



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

VIA SACRA – HEILungsWEG

Gesundheit, Heilung und Wohlbefinden am Wallfahrtsweg Via Sacra nach Mariazell

Verfasserin

Elisabeth Grabner

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Bernhard Hadolt M.Sc.

„Never underestimate the ability of your body to heal herself.“

Daniel Moerman (2002:20)

Herzlichen Dank!

An erster Stelle, möchte ich all meinen FeldforschungspartnerInnen danken, die mich so herzlich aufgenommen haben, mir ihre Zeit, ihre Wahrnehmungen, Empfindungen und Gedanken geschenkt haben. Allen voran die drei Wallfahrergruppen von Wien nach Mariazell: Die Gruppe der beiden Pfarrgemeinden Weinhaus und Sooß, die Marienpfarre Hernals und die Pfarrgruppe Siebenhirten, die mit mir im Sommer 2011 gemeinsam ihre traditionelle Wallfahrt nach Mariazell unternommen haben. Ich bin sehr dankbar für ihre Offenheit und Aufgeschlossenheit und schätze die tollen Gespräche, die während dieser intensiven Ritualzeit und danach entstanden sind!

Besonderer Dank gilt auch Bernhard Hadolt, dem wissenschaftlichen Betreuer dieser Arbeit, der es geschafft hat in seiner knappen Zeit für konstruktive, weiterführende Kritik, qualitatives Feedback und wissenschaftlichen Ansporn zu sorgen.

Nicht zuletzt möchte ich meiner Familie und meinen Freunden danken, die mich durch das Studium begleitet haben! Jakob und Julie für die Kontrolle der Arbeit, Georg für seine Ruhe und sein Verständnis und allen KollegInnen an der Uni sowie Marta Conti für den Gedankenaustausch, die Diskussionen und die Unterstützung!

Inhalt

1	Einleitung.....	6
1.1	Forschungsinteresse und Feldzugang	7
1.2	Forschungsleitende Fragestellungen.....	9
1.3	Aufbau der Arbeit.....	10
1.4	Anthropologische Verankerung und wissenschaftlicher Beitrag	11
2	Zur Geschichte des Pilgerns.....	13
2.1	Begriffsklärung - Eine schrittweise Annäherung an das Forschungsfeld	13
2.2	Pilgern als religionsübergreifendes Phänomen.....	17
2.2.1	Pilgerreisen und die katholische Kirche	21
2.2.2	Wallfahrt im Wandel der Zeit	23
2.3	Auf der Via Sacra nach Mariazell	28
2.3.1	Sakrale und profane Mächte	30
2.3.2	Marienverehrung.....	33
3	Die Anthropologie des Pilgerns.....	36
3.1	Communitas, Liminalität und Antistruktur.....	37
3.1.1	Das Turnersche Paradigma in der christlichen Wallfahrt.....	40
3.1.2	Essentialismus oder Potentialität im Pilgerdiskurs	42
3.2	Pilgern als (anthropologisches) Spannungsfeld.....	45
3.2.1	Bewegung und Mobilität	48
3.2.2	Profan versus Sakral. Pilgern und Tourismus	50
3.2.3	Anthropologin, Touristin oder Pilgerin?	53
3.2.4	Konsum und Handel	55
3.2.5	Macht und Ermächtigung	55
3.2.6	Leidender Körper – Kranke Seele	57
4	Medizinanthropologische Zugänge zur Wallfahrt.....	61
4.1	Eine Rückführung in ganzheitliche Körperkonzepte	62
4.1.1	Krank oder gesund? Begriffe zum Thema Wohlbefinden	64
4.1.2	Wirkungsweisen	68
4.1.3	Die Entstehung des Selbst	72
4.2	Embodiment.....	73
4.2.1	Embodiment in der Praxis	77
4.2.2	Wahrnehmung über die Füße	82

5	Pilgern als gelebte Erfahrung. Empirie und Analyse	89
5.1	Methoden	90
5.2	Vom Suchen und Finden. Die Via Sacra als Forschungsfeld	92
5.3	Selbstwahrnehmung	96
5.4	Pilgertagebücher	105
5.5	Acht Geschichten zum Pilgern	109
5.6	Objektivierung und Bedeutungsformulierung	113
5.6.1	Religion und Glaube	114
5.6.2	Sport-Bewegung-Leistung	117
5.6.3	Sozialität	118
6	Conclusio.....	122
6.1	Schlussbemerkung.....	126
	Bibliografie.....	129
	Anhang	136

1 Einleitung

„Die vielen tausend Schritte der Wallfahrt kommen mir vor wie viele tausend Gebete, so wie die Buddhisten ihre Windpferde flattern lassen, lassen wir unsere Füße gehen und mit jedem Schritt wird der Kopf freier, alles Körperliche wird automatisiert und man kann sich ganz dem intensiven Erleben widmen.“ (Hanna¹)

Diese Worte einer meiner InterviewpartnerInnen, einer langjährigen Pilgerin am Via Sacra, dem Wallfahrerweg von Wien nach Mariazell, spiegeln die Intensität der körperlich-sinnlichen Wahrnehmung wider, welche Pilgerreisen erzeugen können. Körper, Geist und Seele werden beim Pilgern gleichermaßen erfasst, nicht getrennt voneinander, sondern in einem ganzheitlichen Spüren und Wahrnehmen werden sie zu einem umfassenden Erlebnis. Diese Erfahrung, dieses Abenteuer, welches ich an der Schnittstelle zwischen Medizin und Religion verorte, liegt im Zentrum meiner Untersuchung. Pilgerreisen können durch die Besonderheit ihrer geregelten Rahmenbedingungen – den festgelegten Tagesabläufen, der körperlichen Anstrengung, den spirituellen Bezügen – die dennoch abseits einer streng normierten, leistungsorientierten Gesellschaft entstehen, erholend und transformierend wirken. Der Fokus auf Körperlichkeit, Wahrnehmung und Wohlbefinden fügt der spannungsumwobenen Debatte um Pilgern und Wallfahren eine weitere Dimension hinzu, welche vor allem Einblicke in die individuell unterschiedliche Nutzung und die breit gefächerten Wirkungsweisen von Pilgerreisen geben kann. Dieser Zugang kann dabei auch ein umfassendes Verständnis von Heilsein, Heilung und Wohlbefinden im Feld der Pilgerforschung verorten, der dem Bild gängiger biomedizinisch reduktionistischer Betrachtungsweisen entgegensteht.

Ausgehend von Victor Turners (2005 [1969]) Konzepten zu Liminalität und Communitas ist Pilgern lange Zeit als rituelle Auszeit, geprägt durch die Erfahrung egalitärer, mystischer Gemeinschaft beschrieben worden. Bis heute spiegeln sich diese Konzepte in den Forschungen zu Pilgerreisen wider, auch wenn in den letzten Jahrzehnten viele verschiedenen Perspektiven entstanden sind (z.B.: Badone/Roseman 2004; Coleman/Eade 2004; Eade 2009,

¹ Alle InterviewpartnerInnen wurden aus Gründen des Vertrauens und zum Schutz der persönlichen Privatsphäre anonymisiert.

2000[1991]; Reader/Walters 1993; Turner/Turner 1978). Makro- und Mikroebenen wurden identifiziert und ein breites Forschungsfeld wurde elaboriert. Mit der Erweiterung dieses Forschungsfeldes durch medizinanthropologische Konzepte versuche ich, Körperlichkeit und intensives Erleben auf subjektiver Ebene einzufangen und der individuellen Wirksamkeit des gemeinsamen Gehens und Betens nachzugehen. Das *Embodiment*-Konzept, das vor allem auf Thomas Csordas (1990) zurückzuführen ist und den Körper als Subjekt und damit Akteur und Ausgangspunkt für die Entstehung von Selbst und Kultur sieht, wird dabei zentrales theoretisches und analytisches Werkzeug sein. Die Bewegung, das Gehen und Wandern der PilgerInnen hin zur Sakralstätte, liegt dabei im Fokus meiner empirischen Forschung. Der Pilgerort Mariazell im Norden der Steiermark und sein bekanntester Pilgerweg, die Via Sacra, wurden für viele PilgerInnen und mich Räume des Spürens und Erlebens, welche ich in dieser Arbeit nachzeichnen möchte. In den Geschichten der PilgerInnen, in ihrer körperlichen Anstrengung beim Gehen sowie in der Hinwendung zu den anderen PilgerInnen und zur Umwelt wird Wohlbefinden in den Räumen der Bewegung, der Religion und der Gruppendynamik sichtbar. *Kraft tanken, Ausschalten, Energie aufladen* sowie *frei und offen werden* sind Synonyme für die positive Wirkung beim Pilgern.

1.1 Forschungsinteresse und Feldzugang

Das Phänomen der Pilgerreisen verzeichnet zumindest im westeuropäischen Kontext zunehmende Popularität, sowohl steigende Besucherzahlen von Pilgerstätten als auch eine vermehrte wissenschaftliche und literarische Auseinandersetzung mit diesem Thema zeigen das wachsende Interesse am Pilgern. Bücher über den „Weg als Ziel“² und Tourismusangebote zu Pilgern und Weitwandern unter den Schlagzeilen „Auszeiten für Sinne und Seele“³ spiegeln die vermehrte Bereitschaft zu Pilgerreisen und Wallfahrten wider. Auch in der vielschichtigen anthropologischen Auseinandersetzung, den diversen Zugängen zum Thema Pilgern und Wallfahren, zeigt sich dieses rezent ansteigende Interesse und zeichnet ein weitläufiges, komplexes Bild in die Landschaft der Pilgerforschung. Schon die unterschiedlichen Begriffsverwendungen *Pilgern*, *Wallfahren* und der englische Terminus *‘pilgrimage’* verweisen auf unterschiedliche Zugänge, die auch auf wissenschaftlicher Ebene keine einheitliche Definition zulassen. Mein medizinanthropologischer Zugang ist in diesem

² Vgl. dazu das umfassende Angebot an Pilgerliteratur im Internet unter amazon.de, rhenania-buchversand.de, buch.de, buch24.de, etc.

³ siehe Homepage des Mostviertel Tourismus: http://www.mostviertel.info/d/default.asp?tt=MOST4_R14; 27.09.2011, 16:45.

Sinne als weiterer Baustein eines offenen Feldes zu sehen. Mit dem Blick auf subjektive, individuelle Erfahrungen kann ich körperliche Veränderungsprozesse, die weitgehend als erholsam, kraftspendend und mobilisierend empfunden werden, einfangen. Ich möchte Pilgern demnach als wirksame und effiziente Praxis darstellen, die von einzelnen Individuen unterschiedlich genutzt werden kann. Der Körper als Ausgangspunkt von Selbst- und Außenwahrnehmung, als Basis für die Konstitution von Persönlichkeitsbildern und Kultur, so wie er im *Embodiment*-Konzept verstanden wird, stellt dabei einen wissenschaftlichen Zugang dar, der gesellschaftliche Prozesse in ihrer Entstehung und Manifestation im Individuum erfasst. In der Betrachtung dieses *Körper-Selbst* durch die besondere Aufmerksamkeit auf Wahrnehmung, Erleben und Intuition können Aufschlüsse über menschliche Bedürfnisse und dem individuellen Streben nach Wohlbefinden gegeben werden. In dieser Ausrichtung auf den Körper als Wahrnehmungssubjekt möchte ich auch Dichotomien und Grenzen zwischen Körper und Geist überwinden und einer interdisziplinären medizinanthropologischen Forschungspraxis folgen (vgl. Hadolt 2004).

Diesen theoretischen Zugang versuchte ich durch persönliche Erfahrung am eigenen Leib zu erproben. Über Internetrecherchen stieß ich auf eine belebte Pilgerstraße mitten in Österreich, die Via Sacra von Wien nach Mariazell in der Steiermark und bald hatte ich über den Kontakt zu einigen Wiener Pfarren eine Möglichkeit gefunden, selbst Pilgerin zu werden. Aufbauend auf die Ergebnisse meiner Feldforschungen zwischen August und Oktober 2011 als Teilnehmerin dreier Fußwallfahrten nach Mariazell, werde ich auch meine eigenen Erfahrungen und Wahrnehmungen wiedergeben, reflektieren und meine gesammelten Beobachtungen und Eindrücke sowie die Daten aus Interviews und Feldtagebücher untersuchen und analysieren. Die jeweils viertägigen Fußmärsche, organisiert von verschiedenen Wiener Pfarrgemeinden, fanden in Gruppen zu ungefähr 25 Personen statt, deren Erzählungen, Erfahrungen und Motive ich im Kontext individueller Lebensgeschichten darstellen werde.

Ich selbst habe auf diesem Weg erfahren, beobachten und spüren können, was Pilgern bedeuten kann und wie sich innerhalb weniger Tage ein körperlich- ganzheitlich veränderter Bewusstseinszustand generiert. Shahshahani (2009) folgend konnte ich erfahren, wie Forschungsmotive und persönliche Motive zu verschwimmen beginnen:

„Going to pilgrimage and engaging in field research on pilgrimage, affects the anthropologist in a particular way and makes him/her question his/her search in an existential way.“ (Shahshahani 2009:13).

Eine besondere Verbundenheit mit dem Selbst entsteht in der Bewegung, in den rituellen Aktivitäten des Pilgerns und macht mich als Forscherin unumgänglich selbst zum Untersuchungsgegenstand. Das persönliche Erleben des körperlich anstrengenden Weges, der offenen, emotionalen Gespräche, dem gemeinsamen Lachen und der Diskussionen, dem Schmerz der Muskeln und der Blasen an den Füßen, dem Wahrnehmen und Empfinden von Landschaft, Sonnenschein und Regen sind direkte und fesselnde Eindrücke, die nach dem Verständnis des *Embodiment*-Konzept Ausgangspunkte für die wissenschaftliche Analyse sein können. Die Auseinandersetzung mit persönlichen Empfindungen beim Gehen und den Gesprächen mit der Gruppe regten nicht nur meine Forschung an, sondern auch meine Selbstwahrnehmung innerhalb meines Umfeldes. Dieses Pendel zwischen Erleben und Reflektieren findet sich daher auch als essentieller Baustein in meiner Analyse wieder.

1.2 Forschungsleitende Fragestellungen

Bevor ich mich in die Feldforschung und somit auf Pilgerreise begab, setzte ich mich vor allem mit theoretischen Überlegungen aus der Medizinanthropologie auseinander, woraus sich auch meine forschungsleitenden Fragestellungen ergaben. In erster Linie wollte ich mich mit dem Thema der Heilung auseinandersetzen und mein anthropologisches Wissen über Themen wie Gesundheit und Krankheit, Therapiemanagement, Leiden, Wohlbefinden, Wirksamkeit und Effizienz im Feld der Pilgerreisen anwenden. Demnach waren meine ersten Fragen auf die potentiell heilende Wirkung von Pilgerreisen ausgerichtet. Wird auf Pilgerreisen Heilung gesucht? Ist der Wunsch nach Gesundheit, Wohlbefinden und Heilung ein mögliches Motiv, ein Beweggrund oder auch eine Erwartungshaltung von PilgerInnen? Und darauf aufbauend natürlich auch die Frage: Was wirkt heilend, welche Aspekte am Pilgern können gesundheitsförderlich oder heilbringend empfunden und erfahren werden?

All diese grundlegenden Fragestellungen unterliegen der zentralen Überlegung, Konzepte der Körperlichkeit und des *Embodiment* in die Pilgeranthropologie einzubringen. Ich wollte überprüfen, ob und inwieweit das Phänomen Pilgern und der Prozess des Gehens oder Wanderns ein Musterbeispiel für eine ganzheitliche, körperlich-spirituelle Selbstwahrnehmung darstellt, und wie eben diese erhöhten Formen der sinnlichen Aufmerksamkeit und der körperlichen Wahrnehmung das Potential zur Transformation eines Leidenszustandes und zur Heilung in sich tragen.

Im Laufe meiner Forschung hat sich das Forschungsfeld Pilgern für mich stark geweitet, ich habe viele unterschiedliche Dimensionen entdeckt, denen ich ein Stück weit nachgegangen bin. Demnach wurde es für mich zunehmend wichtiger, zu verstehen, in welchem breiten Feld meine Fragestellungen angelegt sind. Nach und nach haben sich meine zentralen Fragen an mein Forschungsfeld adaptiert und etwas verschoben. Heilung wurde nicht verworfen, sondern erweitert und die offeneren Frage nach Wohlbefinden rückte in den Fokus. Trägt Pilgern zum allgemeinen Wohlbefinden bei und ist das Streben nach Wohlbefinden und Gesundheit im weitesten Sinne Motiv für PilgerInnen?

Die Annahme, dass Pilgern von meinen InformantInnen als gesundheitsfördernde Maßnahme genutzt wird, gilt es zu untersuchen und zu überprüfen. Zentral war auch während meines Forschungsprozesses immer die grundlegende Frage nach der Anwendbarkeit von Theorien, die Person, das Selbst und den Organismus in ihrer Essenz als unwiderrufliche Einheit sehen, wie es im *Embodiment*-Konzept angestrebt wird. Demnach lag der Fokus in der Erhebung und Auswertung meiner Daten auf Erfahrung, Körperlichkeit und Sinneswahrnehmungen. Wie sich diese unter dem besonderen Erlebnis der Pilgerreise manifestieren und aufspüren lassen und welche Effekte diese wiederum auf das Individuum haben, wollte ich erheben. Wie wirkt sich eine Pilgerreise auf die Selbstwahrnehmung eines Menschen aus? Welche Erlebnisse und Erfahrungen sind besonders bedeutend für den/die Einzelnen? Inwiefern sind Pilgerreisen transformierend oder haben sie einen nachhaltigen Einfluss auf den Alltag und gesellschaftliche Prozesse? Die Anwendbarkeit medizinanthropologischer Konzepte auf den Forschungsgegenstand soll demnach erweitert und geprüft werden.

1.3 Aufbau der Arbeit

Nach einer ersten Einleitung und Verankerung des Themas (Kapitel 1) lässt sich die Arbeit vor allem in vier Hauptbestandteile gliedern. Der erste Teil widmet sich der thematischen Einordnung des Themas, Begriffe werden diskutiert und das Phänomen Pilgern soll in einen historischen und kulturellen Kontext gestellt werden (Kapitel 2) Im Kapitel drei werden anthropologische Zugänge zur (christlich-katholischen) Pilgerforschung vorgestellt. Ausgehend von Victor Turners Konzepten werden unterschiedliche Definitionen, Charakteristika und Ansätze zum Thema Pilgern diskutiert und sollen einen Überblick über die Multidimensionalität von Pilgerphänomenen schaffen.

Aus diesem Spektrum an Zugängen wähle ich meinen Fokus und verorte meine Perspektive auf die Pilgerforschung (Kapitel 4). Diese schließt an subjektorientierte Zugänge der

Anthropologie an und formuliert Schwerpunkte wie Krankheit, Leid, Wohlbefinden und Effizienz, um letztlich einen Rahmen für mein Analysetheorem, dem *Embodiment*-Konzept, wie es Thomas Csordas (1990) ausgearbeitet hat, zu bieten. Es werden verschiedene Ideen des *Embodiment* und eines ganzheitlichen wissenschaftlichen Zugangs zu *Selbst- und Subjektkörper* dargestellt, so auch Tim Ingolds (2004, 2006) Erweiterungen zu *Embodiment* und Körperwahrnehmung oder praktische Anwendungsbeispiele von Geurts (2003) oder Sointu (2006).

Dieses medizinanthropologische Theoriegebäude soll anschließend seine Umsetzbarkeit unter Beweis stellen und die Analyse meiner empirischen Daten anleiten (Kapitel 6). Anhand meiner Forschung an der Via Sacra, dem Wallfahrerweg von Wien nach Mariazell möchte ich *Embodiment*-Konzepte nicht nur anwenden, sondern auch ihre Relevanz deutlich machen. Die Verbindung von Feldforschungserfahrungen, den gesammelten Feldtagebüchern der PilgerInnen und ihren anschließenden Interviews mit körperanthropologischer Literatur sollen die Bedeutung und Konstitution von Wohlbefinden beim Pilgern aufzeigen.

Zuletzt möchte ich diese Daten gesammelt auf meine zentralen Forschungsfragen hin untersuchen und die persönlichen Erlebnisse und Eindrücke reflektieren und zusammenfassen (Kapitel 7). Die Darstellung meiner persönlichen Erlebnisse beim Pilgern und die Beobachtungen zur Pilgergemeinschaft, Körperwahrnehmung und Wirkungskraft der erlebten Wallfahrten sollen deutlich machen, dass Pilgern eine effektive Praxis zur Alltagsbewältigung und zur Steigerung des Wohlbefindens darstellt.

1.4 Anthropologische Verankerung und wissenschaftlicher Beitrag

Die kultur- und sozialanthropologische Dimension meiner Arbeit ist an verschiedenen Aspekten sichtbar. Einerseits schließe ich an eine reiche anthropologische Pilgerforschung an und sehe meine Diplomarbeit auch als Beitrag zu dieser multidimensionalen Forschung. Andererseits versuche ich, die breitgefächerte Literatur der Pilgerforschung mit einem weiteren anthropologischen Konzept zu verbinden. Im *Embodiment*-Konzept und dessen Erweiterungen liegen, meiner Meinung nach, wichtige weiterführende Inputs für gegenwärtige Debatten in der Kultur- und Sozialanthropologie. Der Nutzen liegt nicht nur in der Erweiterung medizin- und religionsanthropologischer Themen, sondern, wie Tim Ingold in seinem Band gesammelter Aufsätze über *Perception of the Environment* (2000) erläutert, auch in einem methodischen und theoretischen ganzheitlichen Zugang, der für die gesamte Natur- und Sozialwissenschaft fruchtbar sein kann. Neben dieser eher theoretischen Verankerung meiner Diplomarbeit im Fach der Kultur- und Sozialanthropologie liegt der

Hauptfokus auf der empirischen Datengenerierung, insbesondere den verwendeten qualitativen Methoden, der Feldforschung, der teilnehmenden Beobachtung und der qualitativen Interviews, die deutlich im Fach zu verorten sind. Disziplininterne, rezente Schwerpunkte der Medizinanthropologie und der Pilgerforschung werden so mit der empirischen Feld(er)forschung (Kremser 2008) verknüpft und anthropologisch erweitert.

2 Zur Geschichte des Pilgerns

In diesem ersten Teil möchte ich Begriffe der Pilgerforschung klären, einen geschichtlichen Abriss des Phänomens bieten und Definitionen sowie Charakteristika des Pilgerns oder Wallfahrens diskutieren. Im Anschluss daran soll eine Diskussion des Phänomens Pilgern innerhalb anthropologischer Zugänge folgen.

2.1 Begriffsklärung - Eine schrittweise Annäherung an das Forschungsfeld

Schon zu Beginn meiner Feldforschungen wurde ich mit unterschiedlichen Begriffen rund um das Pilgern konfrontiert. Während in der Literatur zumeist vom Pilgern die Rede ist, so nannten sich die gemeinschaftlich-religiös organisierten Wanderungen, an denen ich teilnahm, Wallfahrten oder Fußwallfahrten. In der englischsprachigen, anthropologischen Literatur ist überwiegend vom Terminus ‚*pilgrimage*‘ die Rede, zu Deutsch Pilgerfahrt oder Pilgerreise, eine adäquate Übersetzung gibt es nicht. In deutschen Texten wurde Pilgern und Wallfahren abwechselnd synonym oder kontrastierend verwendet. Auch in den Diskursen meiner InformantInnen kamen in unterschiedlichen Kontexten immer wieder beide Termini vor, ohne dass ich eine klare Definition oder Unterscheidung der Begriffe identifizieren konnte. Deshalb, und um den LeserInnen den Gebrauch meiner Begrifflichkeiten im weiteren Text besser verständlich zu machen, möchte ich die Begriffe ‚*pilgrimage*‘, Pilgern und Wallfahren aus unterschiedlichen Perspektiven diskutieren und mich danach selbst dazu positionieren. Um eine Idee von den Bedeutungszuschreibungen und Inhalten dieser Phänomene zu bekommen, scheint es mir vorab wichtig, Begriffe zu analysieren und bestimmte Definitionen und Zuschreibungen zu erfassen.

Im Brockhaus von 2006 wird Wallfahrt wie folgt beschrieben:

„**Wallfahrt** [mhd. wal(le)wart, zu ahd. wal(l)on »umherziehen«, »wandern«], Pilgerfahrt, religiös motivierte Fahrt oder Wanderung zu einer hl. Stätte; in den meisten Religionen verbreitet. Bei den Wallfahrern (Pilgern) i.d.R. mit der Vorstellung verbunden, am W.-Ort Gott bes. nahe zu sein, und verknüpft mit der Erwartung, dort Stärkung des persönl. Glaubens, Gewinn religiöser Erkenntnis, Heilung von Krankheiten und Hilfe in persönl. Notlagen zu erlangen.“ (Brockhaus 2006, Bd 29:387)

Zusätzlich finden sich Informationen, dass Danksagung, die Darbringung von Votivgaben und das Erleben von Gemeinschaft im Zentrum stehen. Mein Forschungsfeld, die Sakralstätte

Mariazell, wird dabei im Brockhaus als Marienwallfahrtsort und besonderer Nationalkult für Österreich seit der Gegenreformation erwähnt (ebda). Wallfahrt wird mit Pilgerfahrt gleichgesetzt und als religiöse Wanderung oder Fahrt hin zu einer Sakralstätte beschrieben.

Dem gegenüber findet man zum Thema Pilgern gleich mehrere Einträge. Pilger, Pilgerkleidung, Pilgerlied, und Pilgerzeichen sind nur einige davon. Zum Pilger steht geschrieben:

Pilger [ahd. Pilgrim, von kirchenlat. Pelegrinus, urspr. wohl »der nach Rom wallfahrende Fremde«, dissimiliert aus lat. Peregrinus »Fremdling«], älter Pilgrim, urspr. der aus religiösen Motiven zeitweise oder dauernd heimatlos Wandernde. Die häufigste Form des Pilgerns ist die »Wallfahrt zu einer hl. Stätte;« (Brockhaus 2006; Bd. 21:474)

Hier wird Wallfahrt deutlich als eine Form des Pilgerns dem zweiten Terminus untergeordnet. Fremdheit und zeitlich begrenztes oder unbegrenztes Wandern stehen im Vordergrund.

Andreas Aigner, Theologe, unterscheidet ebenfalls zwischen Pilgern und Wallfahren, indem er sie als Kontinuum mit zwei Endpunkten beschreibt. Wallfahrten stellen für ihn „normative Gemeinschaften mit einem gemeinsamen ethischen Code und gemeinsamer religiöser Zielsetzung [dar, welche] ein Heiligtum zum Zweck der Verehrung, der Bitte, des Dankes oder auch der Bu[ß]e aufsuchen, wobei sich der einzelne dem Göttlichen näher wei[ß]...“ (Aigner 2004:14). Im Gegensatz dazu handle es sich beim Pilgern „meist um Einzelpersonen oder um existentielle, ideologische Kommunitäten, die unstrukturiert, spontan, brüderlich weltweit dem Menschsein verbunden“ seien (ebda). Laut Aigner besteht demnach ein Unterschied beider Begriffe, indem PilgerInnen als Einzelpersonen unterwegs sind, die jegliche Trennungen unter den Pilgern oder Menschen aufheben. Im Gegensatz dazu reisen WallfahrerInnen in festen, abgrenzbaren Einheiten (ebda:387).

In der Dissertation von Kurt Melcher (2005) zum *Wallfahrtswesen im südlichen Niederösterreich* lassen sich ebenfalls diese Unterscheidungen zwischen Wallfahren und Pilgern feststellen, indem er Pilgern der Individualität und Wallfahren der Gruppe zuschreibt.

Wallfahrt wird als Brauchtum in der Gemeinschaft gesehen und eher mit der kirchlichen Autorität in Beziehung gesetzt als das Pilgern. Unter Wallfahrten verstehe man auch Prozessionen, gemeinschaftliche Bitt- und Bußgänge (Melcher 2005:26). Melcher beschreibt die Wallfahrt als Bittgebet, als prozessionshafte Reise, der Weg diene der Reinigung, um an einer heiligen Stätte dem Göttlichen näher sein zu können. Pilgern wiederum umfasst auch Askese und bedürfe einer eigenen Geisteshaltung und Gesinnung (ebda:27).

Gemeinsam ist, laut Melcher, beiden der Weg hin zu einer Sakralstätte, immer wieder finden sich auch Bezüge, die diesen Weg als temporären Austritt aus der gewohnten Welt in eine zeitlich-begrenzte sakrale, dem Göttlichen nahe, Welt beschreiben. Während sich die PilgerInnen dabei auf die Suche und den Weg fokussieren, erfasst die WallfahrerInnen der Gemeinschaftsakt einer Gruppe, Gemeinde oder Stadt (ebda: 69).

Während der Autor auch noch eine weitere Unterscheidung von Wallfahrt und Pilgerfahrt bemerkt, die davon ausgeht, dass beim Wallfahren die Rückkehr fest beabsichtigt ist, während der oder die PilgerIn diesen Rückkehrwillen nicht braucht, hält er aber auch fest, dass vielfach überhaupt keine Differenzierung vorgenommen wird (ebda:71).

Melcher bezieht sich in seiner Definition von Wallfahrt vor allem auch auf das südliche Niederösterreich, wo sich auch mein Forschungsweg überwiegend befindet. Aufgrund dieser räumlichen Überschneidung möchte ich kurz auf seine weiteren Ausführungen zur Wallfahrt eingehen.

Er schreibt zur Wallfahrt heute, dass diese sowohl motorisiert oder zu Fuß erfolgen kann, „sofern ein bestimmtes Gnadenbild, das als solches durch seine Wunderkraft bestätigt ist, das Ziel darstellt“, ebenso ist eine besondere Intention und die religiöse Handlung am Weg oder am ‚Kultort‘ wichtig (2005:72). Bei meinen InformantInnen lassen sich ähnliche Unterscheidungen festmachen, die Wallfahrt charakterisiert sich im Gegensatz zum Pilgern bei diesen vor allem durch die Pilgergemeinschaft, die Prozessionshaftigkeit und den engeren zeitlichen Rahmen.

Im Gegensatz zur deutschsprachigen Literatur gibt es in der mir bekannten englischen Literatur diese Unterscheidung zwischen Pilgern und Wallfahren nicht. Mit dem Terminus ‚pilgrimage‘ wird ein Überbegriff für ein breites, umfassendes Feld geschaffen. In der *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* wird der Begriff ‚pilgrimage‘ als Bewegung eines Reisenden oder einer Gruppe beschrieben, die üblicherweise ein spezifisches, sakrales Ziel verfolgen (Smelser/Bartes 2001: 11445). Die Weitläufigkeit dieser Definition fällt sofort auf, Bewegung und Sakralität sind zentrale Elemente. Ein rezenter Aufschwung und zunehmende Popularität von Pilgerreisen werden in diesem Beitrag vermerkt, ‚pilgrimage‘ und Tourismus vernetzen sich dabei zunehmend (ebda: 11447).

Besonders die aktuelle Verknüpfung mit Körperkonzepten und Heilung fällt auf:

„...[F]inally, pilgrimage provides many possible avenues of research in the light of increased social scientific interest in the body and embodiment, ranging from a focus on beliefs in miraculous healing to analysis of forms of movement associated with travel to and around sacred shrines“ (ebda: 11447).

Die Idee der Körperlichkeit von Pilgerreisen findet sich auch bei der Definition von Dransart wieder:

„Pilgrims undertake pilgrimages to reach a state that embodies sacred or deeply valued ideals.“ (Dransart 2004:327).

Transformation, Wandel des sozialen Status sowie des persönlichen Empfindens werden angestrebt (2004:329).

Viele Komponenten einer Pilgerreise, wie ich sie erlebt habe, sind somit bereits genannt, vor allem das Entstehen einer innigen Gemeinschaft und die Idee des Embodiment spielen auch in meiner Feldforschungsanalyse eine wichtige Rolle. Nachdem in der anthropologischen, überwiegend englischen, Literatur bislang keine inhaltlichen Unterschiede zwischen Pilgern und Wallfahren existieren, werde auch ich im theoretischen Teil über Pilgerforschung beide Begrifflichkeiten synonym verwenden; nur wo es mir ausdrücklich von Bedeutung erscheint, werde ich beide Begriffe – klar ersichtlich – differenzieren. Im österreichischen Raum wird nach wie vor der Begriff des Wallfahrens häufiger verwendet, vor allem im Zuge meiner Feldforschung war selten vom Pilgern die Rede. Auffällig ist, dass meine InformantInnen bei kurzen Pilgerreisen innerhalb Österreichs vom Wallfahren gesprochen haben, während Pilgerorte außerhalb, wie Santiago de Compostela, Rom oder Mekka häufig mit längerfristigen Reisen und somit mit dem Pilgern identifiziert wurden. Dies geht oft mit der Unterscheidung einer klar definierten Wallfahrergruppe im ersten Beispiel und einer individuellen Pilgereise unter vielen PilgerInnen im zweiten Beispiel einher.

Aus meiner Feldforschung ergibt sich auch eine gewisse Unterscheidung der Begriffe durch die Art der Fortbewegung. Wallfahren kann man auch mit dem Bus oder der Bahn und dabei auch ferner gelegene Sakralstätten aufsuchen, die gemeinschaftliche Komponente steht wieder im Vordergrund. Pilgern wiederum beschreibt eher die Fortbewegung aus eigener Kraft, die demnach alleine in Angriff genommen wird. Wenn auch in der allgemeinen anthropologischen Literatur Wallfahren nicht vom Pilgern unterschieden wird, so kann die Unterscheidung für mein Feld dennoch teilweise eine Rolle spielen. Mit der Annahme, dass meine InformantInnen auf der Via Sacra sowohl PilgerInnen als auch WallfahrerInnen sind, in unterschiedlichem Ausmaß einmal mehr das eine und einmal mehr das andere, werde ich diese Diskussion am Beginn meiner empirischen Analyse wieder aufnehmen.

Eine Verwandtschaft der beiden Begriffe ist jedenfalls trotz unterschiedlicher Verwendung klar ersichtlich und somit sind für mich die beiden Begriffe Wallfahrt und Pilgern zwei

unterschiedliche Ausprägungen eines Phänomens, das sich vielleicht am Besten mit dem englischen Terminus ‚pilgrimage‘ beschreiben lässt. Im folgenden Abschnitt möchte ich mich nun diesen unterschiedlichen Charakteristiken, Definitionen und Ausprägungen genauer widmen.

2.2 Pilgern als religionsübergreifendes Phänomen

Seit es Menschen gibt, pilgern sie, wie auch Coleman und Elsner (1995) behaupten. Heilige, besondere Plätze lassen sich zeit- und raumübergreifend identifizieren und in allen großen Religionssystemen finden sich Hinweise auf Pilgerreisen. Über Nachweise von sakralen Reisen vor Beginn unserer Zeitrechnung und somit auch vor dem Entstehen christlicher Wallfahrten berichten Coleman und Elsner in *Pilgrimage. Past and Present in the World Religions*. Sie versuchen, mit dem Beispiel über griechisch-römische heroische Reise Geschichten der Antike, einen kulturellen Ausgangspunkt zu schaffen, an dem islamische und christliche religiöse Praktiken anknüpfen konnten. Die Intention der Autoren ist es, Pilgern als Ausdruck von Kultur zu beschreiben (1995: 10ff.).

Für Derks ist Pilgern wiederum Teil gelebter Religion, auch sie beschreibt, dass in jeder Zeit Menschen die sichere Umgebung ihrer Familien verlassen haben, um sich auf die Suche nach den irdischen Behausungen des Göttlichen zu machen. Pilgern sei eine Aktivität, die sich weltweit finden lässt. Dabei steht es in Bezug zum kulturellen und religiösen Kontext, räumlich sowie zeitlich unterliegen die sakralen Reisen immer wieder Auf- und Abschwüngen (vgl. Derks 2009: 25).

Victor und Edith Turner datieren in ihrem umfassenden anthropologischen Werk zu christlichen Pilgerreisen den Beginn der institutionalisierten Form des Pilgerns mit dem Entstehen der sogenannten Weltreligionen, Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam (Turner/Turner 1978:1). Seit der Entwicklung dieser großen Religionssysteme habe Pilgern an Bedeutung gewonnen, so Bhardwaj und Rinschede (1988) in ihrem Buch über Pilgerreisen in den Weltreligionen. Pilgerreisen stellen für die Autoren die womöglich erste Form zirkulären Reisens aus nicht ökonomischen Gründen dar, obwohl diese in der Geschichte überwiegend auf Handelsrouten stattfanden. Pilgern war immer ein Phänomen, das weltlichen Prozessen unterlag; Kriege, politischer Wandel, Säkularisierungsbewegungen, Entwicklungen moderner Transportmedien und vieles mehr spielten dabei eine Rolle (Bhardwaj/Rinschede 1988:11).

Vor allem im Judentum sind Pilgerreisen seit jeher durch die Exil- und Diasporaerfahrungen stark mit politischen Anliegen verknüpft (Coleman/Elsner 1995:35ff). Heilige Stätten in Israel und Palästina sind aber heute nicht nur im Judentum, sondern auch für Christen und Muslime religiöse und kulturelle Heiligtümer und als solche umkämpfte Territorien. Kreuzzüge und ‚heilige Kriege‘, in der sich christliche und muslimische Herrschaft gegenüberstanden, veranschaulichen dies (vgl. Coleman/Elsner 1995:94ff.).

Neben Jerusalem, als zentralem christlichem Pilgerort, entstehen innerhalb Europas auch bald weitere bedeutende Sakralstätten: Rom, Lourdes, Fatima, Santiago de Compostela, Walsingham und Nationalschreine wie Czestochowa in Polen sind heute wichtige Pilgerzentren. Aber auch außerhalb Europas entstehen nach Zeiten der Kolonialisierung und Missionierung bedeutende katholische Pilgerorte, besonders in Mittel- und Südamerika, wie Guadalupe oder San Juan in Mexico zeigen (Bhardwaj/Rinschede 1988:11ff., Coleman/Elsner 1995:104ff).

Als Pilgerzentren des Islam waren und sind Mekka und Medina in Saudi Arabien nach wie vor Angelpunkte für das Leben gläubiger MuslimInnen, der Hajj, die Pilgerreise nach Mekka, soll, so weit möglich, mindestens einmal im Leben begangen werden. Außerdem sind Kerbela oder Najaf, Qom oder Mashhad ebenso muslimische Pilgerzentren wie Jerusalem (1988:11ff, 1995:52ff).

Auch in den indischen Religionen lassen sich unzählige sakrale Stätten identifizieren, in denen unter anderem Gottheiten wie Krishna in Brindavan verehrt werden. Im hinduistischen Denken ist das Göttliche in vielen Menschen und Objekten enthalten, demnach gibt es viele verschiedene hinduistische Ausrichtungen und auch eine Vielzahl an unterschiedlichen sakralen Plätzen und Gegenständen. Der Ganges, als heiliger Fluss bezeichnet, fließt durch viele besonders wichtige Pilgerzentren, wie Varanasi (Benares) oder Prayaga (Allahabad), neuere Migrationsströme haben Hindus und ihre Sakralstätten aber auch bis in die USA getragen (vgl. Coleman/Elsner 1995:136ff).

Für BuddhistInnen war ursprünglich das Leben Buddhas, seine Geburt und seine Erleuchtung, Anlass für Pilgerreisen. Durch die Reisen von Mönchen wurden diese zentralen Stätten bald ausgeweitet auf eine Reihe von Klöster und Tempel. Die Reisen Buddhas und buddhistischer Mönche am Wege zur Erleuchtung wurden immer wieder nachgeahmt und so wurde Pilgern zur Metapher für die Suche nach Erleuchtung. Der Weg wurde zum Symbol innerer

Transformation und die Pilgerwege somit zu meditativen Aufgaben, wie die Pilgerreise zum heiligen Berg Mount Kailas in Tibet versinnbildlicht (Coleman/Elser 1995: 170ff).

Aber auch abseits der ‚großen‘ Religionen ist Pilgern ein verbreitetes Phänomen, wie Sakralstätten und ihre BesucherInnen in zahlreichen weiteren Glaubensrichtungen, wie dem Bahaiismus, dem Sikhismus oder der Mormonenkirche mit ihrem überragenden Tempel in Salt Lake City zeigen (Bharwaj/Rinschede 1988:11ff, siehe auch Tworuschka/Tworuschka 2004).

