

Unterwegs in der Globalisierung: Eine anthropologisch-politische Konzeption der Pilgerschaft

MARIANO BARBATO

»Nachdem ein wohlbekannter historischer Versuch, die Welt zu verändern, fehlgeschlagen ist, kommt es nun wieder darauf an, die Welt neu zu interpretieren.« (Muschg 1993: 5)

Einer der verqueren allgegenwärtigen Begriffe des neoliberalen Diskurses ist der einer einseitigen Optimierung.¹ Neoliberal optimiert ist ein Prozess oder ein Produkt dann, wenn ein gegebenes Ziel mit dem geringsten Einsatz von Mitteln erbracht wird. Wenn ein Auto – neben dem Flieger immer noch das Symbol für Unterwegssein und Mobilität – für eine gewisse Anzahl an Jahren fahren soll, ist es unter der Überschrift der Optimierung reine Verschwendung, wenn einzelne Teile länger halten als das Auto im Ganzen. Ein optimiertes Auto stellt demnach eines dar, das gleichmäßiger zerfällt als sein Vorgängermodell. Zu Ende gedacht, löst sich das durchoptimierte Auto zu einem gesetzten Zeitpunkt, natürlich nur bei abgestelltem Motor, in Luft auf. Was für ein Auto noch einen gewissen Reiz hat, wenn auch nur einen sehr eingeschränkten, wird bei der Übertragung auf Belegschaften und schließlich auf den siechenden Menschen zum Szenario einer negativen Utopie à la George Orwell – was zum Erreichen bestimmter Produktionsziele nicht nötig ist, muss sich, ebenso wie später das Produkt, in Luft auflösen. Jürgen Ha-

1 Diesen Blick auf den Begriff der Optimierung verdanke ich einer Anregung von Roland Högner.

bermas belebt angesichts dieses nihilistischen Systemdrucks des Kapitalismus auf die Lebenswelt der globalisierten Moderne den Begriff der Pathologie wieder (Honneth 2007).

Unter dem Zeichen schnelllebigter Anpassung an optimierte Produktionsprozesse fordert der globale Kapitalismus den »flexiblen Menschen« (Sennett 1998). Gleich dem Nomaden zwingt die ständig geforderte Anpassungsleistung an die Vorgaben des Arbeitsmarkts so den erfolgreichen Karrieristen ebenso wie den von Hartz-IV bedrohten Arbeitslosen zu immer neuen Aufbrüchen und ständigem Unterwegssein. Selbst der erfolgreiche Nomade grämt sich über den Verlust von Beständigkeit und Loyalität und lebt in beständiger Furcht, irgendwann nicht mehr mithalten zu können. Die zunächst positiv besetzten Begriffe des Aufbruchs und des Unterwegsseins verlieren ihren guten Klang. Die neoliberale Variante der Globalisierung stürzt den Kapitalismus in eine Legitimationskrise.

Wenn Habermas von Pathologien spricht, kann man dies auch so verstehen, dass sich der politische Diskurs ähnlich wie bei Aristoteles in die Nähe des semantischen Felds der Heilkunst verschiebt. Für viele überraschend spricht Habermas als Heilkundige die Religionsgemeinschaften an, von denen er glaubt, dass dort von moralischem Lebenswissen »etwas intakt bleiben [konnte], was andernorts verloren gegangen ist« (Habermas 2005b: 31). Dieser Aufforderung nachkommend soll dem Menschen der Globalisierung die religiöse Figur des Pilgers (Nigg 1992; Ignatius von Loyola 1998; vgl. zu Ignatius als Pilger auch Tellechea 1991) angeboten werden.

Bei der Heilkunst geht der Diagnose die Anamnese voraus. Das soll hier im ersten Abschnitt zu »Arm und Reich unter den Bedingungen der Globalisierung« geschehen. Im Abschnitt zur Anthropologie soll mit der Diagnose auch schon ein wenig die Therapie begonnen werden. Da Wallfahrt und Religion nicht unbedingt zur politisch-ökonomischen Schulmedizin gehören, wird im Abschnitt »Wirtschaft und Wallfahrt« dieser Zusammenhang hergestellt und im Abschnitt »Postsäkulare Unterschiede und Gemeinsamkeiten« in der Auseinandersetzung mit Habermas, Rorty und Ratzinger eine schulmedizinisch verantwortete Grundlage erarbeitet. Unter der Überschrift »Himmlische Utopie und begrenzte Ziele« wird der Therapievorschlagn der politischen Konzeption der Pilgerschaft skizziert, deren wichtigster Wirkstoff im abschließenden Abschnitt »Conservator oder Salvator mundi« zusammenfassend vorgelegt wird.

Das Angebot der Pilgerschaft umfasst eine anthropologische und eine konzeptionelle Therapiezusammenstellung. Anthropologisch wird dem flexiblen Menschen im Blick auf die himmlische Utopie eine Di-

mension des Unterwegsseins erschlossen, die ihn aus der materialistischen Enge des Nomaden herausführt und ihn sein Unterwegssein nicht vom Mangel, sondern von der Fülle dieser Utopie her verstehen lässt. Diese himmlische Utopie ist es auch, die in der Konzeption der Politik das offene Aushandeln begrenzter Ziele in eine motivierende und kritische Perspektive rückt. Diese beiden Angebote hängen zusammen. Denn wenn sich der neoliberal deformierte Mensch als flexibler Nomade zu verstehen beginnt, rührt dieses Krankheitssymptom vom Verlust des großen Ziels her. Wenn es die großen Ziele der alten diesseitigen Utopien nicht mehr gibt, kann nomadisches Unterwegssein nur von Minimalstandards her verstanden werden. Unterwegssein ist nicht mehr ein Fortschritt zu einem alle einschließenden zukünftigen Ziel, sondern nur prekärer Dauerzustand. So kann dann auch sozialpolitisch nur noch gegen Heuschrecken gewettert werden, denen aber aus der Perspektive des flexiblen Nomaden nur vorgeworfen werden kann, dass sie die bereits besser durchoptimierten Nomadentiere sind. Was Not tut, ist demnach zum einen eine grundsätzliche anthropologische Dimension, die Unterwegssein nicht mit Minimum gleichsetzt, sondern auf die Fülle hin öffnet und zum anderen eine politische Konzeption, die utopischem Denken als kritischem Einwand gegen bestehende Zustände wieder einen Platz einräumt, ohne in alte totalitäre Phantasie zurückzufallen. Einen solchen Therapieversuch möchte die Figur der Pilgerschaft unterbreiten.

Arm und Reich unter den Bedingungen der Globalisierung

Der Begriff der Globalisierung schillert in vielen Farben. In der sozialpolitischen Auseinandersetzung wird er vor allem als neoliberaler Kampfbegriff zur Schwächung sozialer Standards eingesetzt. Auch wenn die neoliberale Usurpation der Globalisierung gelegentlich marxistisch geprägten Ansätzen, die von einer langen Tradition profitieren können, die Welt als global von der kapitalistischen Ökonomie durchdrungen und dominiert zu sehen, eine Renaissance beschert scheint doch trotz gelegentlicher analytischer Schärfe und kreativer Ideen nicht mit hegelscher Zuversicht die historisch-materialistische Geschichtsauffassung wiederbelebt werden zu können. Hegel wurde eher, wenn auch vorschnell, für den Sieg des Kapitalismus reklamiert (Fukuyama 1992). Die Masse der Proletarier – unqualifiziert oder mit schnell veraltenden Qualifikation – scheint zu wenig gebraucht zu werden, um als ausreichend konfliktfähig oder gar als Träger einer besseren Zukunft zu gel-

ten. Der sozialistische Klassenkampf des 19. und 20. Jahrhunderts wird deshalb wohl ausbleiben. Was stattzufinden scheint, ist ein unerwarteter Klassenkampf von oben. Eine sich selbst als produktiv verstehende Klasse versucht die alte Herrschaft des Sozialstaats abzuschütteln. In dieser verkehrten Welt versteht der Neoliberalismus die Wirtschaft als zentrale Triebfeder von Geschichte und Gesellschaft und ersetzt den kommunistischen durch einen konsumistischen Materialismus.

