

GIANFRANCO RAVASI · MAILAND

Abraham und das pilgernde Gottesvolk

»Durch Gottes Gnade bin ich Mensch und Christ, durch meine Taten ein großer Sünder, aufgrund meiner Lebensumstände ein obdachloser Pilger niedrigster Art, der von Ort zu Ort irrt. Meine Habe besteht aus einem Sack um die Schultern mit etwas trockenem Brot und aus der Heiligen Schrift, die ich unter dem Hemd trage. Mehr besitze ich nicht.«¹ Der Beginn des berühmten *Wegs eines Pilgers* – es handelt sich um die geistliche Schrift eines anonymen Russen – zeichnet das Porträt des Pilgers, der als einzige Führung auf seinem Weg die Heilige Schrift hat und als Ziel nicht eine irdische Stadt oder einen irdischen Herd, sondern die »künftige bleibende Stadt« (Hebr 13,14). Die biblische Anthropologie stellt vor allem den *homo viator* heraus. Nachdem er aus dem Garten von Eden weggeschickt worden war, durchläuft er lange die Pfade der Sünde und der Rettung. Am Ende gelangt er zum himmlischen Jerusalem, um Gott und seinem Christus zu begegnen (Apk 21–22).

1. Der Weg, ein Gleichnis für das Leben

Der Weg (hebr. *derek*) ist ein archetypisches Symbol für die Spiritualität und für das Dasein (»die Straße ist das Leben«, so heißt es am Beginn eines typischen Romans der 60er Jahre: *On the road* von Jack Kerouac). Es handelt sich um ein Symbol, das eine Fülle von Begriffen und Bildern enthält: hinausgehen, eintreten, wandern, aufsteigen, Auszug, Gast, Fremder, Nomadentum und so weiter.² Das Begriffsfeld von »Sünde« (*ḥet*, 'awon) setzt ein »Abweichen« voraus, ein Gehen außerhalb der Bahn, und die »Umkehr« (*šūb*) ein »Zurückkehren« auf den rechten Weg. Der Weg ist also ein umfassendes Gleichnis für das menschliche Leben, und das Wort *de-*

GIANFRANCO RAVASI, Jahrgang 1942, ist Präfekt der Ambrosianischen Bibliothek und Pinakothek und lehrt Alttestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät von Norditalien. Er war Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission und gehört zur Päpstlichen Kommission für das kulturelle Erbe der Kirche. Michael Figura besorgte die Übersetzung aus dem Italienischen.

rek wird zu einem Bild für das sittliche Verhalten von Mann und Frau, wie es vor allem die Weisheitsliteratur bezeugt (vgl. Gen 6,12; Spr 1,15 f.).

Der Weg Gottes (Mi 6,8; Hos 14,10; Ps 25,4) ist gerecht und richtig (Dtn 32,4; Ps 145,17), auch wenn er manchmal geheimnisvoll bleibt (Jes 55,8 f.). Auf diesem Weg, der zum Leben führt (Spr 2, 19; 5,6; 6,23; 15,24), wandelt der Gläubige: auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens (Spr 8,20; 12,28; Bar 3,13; Jes 59, 8), der Wahrheit und der Treue (Ps 119,30; Tob 1,3), der Vollkommenheit und Unversehrtheit (Ps 101,2). Doch gemäß der weisheitlichen Metaphorik gibt es auch »den Weg der Finsternis« (Spr 2,13; 4,19). Er führt auf eine krumme und abwegige Bahn (Spr 2,15; 10,9; 21,8), zieht den Sünder und Törichten an und läßt sie in den Abgrund stürzen (Ps 1,6; 112,10). Das Symbol des »Weges« in seiner radikalen Zweideutigkeit als Weg zum Tod oder zum Leben wird zusammenfassend dargestellt in der berühmten Mahnung von Dtn 30,15, die Jer 21,8 wieder aufnimmt: »Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor.« An diesen Scheideweg ist jeder Mensch gestellt, um mit seiner Freiheit seine Wahl zu treffen und sein Leben zu orientieren.