In den Weltreligionen gibt es Unterschiede bezüglich Dauer, Häufigkeit und Regularität der Pilgerreisen. Zusätzlich zu periodischen, die zu einer oder verschiedenen Sakralstätten führen, kennt man in Indien auch ununterbrochene, kontinuierliche Pilgerreisen als Mittel für die kontinuierliche persönliche Entwicklung (Bhardwaj/Rinschede 1988:14).

Gleich ist allen die Sakralität des Zieles. Es kann sich dabei um Naturphänomene handeln, wie Berge oder Flüsse, um Kulturgegenstände wie Bauwerke, Gräber, Reliquien, Statuen oder auch Menschen, mitunter auch noch lebende, denen besondere Kräfte zugeschrieben werden. Mühe, Schmerz oder Anstrengung auf sich zu nehmen, scheint ebenso immer Teil einer erfolgreichen Pilgerreise gewesen zu sein, so die Autoren. Zunehmende Schwierigkeiten garantieren den Segen und Erfolg der Reise. Dieses Ideal der Anstrengung gilt im Allgemeinen auch für die zurückgelegte Strecke, je weiter die Entfernung, umso ruhmreicher und lobenswerter ist die Pilgerreise (ebda:14).

Primär wurde in allen Religionen zu Fuß gepilgert, Adelige machten sich auch zu Pferde auf den Weg nach Rom, Palästina oder Santiago de Compostela. Auf dem Weg nach Mekka mussten oft Meere überquert werden, was eine große Gefahr darstellte, auch im Buddhismus, Hinduismus und Lamaismus mussten PilgerInnen ähnlichen Belastungen standhalten (1988:14f.). In allen Pilgertraditionen finden die Autoren PilgerInnen, die sich zusätzlichen Mühen und Entbehrungen aussetzen, um noch größere spirituelle Befriedigung zu erfahren, wie kniende Fortbewegung im Christentum oder Essens- und Sprechverbote bei pilgernden Hindus zeigen (ebda:15). Die Fortbewegung und das Bilden von Kult- und Sakralplätzen werden von Barwaj und Rinschede als zentrale Anliegen der PilgerInnen und als Bestandteile menschlichen Ursprungs beschrieben.

Pilgern ist somit ein Phänomen, das sich mit der Essenz des Lebens auseinandersetzt, so auch Shashahani (2009:13):

„Movement and creation of duality or reflection about death are thus essential qualities of humankind and in studies of pilgrimage – be they of iconic cities of pilgrimage, religious or secular, or peripheral locations of pilgrimage – we find these qualities.“

Laut Shashahani kann Pilgern viele Motive und Ziele haben, aber immer geht es um die Schaffung einer außergewöhnlichen Zeit und eines außergewöhnlichen Raumes in Abgrenzung zum Alltag. Schmerzhafte Suche, Reflexion, Transformation persönlicher Probleme, aber auch Erholung und Genuss können Teil dieser Reise sein, die oft nicht linear verläuft, sondern in ihrer oftmaligen Wiederholung zum zirkulären Prozess werden kann (Shahshahani 2009:14).

Für Turner und Turner ist Pilgern ebenso Ausdruck von Religiosität:

„At the heart of pilgrimage is the folk, the ordinary people who choose a ‚materialist‘ expression of their religion [...] pilgrimage as a religious act is a kinetic ritual, replete with actual objects, ‚sacra,‘ and is often held to have material results, such as healing.“ (Turner E. 1978:xiii).

Im klassischen turnerianischen Sinne ist Pilgern ein religiöser Akt, ausgelebte, körperliche, materielle Expression von Religion. Weiter noch ist Pilgern antistrukturell und befreiend, wie es die liminalen Phasen in Übergangsriten sind. Pilgern sei Ausdruck der Gesellschaft, der gewöhnlichen Menschen, anti-klerikal und anti-intellektuell (1978:xiii).

Auch für den Theologen Aigner gehört Pilgern als religiöser Akt zur *conditio humana*. Er nähert sich dem Thema Pilgern auf klassischem religionsphilosophischem Wege und beschreibt, dass der Mensch pilgert und dabei das Religiöse artikuliert. Für ihn handelt es sich dabei meist um Reinigungs- und Opferrituale. Auf dem Pilgerweg befinde sich der Mensch in einem Sonderstatus, der Weg wird sakral, zum *via sacra*, er führt ihn aus dem gewohnten Leben hinaus und verändert kommt er in den Alltag zurück. Der Pilger sei auf der Suche nach dem Göttlichen, nach Spiritualität und Selbstwahrnehmung. Unterwegs erlebt er Grenzerfahrungen, liminale Erlebnisse, Zeit und Raum verändern sich (2004:13ff). Aigner schreibt: „Beim Pilgern gewinnen Menschen jene Zeit und innere Ruhe, um ihre Wahrnehmungen und Erfahrungen einem Reflexionsprozess zu unterziehen“ (ebda:15).

Des Weiteren umschreibt er die Mobilität der PilgerInnen. Jeder Pilger und jede Pilgerin, der oder die zu Fuß geht, erfährt eine neue Zeitwahrnehmung, im Augenblick der Gegenwart finde man die Ewigkeit. Im rhythmischen Gehen wird der Rhythmus der Natur spürbar und in der Langsamkeit werden Wahrnehmung und Sinne geschärft, die PilgerInnen könnten dabei Beruhigung und Befreiung erleben (2004:16). Pilgern bedeutet für Aigner auch Emigrieren

aus dem Bekannten, sich fremd gehen und verändern. In der Pilgergemeinschaft wird der Weg zur Antistruktur (ebda:18).

Aigner beschreibt, wie PilgerInnen neue Sicherheit finden, indem sie sich als Teil des Kosmos wiedererkennen, neue Formen des Selbst und des Bewusstseins werden erbaut. Der Bezug zur Natur könne vor allem für urbanisierte Menschen eine neue Nähe zum Göttlichen erzeugen. Gehen als Gebet oder Meditation mache das Sakrale erfahrbar. Die Stille, die anfangs von den PilgerInnen als schmerzhaft empfunden werden kann, führt zum eigenen Selbst, zur Einfachheit und zur Freude (Aigner 2004:19f).

Dieser spirituelle, philosophische Zugang erscheint mir wertvoll, da er meines Erachtens Idealvorstellungen beleuchtet. Zentrale Elemente, die Bewegung, die Transformation, das Sakrale und Göttliche und die veränderte Wahrnehmung von Selbst, Raum und Zeit versinnbildlichen das Potential von Pilgerreisen. Diese grundsätzlich spirituelle Haltung habe ich auch in meinen InformantInnen wieder gefunden, die Pilgerpraxis ist aber oftmals weitaus komplexer. Viele Faktoren wie Umwelt, zeitlicher Rahmen, Organisation, persönliche Bereitschaft, aber auch Wetter, körperliche Beschaffenheit, Gruppendynamik u.v.m. beeinflussen natürlich die Realität einer Pilgerreise. Dazu kommen Diskurse über Politik, Tourismus, Kultur; die Rahmenbedingungen sind so unterschiedlich wie die persönlichen Auffassungen zum Thema Pilgern. Nichtsdestotrotz kann Pilgern als außergewöhnliches Ereignis charakterisiert werden, das individuelle Wahrnehmungen schärfen und verändern kann und je nach Kontext unterschiedlich genutzt wird. Um den Rahmen meiner Feldforschung etwas enger zu setzen, werde ich mich in den folgenden Seiten auf christliches Pilgern, insbesondere auf das Pilgern in der römisch-katholischen Kirche, beschränken.

2.2.1 Pilgerreisen und die katholische Kirche

Laut Melcher (2005: 67f.) ist die christliche Wallfahrt an vorchristliche Bräuche angelehnt. Das mitteleuropäische, römisch-katholische Wallfahren hat seinen Ursprung im Alten Testament und in der irdischen Suche nach dem Göttlichen.

Turner und Turner (1978), sowie Eade und Sallnow (2000[1991]) nennen Jerusalem als erste Pilgerstätte:

„Jerusalem [...] was the first true pilgrimage site of Christendom, consciously created as such by the emperor Constantine to provide a physical anchorage for the written texts of the newly adopted state religion with which he hoped to unify the empire.“ (Eade/Sallnow 2000[1991]:1)

Nachdem der Zugang zu diesen ersten Pilgerstätten in Israel und Palästina im Laufe islamischer Herrschaftsansprüche versperrt wurde, verlagerten sich christliche Kernzonen von Jerusalem nach Frankreich, Deutschland und Nordeuropa, so Turner und Turner (1978:233). Anschließend an diesen Impuls stieg die Zahl katholischer Sakralstätten in Europa rasch an, vor allem arme Teile der Bevölkerung nutzten diese als legitime Orte der Anbetung und spirituellen Hingabe. Die Kirche förderte und organisierte Wallfahrten und immer mehr PilgerInnen machten sich auf den Weg, um die heiligen Stätten zu besuchen. Viele Sakralstätten hatten und haben aufgrund bestimmter Merkmale und Bedeutungszuschreibungen ihre eigenen Zielgruppen, an allen dieser Pilgerstätten aber seien Wunder geschehen oder möglich, so Turner und Turner (1978:6).

Oft war Pilgern für gewöhnliche Menschen die einzig mögliche Form des Reisens; aus Abenteuerlust oder wenn die Last oder die Konflikte des Alltags zu groß wurden, begab man sich auf Pilgerreise. Diese symbolisierte schon deshalb Buße, weil die Wege als sehr gefährlich galten und man sich Dieben, Krankheiten und den Risiken des Weges hingab (ebda:7).

Obwohl christliche Pilgerreisen oft in Folge eines Gelübdes oder Versprechens an eine/n Heilige/n angetreten wurden, waren sie doch freiwillige Handlungen, wodurch sie sich für Turner und Turner von einem Initiationsritual, wie es sich in tribalen Gesellschaften finden lässt, grundsätzlich unterscheiden. Dennoch hätten Pilgereisen Merkmale eines solchen Rituals, beschreiben die Autoren. Ein Pilger, wie ein Initiant, dringt in eine neue unbekannte Sphäre ein. Er wird auf die Probe gestellt und durchläuft Prüfungen und Versuchungen, wofür ihm am Ende Sakralität und Göttlichkeit offenbart werden. In christlichen Pilgerreisen sind der Bezugspunkt und die moralische Einheit das Individuum, Ziele sind demnach Erlösung oder Befreiung von Sünden und allem Bösen der materiellen Welt sowie die Aussicht auf ein Leben nach dem Tod, so Turner und Turner. Christliche Pilgerreisen haben nur selten einen weltlichen Statuswechsel zur Folge, aber sie befreien von profanen, sozialen Strukturen, festigen und straffen aber oft sakrale Ordnungen, die Verbindungen zur eigenen Religion werden verstärkt (ebda:7f.)

Dennoch stellt das katholische Pilgern nach Turner und Turner einen freiwilligen religiösen Akt dar, da es im Sinne Christus, der freiwillig sein Leben für andere gegeben hat, verstanden wird. Die Symbole, Gebäude, Reliquien und Bilder stellen die grundlegenden religiösen Werte dar. So werden die Lehren Jesus institutionalisiert und bei Pilgerreisen symbolisch dargestellt und verinnerlicht (1978:8ff).

Die AutorInnen unterscheiden in ihrer Aufarbeitung des christlichen Pilgerwesens vier allgemeine Kategorien von Wallfahrten:

- Die prototypische, die vom Religionsgründer oder seinen ersten Nachfolgern initiiert wird, hierzu zählen Reisen nach Jerusalem oder Bethlehem,
- die archaische oder synkretistische Wallfahrt, die ältere Glaubensvorstellungen mit neuen verbindet, wie die Verbindung keltischer und katholischer Riten und Bräuche,
- die mittelalterliche Wallfahrt zwischen 500 und 1400 n.Ch. und
- die moderne Wallfahrt, die im 19. Jahrhundert als Gegengewicht zu Reformation und Säkularisierung entstand (1978:17ff).

Eine andere, ähnlich chronologische Unterscheidung findet sich bei Melcher. Er benennt nur drei Typen von christlichen Wallfahrten:

- Die Wallfahrten zu den Erscheinungsstätten Jesus in Israel und Palästina,
- Wallfahrten zu Gräbern christlicher Märtyrer und zu lebenden Personen und zuletzt
- Wallfahrten zu Kultbildern, seit Ende des Bildstreits und aufkommender Heiligen- und Marienverehrung (Melcher 2005:4).

Eine weitere Möglichkeit Pilgerreisen zu kategorisieren findet sich bei Schmidt (2008:137), die zusätzlich zu den genannten, die Kategorisierung nach sakralen Orten, Personen, Objekten, Texten und Allegorien, als Ziele einer Pilgerreise, vorstellt.

2.2.2 Wallfahrt im Wandel der Zeit

Nachdem sich laut Melcher (2005:12f.) der erste, aufgezeichnete Jerusalempilger etwa um 200 nach Christus finden lässt, kommt es bald zur Reliquien- und Heiligenverehrung und gegen Ende des 2. Jahrhunderts wurden schon Gräber von Märtyrern als Gedenkstätten besucht. Daraufhin wurde bald Rom zentraler Pilgerort. Im 10. Jahrhundert fanden Marienwallfahrten ihre erste Verbreitung.

Mit zunehmender Strukturierung der römisch-katholischen Kirche entwickelt sich im Mittelalter eine institutionalisierte Wallfahrt, die stark in das Religionssystem integriert war und sogar als Strafaufgabe für säkulare Verbrechen gesetzt werden konnte (Turner und Turner 1978:232). Auch Melcher beschreibt mittelalterliche, christliche Pilgerreisen innerhalb dieses

Buß- und Ablasssystemen. Pilgerreisen waren oft so gefährlich und kräfteaufwendend, dass PilgerInnen nicht wussten, ob sie von ihrer Reise zurückkehren würden. Zumeist reisten sie, um Buße und Sühne zu erbitten, oder um Ablass und Befreiung von Sünden zu erwirken. Anfangs pilgerte man nur alleine, aber bald wurde Pilgern zum weit verbreiteten Phänomen, in den Herbergen und Pilgerunterkünften übernachteten oftmals mehrere in einem Bett oder auf Heu und Stroh, Klöster waren zur Betreuung der pilgernden Menschen angehalten, Pilgern wurde zur anerkannten Praxis in der Gesellschaft (Melcher 2005:14f.).

Wallfahrten im Mittelalter waren laut Melcher auch sehr aufwendig organisiert, es gab einen Pilgerführer, viele Motivgaben und Paraphernalien wurden auf die Wallfahrt mitgeführt und dienten der Darstellung von Prunk und Festlichkeit. Meistens pilgerte man in großen Gruppen, oft ganzen Pfarrgemeinden, die Anwesenheit eines Priesters war üblicherweise Pflicht. Gebete und Lieder begleiteten die WallfahrerInnen, viele hatten bei den Prozessionen fixe Positionen inne, wie Vorbeter, Fahnen- und Windlichtträger usw., alles war streng organisiert (ebda:17).

Motivgaben am heiligen Ort galten als Einlösung für Gelübde und als Zeichen von Bitte und Dankbarkeit. Pilgerausweise sollten echte Wallfahrer von Landstreichern unterscheiden. Pilgermantel, Pilgerstab und Pilgerhut kennzeichneten die WallfahrerInnen, besondere Zeichen wie das rote Kreuz für JerusalempilgerInnen oder die Jakobsmuschel für SantiagopilgerInnen waren zusätzliche Erkennungsmerkmale. Eine Bußwallfahrt konnte aber auch durch Erschwernisse verstärkt werden; schweigendes, nacktes, kniendes oder ein Kreuz tragendes Gehen kennzeichnete die PilgerInnen (Melcher 2005:14f, 29f).

Neben Buße und Sühne gab es aber auch die Motivation der Reiselust und des Ruhmes. Viele Begünstigungen waren den PilgerInnen gesichert. Der Pilgersegen von der Heimatpfarre stand am Anfang einer Pilgerreise und gewährte besonderen Schutz und besondere Rechte. So wurden weder Schulden noch andere Verfahren während einer Pilgerreise eingefordert oder fortgeführt, Pilgern galt als Entschuldigungsgrund für vielerlei Angelegenheiten. Die Kennzeichnung der Reisenden als PilgerInnen verhalf ihnen symbolisch zu einem neuen Status, einem sakralen Status mit besonderen Rechten und Pflichten (ebda:27f.).

Wallfahrten waren nichtsdestotrotz schon bald umstritten, entweder wurde die Wallfahrtspraxis oder die Wallfahrt an sich kritisiert (vgl. Melcher 2005:50).

Mit der Reformationsbewegung Martin Luthers Anfang des 16. Jahrhunderts wurden Missstände der Wallfahrt aufgezeigt, vor allem die Heiligen- und Reliquienverehrung wurde

beanstandet. Für Luther stellten Pilgerreisen Gotteslästerung und Ausreden für wahren Glauben und Flucht vor familiären Aufgaben dar. Heilige wurden zunehmend als Vermittler zu Christus abgelehnt. Im Zuge einer starken Kritik an Ablassmissbrauch und übermäßiger Wunder- und Heilsucht kamen Wallfahrten auch in der breiteren Bevölkerung in Verruf. Schließlich kam es im rationalistischen Denken der Aufklärung zu weiten Wallfahrtsverboten, auch um Krankheitsverbreitung einzudämmen und Arbeitskräfte bei der Arbeit zu halten. Ab 1750 gab es auch aus der römisch-katholischen Kirche vermehrt Kritik gegenüber Pilgerreisen (Melcher 2005:53).

Behördliche Verbotsbestimmungen wurden aber von der ländlichen Bevölkerung nicht immer angenommen. Nachdem Maria Theresia alle Wallfahrten, außer jener von Wien nach Mariazell, verbot, kam es 1783 unter dem Habsburger Joseph II und seinen umfangreichen kirchlichen Reformationen auch zum Verbot der Pilgereise auf der Via Sacra. Obwohl die ‚barocke Wallfahrt‘ damit ein Ende nahm, brach die Wallfahrt nach Mariazell aber nie ganz ab (Melcher 2005:54, 65, Blumauer-Montenave 1996).

Dokumentationen von dieser mittelalterlichen Pilgerzeit lassen sich in den sogenannten Mirakelbüchern finden, sie dienten der Aufzeichnung beglaubigter Wunder, die an den Sakralstätten passierten. Meldet eine Pilgerin oder ein Pilger eine wundersame Erlösung oder Erhörung, so wurden diese untersucht und mit ärztlichen Attesten versehen aufgezeichnet. Orte, die besonders oft in den Mirakelbüchern Anklang fanden, wurden bald bekannt. Diese Bücher dienen heute noch der Rekonstruktion von Pilgerströmen und bieten Information zu Motiven, Bedeutungen und besonderen Symboliken und Dynamiken von PilgerInnen (Melcher 2005:58). Unzählige Krankheits- und Leidensbefreiungen wurden dokumentiert: „*Die Mirakelbücher schildern damit nicht nur ein Stück Kultur, sondern auch eindringlich einen Abschnitt Sozial- und Medizingeschichte*“, so Melcher (2005:59). Heute noch lassen sich Erben dieser Tradition finden, so liegt in Mariazell direkt neben dem Eingang ein Buch auf, in das PilgerInnen ihren Dank und ihre Bitte niederschreiben können. In den unterschiedlichen Sprachen lassen sich Dankesworte für Hilfe in Notlagen, Überwindung von Krankheiten u.a. nachlesen (siehe Abbildung 1).

Andenken, Talismane und andere sakrale Gegenstände waren schon damals wertvolle Objekte für PilgerInnen. Sie dienten nicht nur als Geschenke für Angehörige, sie sollten auch Träger fortwirkender Heil- und Segenskräfte sein, diese brachte man auch zum Schutz an besonderen Stellen (des Hauses) an. Auch nach Ende der Pilgerreise war damit eine Verbindung zur Reise

und Rekonstruktionshilfe geschaffen. Beliebte Andenken waren Steine von heiligen Stätten, Öl, Wasser aus heiligen Quellen, Wachs, Tücher, Palmzweige aus Jerusalem, Muscheln aus Santiago de Compostela, Wallfahrtsmünzen etc. (vgl. Melcher 2005:115f.) In dem Versuch, die Erlebnisse und Wahrnehmungen der Pilgerreise an Objekte anzuheften, kann ein Teil der Erfahrung in den Alltag transformiert werden. Auch bei meinen FeldforschungspartnerInnen konnte ich erleben, dass gerne am Ende der Reise in Mariazell Andenken in Form von geweihten Kerzen, Schmuck, Kunsthandwerk wie traditionellem Lebkuchen u.a. gekauft wurden, um die Verbindung zum Alltag wiederherzustellen, Familienmitgliedern Anschluss an die Erlebnisse zu gewähren und um das erlangte Wohlbefinden ein Stück weit in diesen Alltag mit hineinzunehmen.

Besonders bekannt als Andenken waren in Österreich die Wallfahrtsmedaillen und die kleinen Andachtsbilder aus Mariazell, die wahrscheinlich um 1500 entstanden. Ebenso entstanden viele kleine Bildstöcke, Kreuze, Bildhäuschen und Kapellen in der Nähe besonderer Sakralstätten und ihren Pilgerwegen (vgl. Coleman/Elsner 1995: 6, Melcher 2005: 115ff.). Diese konnte ich vielfach an der Via Sacra beobachten, sie dienen heute noch den PilgerInnen und WanderInnen als Rast- oder Andachtsstätten (siehe Abbildung 2).

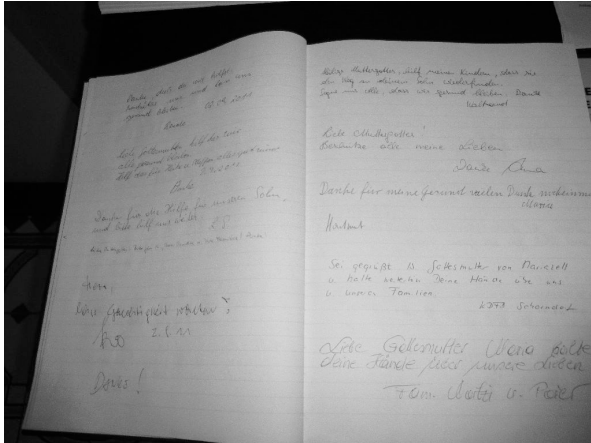


Abbildung 1:

Ein Buch liegt direkt neben dem Haupteingang in der Basilika Mariazell auf, in dem WallfahrerInnen Bitt- und Dankesworte festhalten. Auf dieser Seite: „Liebe Gottesmutter, hilf, dass wir alle gesund bleiben [...] Danke für die Hilfe für unseren Sohn und bitte hilf uns weiter [...] Liebe Muttergottes! Beschütze alle meine Lieben [...] Danke für meine Gesundheit...“

4



Abbildung 2:

Die Kapellen am Wegrand werden gerne als Rastplätze genutzt. Gespräche und Getränke werden ausgetauscht. Auch für Fotos zum Andenken und zur Erinnerung eignen sich diese Plätze immer besonders.

Oftmals wird diese hier beschriebene, erste intensive Zeit des Pilgerns als die Blütezeit der Wallfahrt beschrieben. Edith Turner kennzeichnet mittelalterliche Pilgerreisen vor allem durch das Entstehen einer starken Gemeinschaft und dem aufstrebenden Glauben an die Jungfrau Maria und die Heiligen als BeschützerInnen der Armen und Unglücklichen. Nach einem zeitlichen Abschnitt, in dem Pilgern fast keine Bedeutung fand, wurde im 19. Jahrhundert, auch mit Hilfe der zahlreichen Marienerscheinungen wie im bekannten französischen Pilgerort Lourdes, eine Wiederbelebung des Phänomens initiiert. E. Turner geht davon aus, dass religiöse und theologische Inhalte sowie die umgebenden, gesellschaftlichen Strukturen ständigem Wandel unterliegen und somit Pilgern, als gesellschaftliches Phänomen,

⁴Alle in dieser Arbeit verwendeten Fotos wurden im Rahmen der Feldforschung durch die Autorin angefertigt oder von anderen TeilnehmerInnen zur Verfügung gestellt.

Variablen, aber auch Konstanten wie Pilgergemeinschaft und Communitas aufweise (Turner 1978:xviii f.).

Wie schon erwähnt, gewinnt Pilgern als gesellschaftlich anerkannte Praxis erst im 19. Jahrhundert wieder Aufwind, das Thema wird revitalisiert und findet ab diesem Zeitpunkt auch in unterschiedlichen literarischen und wissenschaftlichen Strömungen vermehrt Anklang. Unter den bekannten, viel zitierten Pilgerorten, wie Santiago de Compostela oder Lourdes, hat aber auch der kleine steirische Marienwallfahrtsort Mariazell seine Bedeutung ausgeweitet und zieht zunehmend ein breites Spektrum an PilgerInnen an. Der Via Sacra, der älteste Pilgerweg nach Mariazell, steht als persönliches Forschungsfeld im Mittelpunkt meiner Aufmerksamkeit.

2.3 Auf der Via Sacra nach Mariazell

Liselotte Blumauer-Montenave schreibt 1996 in einem ihrer vielen Bände über Mariazell:

„Seit mehr als acht Jahrhunderten kommen die Menschen zu der unscheinbaren kleinen Holzstatue der Muttergottes in der Cella Mariens, mitten im steirischen Bergland. Millionen von Menschen zog es immer wieder hierher, sie kamen voller Vertrauen zur Gottesmutter und zu ihrer Kraft. Es gab wunderbare Gebetserhörungen, es gab Heilungen, die medizinisch nicht zu erklären waren. Vor allem aber fanden die Pilger hier Trost in Kummer und Sorge, in Krankheit und Krieg.“ (Blumauer-Montenave 1996:7)

Vielfach lassen sich ähnliche Beschreibungen des Pilgerortes Mariazell finden (Lukan 2006, Melcher 2005, Grün 1975 etc.) und eine lange Geschichte umfängt den idyllischen Ort in den Bergen der Nordsteiermark, der nur 1505 EinwohnerInnen⁵ umfasst. Der Beginn dieser Geschichte lässt sich mit der Entstehungslegende um 1157 datieren, worauf die langsame Erbauung und Erweiterung der Kirche sowie die Entstehung und der Wachstum des Ortes Mariazell folgen. Unzählige Herzöge, Fürste, Könige und Kaiser entwickelten eine Nähe zur Sakralstätte und trugen zum Mythos und der heutigen (inter)nationalen Reichweite des Ortes bei (vgl. Blumauer-Montenave 1996).

⁵Stand: 1. 1. 2012, Quelle: <http://www.mariazell.gv.at/die-stadt/daten/>



Abbildung 3:

Blick auf den, in den Bergen liegenden, kleinen Ort Mariazell.

Die Basilika bildet das Zentrum der Ortschaft und dient von weitem als Erkennungsmerkmal.

Die ursprüngliche Via Sacra, die Pilgerstraße, die den Großteil der von Norden kommenden WallfahrerInnen nach Mariazell auffängt, verläuft durch drei Bundesländer Österreichs, von Wien durch das südliche Niederösterreich bis nach Mariazell in der Nordsteiermark. Sie führt über die Orte Maria Enzersdorf, Gaaden, Heiligenkreuz, Alland, Groisbach, Nöstach, Hafnerberg, Altenmarkt, Kleinmariazell, Thenneberg, Kaumberg, Hainfeld, Lilienfeld, entlang der Flüsse Traisen und Türnitz, dann über den Anna-, Joachims-, Josefs- und Sebastiansberg bis nach Mariazell (vgl. Lukan 2006:162f., Grün 1975:77).

Blumauer Montenave beschreibt eine mittelalterliche Pilgerfahrt, die im Wiener Stephansdom beginnt und in einem viertägigen Marsch und 28 Stunden Gehzeit jeweils in Alland, St. Veit an der Gölsen, Annaberg und letztlich Mariazell zur Rast anhält (1987:47ff). Auch Lukan beschreibt die Wiener- Wallfahrt, genannt ‚Wiener Prozession‘, ausgehend vom Stephansdom oder der Paulanerkirche, in einer Strecke von 140 km nach Mariazell, als die erste kontinuierliche Pilgerreise nach Mariazell (Lukan 2006:19f.).

Messfeiern und Gebete begleiteten die Wallfahrt, die vielen Denkmäler, Bildstöcke und Kapellen am Wegesrand weisen noch heute auf diese Pilgerpraxis hin. Die Klöster Heiligenkreuz, Kleinmariazell und Lilienfeld hielten immer schon viele PilgerInnen zu einem Besuch an und die gesamte Wegstrecke wurde symbolisch und bildhaft religiös aufgeladen (vgl. Grün 1975: 16ff).

Heute sind viele der ursprünglichen Wege zu verkehrsreichen Straßen geworden, dennoch werden einige Pfade, besonders jene, die durchs Gebirge führen, nach wie vor von PilgerInnen genutzt. In ihren Namen wie ‚Mariazellersteig‘ oder ‚Zeller Weg‘ lassen sich

Nachweise der langen Tradition dieser Wege finden. Zusätzlich gibt es heute aber eine Vielzahl an Wegen, die parallel zur Via Sacra von Wien nach Mariazell verlaufen. Nur mehr kurze Abschnitte werden auf der originalen Pilgerstraße gegangen, neben der Via Sacra sind auch viele Weitwanderwege heute gut ausgeschildert und WallfahrerInnen können aus unterschiedlichen Varianten ihren Weg zusammenstellen. Unter den vielen Routen, die sternförmig aus allen Richtungen nach Mariazell führen, ist die Via Sacra die Älteste, welche schon im Mittelalter viel bereist war (Blumauer-Montenave 1987:103ff).



Abbildung 4: Via Sacra (schwarz) und der heute häufiger genutzte Wallfahrer- und Weitwanderweg (grau)⁶

2.3.1 Sakrale und profane Mächte

Die kleine Marienstatue aus Holz, die der Legende nach um 1157 von Mönch Magnus in die Gegend gebracht wurde, steht im Zentrum des Pilgerortes Mariazell. Die Geschichte erzählt, dass ein großer Felsen ihn an der Weiterreise hinderte und so bat er Gott um Hilfe. Die Felsen teilten sich und als Dank baute er eine Zelle für die Marienstatue, welche heute das Zentrum der Basilika von Mariazell bilden soll. Die Lindenholzfigur (Abbildung 5), die Maria mit Jesus am Schoß darstellt, ist ca. 48 cm hoch, Maria sitzend, zeigt auf den Sohn mit dem Zeigefinger und hält ihm eine Frucht bereit. Der Sohn hält einen Apfel in der Hand und langt mit der anderen nach der Frucht. Die Statue ist bemalt und nur zwei Tage im Jahr, nämlich am 8. September (Maria Geburt) und am 21. Dezember (Gründungstag Mariazell), nackt zu sehen, da sie ansonsten mit sehr prunkvollen Gewändern geschmückt ist, die nur die beiden Köpfe, auf welche Kronen gesetzt wurden, hervorscheinen lassen. Die Stickmuster der

⁶Quelle: http://www.viasacra.at/d/img/gesamtkarte_viasacra1a.jpg, 24.01.2012, nachbearbeitet;

Kleider sowie ihre Bezeichnungen ‚*Magna Mater Austriae*‘, ‚*Alma Mater Gentium Slavorum*‘ und ‚*Magna Hungarorum Domina*‘ verweisen auf ihre nationale und internationale Bedeutung. Österreich, Ungarn, Tschechien, Slowenien, Polen, Kroatien, Bosnien-Herzegowina sowie die Slowakei sind Länder, die in besonderer Verbindung zur Mariazeller Statue stehen (vgl. Mayer 2009:127f.).

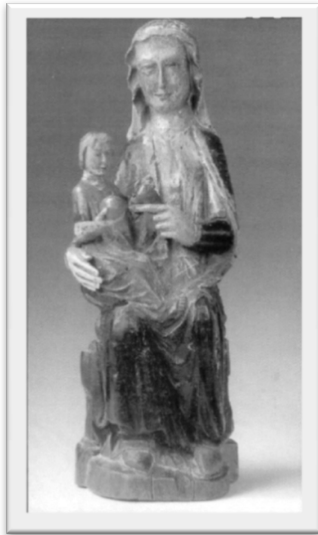


Abbildung 5:

Die Mariazeller Muttergottes in einer ihrer wenigen Darstellungen als einfache Lindenfigur, ohne festliche Kleidung und Kronen.

7

Mayer widmet sich im Zuge urbaner Pilgerforschung 2009 dem Ort Mariazell und beschreibt, dass dieser erst durch die zunehmende Bedeutung der Marienstatue entstand. Aus der Kapelle rund um die Marienfigur wurde eine Kirche, nach und nach folgten kleine Läden und Unterkünfte für PilgerInnen, bis sich langsam eine Gemeinde entwickelte (2009:128). Zu Beginn wurde die Kirche romanisch erbaut, von 1363-1366 wurde sie gotisch umgebaut von Ludwig I. von Ungarn als Dank gegen den erfolgreichen Kampf gegen die türkische Armee. Nach 1644 wurde die Kirche im Barock vergrößert und kontinuierlich erweitert, restauriert und prunkvoll geschmückt (2009:128f.).

Laut Mayer (2009:129f.) wird Mariazell seit 1330 als Pilgerort erwähnt und 1344 von den Habsburgern zur Marktgemeinde erklärt. Damit begann auch das wirtschaftliche Wachstum, die Marktstände rund um die Kirche, die damals entstanden, existieren bis heute. Mariazell unterlag in ihrer Entwicklung immer wieder großen Schwankungen, unter anderem durch Brände, türkische und napoleonische Einfälle, die beiden Weltkriege, sowie durch religiöse Einschnitte, wie die Reformation Luthers, die Aufklärung und das Pilgerverbot 1783 unter

⁷ Quelle: <http://www.legion-mariens.at/files/2009/07/mariazeller-gottesmutter.jpg>, 02.07.2012, nachbearbeitet

Joseph II. Trotz dieser großen ökonomischen und religiösen Krisen erholte sich Mariazell immer wieder, vor allem im 17. und 18. Jahrhundert kam es zu einer Blütezeit des Pilgerortes.

Besonders die starke Verbindung zu den Habsburgern diente dem Ansehen des Ortes. 1907, zur 750-Jahrfeier, wurde die Mariazeller Kirche schließlich vom Papst zur Basilika Minor erhoben und 1948 wurde der Ort von Präsident Renner und Kanzler Figl zur Stadt erklärt (2009:130). Damit hatte Mariazell schon seit Anbeginn eine politisch tragende Rolle, die sich bis heute nachvollziehen lässt. Otto Habsburg-Lothringen, der Sohn des letzten amtierenden Herrschers von Österreich-Ungarn, feierte 2001 seine goldene Hochzeit in Mariazell und vermittelte in seiner langjährigen Funktion als EU- Parlamentarier und im Zuge der Paneuropa Bewegung⁸ die politische Idee eines christlich-konservativen, liberalen Mitteleuropas (vgl. 2009: 131). Auch die 2004 im Mariazell stattfindende ‚Wallfahrt der Völker‘, die über 100 000 Menschen aus mehr als 8 verschiedenen Ländern anzog und eine katholische Vereinigung Europas anstrebt, spiegelt diese Haltung wider, so Mayer (ebda:131). Bei der 850-Jahrfeier im Jahr 2007 war auch Papst Benedict XVI. in Mariazell anwesend (ebda:132).

Mayer (2009:133f.) beschreibt die umfassenden Dimensionen, die sich im Pilgerwesen und in der Wallfahrt nach Mariazell widerspiegeln. Buße, Reue, Schuldbekenntnis, Kontemplation und Hingabe oder der Wunsch nach einem geleiteten, geführten Leben bis zur Selbstreflexion sind Erwartungshaltungen, die Menschen nach Mariazell führen. Da Pilgern auch als ‚Beten mit den Füßen‘ bezeichnet wird, ist das Gehen und Erreichen von Mariazell aus körpereigner Kraft auch heute ein Hauptbestandteil der Wallfahrt:

„Pilgrims on the road are in a jolly mood, clad in sports clothes, many use walking sticks or – more fashionably – nordic walking sticks. The paths are quite mountainous, and people walk up to ten hours a day, sleeping and eating in the pensions and guest houses on the way. Once arrived at the site, pilgrims usually circle the church and attend mass, go to communion or confession, and stay for one night, before returning home.“ (Mayer 2009:134)

Mariazell wird laut Mayer von ungefähr einer Million PilgerInnen jedes Jahr besucht. Lokale und traditionelle Güter, sowie Devotionalien und Paraphernalien werden rund um die Kirche angeboten. Dahinter breiten sich Restaurants, Hotels und Gaststätten aus, die meist saisonal von April bis Oktober geöffnet haben. Der Großteil der Mariazeller Bevölkerung lebt vom

⁸Siehe dazu ihre Homepage: <http://www.paneuropa.at/inc/nav.php?cat1=Grundsatzprogramm>

tertiären Sektor, die meisten sind im Verkauf oder in der Gastronomie tätig, wodurch die PilgerInnen zum unerlässlichen Standbein des Ortes geworden sind (vgl. Mayer 2009:137).

Mayer beschreibt zwei unterschiedliche Zielgruppen des Wallfahrtsortes Mariazell: die Elite, hohe PolitikerInnen und Geistliche, die dem ‚gewöhnlichen‘ Volk gegenüber stehen. Während die normale Bevölkerung hoffnungsvoll und in Erwartung auf spirituelle Führung den Pilgerort und seine Marienstatue aufsucht, dient Mariazell der politischen Elite schon seit Jahrhunderten als Ort der Machtsicherung. Ebenso spiegeln Ökonomie und Handel rund um Mariazell Machtverhältnisse wider. Verwaltung und lokale Politik unterliegen der religiösen Funktion und Dominanz des Ortes. Prozessionen und Pilgerbeherbergungen sind zentrale Merkmale der Stadt (ebda:140ff).

Somit beschreibt Mayer Mariazell als einen bedeutenden Wallfahrtsort in Europa. Trotz Ruhm und Reichtum des Ortes ist die lokale Bevölkerung aber ökonomischen, politischen und religiösen Mächten unterlegen. Der religiöse Mittelpunkt der Stadt, die Basilika und ihre Gnadenfigur, machen den Ort zum Umschlagplatz für religiöse und politische Ideen (ebda:143f.).

2.3.2 Marienverehrung

Die sakrale Holzfigur, dargestellt als ‚Mutter Gottes‘, ist Ansprechpartnerin für Bitte und Dank und steht symbolisch im Mittelpunkt der Wallfahrt nach Mariazell. Als Marienfigur, die mit dem Finger auf den Sohn auf ihrem Schoß zeigt, ist sie Synonym für eine Mariam geworden, die Mittlerin zu Gott ist (vgl. Mayer 2009:135).

Mayer beschreibt das katholische Bild der gesegneten Maria als eines der unendlichen Liebe und vollkommenen mütterlichen Hingabe. Es steht für Emotionalität und ihre Belange sind einfach und klar. Ihr Leiden, ihre Verurteilung und Benachteiligung als trauernde Frau machen sie zur Identifikationsfläche für Frauen und Menschen in Not. Sie ist Vermittlerin und Fürsprecherin vor Gott, ohne zu verurteilen (ebda:138).

Trotz der starken Präsenz der ‚Muttergottes Maria‘ und der ‚Gnadenstatue‘ ist Mariazell kein typischer Marienwallfahrtsort, behauptet Mayer. Mariazell lasse sich nicht als spezielle Frauenpilgerstätte identifizieren und auch Leiden, Krankheit und Heilung seien nicht im Mittelpunkt der PilgerInnen (ebda:139). Obwohl politische und ökonomische Prozesse in Mariazell eine große Rolle spielen, möchte ich zeigen, dass Mariazell sehr stark mit der

Marienverehrung in Verbindung steht. Ich setze Marienverehrung nicht mit der Suche nach Heilung im traditionell biomedizinischen Sinne gleich, sondern verbinde sie mit dem individuellen Streben nach Wohlbefinden und kann anhand meiner GesprächspartnerInnen aufzeigen, dass Männer wie Frauen eine Beziehung zur Figur der Maria pflegen, indem sie sie als Vermittlerin zu Gott und damit auch als Vermittlerin zu Gesundheit und Wohlstand anbeten. Mariazell wurde während meiner Feldforschung immer mit der ‚Gnadenmutter‘, ‚Mutter Gottes‘ oder mit der Marienverehrung allgemein in Verbindung gebracht. Wenngleich auch diese Marienverehrung nicht von allen TeilnehmerInnen positiv bewertet wurde, so sind das Rosenkranzgebet und die Figur der biblischen Maria spätestens in Mariazell selbst für alle präsent.

