilgerns für die zeitgenössische Religionssoziologie eher Ausdruck einer Krise denn einer Konjunktur kirchlicher Religion: Für den Pilger zählt ja gerade die eigene, *selbst gemachte* spirituelle Erfahrung. Demgegenüber ist die institutionalisierte Religion in Form von Kirchen, Amtsträgern und Organisationen mit ihren verbindlichen Modellen der Transzendenzdeutung in individualisierten Gesellschaften offenbar immer weniger der Ort, an dem Menschen religiöse Erfahrungen machen bzw. suchen. Sie gelten nicht länger als legitimer Ansprechpartner für die Frage nach dem Sinn des Lebens (Hitzler 1999).

So dienen die Kirchen und religiösen Veranstaltungen am Wegesrand eher als Kulisse für die Inszenierung der individuellen Suche nach Spiritualität und Selbstfindung einer weitgehend „entkirchlichten Religiosität“ der Pilger (Stausberg 2010, S. 57 ff.). Der Reiz, sie aufzusuchen, liegt ja gerade darin, dass sie im Gegensatz zur (Kirchen-)Gemeinde „zu Hause“ als pompöser, unkonventioneller und weltoffener erlebt werden: Die Kirchentüren sind nie verschlossen, nach der Konfession wird nicht gefragt, die Geistlichen sind lockerer, die Messen glorioser, Pilgersegnungen und Meditationen setzen gezielt die erlebnishaften Elemente der Liturgie in den Vordergrund. Dies deckt sich mit den Befunden der kulturtheoretischen Forschungen zu religiösen Events (Ebertz 2000; Forschungskonsortium WJT 2007), die insbesondere den Erlebnisaspekt, also die Sehnsucht nach *simlichen* Angeboten und Ritualen, die Sehnsucht nach einer „ganzheitlichen“, d. h. auch körperlich erfahrbaren „Transzendenz im Augenblick“ als Charakteristikum spätmoderner Spiritualität in den Vordergrund rücken. Sie postulieren ein Bedürfnis der Menschen, religiöse Erfahrungen mit allen Sinnen machen zu wollen, die Sehnsucht nach einem *totalen* religiösen Erlebnis, das religiöse Events mit ihrem medial unterstützten multisensitiven wie partizipativen (Gemeinschafts-)Angeboten in besonderer Weise evozieren. Dass diese auch innerhalb der Kirchen gesucht und gefunden werden, zeigt nicht zuletzt die Attraktivität von Großereignissen wie dem Weltjugendtag, Papstmessen, Seligsprechungen oder Beerdigungen, aber auch Angeboten wie Feuerprozessionen, Lichtergottesdiensten oder Taizé. Spätmoderne Spiritualität steht nicht im Widerspruch zu traditionellen liturgischen Ausdrucksformen wie Gebet, Andacht oder Gottes-

dienst: Sie sucht ja geradewegs die körperbezogene, ritualisierte Inszenierung von Religion, weshalb sie sich nicht zwangsläufig substitutiv, sondern vielmehr komplementär zum institutionalisierten religiösen Feld etabliert.

2 „Sinnsuche per Pedes“ – Befunde eines Forschungsprojekts zum Pilgerwesen auf dem Jakobsweg

Mit der Frage nach den besonderen Ausdrucksformen zeitgenössischer Pilger-Spiritualität starteten wir im ‚Heiligen Jahr‘ 2010 ein Forschungsprojekt zum Pilgerwesen auf dem Jakobsweg⁷: Neben der soziodemografischen Struktur, den Einstellungen und Motiven der Pilger ging es uns vor allem um die konkreten Pilgerpraktiken und -erfahrungen, genauer um Aspekte der (interkulturellen) Vergemeinschaftung, der körperlichen Selbsterfahrung, der religiösen Kommunikation untereinander sowie subjektiven spirituellen Sinnggebung. Hierfür gingen wir (methoden-)triangulativ (Denzin 1970; Flick 2004) vor, d. h. wir kombinierten quantitative und qualitative Methoden (standardisierte Fragebogenerhebung, Experteninterviews, teilnehmende Beobachtung, problemzentrierte Interviews, Tagebuchanalysen, egozentrierte Online-Umfrage), von denen die meisten in einer vierwöchigen Feldforschungsphase zwischen Juli bis August 2010 auf dem 600-km-langen Endstück des Jakobswegs von Burgos bis Santiago de Compostela durchgeführt wurden (zum methodischen Vorgehen Girtler 2001). Ziel war es, gemäß den Leitlinien einer an der lebensweltlichen Ethnografie orientierten qualitativen Religionsforschung (Knoblauch 2003), durch das Miterleben und durch gezielte Beobachtung sowie aufgrund der qualitativen Befragung das Verhalten der Pilger gewissermaßen aus der Binnenperspektive heraus besser verstehen und deuten zu können. Gleichzeitig konnten wir „am eigenen Leib“ erfahren, was es körperlich als auch psychisch heißt, sich auf eine Pilgerreise zu begeben.⁸

Mit Hilfe der Jakobusgesellschaft Trier gelang es uns, 1.147⁹ der über 3000 in den Herbergen entlang des Jakobsweges ausgelegten Fragebögen vollständig ausgefüllt zurückzuerhalten: Die Auswertung ergab folgendes Bild: Von den Befragten sind 54 % männlich (n= 621) und 46 % weiblich (n= 516). Dies deckt sich weitgehend mit den offiziellen Zahlen des Pilgerbüros in Compostela (Frauen 44 %; Männer 56 %). Die römisch-katholischen Wurzeln des Jakobswegs lassen sich zwar noch ausmachen - so bilden die Pilger mit römisch-katholischer Religionszugehörigkeit mit 66 % die größte Gruppe - die zweitgrößte Gruppe sind aber schon die Pilger, die keiner Religionsgemeinschaft angehören (21 %), gefolgt von den Mitgliedern der evangelischen Kirche (8 %), worunter auch die Freikirchen (2 %) fallen. Interessant ist weiter, dass sich eine kleine Minderheit anderer religiöser Richtungen, z. B. orthodoxe Christen, Buddhisten (3 %), auf den Weg zum heiligen Jakobus machen. Hinsichtlich der Altersstruktur wird erkennbar, dass das Pil-

7 Diese Studie war von 1.1. 2010-1.4.2012 ein Teilprojekt des Forschungclusters der Universitäten Trier und Mainz „Gesellschaftliche Abhängigkeiten und soziale Netzwerke“. Nähere Informationen zum Projekt unter: www.pilgern.eu.