Unabhängig von klassenkämpferischer Terminologie deutet einiges daraufhin, dass die Reichen die nationalen Gesellschaftsverträge gekündigt haben. Anscheinend weil sie sonst selbst dem Wettbewerbsdruck der Globalisierung nicht standhalten können; vielleicht aber auch weil sie sich ohne das marxische Gespenst wieder sicher genug fühlen, eine klare Trennlinie zwischen Arm und Reich zu ziehen und nichts mehr von der geförderten Verschmelzung zu einer Mittelschicht halten, wie es das Credo der sozialen Marktwirtschaft war. Bei Ludwig Erhard lässt sich dieses alte Credo gut nachlesen: »Am Ausgangspunkt stand der Wunsch, über eine breitgeschichtete Massenkaukraft die *alte konservative soziale Struktur endgültig zu überwinden*. Diese überkommene Hierarchie war auf der einen Seite durch eine dünne Oberschicht, welche sich jeden Konsum leisten konnte, wie andererseits durch eine quantitativ sehr breite Unterschicht mit unzureichender Kaukraft gekennzeichnet. Die Neugestaltung unserer Wirtschaftsordnung mußte also die Voraussetzung dafür schaffen, daß dieser einer fortschrittlichen Entwicklung entgegenstehende Zustand und damit auch *endlich das Ressentiment zwischen »arm« und »reich« überwunden werden konnten*« (Erhard 1964: 7). Das Angebot, biedermeierliches Wohnzimmer gegen sozialen Frieden, wie es sich aus den Konflikten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts heraus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Westen durchsetzte, scheint zurückgezogen zu werden; global war es ohnehin nie vorgelegt worden. In der globalen Perspektive scheint so die aristotelische Poliskonzeption, deren Grundkonstellation die Spaltung zwischen Arm und Reich darstellt, noch tieferliegend als der damit einhergehende Gegensatz zwischen den Wenigen und den Vielen (Aristoteles 1994: 1279b-1280a), wieder an analytischer Schärfe zu gewinnen. Wenn die marxistische Dialektik den Armen keine Zukunft mehr als geschichtsträchtige Klasse versprechen kann, bleibt nur das auf und ab dieser grundsätzlichen Konfrontation.

Nach der progressiv-liberalen Erzählung des Fortschritts, die versprochen hatte, dass das Leben des modernen Menschen als homo faber immer besser und sich dieses Leben auch noch weltweit verbreiten werde, setzt sich nun die neoliberale Großerzählung durch, dass es dem westlichen homo faber nicht mehr besser gehen kann, ja die globalen

Maßstäbe seinen Lebensstandard auf ein Minimum reduzieren könnten, wenn er sich nicht freiwillig auf deutliche Abstriche einlässt, um einen Mindeststandard zu sichern. Im Kern geht es dabei um die Grenzen des Wachstums. Denn der Kompromiss zwischen Arm und Reich in der sozialen Marktwirtschaft war auf der Basis eines unbeschränkten Wachstums geschlossen worden. Für Erhard ist es »ungleich sinnvoller [...], alle einer Volkswirtschaft zur Verfügung stehenden *Energien auf die Mehrung des Ertrages* der Volkswirtschaft zu richten als sich in *Kämpfen um die Distribution der Ertrages zu zermürben* und sich dadurch von dem allein fruchtbaren Weg der Steigerung des Sozialproduktes abdrängen zu lassen. Es ist sehr viel leichter, jedem einzelnen aus einem immer größer werdenden Kuchen ein größeres Stück zu gewähren als einen Gewinn aus einer Auseinandersetzung um die Verteilung eines kleinen Kuchens ziehen zu wollen, weil auf solche Weise jeder Vorteil mit einem Nachteil bezahlt werden muss« (Erhard 1964: 9). So einfach war das damals.

Die Ideologie des Wachstums ist zwar unter Druck geraten, ernsthaft aufgegeben werden kann sie aber schon wegen dieses hübschen Vorteils nicht. Denn wenn der Wettbewerb der Marktwirtschaft den Kuchen nicht vergrößert, sondern er nur um eine statische Menge an Gütern geführt wird, dann herrscht schnell Hauen und Stechen. Wenn der Kuchen nicht mehr so deutlich wächst, dann wird man aber auch auf Kriterien der Verteilungsgerechtigkeit jenseits des Wettbewerbs nicht verzichten können. Freier Markt und freies Unternehmertum und ihre neues Wachstum fördernde kreative Zerstörung brauchen aber auch nicht madig gemacht zu werden. Wir wären sonst schnell auf einem ständestaatlichen Niveau des Wohlstands. Eine das Hauen und Stechen einschränkende Regulierung vorausgesetzt, können diese beiden Kräfte vielmehr dafür sorgen, dass auch mit den gleichen Ressourcen der Kuchen zwar nicht im quantitativen Sinne größer, aber im qualitativen Sinne besser wird. Wenn man ja sagt zu der Freiheit dieser beiden Säulen des Wohlstands, muss man auch ja zur Globalisierung sagen, die zuerst einmal nichts anderes meint als die Freisetzung dieser beiden Kräfte über nationalstaatliche Grenzen hinaus. Die Gretchenfrage stellt sich damit nicht nach dem Für und Wider der Globalisierung, sondern nach ihrer Zielsetzung. Ist weiterhin Wohlstand für alle gefragt, wie uns noch im Börsenboom der Jahrtausendwende vorgegaukelt wurde (Schmidt 2001) oder soll weniger die Grenze des Nationalstaats als der Sozialstaat in dessen Grenzen abgeschafft werden? Ist es überhaupt ein Ziel, sozialen Ausgleich nun global zu organisieren oder ist das ganze Projekt gerade gegen die Organisation des sozialen Ausgleichs gerichtet? Weder Rezepte zur globalen Reorganisation des sozialen Ausgleichs noch Koalitionen zur Durchset-

zung eventueller Rezepte sind vorhanden. Aktuelle Reformpolitiken sind Notlösungen, weil sich ein neuer globaler Gesellschaftsvertrag nicht abzeichnet. Linke und rechte Populismen, die protektionistische Mauern um die nationalen Höfe errichten möchten, rühren aus phantasielosen Abwehrreflexen.

Die anthropologische Frage: Nomade oder Pilger

Vielleicht lassen sich echte Lösungen erst finden, wenn eine grundsätzliche Debatte jenseits der Fragen sozialstaatlicher Strukturen, die ja als tiefste Ebene der Diskussion gelten, einsetzt? Vielleicht muss man über den Menschen reden, die anthropologische Frage stellen? Wer die Aussagen »Die Gier ist gut!« (Michael Douglas als Gordon Geco in Oliver Stones Wallstreet) oder »Geiz ist geil!« (die futuristische Plakatdame von Saturn) unterschreiben kann oder nicht explizit verneinen möchte, hat das Menschenbild des Neoliberalismus internalisiert. Ich möchte hier ganz bewusst von Neoliberalismus sprechen, denn diese positive Besetzung von menschlichen Eigenschaften, die in den meisten anderen Diskursen als verwerflich eingestuft werden, knüpft direkt an das Welt- und Menschenbild des Liberalismus des 19. Jahrhunderts an. Dieser liberale Glaube geht davon aus, dass eine unsichtbare Hand des Markts die ungehemmte Selbstsucht letztlich in ein Wohl aller verwandeln werde; folglich sind ihre Variationen von Gier und Geiz auch gut und geil.

Wenn etwas von der marxistischen oder auch konservativen Kritik des 19. und 20. Jahrhunderts im Bewusstsein des 21. Jahrhunderts übriggeblieben ist, dann die Demaskierung dieses Aspekts des liberalen Menschenbilds als Ideologie der Starken. Wenn sich das liberale Menschenbild der guten Gier und des geilen Geizes durchsetzt, dann weiß jeder, dass ihm keine rosa Zukunft bevorsteht, sondern er unter der neoliberalen Herrschaft des Markts ganz Ware werden muss. Der gestaltende homo faber wird zum berechnenden und berechneten homo oeconomicus.

Das gilt für den Reichen wie für den Armen. Denn es wäre zu einfach, die Problematik der Globalisierung allein auf einen neu aufgebrochenen Verteilungskampf zwischen den übermächtigen Reichen und den machtlosen Armen zu reduziert. Denn für Arm wie Reich gleichermaßen gilt das aristotelische Urteil über die Lebensform des Kaufmanns: Sie taugt nicht als echter Weg zur Glückseligkeit (Aristoteles 1991: 1096 a6-10). Bevor der Reiche den Armen versklavt, ist er immer schon Sklave seines Geldes geworden. Deswegen beunruhigt das neue neoliberale

Menschenbild auch nicht nur den Armen und Schwachen, sondern auch den Reichen und Starken, der nicht nur weiß, dass auch er ins Lager der Armen und Schwachen wechseln kann und wird (Misserfolg, Krankheit, Alter, Sterben), sondern auch in der Gewinnmaximierung um der Gewinnmaximierung Willen nicht den Sinn seines Lebens sehen möchte. Diese Kombination von Unsicherheit und Schaltheit des Erfolgs lähmen den Glauben an die Machbarkeit des eigenen Lebens und das Zutrauen in die Gestaltungskraft eigenen Herstellens.