Natürlich werden wir jetzt dem »guten und geraden Weg« (1 Sam 12, 23; 1 Kön 8,36; Spr 2,13) folgen, der die Rettung und die volle Gemeinschaft mit Gott zum Ziel hat. Er kann als »Pilgerschaft« beschrieben werden, ein Wort, das im Alten Testament mit *'alah* wiedergegeben wird: ein örtliches und geistliches »Hinaufsteigen« nach Jerusalem und zum Tempel von Zion, dem Ort der göttlichen Gegenwart und der Gemeinschaft des Gläubigen mit ihr.³ Wir werden uns besonders mit drei Bildern oder Typologien des Pilgers befassen unter den zahlreichen, die die hebräischen Schriften uns vorstellen. Der erste, dem wir begegnen, ist offensichtlich Abraham. Er ist ein Halbnomade nicht nur aufgrund seiner Lebensgeschichte, sondern auch in der symbolisch-theologischen Sicht, die die Erzählung des Buches Genesis uns bietet.

2. Die Patriarchen, »Fremde und Pilger auf Erden«

Im feierlichen »Lobpreis« des Glaubens der Väter, den der Verfasser des Hebräerbriefs im 11. Kapitel vornimmt, wird Abraham – ebenso wie die von ihm abstammenden Patriarchen – als Pilger dargestellt seit seiner Berufung: »Aufgrund des Glaubens gehorchte Abraham dem Ruf, wegzuziehen in ein Land, das er zum Erbe erhalten sollte; und er zog weg, ohne zu wissen, wohin er kommen würde. Aufgrund des Glaubens hielt er sich als Fremder im verheißenen Land wie in einem fremden Land auf und wohnte mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung, in Zelten; denn er erwartete die Stadt mit den festen Grundmauern, die Gott selbst

geplant und gebaut hat ... Voll Glauben sind diese alle gestorben ... und haben bekannt, daß sie Fremde und Gäste auf Erden sind« (Hebr 11,8ff.13).

Dieses »Bild« von Abraham stimmt überein mit der Erzählung im Buch Genesis, wo am Beginn des geistlichen Weges des Patriarchen ein göttlicher Befehl steht: *lek leka* (»Zieh weg!«). Dem folgt die unmittelbare Ausführung nach dem »militärischen« Schema von Befehl und Gehorsam: *wajjelek* (»er zog weg«) (Gen 12,1.4). Der Aufbruch zur Pilgerschaft »in das Land, das ich dir zeigen werde«, bedeutet eine dreifache Trennung. Der Patriarch muß vor allem sein »Land« (*'eres*) verlassen, d. h. den vertrauten Umgang mit den alltäglichen Dingen. Er muß dann auch seine »Verwandtschaft« (*moledet*) verlassen, d. h. nach dem hebräischen Begriff seinen »Geburtsort«, die menschliche und kulturelle Beheimatung, die Sitten und Gebräuche, die Stammesreligion, die eigene Gesellschaft mit ihren Werten. Gott geht noch weiter und verlangt von Abraham auch die Trennung vom »Vaterhaus« (*bet 'ab*), d. h. von der Familie, vom Clan, von allen gefühlsmäßigen, erbschaftlichen, sittlichen und ökonomischen Verbindungen. Abrahams Gehorsam ist klar, kennt keinen Einwand, wie er bei der Berufung des Mose (Ex 3,11; 4,1; 6,12) oder des Jeremia (1,6) hervortritt.

Seitdem ist er ein Pilger. Er selbst nennt sich »Fremder und Halbbürger« (*ger* und *tōšab*, Gen 23,4) bei der Begegnung mit den Bewohnern des verheißenen Landes und bei der Suche nach einer Grabstätte für seine Frau Sara. Hier zeigt sich die besondere Eigentümlichkeit der göttlichen Verheißung des Landes. Eigentlich müßte nun die lange räumliche und geistliche Pilgerschaft des Patriarchen aus Ur in Chaldäa beendet sein. In Wirklichkeit wird er zu anderen Zielen geführt. Die Verheißung war ausdrücklich: »Dir und deinen Nachkommen gebe ich ganz Kanaan, das Land, in dem du als Fremder weilst, für immer zu eigen« (Gen 17,8). Und doch ist Abraham noch ohne das kleinste Stück Land, um Sara ewigen Frieden und Ruhe zu verschaffen. Er hat keinen Besitz, aber eine Hoffnung, deren Angeld die Höhle von Machpela ist: aus diesem kleinen Kernstück an Land wird der Raum der zukünftigen Nation wachsen; um das Grab der Patriarchen herum wird sich das verheißene Land ausdehnen, das erst von den kommenden Generationen nach dem Auszug aus Ägypten in Besitz genommen wird. Abraham bleibt *ger* und *tōšab*, d. h. Fremder ohne festen Wohnsitz¹ in jenem Land, das ihm doch als Ziel aufgeschienen ist. Ähnlich wird es auch Jakob ergehen, der ständig auf der Wanderschaft ist: zuerst gen Osten nach Paddan-Aram (Gen 28,2), dann ins Land Kanaan, schließlich nach Ägypten. Er nimmt so die große Wanderung ganz Israels voraus, das von ihm als Vorfahren seinen Namen erhalten hat (vgl. Gen 32,28f.). Am Ende des Buches Genesis wird die Überführung des Leichnams von Jakob nach Kanaan berichtet, um in der Höhle von Machpela beigesetzt zu werden (Gen 50,4–13). Es ist die Vorankündigung des Weges, den Israel