So wie Derks (2009:29f.) vertrete ich die Meinung, dass die Art und Weise, wie Marienverehrung stattfindet und welche Rollenzuschreibungen und Repräsentationen es zur ‚Jungfrau Maria‘ gibt, je nach Kontext sehr unterschiedlich sein kann. Die besondere Kraft liegt in der universell wiedererkennbaren Darstellung der Maria, die verschiedene Zuschreibungen zulässt. Demnach kann sie für PilgerInnen ganz unterschiedliche Bedeutungen einnehmen. Sie symbolisiert als Gottesmutter und Jungfrau, frei von Erbsünde, den Zugang zum Himmel. Daraus ergibt sich ein Bild einer beschützenden, verständnisvollen Mutter, einer demütigen, gehorsamen Jungfrau, einer reinen, guten Frau und einer Vermittlerin zwischen Gott und Menschheit, die als Retterin und Helferin in der Not fungiert. Interessant sind dem gegenüber vor allem jüngere Darstellungen, die das Bild einer aktiven, starken Maria zeichnen, die für Befreiung und Emanzipation steht.

Ausgehend von diesen multiplen Darstellungsmöglichkeiten der Figur der Maria lässt sich ein sehr breites ‚Anwendungsfeld‘ festmachen, eine sehr breite Masse wird so auf die eine oder andere Weise von ihr angesprochen. So taucht sie in unterschiedlichem Maße und mit wechselnden Zuschreibungen auch in meinem Forschungsfeld immer wieder auf und wird deshalb in meiner empirischen Analyse wiederaufgegriffen. Als Vermittlerin zu Gott, als Beschützerin, als Seelsorgerin oder als Aberglaube oder Fetisch abgetan, beziehen die PilgerInnen an der Via Sacra Stellung zu ihr. Insofern kann die Figur der Maria nicht nur Bestandteil einer aktiven Suche nach Wohlbefinden sein, sondern es lässt sich aus meiner Perspektive auch ein Bild zeichnen, welches Mariazell als Marienwallfahrtsort repräsentiert.



Abbildung 6:

Ein Schild entlang des Weges, befestigt an einem Baum, zeichnet den Weg als internationalen Marien-Pilgerweg aus. Damit ist der Weg nicht nur für die WallfahrerInnen markiert, auch die besondere Bedeutung Marias und die internationale Position von Mariazell werden hervorgehoben.

3 Die Anthropologie des Pilgerns

Bevor ich mich in die empirische Forschung zu Wohlbefinden am Via Sacra vertiefe, möchte ich einen Einblick in anthropologische Zugänge zum Thema Pilgern geben, um verschiedene Perspektiven und Dimensionen von Pilgerreisen aufzuzeigen und meine Herangehensweise zu argumentieren.

Nachdem das Thema innerhalb Europas durch den anthropologischen Exotismus lange marginalisiert wurde, waren Turner und Turner (1978) die ersten, die sich mit Erklärungsansätzen der Ritualtheorie, wie Liminalität und Communitas, dem Thema Pilgern widmeten. ‚Pilgrimage‘ wurde zum Inbegriff der rituellen Antistruktur in industrialisierten Gesellschaften (vgl. Eade (2000 [1991]), Turner/Turner 1978, Schmidt 2008:136ff). Das Thema Pilgern und Wallfahrt war damit im Fach lange Zeit von dieser Ausrichtung dominiert. Heute, im Zuge der Öffnung der Anthropologie für die eigene Gesellschaft und euroamerikanische Kulturen, aber auch durch ein zunehmendes Aufleben und einer Revitalisierung des Phänomens, lässt sich neues Interesse und ein breiter anthropologischer Zugang zu ‚pilgrimage‘ und Wallfahren feststellen (Schmidt 2008:136f).

Wie Schmidt (2008) bemerkt, kann man eine explizite Pilgerforschung in der Anthropologie erst mit Edith und Victor Turners Buch *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1978) festmachen. Victor Turner setzte in diesem Buch seine Ideen über Übergangsrituale, strukturellen Wandel, Liminalität und Communitas, die er in *Das Ritual- Struktur und Antistruktur* 1969 veröffentlichte, auf christliche Kulturen um. Damit war ein bis heute dominantes Werk der Pilgerforschung geboren.

Victor Turner knüpfte mit seinen neuen, symboltheoretischen Konzepten an eine strukturfunktionalistische Pilgerforschung an, welche vor allem Macht- und Herrschaftsverhältnisse, dauerhafte, soziale Ordnungen und somit gesellschaftliche Konsistenz und Universalität untersuchte. Ausgehend von der Lehre der Manchester-School, die sich auch Phänomenen des Wandels und des Konfliktes widmete, verschrieb sich Turner der Symboltheorie und der prozessualen Ritualanalyse und gilt damit ab den 1960er Jahren als Mitbegründer der symbolischen Anthropologie. Demnach widmete er sich in seinen Ritualforschungen vor allem der Wirkungskraft von Symbolen, die in unterschiedlichen sozialen Prozessen Transformation erzeugen können. Individuelle Erfahrungen und Handlungspraxen bleiben in seinen Pilgerforschungen dennoch am Rande und

strukturalistische, idealisierende Annahmen bestimmen seine Studie zur christlichen Wallfahrt (vgl. Bräunlein 2012). Seine grundlegenden Ideen zur Pilgergemeinschaft und zur Wallfahrt als temporärer Austritt aus gesellschaftlichen Strukturen und Konventionen sind aber heute nach wie vor weit verbreitet und bilden den Ausgangspunkt für viele rezente Pilgerforschungen. Auch in der Zeit meiner Feldforschung wurde mir bewusst, dass Turners Ansatz und seine Sichtweise von Pilgerreise als liminale Phase, innerhalb der sich eine intensive Gemeinschaft bildet, nach wie vor Gültigkeit besitzen.

3.1 Communitas, Liminalität und Antistruktur

Aufbauend auf Arnold Van Gennep's Übergangsriten widmet sich Victor Turner (2005[1969]) in *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur* der Beschreibung von Schwellenzustand und Communitas. Er baut seine Ideen auf Forschungen zu Ritualen des Statuswechsels bei den Ndembu im heutigen Sambia auf und versucht sie auf industrialisierte Gesellschaften zu übertragen.

Er erläutert dafür Van Genneps drei Ritualphasen der Trennung, Liminalität und Angliederung wie folgt: In der ersten Phase lösen sich die Initianden von der Gesellschaft, der Bezugsgruppe und der Sozialstruktur samt seiner kulturellen Bedingungen. Die zweite Phase ist daraufhin von Ambiguität und Liminalität gekennzeichnet, da es wenig stabile Merkmale eines vergangenen oder zukünftigen Zustandes gibt. In der dritten Phase folgt letztlich die An- oder Wiedereingliederung in die Gesellschaft, der Initiand kommt in einen relativ stabilen Zustand, mit klaren Sozialstrukturen und festgelegten Rechten und Pflichten, zurück (2005 [1969]:94).

Besonders die zweite Phase, der Schwellenzustand oder die liminale Phase sind für Turner von besonderem Interesse, da sie zur Bildung von Communitas, einer intensiven Gemeinschaft, führt. In dieser Zwischenphase gibt es weder Status, Eigentum, Rang, Rolle oder Position. Gleichheit unter den ‚Neophyten‘, den Initianden, erzeugt eine intensive Kameradschaft und Egalitarismus wird entwickelt, so Turner. In diesem Zustand beschreibt er die Initianden als passiv, demütig und gehorsam (2005 [1969]:95).

Eine Vereinheitlichung der Initianden finde statt und aus der Mischung aus Erniedrigung und Heiligkeit, Homogenität und Kameradschaft entsteht eine generalisierte soziale Bindung, die außerhalb der Regeln von Raum und Zeit stehe, aber nicht die Bezüge zu dieser Welt der Sozialstrukturen abbricht. Für Turner stellen diese Übergangsriten im herkömmlichen Sinne

Positionswechsel dar. Durch die Statusumkehrungen, die bei solchen Ritualen oft erfahren werden, wird der Initiant auf seinen neuen erhöhten Status vorbereitet, wie Turner zu verstehen gibt: „*Der Schwellenzustand impliziert, da[ss] es kein Oben ohne das Unten gibt und da[ss] der, der oben ist, erfahren mu[ss], was es bedeutet, unten zu sein.*“ (2005 [1969]:96f.) Turner geht davon aus, dass jeder Mensch im Laufe seines Lebens Positionen wechselt und somit abwechselnd mit Struktur und Communitas, Zuständen und Übergängen, Homogenität und Differenzierung oder Gleichheit und Ungleichheit konfrontiert wird. Er nennt diese wechselnden Prozesse die Dialektik des Entwicklungszyklus (ebda:97).

Im liminalen Zustand kehren sich Positionen oft um, die Schwachen erhalten rituelle Macht und Mächtige werden gepeinigt (2005 [1969]:101f.). Dies kann erreicht werden, da sich die Initianden in der Liminalität in einem Zustand der Anonymität befinden:

„Alle Eigenschaften, die Kategorien und Gruppen in der strukturierten Sozialordnung unterscheiden, sind hier symbolisch vorübergehend außer Kraft gesetzt; die Neophyten sind lediglich Übergangswesen, noch ohne Ort oder Position in der Sozialstruktur.“ (2005 [1969]:102).

Diese liminale Erfahrung sei bei Übergangsritualen wichtig, da der Initiant einer Tabula Rasa gleichen muss, der man neues Wissen einschreiben kann (ebda:102). In diesem Sinne sind auch körperliche Torturen und Demütigungen, wie sie auch bei einer Pilgerreise entstehen können, zu verstehen, da sie der Zerstörung früherer Status und Positionen dienen (ebda:103).

Ebenso die Bildung der besonders intensiven Gruppengemeinschaft während des Rituals erhöht die Möglichkeit der Transformation, da sie einen sakralen Raum erzeugt, indem das Göttliche wirksam wird:

„Das in den meisten Formen des Schwellenzustandes aufkommende Gefühl der Humanität erhält einen mystischen Charakter, und man bringt diese Übergangsphase mit dem Glauben an die Macht schützender und strafender Wesen oder Mächte göttlichen oder übermenschlichen Ursprungs in Beziehung.“ (Turner 2005 [1969]:104).

Turner beschreibt, dass diese Schwellenphasen oft als magisch und gefährlich beschrieben werden. Dadurch, dass in der Communitas normale Gesellschaftsstrukturen aufgelöst werden, kann dieses Stadium des Unbekannten, Anarchischen und Unklassifizierbaren auch als verunreinigt und gefährlich für die Gesellschaft gelten (2005 [1969]:107).

Gefährlich deshalb, weil es immer wieder Formen der Communitas gibt, in der Schwache und Unterprivilegierte, in einer Art sakralen Macht, religiöse und moralische Werte aufzeigen. Turner verwendet zur Veranschaulichung die Rolle des Hofnarren, heute vielleicht vergleichbar mit der Rolle von KabarettistInnen, deren Status es ihnen möglich macht, zu

kritisieren, was ansonsten mächtig und unantastbar ist. Strukturell meist unterlegen und marginalisiert, gelten sie oft als Maßstab für Humanität, so Turner (vgl. 2005 [1969]:108f.). Ebenso nutzen Menschen am Rande der Gesellschaft *Communitas*, indem sie Räume der Gleichheit und Homogenität schaffen. Turner geht davon aus, dass diese Bewegungen vor allem in gesamthistorischen Schwellenphasen auftreten und Übergangsphänomene sind (2005 [1969]:109f.). Turner und Turner beschreiben das Konzept der Liminalität als transformative soziale Dimension, die sich latent in allen Formen des sozialen oder individuellen Wandels wiederfinden lässt (1978:2).

Weltliche Sozialstruktur steht demnach als generalisierte, soziale Bindung, als Set institutionell geregelter, dauerhafter Beziehungen der *Communitas* gegenüber. Sozialstruktur und Gemeinschaft oder *Communitas* sind zwei Dimensionen von Gesellschaft (Turner 2006:250,257). *Communitas*, als Hauptelement der Antistruktur, schafft Kunst und Religion, Struktur ordnet und schafft Recht und Politik. In der *Communitas* werden Energien und Emotionen frei, welche, laut Turner, beinahe überall als sakral oder heilig gelten (2005 [1969]:125). Turner beschreibt also einen dialektischen Prozess, in der Struktur und Antistruktur sich abwechseln und gegenseitig aufeinander Einfluss nehmen, beide stellen menschliche Grundbedürfnisse dar (2005 [1969]:193). Liminalität ist demnach nicht nur Transition und Wandel, sondern auch die Möglichkeit der Auslebung von Bedürfnissen, die in den Strukturen des Alltags negiert werden, sie ist Nährboden für Ideologien und Utopien (Turner/Turner 1978:3).

Die *Communitas* der Antistruktur schafft laut Turner Werte, Mythen, Symbole und Rituale, die dem Menschen als Moral dienen und seine Wirklichkeit und den Bezug zu seiner Umwelt definieren. Dennoch ist auch ein Übermaß an antistruktueller *Communitas* unbefriedigend, da der Mensch sein Bedürfnis nach Struktur, Materialität und Ordnung stillen muss (2005 [1969]:125f.).

Gemeinschaft im Sinne der *Communitas* ist deshalb keine Bezeichnung für dauerhafte soziale Gruppen, es ist vielmehr eine unmittelbare, ganzheitliche Beziehung zwischen konkreten Menschen, eine äußerst starke Gegenseitigkeit. Entsteht diese *Communitas* spontan, kann sie transformierend bis in die Tiefe des Seins vordringen (2005 [1969]:133f.). Im Schwellenzustand des Rituals, im temporären Austritt aus gesellschaftlichen Strukturen, werden die sozialen Beziehungen vereinfacht und im Rückzug aus dem normalen Sozialleben kann dieses hinterfragt und geprüft werden (2005 [1969]:160).

Viele dieser modellhaften Annahmen Turners unterliegen einer strukturfunktionalistischen, idealisierenden Perspektive auf Gesellschaft und Mystik, auf Alltagswelt und Ritual. Vor allem die klare dialektische Aufspaltung anhand der beiden Grundbegriffe Struktur und Antistruktur, die sich bei Turner in all seinen Ideen wiederfinden lässt, verweist auf eine tiefe Verwurzelung in westlich-kartesischen Denkmodellen (vgl. Bräunlein 2012). Dennoch liefert Turners Ritualtheorie gerade aufgrund dieser universalistischen Annahmen ein leicht umsetzbares Analyseschema und praktikable Begriffe, die unter Berücksichtigung Turners Denkschule nach wie vor nützlich sein können. Die Verwendung der Begriffe Liminalität, Antistruktur und Communitas zur Beschreibung von Transformationsprozessen, insbesondere zur (Wieder-)erlangung von Wohlbefinden, lässt sich durchaus mit einem subjektzentrierten Ansatz, der Veränderung durch Körperwahrnehmung und Aktion beschreibt, verbinden. Wie ich später noch zeigen werde, kann das Ritual des Pilgerns über den Zustand der liminalen Auszeit regenerativ und gesundheitsfördernd wirken.

3.1.1 Das Turnersche Paradigma in der christlichen Wallfahrt

Victor Turner, in seinen ersten Werken noch einer marxistischen Ideologie folgend, bekennt sich mit seiner Frau Edith Turner nach einer zunehmenden Auseinandersetzung mit Ritual und Religion selbst zum Katholizismus, was auch letztendlich ausschlaggebend für seine Ritualforschungen über katholische Pilgerreisen ist (Bräunlein 2012:44ff, 78). Eine systematische Untersuchung von christlichen Pilgerreisen auf Basis der Liminalitäts- und Communitaskonzepte nehmen Edith und Victor Turner in dem umfangreichen Werk *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1978) vor. Sie versuchen, einer strukturfunktionalistischen Erklärungsebene zu entkommen und wollen populäre, individuelle Ansichten und Auffassungen und vor allem Symbolik und Ikonografie in den Analysefokus rücken. Die Komplexität der Liminalität, die sich in Initiationsritualen finden lässt, so Turner und Turner, lasse sich aber in keinem christlichen Ritual wiederfinden, Pilgern kann lediglich eine Annäherung an diese Liminalität darstellen (1978:4).

Turner geht davon aus, dass mit zunehmender gesellschaftlicher Strukturierung, Komplexität und Arbeitsteilung, die Übergangsrituale zu institutionalisierten Religionen wurden und, dass die Erzeugung dieser Übergänge und Schwellenzustände in Europa vielfach von der Kirche übernommen wurde. Klöster und Mönchstum wurden geschaffen, um den Schwellenzustand der Novizen auf institutioneller Basis aufrecht zu erhalten (vgl. 2005 [1969]:106,160). Für religiöse Laien entwickelte das Christentum deshalb andere Möglichkeiten, um diese

Schwellenzustände zumindest temporär zu erleben. Als solches Phänomen beschreiben Turner und Turner (1978:4f.) das christliche Pilgern, das in Anlehnung an die Liminalität, ein liminoides Phänomen sei, da Pilgern im Gegensatz zum Initiationsritual eine freiwillige, zwanglose Aktivität und keinen obligatorischen sozialen Mechanismus darstelle.

Aber auch in zunehmend komplexen Gesellschaften dienen laut Turner strategische Rituale im Jahreszyklus oder Rituale bei Katastrophen und Krisen dazu, Sozialstruktur und Communitas wieder in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen. Ausnahmesituationen, in denen die normativen Strukturen und Positionen hinterfragt, kritisiert und temporär ausgeschaltet werden können, ermöglichen letztendlich das Weiterbestehen dieser (2005 [1969]:170). Im Schwellenzustand des Pilgers stellen Liminalität und Communitas temporäre Erlösung dar, das körperliche Leiden und die Anstrengung gleichen der Prüfung und dem Opfer des Novizen für den Positionswechsel oder symbolisieren ein Ventil für seelisches Leiden (ebda:190f.).

Pilgerreisen führen allerdings nur selten zu einem weltlichen Statuswechsel, so Turner und Turner (1978:8ff). Pilgern befreit von profanen, sozialen Strukturen, festigt im Gegensatz dazu aber oft sakrale Strukturen, indem die Beziehung zur eigenen Religion verstärkt wird. Die Symbole, Gebäude, Reliquien und Bilder stellen grundlegende religiöse Werte und Glaubensausrichtungen dar und dienen in ihrer Manifestation der Institutionalisierung moralischer Werte. Über die Mühen der Reise spricht der/die PilgerIn auf diese Eindrücke besonders an, die Bilder wirken transformativ und werden näher und tiefer empfunden als zu Hause (ebda:11).

Turner und Turner gehen davon aus, dass im Christentum das Individuum und sein Streben nach Erlösung an oberster Stelle stehen. Leid und Not sind Anliegen, für die ein Individuum moralisch allein verantwortlich gesehen wird. Pilgerreisen bieten durch ihren liminalen Charakter temporäre Befreiung und Erlösung von diesem Leid, von Krankheit, Tod und Schuld und können somit die soziale Person erneuern und transformieren. Die PilgerInnen wissen sich in der Sicherheit der Pilgergruppe, welcher sie sich aus eigener Kraft und eigenem Willen anschließen und machen sich auf die Suche nach Heilung und (Er)lösung. Am Pilgerort angekommen, finden sie sich in einer Masse Gleichgesinnter wieder. In den rituellen Kontexten werden Symbole neu aufgeladen, die Gemeinschaft von Individuen in gleichen Dispositionen schafft eine hoch emotionale Sphäre (ebda:12f.).

Die Hoffnung der Masse erhebt die PilgerInnen, dennoch werden Heilungen und Erlösungen nicht erwartet, sie liegen, laut Turner und Turner, in der Gnade Gottes. Aus diesem Grund

beschreiben sie Pilgerreisen als anti-magisch, da Heilung nicht kausal mit dem Pilgerritual in Verbindung steht, sondern mit Freiwilligkeit der persönlichen und göttlichen Seite identifiziert wird. Reue, Glaube und Erlösung der Seele stehen, so die Autoren, über einer möglichen Heilung. Nicht die Statuserhöhung, sondern das Erreichen einer tieferen Religiosität stehe im Vordergrund (Turner/Turner 1978:14f).

Spirituelle Erlösung, welche demnach als oberstes Ziel gläubiger KatholikInnen dargestellt wird, wird von der Kirche mit weiteren AkteurInnen in Beziehung gesetzt: Gott, Maria, Engel, die Heiligen, die Dreieinigkeit der Kirche und weitere symbolhafte Zuschreibungen der Kirche dienen als Bezugssysteme innerhalb dieser Suche nach Erlösung und tiefem Glauben. Der Pilger kann dadurch an verschiedene Bezugspunkte anknüpfen und seine Anliegen auf einer symbolischen Leiter zu Gott ablegen (ebda:16f.). In dem Sinn interpretieren Turner und Turner auch Marienerscheinungen, ihre körperlichen Darstellungsformen und den Streit über den Nutzen bildhafter Darstellungen und sehen sie als Spiegel von religiösen Ideen und Werten, von Kultur und Zeitgeist (1978:xxiv).

3.1.2 Essentialismus oder Potentialität im Pilgerdiskurs

Die Autoren versuchen Zusammenhänge von Symbolen und deren Bedeutungen zu systematisieren und analysieren Pilgereisen und Wallfahrten auf institutioneller, universaler Ebene. Obwohl sie sich hierin stark vom Anliegen meiner erfahrungs- und wahrnehmungsbasierten Pilgerforschung innerhalb desselben christlichen Kontextes unterscheiden, bemerken sie selbst welche Dimensionen ein solcher Zugang ausblendet:

„‘Individual questions’ inquire into ‘the nature of the drives, reasons, intentions, needs that people manifest in their behavior.’ If we had examined pilgrimages from this perspective, we would have become heavily involved with medical and psychological anthropology...” (Turner/Turner 1978:xxiv).

Sie identifizieren Themen wie Heilung und Buße, Schuld, Angst und Stress auf dieser erfahrungs-basierten, subjektiven Ebene. Meiner Meinung nach sind aber auch Liminalität und Communitas Konzepte, die vorab auf persönlichem Empfinden gründen und von TeilnehmerInnen einer Wallfahrt höchst unterschiedlich wahrgenommen werden können und mit Heilung und Wohlbefinden in Beziehung stehen. Erlösung und tiefe Religiosität, wie sie bei Turner und Turner im Vordergrund stehen, spiegeln nicht nur gesellschaftliche Moral wider, sondern dienen letztendlich auch der individuellen Zufriedenheit und persönlichem Wohlbefinden. Turner und Turner blenden aber persönliche Erfahrungen und Erlebnisse weitgehend aus, da sie höchst unterschiedlich und schwer generalisierbar sind. Sie widmen

sich institutionellen Fragen zu Struktur, Werten, Normen und Symbolen, die nach Ansicht beider den individuellen Verhaltensäußerungen und Erlebnissen zugrunde liegen (1978:xxivf.). Sie versuchen das ganze System der Pilgerreisen zu untersuchen, formale, institutionalisierte und informale Interaktionen, sakrale und profane Handlungen sollen in ihrem Umfeld von Märkten, Krankenhäusern und Herbergen betrachtet werden. Dabei identifizieren sie Pilgerreisen als Massenbewegungen, die übergeordnete Legenden, Mythen und Narrationen erzeugen. Sie können damit ihre Annahmen essentialisieren und auf eine universale Ebene bringen, Pilgern wird als ein einheitliches Phänomen in Annäherung an Liminalität, Communitas und Antistruktur dargestellt. Obwohl die Konzepte der Turners sich auch heute noch in meiner Forschungsarbeit wiederfinden lassen, ist doch gerade dieser universalistische, fast dogmatische Zugang sehr kritisch zu sehen, da viele Möglichkeiten und Dimensionen der Pilgerforschung damit lange ausgeblendet wurden.

Es ist aber auch anzumerken, dass die Autoren, trotz ihrer universalisierenden Annahmen, auf Prozesse, auf Wandel und Beständigkeit fokussieren und damit erkennen, dass Pilgerreisen und Sakralstätten für Veränderungen ihrer Umwelt empfänglich sind. Nach Turner und Turner können Kirche und andere Autoritäten Pilger Routen formieren, diese werden somit zum äußerlichen Zeichen kultureller Transformation. Pilgerzentren verändern sich mit anwachsenden Pilgerströmen und bringen größere Kontrolle und Zentralisierung mit sich. Oft wird Glaube politisch oder ökonomisch manipuliert, dies zeigt sich in der Struktur der Pilgerreisen: „...*from antistructure through counterstructure to structure...*“ (1978:26). Obwohl sie somit Instrumente sozialer Kontrolle werden können, sehen die Autoren in der Essenz der Pilgerreisen eine zutiefst anarchische und antiklerikale Tendenz. Spontanität und Communitas tragen subversives Potential, weshalb die Kirche an Kontrolle, Domestikation und Institutionalisierung dieses Phänomens interessiert ist (1978:32).

Wandel lässt sich auch in den Symbolen und Bildern festmachen. Architektur, Ornamente, Objekte und Performance zeugen von Geschichte und Veränderung. Zunehmende Symbolik wird oft zur Marktstrategie, sie dient unterschiedlichen Interessen, wird zum Instrument der Machtausübung oder Garant für materiellen Gewinn. Turner und Turner gehen demnach davon aus, dass das ursprüngliche Ziel der Erlösung von der Materialität bei hochfrequenten Pilgerorten oft zunehmend verloren geht (1978:27f.).

Die beiden Autoren stellen also fest, dass Pilgern viele Elemente der Liminalität, wie sie bei Übergangsritualen auftritt, beinhaltet. Die Befreiung aus weltlichen Strukturen, die Statushomogenisierung, Communitas und die Reflektion religiöser und kultureller Werte

stellen einige davon dar. Auch die Reise aus dem weltlichen Zentrum in die sakrale Peripherie, welche für den Augenblick der Reise zum individuellen Zentrum des Glaubens wird, stellt einen wichtigen Bestandteil für Turner und Turner dar. Ebenso erwähnen sie die Bewegung, als Symbol der Communitas, die per se gegen Stasis und Struktur wirkt. Es entstehe laut Turner und Turner eine sehr starke soziale Dimension, eine intensive Gemeinschaft, deren Regelwerk sich abseits gängiger sozialer Strukturen entwickelt (1978:34).

Dennoch beschreiben sie Pilgern nicht als liminal, sondern als liminoid. Ihr Hauptargument gegen Pilgern als liminales Ereignis ist die Freiwilligkeit, mit der sich PilgerInnen aus eigenem Willen für oder gegen eine solche Reise entscheiden können. Pilgern ist kein obligatorischer sozialer Mechanismus und führt nicht zu einem Statuswechsel innerhalb der Gesellschaftsstrukturen, weshalb sie Pilgern als liminoiden, also quasi-liminalen Zustand beschreiben (ebda:31). Pilgern wird der Freizeit und nicht, wie in ‚tribalen‘ Gesellschaften, der Ritualarbeit zugeschrieben. Christliche Religion als Ganze sei immer mehr in den Bereich der Freizeit und der individuellen Entscheidung gerückt, so Turner und Turner (ebda:35).

Die Hingabe der PilgerInnen, ihre Devotionalien, der Tausch am Markt, all dies sind freiwillige, vertragliche Handlungen in Aussicht auf weltliche und sakrale Gaben. In der Communitas verschwimmen sakrale Anbetungen mit weltlichen, spielerischen Aktivitäten wie Sightseeing und Feiern. Turner und Turner gehen davon aus, dass Pilgern, wie viele andere Freizeitaktivitäten, zunehmend organisiert und bürokratisiert wurde und von modernen Transport- und Kommunikationsmedien, sowie professionellen Reisebüros übernommen wurde. Dennoch sehen die Autoren den Zuwachs der PilgerInnen nicht in einem Zuwachs an profanem Tourismus. Sie sehen Pilgern vielmehr als Gegenreaktion auf Industrialisierung, Technologisierung und gesellschaftliche Unsicherheiten. Pilgern stellt für Turner und Turner Suche nach Transzendenz, nach Wurzeln und Communitas und die Möglichkeit impliziter Gesellschaftskritik dar (1978:38).

Turner und Turner universalisieren und essentialisieren demnach das Phänomen Pilgern, obwohl sie immer wieder auch Potentiale und Veränderungen im Pilgerdiskurs aufgreifen. Ein wichtiger Hinweis auf die Universalismen, mit denen die Autoren das Phänomen Pilgern erklären, lässt sich in deren Religiosität und dem Wechsel zum Katholizismus erklären (vgl. Bräunlein 2012, St. John 2008). Victor Turner legitimiert und idealisiert Pilgerreisen, Communitas und Liminalität, da er, wie St. John (2008:13) schreibt, den Bezug zu seinen eigenen Glaubensvorstellungen und zum Göttlichen darin sah.

Ebenso kann sich die dualistische Trennung zwischen Freiwilligkeit und sozialem Zwang, zwischen Arbeit und Freizeit, zwischen Struktur und Antistruktur, wie sie Turner vornimmt, in der Praxis oft als willkürlich erweisen. Die Lebenspraxis vieler Menschen, insbesondere meiner FeldpartnerInnen, zeigt sich oft als eine Überlappung dieser Dichotomien, wie ich anhand eigener Daten darstellen werde.

Turner und Turner (1978:231) richten sich aber auch gegen statische und abgeschlossene Modelle, sie sehen im Pilgern eine wichtige gesellschaftliche Institution in historischem Wandel, ein soziales System, in welchem Gesellschaft legitimiert und kritisiert werden kann. Diese Potentialität, die die beiden dadurch und in der Wandelbarkeit von Pilgerphänomenen beschreiben, aber als solche nicht anerkennen, lässt sich meines Erachtens vor allem auf der individuellen Ebene nachzeichnen. Wie ich später noch zeigen werde, schaffen diverse Bedürfnisse und Bewältigungsstrategien ein Feld, indem sich PilgerInnen unterschiedlich positionieren und in welchem Pilgerreisen verschieden genutzt werden können. Diese Heterogenität hat sich auch in den vielen unterschiedlichen Zugängen zum Thema Pilgern in den letzten Jahrzehnten widergespiegelt.

Die Liminalität in ihrer reflexiven, gemeinschaftlichen, erfahrungsbasierten Charakteristik stellt für meine Forschung einen Raum für subjektives, körperliches Erleben dar, in dem sich ein Spektrum an Möglichkeiten auftut, wie auch Turner Liminalität als pure Möglichkeit sieht (vgl. St. John 2008:1). Als Chance auf unmittelbares Erleben und intensiver körperlicher Wahrnehmung wird sie in meinem persönlichen Forschungsansatz wieder aufgegriffen. Ebenso kann Communitas in diesem Raum als Form unmittelbarer Sozialbeziehungen erlebt werden.

3.2 Pilgern als (anthropologisches) Spannungsfeld

Wie schon angesprochen kann das Phänomen Pilgern nicht essentialisiert werden, sondern unterliegt einem sehr heterogenen Bezugsrahmen. Auch die Konzepte der Liminalität und Communitas wurden in diesem Sinne aufgebrochen und erhielten vielfache Verwendungen (St. John 2008). Wie Eade und Sallnow in *Contesting the Sacred* (2000[1991]) festgestellt haben, führte das erneute Aufgreifen von Turners Konzepten zu Liminalität, Communitas, Ritual, Symbolismus und Performance in den 80er und 90er Jahren zu Diskussionen um säkulare Pilgerreisen und die Verbindung zwischen Pilgern und Tourismus. Bis heute haben

seine adaptierten Konzepte in der anthropologischen Pilgerforschung Gewicht (2000[1991]:ixf.).

Nichtsdestotrotz kritisieren eben Eade und Sallnow Turners Universalismus, die Dichotomie Struktur-Communitas werde der Komplexität der Pilgerrealität nicht gerecht. Die vereinfachte, einseitige Darstellung lässt nicht zu, dass auch andere soziale Interaktionen stattfinden können, Konflikt, Streit und Konkurrenz seien ausgeblendet.

Diese Dimensionen wollen sie in *Contesting the Sacred* (2000[1991]) in die Pilgerforschung rückführen, indem sie ein Spannungsfeld von religiösen und säkularen Diskursen darstellen. Sie sehen Wallfahrten als Austragungsort für unterschiedliche Gruppen und Meinungen. Die Heterogenität des Feldes, die frühere Modelle ignoriert oder marginalisiert hatten, sollte zum Ausdruck kommen:

„(P)ilgrimage is above all an arena for competing religious and secular discourses, for both the official co-optation and the non-official recovery of religious meanings, for conflict between orthodoxies, sects, and confessional groups, for drives towards consensus and communitas, and for countermovements towards separateness and division.“ (Eade/Sallnow 2000[1991]:2).

Die Autoren geben damit eine universelle Sicht auf das Phänomen Pilgern zugunsten eines breiteren Diskurses auf. Pilgerorte sind umstritten, deren BesucherInnen heterogen und Communitas deshalb nur ein möglicher Teil der Pilgerpraxis. Universalistische, strukturelle Modelle sollten gründlicher, ethnografischer Feldforschung weichen, besonders in Bezug auf Westeuropa und christlicher Pilgerforschung möchten sie neues Licht auf verborgene oder vergessene Handlungsräume und AkteurInnen werfen. Die unterschiedlichen Diskurse und multiplen Bedeutungen selbst sind demnach die konstituierenden Elemente von Pilgerreisen (Eade 2000[1991]:xiif.; Eade und Sallnow 2000 [1991]:5).

Im traditionellen Sinne sei das Sakrale einer Pilgerstätte implizit in seiner allgemeinen Bedeutung für die PilgerInnen vorgegeben, so Eade und Sallnow. Neben dieser vorbestimmten Bedeutung bietet der Ort aber einen Raum für verschiedene Zuschreibungen und Bedeutungsinhalte, welche die PilgerInnen mitbringen. Unterschiedliche Wahrnehmungen und Deutungen des Ortes werden von verschiedenen Pilgerströmen importiert. So gibt es zum Beispiel oft die konfessionelle Bedeutungszuschreibung der Kirche die im Kontrast zur populären Auslegung von Pilgern, als Heil- oder Wundersuche bishin zum Tourismus- oder Freizeitangebot, stehen kann. Eade (2000[1991]:9ff) zeigt im Beispiel von Lourdes, wie (vor allem kranke) PilgerInnen die Badezeremonien für ihre eigenen Interessen nutzen und die offizielle Logik und Bedeutungszuschreibung der Sakralstätte

ignorieren oder manipulieren. Auch Derks (2009) stellt fest, dass der formale religiöse Rahmen, unter welchem Pilgerreisen zumeist stehen, von der individuellen Auslegung und Bewertung abweichen kann und *„(a)n individual's lived religion is not necessarily linked to the teachings and prescriptions of an official religion“* (2009:27).

Auffassungen, Glaubensvorstellungen und Praktiken verschwimmen in der Suche der PilgerInnen nach Transzendenz und Bedürfnisbefriedigung. Diese unterschiedlichen Auslegungen offizieller Religion und Verwaltung des Pilgerortes im Kontrast zu den Bedeutungszuschreibungen der PilgerInnen entsteht durch unterschiedliche Wahrnehmung des sakralen Ortes. So lässt sich unter anderem beobachten, dass die Bevölkerung, die in der Nähe eines bestimmten Pilgerortes wohnt, diesem oft nicht so große Bedeutung zuschreibt, und eher in die Ferne pilgert. Darin zeigt sich, dass der Prozess des Reisens oft ein integraler Bestandteil der Bedeutung einer Sakralstätte sei, so Eade und Sallnow. An der Schwierigkeit der Reise und der Anstrengung wird die Effizienz und Wirksamkeit der Sakralstätte gemessen (2000[1991]:12).

Ein weiterer Punkt, in dem die Bedeutung einer Pilgerstätte variieren kann, liegt in ihrer historischen Veränderung. Eade und Sallnow identifizieren eine zeitlose und eine zeitgebundene, soziale Determination einer Sakralstätte, wobei die zeitlose oft jene sei, die die offizielle (religiöse) Stelle vertritt (ebda:14). Offizielle Institutionen, PilgerInnen sowie die lokale Bevölkerung determinieren also mit ihren soziokulturellen, politökonomischen und religiösen Hintergründen die Bedeutungen einer Pilgerstätte. Die Orte, die von PilgerInnen aufgesucht werden, können ständig transformiert werden und unterschiedlichste Inhalte reflektieren. In der Fähigkeit einer Sakralstätte all diese Bedeutungen und Wahrnehmungen zu absorbieren und anzubieten, liegt auch ihre Besonderheit und Verbindung zu anderen Pilgerorten (ebda:15).

Während Eade den Beitrag dieser konkurrierenden Darstellung würdigt, nimmt er auch die Kritik von Coleman und Elsner (1995) an, in der sie bemerken, dass Pilgern ein Ort der Meinungs- und Wertaushandlung, der Konfrontation und des Wettstreits sein kann, dies aber keine ausschließliche soziale Praktik des Pilgerns sei. Vielmehr noch zeigt Pilgern immer auch Anteil an Struktur und Tradition (vgl. Eade 2000[1991]:xiv). Immer mehr stellen sich die Komplexität des Feldes und die vielschichtigen Dimensionen, die sich in ihm auffinden lassen, dar.

Eade und Sallnow unterscheiden nicht wie Turner und Turner vier historische Pilgerkategorien, sondern identifizieren drei Koordinaten für ihre Analyse: Person, Ort und Text. Die heilige Person, der magische Ort oder der sakrale Text ziehen die PilgerInnen zur Stätte. Pilgerstätten sind sakrale, heilige Orte, an denen die Erde dem Göttlichen näher sei. Häufig Pilgern Menschen aber nicht zu fixen, kraftvollen Orten, sondern zu lebendigen Personen, wenn diese Sakralität und Heil versprechen. Diese Personen können direkte Antworten auf die Bedürfnisse der Menschen darstellen und stehen in ihrer Flexibilität institutionalisierter, statischer Religiosität gegenüber, so Eade und Sallnow (2000 [1991]:6ff). Neben Ort und Person als Manifestationen des Göttlichen nennen Eade und Sallnow den Text. Heilige Schriften können Bedeutungsträger für Heiligtümer, sakrale Plätze und Personen sein. Die Orte dienen demnach der Illustration und Erfassung der mächtigen Texte. Dies zeigt sich im Pilgern zu biblischen Orten. Vor allem für die Untersuchung christlicher Pilgerphänomene sehen die Autoren in der Triade Ort-Person-Text Knotenpunkte für das Abstecken eines Forschungsfeldes (Eade/Sallnow 2000[1991]:8f.).

3.2.1 Bewegung und Mobilität

Die Triade Ort-Person-Text ist aber wiederum exklusiv auf das Ziel, die Sakralstätte ausgerichtet. Das Pilgern selbst, die Bewegung hin zu einem sakralen Ort ist ausgeblendet. Diese Kritik haben auch Coleman und Elsner (1995, 1998) in ihren Forschungsbeiträgen geäußert. Sie verfolgen die Analysetriade Person- Text- Ort weiter und fügen eine weitere Komponente, die Bewegung, hinzu.

Auch Coleman und Eade setzen die Mobilität und die körpereigene Fortbewegung beim Pilgern als eigenen anthropologischen Zugang in den Mittelpunkt ihrer Forschung. In *Reframing Pilgrimage* (2004) untersuchen sie das weite Spektrum der Mobilität als konstitutives Element von Pilgerreisen und möchten damit auch den theoretischen Rahmen der Pilgerforschung erweitern (Coleman/Eade 2004:3). Sie beginnen diesen Diskurs, wie so viele, bei Turner und Turner, welche Pilgern als ‚*kinetic ritual*‘ (1978:xiii) beschreiben und Mobilität und Bewegung, wenn auch subtil, zum Thema machen. Mobilität wird als Notwendigkeit für die Transformation und den Eintritt in die Antistruktur gesehen. Bewegung spielt in den Darstellungen von Turner und Turner immer wieder eine Rolle, trotzdem bleibt ihr Fokus auf Antistruktur und Communitas beim Schrein oder Pilgerort selbst (Coleman/Eade 2004:1f.).