Der zum reinen homo oeconomicus gewordene homo faber scheint sich nun ganz darauf einlassen zu müssen, den immer schon eingeforderten Marktwert seines Selbst als die einzige Größe seines Lebens zu akzeptieren. Diese marktbestimmte Größe hängt dabei nur zum kleineren Teil von seinem Zutun ab. Diese winzige Chance seines Zutuns muss er jedoch mit allen Mitteln nutzen. Das neue Zauberwort heißt deshalb Flexibilität: die maximale Anpassung der eigenen Person an die von Knappheit und ständigem Wandel geprägten Chancen des Markts. Die Rede vom Zauberwort ist dabei gleichsam wörtlich zu nehmen. Die Popularität des Magischen, nicht nur in den Kinderzimmern und bei allen die dahin zurück flüchten möchten, zeigt an, wie sehr die benötigte Flexibilität als etwas erfahren wird, das real nicht selbst hergestellt werden kann. Zauberei wird zur letzten Antwort auf das geforderte und überfordernde Maß an Flexibilität

Dem homo faber der Moderne, dem gerade noch mit so hochfliegenden Plänen in der Gestaltung der Welt als seinem Eigentum ausgestatteten Baumeister, erscheint sein Zustand der Unbehaustheit damit zuweilen so perspektivlos, dass er sich auf dem überholt geglaubten, steinzeitlichen Niveau vor der Sesshaftwerdung wähnt und anfängt, sich als Nomade zu begreifen. Den einen gelingt dabei die romantische Assoziation bunter Karawanen im Rhythmus der Natur. Die Vertreter der Postmoderne feiern schon eher an den vorgegebenen Realitäten orientiert, die so gar nichts mit dem ruhigen Kreisläufen der naturnahen Nomadenkonzeption zu tun haben, den ortlosen Nomaden, dem es, wenn auch unter Schmerzen, gelingt, der Auflösung seines Ichs positive Seiten abzugewinnen (Flusser 2003). Gegen die Erstarrungen der Sesshaften und Etablierten war der romantische Vagabund immer ein attraktives Gegenbild. Das Zerbröseln irdischer Paradieseshoffnungen und die Sicht auf die Welt aus der Perspektive der Wanderschaft ist ja auch so falsch nicht. Doch die neoliberale Variante der Aufwertung der Lebenswanderschaft täuscht die Menschen nicht, die von der neoliberalen Globalisierung aus ihren sozialstaatlichen Refugien getrieben werden. Sie erleben ihre Situation als Ausgeliefertsein und suchen nach neuer Orientierung, wenn sie nicht in die linken und rechten Populismen fliehen.

Wenn innerweltlich alle Utopien aufgegeben sind und nur noch der flexible homo oeconomicus und der ortlose Nomade, kurz der flexible Nomade, begründet werden können, stellt sich die Frage, ob nicht eine Anthropologie, die sich jenseits der Wandelbarkeit und Wanderschaft der Welt festmacht, Antworten liefern könnte. Die Rückkehr der Religion ist, auch wenn sich der eine oder andere noch verwundert die Augen reibt, nicht mehr zu übersehen. Hier scheint ein nicht unbeträchtlicher Teil der Reichen wie der Armen eine Orientierungsmöglichkeit in der neuen Unbehaustheit zu erblicken (Joas 2004; Kallscheuer 2006; Weimer 2006). Wenn auf der Erde die Knappheit übermächtig wird, dann bietet die verheißene Fülle des Himmels einen neuen Zielpunkt. Dabei geht es nicht darum, der Erde zu entfliehen und nur noch auf das Jenseits zu hoffen. Die Hoffnung auf den Himmel stärkt vielmehr die Bereitschaft, die Endlichkeit der Erde nicht als das letzte zu akzeptieren und damit eine Gestaltungsfähigkeit jenseits der Dichotomie von Verzichts-predigt und Ausbeutungsabsicht zu erhalten. Nicht zuletzt dank der Religionskritik ist das Christentum gut aufgestellt, den Himmel nicht als Vertröstung für die Armen, sondern als Aufforderung an die Reichen zu verstehen. In der Aussicht auf die himmlische Fülle könnte Wagemut und Gelassenheit bei der Gestaltung irdischer Endlichkeit mitschwingen, die alles als Unterwegssein und Vorläufigkeit begreift und deswegen jedem Wandel offen gegenübersteht, dabei aber immer darauf aus ist, jede Möglichkeit zu nutzen, das Einbrechen der himmlischen Fülle in die Endlichkeit der Erde zuzulassen. Die christliche Chiffre hierfür ist das opfernde und dankende Brotbrechen, das in der teilenden Hingabe für den anderen das Einbrechen der himmlischen Fülle herbeiruft. Die Evangelien spannen hier den Bogen von der Speisung der 5000 durch zwei Fische und fünf Brote bis zur Auferstehung des Ostermorgens durch das Kreuzesopfer des Karfreitags hindurch.

Die anthropologische Denkfigur der Pilgerschaft greift diesen Zusammenhang von irdischem Unterwegssein zum Himmel und der qualitativen Gestaltung dieses Unterwegseins aus eben dieser Perspektive himmlischer Fülle her auf. Dabei kann ganz realistisch eingeräumt werden, dass die Endlichkeit der Erde diese in ein Jammertal verwandeln kann. Aus der Perspektive der himmlischen Fülle ist aber selbst unter den Bedingungen äußerster Not der Mensch als einer zu denken, der für die Fülle bestimmt ist und deshalb mit dementsprechender Würde zu behandeln sei. Sobald die Endlichkeit der Erde ein paar Spielräume eröffnet, sind diese so zu nutzen, dass jede Chance auf Fülle verwirklicht wird. Die die Pilgerwege säumenden sorgenden Hospitäler und üppigen Wallfahrtskirchen symbolisieren diesen Zusammenhang. Der Pilger weiß auch auf der einsamsten Wegstrecke, dass er sich auf eine Gemein-

schaft verlassen kann, die ihre Zusammengehörigkeit von ihrer Zukunft als himmlische Festgemeinschaft der Fülle her versteht.

Unterwegssein in der Globalisierung muss aus dieser Perspektive nicht auf die neoliberale Deutung der durch Knappheit hervorgerufenen Ausbeutung reduzierte werden, sondern kann den Aufbruch in eine globale Weggemeinschaft meinen, die sich von einer Räuberbande darin unterscheidet, dass Gerechtigkeit – bei den Chancen und bei den Ergebnissen – als Richtschnur politischen Handelns gilt und so keiner am Weg zurückbleiben muss.

Das Angebot der anthropologischen Tradition des Pilgers kommt dem flexiblen Nomaden in der Analogie des Unterwegsseins entgegen. Aus der neuen Perspektive einer himmlischen Utopie eröffnet sich jedoch ein anderer Deutungskontext dieses Unterwegsseins, der statt eines Rückzugs auf die Verteidigung von Mindeststandards aus der verheißenen Fülle heraus dem Menschen wieder Zutrauen in seine Aufbruchsmöglichkeit und Handlungsfähigkeit gibt.

Wirtschaft und Wallfahrt

Die Wechselwirkung von anthropologischen Leitbildern der Pilgerschaft und politischer Ökonomie lässt ein genealogischer Streifzug durch eine Geschichte der Wallfahrt erahnen. Im personenverbandlich organisierten Mittelalter sind die Wallfahrtsstätten auch Orte der Identifikation politischer Identität. Das pilgernde Gottesvolk ist unterwegs, um sich wie die gekrönten Häupter an diesen Orten ihren Segen des Himmels abzuholen und so den Zusammenhalt der pilgernden Gemeinschaft zu demonstrieren. Vom frühen Mittelalter an bis in die Neuzeit hinein ist der Wallfahrtsort auch ein Ort der Legitimität von Herrschaft, der Identifikation einer politischen Gemeinschaft und der Ausrichtung der irdischen Mängel auf die himmlische Fülle. Das gilt von den Reliquien des Hl. Martin in Tours im frühmittelalterlichen Frankreich bis zum Gnadenbild Maria Hilf, vor dem der österreichische Kaiser während der Belagerung Wiens durch die Osmanen fleht. Für diesen Austausch zwischen Himmel und Erde ist das mobile Mittelalter unterwegs (Chélini 2002; Sauzet 2002).