8 Diese zum Teil sehr leiblichen Forschungseindrücke wurden in Form eines tagebuchförmigen PilgerBlogs während der Reise dokumentiert (www.pilgern.eu).

9 Die Stichprobe deckt sich in den meisten Kategorien (z. B. Geschlecht, Alter, Art des Pilgers) nahezu mit den offiziellen Daten des Pilgerbüros in Compostela.

gern eher ein Phänomen für Menschen jüngeren bzw. mittleren Alters ist. Den größten Teil stellen Personen zwischen 20 und 29 Jahren (33 %) dar, gefolgt von den 30-39-Jährigen mit 20 %, den 50-59-Jährigen (14 %) und den 40-49-Jährigen mit knapp 14 %. Den kleinsten Teil stellen die über 60-Jährigen (11,2 %) und die unter 19-Jährigen (8 %). Im Durchschnitt sind die Pilger 37 Jahre alt (SD= 15,4; Median= 33 Jahre).¹⁰ Die größte Gruppe bilden die Spanier mit 33 %, gefolgt von den Deutschen mit 22 %, den Italienern mit 14 % und Franzosen 10 %. Österreicher und Polen machen jeweils 2 % aus. Unter die Gruppe „Sonstige Herkunft“ (16 %) fallen alle, die den Wert 2 % nicht überschreiten. Dies umfasst Pilger aus England, aber auch den Ländern Nord- und Südamerikas. Sogar Koreaner waren (sichtbar) unter den Pilgern anzutreffen, was u. a. mit der dortigen medialen Präsenz des Jakobsweges erklärt wird (es gibt eine Fernsehshow und ein berühmtes Sachbuch über den Jakobsweg). Ca. 70 % waren zum ersten Mal auf Pilgerschaft, die meisten (60,8%) pilgerten mit einer oder mehreren Personen, in der Regel gute Freunde oder Familienmitglieder. Nur vereinzelt (8 %) pilgerten sie in Reisegruppen.

Nach wie vor ist die Fußpilgerschaft die bevorzugte Art zu Pilgern (mit über 90 %), aber die Anzahl an Fahrradpilgern und auch solcher, die mit Pferd oder Esel Teilstrecken zurücklegen, steigt. Pilgern ist ein Phänomen bildungsnahe Schichten. Knapp 80 % der Befragten haben einen formal hohen Bildungsabschluss.¹¹ Einen mittleren Bildungsabschluss besitzen 0,8 % und einen niedrigen 3,7 %.¹² 45,3 % sind berufstätig, 22 % Studierende, 10,5 % Rentner, 5,6 % gehen einer sonstigen Tätigkeit nach¹³. Schüler stellen 5,5 %, Hausfrau/Hausmann 1,9 % und Auszubildende 1,5 % der Stichprobe. Bei den Motiven rangieren, wie schon in den anderen Studien, Beweggründe wie „zu sich selbst finden“ (51,8 %) und „Ausklinken aus dem Alltag“ (40,2 %) sowie „Stille genießen“ (39,2%) an oberster Stelle. Aber auch Aspekte wie „spirituelle Atmosphäre fühlen“ (34,6 %), „Natur“ (34,4 %) sowie „Anblick schöner Landschaft genießen“ (32,9 %) wurden ebenfalls als wichtig empfunden. Erst mit großem Abstand folgen solche Motive, die man im weitesten Sinne mit den ursprünglichen Motivlagen früherer Pilger vergleichen könnte: „Aus religiösen Gründen“ pilgern immerhin 23,4 %; nicht selten wurden daneben auch Beweggründe wie „andere Religionen kennen lernen“ (22,4 %), „Buße vor Gott tun“ (16,6 %) oder „christliche Orte aufsuchen“ (12,1 %) angegeben. Mithilfe einer Faktorenanalyse haben wir fünf unterschiedliche (idealtypische) Gruppen von Pilgern identifiziert, die wiederum mithilfe qualitativer Daten aus der Feldforschung (Leitfadeninter-

10 Allerdings muss hier auch der Erhebungszeitpunkt mitberücksichtigt werden. Da wir unsere Untersuchung in den Sommermonaten zwischen Juli und September durchführten, war zu erwarten, dass aufgrund der Sommerferien und der zum Teil extremen Hitze vor allem junge Menschen pilgern. Laut Erfahrungsberichten der Hospitaleros ändert sich das Publikum in den Herbst- und Wintermonaten - es wird ‚älter‘.

11 Aufgrund der Internationalität der Befragten und damit der Schulabschlüsse wurden die einzelnen Bildungsabschlüsse in drei Kategorien (niedriger, mittlere und hoher Bildungsabschluss) unterschieden. Unter den höchsten Abschluss fallen Universitäts- bzw. ähnliche Abschlüsse und Abschlüsse die zu einem Universitätsbesuch (Fachhochschule) befähigen.

12 6,9 % der Antworten konnten keiner der Kategorien zugeordnet werden.

13 Darunter fallen Tätigkeiten, die keiner der hier genannten Kategorien zugeordnet werden konnten.

views, Beobachtungen, Tagebücher) detailliert beschrieben werden konnten (Reuter/Gamper 2012).¹⁴

Im Folgenden wird für die Darstellung des Verhältnisses von Körperlichkeit und Pilgerschaft im Wesentlichen auf die qualitativen Daten, insbesondere die problemzentrierten Interviews mit Pilgern auf dem Jakobsweg (n=38), die zahlreichen Beobachtungsprotokolle und Feldtagebücher sowie, exzerpthaft, auf einzelne Pilgertagebücher zurückgegriffen.