Nicht jede (Pilger)reise ist zwingend mit körperlicher Bewegung verbunden. Dennoch beschreiben Coleman und Eade die Bewegung als essentiellen Bestandteil des Pilgerns. Sie

versuchen unterschiedliche Formen der Mobilität zu erfassen und mit dem Feld der Pilgerforschung zu verlinken. Sie verstehen Bewegung unter anderem als performative und körperliche Handlung, als ‚*embodied act*‘. Bewegung als Performance konstituiert einen sozialen Raum, sie kann sozial und kulturell transformierend wirken und Bedeutungen erzeugen. Bewegung als Embodiment identifiziert Bewegungen, die als Katalysator für körperliche Erfahrung dienen. Grenzerfahrungen und deren Bedeutungen werden auf einer körperlichen Ebene wahrgenommen (Coleman/Eade 2004: 16f.).

Unter der Berücksichtigung von Mobilität für transformative und u.a. gesundheitsfördernde Erfahrungen beim Pilgern wird die romantische Turner'sche Sichtweise von Pilgerreisen in absoluter religiöser Sphäre, außergewöhnlich und irregulär, kritisch gegenüber profanen Werten und Strukturen in Frage gestellt. Gegenwärtig pilgern nicht nur immer mehr Menschen aus unterschiedlichen Beweggründen, sondern auch verschiedene Formen zunehmender Mobilität gestalten unseren Alltag und unser Verständnis von Wohnen und Heimat, wie auch das wissenschaftliche Feld um. Das Konzept Pilgern wird deshalb von vielen Seiten zum gängigen Werkzeug, es hebt die Beweglichkeit und Interaktion verschiedener kultureller Bedeutungen hervor. Der Pilger wird zum Identitätsmerkmal, zur Metapher einer flexiblen, suchenden, mobilen Gegenwart, die konstantem Wandel unterzogen ist (Coleman/Eade 2004:5f).

Globale Migration und moderne Kommunikations- und Transportmedien ändern zusätzlich die Pilgerlandschaft und machen das Feld zunehmend komplexer, da immer mehr Menschen große Strecken zurücklegen können und andererseits über Internet und andere Kommunikationsmittel in Verbindung zueinander stehen. Diesen Prozessen der Globalisierung stehen insbesondere auch in Europa Prozesse der Revitalisierung traditioneller Rituale gegenüber (Eade/Sallnow 2000[1991]:xix). All das impliziert für mein Forschungsfeld eine Berücksichtigung der Revitalisierung von Pilgerwegen in Anbetracht zusätzlicher Formen der Mobilität, neben dem körperlichen Gehen, können auch andere Bewegungen und räumliche Vernetzungen identifiziert werden. Begleitautos und Handys bieten den PilgerInnen Sicherheit und halten den Kontakt zum Alltag und zur profanen Welt aufrecht. Die räumliche und temporäre Auszeit beim Pilgern steht einer omnipräsenten Kommunikationstechnologie gegenüber (vgl. Abbildung 7). Eine Pilgerreise kann demnach auch ohne Abgrenzung zur Alltagswelt vollzogen werden. Mobilität und Wandel sind

andauernde Prozesse im Leben, weshalb Pilgern für Coleman und Eade (2004:7) nicht weit von dieser alltäglichen Welt stattfinden kann.



Abbildung 7:

Dieses Foto, das während einer Rast im Grünen gemacht wurde, zeigt nicht nur das Teilen und Tauschen von Essen und Getränken. Meine Aufmerksamkeit lag hier vor allem auf der Freisprecheinrichtung, die der Pilger im Ohr trägt. Er konnte somit, ohne dabei in seiner Mobilität beeinträchtigt zu sein, mit der Außenwelt in Verbindung bleiben. Oft habe ich ihn beim Telefonat mit Familie und Dienststelle beobachten können.

In der Vernetzung von Alltag und Pilgerreise werden Liminalität, Ritual, Spiel und Performance neu diskutiert. Pilgern könne beides ermöglichen, Turners *Communitas* sowie Konkurrenz und Streit. Neben Sakralität spielen auch profane Elemente, wie Bewegung, Konsum und Kommunikationstechnologie eine Rolle. Beide Konzepte können hilfreich sein, ohne dass sie absolutes, strenges theoretisches Framework sein müssen (vgl. Eade 2000[1991]:xiv, Badone/Roseman 2004:5, Coleman/Elsner 1995:202).

3.2.2 Profan versus Sakral. Pilgern und Tourismus

Badone und Roseman vertreten in *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism* (2004) einen Zugang, der sich der Konzepte und Ideen Turners auf inklusive Weise bedient. Sie sehen im Pilgern sehr wohl ein Phänomen, in dem sich der Mensch sozial und geografisch ausschließt und aus den alltäglichen sozialen Strukturen austritt. Pilgerstätten seien meist im ökonomisch-politischen Outback, wodurch das sakrale Erlebnis erwartet werden könne. Sie beschreiben Pilgern ebenso als populär-individualistisch und charismatisch, möchten aber auch touristische Inhalte, wie Sightseeing und das Besuchen von Märkten, in die anthropologische Debatte einbringen. Auf dieser Ebene scheinen Antistruktur und *Communitas* weit entfernt. Soziale und emotionale Tiefe kann Teil von Pilgerreisen sein, aber profane, touristische, konkurrierende Aspekte nehmen ebenso einen Teil der Pilgerrealitäten ein.

Insofern kritisieren auch Badone und Roseman universelle Charakterisierungen oder das Identifizieren einer übergeordneten sozialen Funktion von Pilgerreisen. Nicht nur PilgerInnen legen unterschiedliche Bedeutungen in ihre Reisen, auch religiöse SpezialistInnen und Institutionen können verschiedene Perspektiven aufweisen (Badone/Roseman 2004:4f.). Sie teilen hier die Meinung von Eade und Sallnow, die die Besonderheit der Pilgerstätten darin sehen, dass sie einen rituellen Raum mit unterschiedlichen Angeboten für diverse Bedeutungszuschreibungen und Praktiken bieten (vgl. Eade/Sallnow 2000[1991]: 2ff).

Säkulares Pilgern, also Pilgerreisen, die nicht im konventionellen religiösen Sinne getätigt werden, werden von vielen AutorInnen immer häufiger thematisiert. Ian Reader und Tony Walters greifen dieses Thema 1993 in *Pilgrimage in Popular Culture* auf. Das oft zitierte Argument Turners „*a tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist*“ wird dabei neu interpretiert. So liest man im Original:

„As we hinted earlier, a tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist. Even when people bury themselves in anonymous crowds on beaches, they are seeking an almost sacred, often symbolic, mode of communitas, generally unavailable to them in structured life of the office, the shop floor, or the mine.“ (Turner/Turner 1978:20)

Was Turner und Turner dazu diente, Sakralität und Communitas auszuweiten, wird nun verwendet, um die rigide Trennung zwischen sakral und säkular aufzubrechen. Immer mehr Phänomene, wie Elvis Presley's Graceland, Versammlungen von New-Age Gruppen oder Fußballfans, das Burning-Man Festival in der Wüste Nevadas etc. werden unter dem Gesichtspunkt des Pilgerns analysiert. Sakrale Orte werden auch außerhalb religiöser Pilgerstätten geschaffen. Die klaren Grenzen der offiziellen Religionen verschwimmen und Pilgern wird mehr und mehr zur individuellen spirituellen Suche (vgl. Eade 2000[1991]:xvif.).

In *Pilgrimage in Popular Culture* (1993) wird dieses Argument weiter ausgeführt und führt zur Überschneidung von Pilgern und Tourismus. Reisen und Tourismus wurden abseits der Pilgerforschung aufstrebende Forschungsgebiete, die sich dem Communitas-Konzept bedienten und zum modernen Gegenstück der mittelalterlichen suchenden Pilger wurden (Reader/Walters 1993, Eade 2000[1991]:viii).

Badone und Roseman gehen in *Intersecting Journeys* (2004) davon aus, dass sich Tourismus und Pilgerreisen oft nicht voneinander unterscheiden lassen oder klar abgegrenzt sind. Die

beiden Felder nähern sich zunehmend an, obgleich die Autorinnen bemerken, dass PilgerInnen schon immer unterschiedliche Motivationen hatten. Insofern können sich weltliche und religiöse Beweggründe auch überlappen und gleichzeitig bestehen. Die Suche nach Erbe, Kultur und Geschichte schließt eine religiöse Erfahrung beim Betreten einer Pilgerstätte nicht aus. Durkheims Auffassung von Religiosität, die aus der sozialen Community entsteht, spiegelt die ‚religiösen‘ Gefühle bei kollektiven Erfahrungen wie Sportevents und StarTrek-Conventions wider. Badone und Roseman (2004:2) sehen Religion als generelles Bedeutungs- und Erklärungsschema, wodurch die Grenzen zwischen säkularer und sakraler Reise verschwimmen:

„Starting from the premise that dichotomous distinctions between the sacred and the secular obscure more than they illuminate, we seek to highlight the similarities between two categories of travel, pilgrimage and tourism, that have frequently been regarded as conceptual opposites.“ (Badone/Roseman 2004:2)

Die zwei divergierenden Bilder vom frommen Pilger und vom selbstsüchtigen Touristen nähern sich an und Reisen wird zur übergeordneten Kategorie. Badone und Roseman zeigen, ausgehend von der Annahme der transformativen Fähigkeit von Pilgerreisen, dass auch moderner Tourismus individuelle Bedürfnisse nach regelmäßiger spiritueller Erneuerung befriedigen kann (2004:5). Er stellt ebenso eine ritualisierte Auszeit und einen Austritt aus dem Alltag dar und kann somit der Erholung dienen. Betrachtet man profan als gewöhnlich und alltäglich, und sakral als heilig, ungewöhnlich und selten, dann erfüllt diese Art von Tourismus jedenfalls auch ein sakrales Bedürfnis und ist dem Pilgern sehr ähnlich.

In der Freizeit findet eine Umkehrung des Alltags statt, die Erfüllung, die Authentizität, die im Alltag fehlt, wird in der Erholungszeit des Privatlebens gesucht, wodurch wieder eine Parallele von Tourismus und Pilgern zu sehen ist. Viele Reisen des modernen Tourismus hätten somit religiösen Charakter, andererseits seien aber auch viele Pilgerreisen zunehmend touristisch und an materiellen Gütern und an ‚Sightseeing‘ interessiert (vgl. Badone/Roseman 2004:6).

Pilgerreisen und -stätten werden von den Autorinnen unter anderem als Orte der Liminalität, der Transformation, des Embodiment und der Authentizitätssuche beschrieben. Gemeinsam mit touristischem Reisen teilen sie den Zugang zu Bewegung und Mobilität, die Manifestation besonderer (sakraler) Orte, sowie die Schaffung sozialer Identitäten und Bedeutungszuschreibungen. Im Hinblick auf dieses weite Forschungsfeld könne Pilgern unter ganz neuen Aspekten beleuchtet und untersucht werden, so Badone und Roseman (vgl. ebda:11ff).

3.2.3 Anthropologin, Touristin oder Pilgerin?

Ellen Badone versucht in ihrem Beitrag *Crossing Boundaries* (2004) die drei Kategorien Ethnografie, Tourismus und Pilgern zusammenzuführen und findet in allen die Eigenschaften der Bedeutungs(re)formulierung und des Aushandelns von Identitäten wieder (Badone 2004:180f.). Diese identitätsstiftende Bedeutungsgenerierung findet sich auch in den offenen, intensiven Gesprächen und Diskussionen, dem Reflektieren, den körperlichen Transformationen und dem ‚Abschalten‘ und ‚Kraft tanken‘, welche PilgerInnen an der Via Sacra beschreiben, wieder.

Für Badone spielen die Mobilität und Bewegung sowie die Magie oder die Besonderheit eines bestimmten Zieles eine zentrale Rolle, damit werde eine Dichotomie zwischen hier und dort kreiert. Das Erreichen des ‚dort‘ sei für TouristIn, PilgerIn und EthnologIn in unterschiedlichen Maßen mit dem Erreichen bestimmter Qualitäten verbunden: Wissen, Selbsttransformation, Freizeit, Erholung und Neuformierung. Darin liegt die Annahme, dass diese Eigenschaften und die Authentizität im Anderen, Unbekannten, Ungewöhnlichen zu finden seien, vor allem die westliche Kultur habe in ihrer Materialität diese physische und spirituelle Authentizität verloren, so Badone (2004:182f.). Sie schreibt weiter, dass das westliche Arbeitsethos samt seiner strukturierten, vorgeschriebenen Arbeitszeiten, die Auszeiten des Reisens, welche Liminalität und die Suche nach Communitas darstellen können, rechtfertige. Der Austritt aus dem Gewohnten wird als erstrebenswert für EthnologInnen, PilgerInnen und TouristInnen erachtet, da er neue Perspektiven und eine Erweiterung des persönlichen Horizontes ermögliche (2004:183f.).

An dieses Argument werde ich später anschließen, wenn es darum geht, Pilgerreisen als gesundheitstherapeutische Maßnahme darzustellen. Was Badone als Verlust von Authentizität beschreibt, vergleiche ich mit den Gefühlen von alltäglicher Überforderung und Kontrollverlust, die sich in meinem Forschungsfeld aufgreifen lassen. Ich werde zeigen, dass zunehmende Unzufriedenheit mit der biomedizinischen Versorgung für die Erlangung von körperlich-ganzheitlichem Wohlbefinden zur Suche nach Alternativen führt, wie sie etwa beim Pilgern oder Reisen gefunden werden können. Die temporäre Auszeit vom Alltag dient dabei ebenso der Sinn- und Bedeutungsgebung, der Regeneration, Erholung, Kraftschöpfung und Intensivierung des Wohlbefindens.

In der Anerkennung dieser Parallelen zwischen Tourismus, Pilgern und anthropologischer Forschung möchte Badone (2004:185ff) die vorurteilsbehaftete Trennung von materiellem,

schlechtem, inauthentischem Tourismus und spirituellem, echtem und gutem Pilgern aufheben. Die Unterscheidung findet sich aber auch vor allem in der emischen Sichtweise der PilgerInnen selbst wider. Die FußwallfahrerInnen am Via Sacra trennen sich meist klar von den WallfahrtstouristInnen, die mit dem Auto oder Bus nach Mariazell kommen. Da in der körpereigenen Bewegung oft Bedeutungsgenerierung steckt, würden sich viele Pilgerreisende nie als Touristen bezeichnen, aus emischer Sicht stellt der Tourist den Antipilger dar, inauthentisch, laut und hektisch (vgl. Frey 2004:93). Wie mir auf meiner Feldforschung bewusst wurde, liegt in der Communitas, der Pilgergemeinschaft, nicht nur Identität sondern auch Abgrenzung nach außen.

In der Beobachtung der PilgerInnen ließen sich dennoch immer wieder touristische, profane und konsumorientierte Praktiken feststellen, Essen, Trinken und Schlafen wurden oft sehr luxuriös zelebriert.



Abbildung 8 und 9:

Das Bild oben zeigt die Gruppe beim sakralen Akt des Gehens und Betens.

Im unteren Bild lädt ein sonniger Tag auch die PilgerInnen zu Rast und Geselligkeit ins Wirtshaus. Die Gaststätten am Weg haben sich an die Bedürfnisse der PilgerInnen angepasst und bieten Schatten, Kaffee und Getränke. Längst ist Pilgern nicht mehr nur Mühe und Anstrengung, auch Erholung und Genuss werden zelebriert.



Ich als Anthropologin positioniere mich zur Beobachtung manchmal abseits der Pilgergruppe. Dies hat im ersten Bild offensichtlich Aufmerksamkeit erregt und führte auch immer wieder zu leichter Skepsis der PilgerInnen. Im zweiten Bild fotografiere ich im Hintergrund zufällig gleichzeitig mit einem Wallfahrer das Geschehen.

Obwohl die Rahmenbedingungen meiner Forschung klassisch erscheinen – eine Gruppe pilgert zu Fuß zu einer sakralen Stätte, die schon seit Jahrhunderten religiöses Zentrum für viele Menschen ist – haben Pilgerreisende der Via Sacra sich ständig verändert und zeigen sich höchst heterogen. Unterschiedlichste Bedürfnisse werden durch das Pilgern befriedigt, sakrale und säkulare Interessen tauchen zumeist gleichzeitig auf, die Suche nach Authentizität

ist eine Suche nach Religion, Gesundheit, Natur, Materialität, Gemeinschaft und vieles mehr (vgl. Badone/Roseman 2004: 7f.).

3.2.4 Konsum und Handel

Konsum endet demnach nicht beim Verzehr von Speisen. Sogar in der Darlegung von Leid und Buße würden letztendlich materielle und spirituelle Gefallen getauscht, so Eade und Sallnow (2000[1991]: 24ff). Geld und Spenden sind dabei keineswegs von diesem Handel ausgeschlossen. Dieser ‚Tausch‘ steht in der christlichen Kultur entgegen der freiwilligen, selbstlosen Gabe im Sinne Jesus Christus. Nichtsdestotrotz hat jede freiwillige Gabe und Hingabe im christlichen Sinne spirituelle oder materielle Vorteile zu Folge. Demnach fördert eine irdische Aufopferung göttliche Erlösung. So wie innerhalb der Pilgerstätten sakraler Handel betrieben wird, so findet sich rund um die Stätten ein profaner Handel. Die unzähligen Hotels, Banken, Restaurants und Einkaufszentren rund um Pilgerstätten zeigen die Verwobenheit von profaner und sakraler Welt auf (ebda).

Auch Derks bemerkt, dass materieller Konsum von Spiritualität beim Pilgern eine große Rolle spielt. Andenken werden gekauft, geweihte Kerzen angezündet, Weihwasser und andere Devotionalien besorgt. In der symbolischen Kraft der Gegenstände wird der Glaube internalisiert und intensiviert. Ebenso wird durch das ‚Nach-Hause-Bringen‘ von bestimmten profanen und sakralen Gegenständen die Erinnerung an das intensive Erleben der Pilgerreise Aufrecht erhalten und somit ihre Wirkung verlängert (Derks 2009:94, Coleman/Elsner 1995:6)

Praktische Religionsausübung, das Ausführen von Ritualen und das Konsumieren von sakralen Gegenständen machen Glaubensvorstellungen bedeutsam und real. In der Praxis wird Glaube und Religiosität internalisiert und verstärkt. Die Bedeutung dieser gemeinsamen Praxis von religiösem Konsum und Austausch wird sich auch in meiner empirischen Darstellung widerspiegeln.

3.2.5 Macht und Ermächtigung

Zu den bislang erläuterten Perspektiven, die das sakrale und liminale Phänomen des Pilgerns um profane Elemente wie Konflikt, Tourismus, Handel und Konsum erweitert haben, lässt sich auch Derks (2009) Beitrag zur Pilgerforschung lesen. In ihrem Buch *Power and Pilgrimage. Dealing with Class, Gender and Ethnic Inequality at a Bolivian Marian Shrine*

geht sie vor allem auf soziokulturelle Faktoren und unterschiedliche Ausgangspositionen von Reisenden ein und lässt damit einmal mehr Alltagsrealität in die Zeit des Pilgerns einfließen. Ziel ihrer Untersuchung ist es, Faktoren zu beleuchten, die die Bedeutungszuschreibungen und Machtverhältnisse einer Pilgerreise formieren, um damit individuelle und soziale Domänen zu vereinen:

„I will consider pilgrimage as both an individual and a social process. I argue that the class, gender and ethnic backgrounds of the pilgrims have to be taken into account.“ (Derks 2009:26)

Die Betrachtung sozialer Faktoren wirft die Frage auf, ob Hierarchie, Prestige und Macht sich auf die Reisen der PilgerInnen auswirken. Ist die gesellschaftliche Stellung oder Gruppenidentität entscheidend für die Frage, wer warum eine Pilgereise antritt? Wie Derks schreibt, ist das Phänomen des Pilgerns eines, das alle sozialen Schichten anspricht, ein Unterschied liegt aber in der Auslegung und in der Motivation, mit welcher eine Wallfahrt begonnen wird (vgl. Derks 2009:34). Der Einfluss der Alltagswelt auf die liminale Sphäre der Pilgerreise wird in dieser unterschiedlichen Motivation sichtbar. Derks bezeichnet deshalb Pilgerreisen auch als ‚gelebte Religion‘, in ihnen wirkt der Alltag weiter:

„The focus on the daily experiences of class, gender, and ethnicity at the Marian shrine, re-conceptualizes the concept of pilgrimage into a form of ‚lived religion‘. My view opposes Turner and Turner’s (1978) view of pilgrimage as an anti-structure in which pilgrimage is seen as a domain apart from daily life. In my view pilgrimage integrates daily life.“ (Derks 2009:171)

Strukturen und Dominanzverhältnisse der Alltagswelt können beim Pilgern vermindert werden, dennoch werden finanzielle und soziale Verhältnisse auch auf der Pilgerreise sichtbar. Während Pilgern sowohl Ermächtigung und persönliche Bereicherung sein und auch Raum für Kritik und soziale Probleme bieten kann, kann es ebenso gegenteilig wirken. Indem ein Problem über Glaubensvorstellungen zum Schicksal gemacht wird, wird die Person selbst zum Opfer und die Ausgangssituation wird schließlich akzeptiert. Machtverhältnisse können somit aufrechterhalten werden (Derks 2009:179ff). In Bezug auf gesundheitliche Leiden lässt sich natürlich fragen, ob nicht beides, das Akzeptieren einer Situation und das aktive Lösen und Bearbeiten eines Leidens als therapeutische Mittel Linderung schaffen können. Macht und Ermächtigung können auch auf einer subjektorientierten, individuellen Erfahrungsebene betrachtet werden, auf der Pilgern als Aktivierung des Selbst und Transformation eines Leidenszustandes erlebt werden kann. In dieser Funktion stehen sie dem Bild von PilgerInnen in demütiger Erlösung und Akzeptanz gegenüber. Diese Passivität kann nach Derks auch als ein Verweilen in der Opferrolle dargestellt werden.

3.2.6 Leidender Körper – Kranke Seele

Nach all diesen Erklärungsmodellen zum Pilgern, die auf göttliche Erlösung, Bedeutungsgenerierung, Sinn- und Identitätsstiftung fokussieren, ist es durchaus überraschend, dass lange Zeit wenig Parallelen zu Heilung und Wohlbefinden gezogen wurden. Lourdes, im Südwesten Frankreichs, dient als Beispiel für einen Ort, der durch seine Heilkraft für viele kranke PilgerInnen große Anziehungskraft gewann. In Lourdes wird der leidende Körper und Mensch hochstilisiert, Kranke stehen im Zentrum und finden sich in einer starken Community wieder. Konzepte der Heilung werden auf die Er-Lösung allen Leidens erweitert. Eade und Sallnow schreiben das Leiden kranker PilgerInnen zwei unterschiedlichen Diskursen zu. Dem ‚*miracle discourse*‘, bei dem es sich um spontane Heilung physischer Gebrechen handelt und dem ‚*sacrificial discourse*‘, der das Leiden hochstilisiert und als erlösendes Opfer im Sinne Christus beschreibt (Eade/Sallnow 2000[1991]:16f.). Beide Diskurse befinden sich innerhalb einer römisch-katholischen Denktradition und deren Vorstellung über die Beziehung von Körper und Seele.

Neben den kranken, leidenden PilgerInnen, die auf der Suche nach Heilung sind, gibt es demnach jene, die auf der Suche nach Erlösung, sich selbst und ihren Körpern Leiden zufügen. Diese Dialektik lässt sich in vielen religiösen Traditionen wiederfinden. Während Kranke in Hoffnung auf Linderung ihrer Leiden kommen, quälen und peinigen sich augenscheinlich Gesunde auf der Suche nach Erlösung und Befreiung. Gerade in der katholischen Pilgertradition, vor allem im Mittelalter, war Buße immer integraler Bestandteil der Reise und versprach Vergebung und Gnade. Heute ist es oft auch die Hoffnung auf die Lösung weltlicher Probleme, durch welche sich die PilgerInnen dem Leiden unterwerfen (Eade/Sallnow 2000[1991]:21).



Abbildung 10:

Auch Blasen, die das Tragen von Schuhen unmöglich machen, mindern den Ehrgeiz von PilgerInnen kaum. Diese Wallfahrerin wollte auch trotz großer Schmerzen ihren Fußweg nicht aufgeben. Das Erreichen des Ziels aus körpereigener Kraft und damit mitunter auch das Annehmen von starker Anstrengung und Schmerz sind nicht nur essentielle Bestandteile des Pilgerns, sondern auch deren Erfolgsgarant.

In christlicher Tradition, in der die Auferstehung des makellosen Körpers Teil der theologischen Vorstellung von Körper und Seele ist, kann der kranke Körper symbolisch als äußerliches Zeichen einer kranken Seele gesehen werden. Die Vergebung von Sünden, die Erlösung der Seele und die Befreiung von körperlichen Leiden sind somit in christlicher Tradition stark miteinander verbunden. (Eade/Sallnow 2000[1991]:22f.).

Leidender Körper und leidende Seele werden aber auch oft kontrastiert dargestellt. Die Suche nach Heilung in Lourdes steht etwa einer Reise der leidenden Seele, wie sie Frey (1998, 2004) auf dem Jakobsweg nach Santiago beschreibt, gegenüber (Eade 2000:xvii).

Der leidende Körper und die kranke Seele wurden demnach meist innerhalb eines religionsethnologischen oder katholischen Diskurses thematisiert. Wenngleich das Thema Leid – und implizit damit auch Fragen des Wohlbefindens – in die anthropologische Debatte aufgenommen wurden, so fehlt aber oft die explizite Auseinandersetzung und Bedeutungszuschreibung zum menschlichen Leiden an sich. In meinem eigenen Forschungszugang, der auf medizinanthropologischen Erkenntnissen zu den Themen Gesundheit, Leid und Wohlbefinden beruht, möchte ich diesem fehlenden Anknüpfungspunkt nachgehen. Der daraus resultierende subjekt- und körperorientierte Ansatz hebt schlussendlich auch die Trennung in ‚leidender Körper‘ und ‚kranke Seele‘ auf, da Leiden und andere Emotionen auf der sinnlichen, körperlichen Ebene direkt und unreflektiert vor jeglicher Objektivierung erfasst werden können⁹.

⁹Eine umfangreiche Diskussion dieser Objektivierung und der körperlich-sinnlichen, ganzheitlichen Wahrnehmung findet sich unter anderem bei Csordas (2002) und zu einem späteren Zeitpunkt in dieser Arbeit.

So wie Eade, denke ich, dass sich in der heutigen Pilgerpraxis viele, ineinander übergreifende, Dimensionen zeigen. So wie die Vielfalt der Rituale und Performances an Sakralstätten und deren Pilgerwegen deutlich macht, dass offizielle Diskurse sich durch Einflüsse verschiedener religiöser Traditionen und einem pluralen, spirituellen Angebot von der Praxis unterscheiden, so wird auch klar, dass der Rückgang an formalen KirchengängerInnen nicht unbedingt einen Rückgang der Religiosität bedeutet (vgl. Eade 2000:xxiii). Diesen Trend zeigt auch Clarke auf, indem er festhält, dass der christliche Glaube zunehmend differenziert wird, orthodoxes Wissen sich verliert und die Religions-zugehörigkeit zunehmend zur persönlichen, freien Entscheidung wird. Somit lässt sich für weite Teile Westeuropas eine Steigerung der Religiosität ohne spezifischer Religions-zugehörigkeit festmachen. Es gibt einerseits neue konservative Strömungen, andererseits breitet sich eine neue Spiritualität aus, die sich an verschiedene religiöse Weisheiten anlehnt (vgl. Clarke 2006:75ff).

In diesem vielschichtigen Feld von Sakralität und religiöser Heterogenität einerseits und profaner Bedürfnisbefriedigung über Tourismus, materiellen Konsum und moderner Kommunikationstechnologie andererseits positioniert sich meine Feldforschung, die am Individuum und seiner subjektiven Wahrnehmung ansetzt. So unterschiedlich meine InformantInnen waren, so unterschiedlich waren auch die Bedeutungszuschreibungen zur Pilgerfahrt. Dennoch gibt es Konstanten, welche die Rahmenbedingungen einer Pilgerreise festmachen, wie die körperliche Bewegung, die die Gruppe während der Wallfahrt in einer zumeist alltagsfernen Realität vereint. Wie Derks und andere festhalten, schließt Pilgern die Alltagswelt aber nie ganz aus, häufig werden Probleme aus dem Alltag auf die Pilgerreise mitgenommen und diskutiert (vgl. Derks 2009:26). Wie sich zeigen wird, haben meine InformantInnen die Auszeit zum Alltag, die liminale Sphäre und die besonders intensive Gruppendynamik genauso gesucht, wie die Diskussion, das Lösen von Alltagsproblemen und den Genuss von Konsumgütern, wie feinem Essen, alkoholischen Getränken oder Lebkuchen und anderen Geschenken für die Familie zu Hause. Auseinandersetzungen waren genauso möglich wie besonders intensive, transformierende Erfahrungen, Befreiung und Sicherheit waren gleichermaßen von Bedeutung.

Ebenso kann Pilgern als Massenphänomen, bei welchem sich die religiöse Wirkung in der Menge der Menschen entfaltet oder als individuelle Erfahrungen dargestellt werden (vgl. Derks 2009:27). In meiner Herangehensweise sehe ich Pilgern als individuelles Ereignis, mit unterschiedlichen Ausgangspunkten und Zielsetzungen, das zum Gruppenerlebnis werden kann. Durch den Fokus auf die persönliche Wahrnehmungsebene versuche ich tiefer in

einzelne Erfahrungswelten zu tauchen, anstatt universale Aussagen zu Pilgerreisen und ihren Wirkungen zu generieren. Die Diversität sowie unterschiedliche Nutzungen von Pilgerreisen können dadurch ersichtlich werden. Wie auch Derks, widme ich emotionalem Stress und dem Streben nach Wohlbefinden dabei besondere Aufmerksamkeit:

„...I view pilgrimage as a ,platform for the recognition of distress‘. The objects and performances give room to express and dramatize suffering publicly, and to re-enact and re-signify people’s lives.“ (Derks 2009:28)

Die Körperlichkeit der Pilgererfahrung ist ein besonderes Merkmal und setzt Emotionen frei. Gesetzt in den spirituellen Rahmen ist der Körper samt seiner Wahrnehmungs- und Ausdrucksmöglichkeiten beim Pilgern besonders präsent und mächtig. Dass der Körper mehr als nur passives Instrument unseres Selbst ist, dass er Akteur und Basis für unser Wahrnehmen und Erleben ist, möchte ich theoretisch erörtern und anhand des intensiven Erlebens beim Gehen hin zu einer Pilgerstätte nachvollziehbar machen.

4 Medizinanthropologische Zugänge zur Wallfahrt

Nach dieser ausführlichen Diskussion vorhandener Zugänge zum Thema Pilgern und einer zunehmenden Erläuterung meiner persönlichen Herangehensweise, möchte ich meinen gewählten medizinanthropologischen Standpunkt verständlich machen.

Die Pilgerforschung hat sich seit einigen Jahrzehnten Themen wie Körperlichkeit, *Embodiment*, Wahrnehmung, aber auch Leiden, Krankheit und Heilung gewidmet, ohne diese Begriffe genauer zu hinterfragen. Da die meisten Konzepte zu Körperwahrnehmung, Krankheit, Leid und Heilung aus einer medizinanthropologischen¹⁰ Diskussion heraus entstanden sind, will ich diese für die Pilgerforschung reflektieren. Dieser Zugang stellt vor allem westlich-dualistische Denkmodelle, wie sie etwa bei Turners Unterscheidung in ‚sakral‘ und ‚profan‘ oder ‚Struktur‘ und ‚Antistruktur‘ zu finden sind, in Frage. In der medizinanthropologischen Kritik der mechanistisch-objektifizierten Darstellung des Körpers wird die Körper-Geist Dichotomie überwunden und ein wissender, aktiver Körper als Ausgangspunkt gesetzt. Beim Pilgern stellt dieser Körper in seiner Bewegung, in seiner Wahrnehmungsfähigkeit und Intuition den Hauptakteur in der Generierung von Wohlbefinden dar. Eine vorangehende Diskussion von medizinischen Begriffen wie Krankheit, Leiden und Heilung soll dazu führen, reduzierende und dichotomisierende Perspektiven zugunsten einer ganzheitlichen Betrachtungsweise des Individuums aufzugeben. Der Begriff Wohlbefinden wird dabei als Terminus verwendet, der seelische, geistige und körperliche Empfindungen gleichermaßen integrativ erfasst und dabei das Individuum in Beziehung zu seiner Umwelt setzt.

Ein medizinanthropologischer Streifzug, der letztlich zur Auseinandersetzung mit Thomas Csordas *Embodiment*- Paradigma führt, soll diese Ideen für die Durchsetzung meiner Feldforschung veranschaulichen. Pilgerreisen können somit als effektiv und gesundheitsfördernd dargestellt werden, ohne dass dabei auf universalisierende, religiöse oder rein kognitiv- symbolische Erklärungsschemata zurückgegriffen werden muss.

¹⁰Eine Diskussion der Begriffe Medizinanthropologie, Ethnomedizin, Medical Anthropology findet sich bei Dilger/Hadolt 2012, Greifeld 2003, Lux 2003 oder Wieckhorst 2007. Ich verwende den Begriff der Medizinanthropologie aus meinem institutionell erlernten Selbstverständnis, indem ich mich als Anthropologin mit Fokus auf medizinische Phänomene positioniere. Ebenso sehe ich die Medizinanthropologie in Äquivalenz zum englischen Terminus *Medical Anthropology*.

4.1 Eine Rückführung in ganzheitliche Körperkonzepte

Soll der Körper als Wissensträger und Akteur und in weiterer Folge als Generator für Wohlbefinden dargestellt werden, müssen zuerst grundlegende europäische Denktraditionen hinterfragt werden. Mit dem kartesischen Paradigma setzte im 19. Jahrhundert in Europa eine biomedizinische Denkweise ein, die sich „auf die Wiederherstellung kleiner und kleinster Teile“ und somit auf scheinbar objektive, biologische Vorgänge fokussierte, wodurch auch „das Heilen und der Mensch als Ganzheit immer mehr aus den Augen verloren“ wurden (Greifeld 2003:17). Die wissenschaftlichen Disziplinen differenzierten sich zunehmend nach dem kartesianisch-dualistischen Modell von Natur und Kultur und interagierten kaum miteinander. Durch diese Trennung in einen passiven, natürlichen Körper und einen aktiven, kulturschaffenden Geist, wurde der Körper in der Kultur- und Sozialanthropologie lange Zeit kaum thematisiert und der Sphäre der Naturwissenschaften überlassen (vgl. Lock/Scheper-Hughes 1987). Eine biomedizinische Perspektive¹¹ von Körper, Krankheit und Gesundheit wurde etabliert, die auf den scheinbar objektiven, biologischen Körper fokussierte (vgl. Dilger/Hadolt 2012:312ff).

In der medizinanthropologischen Kritik an der biomedizinischen „Sichtweise von Krankheit als biologische Störung in einem physischen Körper“ (Hadolt 2004:12) setzte in den 70er-Jahren eine erste alternative Körperkonzeption ein, die zu einer Erweiterung von Körper- und Krankheitsvorstellungen durch soziokulturelle Dimensionen führte. Den biologischen Erklärungsmodellen wurden somit soziale und kulturelle Erklärungen hinzugefügt, das biomedizinische Verständnis von Körper und Krankheit blieb aber weiterhin erhalten (Dilger/Hadolt 2012: 312, Hadolt 2004:12)¹². Ein Beispiel dafür liefert unter anderem Mary Douglas‘ (1970) symboltheoretischer Ansatz des physischen und sozialen Körpers. Sie stellt den Körper sozial konstruiert, als Medium zwischen Individualität und Kollektivität dar und verweist somit auf den sozial-repräsentativen Gebrauch des Körpers. Ebenso stellt Marcel Mauss (1975[1935]) einen (sozialen) Körper dar, der gesellschaftliche Normen und Werte aufnimmt und reproduziert, um Bedeutung zu generieren und soziale Ordnung zu garantieren. Bourdieu (1977) entwickelt diese Idee weiter, indem er den Habitus als Ansammlung

¹¹Ein ideengeschichtlicher Abriss über die Biologisierung und Mechanisierung der Medizin findet sich auch bei Uexküll 2001.

¹²Eine allgemeine Diskussion anthropologischer Theoriegeschichte zu Körper- und Selbstkonzepten findet sich neben Dilger/Hadolt (2012), Hadolt (2004) auch bei Hsu 2003, Greifeld 2003, Sheper-Hughes 1987, Wieckhorst 2007, Blacking 1977 etc. Der anthropologische Diskurs über Selbst, Körper und Materialität ist mittlerweile sehr breit und in den Interessenfokus vieler Forschungen geraten (vgl. Dilger/Hadolt 2010:14ff), deshalb kann diese Abhandlung nur einige relevante Beiträge herausnehmen, die dem logischen Aufbau meiner Arbeit dienen.

gelernter, körperlicher Wahrnehmungs-, Denk- und Verhaltensdispositionen, als körperlichen Ausdruck sozialer Identität darstellt. Der Körper wird vor allem als Medium verstanden, in dem sich soziale Ordnungen manifestieren, körperlicher Ausdruck ist demnach ‚Somatisierung‘ kultureller und sozialer Regeln (Scheper-Hughes 1994:230f.). Der Körper bleibt in diesen Herangehensweisen aber weiterhin passiv und leblos im Vergleich zum handlungsfähigen Geist (vgl. Scheper-Hughes 1994:231).

Ende der 80er entwickeln deshalb Margaret Lock und Nancy Scheper-Hughes in *The Mindful Body* (1987) einen kritisch-interpretativen Ansatz, der westlich-kartesianische Trennungen aufheben soll und den Körper in den Mittelpunkt anthropologischer Forschung setzt. Sie entwickeln dafür drei analytische Körperkonzepte, welche in ihrer Zusammenführung den *mindful body* bilden, einen Körper der als „*simultaneously a physical and symbolic artifact, as both naturally and culturally produced, and as securely anchored in a particular historical moment*“ beschrieben wird (Lock/Scheper-Hughes 1987:7). Mit der Unterteilungen in einen individuellen (*body personal*), einen sozialen (*body social*) und einen politischen (*body politic*) Körper möchten sie den Körper jenseits des Dualismus Körper-Geist erfassen und Krankheit und Leid als sinnvollen Ausdruck einer Beziehung zwischen Körper und Umwelt darstellen. Ihr Konzept des *mindful body* liefert nicht nur drei Analysekatoren, sondern will drei verschiedene erkenntnistheoretische Zugänge vereinen:

„*The ‘three bodies’ represent, then, not only three separate and overlapping units of analysis, but also three different theoretical approaches and epistemologies: phenomenology (individual body, the lived self), structuralism and symbolism (the social body), and poststructuralism (the body politic).*“ (Lock/Scheper-Hughes 1987:8)

Im phänomenologischen Zugang erkennen sie den individuellen Körper, die Konstruktion des Körper-Selbst als die erfahrungs- und wahrnehmungsbasierte Unterscheidung des Individuums von seiner Umwelt. Anhand einer Reihe von Beispielen über nicht-westliche Konzepte von *Selbst* und *Person* zeigen die AutorInnen, dass die euroamerikanische Vorstellung vom individuellen, abgegrenzten Selbst keine universelle Wahrheit darstellt. So kennen die Cuna in Panama acht Selbstbilder, die unterschiedlichen Körperteilen zugewiesen werden: Das Herz-Selbst, das Kopf-Selbst usw. Die Gahuku-Gama auf Neu-Guinea wiederum trennen nicht zwischen individueller und sozialer Identität und in der buddhistischen Tradition wird die Auflösung des individuellen Selbst angestrebt (ebda: 14ff).