zurücklegen wird, wenn es nach der dunklen Umklammerung der Knechtschaft in Ägypten ins verheißene Land zurückkehrt. Damit kommen wir zum zweiten Bild des biblischen Pilgerns, dem Exodus.

3. Die Pilgerschaft des Exodus

Es geht hier um einen fundamentalen Begriff der Geschichte und Theologie des Alten Testaments.³ Die Bücher der Chronik legen David, der nun in Jerusalem residiert und bereit ist, die Spenden für den künftigen Tempelbau darzubieten, folgende Beschreibung Israels in den Mund: »Wir sind nur Gäste (*gerîm*) bei dir, Fremdlinge (*tōšabîm*), wie alle unsere Väter« (1 Chr 29,15). Hier wird wörtlich wiederholt, was Abraham von sich selbst sagt bei Machpela (vgl. Gen 23,4), nun aber vermehrt um das große Ereignis des Exodus, der Israel zu einem Volk macht, das ständig unterwegs ist: »Fremde und Gäste auf Erden« (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11). Wir finden dasselbe in der persönlichen Geschichte des Mose, der nach Midian fliehen muß und seinem Sohn einen sinnbildlichen Namen gibt: »Er nannte ihn Gerschom (Ödgast) und sagte: Gast bin ich in fremdem Land« (Ex 2,22).

Das Gleichnis des Exodus mit all seinen Etappen (Auszug, Wüste, Erprobung, Versuchung, Sünde, Einzug ins Land Kanaan) könnte auch ein Bild sein für die verschiedenen Wechselfälle einer Pilgerfahrt, die in sich birgt die Zeit der Dunkelheit, des göttlichen Schweigens – wie bei Abraham auf seinem dreitägigen Weg zum Berg Moriija (Gen 22) –, der Untreue, der Versuchung, in die Knechtschaft zurückzukehren. Wir wollen nur drei Aspekte herausstellen. Zunächst die »Endlosigkeit« des Exodus. Tatsächlich erschöpft er sich nicht in der Wanderung, die sich vielleicht auf vielfache Weise (man spricht wenigstens vom Exodus als Flucht und vom Exodus als Vertreibung aus Ägypten) zu einer Zeit ereignet hat, die mehr oder weniger datierbar ist (13. Jahrhundert v. Chr.). Weil der Exodus ein Ereignis ist, das eine göttliche heilshafte Offenbarung beinhaltet, hat er bleibende Bedeutung, er ist ein stets lebendiges und wirksames »Gedächtnis«.

Auch nach der Landnahme in Kanaan muß Israel sich immer als wandernd und fremd empfinden (Ps 105,12 f.; 1 Chr 16,19 f.), woran David 1 Chr 29,15 erinnert. Im Jubeljahr fällt deshalb auch das Eigentum an den ursprünglichen Besitzer zurück, denn Gott erklärt: »Das Land darf nicht endgültig verkauft werden; denn das Land gehört mir, und ihr seid nur Fremde (*gerîm*) und Halbbürger (*tōšabîm*) bei mir« (Lev 25,23). So bildet sich die merkwürdige Typologie des Fremden im Vaterland, des ortsansässigen Pilgers. Aufgrund der bleibenden Gültigkeit des Exodus wird bei Deuterocesaja die Erfahrung der Rückkehr aus der babylonischen Verbannung neu bedacht. Der neue Exodus wird vergegenwärtigt nach dem