2.1 „Bis an die Grenzen gehen“: Schmerz und körperliche Beanspruchung als konstitutives Pilgererlebnis

Auch wenn der Aspekt „sich bewegen/Sport treiben“ (17,3 %) im Vergleich zu den anderen Motiven, auf Pilgerschaft zu gehen, eine eher untergeordnete Rolle spielt, ist die Körperlichkeit während der Reise im Erleben der Pilger omnipräsent. Immerhin legt der größte Teil der Fußpilger im Tagesdurchschnitt zwischen 20 und 40 Kilometer¹⁵ am Tag, abhängig von der Fitness und körperlichen Verfassung, zurück. Insofern hat das Pilgern den Charakter eines Ausdauersports, zumal man meistens das Gewicht des Rucksacks zwischen 8 und 10 kg in Rechnung stellen muss.¹⁶ Dennoch finden Reisevorbereitungen, insbesondere körperliches Training der Pilger im Verhältnis zum Training von Ausdauersportlern etwa vor einem Marathon, im vergleichsweise geringen Ausmaß statt. Die wenigsten absolvieren vor ihrer Reise ein Ausdauertraining, geschweige denn kilometerlange Fußmärsche mit 10 kg Gepäck auf dem Rücken. Zwar gibt es, insbesondere unter den älteren Pilgern, immer wieder Personen, die angeben, zumindest wenige Wochen vor der Pilgerreise ihr sportlichen Pensum etwas erhöht zu haben; viele gehen jedoch relativ unvorbereitet an die Pilgerreise heran, wie etwa Sven, ein 30-jähriger Pilger aus Deutschland, es beschreibt:

„Ich bin jemand, der sich wenig Gedanken immer so macht über alle möglichen Sachen. Also auch über Fitness oder so. Ich hab von Anfang an gewusst, ich kann das machen, den Weg. Aber ich hab mir jetzt nicht groß Gedanken gemacht, ob ich fit genug bin. Ich hab nicht trainiert dafür, ich habe meine Schuhe nicht eingelaufen, bin keinen Meter davor gewandert, um irgendwie fit zu werden, sondern ich bin halt einfach los.“

Ein Grund für die fehlende Vorbereitung mag in der relativ kurzfristigen Planung von Pilgerreisen liegen; angesichts der massentouristischen Infrastruktur rund um den Ja-

14 Im Einzelnen sind dies der „spirituelle Pilger“, der „religiöse Pilger“, der „Sportpilger“, der „Abenteuer- und Spaßpilger“ und schließlich der kultur- und landschaftsinteressierte „Urlaubspilger“.

15 Auf der Reise sind wir auch einzelnen Pilgern begegnet, die mehr als 40 km pro Tag zurückgelegt haben.

16 Ausnahme bildet hier der Urlaubspilger. Er legt im Durchschnitt nicht so viele Kilometer zurück und lässt z.T. auch sein Gepäck mit Hilfe von Transportmitteln in das nächste Hotel bringen.

kobsweg ist es mittlerweile möglich, relativ spontan auf Pilgerreise zu gehen. Viele Herbergen sind ganzjährig geöffnet, und täglich fliegen die großen (Billig-)Fluglinien Santiago de Compostela oder andere Ziele entlang des Jakobsweges an. Zum anderen fehlt den meisten Pilgern im privaten wie beruflichen Leben schlichtweg die Zeit für eine intensive Vorbereitung; die in der Regel knapp bemessene Reisezeit, im Schnitt pilgerten unsere Befragten zwischen 2 und 3 Wochen, dient als bewusst gesetzte, aber in der Regel hart umkämpfte „Auszeit“ aus einem reizüberfluteten und nicht selten als fremdbestimmt wahrgenommenen Alltag. So wundert es nicht, dass nahezu jeder Pilger bereits nach den ersten Tagen auf dem Weg mit den Grenzen seines Körpers konfrontiert wird: Neben der allgemeine Anstrengung, bei Wind und Wetter stundenlang in freier Natur in Bewegung zu sein, sind es häufig Blasen an den Füßen, Probleme mit den Knien und Sehnen, dem Rücken durch scheuernde Rucksacktragegurte oder auch nur der Schlafmangel durch schnarchende Bettgenossen oder Stiche von Bettwanzen in den relativ bescheidenen Pilgerunterkünften, die den Pilgern zu schaffen machen. Viele Pilger quittieren die ungewohnten körperlichen Belastungen mit zeitweiligen Erschöpfungs- und körperlichen Ausfallerscheinungen. Immer wieder begegneten wir auf dem Weg Pilgern, die nach wenigen Tagesetappen pausieren oder wegen leichter Unfälle während der Etappen von Ärzten oder anderen Pilgern versorgt werden mussten, wohl auch, weil sie zu Beginn im Übereifer das Wandertempo zu hoch angesetzt hatten.

Erst allmählich entwickeln die Pilger ein Gefühl für ihren Körper und seine Belastungsgrenzen. Das Pilgern wird als eine Art „körperlicher Lernprozess“ beschrieben, der das persönliche Ausbalancieren der angemessenen Gehgeschwindigkeit, des „richtigen“ Haushaltens mit Kraftreserven, der Schonungs- und Ruhephasen, der zweckdienlichen Ernährungs- und Trinkgewohnheiten usw. beinhaltet. Luis beschreibt die körperliche Anstrengung und die damit zusammenhängende Suche nach der eigenen Gehgeschwindigkeit wie folgt:

„Du kommst halt schon irgendwie an deine Grenzen. Du siehst halt auch, okay, wenn du konstant gehst, dann packst du es halt, wenn du zu schnell anfängst, dann packst du es halt nicht. Du merkst halt das Gleichmäßige, dass du deinen Schritt gehen musst. Weißt du, nicht den Schritt eines anderen, sondern deinen. Wenn man zu langsam ist, geht's auf die Nerven, wenn man zu schnell ist, packst du es nicht. Also musst du deine Geschwindigkeit gehen.“

Auch Lara, eine junge Pilgerin aus Deutschland, beschreibt das Pilgern als Lernprozess, indem nicht sie selbst, sondern der Körper das Tempo vorgibt:

„Am Anfang war es schon anstrengend, würde ich sagen. Also man muss wirklich erst sein Pensum finden. Ich glaube gerade so was, da sagt dir der Körper, du bist zu schnell gewesen oder du hast dich zu überanstrengt. Also der sagt dir dann schon Bescheid, wenn du ein bisschen langsamer sein solltest, und dass vielleicht, keine Ahnung, dass du so ein bisschen deinen Rhythmus langsam findest. Ich glaub das dauert dann schon, und dann kriegst du halt Körpersignale gesendet.“

Diese neue Aufmerksamkeit für den Körper bzw. Selbstachtsamkeit unterstützt die Erfahrung von Pilgerschaft als außeralltägliche Erfahrung, denn in der alltäglichen Wahrnehmung sind der Körperseine Bedürfnisse, sind Sinne und Gefühle den meisten kaum präsent. Aus körpersoziologischer Sicht liegt dies vor allem in der „Sprachlosigkeit des Körpers“ begründet (Abraham 2002), denn häufig fehlt es in westlichen Industriegesell-

schaften, die sich dem Primat der Ratio verschrieben haben, an einer Sensibilität und Wertschätzung gegenüber körperlichen Empfindungen. Damit mangelt es ihnen aber auch an einer Beschreibungssprache für körperliche Phänomene (Gugutzer 2004, S. 11 f.). So gleicht der Körper eher einem Instrument ohne Eigenleben, ist er, wie es Norbert Elias (1976) in seiner Zivilisationstheorie beschrieben hat, ein für die Gesellschaft zurechtgestutzter, regulierter und konditionierter Körper. Firmetta, eine italienische Pilgerin bringt dies im gebrochenen Englisch auf den Punkt: *„In everyday life, the body is just an instrument, but it is not the voice. It's something with which you do something. [...] Here on the Camino, it is something you live in.“*