Ein weiterer Zugang erfasst den sozialen Körper nach Mary Douglas (1970) als Symbol und Metapher für Gesellschaft und soziale Beziehungen. Mit dem sozialen Körper werden

gesellschaftliche Ordnungen reproduziert, indem Analogien zwischen Körper und Gesellschaftsstruktur hergestellt werden, wie unterschiedliche Vorstellungen über Reproduktion, Sexualität und Krankheit, insbesondere der Verbindung von ‚gesundem Körper‘ und ‚gesunder Gesellschaft‘, zeigen (ebda:18ff).

Body politic schließlich befasst sich mit der Beziehung von individuellem und sozialem Körper als Instrument der Kontrolle und Machtausübung. Normative, ‚gefügige‘ Körper werden produziert, indem der Ausdruck von Widerstand und Kritik pathologisiert und medikalisiert wird, wie die AutorInnen am Beispiel von ‚neuen‘ Krankheiten wie dem premenstruellen Syndrom, oder ADHS veranschaulichen (ebda: 23ff).

In der Hinwendung zu Emotionen sollen die drei Körperkonzepte und ebenso Körper und Geist verbunden werden, der *mindful body* entsteht in Momenten emotionaler Erfahrung, wie Leid, Sex oder Trance. In Momenten intensiven Erlebens werden Körper und Geist, das Selbst und das Andere, Individuum und Gesellschaft als Einheit empfunden, so die Autorinnen. Sie wollen damit eine Brücke zwischen Geist und Körper, Individuum und Gesellschaft schlagen und damit ein verbessertes Verständnis von Krankheit und sozialer Ordnung ermöglichen (Lock/Scheper-Hughes 1987:29ff).

Der Körper wird damit zum unmittelbaren Ort des sozialen und individuellen Geschehens und Krankheit und Leid werden im jeweiligen historisch geformten sozialen Kontext betrachtet. Lock und Scheper-Hughes entkommen aber kaum der Verwendung dualistisch geprägter Begrifflichkeiten, auch die Aufteilung des Körpers in einzelne Teilbereiche fördert die Darstellung der Einheit von Körper und Geist wenig (vgl. Hadolt 2004:18). Ein Denkmodell, das der derzeit vorherrschenden biomedizinischen Reduktion entkommen will, fordert auch eine Problematisierung westlich geprägter Begrifflichkeiten.

4.1.1 Krank oder gesund? Begriffe zum Thema Wohlbefinden

Die Begriffe Gesundheit, Krankheit und Heilung sind in der angloamerikanischen Anthropologie vorwiegend innerhalb des kartesischen Weltbildes geprägt worden. Vor allem Arthur Kleinman (1981) lieferte hierfür bedeutende Begrifflichkeiten, die dem biomedizinischen Verständnis von Krankheit eine kulturelle Dimension hinzufügte, indem er zwischen *illness* (Krankheit) und *disease* (Kranksein) unterschied (vgl. Greifeld 2003:17; Hadolt 2004:13). Kleinman beschrieb *illness* als den kulturellen, psychosozialen Ausdruck einer biologischen, objektiv erfassbaren *disease*. Missbefinden oder die physische Realität

von Krankheit benötigte für Kleinman soziales, kulturspezifisches Labeling, womit der Krankheitsbegriff vervollständigt wird:

„Disease refers to a malfunctioning of biological and/or psychological processes, while the term illness refers to the psychosocial experience and meaning of perceived disease. (Kleinman 1981:72)

Demnach beschreibt *disease* ein universal-klassifizierbares Phänomen, *illness* beschreibt das subjektive Empfinden von Krankheit und betrifft oft ganze Familien und soziale Netzwerke. In diesem Einbezug von sozialen und kulturellen Kontexten¹³ für die Formierung von Krankheit besteht ein wesentlicher Beitrag des frühen Arthur Kleinmans, die Problematik dieser Begrifflichkeiten liegt aber wiederum in der dualistischen Ausgangsposition von *disease-illness*, die die Trennung von Körper und Geist widerspiegelt und die biologisch-objektive Realität von Krankheit nicht in Frage stellt (vgl. Hadolt 2004:13).

Ein Pendant zu den beiden Auffassungen von Krankheit bilden die Begriffspaare *curing* und *healing*. Während *curing* vor allem als biologischer Prozess die Abwesenheit von Krankheit (*disease*) anstrebt, werden mit *healing* vorwiegend psychosoziale Prozesse bezeichnet, die ein Stadium des Krankseins (*illness*) transformieren sollen (Waldram 2000:604). Waldram (2000) verwendet diese Begrifflichkeiten um die kulturelle Konstruktion von Gesundheitssystemen zu beleuchten:

„Every medical system is a cultural system [...] and is engaged in both healing and curing“ (Waldram 2000:605).

Waldram benutzt das Begriffspaar *curing* und *healing*, um die soziale Konstruktion des biomedizinischen Gesundheitssystems zu veranschaulichen. Die Wirkung einer gesundheitsfördernden Maßnahme oder Behandlung könne auf unterschiedlichen Betrachtungsebenen analysiert werden (vgl. ebda:605). Er erfasst damit zwar die Notwendigkeit kulturell und individuell unterschiedlicher Behandlungsmöglichkeiten, hinterfragt aber die Bedeutung der Konstruktionen *disease- illness* und *curing- healing* nicht.

Kritik an diesem Konzept übt die sogenannte *Critical Medical Anthropology*, die sich ab Ende der 1970er vor allem mit ökonomisch- politischen Wandlungsprozessen und lokalen sowie globalen Machtverhältnissen in Bezug auf die Verbreitung von Krankheit und

¹³Vgl. Dilger/Hadolt 2010, die sich mit der wissenschaftlichen Relevanz von Kontexten in einer vernetzten Welt auseinandersetzen.

gesundheitlichen Ressourcen beschäftigt (Dilger/Hadolt 2012:319f.). Sie fügen dem Begriffspaar von *disease-illness* eine weitere Komponente (*sickness*) hinzu, die aber kaum dessen biologistische und dualistische Sichtweise in Frage stellt. *Sickness* soll makrosoziale, politökonomische Rahmenbedingungen in der Formierung von Krankheit beleuchten und ist somit als zusätzlicher Faktor in der Untersuchung von *disease* zu sehen (Hadolt 2004:13).

Erst mit der Einführung von Begriffen wie *suffering* und in weiterer Folge *social suffering*, die als Überbegriffe für individuelles und kollektives Leiden dienen, wird der Status von *disease* relativiert und lediglich als ein möglicher Zugang zum Phänomen des Leidens dargestellt (ebda:14).

Suffering bzw. *social suffering* werden in Folge zu umfassenden Begriffen in der Medizinanthropologie, welche *disease*, *illness* oder *sickness* als einzelne Formen der Repräsentation von Leid kritisieren und somit eine weite Auffassung von Missbefinden etablieren:

„*Social suffering interessiert sich für eine umfassende Sicht von Leiden, nämlich bevor es in unterschiedliche Bereiche (Medizin, Sozialpolitik, Entwicklungszusammenarbeit, Flüchtlingshilfe, usw.) aufgeteilt wird, und sucht die Verknüpfungen zwischen diesen Bereichen nachzuzeichnen.*“ (Hadolt 2004:14)

Mit diesem Leidensbegriff kann auch eine ganz neue Sichtweise auf Heilung oder Wohlbefinden ermöglicht werden. Leid als Bedrohung individueller, sozialer und kultureller Ordnungen benötigt einen Heilbegriff, der auf die Wiederherstellung sozialer Realität und deren Moral- und Wertvorstellungen abzielt (vgl. Hadolt 2004:15).

Die Untersuchung von menschlichem Leid zeigt somit nicht nur individuelles Empfinden auf, sondern kann auch Einblicke in gesamtgesellschaftliche Strukturen und Ordnungen geben (ebda: 15), Wohlbefinden kann demnach auch als individuelle und kollektive Kongruenz mit dieser vorherrschenden Ordnung gesehen werden.

So wie Dilger und Hadolt (2012:312) schreiben, können Krankheit und Leid als Bedrohung gesellschaftlicher Strukturen, aber auch als individuelle oder kollektive Disharmonie verbunden mit Kontroll- und Autonomieverlust oder als Verlust der Integrität von Körper und Selbst bezeichnet werden. In diesem Sinne ist Heilung gleichermaßen Wiederherstellung der sozialen Ordnung und Wiederherstellung von Wohlbefinden des individuellen Selbst.

Wallfahren, wie es in meinem Fall beschrieben wird, fördert demnach das Weiterbestehen gesellschaftlicher Ordnungen, indem es das Wohlbefinden der PilgerInnen stärkt. So kehren die meisten PilgerInnen nach der Wallfahrt in einen arbeitsintensiven, leistungsorientierten

Alltag zurück, durch die erfahrene Stärkung können sie den alltäglichen Belastungen wieder standhalten. In Ausnahmefällen kann das Wohlbefinden der PilgerInnen aber auch im Bruch mit unterdrückenden, sozialen Verhältnissen identifiziert werden (vgl. Scheper-Hughes 1994). In meiner Forschungszeit habe ich zwar kaum tiefgreifende, abrupte Lebensänderungen erfahren, dennoch wirken die Pilgerreisen bei vielen nachhaltig in den Alltag hinein, führen zu einer bewussteren Selbstwahrnehmung und haben damit schon zu Veränderungen in einzelnen Lebensbereichen geführt, zu neuen Beziehungen, Wohnortswechsel, beruflichen Umschulungen. Eine Wallfahrerin hat diese Dynamik ganz treffend formuliert:

„Wallfahren ist für mich [...] etwas bewegen, nicht nur meinen Körper.“ (Marianne)

Erholung und Regeneration werden durch die körperlich-sinnstiftende Anstrengung erzeugt und geben somit Kraft für die Überwindung alltäglicher Probleme. Heilung ist in diesem Sinne vielmehr die Neugenerierung von Wohlbefinden und Garant für die zukünftige Handlungsfähigkeit. Wohlbefinden als solches kann weder dem Körper noch dem Geist zugeordnet werden und beschreibt eine umfassende Dimension ähnlich dem Leidensbegriff, der das Selbst und die Umwelt in Verbindung setzt.

In der Körperpraktik des Pilgerns werden Alltagsprobleme ausagiert, alltägliche soziale Zwänge und Strukturierungen greifen hier nicht. Spiritualität, religiöse Zugehörigkeit, Gruppendynamik, intensives Gehen und eine resultierende Veränderung der Selbstwahrnehmung können, wie sich empirisch zeigen lässt, dabei eine zentrale Rolle spielen. In der Performanz und dem rituellen Gebrauch des Körpers durch geregelte, redundante Abläufe, wie dem Gehen und Rosenkranz beten, wird die Nähe eines solchen Heilbegriffes zum rituellen Kontext hergestellt. Levinson schreibt dazu:

„Healing illness is among the oldest and most widespread uses of religious ritual. [...] Modern medicine recognizes that physical well-being, emotional well-being, and spiritual well-being are interrelated and that the use of ritual to enhance spiritual health may therefore also benefit emotional and physical health.“ (Levinson 2004:167).

Rituale als soziale Ereignisse werden als besondere Methoden zur Erlangung von Wohlbefinden identifiziert.¹⁴ Hier schließt sich der Kreis zur Pilgerforschung von Turner und Turner: Indem Pilgerreisen als soziale Rituale *Communitas* und *Auszeit* erzeugen, ermöglichen sie eben nicht nur die Reproduktion sozialer Ordnungen, sondern auch das Empfinden von Wohlbefinden. Über die Produktion außergewöhnlicher körperlicher und

¹⁴Weiterführende Literatur zur Effizienz von Ritualen siehe Sax 2010, indem er den Ritualbegriff aus seiner religiös-traditionellen (und gleichsam oft ineffektiven) Zuschreibung herausführt.

geistiger Prozesse kann Heilung oder ein Gefühl des Wohlbefindens und des Heilseins erzeugt werden. Wie Scheper-Hughes in ihrem Artikel *Embodied Knowledge* (1994) zeigt, werden Rituale oft als Möglichkeiten des unzensierten, unsanktionierten körperlichen Ausdrucks von sozialem Stress, Druck und Leiden genutzt.

4.1.2 Wirkungsweisen

Heilung und Wohlbefinden entstehen demnach in einem breiten Feld von Maßnahmen und Körperpraktiken. Die Benennung eines Leidens, die ‚Diagnose‘ kann auf unterschiedlichen individuellen, mikro- und makrosozialen Ebenen erfolgen und fordert damit unterschiedliche Behandlungsmaßnahmen. Mit der Betrachtung eines umfassenden Leidens- und Heilungsbegriffes entsteht die Frage, worin Wirksamkeit bestehen kann und worin der spezifische Nutzen unterschiedlicher gesundheitsfördernder Maßnahmen besteht. Es gibt unzählige Heilmethoden, die sich in unterschiedlichen Kontexten als wirksam oder unwirksam erweisen können. Lange wurde unter Wirksamkeit überhaupt nur die pharmakologische Wirkung biomedizinischer Therapien verstanden, die als universell und objektiv messbar galt, im Gegensatz zu traditionellen, alternativen oder komplementären Heilmethoden und Gesundheitssystemen, die als kulturell und subjektiv dargestellt wurden (Waldram 2000:604). Wie schon angesprochen, sind Gesundheit und Krankheit aber immer soziokulturell ausgehandelt und erlernt. Vorstellungen von Gesundheit, Heilung und Krankheit können in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten genauso variieren, wie auch Wirksamkeit kein absoluter, universeller Wert ist.

Einen wesentlichen Beitrag zum Thema der Effizienz kann die Placebo- Forschung leisten. Daniel Moerman hat sich in *Meaning, Medicine and the „Placebo Effect“* (2002) intensiv mit der Frage der Wirksamkeit auseinander gesetzt. Neben den körpereigenen Selbstheilungskräften und der medizinischen Behandlung nennt er die *‘meaning response‘*, die individuelle Bedeutungszuschreibung einer erhaltenen Behandlung, als wirksam im Heilungsprozess. Demzufolge sind z.B. bei einer biomedizinischen Therapie Diagnose, Auftreten und die Kommunikationsmodi der ÄrztInnen, sowie die Darreichungsform und Menge der Medikamente bedeutende Bestandteile der Behandlung (Moerman 2002:16ff.). Daraus lässt sich ableiten, dass Heilungserfolg von der persönlichen Sinngebung, von Überzeugungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen abhängig ist. Wirksamkeit ist also nicht objektiv oder statisch, sondern kulturell, wandelbar und individuell. Auch Waldram teilt diese

Meinung einer individuell flexiblen Wirkung, die von den betroffenen Personen ausgehandelt wird:

„Efficiency must be seen as fluid and shifting, the product of a negotiated, but not necessarily shared, understanding by those involved in the sickness episode“ (Waldram 2000:603)

Auch Csordas und Kleinman (1996) widmen sich der Effizienz von Therapie und Behandlung, indem sie sie als Problemlösung unterschiedlichster Art, als Reaktion und aktive Antwort auf Schmerz, Krankheit und Leid betrachten.

Für die Autoren ist die Benennung von Leid, die Diagnose, immer schon Teil der Behandlung selbst. Mit der Identifizierung des Leides werden Erklärungsmuster und Sinn, in weiterer Folge Sicherheit geboten, wodurch sie zumindest einen Teil der Lösung darstellen. Da der Krankheitsdefinition aber kulturelle Moral und soziale Strukturen zugrunde liegen, ist auch das Verständnis von Krankheit umstritten und wandelbar. Dies zeigt sich in der schon erwähnten Pathologisierung premenstrueller ‚Syndrome‘ oder der Benennung von Masturbation als Krankheit in manchen christlichen Kontexten (Csordas 1996:4f.).

Des weiteren bemerken Csordas und Kleinman die Unterscheidung in medizinische und nicht-medizinische und in weitere Folge in westliche, komplexe, säkulare und nicht westliche, traditionelle, religiöse Behandlungsmethoden als problematisch, da diese wieder die Trennung in biomedizinische, messbare Wirksamkeit und traditionelle, nicht nachweisbare, zufällige Wirkung über Placebo oder Imagination reproduzieren (ebda:5ff).

Um diesen Vorannahmen bei der Benennung von Effizienz zu entkommen, steht für die Autoren die Untersuchung des therapeutischen Prozesses im Vordergrund. Dieser vereint alle bedeutungsvollen Aktivitäten einer Behandlung und enthält somit auch Problemdefinition, Behandlungsverfahren und Resultat. Ebenso wird, in der Fokussierung auf den Prozess, der Alltag vor und nach einer Leidenserfahrung miteinbezogen (ebda:7f.).

In diesem Prozess zeigt sich die Transformation der individuellen und kollektiven Erfahrung, sowie der kulturellen Repräsentation von Krankheit, sodass soziale und kulturelle Kontexte sichtbar werden. Aus anthropologischer Sicht kann Heilung demnach unterschiedlich definiert werden, je nach Kontext und Problemdefinition kann eine Behandlung gleichermaßen als effizient und ineffizient betrachtet werden, so kann ein Behalten der Symptome trotzdem mit einer Behandlungszufriedenheit einhergehen – die Schwierigkeit einer reinen Beurteilung der Resultate wird sichtbar (ebda:9).

Csordas und Kleinman beschreiben unterschiedliche Möglichkeiten, diesen therapeutischen Prozess zu begreifen, dies kann in der Untersuchung eines spezifischen

Behandlungsereignisses, wie einem Ritual, liegen oder in der Fokussierung auf den Verlauf individueller und intersubjektiver Erfahrungen und Wahrnehmungen. Ebenso kann der Verlauf einer ‚*illness-episode*‘ betrachtet werden, indem individuelle und kollektive Entscheidungen während eines Leidenszustandes beobachtet werden. Als letzte Möglichkeit nennen die Autoren den therapeutischen Prozess als Artikulation sozialer Problematiken. Die Interaktion zwischen Alltag und therapeutischem Prozess wird deutlich, indem sie sich gegenseitig erhalten oder auch Wandel und soziale Reform anregen, wie sich im Bruch oder in der Reproduktion sozialer Ordnungen zeigt (ebda:9ff).

Je nach Fokus und Zugang kann demnach Effizienz unterschiedlich nachgewiesen werden. Während ein struktureller Zugang eher Homologien zwischen individuellen und gesellschaftlichen Ebenen und damit Effizienz in der erfolgreichen Transaktion von Bedeutungen von einer Sphäre auf die andere herstellt, kann Wirksamkeit auch in der sozialen Unterstützung oder der Überzeugungs- und Transformationskraft von performativen Handlungen und Körpererfahrungen liegen. Die klinische Vergleichbarkeit von Daten ist lediglich ein Weg um Wirksamkeit aufzuspüren (ebda:12ff).

Zentral im Beitrag von Csordas und Kleinman ist, dass Wirksamkeit nicht als Resultat, sondern als Prozess aufgefasst werden muss. Dieser therapeutische Prozess ist geprägt von der individuellen Wahrnehmung, dem sozialen Umfeld und dem kulturellen Kontext und kann nur in Interaktion mit dem Alltag verstanden werden.

Wirksamkeit kann in diesem Sinne auch bewusstere Lebensführung, Integration des Leidens in den Alltag oder eben auch reine Symptombekämpfung bedeuten. Grundlegend ist, dass die Logiken der PatientInnen mit der Behandlung angesprochen werden. Im westeuropäischen Kontext werden biomedizinische Verfahren vom Staat legitimiert und unterstützt. Damit verlieren andere Methoden, die zu Wohlbefinden führen können, oft an medizinischer Glaubwürdigkeit.¹⁵ Therapiert wird vorwiegend das Individuum, selten spielt das soziale Umfeld oder die nähere Umwelt leidender Personen eine Rolle, da Symptombehandlung über der Ursachenbehandlung steht (vgl. Waldrum 2000:612ff). Effektivität ist aber grundsätzlich

¹⁵ Misserfolg und Fehlschlag einer Behandlung sind dabei oft bedeutende Auslöser für den Wechsel oder das Hinterfragen einer Behandlung oder eines Medizinsystems. Oft sind deshalb Fehlschläge unerlässlich zur Veränderung und Weiterentwicklung bestehender Methoden und etablierter Medizinsysteme (vgl. Waldrum 2000:609f).

kulturell, temporär, situationsgebunden und auch in Europa nicht ausschließlich biomedizinisch legitimiert.

Ich gehe vielmehr davon aus, dass der biomedizinische Reduktionismus vom Individuum gegenwärtig sogar fordert, Heilung und Wohlbefinden auf verschiedenen Ebenen zu suchen, auch wenn sie oftmals nicht dementsprechend artikuliert werden, d. h. nicht im medizinischen Terrain von Gesundheit und Krankheit identifiziert werden (können). Ein klares Anzeichen für diese wachsende Suche nach Heilung außerhalb des biomedizinischen Settings lässt sich im ständigen Zuwachs an alternativen medizinischen Angeboten erkennen:

*„In ‚westlichen‘ Ländern wiederum verweist der Boom von Alternativmedizin auf eine zunehmende Unzufriedenheit mit Behandlungspraktiken der Biomedizin sowie auf deren Vernachlässigung alltäglicher Gesundheitsprobleme und chronischer Leiden zugunsten wachsender Spezialisierung“
(Dilger/Hadolt 2012:314)*

Demnach kann es auch innerhalb Europas viele wirkungsvolle Methoden zur Erlangung von Wohlbefinden geben. Die Wirksamkeit eines Heilmittels oder eines Heilvorgangs kann auf einer kulturellen, sozialen, pharmakologischen, körperlichen, geistigen oder spirituellen Ebene untersucht werden (Waldrum 2000:603). Auf welcher Ebene ein Behandlungsprozess ansetzt, ist je nach Umfeld, Möglichkeit und gesellschaftlich gültigen Wissenscodes unterschiedlich, zumeist sind es auch mehrere Ebenen, die angesprochen werden (vgl. Waldrum 2000:607).

Mit den Worten von Scheper-Hughes (1994) kann Wirkung sozusagen auf „*embodied knowledge*“ beruhen und unterliegt dem ganzheitlichen, körperlichen, kulturellen Verständnis eines Individuums. Die Effizienz von Heilung, Therapie oder allgemein, einer gesundheitlichen Maßnahme ist demnach vielschichtig, alle im Heilungsprozess beteiligten Personen haben Einfluss auf die Transformationskraft einer Behandlung.

Ebenso begreift sie Krankheit und Leid als Kommunikationsformen und Praktiken des wissenden Körper-Selbst, welche dazu dienen, temporär Abhilfe zu schaffen, sozialen Stress auszuagieren oder Gleichgewicht wiederherzustellen. Gesteht man dem Körper dieses Wissen und somit den Ausdruck des Leides zu, kann dies alleine schon wirksame Praxis sein (vgl. Scheper-Hughes 1994).

Auch Thomas Csordas fasst unterschiedliche Heilphänomene auf Basis seines *Embodiment*-Konzeptes. Indem er den Körper als Kommunikationsmedium und Akteur innerhalb eines soziokulturellen, religiösen Rahmens sieht, identifiziert er diesen Kontext auch als Schlüssel,

der zur Heilung führen kann (Csordas 2002:64ff, 165ff). Wirksamkeit und Effizienz lassen sich als erlernte, inkorporierte, ‚*embodied*‘ Konzepte innerhalb eines intersubjektiven Milieus darstellen. Erfolg und Misserfolg einer Behandlung sind situationsabhängig, kulturell und individuell zu ergründen.

4.1.3 Die Entstehung des Selbst

Auch Kym Maclaren setzt sich mit der Phänomenologie der Wahrnehmung von Merleau-Ponty auseinander und entwickelt einen Subjekt-Körper, der sozial formiert ist und ein Selbstbild, das über die körperliche Wahrnehmung entsteht (2008:63). Sie geht ebenfalls davon aus, dass wir, noch bevor wir ein abstraktes, konzeptuelles, bewusstes Selbstbild entwickeln, eine unreflektierte Wahrnehmung unseres Selbst haben. Diese Abgrenzung zur Umwelt und Manifestierung unserer Person identifiziert Maclaren in der frühesten Kindheit, ab dem Zeitpunkt, wo wir uns von anderen Personen wahrgenommen fühlen und somit uns selbst erkennen¹⁶ (ebda:64).

Ähnlich wie bei Csordas, ist reine Wahrnehmung zuerst unbestimmt; als Säuglinge trennen wir uns von der Welt und setzen uns in Beziehung zu ihr, somit entsteht ein Selbst durch Wahrnehmung und Interaktion mit der Welt. Noch bevor wir uns reflexiv unserer Person bewusst sind, können wir uns als körperliche Subjekte wahrnehmen und von anderen unterscheiden, da wir unseren bewegten Körper in Relation zu anderen Körpern erkennen (ebda:65f). Demnach nimmt und inkorporiert unser Körper auch Informationen, wenn wir diese auch nicht bewusst reflektieren können (vgl. ebda:66).

Wir haben eine körperhafte Subjektivität, eine genuine Selbsterfahrung, die jedenfalls vor der bewussten Identifizierung unseres abgegrenzten Selbstbildes entstanden ist und somit unseren Körper soziokulturell prägt, bevor wir dies reflexiv wahrnehmen können. Diese Wahrnehmungsebene ist es, die Csordas als preobjektiv und prereflexiv beschreibt und die einen unmittelbaren Zugang zum Innenleben einer Person ermöglicht (ebda:67ff).

In der kindlichen Entwicklung beginnt diese lebenslange Ausdifferenzierung und Bestimmung des Selbst, die unser Weltbild und damit auch unsere Vorstellungen über Krankheit, Gesundheit und Heilung tief in den Körper einschreibt. Bedeutungszuschreibungen

¹⁶Vgl. dazu von Uexküll (2001:129), der diese Unterscheidung der ersten subjektiv, unbestimmten Selbstwahrnehmung und der objektivierten Selbstwahrnehmung mit den Begriffen „Körper-Sein“ und „Körper-Haben“ trifft.

prägen unser innerliches Verständnis von erfolgreicher Therapie und Heilung und verankern sich als *meaning response*¹⁷. Maclaren setzt sich weiter mit der Phänomenologie Merleau-Ponty's auseinander, indem sie festhält, dass auch die natürlichste, ursprünglichste Reflexion unserer Erfahrungen Wahrnehmung transformiert und verändert:

„If then, we wish to elucidate the unreflective or lived experience that precedes reflection, phenomenology must cease reflecting ‘naively’ and acknowledge the effect of reflection“ (Maclaren 2008:72).

Maclaren gibt zu denken, dass jeder Versuch, pure Wahrnehmung einzufangen, schon ein Akt der Reflexion ist und diese deshalb immer auch Bestandteil einer Analyse sein muss. Sie beschreibt Wahrnehmung als passiven Prozess, wir werden durch die Beschaffenheit der Außenwelt bewegt und reagieren darauf. Das bedeutet, etwas kann auf uns wirken, einen Effekt haben, ohne dass wir uns dessen bewusst sind, aber jede Beschäftigung mit diesem Effekt ist ein reflexiver Akt (vgl. ebda:75). Für die Analyse eines Heilungsvorganges kann es aber wichtig sein, nicht nur bewusst Artikuliertes zu untersuchen, sondern die gesamte körperliche Reaktion, die ‚Körpersprache‘, das Wissen unseres Körpers miteinzubeziehen. Wir sind *intentional beings*, unser wissender Körper sucht nach Antworten im Außen, nach Bestätigung seiner Selbst. Gibt es diese Antwort innerhalb eines Heilungsprozesses nicht, wird die eigene Person – zumindest aber die Heilmethode – in Frage gestellt, sei es bewusst oder unbewusst (vgl. Maclaren 2008:79).

4.2 Embodiment

Um *Embodiment* aber analytisch anwenden zu können und sich dabei von objektivierten, naturalisierten, biomedizinischen Konzepten zu lösen, benötigt es ein fundiertes Verständnis von Thomas Csordas' *Embodiment*-Paradigma, welches er 1990 als neue Ausrichtung für die Anthropologie entwirft. Er begreift damit menschliches Sein, Denken und Handeln als grundsätzlich kulturell und grundsätzlich körperlich und identifiziert demnach auch Heilung in der Transformation dieses Körpers:

“... the object of healing is not elimination of a thing (an illness, a problem, a symptom, a disorder) but transformation of a person, a self that is a bodily being. Recognizing that our bodily being is a product of culture no less than of biology has the potential to transform our understanding of both body and culture.” (Csordas 2002:3f.)

¹⁷Zur meaning response siehe Moerman 2002, er beschreibt damit die Bedeutungsgebung, das körperliche Ansprechen auf einen Heilprozess.

Thomas Csordas postuliert sein *Embodiment*-Konzept als neue methodologische Perspektive, als Analysewerkzeug für die empirische Forschung, indem er die Dualität von Körper und Geist auflösen möchte und den ganzheitlichen Körper als Subjekt, als Ausgangspunkt von Wahrnehmung, Reflexion und Kultur in den Mittelpunkt der empirischen Forschung stellt. Der Körper wird als Analysekategorie der ‚objektiven Welt‘ vorausgesetzt, er formt das Selbst und Objekte und ist somit „*existential ground of culture*“ (Csordas 1990:5). *Embodiment* versucht damit eine Erklärungsebene zu erreichen, in der das Individuum nicht als Objekt in Beziehung zur Welt steht und als solches untersucht wird, sondern das Individuum selbst ist Ursprung seiner Welt. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Körpers sind allererst preobjektiv, prereflexiv und subjektiv, erst sekundär stellen wir über reflexives Denken unser soziokulturell bestimmtes Selbst und die Objekte der Umwelt her (Csordas 1990:6ff).

Perzeption, körperliche Wahrnehmung, endet also in Objektivierung und der Körper, als Ausgangspunkt dieser Wahrnehmung, muss somit Zentrum der Untersuchung sein. Csordas gründet seine Überlegungen in der psychologischen Anthropologie, welche er um den Blickwinkel der Phänomenologie erweitert. Wahrnehmung und Praxis als Bestandteile des sozial informierten Körpers sind zentral in seinem Versuch, Körper-Geist und Subjekt-Objekt Dualitäten zu überwinden (ebda:5f.) Ursprünge der Überwindung dieser Dualitäten findet er demnach in zwei verschiedenen Denkmodellen, welche *Embodiment* vorwegnehmen und den Körper a priori als nondualistisch begreifen: in der Phänomenologie Merleau-Pontys und dem Modell von Praxis und Habitus von Bourdieu (ebda:8).

Merleau-Ponty beschreibt in seiner Kritik am Empirizismus, dass es keine direkte Verbindung zwischen Stimulus (Bild, Geräusch etc.) und Wahrnehmung gibt. Wahrnehmung ist immer kulturell geformt, subjektiv, partikulär und unbestimmt. Merleau-Ponty möchte nicht fertige kulturelle Produkte untersuchen, sondern die Fülle und Unbestimmtheit der Wahrnehmung als deren Ausgangspunkt:

„If our perception ‘ends in objects,’ the goal of a phenomenological anthropology of perception is to capture that moment of transcendence in which perception begins, and, in the midst of arbitrariness and indeterminacy, constitutes and is constituted by culture.“ (Csordas 1990:9)

Einen Zugang, der ebenfalls nicht auf die Objekte, sondern die Objektivierung gerichtet ist, findet Csordas bei Bourdieu, indem er auf die Praxis des sozialen Lebens fokussiert. Er beschreibt den Habitus als ein System anhaltender, unbewusster, kollektiver Dispositionen,

als Prinzip für das Strukturieren unserer Praktiken und Repräsentationen und nicht als Ansammlung von Praktiken und Techniken. Er sieht den Habitus vielmehr als systematischen Ausdruck des soziokulturell wissenden Körpers, welcher Praktiken generiert und sie unter einer gemeinsamen Logik vereint (ebda:10ff).

Mit diesen beiden Zugängen versucht Csordas, weg von einer Anthropologie des Körpers hin zu einer Anthropologie aus und durch den Körper zu gelangen. Er möchte nicht den Körper in Bezug zu anderen Domänen untersuchen oder ihn als die Summe seiner Thematiken verstehen, sondern ihn holistisch, unbestimmt und intersubjektiv voraussetzen (Csordas 1994:5). Er beschreibt, dass unser Selbstverständnis eines körperlich abgegrenzten Individuums nicht überall gleich existiert. Demnach gibt es einen intersubjektiven Zustand, bevor wir unsere Körper objektivieren und in der Welt der Dinge positionieren. Csordas beschreibt diesen preobjektiven Zustand als *„bodily being-in-the-world“* (1994:7). Objektivierung ist demnach ein Produkt von reflektiertem, ideologischem Wissen. Nicht von Anfang an sind unsere Körper Objekte für uns, *„[t]hey are instead the ground of perceptual processes that end in objectification“* (1994:7).

Die Unbestimmtheit zeigt er auch auf, indem er feststellt, dass sowohl Geist als auch Körper zum Objekt/Subjekt werden können. Der Geist kann zum mechanistischen Objekt werden, wie in der Psychologie und den Kognitionswissenschaften, sowie der Körper Objekt der Biologie ist. Ebenso können der Geist als Zentrum unserer Reflexion und der Körper als Zentrum unserer Sinneswahrnehmungen subjektiv gesehen werden (1994:8). Ein dualistischer Zugang, der den Körper auf seine Biologie reduziert, nimmt ihn als natürlich, als prekulturell an, der Geist muss somit kulturell und subjektiv sein.

Ebenso beschreibt Csordas unsere Fähigkeit, Körper und Geist getrennt wahrzunehmen und den Körper getrennt von uns wahrzunehmen, als Praxis, die im *Embodiment* selbst gründet. In körperlichem Leid, Schmerz oder körperlicher Dysfunktion distanziert, täuscht und verbirgt sich der Körper selbst und führt zu einer immateriellen Wahrnehmung von Geist und Denken (1994:8). Unbestimmtheit ist also *„an essential element of our existence“* (Csordas 1993:148), wir leben primär in einer unbestimmten Welt, einer *„perceptual reality“*, in der wir keine Objekt- Subjekt Trennung vornehmen und wir andere als *„another myself“* wahrnehmen (1993:149). Diese primären Erfahrungen der körperlichen Wahrnehmung können dazu führen, dass wir die Trennung zwischen den Subjekten aufheben, durch einen körperlichen Sinn für Empathie, Anpassung, Mitgefühl oder Nachahmung kommt es zur *„embodied*

intersubjectivity‘, wie Csordas am Beispiel der Couvade (dem Männerkindbett) aufzeigt. Deshalb stehen im Fokus der Betrachtung primär weder Subjekt noch Objekt sondern Intersubjektivität (vgl. Csordas 1993:146).

Da der Körper also Ausgangspunkt für unsere Existenz ist und somit eine primäre, historische, kulturelle und biologische Entität darstellt, muss der Körper selbst als wissend und aktiv gesehen werden (vgl. Csordas 1994:4). Die Besonderheit liegt dabei darin, Materialität und Kultur zusammenzuführen und dem biologischen Körper somit Intentionalität und Intersubjektivität zu gewähren (ebda:4). Für ein verbessertes Verständnis von Kultur und Selbst gilt es die Wahrnehmung, die den Körper mit der Welt verbindet, zu erfassen. Diese muss grundsätzlich hinterfragt werden, da sie mehr als nur die uns bekannten fünf Sinne umfasst:

„By perception I mean the cultural uses and conditioning of the five external senses plus proprioception (our sense of being in a body and oriented in space), as well [...] the inner sense of intuition or sensibility.“ (Csordas 1994:4f.)

Da sich Subjekt und Objekt bei einer solchen Betrachtungsweise nicht mehr dualistisch gegenüberstehen, mündet ein holistischer, kultureller Körperbegriff in einer Kritik der Repräsentation, die Csordas mit dem Terminus des *‘being in the world‘* lösen möchte (1994:9). Repräsentation im herkömmlichen Sinne ist immer auf eine Darstellung im dualistischen Denken eingeschränkt, während *being in the world* direkt und unmittelbar ist und eine temporär/historisch informierte körperliche Präsenz und Bindung darstellt, eine gelebte Erfahrung, die prinzipiell konditional und deshalb unbestimmt ist. Csordas möchte damit auch Sprache, weg von reiner Repräsentation, wieder als Möglichkeit des direkten Ausdrucks, als Modalität des *being-in-the-world* verstehen (1994: 10f.).

Für die Forschungspraxis bedeutet dies, dass Wahrnehmung, Empfinden und Erleben als Momente der Transzendenz einzufangen sind, da dort die Objektivierung beginnt. Die pure Wahrnehmung ist prereflexiv, kontextual und kulturell geformt und konstituiert in der Schaffung von Objekten erneut Kultur. Der Körper, als Ausgangspunkt von Wahrnehmung, ist somit ebenso von Anfang an kulturell. Wie wir wahrnehmen, ist von unserer Körperbeschaffenheit und der jeweiligen Situation und Intention abhängig. Soziale Zwänge und Strukturierungen verändern und prägen unsere Sinneswahrnehmungen, wie diese wiederum unsere Umwelt und Lebensrealität formieren (Csordas 1990:8ff).

In der Untersuchung dieser Wahrnehmungsebene bekommt man Zugang zu tiefer liegenden Strukturen, zu grundlegenden Emotionen und unmittelbarem Ausdruck, welche über die bewusste Reflexion zumeist verdeckt werden. Csordas geht davon aus, dass diese preobjektiven und prereflexiven Zustände kulturelle Determinanten darstellen und erzeugen. Deshalb können sie, wie im Falle der Wirksamkeit von Heilmethoden, Aufschluss über sonst verborgene Logiken geben. *Embodiment* und der kulturelle Kontext, der unsere Wahrnehmung und unseren Habitus prägt, sind verantwortlich dafür, ob Heilung innerhalb eines bestimmten Settings möglich ist oder nicht (ebda:9ff).

Sowie Csordas primär andere Individuen für den Körper als *another myself* versteht, versteht er im Gegensatz dazu das Sakrale als radikal *,not myself‘*. Da dadurch eine stärkere Distanz zu bestimmten Empfindungen und Wahrnehmungen geschaffen wird, können diese als göttlich, mächtig oder heilig empfunden werden (1990:34f.). Auch will Csordas objektive Realität nicht negieren, sondern sie als unbestimmt voraussetzen. Indem er ‚harte‘ Wissenschaft als Betrachtung fertiger, kultureller Objekte sieht, kann Objektivität nicht der Blick von nirgendwo, sondern von überall sein. Die Unbestimmtheit der Wahrnehmung und der Praxis beschreibt dabei die verschiedensten Möglichkeiten der Objektivierung; Wahrnehmung kann nie alles erfassen, Praxis besteht immer nur aus einer bestimmten Anzahl von Handlungen unter einer Vielzahl von Möglichkeiten (ebda:38).

4.2.1 Embodiment in der Praxis

Um *Embodiment* zu erfassen, müssen nach Csordas die Wahrnehmungsformen des Körpers, die sogenannten *somatic modes of attention* als Ausgangspunkt für die Herstellung von Objekten erfasst werden (1993:137). Durch die körperliche Hinwendung oder Aufmerksamkeit, die Fokussierung innerhalb eines unbestimmten Feldes, wird ein neues Objekt erzeugt. Zentral dabei ist, dass diese Art der Aufmerksamkeit innerhalb der Präsenz und Wahrnehmung anderer Personen stattfindet und somit kulturell und intersubjektiv ist:

„*Somatic modes of attention are culturally elaborated ways of attending to and with one’s body in surroundings that include the embodied presence of others.*“ (Csordas 1993:138)

Die Aufmerksamkeitsform, der *somatic mode of attention*, stellt dabei eine körperliche und multisensorische Hinwendung unseres Körpers zu anderen Körpern dar. In diesem Spannungsfeld befinden wir uns in einem intersubjektiven Milieu, in einer Welt, die wir mit anderen teilen (ebda:138f.). Um diese körperlichen Arten der Aufmerksamkeit besser fassen zu können, benennt Csordas vier Kategorien, mit denen wir über unsere Körper andere

wahrnehmen können. Erstere ist die Intuition, die als *embodied knowledge* unreflektiertes Wissen des Körpers aufspürt. Eine weitere ist die Imagination, die als sinnliche Vorstellung oder körperliche Projektionskraft beschrieben werden kann und mit körperlicher Synthese oder Einfühlungsvermögen einhergeht. Die dritte Kategorie umfasst die Perzeption, die als interaktive, unbewusste zwischenmenschliche Wahrnehmung umrissen werden kann und letztlich nennt Csordas noch die Sinnesempfindung als Komponente der *somatic modes of attention* (ebda:147f). Csordas erkennt selbst die Unklarheit dieser vier Kategorien und führt diese auf die Unbestimmtheit der menschlichen Existenz zurück. Diese Unbestimmtheit wiederum macht aber die Überwindung der Subjekt- Objekt und Körper- Geist Dichotomien möglich, da Untersuchungen direkt am unbestimmten und intersubjektiven Ausgangspunkt menschlichen Daseins ansetzen können (vgl. Csordas 1993:148ff).