Mit dem aufkommenden Territorialstaat und besonders unter der Ägide des Merkantilismus werden die Bürger und Bauern auf die territorialen Grenzen der Fürsten festgelegt. Die Reformation schließt die Zwischenstopps der Gnadenorte, an denen das himmlische Ziel schon aufscheint und allen Pilgern versichert wird. Während das Mittelalter und die katholische Moderne die Lebenspilgerreise durch die zeitlich befristeten Wallfahrten ins Bewusstsein rücken will, fordert die Reformation

der alten Wallfahrtskritik folgend die Konzentration auf die Heiligung des Alltags. Nicht durch den frommen Firlelans der Wallfahrt manifestiert sich das Heil der Gläubigen, sondern durch den ökonomischen Erfolg. Sennett interpretiert das als das Hereinholen der asketischen Wüste in die Städte (Sennett 1990; Bauman 1995: 82-104). Der puritanische Pilger bricht noch einmal auf, als er die Mayflower besteigt, um nach Amerika zu segeln. Doch weil die Pilgrim Fathers sich am Ziel ihrer Wallfahrt niederlassen und besiedelnd und arbeitend das gelobte Land in Besitz nehmen, zielen neue Aufbrüche eher auf die Ausdehnung seiner Grenzen (New Frontier) als auf die Fortsetzung der Wallfahrt.

Die Aufklärung lässt das himmlische Ziel selbst als völlig ungewiss erscheinen. In Europa schafft der aufgeklärte Absolutismus mit der Hand seiner Untertanen nun möglichst effizient, was zu ihrem Heil auf Erden benötigt wird. Dabei ist dem merkantilen Fürsten das unproduktive Umherziehen ein Dorn im Auge. Was die Reformation an Wallfahrtsorten übrig gelassen hat, wird nun auch unter katholischer Aufsicht eingeschränkt, wenn nicht geschleift (Moulinas 2002). Rebekka Habermas zeigt am Beispiel einer lokalen Wallfahrt wie zuerst ein neuer Gnadenort im Zuge der Gegenreformation für die staatlich gewünschte Sicherung einheitlich katholischer Landstriche eingesetzt wird, um dann vom aufgeklärten Staat, der sich seiner Bürger ohne Hilfsinstanz versichern möchte, unterdrückt zu werden. Während die Bevölkerung bei der katholischen Konfessionalisierung mitzieht, scheitert – bei aller Akzeptanz und Wertschätzung medizinischer Verbesserungen – der Zugriff der Aufklärung auf die Tradition der Wallfahrt (Habermas 1991). Das stählerne Gehäuse muss von den aufgeklärten Monarchen und laizistischen Republiken dem pilgernden Gottesvolk erst einmal übergestülpt werden, dem die Welt noch gar nicht entzaubert ist und das sich zum Ende des 19. Jahrhunderts mit nachlassender staatlicher Repression bald wieder aufmacht (Pierrard 2002).

Am Ende des 20. Jahrhunderts entlässt die Globalisierung den Menschen aus der staatlichen Anstalt. Die territorial einem Souverän verfügbar gemachte Arbeitskraft reicht nicht mehr aus. Zur effizienten Nutzung der Arbeitskraft muss diese nun flexibel auf dem ganzen Globus vorgehalten werden. So gehen die Grenzen wieder auf. Der Mensch darf sich dabei auch gern wieder als Pilger fühlen, wenn ihm das sein Nomadendasein erleichtert. Lange bevor erzählt wurde, dass die Arbeitsmigration nun als Lösung für alle gilt, kam Mobilität schon in Gestalt der Urlaubsreisen auf, ja Pilgerfahrten gingen fast nahtlos in die ersten Bildungs- und Vergnügungsreisen über (Ohler 2000: 54-57). Pilger und Tourist sind der politischen Ökonomie zuerst einmal nur Spielarten des flexiblen Nomaden, die sich durchaus auch zur Gewinnmaximierung

eignen. Wie die mittelalterliche politische Ökonomie in der Lage war, den Pilger zu vereinnahmen, gelingt dies auch, wenn auch an weniger bedeutender Stelle, der globalen Ökonomie.

Doch die Integration der Wallfahrtsorte in die Freizeitindustrie kann nur dann gelingen, wenn sie einen spezifischen Reiz anzubieten haben, der sie überhaupt erst attraktiv macht. Dieser Reiz erschließt sich auch gelegentlich Ungläubigen, die das auch nach ihren Wallfahrtserfahrungen bleiben wollen (Ward 2004). Über den Kreis der Gläubigen hinaus kann sich an Wallfahrtsorten die Berufung des Menschen zur Fülle im Unterwegssein erschließen. An den sozialpolitischen Früchten muss sich zeigen, ob dieses Bewusstsein der Fülle nur das Nomadendasein erleichtert oder ob die Anthropologie des Pilgers einen echten Gegenentwurf anbieten kann. Hier erweist sich, ob der alte marxistische Vorwurf von der Religion als dem Opium des Volks zutrifft oder ob nicht viel eher die himmlische Utopie die Wirkung eines Vitamincocktails besitzt und damit fit macht für Veränderungen, statt die Flucht in Rausch und Schlaf zu fördern. Anthropologisch ausschlaggebend und sozialpolitisch interessant wird die Erfahrung der Wallfahrt, wenn sie das alltägliche Leben als Pilgerreise zu deuten beginnt und hier neue Möglichkeiten des Handelns erschließt.

Postsäkulare Gemeinsamkeiten und Unterschiede: Rorty, Ratzinger und Habermas

Eine religiöse Denkfigur wie die der Pilgerschaft kann nur in einen gesellschaftlichen Kontext eingebracht werden, der nicht laizistisch-allergisch auf jede religiöse Begrifflichkeit reagiert. Die Rückkehr der Religion in den gesellschaftlichen Diskurs öffnet einer solchen Denkfigur einen breiteren Raum. Mit dem Verweis auf die Rückkehr der Religion ist nicht gesagt, dass vorher die gesellschaftlichen Diskurse alle laizistisch gewesen wären, wie Hans Joas in seiner Replik auf Habermas Rede von der postsäkularen Gesellschaft zurecht einwendet (Joas 2004: 122-128). Was die von Habermas konstatierte postsäkulare Gesellschaft jedoch auszeichnet, ist die neue Präsenz der Religion in der breiten politischen und philosophischen Debatte als ein Potential für gesellschaftliche Gestaltung (Barbato im Erscheinen a). Im anfangs aufgenommenen heilkundlichen Jargon lässt sich zwar feststellen, dass die Allergien nachlassen, eine religiöse Begrifflichkeit als Therapievorschlag für gesellschaftliche Pathologien ist deswegen aber noch lange kein schulmedizinischer Standard. Mit Richard Rorty, Jürgen Habermas und Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI. lässt sich ein Spannungsfeld abstecken,

in dem die Rückkehr der Religion diskutiert wird und in dem sich auch die Figur der Pilgerschaft zu bewähren hat. Bevor das politische Konzept der Pilgerschaft ausgebreitet wird, gilt es in diesem Kontext eine wissenschaftlich verantwortete Basis für dieses Unternehmen zu schaffen. Das soll dieser Abschnitt leisten.

Papst Benedikt steht für das Plädoyer, den Begriff der vernünftigen Argumentation wieder soweit auszuweiten, dass Religion im universalen Gespräch der Vernunft wieder vorkommen kann. Dafür fordert er von der Religion eine Auslegung ihres Glaubens in vernünftiger Rede und den Verzicht auf ein fundamentalistisches Gottesbild, das dem Gläubigen die rationale Begründung seines Glaubens erspart und ihm die Gewalt als Mittel der Auseinandersetzung zur Hand gibt. Ziel ist nicht die Rückkehr zu einer mittelalterlichen Metaphysik, wohl aber die Forderung, im Unternehmen Wissenschaft, zu dem auch die Theologie gehört, grundsätzlich zur *universitas* im Sinne der Einheit der Vernunft zurückzukehren (Ratzinger 2003, Ratzinger 2005, Ratzinger 2006, Benedikt XVI. 2006). Die Anschlussfähigkeit der religiösen Figur des Pilgers ergibt sich hier relativ leicht.