Während im Alltag die Sprachlosigkeit des Körpers aus der Nähe resultiert, die jeder Mensch zum eigenen Körper hat¹⁷, werden die Menschen beim Pilgern insbesondere in Belastungssituationen unmittelbar mit dieser Leiblichkeit des eigenen Seins konfrontiert; die Krisenerfahrung des Schmerzes macht den Körper überhaupt erst spürbar und stößt damit Reflexionen über ihn an; diese werden aber nach wie vor durch soziale Diskurse, Ideen, Weltbilder, Wert- und Moralmaßstäbe gerahmt und überlagert. So ist den Pilgern klar, dass zum Pilgern Schweiß, Schmerz und Askese gehören, denn obwohl sie eine weitgehend entkirchlichte Religiosität leben, ist ihnen die traditionelle Pilgermetaphorik durchaus präsent bzw. bleibt eine wichtige Ressource zur Selbstwahrnehmung und -beschreibung (Stausberg 2010, S. 59). So akzeptieren die Pilger die zum Teil extremen körperlichen Belastungserfahrungen als einen essentiellen Teil ihrer Pilgerreise. Ein Abbruch der Reise wegen einiger „Wehwechen“ käme geradezu einer Niederlage gleich, wie uns Jochen, ein junger Pilger aus Deutschland, schildert:

„Ich hab halt quasi am Anfang relativ große Klappe gehabt, dass die anderen untrainierten von unserer ursprünglichen Gruppe da Probleme haben werden und ich nicht. Aber weit gefehlt, ich habe da schon einige Wehwechen, und da ist eigentlich kaum ein Tag, wo nichts ist. Außer heute, heute fühle ich mich extrem gut. Was mich erstaunt, ist, dass man eigentlich immer weiter läuft. [...] Wenn ich jetzt zu Hause wäre und ich müsste jetzt vom einen Ort in den anderen laufen und hätte diese Schmerzen, würde ich einen Kumpel anrufen, der mich abholt, und ein Taxi rufen, Auto, irgendwie so was oder einen Bus nehmen. Und hier ist es halt echt so, dass man sich durchkämpft.“

Der kommunikative Austausch über die Strapazen der Reisen nimmt einen Großteil der allabendlichen Gespräche unter den Pilgern in den Herbergen in Anspruch, die nicht selten mit einem wechselseitigen Verarzten und Pflegen der Blessuren einhergehen, sodass sie zu regelrechten sozialen Kondensationskernen führen. Auch in den tagebuchartigen Pilgerberichten sind die Schilderungen der Beschwerden des Wanderns omnipräsent, da sie konstitutiver Bestandteil eines „authentischen“ Pilgergefühls sind. Sie unterstreichen geradewegs den existenziellen und gefährlichen Aspekt des Pilgerns, der immer wieder als Besonderheit gegenüber anderen „Pauschal- oder Studienreisen“ oder auch solchen

17 Der Körper besitzt im Alltag den Charakter des Selbstverständlichen, was in der Leibphilosophie Helmuth Plessners mit der Gebundenheit des Menschen als Organismus an das Hier und Jetzt (Körpersein) betont wird (Plessner 1967).

Pilgern, die lediglich wenige Kilometer ohne Gepäck und/oder mit Shuttleservice auf dem Jakobsweg unterwegs sind, in Anschlag gebracht wird.¹⁸

3.2 „Seite an Seite mit den Weggefährten“: Sinnliche Gemeinschaftserfahrungen

Neben der intensiven körperlichen Belastungserfahrungen sind es vor allem auch die Begegnung mit Weggefährten und Unterkunftgebern, die für das zeitgenössische Pilgerwesen zentral sind: *„Die gemeinsam erlebte Zeit ist dabei manchmal wichtiger als der konkrete Weg.“* (Specht 2009, S. 131). Überall hört man unterwegs den obligatorischen Pilgergruß „*buon Camino*“, „*Utreia*“, allorts trifft man auf Menschen im typischen Pilgeroutfit bestehend aus Trekkinghose, Hemd- oder T-Shirt, Pilgerstock, Pilgerhut und natürlich der Jakobsmuschel als Kette oder Rucksaganhänger. Trotz oder gerade weil die Pilger aus unterschiedlichen Ländern stammen und zum Teil aus unterschiedlichen Motiven und Lebenssituationen heraus pilgern, werden diese Symbole zu wichtigen Transmissionsriemen einer imaginären Pilgergemeinschaft. Es ist gerade diese Erfahrung der Einheit in der Differenz – „jeder auf dem Weg hat seine Geschichte, das hat etwas Einendes“ –, die ein unsichtbares Band zwischen den Pilgern knüpft (Burghoff/Kresta 2006, S. 17). Da der Camino durch die Lage der Herbergen, aber auch in den Wegbeschreibungen der Reiseführer und Wanderkarten in einzelne Tagesetappen aufgeteilt ist, gehen die meisten die gleiche Distanz und treffen sich so immer wieder. Insbesondere in den Sommermonaten (und besonders im Heiligen Jahr) kommt es zu einer regelrechten „Pilgerschwemme“, sodass sich zahlreiche Kontakte quasi zwangsläufig ergeben – zumal in den Pilgerherbergen auf engstem Raum zusammengelebt wird: Schlafräume mit über 50 Betten, gemeinschaftliche Sanitäreinrichtungen sowie Koch- und Essgelegenheiten gehören zum Pilgeralltag, sodass das Bild des einsamen Pilgers so nicht haltbar ist, auch wenn er viele Kilometer alleine zurücklegt. Dieser immer gleiche Tagesablauf sowie die besonders in christlichen Herbergen regelmäßig angebotenen Pilger-Gottesdienste und Segnungen, in die die Übernachtungsgäste absichtlich wie unabsichtlich hineingeraten, verstärken das Gemeinschaftsgefühl. Es ist eine Gemeinschaft, die kommunikativ konstruiert wird (vgl. zum Begriff der Kommunikationsgemeinschaft auch Knoblauch 2008), vor allem aber eine, die auch *sinnlich* erlebt wird: Metaphern wie „Dem anderen nahe-Sein“ besitzen angesichts des „Seite an Seite“-Schlafens, der gemeinsamen Zubereitung der Mahlzeiten und wechselseitigen Verarztung von Blessuren wortwörtliche Bedeutung. Nicht selten nehmen die gemeinsamen Erlebnisse die Gestalt kollektiver Rituale an, die in ihrer Durchführung durchaus an christliche Traditionen erinnern bzw. die aus Sicht der Pilger diese (Be-)Deutung erhalten: So werden in ihren Schilderungen Parallelen zwischen der gemeinsamen Mahlzeit in der Herberge und dem christlichen Abendmahlritual gezogen; die körperlichen Blessuren werden mit dem christlichen Märtyrertum verglichen, die gegenseitige Unterstützung beim Verarzten von Laufblasen oder auch Fußwaschungen als christliches Gebot der Nächstenliebe interpretiert. Rituale, so auch Gebhardt, sind ein wichtiger Bestandteil der Wandererspiritualität: *„Es müssen nur solche sein, die ihren individuellen Bedürfnissen nach ‚ganzheitlichen‘ und ‚authentischen‘ Erfahrungen ange-*