Eine Art der Umsetzung von Csordas' *somatic modes of attention* findet sich bei Katherine L. Geurts (2003) in der Untersuchung von *embodied consciousness in Anlo-Ewe worlds* (Ghana). Sie erweitert Wahrnehmung und verortet sie im Raum:

„...we are simultaneously ‘never without perception’ and ‘never without emplaced experiences’.“
(Geurts 2003:365)

Auch Geurts beschreibt unbestimmte, intersubjektive und wandelbare Momente und Felder, die nicht determiniert werden können. Der Fokus ihrer Untersuchung liegt dabei auf der Körperhaltung, da sie eine Körperpraktik bei den Anlo-Ewe aufzeigt, die wir herkömmlich als Fötusstellung beschreiben würden (ebda:365). Sie beschreibt ein Einrollen und Zusammenziehen der Körper bei Menschen, die ihre Herkunftsgeschichte erzählen. Dieser körperliche Ausdruck steht mit Anlo-Ewe Identität in Verbindung und hat somit eine besondere Bedeutung, die nicht der Fötusstellung im euroamerikanischen Raum entspricht (ebda:369ff).

In der Darstellung dieser besonders bedeutsamen Körperpraktik zeigt Geurts, wie körperliche Aufmerksamkeit und reflexive Prozesse kulturelle Objekte konstruieren. Sie beschreibt, wie über die Herkunftsgeschichte eine Identität konstituiert wird, die sowohl Freiheit, Freude, Trauer und Erschöpfung beinhaltet und in einem Ausdruck mündet, der Komik und Tragik vereint (2003:373). Kinästhetik und Mimesis haben in der Nachempfindung des körperlichen Einrollens von ZuhörerInnen der Geschichte einen besonderen Stellenwert und schaffen einen intersubjektiven, emphatischen Raum. Die Macht der Geschichte, des Erzählens, wird dargestellt und über die Sinneswahrnehmungen wird gelebte Unmittelbarkeit widergespiegelt,

die kulturelle Gebundenheit von Wahrnehmung und Bewusstsein an eine kulturelle Welt wird sichtbar (Geurts 2003:386).

In *Culture and Senses* (2002) widmet sich Geurts der Bedeutung der kulturell geformten Sinne als Basis für unsere Interaktion mit der Welt. Sie beschreibt, dass wir unsere Sinne ordnen und uns damit als Menschen konstituieren. So lässt sich bei den Anlo-Ewe in Ghana ein Sinn für körperliche Balance identifizieren, der im euroamerikanischen Raum kaum wahrgenommen wird. Sinneswahrnehmungen sind somit für Geurts kulturell unterschiedlich geformt und über die Sozialisierung festgelegt:

„...sensory orders vary based on cultural tradition, and hence sensoriums may be different from one cultural group to the next.[...]Such embodied forms and sensibilities are learned (acquired, internalized, developed) at an early age through child-socialization practices.“ (2002:17f.)

Ein anderes Beispiel für die Umsetzung des *Embodiment*-Konzeptes liefert Eeva Sointu (2006) in der Untersuchung alternativer und komplementärer Heilmethoden. Sie beschreibt, dass gerade außerhalb der Biomedizin die Aufmerksamkeit auf den sozial informierten Körper für ein verbessertes Verständnis von Wohlbefinden zentral ist (Sointu 2006:203). Dieses Argument ist von besonderem Interesse, da ich in der Haltung von PilgerInnen ein ähnliches Selbstbild erkenne, wie es PatientInnen von alternativen und komplementären Heilmethoden vertreten. Wie Sointu beschreibt, suchen CAM¹⁸-PatientInnen oft nach mehr Selbstbestimmung, Selbstverantwortung, Kontrolle und Handlungsfähigkeit im Heilprozess. Gerade diese Wünsche tragen oft auch PilgerInnen mit sich, wenn sie sich auf den anstrengenden Weg nach Mariazell machen, um selbstreflexiv und aktiv ihr Leben gestalten zu können. CAM- PatientInnen möchten, so Sointu, ihre Leidenserfahrungen und Wahrnehmungen artikulieren und Teil der Aushandlung von Bedeutungszuschreibungen und adäquaten Heilmethoden sein. Demnach liegt auch die Heilung vor allem in der (Wieder)Erlangung eines Zustandes der Kontrolle und Handlungsfähigkeit (ebda:204f). Wie ich später noch genauer beschreiben werde, sind Kontrolle, Handlungsfähigkeit und die eigene Bedeutungsgenerierung auch Bestandteil der von mir untersuchten PilgerInnen. Wohlbefinden besteht hierbei vor allem in der erfolgreichen Bewältigung des Alltags, der aktiven Teilnahme am Leben und dem Verständnis und Selbstmanagement von Krankheit und Leiden.

¹⁸Abkürzung bei Sointu (2006) für Complementary and Alternative Medicine

Ebenso beschreibt Sointu, in Folge der Übernahme von Verantwortung über Gesundheit und Wohlbefinden, ein gesteigertes Bewusstsein über den eigenen, holistisch wahrgenommenen Körper. Emotionen und Gedanken, die im biomedizinischen System keinen Platz finden, können somit ausgedrückt und bearbeitet werden. Dies erfordert von den PatientInnen eine höhere Flexibilität, Wohlbefinden wird als gelebte Mobilität und Anpassungsfähigkeit an die Alltagssituationen artikuliert (ebda: 209f). Körperliche Techniken – wie etwa auch das Pilgern – helfen dabei, Probleme auf emotionaler Ebene zu entdecken und über die körperliche Energetisierung zu verändern (ebda:211). Gerade diese körperliche Energetisierung, diese Fokussierung auf den Körper, habe ich während meiner Feldforschung oft als Ausagieren alltäglicher Stressfaktoren gesehen. Die Verbindung von körperlicher Anstrengung und religiös-spiritueller Begleitung, wie sie beim Wallfahren im Vordergrund steht, kann Ausdruck dieses holistischen, selbstverantwortlichen Körpers sein.

Thomas Csordas wiederum versucht in seinen Beispielen zu Heilritualen, insbesondere von Heilritualen der Pfingstkirche in Nordamerika, seine theoretischen und methodologischen Überlegungen umzusetzen. Er identifiziert den spontanen Ausdruck von Gefühlen und Empfindungen als kulturell geformte Ausdrucksweisen von Leid oder Krankheit und deren Heilung. Indem die Empfindungen und Wahrnehmungen von Kontrollverlust und Zwang durch die Heilrituale sinnvoll objektiviert werden, werden sie in einen gesellschaftlich akzeptierten Rahmen gebracht. Im Kontext der Heilrituale, innerhalb der charismatischen Pfarrgemeinden, werden Dämonen, böse Geister oder das Erfahren göttlicher Macht als Objektivierung zum Ausdruck gebracht. Der preobjektive Ausdruck selbst stellt ein kulturell geformtes Leiden dar, wie eben Kontrollverlust, die Suche nach Erlösung, das Erlebnis von gesellschaftlichem Druck etc., wie Csordas (1990:13) feststellt:

„Persons do not perceive a demon inside themselves, they sense a particular thought, behavior, or emotion as outside their control.“

Embodiment in der Pilgerforschung

Die Zuwendung zur Gottesmutter Maria, die Idealisierung von Aktivität, Sport und Bewegung oder die Hingabe in die Religion können solche Objektivierungen im Rahmen von Pilgerreisen darstellen. Diese entstehen aus einer kollektiven, gemeinsamen Logik, welche gerade innerhalb einer Gruppe (Communitas) besonders intensiv erlebt werden kann. Sowie in den Dämonen Leid, Stress und sozialer Druck objektiviert werden können, schafft Pilgern einen adäquaten Rahmen für den Ausdruck von Missständen wie Stress, Arbeits- und

Leistungsdruck. Als anerkannte religiöse Tradition hält Pilgern Praktiken wie Gebet, Gesang, Messfeier und das oft anstrengende, disziplinierte Wandern bereit und setzt sie in den sinnvollen Rahmen von Opferbereitschaft, Demut und Sündenerlass, sowie göttlichen Schutz und Erlösung. Aus diesen Objektivierungen beziehen die PilgerInnen Selbstdisziplin, Kontrolle und Selbstermächtigung. Der Zuwachs der PilgerInnen in den letzten Jahrzehnten lässt sich demnach in einem breiten Spektrum, als Streben nach Selbstkontrolle, Akzeptanz, Aktivierung, Macht, Befreiung von gesellschaftlichem (Leistungs)druck, positivem Erleben von Emotionalität und Geborgenheit in der Communitas etc., darstellen. In spontanen körperlichen Reaktionen zeigen sich prereflexive, kulturelle Dispositionen des wissenden Körpers (2002:12ff.).

Die Transformationskraft der Pilgerreisen besteht demnach in einem befreiten körperlichen Ausdruck, in der Behandlung von Emotionen und Gefühlen und in kulturell sinnvoller Benennung von Leid. Selten werden soziale Realitäten verändert, zumeist aber die Voraussetzungen, die Wahrnehmungsmuster für die Alltagsrealität transformiert. In der Auszeit der Pilgersphäre wird das Leben genüsslich gefeiert, gegessen, getrunken und gelacht, gleichzeitig wird aber durch das aktive Gehen und die Rezitation von Gebeten das Pflichtbewusstsein für den Alltag gestärkt und reproduziert. Die aktive Generierung von Wohlbefinden bedingt letztlich beide Komponenten.

Embodiment und körperliche Erfahrung und Wahrnehmung werden auch von anderen AutorInnen der Pilgerforschung aufgegriffen, so analysiert Dubisch (1995) eine griechische Sakralstätte, indem sie sich selbst in die Forschung miteinbezieht und ihre eigenen Wahrnehmungen, Emotionen und Erlebnisse reflektiert. Coleman und Elsner beschreiben in *Performing Pilgrimage* (1998) Ritualpraktiken und Performances der PilgerInnen in Walsingham als effektive körperliche Aktivitäten zur Bedeutungsreformulierung. Die Vielzahl der symbolischen Praktiken am Pilgerort diene der Inkorporierung und Befriedigung von Gruppen- und Individualbedürfnissen, so Coleman und Elsner (1998:61ff).

Auch Nancy Frey widmet sich in *Pilgrim Stories* (1998) einer subjektorientierten, phänomenologischen Untersuchung von Santiago de Compostela und dem entsprechenden Pilgerweg im Norden Spaniens. Sie bemerkt, dass PilgerInnen am Jakobsweg häufig konfessionelle Religion ablehnen und sich einer persönlichen, transzendenten Spiritualität zuordnen. Sie beschreibt damit eine euroamerikanische Tendenz, in der Pilgerreisen nicht mehr als religiöses Ritual, sondern als spirituelle Praktik zur Selbstidentifikation genutzt

werden. Dies entspricht einem Trend, den auch Clarke (2006) einfängt, indem er in hoch ökonomisierten Gesellschaften eine zunehmende Etablierung subjektiver, zweckorientierter Religiosität feststellt, welche er *„unchurched but spiritual“* bezeichnet (Clarke 2006: 3,64). Frey (1998:219f.) beschreibt weiter eine Suche nach historischen Wurzeln, die sich mit alternativen spirituellen Angeboten abseits orthodoxer Religion oder mit sportlichen Aspekten des Gehens und Wanderns überlappen könne. Am längsten bleiben den PilgerInnen die Erlebnisse und Erinnerungen, die sinnlich und körperlich sind, so Frey. Gerüche, Bewegungen und Körperempfindungen lassen die RückkehrerInnen in die Erfahrung der Reise zurücksinken, sie bestehen als eine Art körperliche Erinnerung fort oder werden teilweise in den Alltag integriert (Frey 2004:101f.). Diese langanhaltende intensive Erfahrung gründe sich laut Frey in der körpereigenen Mobilität. Das Zurücklegen des Weges aus körpereigener Kraft ist zentrales, transformierendes Merkmal für die meisten Santiago-PilgerInnen:

„Pilgrims generally believe that through movement on foot or by bicycle along the road one can have encounters or experiences that lead to change. Such experiences and the ensuing personal growth are believed to be impossible for those who travel by car or bus.“ (Frey 2004:93)

Der aktive Körper, als wissendes Verbindungs- und Kommunikationsmedium zur Außenwelt schafft bedeutsame Erfahrungen, die Transformation, Veränderung und sozialen Wandel möglich machen.

4.2.2 Wahrnehmung über die Füße

Nicht nur Frey (2004:11f.) bemerkt diese besondere körperliche Aufmerksamkeit und Intensität, die beim Gehen entsteht und tiefer liegende Bedeutungen formiert, auch Geurts hält fest, dass Bewegung Erfahrung und Wissen konstituiert:

„...much could be perceived and understood by and about a person through his or her carriage or walk.“ (Geurts 2002:50)

Besonders Lee und Ingold gehen in *Fieldwork on Foot* (2006) dieser Wahrnehmung im Gehen und Wandern nach. Ingold und Lee beschreiben *Embodiment* als eine Art geteilte Realität, *„to feel embodied“*, bedeutet für die Autoren die Teilnahme an einem sozialen Geschehen. Durch eine Abstimmung mit der Umwelt, dem Teilen von Sinneseindrücken und Erfahrungen, kann Gehen eine besonders intensive soziale Verbindung herstellen und wird damit auch als Forschungsmethode relevant. Erst im ‚Mitgehen‘ wird das Gehen sozial und somit *embodied*:

„To participate is not to walk into but to walk with – where ‘with’ implies not a face-to-face confrontation, but heading the same way, sharing the same vistas, and perhaps retreating from the same threats behind.“ (Ingold/Lee 2006:67)

Ingold und Lee möchten die Beziehung, die zwischen dem Gehen (Spazieren oder Wandern), der Erfahrung von *Embodiment* und der Sozialität (einem „Gemeinsinn“) unter die Lupe nehmen. Diese Überlegung liegt ebenfalls einem Zugang zugrunde, der die Dichotomie zwischen Natur und Kultur kritisiert und überwinden möchte.

Ingold etabliert diesen holistischen Ansatz in seinem Buch *The Perception of the Environment* (2000), indem er festhält, dass sowohl soziokulturelle als auch genetische Prozesse einander bedingen. Diese radikal alternative Biologie erfordert relationales Denken. Körper sind keine abgeschlossenen Entitäten, sondern Punkte in einem Netz von Beziehungen. Ingold will den Menschen kulturell und biologisch erfassen und sieht ihn von Beginn an in einer aktiven Auseinandersetzung mit seiner Umwelt. Soziale (zwischenmenschliche) Beziehungen sind dabei nur eine Form von ökologischen Beziehungen, die zur Welt aufgebaut werden (Ingold 2000:2ff).

In diesem Zugang kritisiert er Csordas‘ *Embodiment*-Konzept, da es laut Ingold die Auflösung der Dichotomien zwar denkt, aber nicht umsetzt. Nach Ingold wechselt Csordas nur die Perspektive. Der Körper wird nicht mehr biologisch, sondern kulturell begriffen, der Körper als Organismus geht dabei verloren. Für Ingold ist aber wichtig, dass der Mensch (als Person und Organismus) in seiner umweltbezogenen Aktivität gesehen wird. Denken, Wahrnehmen, Erinnern und Lernen sind Prozesse, die innerhalb ihrer vielfältigen Umwelt zu verorten und in ihrer Relationalität zu untersuchen sind (ebda:170f.).

Ingold setzt die Kritik an unseren wissenschaftlichen dualistischen Denkmodellen noch früher an, als die bisher genannten AutorInnen mit dem kartesischen Dualismus. In *Culture on the Ground* (2004) beschreibt Ingold in sehr anschaulicher Weise, wie sich im europäischen Raum eine Entwicklung vollzogen hat, die zunehmend Hände und Köpfe als Instrumente der rationalen Intelligenz und Beine als mechanische Bewegungsapparate erzeugt hat. In einer Geschichte der zunehmenden Kultivierung und Zivilisierung, die uns die Wissenschaft wieder und wieder erzählt hat, sind die Vergrößerung des Gehirns, die Formierung der Hände als Greiforgane und die Ausbalancierung des aufrechten Ganges auf zwei Beinen die Ursprünge der menschlichen Entwicklung und der Herrschaft des Menschen über die Umwelt. Zunehmend wurden unsere Füße als reine Fortbewegungsinstrumente beschrieben, Kopf und

Hände wurden, im Gegensatz dazu, zu den entscheidenden Werkzeugen von Subsistenz und Überleben, wie Ingold treffend formuliert:

„*Human evolution was portrayed as the rise, and eventual triumph, of head over heels.*“ (Ingold 2004:318)

Die domestizierten Füße verloren ihre Greiffunktion und die Entwicklung von immer besserem Schuhwerk und die Asphaltierung von Straßen führten zu einer Zivilisierung der Füße, folglich auch einer Einschränkung ihrer Mobilität und ihrer Fertigkeiten. Während Füße in ‚schuhlosen‘ Gesellschaften mit ihrer Greiffunktion eine Reihe von Aufgaben erfüllen konnten, wurden sie für die EuropäerInnen zur reinen ‚*stepping-machine*‘ (2004:319).

Ingold kritisiert diese westliche Entwicklung, die auch den Ursprung der Dominanz von Sehen und Hören über Spüren, Tasten und Bewegungswahrnehmung darstellt (ebda:330).

Vor allem aber das Gehen sei zentral für die Konstitution unserer Umwelt. Gehen sei soziale Aktivität, die in ihrer Beweglichkeit, Freiheit und Manövrierfähigkeit eine besondere Aufmerksamkeit erzeuge (ebda:328, Ingold/Lee 2006). Ingold geht davon aus, dass wir erst über die Bewegung – über die Trennung von einem fixen Standpunkt – unsere Wahrnehmung weiten und etwas ganz erfassen können, demnach darf Kognition nicht von der Bewegung getrennt werden, „...*since walking is itself a form of circumambulatory knowing*“ (Ingold 2004: 331). In unterschiedlichen Arten der Bewegung (laufen, tanzen, skaten, tauchen, fahren, fliegen...) wird unterschiedliches Wissen generiert (ebda:331).

Aus diesen Überlegungen erklärt sich die Aufmerksamkeit, die Ingold und Lee in *Fieldwork on the Foot* (2006) dem Gehen und Wandern widmen. Das Gehen als körperliche Erfahrung braucht eine soziale Struktur, eine geteilte Norm- oder Wertvorstellung, um als *Embodiment*, als sinnstiftende und sinnvolle Erfahrung für unsere Bedeutungswelt wahrgenommen zu werden (Ingold/Lee 2006:68). Die Autoren stellen fest, dass die Befragten beim Gehen vor allem drei verschiedene Interaktionsmodi mit der Umwelt identifizieren, die sie für wertvoll und befreiend erachten: die Möglichkeit zu schauen, zu denken und den Körper wahrzunehmen (ebda:69).

Die freie Zeit zum Denken und Schauen schafft eine Verbindung von Innen und Außen und ermöglicht so auch eine präzisere Körperwahrnehmung. Vor allem Zeit und Geschwindigkeit sind dabei ausschlaggebende Faktoren. Gehen ist langsame Fortbewegung und schafft Zeit. Man kann die Augen vom Weg abwenden, spontan die Strecke bestimmen und ist flexibler und wendiger als mit dem Rad oder Auto (ebda:70).

Beim Gehen kann sich die Welt vor einem Entfalten, man hat Zeit, Geschichten über seine Umgebung zu entwickeln und die Umwelt eröffnet sich einem. Ebenso kann beim Gehen oder Wandern auch die Flucht vor der (Alltags)Welt ergriffen werden. Es ist möglich, den engen Terminen und den vielen Inputs moderner Kommunikationstechnologien zu entfliehen und in einen Status der unmittelbaren Aufmerksamkeit und Reflexion, einer Art *embodied thinking* zu gelangen (vgl. ebda:71). Zentral dabei ist, dass die Zeit zum Nachdenken oder Schauen ein Nebenprodukt des Gehens ist. Man nimmt sich nicht zum Denken Zeit, sondern zum Gehen. Ebenso werden beim Gehen Emotionen ausgedrückt und losgelassen oder durch das Gehen erst völlig realisiert. Beim Gehen können Gefühle zum Körperausdruck werden:

„...while walking can make one feel better, it is not always an escape because the walk will be influenced by one's recent experiences [...] Emotions can be channelled through, and even become, the movement of the body.“ (Ingold/Lee 2006:71)

Gehen kann demnach als *„being in the world“* beschrieben werden, da der direkte Bezug zur Außenwelt und zur Innenwelt einen starken Gegenwartsmoment, eine doppelte Aufmerksamkeit erzeugt (ebda:71). Die WanderInnen haben eine detailliertere Wahrnehmung ihrer Umwelt, gleichzeitig können sie sich nach innen wenden:

„In between such outward and inward perceptions, however, there can arise a directness to some of the feelings and experiences generated by walking.“ (ebda:72)

Beim Gehen verschwimmen die Grenzen zwischen Innen- und Außenwahrnehmung, zwischen Umwelt und Körper, und es entsteht eine fließende Übereinstimmung und Anpassung zwischen beiden Sphären (ebda:72).

Die Bewegung in der Natur, als qualitativ hochwertig und frei empfunden, erzeugt auch ein Gefühl von Harmonie in der Beziehung zur Umwelt. Äußere Bedingungen des Bodens oder der Wetterlage beeinflussen uns beim Gehen ebenso wie Emotionen und Gedanken und bestimmen unsere Gangart. Wieder stehen äußere und innere Aufmerksamkeit in Bezug zueinander und beschreiben eine lebendige körperliche Erfahrung (ebda:73).

Der Weg ist eine Metapher für Temporalität und Transformation, die sich beim Gehen eröffnet. In ständiger Bewegung verändern sich die Gedanken, Sinneseindrücke und Wahrnehmungen mit dem fortführenden Pfad. Ingold und Lee beschreiben auch, dass wir beim Gehen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als unmittelbar erleben, da wir in ständiger Bewegung und Veränderung sind, Gehen wird zum Sinnbild für unentwegte Transformation (ebda:75). Diese Unmittelbarkeit spielt vor allem auch methodisch eine

besondere Rolle für die Autoren. Sie arbeiten mit teilnehmender Beobachtung, indem sie mit ihren InformantInnen mitgehen und Wegstrecken teilen. Sie beobachten, arbeiten autoethnografisch, machen Interviews, Fotos, Tonaufnahmen und erheben viele Eindrücke über ihre sogenannten „*walking diaries*“ (ebda:68). Damit sind sie in unmittelbarer Nähe des sozialen Geschehens.

Wie schon erwähnt wird durch die Bewegung des Körpers ein Bezug zur Umwelt hergestellt. Die Autoren beschreiben demnach die Entstehung eines neuen sozialen Raumes dann, wenn Bewegung, Pfad und Richtung mit anderen geteilt werden und somit der ‚*rhythm of walking*‘ geteilt wird (ebda:69). Eine spezielle Nähe kann entstehen, eine Verbindung durch den gemeinsamen sozialen Raum, der auch beim Wallfahren erzeugt wird. Wie ich zeigen werde, bildet die Gruppe einen gemeinsamen geschützten Rahmen, in dem sehr intensive Erlebnisse möglich sind. Es entsteht eine *Communitas*, die die TeilnehmerInnen für die Tage der gemeinsamen Reise stark miteinander verbindet.

Gehen hat demnach auch für die PilgerInnen einen hohen Stellenwert, die soziale Komponente spielt dabei eine wesentliche Rolle. Durch das Teilen eines Weges werden auch Gedanken geteilt, durch das gemeinsame Gehen eines Wegstückes teilt man ein Stück Erfahrung und kann somit sein Gegenüber besser verstehen (vgl. Ingold/Lee 2006:79).

Immer wieder haben meine InformantInnen von der besonderen Gruppe und dem Gemeinschaftserleben beim Pilgern berichtet. Unterschiedlichste Menschen teilen beim Gehen nicht nur den Boden unter den Füßen, sondern auch ein Stück ihrer eigenen Geschichte. Es wird zugehört und verstanden, der Weg vereint die unterschiedlichen Menschen und führt sie auf eine gemeinsame Route und ein gemeinsames Verstehen. Durch das Teilen einer Umwelt, einer Route, einem gemeinsamen Bewegungsrhythmus entsteht eine besondere Interaktion. Der gesamte Körper wird in die Kommunikation eingebunden, man teilt das Blickfeld und die Fortbewegungsart und teilt mit seinem Weggefährten sehr intim, sehr körperlich die Zeit. Ein gemeinsamer Fluss entsteht, man begibt sich auf eine gemeinsame Erfahrungsebene, wodurch Verständnis und Empathie entwickelt werden, in diesem Moment kann man sich im anderen wiedererkennen. Im Gegensatz dazu ist das Gespräch ‚unter vier Augen‘ eher eine Gegenüberstellung, eine Konfrontation, das gemeinsame Gehen aber macht einen zu Komplizen (vgl. Lee/Ingold 2006:80).

In Anlehnung an diese Erkenntnisse, habe ich mir die methodische Herangehensweise von Ingold und Lee zu Eigen gemacht und meine Feldforschung ähnlich strukturiert. Die Autoren erfassen sowohl direkte „Wahrnehmungsaspekte“ als auch Erzählungen und Gedanken der Beforschten. Gerade bei einer Forschung, die sich auf *Embodiment* bezieht und stützt, ist teilnehmende Beobachtung und Selbsterfahrung zentral, da die angesprochene Körperwahrnehmung, das Empfinden und Nachfühlen am besten in der Situation selbst (körperlich-sprachlich) ausgedrückt wird. Das Fehlen der unmittelbaren Reflexion im Moment des Erlebnisses ermöglicht eine spontane, direkte Kommunikation mit der Umwelt, welche nur im Feld selbst zugänglich ist. Interviews wiederum können die bewusste Reflexion des Erlebten, Bedeutungszuschreibung und persönlichen Kontext bieten. Die Pilgertagebücher, oder nach Ingold und Lee *„walking diaries“*, stellen letztlich eine Art Verbindung der beiden Methoden dar. Direkte Wahrnehmung einerseits und reflexive Interviews andererseits werden mit dem Element des „spontanen Niederschreibens“ verbunden. Dadurch, dass die Pilgertagebücher kurze persönliche Momente der Pilgererfahrung direkt im Anschluss an das Erleben aufgreifen, sind sie beides direkt und reflektiert. Sie beschreiben körperliche Wahrnehmungen unmittelbarer und enthalten Einfälle, die im späteren Interview verloren gegangen wären.

Wenn wir als FeldforscherInnen am Geschehen unserer InformantInnen teilnehmen, wechseln wir vom Gegenüber in die Position des Komplizen, der Weggefährtin und wir fühlen uns *embodied*, wir werden Teil eines Geschehens und erleben, erfahren selbst unser Forschungsfeld, es wird zu unserer Realität. Beim Gehen passen sich die Menschen einander an, in der gesamten Körper-Performance lässt sich dies feststellen. Unser gemeinsames Gehen ist also soziale Interaktion und Körpererfahrung. Rhythmus, Gangart, Tempo, Gestik werden einander angepasst und erzeugen so Nähe. In dieser Beobachtung zeigt sich, dass wir uns durch und über unsere Körper verstehen und nicht (nur) über die visuelle Beobachtung des anderen und das Gespräch (vgl. Ingold/Lee 2006:81). Auch *Communitas* und Gruppendynamik lassen sich mit dieser Art der *„embodied intersubjectivity“* besser verstehen:

„...being together that is more than just co-presence, because it has sociability as the basis for bodily movement.“ (2006:82)

Indem wir als ForscherInnen mit unseren InformantInnen den Weg gemeinsam gehen, können wir die Welt der anderen erfahren. Dadurch kann eine direkte Ethnografie entstehen, die sich nicht wissenschaftlich abheben muss. Sowie (gemeinsames) Gehen *embodied experience* und Performance ist, und somit für uns Wissen und Informationsaustausch darstellt, so kann eben

dieses Gehen auch als Zugang zur wissenschaftlichen Wissensgenerierung betrachtet werden (vgl. 2006:84).

In dieser unmittelbaren Wissensgenerierung besteht Objektivität einmal mehr in der Übereinstimmung subjektiver Wahrnehmungen, oder Csordas folgend ‚im Blick von überall‘.

5 Pilgern als gelebte Erfahrung. Empirie und Analyse

In der Darstellung und Analyse meiner empirischen Daten möchte ich nun theoretische Konzepte und Pilgerpraxis zusammenführen. Nach einigen weiterführenden Worten zur methodischen Herangehensweise möchte ich auf den speziellen Kontext meiner Feldforschung eingehen, indem ich kurz die Rahmenbedingungen meiner Pilgerreisen auf der Via Sacra nach Mariazell beschreibe. Anschließend möchte ich mit der Darstellung meiner Felderfahrungen beim Gehen – meine persönlichen Erlebnisse in den Tagen der Reise, den Wahrnehmungen, spontanen Gedanken und Assoziationen – beginnen. Ich werde versuchen, diese Eindrücke aus meinen Beobachtungen, meinen Aufzeichnungen und den gesammelten Impressionen der Pilgertagebücher zunächst unmittelbar, direkt und unreflektiert in ihrer körperlichen Erfahrbarkeit darzustellen. Es soll damit ein Gefühl für die besprochene intersubjektivität, Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit, die dem Körper-Selbst und seinen Wahrnehmungsformen zugrunde liegt, ermöglicht werden. Die Wahrnehmungen, die beim Gehen und darüber hinaus gesammelt wurden, werden danach durch Interviews mit den jeweiligen PilgerInnen in einen Kontext gesetzt, wodurch auch soziokulturelle Elemente in die Analyse mit einfließen. Damit soll aufgezeigt werden, dass *Embodiment* und die Analyse des Körpers als ‚*existential ground of culture*‘ (Csordas 1990:5) nicht nur direkte Ausdrucksform widerspiegelt, sondern, dass diese Analyse des preobjektiven und prereflexiven Körpers auch Einblicke in gesellschaftliche Rahmenbedingungen und soziale Ordnungen gewährt. Diese Ordnungen sind wiederum prägend für die Formierung und Benennung von Leid und Heilung. Insofern lässt sich nicht nur nachzeichnen, womit beim Pilgern Wohlbefinden erlangt wird, sondern auch warum Pilgerreisen Wohlbefinden erzeugen. Voraussetzung dafür ist ein ganzheitliches Körper-Selbst, das sowohl Geist als auch Materie umfasst und dem Körper Handlungsfähigkeit und Intelligenz zuspricht.

Bezieht man diese soziokulturellen Rahmenbedingungen mit ein, wird auch ersichtlich, dass Pilgern immer mehr als Alternative zum gegenwärtigen biomedizinischen System genutzt wird. Da dieses in seiner reduzierenden Weise den individuellen Bedürfnissen der Menschen oft nicht genügt, nehmen immer mehr Menschen ihr Wohlbefinden selbst in die Hand. So lässt sich zeigen, dass eine Vielzahl der PilgerInnen Aktivität, Handlungsfähigkeit und Selbstbestimmung direkt mit Wohlbefinden in Verbindung setzen. Diese Bedürfnisse können im vieldimensionalen Feld der Pilgerreisen erkannt und gestillt werden, *Embodiment* ist dabei nicht nur Analyseschema, sondern wird von den PilgerInnen praktisch nutzbar gemacht.

Indem PilgerInnen oft über die Bewegung eine besondere Aufmerksamkeit für den Körper und die soziale Umwelt entwickeln und über den spirituellen, be-sinnlichen Austausch besonders empfänglich für Intuition und Imagination werden, nutzen sie *Embodiment* für das Wissen über und die Generierung von Wohlbefinden. Diese Pilgerpraxis möchte ich aufgreifen und anhand einzelner Beispiele darstellen.

Die gesammelten Wahrnehmungen und Erfahrungen sollen demnach einerseits dazu dienen, die theoretischen Diskussionen rund um die Pilgerforschung zu veranschaulichen, vorgestellte Konzepte und Perspektiven empirisch zu beleuchten und meine Fragestellungen zu Wohlbefinden zu beantworten. Andererseits soll versucht werden, *Embodiment* praktisch nachvollziehbar zu machen, Bewegung, körperliche Wahrnehmung und die Transformation des Selbst als Aspekte zu behandeln, die Körper, Geist und Umwelt in ihrer Verbindung zeigen.

5.1 Methoden

Meine methodische Herangehensweise fokussiert auf die Mikroebene, auf einzelne Individuen innerhalb ihrer Umwelt, und lehnt sich – wie schon beschrieben – an die Feldforschungspraxis von Csordas, Geurts, Sointu und Ingold an. Sie haben das körperliche Erleben, die Sinneswahrnehmungen, die Bewegung in ihrer Sozialität an den Beginn ihrer Forschungen gesetzt, womit sie universelle Annahmen der objektiven Wissensgenerierung in Frage gestellt und ihnen eine neue ‚Objektivität‘ entgegengestellt haben. Die Identifizierung des Subjekt-Körpers als Analysebasis soll der Loslösung objektivierter, naturalisierter, biomedizinischer Konzepte dienen, ohne dabei Organismus, Materialität und Biologie zu negieren. Diese Betrachtungsweise erlaubt es, vor der Reflektion und Analyse von Daten anzusetzen und die Reichhaltigkeit der Erfahrung darzustellen, um die Wissens- und Bedeutungsgenerierung in deren Praxis einzufangen und die Transformation des Selbst nachzuzeichnen. Diese Direktheit versuche ich in der Darstellung meiner Feldforschungsaufzeichnungen wiederzugeben.

Diese habe ich zwischen August und Oktober 2011, während meinen drei Feldforschungsaufenthalten (treffender wäre ‚Feldforschungsbewegungen‘, da sie während des viertägigen Gehens von Wien nach Mariazell entstanden sind) zu Papier gebracht. Sie spiegeln meine eigenen Erlebnisse, Beobachtungen und Erfahrungen, die zunehmende Verwobenheit und Auseinandersetzung mit den Reisen, und somit ein Stück von *Embodiment*

wider. Wie Geurts feststellte, wird man als Forscherin nicht nur in Diskurse und Gespräche eingebunden, sondern auch in Wahrnehmungen, Empfinden, Imaginationen und Gefühle:

„For many ethnographers, life in the field is nothing if not a full bodied state.“ (Geurts 2003:386)

Ebenso direkt und unmittelbar erscheinen oft die malerischen Eindrücke, die meine InformantInnen in ihren Pilgertagebüchern festgehalten haben. Angelehnt an die ‚*walking diaries*‘ (Ingold/Lee 2006:68), habe ich jedem Pilger und jeder Pilgerin am Beginn unserer gemeinsamen Reise ein kleines Heftchen ausgehändigt, mit dem Wunsch, dass sie es beim Gehen bei sich tragen mögen und somit alle spontanen Eindrücke, Wahrnehmungen und Assoziationen beim Pilgern einfangen könnten. Ich stellte ihnen die Rückgabe des Heftchens frei, 28 Personen gaben oder sandten mir ihre Eindrücke in zwei bis zehn Seiten retour. Beeindruckt von der direkten, oft ästhetischen Ausdrucksweise, die den Versuch einer Darstellung direkter Wahrnehmung aufzeigt, habe ich sie zum Ausgangspunkt meiner Interviews gemacht. Wie Csordas gehe ich davon aus, dass auch Sprache nicht immer reflektiert ist, sondern körperlicher Ausdruck sein kann. Csordas sieht in der Unbestimmtheit ein Prinzip unserer Existenz, wodurch es für Forschungen relevant wird, Transzendenz, Improvisation, Kunst und Ästhetik zum Erfassen der Welt wissenschaftlich zugänglich zu machen (vgl. Csordas 1993: 153). Wie sich in den ausgewählten Auszügen dieser Pilgertagebücher zeigen wird, sind Improvisation und künstlerische Ästhetik Methoden, um Wahrnehmungsinhalte und intensive Erlebnisse metaphorisch auszudrücken.

Die später durchgeführten Interviews heben sich in ihrer Reflexion und Struktur inhaltlich von den Tagebüchern ab und spiegeln ebenso den gewonnenen Zeitabstand zum direkten Erlebnis wider. Diese habe ich im November und Dezember 2011 mit 12 Personen – jeweils vier aus einer Pilgergruppe – durchgeführt. Da mein Feld ungefähr gleich viele Männer wie Frauen umfasste, habe ich diese Teilung in den Interviews beibehalten und mit einem Altersspektrum von 34 bis 70 Jahren repräsentierten diese auch in etwa das Altersspektrum meiner FeldpartnerInnen. Die Interviews waren nach einem relativ offenen Leitfaden gestaltet, um die Sichtweisen der Befragten in den Vordergrund zu stellen. In einem narrativen Zugang versuchte ich, die InterviewpartnerInnen von ihrem Leben erzählen zu lassen, um die Entwicklung eigener Bedeutungsmuster und deren biografischen, soziokulturellen Hintergründen Raum zu gewähren. Sie sollten mir dazu dienen, die eingefangenen Erlebnisse und beschriebenen Erfahrungen in einen bedeutungsvollen Kontext zu setzen (vgl. Flick 2002: 117ff).

Da sich meine Darstellung um das Aufzeigen unterschiedlicher Dimensionen und nicht um eine repräsentative Wiedergabe bemüht, habe ich nur acht, sich von einander abhebende, Interviews anonymisiert und als solche stelle ich sie in dieser Arbeit dar. Meine Analyse habe ich an die Analyseschritte nach Schmidt (2005) angelehnt, demnach habe ich versucht, die Interviews hinsichtlich meiner Fragestellung und den bereits gewonnenen Daten aus Feldforschung und Pilgertagebüchern zu kategorisieren und vergleichbar zu machen. Einzelne Fallinterpretationen sollen anschließend die erfassten Kategorien veranschaulichen. Insbesondere ist aber die Darstellung der biografischen Kontexte, welche aus den Interviews gewonnen wurden, für ein tieferes Verständnis von Bedeutungszuschreibungen und Wirksamkeit im Zuge der Generierung von Wohlbefinden von besonderer Relevanz.

Diese drei methodischen Zugänge, die eigene Wahrnehmung, die Pilgertagebücher und die Interviews bilden die Grundpfeiler meiner empirischen Analyse und sollen letztendlich meine zentralen Fragestellungen beantworten und bedeutende Elemente der Pilgerreise innerhalb meines Forschungsfeldes repräsentieren.

5.2 Vom Suchen und Finden. Die Via Sacra als Forschungsfeld

Zu Beginn meiner Forschung stand die Idee, dass Wohlbefinden und Heilung nicht mentale oder biologische Prozesse allein, sondern ganzheitlich zu erfassende Phänomene seien. Als sich nach und nach immer mehr Menschen in meinem Umfeld fanden, die von Erfahrungen auf Pilgerreisen berichteten, kam mir die Idee, dass diese Reisen eine solche Verbindung darstellten. Dass sie körperlich, direkt und transformierend wirkten und – in einer derzeitig hoch technologisierten, medikalisierten und leistungsorientierten Gesellschaft – als Oasen der Auszeit, der Regenerierung und aktiven Beschaffung von Wohlbefinden gesehen werden konnten. Die Via Sacra fasste ich ins Auge, als ich herausfand, dass Mariazell *das* österreichische Pilgerziel mit jahrhundertelanger Tradition und internationaler Reichweite darstellte. Da die Via Sacra in Wien ihren Ausgangspunkt hat, erhoffte ich mir Heimvorteil, also einen relativ leichten Feldzugang.

Ich wollte herausfinden, wie sich Mariazell-PilgerInnen organisieren und stieß bei meiner Internetrecherche auf die Homepage der Basilika¹⁹ Mariazell, wo ich erste Feldkontakte knüpfen konnte. Es gibt auf dieser Seite einen Kalender, in dem ankommende Pilgergruppen

¹⁹Siehe <http://www.basilika-mariazell.at/site/de/wallfahrt/kalender>, letzter Zugriff am 31.3.2012

verzeichnet sind. So habe ich zwei verschiedene Gruppen kontaktiert und hatte sofort das Glück, von beiden zu ihrer Wallfahrt von Wien nach Mariazell mitgenommen zu werden. Über die zweite Gruppe wurde mir schließlich der Kontakt zu einer dritten Wallfahrt vermittelt.