Ablauf des ersten Exodus (vgl. z.B. Jes 43,16–21). Im Buch der Weisheit werden die irdischen Wechselfälle in eine eschatologische Sicht eingeordnet. Letztes Ziel ist dabei das verheißene Land der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott und eine neue Schöpfung (vgl. Weish 11–19). Als geschichtliches und zugleich die Geschichte übersteigendes Ereignis ist der Exodus eine bleibende Gegenwart, worin sich das Profil Israels abzeichnet als eines Volkes, das stets auf der Pilgerschaft ist nach einem eschatologischen Ziel. In dieser eschatologischen Sicht Israels ist typologisch bereits das neutestamentliche Bild der Kirche angelegt.

Eine zweite kurze Bemerkung betrifft die treue Gegenwart Gottes zu Israel auf seiner Wanderschaft. Sie kommt besonders deutlich zum Ausdruck im Zeichen der Wolke, die am Tag den Weg weist und die Nacht erleuchtet, wie auch in den Wundern, die Israel auf der Wanderung gegen die Gefahren der Wüste und der Feinde beschützen. Diese Nähe wird ausdrücklich erklärt: »Der Herr, dein Gott, ... wußte, daß du in dieser großen Wüste unterwegs warst. Vierzig Jahre lang war der Herr, dein Gott, bei dir. Nichts hat dir gefehlt« (Dtn 2,7). Auch die Erprobungen auf dem Weg werden als Tat der Liebe und väterlichen Pädagogik verstanden: »Der Herr, dein Gott, erzieht dich, wie ein Vater seinen Sohn erzieht« (Dtn 8,5). Der berühmte Text über die Versammlung des Volkes in Sichem bekräftigt dies feierlich: »Denn der Herr, unser Gott, war es, der uns und unsere Väter aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hat ... Er hat uns beschützt auf dem ganzen Weg, den wir gegangen sind ...« (Jos 24,17). Jeremia geht noch weiter und ruft unter dem Bild der hochzeitlichen Liebe diese Erfahrung ins Gedächtnis: »Ich denke an die Treue (*hesed*) deiner Jugendzeit, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir in der Wüste gefolgt bist, im Land ohne Aussaat« (Jer 2,2).

Ein dritter und letzter Hinweis betrifft die soziale Dimension. Weil Israel sich seines Pilgerseins bewußt ist, muß es sich solidarisch fühlen mit allen Fremden, Ausländern und Nomaden. Dazu mahnt das Bundesbuch: »Einen Fremden (*ger*) sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde (*gerim*) gewesen« (Ex 22,20). Die Mahnung wird wieder aufgenommen in den Zehn Geboten im Buch Deuteronomium, um den Sabbat und das Ausruhen des Sklaven zu begründen (Dtn 5,12–15). Weil der Hebräer sich grundlegend als Pilger versteht, ist die biblische Gesetzgebung über den Fremden besonders großzügig: »Du sollst das Recht von Fremden ... nicht beugen« (Dtn 24,17); »Ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen« (Dtn 10,19). Dadurch ahmt der Hebräer den Herrn nach, der »die Fremden liebt und ihnen Nahrung und Kleidung gibt« (Dtn 10,18; vgl. Ps 146,9).

4. Wallfahrer nach Zion

Pilgersein ist also typisch für Israel, doch auch für den einzelnen und besonders für den Gläubigen. Der Beter von Ps 119,19 stellt sich Gott vor als »Gast auf Erden« (*ger 'anokî ba 'ares*). Der Dichter von Ps 39, einem stauenerregenden Lied über die Brüchigkeit des menschlichen Daseins, ruft auf noch intensivere Weise aus: »Nur wie ein Schatten geht der Mensch einher ... Denn ich bin nur ein Gast (*ger*) bei dir, ein Fremdling (*tōšab*) wie all meine Väter« (Ps 39,7.13). Hier scheint vorweggenommen die Sicht des Menschen als »walking shadow« (»Schatten, der vorübergeht«) in Shakespeares *Macbeth* oder als »ein trüber Gast auf der dunklen Erde« in Goethes *West-Östlichen Divan*. Die Verästelung des Lebensstromes ist für den Psalmisten ebenso fassungslos wie sein Verlauf: »Wende dein strafendes Auge ab von mir, so daß ich heiter blicken kann, bevor ich dahinfahre und nicht mehr da bin« (Ps 39,14).