18 Auf dem Pilgerweg hat sich hierfür unter den Pilgern die Unterscheidung zwischen „Peregrinos“, echten Fußpilgern, und „Tourigrinos“, touristischen Pilgern/Bustouristen, durchgesetzt.

messen sind und getragen werden von einem Geist kommunikativer Lebendigkeit und Lebensnähe.“ (Gebhardt 2005, S. 150) Dass diese zumeist „altbekannte“ Rituale der menschlichen Kultur und Religionsgeschichte sind, ist dabei nebensächlich. Ihre „neue“ Belebung dadurch, dass die Pilger sie selbst – unabhängig von religiösen Experten und dem Klerus – praktizieren, scheint bedeutsamer für die eigene spirituelle Selbstfindung zu sein.¹⁹ Insofern tragen Pilgergemeinschaften alle Anzeichen einer posttraditionalen Gemeinschaft in sich²⁰, denn auch wenn Traditionen im Sinne von moralisch-verbindlichen Regeln, Überzeugungen und Glaubensvorstellungen keine Rolle mehr spielen, sind die situativ entstehenden Pilger-Gemeinschaften nicht vollkommen traditionslos. Die Beispiele zeigen ja gerade, dass „uralte“ Pilgerrituale weiterhin existieren, aber sie werden von ihrem ursprünglichen religiösen Kontexten herausgelöst, damit auch problematisiert und revitalisiert, d. h. mit neuer Bedeutung aufgeladen (vgl. hierzu auch Hitzler/Honer/Pfadenhauer 2008, insb. S. 26 ff.). Die Mitgliedschaft in der Pilgergemeinschaft konstituiert sich also ganz wesentlich durch den körperlich-ästhetischen Vollzug von symptomatischen Zeichen, Symbolen und Ritualen; es sind Vollzugsgemeinschaften, zu denen man sich ästhetisch-praktisch für die Mitgliedschaft entscheidet. Trotz oder gerade wegen der relativen Unverbindlichkeit, Flüchtigkeit und Kontingenz dieser aktiv erlebten im Gegensatz zu der „nur“ überlieferten Gemeinschaft, ist das Gemeinschaftsgefühl besonders intensiv. Denn sie beruht auf der unmittelbaren Zelebration gemeinsamer Gefühle und Erfahrungen. Zudem bekommen die Gemeinschaftsrituale durch die körperliche Nähe eine beinahe schon intime Dimension, denn die im öffentlichen Raum üblichen Distanzmaße der „Territorien des Selbst“ (Goffman 1974) gelten hier nicht. In der Pilgergemeinschaft herrscht eine Form von Intimität, wie man sie zu Hause in der Alltagsroutine kaum jemals kennengelernt hat, allenfalls im privaten familiären Nahbereich, weshalb viele Pilger die Beziehungen untereinander häufig als familiär beschreiben. Anne und Sophie, zwei junge deutsche Pilgerinnen, die sich in den ersten drei Wochen mit anderen zu einer Gruppe zusammengeschlossen haben und seitdem die Etappen gemeinsam bestreiten, beschreiben die Atmosphäre untereinander mit den Worten: *„Wir haben zusammen gekocht, und es war wie eine Familie [...] Das war schon ziemlich nah, weil man schon ziemlich viel über persönliche Probleme gesprochen hat und viel übereinander wusste.“*

Nichtsdestotrotz ist es eine Form von Intimität, die auf einer wechselseitigen Fremdheit basiert, denn es sind ja gerade die Ungebundenheit und Überschaubarkeit der Beziehungen untereinander, die für den Pilger zählen und der Gesprächskultur untereinander zuträglich sind, wie uns bei den allabendlichen Herbergrunden am Abendtisch oder Lagerfeuer schnell deutlich wurde: Sie hilft, sich zu öffnen und ohne großes „Drumhe-

19 Das unterscheidet sie von traditionell religiösen Ritualen als streng formalisierte und in ein komplexes Regelwerke eingebunden Handlungsabläufe, die nur an bestimmten Orten, zu bestimmten Zeiten von ausgewählten Personen kraft ihres Amtes durchgeführt werden können.

20 Mit Blick auf die Modalitäten der Gemeinschaftsbildung hat Ronald Hitzler (1998) einen Begriff der posttraditionalen Gemeinschaft entwickelt, der im Wesentlichen auf vier zentralen Merkmalen/Definitionen basiert: Posttraditionale Gemeinschaften zeichnen sich 1. durch individualisierte Akteure aus, deren Mitgliedschaft 2. freiwillig und dadurch prinzipiell unbeständig und eher kurzlebig ist, die sich 3. durch ein gemeinsames Wir-Bewusstsein von der Außenwelt abgrenzen, wobei die Grenzen zudem 4. durch distinktive Praktiken symbolisch markiert werden.

rum“ über die „großen Sinnfragen des Lebens“, aber auch die „kleinen Alltagsorgen und -nöte“ auszutauschen. Die Legende des Apostel Jakobus, seine Rolle in der europaweiten Kreuzzugsbewegung und der Zeit der spanischen Reconquista, die seit der Reformation immer wieder neu angestoßenen Diskussion über die Echtheit des Jakobusgrabes, die Instrumentalisierung des Jakobus zum spanischen Nationalpatron während der Franko-Diktatur – all dies ist in den Gesprächen der Pilger untereinander wenig bis gar nicht präsent. Stattdessen wird angeregt über die Routenplanung, die Streckenführung und Sauberkeit der Herbergen schnell der Einstieg in Gespräche über Lebensziele und -ängste, berufliche oder familiäre Enttäuschungen wie Hoffnungen, über Liebe, Krankheit und auch Tod gesprochen. So hat die Antwort auf die typische Frage „Warum pilgerst du?“ beinahe den Charakter einer Lebens-Beichte; gleichzeitig erhält die wechselseitige Offenbarung den Charakter eines Initiationsrituals in die Pilgergemeinschaft.