Alle diese ‚Fußwallfahrten‘, wie sie sich zumeist nannten, waren über eine römisch-katholische Wiener Pfarre organisiert und zumindest teilweise von einem Priester begleitet. Dennoch gab es in den Gruppen große Heterogenität in der Zusammensetzung der einzelnen TeilnehmerInnen und keine fixe Abgrenzung durch die Pfarre. In diesem Sinne bestanden die Gruppen aus einem aktiven Kern der Pfarrgemeinde, der über Freundes- und Bekanntnetzwerke zu jeweils ungefähr 25 Personen erweitert wurde. Zumeist waren es Frauen und Männer in einem Alter von 35 bis 70 Jahren, in der ersten Gruppe waren auch etliche Kinder mit dabei, in der letzten einige junge Erwachsene unter 30. Manche kannten sich schon über 30 Jahre durch das gemeinsame Pilgern, andere wiederum kamen wie ich als Neulinge dazu.

Jede dieser Wallfahrten hatte ein Begleitheft gestaltet, so wussten auch neue TeilnehmerInnen schnell über benötigtes Reisegepäck, Gestaltung und Ablauf der Pilgerreise Bescheid. Gehzeiten, Mittagspausen, Messen, Unterkünfte sowie religiöse Zitate und Lieder wurden darin für die WallfahrerInnen bereitgehalten und der Tagesablauf orientierte sich meist sehr exakt an den vorgegebenen Zeiten. Alle drei Gruppen gliederten die Wallfahrt in vier Tagesetappen, wobei der letzte Tag meistens schon mittags in Mariazell endete und einen gemütlichen Ausklang bot. Ebenso war es bei allen drei Wallfahrten mittlerweile üblich geworden, die Reise mit ein oder zwei Begleitautos abzusichern und damit Verletzungen oder Notfällen vorzubeugen. Diese sorgten teilweise auch für Trinken und Essen in den Pausen und transportierten schweres Gepäck bis zur nächsten Unterkunft. Der/die OrganisatorIn sorgte für die Zimmerreservierungen, die Streckenplanung und die Einhaltung des zeitlichen Rahmens. Sie konnten auch meistens auf jahre- oder jahrzehntelange Pilgertraditionen zurückblicken, allgemein bildete die jährliche Pilgerreise nach Mariazell für viele einen festen Bestandteil im Jahreszyklus. Die Unterkünfte, meistens Dreier- oder Viererzimmer, kosteten im Durchschnitt um die 30 Euro/Nacht und wurden bis zu einem Jahr im Voraus reserviert. Aus den finanziellen Rahmenbedingungen, den Beobachtungen und Erzählungen lässt sich zusätzlich schließen, dass der Großteil der PilgerInnen einer Mittelschicht angehörte, die ihr Einkommen nicht aus körperlich erschöpfender Arbeit lukriert und ebensowenig unmittelbaren ökonomischen Nöten unterlag. Jede der drei Gruppen hatte ihre eigens zusammengestellte Route, die auf jahrelanger Erfahrung basierte, demnach waren die

Charakteristika der Wegstrecken, wie ‚lange Straßenhatscher‘ oder steile Anstiege, genauso wie die ‚besseren‘ und ‚schlechteren‘ Gasthöfe und Pensionen allseits bekannt.

2. Tag		
Zeit	Ort	Anmerkung
07:00	Thal Kärnerwirt	Weg rechts von Brücke;
08:30	Thal Leitnerwirt	
09:30	Myralucke	Myralucke — Morgen- gebet rot, vor Schihütte links <i>unmarkiert</i> , Kreuzung mit rot von Gutenstein, gera- de weiter bis zur Almwie- se mit Weg vom Gipfel
11:30	Almwiese, Kreuzung mit Weg vom Gipfel	Mittagessen—Picknick
13:00	Kreuzung mit Wanderweg 206 vom Gipfel	
13:30	Gries	kein Gasthaus! Rosenkranz
14:15	Klauswirt	
15:00	Rohr im Gebirge	Messe
18:30	Kalte Kuchl	Anhöhe vor Kalter Kuchl — Abendgebet Anschließend Abendessen und Nächtigung

Abbildung 11:

Ein Ausschnitt aus dem Begleitheft zeigt die genaue Tagesordnung. Der tägliche Ablauf war vor allem von drei Komponenten geprägt: Spiritualität (Messfeier, Gesang, Gebet), Wandern und genussvoller Rast.

Manche Wegmarken, wie Kirchen, Kapellen, Berggipfel oder Gasthäuser waren aber immer dabei, wie die ‚Bruder Klaus Kapelle‘ (eine kleine idyllisch-abgelegene Kirche, siehe Abbildung 12) oder die sogenannte ‚Buchtlwirtin‘ (eine traditionelle Gaststätte, siehe Abbildung 13), die für ihre Süßspeisen berühmt ist. Hier wurde Rast gemacht zum Beten, Plaudern, Essen und Trinken. Die Routen der Via Sacra führten durch wunderschöne Landschaften des Wienerwaldes und der Voralpen. Die Tage begannen meist sehr früh, gegen sechs Uhr morgens mit dem Frühstück und einer anschließenden gemeinsamen religiösen Einstimmung über Gesang oder Gebet. Nach sehr intensiven Gehzeiten, begleitet von Gesprächen und einigen Rosenkränzen und unterbrochen durch einige Pausen, kamen wir meist zwischen fünf und sieben Uhr abends in den Unterkünften für die Nacht an. Ein Abendgebet oder eine Messe, ein geselliges Abendessen und die täglich lang ersehnte Dusche gehörten zum abendlichen Ritual, bevor man ins Bett flog, um Kraft für den nächsten Tag zu tanken.



Abbildung 12: Messfeier in der ‚Bruder Klaus Kapelle‘

Abbildung 13: ‚Buchtl‘- Essen bei der berühmten ‚Buchtl- Wirtin‘

Ohne großes Vorwissen über diese Pilgertraditionen begab ich mich also von 30. August bis 2. September mit der Gruppe Weinhaus-Sooß, von 22. bis 25. September mit der Marienpfarre Hernals und von 23. bis 26. Oktober mit der Pfarre Siebenhirten zu Fuß auf den Weg nach Mariazell. Die erste Wallfahrt startete in Berndorf, etwas südlich von Wien, die zweite direkt an der Endstation der Wiener Straßenbahnlinie 60 in Rodaun und die letzte Gruppe machte sich ab Heiligenkreuz (südwestlich von Wien) zu Fuß auf den Weg. Demnach variierten auch die Tagesetappen in ihrer körperlichen Anforderung und Länge. In allen Fällen aber stellten die viertägigen Märsche eine körperliche Herausforderung für mich dar. Anfangs war ich durch die religiöse Praxis, den Altersunterschied, die unbekannten Gesichter und unbekannten Anforderungen des Weges, also durch die Fremdheit des Feldes meist etwas unsicher, aber die Gruppe nahm mich in ihrer Offenheit schnell auf und der Kontakt zu meinen InformantInnen war bald erstaunlich unkompliziert hergestellt.

In vielen Gesprächen teilten wir sehr intensive und intime Gedanken aus, ich wurde mit vielen Lebensgeschichten und –philosophien eingedeckt, die Reise bot tatsächlich viel Zeit zum Reflektieren und wurde als solche auch genutzt. Vertieft in ein spannendes, einfühlsames Gespräch über so manches Problem verflieg die Zeit im Nu, auch die stillen Momente der einfachen Wahrnehmung von Landschaft und Boden, den Geräuschen von Kühen, Vögeln oder anderem Getier, dem Spüren von Sonne, Wind und Regen auf der Haut, dem förmlichen Aufsaugen der Augen von grüner Weide und blauem Himmel konnten die Zeit verfliegen lassen. Noch deutlich habe ich diese Momente des Spürens und Aufnehmens der Außenwelt in Erinnerung, das Gefühl der nassen Wiese auf der Haut, bei einer Rast am Berg, den Anblick aufs Tal nach Erreichen der letzten Anhöhe. Nur wenn die Beine schon besonders müde waren, die Kraft aufgebraucht oder das Wetter trostlos, wurden die Zeiten bis zur nächsten Rast und bis zum Erreichen der Unterkunft am Abend endlos. Auch negative

Erlebnisse konnten sich so in mein (körperliches) Gedächtnis einschneiden, die Wut und Traurigkeit bei einer Diskussion über politische Meinungsverschiedenheit, den langen Tagesmarsch nach einer schlaflosen Nacht, der ausgekühlte, nasse Körper beim Gehen im Regen. Selbst diese Wahrnehmungen waren intensiver, näher, fühlten sich realer und unmittelbarer an als sonst. Dennoch war meist alles verflogen, wenn man am Abend, in der Pension angekommen, sich in der warmen, wohligen Dusche Gedanken über das bevorstehende Abendessen machen konnte. Von Trubel umgeben und Tourismusständen umzingelt, war die Ankunft in Mariazell für mich wie für viele andere TeilnehmerInnen, nicht der Höhepunkt, sondern lediglich der Schlusspunkt der Wallfahrt. Die innere Ruhe, die sich über die körperliche Anstrengung eingestellt hatte, die sensibilisierte Wahrnehmung und die vertrauten Gesichter wurden wieder vom Alltag eingeholt. Unter der Menschenmenge von PilgertouristInnen, dem Straßenlärm, dem Trubel bei den Verkaufsständen waren auf einmal auch die Gedanken an die Angehörigen, den Job und die Arbeit zu Hause wieder da. Ich begann zu realisieren, dass die Reise zu Ende war.

5.3 Selbstwahrnehmung

Diese Erlebnisse und Erfahrungen versuchte ich so direkt wie möglich einzufangen. Immer trug ich mein Feldtagebuch bei mir und in den Pausen und am Abend im Bett versuchte ich, meine Eindrücke und Wahrnehmungen niederzuschreiben und meinem Körper und seinen Empfindungen nachzuspüren. In der Kontinuität der Aufzeichnungen zeigte sich die wachsende Aufmerksamkeit und Unmittelbarkeit des Körper-Selbst, das Gehen entfaltete seine Wirkung, es war nicht nur beruhigend, es befreite, öffnete, intensivierte und löste. Die intensive Wahrnehmung der Gegenwart löste und befreite vom Alltag. Die monotone, gleichmäßige Bewegung schaffte ein spontanes, direktes Erleben, wodurch eine besonders hohe Bedeutungszuschreibung zum Wallfahren, den religiösen Inputs und der Reisegemeinschaft entstehen kann. Mein Körper hatte sich intuitiv, im Bewegungsrythmus, den anderen Körpern und der Umwelt angepasst, ein integratives Selbstbild, eine umfassende Innen- und Außenwahrnehmung entstand.

In dieser zuerst unbestimmten Wahrnehmung können Bedeutungen generiert werden, die vor allem der religiösen Sphäre zugeschrieben werden, wie dem Spüren der göttlichen Allgegenwärtigkeit oder des Schutzmantels der ‚Muttergottes‘.

Aber auch Sport, Aktivität, Leistung, Gemeinschaft und Gruppendynamik werden zunehmend reflektiert und idealisiert. Über das unmittelbare Erlebnis und der Nähe zur Natur und zu den anderen PilgerInnen entstehen Emotionen und Gedanken, die den Körper direkt ansprechen

und somit transformierend und positiv auf das allgemeine Befinden wirken können. Ein Ausschnitt aus meinen Aufzeichnungen kann diese körperliche Aufmerksamkeit und Transformation einfangen:

Bewegung und Körperlichkeit

„Nach neun Stunden Gehen und einer Stunde Messe: Füße schwer, schmerzen, alle Glieder, Unterschenkel, Fußsohlen, dann Oberschenkel, Rücken tun weh, aber der körperliche Schmerz, die körperliche Belastung lässt einen nicht aufgeben, der Kopf, der denkt, lässt einen schwach werden. Bei Leere und Ruhe im Kopf und kurzen Pausen erhält sich der Körper am Leben. Müdigkeit in den Beinen, doch man geht unentwegt weiter. Augen haben Zeit zu sehen, Ohren Zeit zu hören, die Beine fühlen den Unterschied zwischen Schotter, Wiese, Holz, Asphalt. Asphalt ist hart, unnachgiebig und passt sich nicht den Füßen an.... Mit der Routine und Gleichmäßigkeit in den Beinen kommt auch die Gleichmäßigkeit und Kontinuität im Kopf. Keine Hast mehr – kein Zeitgefühl. Ungeduld löst sich auf, da die Gedanken sich auflösen. Bewegung befreit das Gehirn, alle Sinne spüren und durch die körperliche Aufmerksamkeit beim Gehen und Schauen liegt die ganze Konzentration im Moment oder nirgendwo. Jedenfalls sehr wenig in Vergangenheit oder Zukunft. Der Moment regiert über die Schmerzen, dadurch werden sie relativ. Verzweiflung oder Kraftlosigkeit spürt man nur, wenn man in die Welt der Zeit und Fleischlichkeit zurückkehrt. Manchmal Vorfreude aufs Ziel, manchmal Wunsch nach Pausen, Trinken, Essen, sonst nicht viel an Bedürfnissen“ (eigene Aufzeichnung, Tag 1)

Es zeigt sich, wie die körperliche Anstrengung Intensität im Wahrnehmen und Fühlen erzeugt. Auch die Konstruktion, die erlernte Trennung in ein körperliches und geistiges Empfinden spiegelt sich hier am ersten Tag noch deutlich wider, indem der ‚Kopf‘, das ‚Gehirn‘ und die ‚Gedanken‘ von den körperlichen Erfahrungen getrennt werden. Die von Ingold (2004:218) beschriebene Fokussierung von ‚*head over heels*‘, die den Alltag bestimmt, lässt sich nachzeichnen. Ebenso stellt sich aber schon am ersten Tag eine besondere körperliche Aufmerksamkeit ein, die vor den geistigen Prozessen der Reflexion, Objektivierung und Bedeutungsformulierung ansetzt. Dies wird unter anderem in der Bemerkung: *„Mit der Routine und Gleichmäßigkeit in den Beinen kommt auch die Gleichmäßigkeit und Kontinuität im Kopf“* sichtbar. Durch das Gehen wird der Fokus vom Kopf in die Beine gelenkt. Die Füße werden automatisch in die Wahrnehmung der Sinne miteinbezogen. Dadurch wird der Kopf leer und die müden, schmerzenden Beine werden stärker wahrgenommen.

Besonders deutlich wurde dieser ‚Sinn‘ für die Füße auch bei einer Rast am Fluss oder auch am Abend, beim Ausziehen der Schuhe, wodurch die Füße aus dem festen, engen Schuhwerk befreit wurden und direkt mit der Umwelt in Kontakt kamen. Der Spürsinn der Füße ist damit geschärft, das kalte Wasser und die Steine des Flusses beleben die Beine und Fußsohlen

ebenso wie der Wind, der vorbeizieht. Die sanften Oberflächen von Wiesen, Schotter, Teppichen oder kalten Fliesenböden werden besonders differenziert wahrgenommen und sorgen für tiefgreifende Gefühlserlebnisse. Allgemein scheinen alle Sinneswahrnehmungen durch die Anstrengung geschärft und erzeugen ein Gefühl der Befriedigung im Augenblick, ein starker Gegenwartsbezug entsteht.

Auch das Wetter bestimmt die Gangart und wirkt auf das Gemüt. Wie ich schon beschrieben habe, konnten Regen und Kälte die Wanderung erschweren. Der dritte Tag einer Wallfahrt, es war schon gegen Ende Oktober, ist mir besonders in Erinnerung. Es war ein verregneter und nebliger Morgen und ich hatte aufgrund der jugendlichen PilgerInnen, die lange in die Nacht hinein feierten, nicht besonders viel geschlafen. Meine Wanderlust war gleich Null, die Gespräche wurden mir zu laut, der Regen zu erdrückend und einengend. Das Wetter ließ ein gemütliches Schlendern und Plaudern nicht zu. Das Gehen war an diesem Tag besonders anstrengend und dennoch entfaltete es langsam seine beruhigende, lösende Wirkung und Zufriedenheit und Gleichmut stellten sich schon bis zur Mittagszeit ein. In meinen Aufzeichnungen zu diesem Tag steht:

„Nachdem ich heute nicht gut geschlafen habe, hat mich das Gehen aus dem Tief geholt. Es war wirklich nass und kalt, aber es wurde beim Gehen immer besser.“

Die Verbindung zwischen Bewegung und Natur empfand ich allgemein als besonders sinnlich und befriedigend:

„Es geht mir gut, das Gehen und die Ruhe, das Alleingehen beruhigt, befriedet. Herbstsonne und Laubwälder sind in Erinnerung geblieben. Die Natur hat eine unheimliche Heilkraft. Sie stärkt und die Bewegung löst vom Alltag.“ (Tag 3)

Oft gab es wenig Worte, die dieses Wohlbefinden beschreiben konnten, dann blieb in meinen Aufzeichnungen nur:

„Wunderbares Wetter, ein Genusstag in der kraftvollen Herbstsonne.“ (Tag 3)

Mit jedem Tag der Reise wurde der Alltag immer mehr in die Ferne gerückt, auch hier wird in meinen Aufzeichnungen deutlich, dass dies vor allem durch die Bewegung und die Intensivierung der körperlichen Wahrnehmung erzeugt wird:

„Ich brauche während dem Gehen nicht an zuhause und meinen Stress denken, obwohl man sich viele Gedanken macht.“

Embodiment wird am eigenen Leibe erfahrbar, die Fokussierung auf den aktiven Körper und seine Eingebundenheit in die Umwelt und die Gegenwart verdrängt Stress und Sorgen des Alltags und erzeugt dabei neue Handlungs- und Wahrnehmungsmuster.

Durch die Ruhe, die Intensivierung der Sinne und die steigende Emotionalität, die beim Gehen entstehen, hatte ich oft das Gefühl, ich könnte die grünen Bäume und den blauen Himmel schmecken, mich daran satt essen. Sehen, Spüren und Hören verschwammen zu einem Wahrnehmungserlebnis. Innen- und Außenwahrnehmung wurden zunehmend miteinander in Verbindung gebracht:

„Offen nach außen. Offen nach innen. Emotionalität steigt. Tischgespräch: Pilgern öffnet schnell innere Sphären, die ansonsten schwer zugänglich sind. Schnellerer Gang in die seelische Tiefe. Offen sein, sensibel, Schutzmauer ist weg. Ähnlich wie bei der Tranceinduktion. Über die Verwundbarkeit des Körpers und durch das Überschreiten körperlicher Grenzen ändert sich auch die Wahrnehmung. Kleinigkeiten werden feiner wahrgenommen. Die Intensität des Gesprächs bestimmt die Zeitwahrnehmung. Raum relativiert sich. Fern und Nah verschwimmen in der Zurücklegung der Tagesetappe. Wahrgenommen wird in Moment- Aufnahmen, dafür umso prägnanter und intensiver. Dazwischen ist Gespräch, Ruhe, Schmerz und Überwindung.“ (Tag 2)

Die ‚Schutzmauer‘, die entfernt wird, lässt sich auch mit Csordas‘ Begriff von Intersubjektivität oder Ingold’s Sozialität fassen. Die für den Alltag innerhalb europäischer Ideologien erforderliche Trennung zwischen Innen- und Außenwelt, zwischen Selbst und dessen Repräsentation wird zunehmend aufgehoben. Diese Auflösung individualistischer Grenzen macht natürlich angreifbar und vulnerabel, sie ermöglicht aber auch Empathie und Hinwendung zu anderen Körpern, welche grundlegend für die Elaborierung von Csordas‘ *somatic modes of attention* sind. Der intersubjektive Raum der Wallfahrt intensiviert das körperliche Nachspüren und kann somit auch neue, kulturell verankerete *modes of attention* hervorbringen. In dieser Öffnung und Hinwendung zum Anderen werden auch Schmerz und Leid immer wieder thematisiert.

Ein gemeinsamer Raum für Leidenserfahrung und deren Überwindung wird geschaffen. In der aktivierenden Funktion von Pilgerreisen, wird ein Umgang mit Leid kreiert, der dieses nicht als Bürde, sondern als Herausforderung begreift. In den gemeinsamen unterstützenden Gesprächen und in der ‚sinnbildlichen‘ Überwindung des Leidens, durch die Imagination, die Aufladung der Sinne, die euphorischen Gefühle, die beim Gehen entstehen, kann Leiden aktiv transformiert werden. Auch ich habe diese Auseinandersetzung mit persönlichen psychischen Belastungen sehr deutlich gespürt. In der Reflektion ist mir bewusst, dass ich ebenso in einem soziokulturellen Feld von Leistung, persönlicher Abgrenzung, Individualismus und Selbstkontrolle sozialisiert und *embodied* wurde. Wohlbefinden bedeutet für mich Eigenständigkeit und Aktivierung und die Fähigkeit und Freiheit Entscheidungen zu treffen.

Oft wurde mir von den TeilnehmerInnen erzählt, dass ihnen die Anstrengung beim Pilgern mehr Wohlbefinden verschafft, als eine Woche ‚Faulenzer-Urlaub‘. Nachdem ich diesen Bezug selbst damals nicht ganz nachvollziehen konnte, ist mir bewusst geworden, wie die aktive, anstrengende, genau festgelegte und regulierte Komponente der Bewegung an der Generierung von Wohlbefinden beteiligt ist. Durch das Erzeugen von Handlungsfähigkeit kann Leiden beim Pilgern angenommen, transferiert und überwunden werden. Diese Transformation von Leiden wird auch an der Überwindung körperlicher Schmerzen, wie Muskelkater, -zerrungen, Blasen an den Füßen etc. sichtbar:

„[...]obwohl Schmerzen sicher nicht weniger sind, wehrt sich der Körper nicht mehr so, Gewöhnung und ‚Zähheit‘, Wille, Hartnäckigkeit, aber auch zunehmende Sicherheit, dass es bald geschafft sein wird.“ (Tag 3)

Ebenso an diesem Tag:

„Am dritten Tag ist die Anstrengung nur noch halb so spürbar. Jetzt ist alles möglich. Gewöhnung setzt ein und mit ihr eine gewisse Euphorie in der Gruppe. Größenwahn, Waghalsigkeit, Stolz, Selbstbewusstsein oder purer Lebensgenuss. Auf Messers Schneide zum Überlaufen. Keine Bescheidenheit mehr. Keine falschen Höflichkeiten mehr. Die edlen Seiten weichen den echten. Freiheit.“

In diesem Eintrag zeigt sich ganz deutlich, wie ich über die Anstrengung Wohlbefinden erfahren konnte und wie dieses auch ein soziokulturelles Muster widerspiegelt. Das Ideal von Leistungsfähigkeit zeigt sich in der Befriedigung, die über eine außergewöhnliche Leistung erzeugt wurde. Eine Kräftigung und Stärkung des Selbstbildes wird möglich:

„Die Herausforderung annehmen, sich etwas beweisen und sich willensstark fühlen. Was für ein Ich- stärkendes Erlebnis. Der Schmerz erlischt schnell aus der Erinnerung, die Stärke bleibt länger.“

Die Auszeit der Wallfahrt erzeugt über die Intensivierung der sinnlichen Wahrnehmung aber auch ganz unmittelbares Wohlbefinden. In einer Hinwendung zu *Embodiment*, zum unreflektierten ‚being in the world‘, werden Alltagsprobleme teilweise obsolet oder unwichtig:

„Wallfahren ist Auszeit. Macht das Leben wieder auf ganz spürbare, profane (+sakrale) gegenwärtige Weise bewusst. Die Grundbedürfnisse Essen, Trinken, Schlafen bekommen wieder eine größere Wertschätzung. Man setzt sich intensiv mit seinem hautnahen Körper auseinander. Durch die einfache aber anstrengende Tagesaufgabe GEHEN, wird das Gehirn entschleunigt, es wird ruhiger, keine tausend Sachen, die man gleichzeitig zu denken und bewältigen sucht. Erst durch die Länge der Reise wird dies immer spürbarer.“ (Tag 4)

Die Körperlichkeit wird zunehmend als angenehm empfunden. Die tägliche, wärmende Dusche, die Düfte von Seife und dampfendem Wasser und das Abendessen, das, wenn es

auch nur aus einer Suppe bestand, einem das Wasser im Mund zusammen laufen ließ, konnten Wohlbefinden direkt herstellen.

Neben diesen Aspekten des Wanderns und Gehens, der körperlichen Anstrengung und intensiven Wahrnehmung von Schmerz, Lust, Müdigkeit und vielen weiteren körperlichen Empfindungen gibt es aber auch noch weitere zentrale Bestandteile einer Wallfahrt, die zum Erleben von Wohlbefinden führen können. Die Gemeinschaft, Communitas oder Verbindung von Innen- und Außenwahrnehmung, wie sie schon angesprochen wurde, stellt einen dieser Faktoren dar. Die Gruppendynamik wurde auch von den PilgerInnen immer als zentrales Element erfasst und auch in Beziehung zur Bewegung gebracht. Das gemeinsame Gehen erzeugt einen sozialen Raum, eine geteilte Realität mit gemeinsamer Ausrichtung. Die Bewegung dient nicht nur als Katalysator für eine verstärkte, unmittelbare Sinneswahrnehmung, sondern sie erzeugt auch Intersubjektivität, die in den Gesprächen Empathie, Verständnis und eine unmittelbare Nähe zu den anderen TeilnehmerInnen schafft und somit einen Raum für größeres Verständnis bietet. Auch ich wurde von der Ethnologin zur Pilgerin und somit Teil der Gemeinschaft, erlebte mich in ihr. Meine Emotionen und Empfindungen wurden nicht nur aus dem intensiven Gehen, sondern auch aus der Verbindung mit den anderen PilgerInnen und der Umwelt genährt.



Abbildung 14 und 15: PilgerInnen beim Gehen. Je nach Anforderung des Weges geht man entweder in losen Gruppen oder dicht hintereinander, aber die Verbindung zur Gruppe wird nie aufgelöst.

Gemeinschaft

Das Entstehen der Pilgergemeinschaft, einer intensiven Communitas, die von den WallfahrerInnen immer wieder als das zentrale Element der Reise beschrieben wird, lässt sich nach Ingold/Lee (2006:69) durch das Teilen von Bewegung, Pfad und Richtung, dem gemeinsamen ‚Rhythmus‘ erklären. Die Gemeinschaft wird demnach nicht nur durch die Auszeit vom Alltag, die ‚egalitären‘ Bindungen außerhalb der gängigen Sozialstrukturen (vgl. Turner (2005 [1969], 1978) erzeugt, sondern entwickelt sich auch in der Verbindung von

Innen- und Außenwahrnehmung, wie sie Ingold und Lee (2006:70f.) beim Gehen beschreiben. Dieser besonders enge Bezug zur Gruppe entsteht beim gemeinsamen Gehen sehr rasch und Intimität und Vertrauen sind bald hergestellt:

„Sehr liebe, aufgeschlossene, offene, hilfsbereite Menschen. Lustig, undogmatisch. Erstaunlich schönes Gespräch mit einem Sicherheitsbeamten²⁰. Das Gefühl schon mehr über die Charaktere zu wissen, die Gruppe zu kennen. Offene, einladende Feldmesse, sehr lebensnah. Gemeinschaftsgefühl. Aufgenommen. Communitas.“
(Tag 2)

Schon am zweiten Tag hat sich ein vertrautes Gefühl zur Gruppe eingestellt. Zu meiner eigenen Überraschung habe ich an diesem Tag ein Gespräch über Minderheitenrechte und Migrationspolitik geführt, das trotz geteilter Meinung letztendlich zu einem Verständnis beider Positionen geführt hat. Nicht das Vertreten der eigenen, individuellen Meinung war im Vordergrund dieser Diskussion, sondern ein empathisches Einfühlen in die Lebenssituation des jeweils anderen. Nie werde ich das positive Gefühl von intuitivem Verständnis und Sympathie vergessen, das uns beide am Weg begleitete, obwohl wir unterschiedliche Positionen vertraten. Es entwickelte sich zu vielen ein besonders vertrautes Gefühl, welches wiederum die persönliche Öffnung stärkte:

„In der Gruppe kann man sich vertrauensvoll fallen und leiten lassen. Man muss sich um nichts kümmern und weiß, dass man am Ende in Mariazell ankommen wird. Am Anfang war mir das Ankommen wichtig. Gestern, als wir da waren, war es gar nicht mehr so besonders. Trotzdem ist man vom Gehen noch so offen, dass es etwas Besonderes hat. Viel zu schnell hat man sich verabschiedet, schnell versinken die so außergewöhnlichen tollen Begegnungen in der Erinnerung. Am Anfang sind alle Menschen so fremd und man will gar nichts mit ihnen zu tun haben, am Ende will man sich nicht mehr von ihnen trennen.“ (Tag 4)

Diese Bindung zur Gruppe wird mit jedem Tag gestärkt und besonders am letzten Tag gefeiert, wenn man sich zum Abschied umarmt oder auf ein Getränk einlädt. Auch im gemeinsamen Einzug in die Kirche, beim Ankommen in Mariazell demonstriert und zelebriert man gemeinsame Identität und Gruppenzugehörigkeit. Der Moment des Abschieds kann demnach sehr euphorisch erlebt werden:

„Euphorisch, voller Lachen und Drang sind wir hier einmarschiert. Gemeinsam haben wir gefühlt, dass wir eine Gruppe sind. Ich war ein Teil dieser Gruppe, schön war das, wirklich aufregend und lustig. Aber schon fast zu überschwänglich, getrieben von kollektivem Glück.“ (Tag 4)

²⁰ Namen und Berufe wurden aus Gründen der Anonymität verändert oder weggelassen.

Neben dieser Communitas habe ich aber ebenso Streit oder Disharmonie erlebt. Die Rahmenbedingungen einer Pilgerreise erleichtern zwar das Gefühl von Communitas, aber auch Differenz kann umso intensiver erlebt werden. Die Intersubjektivität, die abnehmende Abgrenzung des Selbst nach außen macht vulnerabel und angreifbar, die Verbindung zwischen Innen- und Außenwahrnehmung führt dazu, dass Disharmonie, auch wenn sie von außen kommt, als persönlich und subjektiv kränkend empfunden werden kann:

„Abendresumee: geteilte Gefühle, Herausforderung, unterschiedliche Menschen, Wiener Schlag. Neoliberaler Privatwirtschafts-, Antisozialstaatstyp macht mich fertig. Bin über die körperliche Anstrengung so offen, dass ich den Tränen nahe bin.“ (Tag 1)

Die Diskussion mit einem Pilger, die hier angesprochen wurde, fand gegen Ende des ersten Tages statt; die Empathie blieb hier leider aus. Ich konnte die Meinung der anderen Person nicht nachvollziehen, damit entwickelte ich aber nicht nur eine Abneigung gegenüber der Person, sondern auch meine persönliche Integrität und Souveränität stellte ich in Frage. Es dauert eine Weile, bis ich mich von dieser unmittelbaren Erschütterung erholt hatte.

Das Erleben von Communitas hängt damit oft an einem seidenen Faden, Wettstreit und Konflikt, wie sie bei Eade und Sallnow (2000[1991]) als Antwort auf die Idealisierung von Turners Communitas formuliert wurden, zeigten sich als Teil der Pilgerpraxis. Vor allem auch wenn es um religiöse Diskurse geht, können Disharmonien sehr starken Einfluss auf die gesamte Wallfahrt nehmen, wie ich später noch veranschaulichen werde. Wallfahrt verstärkt Erleben, es kann das Gefühl von Empathie, Verständnis und Harmonie erzeugen, der enge Kontakt der Gruppe und die körperliche Anstrengung machen es aber wiederum kaum möglich, Konflikten aus dem Weg zu gehen oder einzelne Personen zu ignorieren. Es wurde mir anfangs öfter berichtet, dass es schade sei, wenn ein oder zwei Personen dabei sind, die die Gruppendynamik zerstören. Erst später wurde mir klar, wieso einzelne Personen für das Erleben von Harmonie oder Disharmonie der gesamten Gruppe verantwortlich sind. In der Auflösung der getrennten Innen- und Außenwahrnehmung wird die gesamte Gruppe in ihrer Umwelt als Einheit wahrgenommen. Wird diese Einheit als harmonisch empfunden, erzeugt sie Communitas, Wohlbefinden, das Gefühl von Ganzheit und mitunter göttliche Unmittelbarkeit. Konflikte machen das Erleben von Harmonie und umfassendem Wohlbefinden durch die Übereinstimmung mit der Umwelt unmöglich. Es zeigt sich die Sozialität, die Ingold beschreibt, als fester Bestandteil von Pilgerreisen, Communitas wiederum kann, muss aber nicht daraus entstehen.

Spirituell, religiös, katholisch

Von besonderer Spannungskraft war für mich das religiöse Erleben beim Wallfahren. Da ich selbst katholisch sozialisiert und erzogen wurde und alle Rituale der Kirche kenne und erlebt habe, viele Inhalte der katholischen Kirche, wie sie mir schon in der Kindheit vermittelt wurden, aber auch als übermächtig, zwanghaft und unehrlich empfunden habe, stellten die Wallfahrten oft eine besondere Herausforderung für mich dar. Alle drei Gruppen waren römisch-katholisch organisiert und obwohl es unter den GeherInnen auch andere Glaubensrichtungen sowie Bekenntnislose gab, war Religiösität bei allen Pilgerreisen doch sehr wichtig und katholisch orientiert. Unterschiedlich stark wurde einmal dogmatische Kirchenlehre, einmal offenes Christentum gepredigt. Dies erzeugte in mir Gefühle der Spannung, die zwischen Ablehnung und schönen Wiedererkennungswerten lagen. Die Intensität, die beim Gehen entsteht und sich auch in der Gruppenbildung widerspiegelt, führt auch hier dazu, dass man sich der religiösen Sphäre beim Pilgern nicht entziehen kann. Eine grundlegende Auseinandersetzung mit spirituellen Inhalten entsteht und mir ging es so wie Shashahani, die aus ihrer Felderfahrung schreibt:

„Seeing all these believers makes any unbeliever moved.“ (Shahshahani 2009:22)

Anfänglich löste die starke Religiösität, vor allem die Kirchenlehre, das strenge Beten, die dogmatische Übernahme katholischer Ideologien, Skepsis in mir aus:

„Messe in der Kirche: sehr strange Feeling, Gänsehaut und Schmerz, Überwindung erfordert Öffnung, Einlassen meinerseits. Versuche immer alle miteinzubeziehen. Zwischen Tiefe und Oberflächlichkeit. Schwer einschätzbar.“ (Tag 1)

„Die Gruppe ist diesmal so anders religiös. Unsympathisch, abergläubisch, überzogen, engstirnig erscheint es mir, ich kann es nicht annehmen“ (Tag 1)

Spannend ist hier, wie sich meine eigenen Empfindungen wandeln und ich die religiös-spirituelle Sphäre bis zum Schluss der Pilgerreisen meistens schätzen gelernt habe:

„Gestern war ich den Tränen nahe, aufgelöst, empfänglich für alles! Letztlich hat mir die Kirche Rückhalt und Schönheit gegeben, wie noch nie. Obwohl ich die Kirche anfangs nicht mochte. Ich denke mittlerweile bietet sie mir Zuflucht und Wärme, weil ich gelernt habe, sie zu mögen.“ (Tag 4, Hervorhebung im Original)

Auch dieser Eintrag in mein Feldforschungstagebuch zeigt, wie die religiöse Sphäre emotional berührt und körperlich aufgegriffen wird:

„Angekommen in der Basilika merke ich, wie offen ich bin. Trotz fehlender Überzeugung für die katholische Kirche berühren mich die Gesänge und Worte in der Messe. Manches finde ich wahr und schön, manches ärgert mich oder macht mich wütend, manches rührt mich zu Tränen. Kalt wird mir. Auch die Kirche ist kalt.“ (Tag 4)

Die Zuschreibung zur Basilika Mariazell hat sich nach vier Tagen Wallfahrt verändert. Die Bewegung und die Gespräche sowie die Öffnung der Sinne haben nach Bedeutungszuschreibung verlangt. Die Kirche kann eine solche Objektivierungsfläche bieten. In der religiösen Sphäre gibt es Raum für Intuition, für Vorstellungskraft und Bedeutungszuschreibung. Die intensiven Erlebnisse der Wallfahrt können im religiös-spirituellen Wortschatz ausgedrückt werden, Begriffe wie göttliche Macht, Demut oder Erlösung bieten Fassungsvermögen für die unmittelbaren, allererst unbestimmten Erfahrungen. In der allgemeinen Bestätigung katholischer Wertvorstellungen kann wiederum Kongruenz zwischen dem Selbst und soziokultureller Umwelt, zwischen Innen und Außen hergestellt werden und somit Wohlbefinden gefördert werden.

5.4 Pilgertagebücher

„Wallfahrt ist Out-Game, Aus-Zeit, Pocket-Realm, Sandbox für die parallel weiterlaufende Realität. Eine Gruppe mit Individuen, mit denen du oft keine Vergangenheit und keine Zukunft teilen wirst (außer die Wallfahrt und die nächste). Menschen, denen du ebenso leicht und gefahrlos vertrauen kannst wie einem Wildfremden im Internet[...] auf Wallfahrt sind die Gespräche interessanter, die Fragen dringender (aber nicht drängender), die Antworten mutiger, die Schlussfolgerungen essentieller, die Wahrheiten ungeschminkter, die Ideen steiniger, und die Bestätigungen heilsamer.“ (Andi)

Dieser Pilger hat oft in den Pausen sein Pilgertagebuch gezückt und auf besonders ästhetische und bildhafte Weise die Erlebnisse und momentanen Eindrücke festgehalten. Hier beschreibt Andi Liminalität, Auszeit und die daraus folgende Intensivierung des Erlebens. Auch die Besonderheit der Pilgergruppe wird angesprochen. Indem man sich außerhalb des Alltags zusammenfindet, gibt es keinen Status, keine Gesellschaftsregeln, das Vertrauen gründet sich in der Anonymität der Gegenwart, wie bei *„einem Wildfremden im Internet“*.

Wie viele dieser Pilgertagebücher in ihrer sprachlichen Ästhetik zeigen, werden Erlebnisse und Eindrücke oft fast poetisch wiedergegeben, um so den körperlichen Prozessen Ausdruck zu verleihen. Sprache wird zum Ausdruck von *Embodiment*, wenn unmittelbare, undefinierte Erlebnisse und Empfindungen zum Ausdruck gebracht werden. Die kurzen Reiseberichte der TeilnehmerInnen spiegeln das intensive Erleben durch die Bewegung, die Unmittelbarkeit und Intersubjektivität in den Beziehungen sowohl zur Gruppe als auch zur Umwelt und die intuitive Hinwendung zur religiösen Sphäre wider, wie auch ich sie in meiner Feldforschungszeit beobachtet habe. In diesen drei Sphären lässt sich auch der Bezug zum Wohlbefinden herstellen. Die Bewegung öffnet und formiert ein aktives Körper- und

Selbstbild, die Communitas erzeugt ein Gefühl der allgemeinen Humanität und Harmonie und die spirituelle Komponente sorgt letztlich für Objektivierung und damit Bedeutungszuschreibung der wahrgenommenen Erlebnisse und damit zur Reintegration in den Alltag.

In allen Pilgertagebüchern lässt sich diese Verbindung zum Wohlbefinden in einer oder mehreren Sphären finden. Manche beschreiben vor allem die Bewegung als heilsam, da sie Kraft gibt und Aktivität generiert, andere sehen in der Gruppengemeinschaft oder der göttlichen Nähe und Geborgenheit eine Kraftquelle für den Alltag. Diese unterschiedlichen Dimensionen des Wohlbefindens möchte ich in kurzen Tagebuchausschnitten anreißen und später mit Hilfe der Interviews weiter interpretieren.