Über die Wanderschaft des Menschen gibt es aber noch andere, eher positive Aussagen: vor allem das Hinaufsteigen nach Zion zum Gottesdienst und zur Gemeinschaft mit Gott. Damit stehen wir vor dem Gedanken der Wallfahrt. Das hebr. Wort »*'alah*« (hinaufsteigen) bezeichnet den Aufstieg zur Höhe der Heiligen Stadt (800 Meter hoch gelegen), vor allem aber zum Himmel über der Welt. Dazu gehört auch die feierliche kultische Verpflichtung, wonach das Volk der Hebräer an den drei großen jährlichen Festen (Paschafest, Wochenfest, Laubhüttenfest) nach Zion wallfahrte nach der kultischen jahwistischen Weisung des »Dekalogs«: »Dreimal im Jahr sollen alle deine Männer vor dem Herrn, dem Gott Israels, erscheinen« (Ex 34,23). Die Rückkehr aus der Verbannung wird von Deuterocesaja bildlich dargestellt als eine liturgische Prozession auf einem »Heiligen Weg«, der eben und gradlinig ist (Jes 35,8f.; 40,3). Jeremia nimmt diesen Gedanken auf: »Auf, laßt uns hinaufpilgern nach Zion zum Herrn, unserem Gott« (Jer 31,6; vgl. Jes 2,5). Das höchste Zeugnis dieser Pilgerschaft sind die sogenannten »Wallfahrtspsalmen« (*šîr hamma 'alot*), eine Sammlung von 15 Psalmen (120–134). Sie können betrachtet werden als Buch der Wallfahrt nach Jerusalem.⁶ Verschiedene Deutungen für diesen Titel sind vorgetragen worden. Sie gehen vom literarischen Aspekt des »Hinaufsteigens« bis zur Erwähnung der 15 Stufen (»Stufenlieder«), die nach Flavius Josephus (*Bel-lum Iudaicum* V,5,3) im Tempel den Vorhof der Frauen von jenem der Israeliten trennten. Doch wahrscheinlicher ist der Bezug auf die Wallfahrt bzw. das Hinaufsteigen nach Jerusalem, auf das »Hinaufsteigen« des Gebetes und des Gläubigen zu Gott, wie es bezeugt ist in einem Satz der »Anrede an Zion«, die man in Qumran (11 QPsaZion) gefunden hat: »Wohlgefällig für Gott ist das Lob, das von dir kommt, Zion; es steigt auf (*m'lh*) aus der ganzen Welt« (V. 12).

Bedeutungsvoll ist die mystische Spannung hin zum Tempel und der Heiligen Stadt, die in einigen Texten in bewundernswerter Weise zum Ausdruck kommt. Auf zwei wollen wir besonders hinweisen. Ps 122 vereint in einer gelungenen psychologischen Synthese den Augenblick, in dem die Tore von Zion durchschritten werden, und den nunmehr fernen Tag, als man den Entschluß faßte, »zum Haus des Herrn zu pilgern« (V. 1).⁷ Die Ankunft in Jerusalem ist das ersehnte Ziel, das eine ursprüngliche Freude erzeugt, die die Ermüdung des langen Weges vertreibt. Der Grund dafür wird in den VV. 3–5 angeführt, wo vier Bedeutungen der Stadt angegeben sind. Sie ist das Einheitszentrum der Zwölf Stämme: »Dorthin ziehen die Stämme hinauf, die Stämme des Herrn« (V. 4a). Sie ist der einzige Ort des rechtmäßigen Kultes nach der Vorschrift des Deuteronomium (12,13 f.; 16,16): »wie es Israel geboten ist, den Namen des Herrn zu preisen« (V. 4b). Sie ist der Sitz der davidischen Dynastie, in der Gott gegenwärtig ist nach der Verheißung Natans an David: »Dort stehen Throne bereit für das Gericht, die Throne des Hauses David« (V. 5). Als politische Hauptstadt ist Jerusalem Sitz des Appellationsgerichts für Fragen, die in erster Instanz von den örtlichen Gerichten verhandelt wurden. Dort wurden die heikleren Streitfragen verhandelt, und das Volk ging in größerer Gerechtigkeit von Jerusalem fort.