Auch wenn Habermas die potentielle Einheit von Glauben und Vernunft à la Benedikt zurückweist (Habermas 2007: 55-56), ergeben sich doch zentrale Anknüpfungspunkte zum Konzept Benedikts wie zur Denkfigur des Pilgers. Denn der Unterschied von Benedikt zu Habermas liegt lediglich in der Schnittmenge zwischen dem Diskurs des Glaubens und dem der Vernunft. Während Papst Benedikt Gott als *logos* versteht und damit auch den ganzen Glauben als in Einklang mit der Vernunft stehend begreift (Benedikt XVI. 2006: 22), liegt Habermas nur an einem Neuansetzen der Übersetzungsversuche religiöser Teilsemantiken, die sich in eine nachmetaphysische Vernunft einspeisen lassen. Die Gottesrede schließt er dabei explizit aus (Habermas 2005a: 252); die Figur des Pilgers ließe sich jedoch durchaus als eine auch nachmetaphysisch zu entschlüsselnde religiöse Semantik begreifen.

Für Rorty ist auch Habermas nachmetaphysische Vernunft noch liberale Metaphysik (Rorty 1992:144, 156-161). Ihm gilt jeder Versuch als suspekt, der mit Begriffen wie Wahrheit und universaler Vernunft im öffentlich Diskurs operiert. Während nach Rorty im privaten Raum jeweiligen Idealen der Wahrheit gern nachgeeifert werden kann, muss der öffentliche Raum von all diesen Versuchen freigehalten werden. Hier geht es ausschließlich darum, pragmatisch neue Vokabulare zu etablieren, die den politischen Fortschritt im Sinne einer Ausdehnung von Gemeinsamkeiten voranbringen. Einen öffentlichen Platz für eine Religion mit universalem Wahrheitsanspruch schließt Rorty aus. Er reformuliert folgerichtig seinen Atheismus als Antiklerikalismus. Die Präsenz der

Kirchen im öffentlichen Raum gilt ihm trotz zugestandener Mildtätigkeit als gefährlich (Rorty 2001: 11-12). Die Figur des Pilgers hat so zunächst schlechte Karten. Eine Schnittmenge mit einer postmodernen religiösen Argumentation sieht Rorty jedoch in der Ausrichtung auf einen Dekonstruktionsprozess jeder (innerweltlichen) Wahrheit, der nur die Hoffnung auf die Erfüllung einer bei ihm diesseitigen Utopie der universalen Liebe nach Korinther 13² übrig lässt und die er mit einer Begrifflichkeit des Heiligen und des Mysteriums zusammenbringt (Rorty 2001: 13-18; Rorty/Vattimo 2006). Hier kann die Pilgerfigur ansetzen, ja das Narrativ der Pilgerschaft lässt sich, freilich in einer kritischen Wendung gegen Rortys relativistische und antiklerikale Attitüde, auch an seine Vorstellung von der Bedeutung neuer Vokabulare anschließen.

Inhaltlich wird es im nächsten Abschnitt um das Anknüpfen an die utopische Rede vom Reich Gottes und damit um den »befreienden Gehalt der jüdisch-christlichen Heilsbotschaft« (Habermas 2005a: 240) gehen, worin alle drei vorgestellten Positionen von Ratzinger bis Rorty mit unterschiedlicher Gewichtung Gemeinsamkeiten haben. Zunächst gilt es aber noch vor allem gegenüber den Schulmedizinerinnen Rorty und Habermas die wissenschaftliche Basis der Pilgerfigur weiter zu verdeutlichen.

Das Projekt einer rettenden Aneignung religiöser semantischer Potentiale durch Übersetzung verbindet bei Habermas drei Dimensionen:

- 2 Rorty setzt eine gewisse Bibelfestigkeit voraus, die vielleicht nicht jeder mitbringt. Deswegen sei hier der auch im Sinne Rortys literarisch ansprechende Abschnitt aus dem Ersten Korintherbrief zitiert: »Wenn ich in den Sprachen der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke. Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüsste und alle Erkenntnis hätte; wenn ich alle Glaubenskraft besäße und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts. Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte, und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts. Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig. Sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf. Sie handelt nicht ungehörig, sucht nicht ihren Vorteil, lässt sich nicht zum Zorn reizen, trägt das Böse nicht nach. Sie freut sich nicht über das Unrecht, sondern freut sich an der Wahrheit. Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand. Die Liebe hört niemals auf. Prophetisches Reden hat ein Ende, Zungenrede verstummt, Erkenntnis vergeht. Denn Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden; wenn aber das Vollendete kommt, vergeht alles Stückwerk. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind und urteilte wie ein Kind. Als ich ein Mann wurde, legte ich ab, was Kind an mir war. Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin. Für jetzt bleiben Glauben, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten ist die Liebe.«

die moralische, die politische und die philosophische. Habermas zielt darauf, die ins Stocken geratene moralische Argumentation fortzusetzen. Um dies leisten zu können, bedarf es der philosophischen Arbeit der Übersetzung aus der religiösen in eine öffentliche Sprache. Dazu muss der religiöse Diskurs aber erst aus seiner politischen und philosophischen Randlage in die Mitte der Gesellschaft geholt werden. Deswegen plädiert Habermas für eine neue Offenheit gegenüber religiös formulierten Positionen im politischen Raum (Habermas 2005a: 106-154, 258-278). Wenn man sich jedoch die philosophischen Übersetzungsversuche von Habermas ansieht, erkennt man eine recht große Nähe der Aneignung semantischer Potentiale zu Rortys Vokabularen. So übersetzt Habermas die Begriffe Gottesebenenbildlichkeit und Geschöpflichkeit in der Argumentation gegen die gentechnische Manipulation des Menschen nicht, sondern erzählt mit diesem religiösen Vokabular eine plausible Geschichte von der Freiheitsgefährdung der von einem Peer produzierten und nicht von einem Schöpfer ins Dasein gerufenen Person (Habermas 2001: 29-31). So geht es weniger darum, zu übersetzen, als darum, religiöse semantische Potentiale zu entdecken, zu bergen und in einen öffentlichen Diskurs einzuspeisen.

Festgehalten werden kann hier – ohne den Streit zwischen Habermas und Rorty hinsichtlich Vernunft und Wahrheit entscheiden zu müssen –, dass in beiden sprachphilosophisch geprägten Konzeptionen neue Vokabulare und Semantiken eine zentrale Rolle im gesellschaftlichen Diskurs spielen. Nach Habermas sollen sich an dieser Einspeisung von Semantiken die Glaubensgemeinschaften zentral beteiligen, nach Rorty ist es ihnen als Institution zu verwehren, doch ihren literarischen Texten kann er durchaus auch etwas abgewinnen.

Gegenüber Rorty muss demnach nur begründet werden, dass von den an Wahrheit und Vernunft orientierten Glaubensgemeinschaften, die das Vokabular des Pilgers hervorbringen und ihm eine dementsprechende Prägung geben, keine öffentliche Gefahr ausgeht. Das kann aber in einer Haltung der Vorwärtsverteidigung geschehen. Papst Benedikt legt hierfür eine bemerkenswerte Argumentation vor. Denn er räumt auf der einen Seite ein, dass es Pathologien der Religion gibt und deswegen Vernunft und Glaube im kritischen Gespräch zusammengehören. Auf der anderen Seite wirft er aber einer grundsätzlich relativistischen Position, wie sie Rorty vertritt, vor, durch die Aufgabe einer vernünftigen und universalen Wahrheit dem Fundamentalismus nicht mehr argumentativ entgegenzutreten zu können und deswegen letzten Endes seiner voluntaristisch-gewaltbereiten Tendenz Vorschub zu leisten (Benedikt XVI. 2006; Ratzinger 2005: 43-45, 56-58). Papst Benedikts Regensburger Rede, in der er das Christentum gleichzeitig als vernunftorientierte und