3 Körper und Religion: Alter Konnex, neue Fragen

Pilgern impliziert seit jeher eine besondere Erfahrung und Herausforderung für den Körper. Das ist heute nicht anders als vor hunderten von Jahren. Nach wie vor nehmen die Menschen, die sich heutzutage auf Pilgerschaft begeben, die Herausforderung stunden- und tagelanger Fußmärsche auf sich; wenn auch die Verletzungs- oder gar Lebensgefahr der Vergangenheit durch politische Befriedung, abgestützte und beschilderte Wege sowie ein ausgebauten Herbergs- und Transportnetz gebannt ist. Nach wie vor bedeutet Pilgern aus Sicht der heutigen Pilger Belastung, Askese, Schmerz, aber eben auch – und das ist der Unterschied zur traditionellen religiösen Praxis – Genuss, Spaß, zum Teil sogar Entspannung, wie das Zitat eines portugiesischen Pilgers im gebrochenen Englisch verdeutlicht:

„Psychologically, I am very well. (Lachen) Physical, my right knee is hurting, but I am fine. I cannot complain with it and I believe that all this is part of the Camino. So you need the pains, because so you need the rests and you need to be, I am losing the word, you need to be aware of your body, and hear your body, and respect your body and all of that is part of the Camino. But I'm very happy and I'm very motivated to go to the Santiago and finish it. But I'm feeling fine. I'm really enjoying it.“

Das Gehen, die Reduktion der Sinne auf den vor sich liegenden Weg, die Monotonie des Tagesablaufes sowie die zum Teil endlosen Weiten der Meseta-Hochebene werden von vielen als eine Art der Meditation erlebt, die nur von den geselligen, manchmal auch feucht-fröhlichen Abenden in den Pilgerherbergen unterbrochen wird. Die (Über-)Betonung körperlicher Empfindungen und des durchaus präsenten Spaßcharakters des Pilgerns hat bereits kulturkritische Stimmen auf den Plan gerufen, die im zeitgenössischen Pilgern nichts weiter als die Fortsetzung einer Event- und Spaßgesellschaft sehen, in der die Pilger raffinierten touristischen Vermarktungsstrategien erliegen. Aber es wäre aus unserer Sicht zu kurz gegriffen, zeitgenössisches Pilgern lediglich als neue Form des Wellness-tourismus zu fassen, geschweige denn Spaß und Spiritualität gegeneinander auszuspielen, wie es etwa Reinhard Kürzinger, Leiter der Diözesan-Pilgerstelle in Eichstätt, in einem Interview zur Pilgermotivation mit der Tageszeitung DIE WELT mit den Worten „Spaß haben statt Spiritualität erleben“ beschrieb (DIE WELT 14.3. 2008). Eine solche

Sichtweise lässt die längst stattgefundene Vermischung religiöser und populärkultureller Elemente außer Acht, die eine lebensweltliche bzw. populäre Religion ausmachen (vgl. Forschungskonsortium WJT 2007, insb. S. 42 ff., S. 110; Knoblauch 2009).

Nach wie vor besitzt das Pilgern eine religiöse und spirituelle Dimension, die allerdings nicht dem christlich-dogmatischen Sinne als Buß- und Bittwallfahrt entspricht, wie dies im Mittelalter üblich war²¹, um in der Kathedrale von Santiago die Sünden erlassen zu bekommen. Eher ist hier das Unterwegssein mit all seinen existenziellen Unwägbarkeiten Ausdruck der Suche nach dem Sinn des Lebens, dem spirituellen Kern im eigenen Ich (Schweizer 2011, S. 90 f.). Religion spielt im Pilgern nach wie vor eine Rolle, aber nicht mehr unbedingt als „Wegweiser“, als „Rahmung“ im Sinne von religiösen Kollektivvorstellungen, die das Denken und Handeln der Pilger leiten. Religion wird vielmehr selbst zum Gegenstand der Suche; die Frage „Wer bin ich?“ wird aus Pilgersicht häufig in einem Atemzug mit der Frage „Wer ist Gott?“, „Was ist Glauben?“ gestellt (ebd.). Dabei ist aus unserer Sicht bedeutsam, dass die von den Pilgern beschriebene und erlebte Form der (spirituellen) Selbstfindung weniger ein geistig-intellektueller als vielmehr ein ganzheitlich-körperlicher Prozess ist: Pilgern ist im wahrsten Sinne des Wortes eine „Simsuche per pedes“.

Es geht also auch darum, den Körper, körperliches Empfinden, Affekte, sinnliche Erfahrungen und religiöses und spirituelles Erleben zusammenzudenken, was aus religionswissenschaftlicher Sicht durchaus Sinn macht. So spielt der Körper seit jeher eine besondere Rolle im religiösen Feld – ganz gleich, ob es sich um den Zugang zu und die Gestaltung sakraler Räume oder die Verteilung religiöser Ämtern entlang geschlechtlicher Differenzierungen handelt, ganz gleich, ob es die religiöse Markierung von Körpern als „rein“ oder „unrein“ (vgl. klassisch Douglas 1985) oder die konkrete Durchführung verschiedener religiöser Rituale bzw. ritueller Handlungen betrifft, wie etwa den Nahrungszug beim Fasten oder das auf die Knie-Sinken beim Beten. Immer schon war der Körper in allen Religionen Konstrukt wie Konstituent religiöser Deutungen, Praktiken und Erfahrungen. Umso erstaunlicher ist es, dass er aus der zeitgenössischen (westeuropäischen) Religionssoziologie beinahe verschwunden ist, denn die Praxis religiöser Rituale und die körperlich-sinnlichen, spirituellen Erlebnisse spielen in den zentralen Forschungen kaum eine Rolle, allenfalls in Form von Frageitens zur Häufigkeit und Intensität „religiöser Gefühle“, wie Ehrfurcht, Geborgenheit, Schuld, Angst oder Liebe. Dass eine solche, vor allem quantitative Betrachtung der affektuellen Dimension von Religiosität und Spiritualität alleine nicht ausreicht, zeigt das Beispiel des Pilgers besonders deutlich: Hier geht es gerade darum, dass religiöse Gefühle eine eigene Performanz und Theatralik