Als Wallfahrtslied ist noch eindrucksvoller ein Psalm »der Söhne Koraachs«, einer Priesterfamilie, die »als Wächter den Dienst an den Schwellen des Zeltes zu besorgen hatte« (1 Chr 9,19). Es geht um Ps 84, ein zartes und zugleich leidenschaftliches Lied, das durchdrungen ist von dem unwiderstehlichen Verlangen nach dem Gott des Lebens, der am Anfang (VV. 2.4), in der Mitte (V. 9) und am Ende (V. 13) mit dem in Jerusalem gebräuchlichen Titel »Herr der Heerscharen«⁸ angerufen wird. Im Hintergrund steht der Tempel als Ziel der Wallfahrt. Als Jahreszeit geht es um den ersten Herbstregen, der das im Sommer verbrannte Land mit frischem Grün bedeckt (V. 7). Wir befinden uns also auf der Wallfahrt nach Zion zum Laubhüttenfest als Gedächtnis an Israels Wüstenwanderung. Der Tempel wird am Anfang und am Ende des Psalms beschrieben. Er erscheint in VV. 2–4 unter dem schönen Bild des Fluges der Vögel, die ihre Nester im Heiligtum haben, ein Symbol für die glückliche Lage der Tempeldiener, die einen dauernden und nicht nur zeitlichen (wie die Wallfahrer) Wohnsitz im Tempel haben, ein Zeichen für ihre ständige Nähe zu Gott. Der Tempel erscheint wieder in VV. 10–13, wo der Sänger seinen klaren Glauben in Gegensatz bringt zum götzendienerischen Vertrauen, das Menschen zu nichtigen Tempeln treibt: »die Zelte der Frevler« (V. 11).

Im Mittelpunkt des Psalms (VV. 5–9) steht die Wallfahrt des Pilgers: er kommt aus dem fernen Norden, durchschreitet ein Tal namens Baka⁹, geht von Dorf zu Dorf weiter; der alles erfrischende Regen erscheint ihm als

eine Vorwegnahme der freudebringenden Segnungen, die ihn in Zion »umhüllen« werden. Der ermüdende Weg, ein Gleichnis für die Wechselfälle des Lebens (*Baka'* bedeutet auf hebr. »Träne«), verwandelt sich wie das Tal der Tränen unter dem Regen. Am Horizont erhebt sich das Profil der Heiligen Stadt, Ziel der Begegnung mit Gott. Ps 84 wie Ps 122 handelt vom Thema der Gegenwart und der Abwesenheit, die zur Wallfahrt gehören. Die heilige Reise wird zu einem Symbol des Lebens des Gläubigen, das ausgespannt ist zwischen Glückseligkeit und Bitte, Nähe zu Gott und seiner Ferne, seinem Wort und seinem Geheimnis. Die Seligpreisung von V. 6 – »Wohl den Menschen, die Kraft finden in dir, wenn sie sich zur Wallfahrt rüsten« – wird so zu einem umfassenden Glückwunsch, der über die kultische Wallfahrt nach Zion hinausgeht. Das ereignet sich auf umgekehrte Weise beim Zug der Daniter auf der Suche nach einem Land: sie erhalten einen priesterlichen Segen, der ihre existentielle und soziopolitische Wanderung in eine Wallfahrt umwandelt: »Der Weg, den ihr gehen wollt, liegt vor den Augen des Herrn« (Ri 18,6). Wallfahren ist für die Bibel nicht nur eine religiöse Erfahrung, eine besondere Erscheinungsweise Gottes für sein Volk, ein kultischer Akt, sondern auch eine grundlegende Beschreibung des Lebens, das in den täglichen Wechselfällen ein Ziel hat. Ein Ziel, das aufgrund der Offenbarung die Welt übersteigt und in der vollen Gemeinschaft mit Gott besteht, die schon jetzt genossen wird in der Begegnung mit JHWH im Tempel von Zion ((Ps 63,2f.).