gerade auch deswegen gewaltlose Religion positioniert hat, gibt hierfür einen geeigneten Schlüsseltext ab. Unabhängig von ihren strittigen Nuancen geht es in der Rede um nichts weniger als um die Frage, unter welchen Bedingungen die Rückkehr der Religion auf die gesellschafts-politische Weltbühne glücken kann. Für diesen Rückkehrprozess der Religion hat der Papst zwei Bedingungen formuliert: Verzicht auf Zwang und Gewalt sowie die Ausrichtung auf eine Vernunft, die aus ihrer atheistischen Engführung befreit ist. Gewaltverzicht und Vernunftgebrauch hängen dabei zusammen. Wer glaubt, dass sein Glaube der Vernunft zugänglich sei und damit potentiell allen Menschen einsichtig werden kann, bedarf keiner Gewaltanwendung; er versucht vielmehr, mit Argumenten für seinen Glauben zu werben. Wer davon ausgeht, dass seine Glaubensüberzeugung gilt, ohne dass sie mit Vernunftgründen einsichtig gemacht werden kann, gerät zumindest leichter in die Versuchung, mit Gewalt denen zu begegnen, die seine Überzeugung nicht teilen. Denn ihm fehlt die gemeinsame Basis vernünftigen Argumentierens mit Andersgläubigen. Das gilt für Muslime ebenso wie für Christen, und nicht nur für diese. Benedikt XVI. tritt mit dieser These auch all jenen entgegen, die meinen, Wahrheitsanspruch und Monotheismus seien per se gewaltgeneigter als die relativistischen Pluralismen der Postmoderne (vgl. Angenendt 2007: 88-109). Der Papst ist ganz im Gegenteil davon überzeugt, dass all jene in der Gefahr schweben, sich der Gewalt zu bedienen, die nicht davon ausgehen, ihr Gegenüber in zentralen Fragen des globalen Zusammenlebens mit vernünftigen Argumenten überzeugen zu können. Das betrifft einen wahrheitslosen Relativismus ebenso wie einen fundamentalistischen Voluntarismus. Dem stellt der Papst sein Konzept einer vernünftigen Religion gegenüber, die er im Gespräch mit einer für die Religion offenen Vernunft sehen möchte. Mit diesem Beitrag möchte er die fehlende Kommunikationsfähigkeit in den strittigen Fragen globalen Zusammenlebens zwischen dem säkularem Relativismus à la Rorty und dem religiösem Voluntarismus des Fundamentalismus beseitigen helfen.

Wenn nun gezeigt sein sollte, dass Rorty und sein relativistischer Pragmatismus eher gefährlich sind als die vernunftorientierten und gewaltlosen Glaubensgemeinschaften, könnte – schon im Sinne einer ganz pragmatisch gesehenen breiteren Gesprächsbasis im globalen Diskurs, der mitnichten die Säkularisierungsthese akzeptiert hat –, ein religiöses Vokabular im öffentlichen Raum zugelassen werden. Sofern es um das Einspeisen neuer Vokabulare geht, ist die Figur ja ohnehin nahe bei Rortys Konzeption.

Wenn nun die Grundlagen des Therapievorschlags der Pilgerfigur in den Augen der Schulmedizin als wissenschaftlich nachvollziehbar ak-

zeptiert sein sollten, vielleicht sogar im Sinne einer Kassenzulassung, kann nun der Therapieversuch unterbreitet werden.

Himmlische Utopie und begrenzte Ziele

In der Figur des Pilgers verbindet sich die Vorstellung des Unterwegsseins zur himmlischen Utopie mit dem Anstreben begrenzter Ziele im Unterwegssein. Dass nur begrenzte Ziele angestrebt werden können, muss dem pragmatischen Denker nicht erst erklärt werden. Das kommunistische Desaster diskreditierte jedoch jedes utopische Denken. Aus der Krise der europäischen Utopie entstand das Einfallstor für den ebenfalls aus dem 19. Jahrhundert stammenden amerikanischen Pragmatismus. Wenn es keine großen Ziele mehr gibt, und schon gar keine Verbindung der großen Ziele in einem kohärenten System, das auch noch den Weg dorthin erschließen würde, ist die Zeit rein pragmatischen Agierens angebrochen. So gilt die Utopie einer verkürzten Realpolitik als die politische Pathologie schlechthin, die Schuld trägt am Einsatz inakzeptabler Mittel zur Erreichung unmöglicher Ziele. »Wer Visionen hat, soll zum Arzt gehen«, lautet das Resümee schon bei Helmut Schmitt. Eine gemäßigte Position vertritt hingegen der Begründer des Realismus in der modernen Theorie der Internationalen Beziehungen. Bei E. H. Carr bilden in der Politik »*Utopia and Reality*« ein unauflösliches Begriffspaar (Carr 1964:11-21). Problematisch wird die Utopie, die er deswegen seiner realistischen Dekonstruktion unterwirft, wenn sie ihre Gestaltungskraft überschätzt und zur Herrschaftsideologie wird.

Im Gegensatz zu einem verkürzten Pragmatismus wird in der Konzeption der Pilgerschaft die Vorstellung vertreten, dass begrenzte Ziele nur vor einem utopischen Hintergrund angestrebt werden können. Denn weicht das große Ziel einem unbestimmten nihilistischen Nebel, schwindet auch jede Motivationskraft. Beabsichtigt ist mit der Figur der Pilgerschaft, den Pragmatismus mit seiner Betonung begrenzter Ziele in den Gesamtzusammenhang einer himmlischen Utopie einzubinden und ihm dadurch Wagemut bei gleichzeitiger Gelassenheit für das Anstreben der begrenzten Ziele zu geben. Hinzu kommt mit der himmlischen Utopie ein formales Kriterium zur Beurteilung der begrenzten Ziele. Die himmlische Utopie schließt alle ein und kann nur als Geschenk erhalten werden. Begrenzte Ziele, die nicht wagemutig genug sind, universal auf das Heil aller angelegt zu sein, sind genauso zu verwerfen, wie begrenzte Ziele, die nicht die Gelassenheit mitbringen, behutsam vorzugehen und damit wirklich den Charakter eines begrenzten Ziels besitzen.

Zunächst muss gegenüber dem Pragmatismus die Notwendigkeit einer utopischen Perspektive begründet werden. Auch wenn der Gedanke, dass es einer Utopie bedarf, um zu zukünftigen Zielen eines besseren Lebens voranzuschreiten, mit der kommunistischen Katastrophe desavouiert ist, muss utopisches, nicht-örtliches Denken weder etwas mit Trautänzerei noch mit Totalitarismus zu tun haben. Die Vorstellung, dass es da noch etwas ganz anderes geben muss, als die Wiederkehr des Gleichen oder seine endlosen Variationen, ist Grundlage für jeden echten Aufbruch. Nur von Aufbruch und Ziel her kann der Prozess des Unterwegsseins zwischen beiden als etwas Sinnvolles erfahren werden. Nur ein großes Ziel befähigt zu einem echten Aufbruch. Warum soll einer aufbrechen, wenn er nur im Kreis geht? Der postmaterielle Spaziergänger der Postmoderne hat noch weniger Grund dazu als der materialistische Nomade des Neoliberalismus. Hunger und Gier sind stärkere Antriebsfeder als Langeweile, doch letztlich enden auch sie in der Lethargie des Verhungerns oder der Verfettung. Das weiß im Grunde auch Rorty. Denn obwohl er wie besprochen zum einen mit Verweis auf die christliche Recht die verfasste Religion für eine öffentliche Gefahr erklärt und gleichzeitig mit Dewey ganz entgegen der hier vertretenen Argumentation von der Hoffnung auf den Himmel nur lähmende Lethargie erwartet (Rorty 2001: 11-12), hält er wie schon skizziert an der utopischen Hoffnung auf ein Reich der Liebe nach Korinther 13 fest. Interessanterweise vermeidet er dabei den Begriff der Utopie und spricht von dem, was ihm heilig ist: »Nach meinem Verständnis, soweit ich eines habe, ist das Heilige verknüpft mit der Hoffnung, dass meine fernen Nachkommen eines Tages, irgendwann in einem späteren Jahrtausend, in einer globalen Zivilisation leben werden, die mehr oder weniger ausschließlich unter dem Gebot der Liebe steht. In einer solchen Gesellschaft wäre die Kommunikation herrschaftsfrei, Klassen und Kasten unbekannt, Hierarchie käme nur zeitlich begrenzt und zu pragmatischen Zwecken vor, und Macht wäre ganz und gar Sache der freien Übereinkunft einer lese- und schreibkundigen, gut ausgebildeten Wählerschaft« (Rorty 2001: 17). Leider kann er seine Hoffnung auch nicht ansatzweise begründen und verfällt demnach aus einer realistischen Perspektive der Kritik der Trautänzerei. Diesem Vorwurf hat Rorty nichts entgegenzusetzen, was weniger ist als das metaphysische Narrativ einer himmlischen Utopie, das man freilich auch abtun kann. Für Rorty stellen beide Positionen unbegründete Hoffnungen dar.

Worauf es Rorty anzukommen scheint, ist das Vorschieben eines Riegels gegen den Totalitarismus. Er gibt an, den Weg zur Verwirklichung seiner Utopie nicht zu kennen (Rorty 2001: 17-18). Wenn der Weg unbekannt ist, dann kann er auch mit totalitären Mitteln nicht be-

schritten werden. Aber wenn man so gar nicht weiß, wie Utopie und begrenzte Ziele zusammenhängen, scheint es auch schwierig zu sein, aus der Utopie einen Handlungsimpuls für den Aufbruch zum begrenzten Ziel zu erhalten.