21 Die klassischen Pilgerreisen lassen sich hinsichtlich ihrer Motive wie folgt idealtypisch unterscheiden: Bei der persönlichen (1) Heilssuche stand die Sorge um sich, die Familie sowie Freunde im Fokus der Anstrengung. Mit der Reise wollte der Pilger seine Frömmigkeit zu Gott darstellen und um Hilfe bitten. Bei der (2) Verehrungspilgerschaft wurden Orte besucht, um einen Heiligen zu verehren beziehungsweise für eine gute Tat, die ihm widerfahren war, zu danken. In der (3) Bußwallfahrt ging es im Wesentlichen um die Überwindung der Heilsangst und die angestrebte Versöhnung mit Gott. Die körperlichen Strapazen sollten dabei helfen, das Leben im Jenseits zu verbessern. Der Pilger erhoffte sich durch die gewohnte Form der Buße eine größere Chance auf Versöhnung mit Gott. (4) Bittwallfahrten dienten dazu, konkrete heilige Stätten/Heilige aufzusuchen und dort für ganz bestimmte Taten zu bitten (Nolte 2005, S. 26; Ganz-Blättler 1990).

besitzen, die die Intensität und Qualität der Gefühle mit hervorbringen. Diese gilt es aus wissenschaftlicher Sicht erst einmal empirisch im Sinne eines leibgebundenen Wissenschafts- und Erkenntnisbegriffs zu rekonstruieren, indem der Körper des Forschers als Erkenntnisquelle und -mittel genutzt wird.

Wer das Pilgerwesen erforschen will, muss Pilgern, um das Erlebnishafte, vor allem aber auch um den Prozesscharakter des Pilgerns selbst, also die Veränderung des Körpers und damit auch der Veränderung der Erfahrungsweisen, mitzuerfassen (zur Herausforderung der Erfassung körperbezogener Wissensbestände und Praktiken in der lebensweltlichen Ethnografie vgl. auch Honer 2011). Genau hierin liegt die Chance einer ethnografischen Erkundung religiöser Gegenwartskulturen. Denn wo kirchliche Beobachtungsstellen mit standardisierten Messmethoden allenfalls Überblicke, aber kaum noch Einblicke leisten können, da sich die Angebote und Glaubensvorstellungen angesichts gesamtgesellschaftlicher Individualisierungs- und Mediatisierungsprozesse rasant vervielfältigen, erlaubt eine ethnografische Erkundung zumindest für die Dimension der religiösen Erfahrung ein tieferes Verständnis der Unterschiede etwa zwischen individueller Glaubenspraxis und der Kultur der religiösen Institutionen (Knoblauch 2003). So zeigt das Beispiel des Pilgerns in geradezu symptomatischer Weise, dass das Besondere der populären Religion gerade darin liegt, dass nicht nur „religiöse“ Gefühle wie Ehrfurcht, Geborgenheit, Schuld oder Liebe, sondern durchaus auch „weltliche“ Gefühle, wie Spaß, Befriedigung, Wohlbefinden, aber auch Schmerz, Leiden und Erschöpfung die besondere spirituelle Erfahrung der Pilger ausmachen.

Literatur

- Abraham, Anke, 2002: Der Körper im biographischen Kontext: Ein wissenssoziologischer Beitrag. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Baumann, Freerk, 2009: Die Macht der Bewegung. Dem Körper wieder vertrauen nach einer schweren Erkrankung. München: Irisiana.
- Brämer, Rainer, 2010b: Heile Welt zu Fuß: Empirische Befunde zum spirituellen Charakter von Pilgern und Wandern. <http://www.wanderforschung.de/files/heile-welt-zu-fuss1265034962.pdf> [Stand 2012-05-31].
- Brämer, Rainer, 2012a: Wandern 2010 - Aktuelle Studien im Kurzüberblick, 2010. <http://www.wanderforschung.de/files/wanstud2010kz1286719222.pdf> [Stand 2012-05-31].
- Burghoff, Christel; Kresta, Edith, 2006: Auf dem Jakobsmuschelweg. In: taz. die Tageszeitung 8. Juli 2006. <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2006/07/08/a0208> [Stand 2012-05-31].
- Dähler, Stephan, 2009: Berner-Erhebung zum Jakobspilgern in der Schweiz 2009. http://www.refbejusso.ch/fileadmin/user_upload/Downloads/Gemeindedienste_und_Bildung/Kirche_u._regionale_Entwicklung/Pilgern/Berner_Studie_zum_Jakobsweg-endkorrig.pdf [Stand 2012-05-31].
- Denzin, Norman K., 1970: The research act: a theoretical introduction to sociological methods. Chicago: Aldine Publ.
- DIE WELT, 2008: Beim Pilgern setzt der „Hape“-Effekt ein. 14. März 2008. <http://www.welt.de/reise/article1793218/Beim-Pilgern-setzt-der-Hape-Effekt-ein.html> [Stand 2012-05-31].