Wie am Anfang, so soll auch am Ende ein Zeuge russischer Spiritualität angeführt werden: Johannes von Kronstadt (1829–1908), der gleichsam als Zusammenfassung unserer Ausführungen in seinem geistlichen Tagebuch *Mein Leben in Christus* schreibt: »Was ist unser Leben? Der Weg eines Pilgers; kaum hat er einen gewissen Ort erreicht, legt er die Wanderkleidung und den Pilgerstab ab und tritt in sein Haus ein.«⁹

ANMERKUNGEN

1 Anonimo Russo, *La via di un pellegrino*. Mailand 1972, S. 15.

2 Im Ugaritischen, einer dem Hebräischen verwandten älteren Sprache, bedeutet dieselbe Wurzel *drkt* neben »Weg« auch »Herrschaft«, »Macht und Kraft«, ein Hinweis auf geschichtlich-vitale Kategorien. Zum hebr. Wort, das 706 mal im AT vorkommt, vgl. G. Sauer, Art. »derek Weg«, in: E. Jenni/C. Westermann (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I. München/Zürich 1971, Sp. 456–460. Zum Symbol des Weges vgl. B. Couroyer, *Le chemin de vie en Egypte et en Israël*, in: RB 56 (1949), S. 412–432; A. Gros, *Le thème de la route dans la Bible*. Paris 1957; Ders., *Je suis la route*. Paris 1961; F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*. Bonn 1958; Ders., *Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân*, in: *Recherches Bibliques IV*. Paris 1959, S. 135–148; J. Schreiner, *Führung – Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament*, in: BZ 6 (1961), S. 2–17; G. Win-

gren, »Weg« und »Wanderung« und verwandte Begriffe, in: *Studia Theologica* III, 1951, S. 111–123.

3 Vgl. G. Wehmeier, Art. »Ih *hinaufgehen*«, in: E. Jenni/C. Westermann, a. a. O., Bd. II. München/Zürich 1976, Sp. 272–290. Zum Thema der Wallfahrt vgl. das gleichnamige Heft *Concilium* 32 (1996), H. 4; B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und Alter Kirche*. Münster 1950; C. Spicq, *Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament*. Paris 1972.

4 Vgl. Th. M. Worner, Changing concepts of the »stranger« in the Old Testament, in: *Anglican Theological Review* 42 (1960), S. 49–53; R. Martin-Achard, Art. »gür als Fremdling weilen«, in: E. Jenni/C. Westermann, a. a. O., Bd. I, Sp. 409–412.

5 Zur Theologie des Exodus vgl. zusammenfassend G. Auzou, *Dalla servitù al servizio*. Bologna 1995; B. S. Childs, *The Book of Exodus*. Philadelphia 1974; Y. Saout, *Il messaggio dell' Esodo*. Rom 1980.

6 Aus der zahlreichen Lit. zu den »Wallfahrtsliedern« sei – neben den verschiedenen Kommentaren zu den Psalmen (Alonso Schökel, Castellino, Girard, Kraus, Maillot-Lelièvre, Ravasi, Weiser) – nur hingewiesen auf P. Duvanel, *L'évangile dans les Psaumes: 15 degrés d'ascension dans les Psaumes 120–134*. Genève/Paris 1976; C. C. Keet, *A Study of the Psalms of Ascents*. London 1969; K. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Ps 120–134*. Neukirchen 1978.

7 Vgl. L. Alonso Schökel/A. Strus, *Salmo 122: canto al nombre de Jerusalén*, in: *Bib* 61 (1980), S. 234–250; H. Donner, *Psalm 122*, in: *Text and Context* (FS F. C. Fensham). Sheffield 1983, S. 81–91; J. R. Porter, *Le Psaume du 18^e dimanche après la Pentecôte. Ps 122. Chant de pèlerinage à Jérusalem*, in: *AssSeig* 73 (1962), S. 7–17; J. Teichmann, *Psalm 122: erwünscht den Frieden Jerusalem*, in: W. Strolz (Hrsg.), *Aus den Psalmen leben*. Freiburg 1979, S. 199–208.

8 Vgl. G. M. Behler, *Les aimables demeures du Seigneur. Ps 84*, in: *VieSp* 98 (1958); A. Dell' Era, *Il pellegrinaggio*, in: *Studi Cattolici* 29 (1985), S. 447 ff.; A. Gelin, *La prière du pèlerin au temple*, in: *BVC* 11 (1955), S. 88–92; E. Lipinski, *Le Psaume de Fête-Dieu. Ps 84*, in: *AssSeig* 54 (1966), S. 16–25.

9 Zitiert in: *Aforismi e citazioni cristiane*. Casale Monferrato 1994, S. 137.