Die Lösung der Pilgerkonzeption knüpft in der Formulierung der himmlischen Utopie an Rortys Rede über das was ihm heilig ist an. Denn dies stellt nichts anderes dar als eine Zukunftshoffnung, die vor nicht allzu langer Zeit noch als Utopie bezeichnet worden wäre, und verbindet diese mit einer aus religiösen Quellen gespeisten Semantik. Auf der Basis dieser Gemeinsamkeit wird ansonsten jedoch ein anderer Ausweg gesucht.

Zuerst setzt die Pilgerkonzeption bei einer anderen Problemanalyse an. Das Problem des Totalitarismus entsteht nicht dadurch, dass einige behaupten, Wege und Ziele und deren Zusammenhang zu kennen; es entsteht vielmehr dadurch, dass sie glauben, die Unbegrenztheit utopischer Ziele im Sinne des *homo fabers* selbst herstellen zu können. Wenn durch die Chiffre der himmlischen Utopie klar ist, dass das utopische Ziel ein Nichtort bleibt, der nicht menschlich herzustellen ist und dem nur in tätiger Erwartung entgegengegangen werden kann, um ihn am Ende der Zeiten als Geschenk zu erhalten, ist jedem eigenmächtigen Totalitarismus gewehrt. Die Rede von der himmlischen Utopie erhält aber durch die dichte Beschreibung, wofür der teleologisch ausgerichtete Mensch bestimmt ist, eine motivierende und kritische Kraft, für die begrenzten Ziele und die Wege dorthin.

Doch die Rede von der Utopie ist nicht nur dem Pragmatiker verdächtig. Auch Ratzinger hat da so seine Schwierigkeiten und glaubt, dass es eher darum geht, den Mythos der Utopie mit rationaler Argumentation aufzulösen (Ratzinger 2005: 15-17). Diesseitige Utopie und Reich Gottes unterscheiden sich bei aller Abhängigkeit der säkularisierten Paradieseshoffnungen von ihrem religiösen Vorbild sicher grundlegend (Friedrich 1974). Doch dieser Unterschied liegt vor allem in der zerstoßenen diesseitigen Hoffnung des modernen *homo faber*. Sofern die Utopie eine rein diesseitige Vorstellung des *homo faber* ist, die es durch übermenschliche Anstrengung herzustellen gilt, liegt in ihr tatsächlich der Keim für den Einsatz unmenschlicher Mittel, für einen Kampf um jeden Preis, da die Herstellung des Paradieses für alle jedes Mittel rechtfertigt. Utopisches Denken wird nur dann gefahrlos und gewinnbringend die begrenzten Ziele der Politik beflügeln, wenn es sich bereits auf die Wahl der Mittel auswirkt. Es geht nicht darum, in fixen, phantastischen Plänen ein unrealistisches Ziel zu entwerfen, sondern jetzt dem Anbrechen himmlischer Fülle im Gestalten begrenzter Ziele Raum zu geben. Ratzinger formuliert in Hinblick auf die franziskanischen Gemeinschaf-

ten: »Sie arbeiten nicht für eine Welt von übermorgen, sondern dafür, daß heute etwas vom Licht des Paradieses in dieser Welt da ist. Sie leben jetzt ›utopisch‹, so gut es geht« (Ratzinger 1996: 67). In diesem Sinne wäre das zusammengehen des Himmels mit der Utopie zu verstehen.

Für die Zusammenführung der Begriffe himmlisch und Utopie sei zumindest kurz auch ein historisches Argument angeführt und auf den Begründer der modernen Utopie im 16. Jahrhundert, Thomas Morus, verwiesen (Morus 1986). Er gilt der katholischen Kirche nicht nur als Heiliger, sondern er wurde auch von Papst Johannes Paul II. zum Schutzpatron der Politiker erhoben wurde, wenn auch vor allem wegen seines Martyriums und nicht wegen seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Doch sein Schreiben wie sein Sterben zeugen von einem Denken, das gegenwärtiges begrenztes Handeln von einem großen geschenkten Ziel her begreift und danach ausrichtet.

Die entscheidende Frage ist demnach nicht, ob man ohne utopisches Denken auskommen kann, sondern wie eine Utopie gestrickt sein muss – nicht inhaltlich, sondern strukturell – die zum wagemutigen und gleichzeitig gelassenen Anstreben begrenzter Ziele motiviert, ohne gewaltbereiten Heilsherstellern das Wort zu reden. Wenn man sich zu einer neuen Offenheit gegenüber religiösen Semantiken entschlossen hat, lässt sich diese moralisch-kritische Kraft der utopischen Argumentation gegenüber den Pathologien der Globalisierung wiedergewinnen, ohne in die Falle der totalitären Heilshersteller diessseitiger Utopien zu geraten. Denn die religiöse Verschiebung der Utopie an einen aus irdischer Perspektive echten Nichtort, nämlich in den Himmel, bietet die sicherste Gewähr, dass es auf Erden nur um das Erreichen begrenzter Ziele im pluralen politischen Aushandeln gehen kann.

Lässt man sich so auf die Begriffswelt von Pilger und Wallfahrt ein, entschlüsselt sich ein neues Vokabular, das das große Ziel mit den konkreten Aufbrüchen verbindet: 1.) Die Deutung des Unterwegssein vom großen Ziel der himmlischen Utopie her und damit die Befähigung zum Wagnis eines echten Aufbruchs. Hierfür steht die Pilgerschaft als persönliche Lebensreise oder als politische Pilgergemeinschaft auf ihrem Weg durch die Geschichte. 2.) Die Deutung des Unterwegsseins als gestaltbares Anstreben von begrenzten und pluralen Zielen verbunden mit der Vorstellung, dass diese Ziele auf den Einschluss aller angelegt sind und behutsam und gelassen verfolgt werden müssen. Hierfür steht metaphorisch die Pilgerschaft als Wallfahrt zu einem Gnadenort.

Der Pilger begreift seine Unterwegssein, seine persönliche Lebensreise wie die historische Wanderschaft einer Pilgergemeinschaft durch die Zeit, als Weg in den Himmel. Das Ankommen dort ist ein vom Ziel

aus gereichtes Geschenk. Die vertrauende Aussicht auf dieses Geschenk ermöglicht im Idealfall das gleichzeitig wagemutige wie gelassene Aushandeln begrenzter Ziele im Sinne konkreter Wallfahrten. Dies lässt sich mit einem politischen Prozess in Beziehung setzen, der aus der Vergangenheit und ihrer Legitimität gebenden Bewährung heraus in der Gegenwart nach nachhaltigen Lösungen für die Zukunft Ausschau hält (vgl. zu diesem Politikbegriff Barbato 2005: 37-66). Lädt man diesen politischen Aushandlungsprozess in der Perspektive einer himmlischen Utopie auf, dann könnte sich der nihilistische Nebel auflösen und sich die gewünschte gelassene, aber auch wagemutige Hoffnung einstellen, die zu echten Aufbrüchen verhilft. Wie die Pilgergemeinschaft zu bestimmten Wallfahrten aufbricht, so kann sich der politische Prozess auch zu begrenzten Zielen aufmachen. Analog zum Wallfahrtsort birgt jedes begrenzte Ziel die Ausrichtung auf die himmlische Fülle. Wie bei den Wallfahrtszielen unter Pilgern wird es auch im politischen Prozess Auseinandersetzungen geben, welches Ziel wann und welches überhaupt angesteuert werden soll. Dabei wird es keinen globalen Konsens in der Zeit geben. Eine gegenseitige Hilfe beim Erreichen der unterschiedlichen begrenzten Ziele wäre aber in der Perspektive einer gemeinsamen himmlischen Utopie, über die keiner verfügt, die aber alle einschließt, genau so möglich, wie das versuchsweise Mitgehen beim anderen. Die pluralen politischen Aushandlungsprozesse würden sich analog zur Pilgergemeinschaft so durch eine selbstbewusste Demut auszeichnen, die sie an den je eigenen Besonderheiten festhalten lässt und gleichzeitig zur Ausschau nach konkreten Gemeinsamkeiten in der Auswahl begrenzter Ziele anhält. Grundsätzlich gemeinsam wäre ihnen die Vorstellung, dass alle Ziele, die sie selbst erreichen können, eben nur begrenzte Ziele sind. Chilliastische Himmelsstürmerei wäre ihre Sache nicht.