- Douglas, Mary, 1985: *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin: Reimer.
- Ebertz, Michael, 2000: *Transzendenz im Augenblick. Über die ‚Eventisierung‘ - dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage* In: Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald; Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.): *Events: Soziologie des Außergewöhnlichen*. Opladen: Leske + Budrich, S. 345-362.
- Elias, Norbert, 1977: *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Flick, Uwe, 2004: *Triangulation: Eine Einführung*. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss.
- Forschungskonsortium WJT, 2007: *Megaparty Glaubensfest: Weltjugendtag: Erlebnis - Medien - Organisation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gamper, Markus; Reuter, Julia, 2012: *Pilgern als spirituelle Selbstfindung oder als Pflicht? Empirische Befunde zur Pilgerpraxis auf dem Jakobsweg* In: Hillebrandt, Frank; Daniel, Anna; Schäfer, Franka; Wienold, Hans (Hrsg.): *Doing Modernity - Doing Religion*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, im Erscheinen.
- Ganz-Blättler, Ursula, 1990: *Andacht und Abenteuer: Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320-1520)*. Tübingen: Narr.
- Gebhardt, Winfried, 2005: *Authentizität, Erfahrung, Körperlichkeit. Über religiöse Bindung in Zeiten religiöser Selbstermächtigung* In: Hoffmann-Ocon, Andreas; Koch, Katja; Schmidtke, Adrian; Kraul, Margret (Hrsg.): *Dimensionen der Erziehung und Bildung: Festschrift zum 60. Geburtstag von Margret Kraul*. Göttingen: Univ.-Verl. Göttingen, S. 147-159.
- Gebhardt, Winfried, 2006: *Kein Pilger mehr, noch kein Flaneur. Der „Wanderer“ als Prototyp spätmoderner Religiosität*. In: Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald (Hrsg.): *Nomaden, Flaneure, Vagabunden: Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 228-265.
- Gebhardt, Winfried, 2007: *Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald (Hrsg.), 2006: Nomaden, Flaneure, Vagabunden: Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald; Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.), 2000: *Events: Soziologie des Außergewöhnlichen*. Opladen: Leske + Budrich.
- Girtler, Roland, 2001: *Methoden der Feldforschung*. 4. Aufl. Wien [u.a.]: Böhlau.
- Goffman, Erving, 1974: *Das Individuum im öffentlichen Austausch: Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gugutzer, Robert, 2004: *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: Transcript.
- Hemming, Christoph, 2001: *Reiselust. Touristen, Tourismus und Urlaubskultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herbers, Klaus, 2006: *Jakobsweg: Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt*. München: Beck.
- Hervieu-Léger, Danièle, 2004: *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*. Würzburg: Ergon-Verl.
- Hitzler, Ronald, 1998: *Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung*. In: *Berliner Debatte INITIAL*. 9. Jg., Heft 1, S. 81-89.
- Hitzler, Ronald, 1999: *Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz*. In: Honer, Anne; Kurt, Ronald; Reichertz, Jo (Hrsg.): *Diesseitsreligi-*

- on: Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur; Hans-Georg Soeffner zum 60. Geburtstag. Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz, S. 351-368.
- Hitzler, Ronald; Honer, Anne; Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.), 2008: Posttraditionale Gemeinschaften: Theoretische Bestimmungen und ethnografische Bestimmungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Honer, Anne; Hitzler, Ronald (Hrsg.), 2011: Kleine Leiblichkeiten: Erkundungen in Lebenswelten. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ivakhiv, Adrian J.: Nature and Self in New Age Pilgrimage. In: Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal, Heft 4, S. 93-118.
- Jehle, Irmgard, 2005: Wallfahrt, Wallfahrtsorte, III. Christentum. In: Betz, Hans; Browning, Don; Janowski, Bernd; Jüngel, Eberhard (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 8. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1282-1285.
- Kerkeling, Hape, 2006: Ich bin dann mal weg: Meine Reise auf dem Jakobsweg. München: Malik.
- Knoblauch, Hubert, 1999: Religionssoziologie. Berlin/New York: von Gruyter.
- Knoblauch, Hubert, 2003: Qualitative Religionsforschung: Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn; München [u.a.]: Schöningh.
- Knoblauch, Hubert, 2008: Kommunikationsgemeinschaften. Überlegungen zur kommunikativen Konstruktion einer Sozialform. In: Hitzler, Ronald; Honer, Anne; Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.): Posttraditionale Gemeinschaften: Theoretische Bestimmungen und ethnografische Bestimmungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 73-88.
- Knoblauch, Hubert, 2009: Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus-Verl.
- Krautwurst, Karin, 2008: Pilgern auf dem Jacobsweg: Eine retrospektive Untersuchung zu Veränderungserleben und subjektivem Wohlbefinden unter Berücksichtigung der religiösen Orientierungen und Beweggründe der Pilger. Trier: Unveröffent. Diplomarbeit.
- Kühne, Hartmut; Doležal, Daniel (Hrsg.), 2006: Wallfahrten in der europäischen Kultur: Tagungsband Pöföram, 26.-29. Mai 2004. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Lienau, Detlef, 2009: Sich fremd gehen: Warum Menschen pilgern. Ostfildern: Matthias Grünewald-Verlag.
- Menlo Consulting Group, 2010: More press from Menlo's religious travel study. http://menloconsulting.blogspot.de/2009/07/more-press-from-menlos-religious-travel_15.html [Stand 2012-05-31].
- Nicolay, Markus, 2006: „Nehmt nichts mit auf eurem Weg!“: Von den Erfahrungen der Pilger und derer, die sich um sie mühen. Von den Erfahrungen der Pilger und derer, die sich um sie mühen. Am Beispiel der wiedergegründeten St. Jakobusbruderschaft Trier. Trier. <http://www.sjb-trier.de/downloads/tpf1online.pdf> [Stand 2012-05-31].
- Nolte, Christian, 2005: Identität der Wallfahrer. In: Häußling, Josef M. (Hrsg.): Auf dem Weg nach Santiago de Compostela: Der Jakobsweg - Kulturstrasse Europas. Münster: Lit, S. 17-33.
- Plessner, Helmut, 1965: Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: de Gruyter.

-
- P.M. Guide, 2008: Umfrage P.M. GUIDE: Pilgerreisen statt Pauschalismus: Das neue Sonderheft P.M. GUIDE zum Thema „Die schönsten Pilgerziele der Welt“. http://www.presseportal.de/pm/24835/1154320/gruner_jahr_p_m_magazin/ [Stand 2012-05-31].
- Riesebrodt, Martin, 2001: Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. 2. Aufl. München: Beck.
- Schweizer, Gerhard, 2011: Pilgerorte der Weltreligionen: Auf Entdeckungsreise zwischen Tradition und Moderne. Ostfildern: Patmos-Verl.
- Slavin, Sean, 2003: Walking as Spiritua Practise: The Pigrimage to Santiago de Compostela. In: *Body and Society*, 9. Jg., Heft 3, S. 1-18.
- Specht, Judith, 2009: Fernwandern und Pilgern in Europa: Über die Renaissance der Reise zu Fuß. München: Profil-Verl.
- Stausberg, Michael, 2010: Religion und moderner Tourismus. Berlin: Verl. der Weltreligionen.
- Stuttgarter Zeitung, 2010: Generation Pilgertum. In: Stuttgarter Zeitung 7. April_Online im Internet: http://content.stuttgarter-zeitung.de/stz/page/2441044_0_9223_-pilgerreisen-generation-pilgertum.html [Stand 2012-05-31].