Conservator oder Salvator Mundi: Politik als Pilgerschaft

Als die Christen auf den politischen Diskurs des römischen Imperiums stießen, standen sie vor der Frage, ob der höchste Titel dieses Diskurses – Conservator Mundi, Erhalter der Welt – auf Christus zu übertragen sei. Den Christen war das nicht geheuer und sie optierten für den Salvator Mundi, den Erlöser der Welt (Ratzinger 2005: 11). Für die Politik lassen sich daraus gegensätzliche Schlüsse ziehen. Zum einen kann man mit progressiven politischen Theologien den Erlösungsgedanken auch befreiungstheologisch vorantreiben, setzt sich dabei aber immer der Gefahr aus, das Heil der Welt selbst herstellen zu wollen. Zum anderen kann

man an den explizit auf den Staat bezogenen Stellen des Neuen Testaments mit Ratzinger eher die bewahrende Aufgabe staatlicher Politik betonen. Denn wenn der Conservator Mundi nicht für die Religion beansprucht wird, bleibt er frei für den Kaiser, womit dann auch die Religion für das jenseitige Heil und der Kaiser für die diesseitige Ordnung zuständig wäre. Doch der Tendenz zu einem Sakristeichristentum möchte Ratzinger nicht zustimmen. Ihm liegt daran, dem relativen Bereich der Politik und seinen begrenzten und pluralen Ziele das Recht und die Ethik gegenüberzustellen, die das politische Aushandeln korrigieren können. Bezogen auf Recht und Ethik wird das relative Unternehmen der Politik bei Ratzinger zum moralischen Auftrag, Frieden und Gerechtigkeit in immer wieder neuen Fragmenten der Vorläufigkeit anzustreben (Ratzinger 2005: 10-66).

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Programm des Pilgers noch einmal verdeutlichen. Dem Pilger ist die Politik zunächst ein offenes Aushandeln begrenzter Ziele, bei dem keines der pluralen Ziele als herzustellende Utopie gesetzt werden kann. Der motivierende und kritische Bezug erwächst den verschiedenen Aushandlungsprozessen im Blick auf die himmlische Utopie. Im Abgleich von gegenwärtiger Situation und himmlischer Utopie ist auszuhandeln, ob die begrenzten Ziele gerade mehr bewahrenden oder eher befreienden Charakter haben sollten. Im Blick auf die Globalisierung kann Politik als das Wagnis betrachtet werden, aufzubrechen und gemeinsam auf die eine Welt hin unterwegs zu sein (Kallscheuer 2006: 471). Das Paradies der in Liebe geeinten Welt, wie sie sich auch der Pragmatiker Rorty wünscht, bleibt der himmlischen Utopie vorbehalten, aber die begrenzten Ziele können in dieser Perspektive gemeinsam, kritisch, wagemutig und gelassen gestaltet werden (vgl. auch Barbato im Erscheinen b).

Literatur

- Angenendt, Arnold (2007): Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster: Aschendorff.
- Aristoteles (1991): Die Nikomachische Ethik, München: dtv/Artemis.
- Aristoteles (1994): Politik, Reinbek: Rowohlt.
- Barbato, Mariano (2005): Regieren durch Argumentieren. Macht und Legitimität politischer Sprache im Prozess der europäischen Integration, Baden-Baden: Nomos.
- Barbato, Mariano (im Erscheinen a): »Sünde, Kreuz und Pilgerschaft – Habermas' Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft«. In: Marianne Heimbach-Steins/Harm Goris (Hg.), Konferenzband, Würzburg: Ergon.

- Barbato, Mariano (im Erscheinen b): »Potentiale der Pilgerschaft. Skizze einer politischen Anthropologie des Pilgers«. In: Marianne Heimbach-Stein/Rotraut Wielandt (Hg.), *Humanität Würzburg*: Ergon.
- Bauman, Zygmunt (1995): *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.
- Benedikt XVI. (2006): *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg: Herder.
- Carr, Edward H. (1964): *The Twenty Years' Crisis*, New York: Harper Torchbooks.
- Chélini, Jean (2002): »Die Wallfahrt des Abendlandes im frühen Mittelalter«. In: Henry Branthomme/Jean Chélini (Hg.), *Auf den Wegen Gottes. Die Geschichte der christlichen Pilgerfahrten*, Paderborn: Bonifatius, S. 94-117.
- Erhard, Ludwig (1964): *Wohlstand für Alle*, Düsseldorf und Wien: Econ.
- Flusser, Vilém (2003): »Nomadische Überlegungen«. In: Silvia Wagnermaier/Nils Röllner (Hg.), *absolute Vilém Flusser*, Freiburg: orange-press, S. 188-195.
- Friedrich, Gerhard (1974): *Utopie und Reich Gottes. Zur Motivation politischen Verhaltens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte*, München: Kindler.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005a): *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005b): »Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?«. In: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger (Hg.), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder, S. 15-37.
- Habermas, Jürgen (2007): »Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft«. In: Knut Wenzel (Hg.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg: Herder, S. 47-56.
- Habermas, Rebekka (1991): *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M.: Campus.
- Honneth, Axel (2007): *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrung der Selbsttranszendenz*, Freiburg: Herder.
- Kallscheuer, Otto (2006): *Die Wissenschaft vom Lieben Gott. Eine Theologie für Recht- und Andersgläubige, Agnostiker und Atheisten*, Frankfurt/M.: Eichborn.
- Loyola, Ignatius von (1998): »Der Bericht des Pilgers«. In: Peter Knauer (Hg.), *Ignatius von Loyola. Werkausgabe II. Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, Würzburg: Echter, S. 1-84.
- Morus, Thomas (1986): *Utopia*, Stuttgart: Reclam.

- Moulinas, René (2002): »Die Wallfahrt als Opfer der Aufklärung«. In: Henry Branthomme/Jean Chélini (Hg.), Auf den Wegen Gottes. Die Geschichte der christlichen Pilgerfahrten, Paderborn: Bonifatius, S. 192-216.
- Muschg, Adolf (1993): »Uralte Mauern, ganz neu (Geleitwort)«. In: Jean-Christophe Ruffin (Hg.), Das Reich und die neuen Barbaren, Berlin: Volk und Welt, S. 5-9.
- Nigg, Walter (1992): Des Pilgers Wiederkehr, Zürich: Diogenes.
- Ohler, Norbert (2000): Pilgerstab und Jakobsmuschel. Wallfahrten in Mittelalter und Neuzeit, Düsseldorf: Patmos.
- Pierrard, Pierre (2002): »Die Renaissance der Wallfahrt im 19. Jahrhundert«. In: Henry Branthomme/Jean Chélini (Hg.), Auf den Wegen Gottes. Die Geschichte der christlichen Pilgerfahrten, Paderborn: Bonifatius.
- Ratzinger, Josef (1996): Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart: DVA.
- Ratzinger, Joseph (2003): Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg: Herder.
- Ratzinger, Joseph (2005): Werte in Zeiten des Umbruchs, Freiburg: Herder.
- Ratzinger, Joseph (2006): »Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends«. In: Joseph Ratzinger/Paolo Flores d'Arcais (Hg.), Gibt es Gott?, Berlin: Wagenbach, S. 7-18.
- Rorty, Richard (1992): Kontingenzt, Ironie und Solidarität, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (2001): »Bemerkungen anlässlich der Verleihung des Meister-Eckart-Preises«. In: Identity=Foundation (Hg.), Verleihung des Meister-Eckhart-Preises an Richard Rorty (Pressemappe), Düsseldorf, S. 10-18.
- Rorty, Richard und Vattimo, Gianni (2006): Die Zukunft der Religion, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sauzet, Rober (2002): »Anfechtung und Aufschwung der Wallfahrt zu Beginn der Neuzeit«. In: Henry Branthomme/Jean Chélini (Hg.), Auf den Wegen Gottes. Die Geschichte der christlichen Wallfahrt, Paderborn: Bonifatius, S. 174-191.
- Schmidt, Artur P. (2001): Wohlstand_fuer_alle.com, Stuttgart: DVA.
- Sennett, Richard (1990): The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities, New York: Knopf.
- Sennett, Richard (1998): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin: Siedler.
- Tellechea, Ignacio (1991): Ignatius von Loyola. »Allein und zu Fuß«, Solothurn – Düsseldorf: Benzinger.
- Ward, Robert (2004): Pilgerwege eines Ungläubigen. Unterwegs zwischen Santiago, Fatima und Lourdes, Stuttgart: Kreuz.
- Weimer, Wolfram (2006): Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist, München: DVA.