Ein Ausschnitt aus Klaus' Aufzeichnungen zeigt, dass er die Bewegung als befreiend empfindet und sie ihm Klarheit verschafft. Die Kontrolle über den Alltag ist für ihn ein zentrales Thema, beim Pilgern kann er aber Vertrauen in sich und seine Beziehungen gewinnen. Ich habe ihn beim Pilgern immer sehr lebendig, gesellig und kontaktfreudig erlebt. In den Gesprächen war er immer sehr an unterschiedlichen Gesichtspunkten interessiert und in den Pausen teilte er gerne seinen Proviant. Er beschreibt durch diese Hinwendung zu anderen Menschen eine positive Veränderung in seinem Leben:

„Erstaunlich war für mich, dass ich trotz der körperlichen Anstrengung das Gefühl hatte, ‚FREI IM KOPF‘ zu werden. Auf den Strecken, wo ich ‚ALLEIN‘ ging, hatte ich das Gefühl, klarer DENKEN und KLARE GEDANKEN fassen zu können. Das Pilgern hat mein Leben schon beeinflusst. Ich glaube, dass ich gütiger geworden bin, ein Vertrauen in das höhere Selbst (Jesus für uns Christen) aufgebaut habe, das Materielle an Wert verloren und im Gegenzug die Beziehungen (Wertschätzung) zu den Menschen gewonnen hat, früher habe ich viel Energie aufgewendet, um alles unter Kontrolle zu kriegen! MAN HAT ABER NICHTS UNTER KONTROLLE!“(Klaus, Hervorhebung im Original)

Mathias ist im Gegensatz dazu immer etwas ruhiger und passiver unterwegs gewesen. Er hat sich nie in den Mittelpunkt gestellt, war aber immer hilfsbereit, wenn jemand seine Unterstützung beim Gehen suchte. Da er sehr sportlich ist, war er immer vorn dabei und wirkte niemals angestrengt, die Wallfahrt, oder zumindest das Gehen, schienen ihm immer leicht zu fallen. Mathias spricht vor allem die Gemeinschaft beim Pilgern an, sie vermittelt ihm Wohlbefinden, indem sie Geborgenheit und Identität, ein Gefühl von ‚zu Hause‘ erzeugt. Ruhe, als Gegenpol zur Alltagswelt, ist dabei besonders zentral. Begonnen hat er seine erste Wallfahrt ohne religiöse Ausrichtung oder besondere Erwartungshaltung, durch die Intensität der Erfahrung misst er heute auch der Religion Bedeutung bei:

„Positive Stimmung, perfektes Wanderwetter, nette Kollegen, aber auch alte Bekannte, gute Gespräche. Für mich war es jedoch ein Wanderausflug ohne religiösen Hintergrund und zu Beginn nervte mich nur die Langsamkeit und das ewige Rosenkranzbeten, Andachten und Messe feiern. Ich habe auf der ersten Wallfahrt weder mitgebetet noch mitgesungen. Mittlerweile auf der dritten Wallfahrt fühle ich mich so wohl in der Gemeinschaft, dass ich nicht mehr abseits stehen will. Ich fühle mich dort sehr zu Hause. Für mich ist der Weg das Ziel. Sich gegenseitig Mut zusprechen, sich unterstützen, gemeinsam zu reden, zu singen und mittlerweile auch zu beten und aufeinander zu warten!!! Genau das ist es, was ich genieße, wo ich abschalten kann, wo ich zu einer inneren Ruhe gelange, wo mich das Geschehen in der Welt nicht mehr interessiert.“ (Mathias)

Mit Hanna habe ich besonders intensive Gespräche geführt, wir haben uns ausgetauscht und eigene Probleme im anderen wiedererkannt. Sie hat immer gern gelacht und gesungen, war offen und in ihrer Sensibilität einfühlsam und bekümmert um die ‚Wehwechen‘ anderer PilgerInnen. Hanna thematisiert Wohlbefinden vor allem unter dem Gesichtspunkt von körperlicher Anstrengung, Opferbereitschaft und Leistung. Diese seien grundsätzlich positiv zu beurteilen, da sie bewusste Lebensführung und aktive Werteformulierung ermöglichen. Glaube ist für sie demnach ebenso als intensive, direkte Lebenserfahrung wichtig und bedeutsam:

„Und vor allem auf das intensive Erleben von Glauben, den jeder auf seine Art und Weise hat. Niemand nimmt das Leben wie es ist, jeder will es besser, schöner, reicher, bequemer und möglichst lang haben. Man will sich für nichts mehr quälen oder anstrengen. So ist es auch bei der Wallfahrt: ich tu sie mir an, weil es mir wert ist, mich anzustrengen, um dieses Ziel voll alter Kraft und Mystik mit meinen eigenen Füßen zu erreichen. Ich bin sehr dankbar, wie weit und hoch mich meine Füße schon getragen haben. Ohne sie hätte ich viele Glücksmomente, Momente grenzenloser Dankbarkeit, Freiheit und Demut nicht kennen gelernt. Die vielen tausend Schritte der Wallfahrt kommen mir vor, wie viele tausend Gebete, so wie die Buddhisten ihre Windpferde flattern lassen, lassen wir unsere Füße gehen und mit jedem Schritt wird der Kopf freier, alles Körperliche wird automatisiert und man kann sich ganz dem intensiven Erleben widmen.“ (Hanna)

Kristina ist ebenfalls sehr aktiv im Musizieren und Plaudern und auch für die Organisation der Pilgerreise mit verantwortlich. Sie spricht vor allem die positiven Effekte der Anstrengung an, die fordert, aber nicht überfordert und somit einen Raum für kreatives Potential öffnet:

„Das Gehen geht von selber, man muss nur ein bisschen auf den Weg achten und der Kopf wird frei, die Gedanken schweifen, ich denke über vieles nach, mir kommen viele Ideen...Ich bin/mein Körper ist süchtig nach Bewegung und ich erlebe es als große Befriedigung unterwegs zu sein, das Gehen ist eine Art der Bewegung, die mich schon fordert, aber nicht völlig auspowert und die wohlige Müdigkeit nach dem langen Weg empfinde ich als angenehm.“ (Kristina)

Leopoldine pilgert als überzeugte Katholikin, um Gott zu ehren. Als solche hat sie immer streng auf die Einhaltung der zeitlichen Rahmenbedingungen geachtet und hat trotz chronischer Rückenprobleme nie über Schmerzen geklagt. Sie sieht in der Zusammenwirkung

von Gehen, Beten und gemeinsamer religiöser Gesinnung die positive, harmonisierende Wirkung des Pilgerns. Der römisch/katholische Rahmen wirkt disziplinierend, durch die gemeinsame Herausforderung kann erst der geteilte soziale Raum entstehen:

„Das Gehen, das gemeinsame Beten, das "Alle für einen, einer für alle", die gemeinsame Gesinnung, erhebt meinen Geist und bereitet mir Freude. Immer wieder erlebte ich diese Harmonie. Pilgern bewirkt in mir Freude, Aufbau, "tanken", dankbar sein, ertragen, schenken, austauschen, sich öffnen, das Leben nehmen wie es ist. Pilgern ist für mich etwas ganz anderes als wandern. Es braucht Disziplin.“ (Leopoldine)

Auch mit Friedrich habe ich immer wieder Gespräche über Religiosität, Glaube und Spiritualität geführt. Als einer der Ältesten war er sehr reflektiert, eher ruhig und besinnlich, aber körperlich unglaublich fit. Beim Pilgern seien für ihn vor allem die sportlichen und gemeinschaftlichen Aspekte wirkungsvoll und wohltuend, er beschreibt sie als entspannend, öffnend, befreiend und verbindend:

„Ich erlebe das Gehen als wohltuend. Die monotone, also die immer gleichförmig bleibende Bewegung tut meinem Körper, aber vor allem meinem Geist gut (noch mehr spüre ich dies beim Laufen). Die Monotonie wirkt für mich entspannend, erlaubt mir geistig abzuschalten (zumindest ein wenig) und den Alltag auszugrenzen. Natürlich nicht immer. Es ermöglicht mir auch den dadurch frei gewordenen geistigen Raum für anderes Gedankengut zu verwenden, das mir guttut. Längeres Gehen verändert somit - zumindest kurzfristig - meinen Seinszustand. Damit verbindet sich auch die Bereitschaft sich für die Schönheit der Natur zu öffnen. Dies wirkt zusätzlich positiv auf Geist und Körper. Pilgern wirkt daher in einer guten Pilgergruppe sicher in vielfacher Hinsicht positiv. Es wirkt befreiend, fördert die Offenheit und erweckt das Gefühl des Angenommenwerdens. Das Teilhaben lassen an eigenen Problemen kann Erleichterung verschaffen. Bei einer schlechten Gruppe kann sich aber all dies ins Gegenteil kehren.“ (Friedrich)

Für Marianne, eine sehr aufgeweckte Frau, sportlich und redsam, ist Mariazell selbst auch ein Kraftort. Kraft ist während der Wallfahrt immer ein zentraler Aspekt, ob im Gehen, im Erleben der Gruppe oder der göttlichen Nähe. Diese Kraft strahlt sie auch nach außen und in ihrer Fürsorglichkeit hat sie mich und andere mit Cremen, Pflaster und zusätzlicher Wanderausstattung versorgt. Obwohl das Gehen und die Gemeinschaft zentral sind und nachhaltig auf ihren Alltag einwirken, ist es für sie nicht denkbar, ohne ein Ziel auf Wallfahrt zu gehen. Das Ziel Mariazell steht für das Ziel im Alltag, Kraft, Stärke, Aktivität und Handlungsfähigkeit zu gewinnen.

„Das gleichmäßige, stetige Gehen hat auf mich eine tranceähnliche Wirkung. Dann habe ich die wunderschöne Erfahrung gemacht mit Menschen, die ich zwar vom Sehen her kannte, tiefe persönliche Gespräche führen zu können. Ich fand es sehr beruhigend, dass Menschen sich so öffnen. Ich glaube, der gleichmäßige Bewegungsablauf bewirkt eine gewisse Leere im Körper, wodurch man wiederum in die nächste, tiefere Schicht seines eigenen Ichs blicken kann. Ich fühle mich nach der Wallfahrt wie frisch aufgetankt, bin gelassen, und ruhig und gestärkt. Wallfahren ist für mich etwas bewegen, nicht nur meinen Körper. Im Miteinander bewältigen wir Schmerzen, Blasen...im Gespräch psychische Anteilnahme, ich glaube Mariazell ist ein ganz besonderer Ort,

mit einer speziellen Ausstrahlung. Der viele Rummel lässt zwar alles verschwimmen, aber wenn man genauinhört, in sein Inneres, irgendwo mit geschlossenen Augen, dann spürt man schon das Flair dieses Ortes.“
(Marianne)

Für Martin schienen wiederum zu allererst viele Komponenten der Wallfahrt unbedeutend. Er kümmerte sich wenig um die Gebete und Messfeiern, war auch nicht besonders sportlich und einer der wenigen Raucher, die ich auf den Pilgerreisen überhaupt beobachten konnte. Er saß gern beim Essen und amüsierte sich, beim Gehen konnte er dafür oft klagen. Dennoch konnte er die religiöse Sphäre und die intensive Gemeinschaft sehr genießen:

„Irgendwo ist der Weg für mich eine Herausforderung. Ich geh gern und in der Gruppe besonders nett. Ich seh, seh das jetzt gar nicht so als Wallfahren, sondern ich finde es ist eine nette Gemeinschaft. Wie soll ich sagen, wir reden eigentlich über viele Sachen, zu denen du dir sonst vielleicht keine Zeit nimmst.“ (Martin)

5.5 Acht Geschichten zum Pilgern

Diese Eindrücke der PilgerInnen verweisen insbesondere auf die Komponenten, die ihnen Wohlbefinden verschaffen können. Diese möchte ich mit den acht dazugehörigen Interviews verbinden, um den Bezug zu ihren persönlichen Lebensgeschichten und damit zu Bedeutungsgebungen, Objektivierungen und den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen herzustellen. Ihre persönlichen Motive der Wallfahrt und ihr Zugang zu Wohlbefinden sollen damit noch verdeutlicht werden. In ihren Geschichten zeigen sie acht Zugänge zum Pilgern auf, die die unterschiedlichen Dimensionen und Nutzungen von Wallfahrten offen legen.

Klaus,

heute 51 Jahre alt, schätzt besonders die Offenheit, die Aufmerksamkeit, das Vertrauen und die Nähe zu den anderen PilgerInnen und erfährt darin auch Heilung von einer gescheiterten Beziehung. Er beschreibt Wohlbefinden vor allem in einem Näheverhältnis zur Gruppe und zur göttlichen Sphäre.

Er ist in bescheidenen Verhältnissen mit seinen vier kleineren Geschwistern bei seiner Mutter in Niederösterreich aufgewachsen. Schon früh hat er im Haus mitgeholfen und sich um seine Geschwister gekümmert. Nach häufiger Krankheit und Überforderung in seiner Kindheit ist er bald nach Wien gezogen. Er lernte seine Frau kennen und bekam zwei Kinder. Bescheidenheit und Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Familie trieben ihn in seine Arbeit als Sicherheitsbeamter. Festgefahren, sparsam und engstirnig lebte er bis zu seiner Scheidung, die für ihn einen markanten, schmerzhaften Schnitt in seinem Leben darstellte, ebenso aber zum bedeutsamen Entwicklungsschritt für ihn wurde. Seither geht er mit sich und seinen Angehörigen bewusster um und hat Offenheit und Aufmerksamkeit zu wichtigen

Bestandteilen seines Lebens gemacht. Wertschätzung, Respekt und Verlässlichkeit sind ihm wichtig. Begonnen hat er mit der Wallfahrt nach der Trennung von seiner Frau, er wollte sich etwas gönnen und unter Menschen kommen. Seitdem ist er mit Freude über die Gemeinschaft und die freundschaftlichen Beziehungen jedes Jahr dabei.

Mathias

genießt vor allem die Ruhe beim Pilgern. Er ist in der Nähe von Wien mit seinen sechs Geschwistern aufgewachsen und genoss eine freie Kindheit ohne große Sorgen. Als einer der jüngsten unter seinen vielen Geschwistern hat er jedoch oft unter deren Dominanz gelitten und es war ihm immer schon am liebsten, wenn er allein war und Ruhe hatte. Noch heute meidet er Hektik, Stress, Lärm und Menschenmassen und zieht sich gerne zurück. Auf Wunsch seines Vaters begann er ein technisches Studium, ebenso passiv vollzog sich seine Berufswahl, der er seit dem ersten Tag treu blieb. Den Lebensmittelpunkt bilden für Mathias seine Frau, seine Kinder und sein Haus in einem Wiener Vorort. Als rational denkender Mensch ist er aus der Kirche ausgetreten, durch Frau und Kinder ist er aber in die Kirchengemeinde eingebunden. Als leidenschaftlicher Wanderer genießt er gerne die Natur, zur Wallfahrt brachte ihn seine Frau. Mittlerweile ist er 40 und geht seit einigen Jahren gern auf Wallfahrt mit, da er die Gemeinschaft und die Ruhe nicht mehr missen will. Er hat zwar katholische Wurzeln, aber keinen persönlichen Zugang zur Kirche. Religion bedeutet für ihn Tradition und Gewohnheit. Aus seinem rationalen, analytischen Verständnis heraus zeigt er wenig Emotionalität und Verständnis für tiefe Religiosität. Dennoch empfindet er im Zuge der Wallfahrt den Glauben und das religiöse Vertrauen als positiv, da sie die Gruppe verbinden. Im Alltag würde ihn zuviel Religion aber behindern oder stören.

Hanna,

die besonders in der körperlichen Anstrengung und dem spirituellen Erleben Wohlbefinden erfährt, ist mit 34 Jahren eine der jüngsten WallfahrerInnen und auch erst seit einigen Jahren dabei. Ihre Kindheit war sehr hart für sie, sie wuchs bei ihren Großeltern auf und war in ihrer Schulzeit viel krank. Da sie fast ausschließlich mit Buben aufwuchs, hatte sie fast immer das Gefühl, als Mädchen nicht dazuzugehören. Sie ging in eine HTL und arbeitete in einem technischen Bereich. Neben Hochzeit, Schwangerschaft und Hausbau stürzte sie sich in ihren Job, ihr Perfektionismus und Leistungsideal trieb sie zur Selbstaufgabe, bis der Druck und die psychische und körperliche Belastung letztendlich zu groß wurden und sie zu radikalen Veränderungen trieben. Heute versucht sie beruflich in den Sozialbereich zu wechseln, sich

weniger unter Druck zu setzen und bewusster auf sich zu achten. Bewegung und Spiritualität sind für sie auch außerhalb der Wallfahrt bedeutsam, welche sie vor allem als große Stärkung und Kraftquelle empfindet. Die Anstrengung bei einer Wallfahrt empfindet sie als wohltuend, da für sie eine bewusste, intensive Auseinandersetzung mit dem Leben wichtig ist.

Kristina

genießt vor allem die Bewegung, da diese ihre Aktivität und damit ihr Leistungspotential fördert, aber nicht überfordert. Sie ist mit ihren Eltern im Alter von zwei Jahren nach Wien gekommen. Nachdem ihre ersten Lebensjahre eher turbulent verliefen, hat sie ihren Lebensmittelpunkt seither nicht mehr verschoben. Nachdem sie die Schulzeit anfangs etwas überfordernd empfand, hat sie letztendlich Gymnasium und Universität absolviert. Nach ihrer Heirat und der Geburt ihrer Kinder konzentrierte sie sich lange Zeit auf die Familie, bis sie über ihren Freundeskreis, der über das soziale Netzwerk Pfarre organisiert war, eine Anstellung im Sozialbereich annahm. Aktivitäten im Freundeskreis und der Pfarre sind für sie ebenso wichtig wie Bewegung und gesunde Ernährung, bewusste, aktive Lebensführung steht im Vordergrund. Insofern ist sie heute mit 45 schon seit einigen Jahrzehnten bei der jährlichen Mariazell-Wallfahrt dabei. Die besondere Gemeinschaft und die Bewegung sind für sie unentbehrlich geworden.

Für Leopoldine,

eine 57 jährige Hausfrau, ist der römisch katholische Glaube Zentrum des Lebens und Grund der Wallfahrt. Über die Erfahrung göttlicher Nähe kann sie Freude und Bestätigung erleben. In Wien geboren, verbrachte sie einen Großteil ihrer Kindheit am Land und in der Natur. Die wichtigste Bezugsperson von Kindheit an ist ihre Mutter, die sie zwar streng erzogen hat, dennoch empfand sie ihre Kindheit völlig befreit. In der Natur lernte sie einen unbehüteten Umgang mit der Umwelt kennen und in ihrer wilden Art regierte sie über ihre Geschwister. Diese Freiheit, die sie genoss, kommt während des Interviews immer wieder als zentraler Aspekt ihres Lebens vor. Als sie nach einer kurzen Lehre in Wien heiratete und schwanger wurde, stand ihr ihre Mutter immer zur Seite. Im mütterlichen Haus erzog sie die Kinder und konnte somit ihrem Bedürfnis nach Freiheit und Erleben nachgehen. Nachdem sie zwar getauft wurde, aber nie praktizierend und besonders religiös war, hatte sie eine Erfahrung, die sie wieder der Kirche nahe brachte. Als ihre Mutter plötzlich starb, kommt es zu einem tiefen, schmerzhaften Einschnitt in ihrem Leben und der Glaube an die katholische Kirche, Jesus und

die ‚Muttergottes‘ werden zu den wichtigsten Bestandteilen ihres Lebens und prägen ihr privates und familiäres Umfeld.

Demnach sind Religion und der Glaube dominierend auf der Wallfahrt. Sie ist überzeugt von der römisch/katholischen Kirche, der erfahrbaren Gnade Gottes und der Wirkung des Rosenkranzes.

Friedrich,

heute fast 70 Jahre alt, ist erst seit einigen Jahren in der Pfarre als Wallfahrer dabei, die religiöse Unmittelbarkeit und Praxis ist aber schon lange für ihn wichtig und so war er auch schon in anderen Pilgerzentren wie Lourdes, Fatima, Czenstochau oder Medjugorje. Bei der Mariazell-Wallfahrt fehlt ihm aber oft die religiöse Unmittelbarkeit, die körperlich-sportliche Herausforderung und die Gruppengemeinschaft stehen für ihn im Vordergrund. Er beschreibt eine liebevolle Kindheit, geprägt besonders von seiner Mutter. Diese Fähigkeit der Liebe möchte er gerne weitergeben und ist Grundpfeiler seines Glaubens. Als Kind hat er oft unter der Dominanz seines Bruders gelitten, in seiner Ernsthaftigkeit und Zurückgezogenheit wurde Gerechtigkeit besonders wichtig für ihn, weshalb er sich auch in seinem Beruf für die Menschenrechte einsetzte. Heute ist er in Pension, aber nach wie vor aktiv in der kirchlichen Gemeinschaft, im Sport und im Reisen. Toleranz und Liebe sind für ihn, neben einer bewussten, sportlich-aktiven Lebensführung, die tragenden Aspekte des Lebens, weshalb er diese auch auf der Wallfahrt sucht.

Marianne

hat nach schweren Kindheitserlebnissen schon viele Wege gesucht, Kraft und Wohlbefinden zu erlangen, eine bewusste, aktive Lebensgestaltung und das Formulieren von Zielen sind ihr dabei besonders wichtig. Heute, mit 54 Jahren, geht sie schon seit vielen Jahren regelmäßig auf die Wallfahrt und erfährt dabei Stärkung und Kraft für den Alltag. Nachdem sie als Kind viel allein war und sich zurückgewiesen fühlte, heiratete sie früh und wohnte mit ihrem Mann und ihren Kindern in Wien. In einem zweiten Bildungsweg wurde sie Sozialarbeiterin und begann sich mehr und mehr mit ihrer Vergangenheit und der Religion auseinanderzusetzen. Da sie den römisch/katholischen Glauben unhinterfragt aufgezwungen bekam, wurde sie immer kritischer, fand aber im Glauben auch eine göttliche Macht, die ihr Kraft im Alltag spendet. In der christlichen Tradition findet sie Vertrauen und im Glauben an eine höhere Macht kann sie positive Kraft und Beruhigung schöpfen. Mariazell, als besonderer Kraftplatz

und Ziel, ist für sie beim Pilgern ebenso wichtig wie die Bewegung und die Gemeinschaft. Aber erst durch die religiöse Begleitung wird die Wallfahrt für sie komplett.

Als fünftes Kind wurde **Martin**

von seiner alleinerziehenden Mutter im südlichen Niederösterreich großgezogen. Er begann eine Lehre, die er aber aus gesundheitlichen Gründen abbrechen musste. Nach mehrmaligen Umschulungen ist er heute mit 42 Jahren in der Informationstechnik beschäftigt und pendelt jeden Tag nach Wien. Er lebt mit seiner Frau und seinen Kindern zufrieden in dem Dorf, indem er aufgewachsen ist. Außer einigen leichten gesundheitlichen Problemen hat er demnach keine Veränderungswünsche. Er bezeichnet sich nicht als besonders religiös oder gläubig, sondern sieht die Wallfahrt, auf die er seit einigen Jahren mitgeht, als körperliche Herausforderung, an der er die Bewegung und die Gemeinschaft schätzt. Auch wenn er sich insbesondere von den spirituellen Bezügen der Wallfahrt distanziert, so beschreibt er dennoch eine besondere Nähe und Unmittelbarkeit des Erlebens, die er nur auf der Wallfahrt erlebt.

5.6 Objektivierung und Bedeutungsformulierung

Alle acht PilgerInnen haben sich an die gleichen Rahmenbedingungen unterschiedlich angepasst. Da jeder, der sich einer dieser organisierten Fußwallfahrten anschließt, mit körperlicher Bewegung, religiöser Leitung und Gruppendynamik konfrontiert wird, bilden diese drei Elemente auch fast immer die Basis für die Bedeutungszuschreibungen und die Wirkungskraft der Reise. In unterschiedlicher Gewichtung bilden diese also auch die Basis für das positive, wohltuende Erlebnis. Da ich fast ausschließlich PilgerInnen begegnet bin, die schon viele Jahre gehen, habe ich natürlich auch fast ausschließlich positives Feedback erhalten. Dennoch kann in unterschiedlichem Ausmaß für den einen der religiöse Rahmen einengend sein, für die andere ist Mariazell hektisch und stressig und der Dritte beschreibt, dass die Gruppe auch als störend empfunden werden kann. Nichtsdestotrotz wirkt die Wallfahrt im Gesamten für alle meine TeilnehmerInnen positiv, da sie einerseits von alltäglichen Belastungen befreit und andererseits in ihrer vielfältigen Bedeutungszuschreibung für den geregelten, harmonischen Fortbestand der Alltagswelt sorgt. Die Objektivierungen, die transformativen Elemente, verbinden die inneren Logiken der PilgerInnen und die soziale Ordnung. All dies wird erst durch *Embodiment* möglich und sichtbar. Durch die Hinwendung zum Körper, durch die prereflexive Aufmerksamkeit der Sinne wird der alltäglichen Dominanz des Geistes Einhalt gewährt, in einem ganzheitlichen Erleben kann der ‚Kopf‘ somit ‚frei‘ werden. In der performativen Transformation des Körper-Selbst, ist alle

Aufmerksamkeit auf die unmittelbare, direkte Wahrnehmung gelenkt, selbst das Beten wird in seiner Redundanz beim Wallfahren zum körperlichen Akt. Der prereflexive Zustand kann Bedürfnisse aber nicht nur befriedigen, er gibt auch Auskunft über sie und unser Körper-Selbst. So kann Ruhe und Entspannung als Entlastung vom leistungsorientierten Alltag paradoxerweise eher in der Bewegung als im ‚Faulenzen‘ erlangt werden. Bewegungslosigkeit, Stasis und Passivität schaffen oft ein Gefühl der Unzufriedenheit. Es wird also deutlich, das Embodiment in zweifacher Hinsicht bedeutsam für die Generierung von Wohlbefinden ist. Einerseits fördert das unmittelbare, prereflexive, körperliche Erleben Entlastung vom Alltag, andererseits dienen diese als Basis für die Formierung von Bedeutung, für das Entstehen von Objekten, wie sie Csordas (1994:7) begreift.

Diese Objekte können nicht nur kulturell, sondern auch individuell variieren, je nach persönlichem Lebenskontext gibt es unterschiedliche Logiken, Ideal- und Wertvorstellungen, wenngleich auch die christlich-katholische Wallfahrt insbesondere in einem westlich-europäischen Kontext Resonanz findet. Wallfahrt, wie sie hier beschrieben wird, bietet in ihrer Multidimensionalität aber besonders viel Raum für unterschiedliche Bedeutungszuschreibungen. Dadurch können sowohl Martin, der Religiosität an sich eher ablehnt, als auch Leopoldine, die Wallfahrt als Beziehung zu Gott sieht, über die gleichen Rahmenbedingungen unterschiedlich Wohlbefinden erfahren. Die direkte Pilgererfahrung muss dadurch unbestimmt, prereflexiv, aber natürlich kulturell geformt sein. Damit können Hanna, Friedrich und Marianne Stärkung und Kräftigung oder eine Aktivierung und Erweiterung der eigenen Handlungsfähigkeit aus den vier Tagen ziehen. Für Mathias wiederum ist es der Ausgleich, die Entspannung und die Ruhe, für Martin die Herausforderung und die Bestätigung aus der sportlichen Anstrengung, und für Leopoldine die göttliche Nähe, die sie als wohltuend empfinden und beschreiben.

5.6.1 Religion und Glaube

Glaube, Religion und Spiritualität stellen eine weite Dimension in dieser Bedeutungsformulierung dar. Der Glaube wird oft als Ausgangspunkt für die ‚gemeinsame Gesinnung‘ der PilgerInnen gesehen. Sie dient der gemeinsamen Orientierung und kann ein Grundpfeiler für die wahrgenommene Empathie und Übereinstimmung sein. Zeigen die PilgerInnen in der Alltagswelt auch ganz unterschiedliche Praktiken und Meinungen zu Religion, Glauben und Spiritualität, so wird der Glaube doch zum Objekt der gemeinsamen Ausrichtung. So wie Clarke (2006) feststellt, ist Religiosität in Europa gegenwärtig sehr

individuell und wandelbar, die Idee einer allgemeinen Göttlichkeit verbindet diese Form der Religiosität. Als solche spiegelt sie sich bei vielen PilgerInnen wider:

„Also ich glaub, dass es schon eine höhere Macht gibt, die schon gewisse Sachen lenkt und ich glaub, dass das alles schon vorgegeben ist.“ (Hanna)

„Ein Weg zum Mittelpunkt..., um in die Mitte zu kommen, um diese Energie, die da ist, Gott ist für jeden etwas anderes ja. Für uns ist es halt, wir sind Katholiken, ist es halt dieses, das könnte auch sein, diese universelle Energie.“ (Klaus)

Diese religiöse Offenheit erlebte ich auch bei einigen Pfarrern und geistigen Seelsorgern, die die Wallfahrten begleiteten. Ganz überrascht beobachtete ich, wie diese in Kollar und Wanderschuhen ihre Aufmerksamkeit auf die Berge richteten und ganz profan über die Schönheit der Natur, die wertvollen Gruppengespräche und die historischen Bezüge zur Wallfahrt erzählten. Ein Seelsorger begeisterte mich besonders. Er huldigte den Schnaps, genoss das reichhaltige Essen, kümmerte sich nicht um die zeitliche Einhaltung der Pausen und stellte eine ganz unmittelbare, ungezwungene Verbindung zwischen Mensch und Gott her. In den kleinen Andachten und Messen kann damit Glaube, auch für Skeptiker wie Martin oder Mathias, greifbar und spürbar vermittelt werden. Viele der PilgerInnen sehen dadurch in der Spiritualität, in ihrem persönlichen Glauben eine wohltuende Kraft, auch wenn sie der Religion kritisch gegenüber stehen und die anerzogene Religiosität oft auch als Zwang und Kontrollmaßnahme erlebt wurde:

„Glauben und Religion ist für mich was anderes,... für mich is immer ein bisserl kritisch kirchenmäßig, weil es für mich, weil es viel mit Macht und mit Struktur zu tun hat und ich glaube also an einen liebenden Jesus und nicht an einen strafenden, deshalb komm ich ein bisserl so in diese Rebellion.“ (Klaus)

Aus dieser breiten Identifikationsfläche kann Spiritualität für alle zum Thema von Wohlbefinden werden. Durch die festen, geregelten Rahmenbedingungen, die beim Pilgern über die religiöse Disziplin hergestellt werden, wird aber ein deutlicher Unterschied zum bloßen Wandern erzeugt. Wie Leopoldine bemerkt, fordert Pilgern Disziplin und ermöglicht dadurch größere Toleranz. Das Individuum ordnet sich einer umfassenden, religiösen Autorität unter, in der Annahme der vorgeschriebenen Pflichten (kontinuierliches Gehen und Beten), wird ein größerer Bedeutungshorizont entwickelt. Es entsteht eine geteilte ‚*embodied experience*‘, Innen und Außen rücken näher zusammen (vgl. Lee/Ingold 2006:74). Leopoldine beschreibt demnach Religiosität als grundlegend essentiell für ihr Wohlbefinden. Sie hat sich ganz der katholischen Kirche und ihrer Glaubenslehre verschrieben und in ihrer Überzeugung ist der römisch/katholische Glaube der einzig wahre Glaube. Gott zu lieben ist für sie der Sinn des Lebens und im Glauben findet sie Freiheit und Freude. Der Glaube

ermöglicht in ihr das Gefühl, etwas im Leben zu bewirken. Sie bleibt durch die Verbindung zu Gott handlungsfähig und ist dem Alltag nicht ausgeliefert. Die Beziehung zu Maria, der ‚Mutter Gottes‘ und das tägliche Rosenkranzgebet sind für sie auf der Wallfahrt, aber auch im Alltag wichtig, da sie Schnittstellen zwischen profaner und sakraler Welt darstellen. Sie beschreibt aber auch die unmittelbar körperliche Befriedigung, die ihr das Rosenkranzgebet ermöglicht:

„Der Rosenkranz ist eben so eine Kraft, so ein Schutz und so ein, ja ich weiß nicht wie man sagen soll, an dem kann man sich so anhalten und und das ist so...tät fast sagen gesund, gesund für Leib und Seele, weil das ist sogar erwiesen, dass dieses kontinuierliche Atmen auch, wenn man laut betet und der Rhythmus auch ganz gut fürn Körper ist und für die Seele sowieso. Wo nimmst dir sonst Zeit und setzt dich 20 Minuten hin und gibst jetzt einmal eine Ruhe und ...ja und bist offen und, also es hat einfach nur Vorteile.“ (Leopoldine)

Mariazell selbst, als Ort göttlicher Nähe, bezieht dabei ebenso seine Wirkungskraft über die Beziehung zur ‚Mariazeller Muttergottes‘. Nicht nur Leopoldine beschreibt Mariazell deshalb als Marienwallfahrtsort:

„Letztlich ist Mariazell für mich identisch mit Muttergottes. Jeder, der dort die Wallfahrt macht, geht dort zur Muttergottes beten.“ (Friedrich)

Die Mariazeller Marienfigur repräsentiert bei den meisten PilgerInnen vor allem mütterlichen Schutz und Vermittlung zu Gott. In einer Gesellschaft, die üblicherweise Profanität und Sakralität trennt, die oft eine Dichotomie zwischen Arbeit und Freizeit, zwischen Leid und Wohlbefinden herstellt, ist die Figur der Maria ein verbindendes Element. Sie vermittelt zwischen weltlichen Menschen und der göttlichen Sphäre und schafft damit auch einen Zugang zu Wohlbefinden. In der intuitiven, empathischen Sozialität der Pilgergruppe kann dieses Gefühl der mütterlichen Geborgenheit, der göttlichen Nähe und des sakralen Wohlbefindens erzeugt werden.



Abbildung 16:

Beim Einzug vor der Basilika Mariazell. Ganz vorne wird ein Kreuz getragen. In geordneten Reihen folgen alle der Prozession. Nachdem ansonsten immer in lockeren Gesprächen und losen Gruppierungen gepilgert wurde, ist beim Rosenkranz und bei dem prozessionshaften Einzug die geordnete Reihe und Disziplin wichtig. Die einzelnen Individuen werden damit zu einem lebendigen Körper geformt, Identität und göttliche Nähe werden somit transzendiert.

5.6.2 Sport-Bewegung-Leistung

Bewegung beim Pilgern ist nicht nur essentiell für die körperliche Aufmerksamkeit und das prereflexive Erleben, es bildet auch Projektionsfläche für gesellschaftliche Leistungsideale. Innerhalb einer leistungsorientierten, globalisierten Gesellschaft, die einzelnen Individuen ständige Aktivität und Leistungsbereitschaft abverlangt, gleichzeitig aber viele Unsicherheiten und Überforderungen bereit hält, können Bewegung und Sport Abhilfe verschaffen und vom Alltag lösen, ohne dessen Logiken zu hinterfragen. Über die Bewegung wird Stress ausagiert und ein Gefühl von Freiheit erzeugt. Beim Gehen, in der körperlichen Anstrengung, bestätigt der Körper intuitiv gesellschaftliche Werte. Aktivierung, Handlungsfähigkeit, Kontrolle und Selbstbestimmung können deshalb die Resultate dieser Anstrengung sein und stärkend auf das Selbst wirken. So wie Sointu (2006) diese Selbstbestimmung als zentral für die CAM-PatientInnen beschreibt, denke ich, dass Wallfahren gegenwärtig genutzt wird, um diese gesellschaftlichen Spannungen auszugleichen. Über die Erfüllung gesellschaftlicher Idealvorstellungen kann Selbstermächtigung und neue Handlungsfähigkeit für den Alltag geschaffen werden.

Viele der WallfahrerInnen thematisieren diesen Bezug zu Wert- und Normvorstellungen des Alltags auf unterschiedliche Weise. Für Mathias erzeugt Bewegung Veränderung und Aktivierung. Indem er seinen Körper im Sport bezwingt, hat er das Gefühl etwas ‚getan‘ zu

haben. Auch Marianne beschreibt dieses Ideal der körperlichen Tüchtigkeit, indem der Körper fit gehalten wird, kann für zukünftige Handlungsfähigkeit gesorgt werden:

„Mich körperlich bewegen, dass war immer schon wichtig. Also zu Hause sitzen und nichts tun, also das war für mich nie Thema. Mich bewegen, wenns nur Wandern, Radl fahrn, Laufen ist, irgend a sportliche, körperliche Betätigung, den Körper bewegen, den Körper in Schuss halten, weil ichs Gefühl hab, dass ma des gut tut[...]persönliche Grenzen, die Leistung, die körperliche Leistung wieder mal durchzuchecken, ob ich das schaffe und in der Gruppe schaff ichs noch leichter... (Marianne)

Viele beschreiben die ‚körperliche Strapaze‘ als Zugang zum inneren Selbst, sie ist ein ‚Schaffensprozess‘, in der Anstrengung schafft man Raum für direkte Erfahrung und einen bewussteren Umgang mit dem Leben, so Hanna. Die körperliche Erschöpfung wird idealisiert und direkt mit Leistung unterschiedlichster Art in Verbindung gebracht. In der Bewegung wird auch ‚geistige Bewegung‘, wird Weiterentwicklung im Leben symbolisiert:

„Der Körper denkt, ich glaube, ist in der Bewegung viel fähiger etwas zu leisten, oder etwas zu tun, oder irgendwohin zu kommen.“ (Klaus)

„Dieses Gehen und versuchen an Reife zu gewinnen seh ich als die Hauptaufgabe meines Lebens.“ (Friedrich)

Die sportliche Leistung steht für Veränderung, Selbstbestimmung, Befreiung und Entschleunigung vom Alltag. Hier zeigen sich die zwei Dimensionen von *Embodiment*, die meine Feldforschung begleitet haben, besonders deutlich. Einerseits wird *Embodiment* von den WallfahrerInnen praktisch nutzbar gemacht. Die alltägliche Last medialer Überflutung und die schnelllebige Arbeitswelt, die ständig rationale Entscheidungen fordert, werden durch die langsame, monotone Bewegung abgelöst, wodurch ein intuitives, körperliches Erleben möglich wird und die Beziehungen zur Umwelt neu geknüpft werden. Auf der anderen Seite zeigt sich durch die Analyse, dass diese *Embodiment*-Praxis der Erhaltung sozialer Ordnung dienen kann. Diese beiden Pole bilden in der Generierung von Wohlbefinden aber keine Gegensätze, sondern konstituieren einander.

5.6.3 Sozialität

Die letzte bedeutende Komponente, die ich darstellen möchte, umfasst *Communitas*, Gemeinschaft, Gruppendynamik und Sozialität. Die harmonische Gemeinschaft ist unumstritten für alle meine GesprächspartnerInnen besonders ausschlaggebend für den Erfolg einer Pilgerfahrt, für das Wohlbefinden, welches sich auf der Reise entwickeln kann. Die Idealisierung der sozialen Beziehungen sehe ich in Bezug zu einem abgegrenzten Alltag, in dem Beziehungen zur Außenwelt oft kühl und pragmatisch verlaufen. Als Individuen müssen

wir uns innerhalb kapitalistischer Logiken gegenüber anderen zur Wehr setzen, uns distanzieren, um den Anforderungen des Alltags Stand zu halten. Diese individualistische Ausrichtung, die in der Auszeit des Wallfahrens verworfen werden kann, wird auch von einigen meiner GesprächspartnerInnen angeführt. Bei der Wallfahrt wird von den Getränken über die Blasenpflaster bis zum Schlafzimmer alles geteilt, die Grenzen zwischen dem Innen und Außen werden langsam aufgelöst und ermöglichen somit ein intersubjektives Verstehen und Mitfühlen mit den anderen.

Nicht nur die Gemeinschaft wird beim Wallfahren dadurch idealisiert, sondern auch die Natur, die innerhalb der vier Tage viel intensiver wahrgenommen werden kann. Wie Csordas in seinen *somatic modes of attention* beschreibt, bildet sich eine gemeinsame, kulturelle Hinwendung unserer Körper zueinander und zu den vorerst unbestimmten Objekten der Umwelt. Das Gehen kann auch diesen Prozess fördern; wie Lee und Ingold (2006) beschreiben, entsteht durch das gemeinsame Gehen ein geteilter sozialer Raum, eine affektive Gegenseitigkeit, indem Pfad und Ausrichtung gleich sind. Diese Besonderheit reflektiert auch Kristina, indem sie mir erzählte:

„Das miteinander in eine Richtung gehen, und in die gleiche Richtung schauen, und nicht einander anschauen macht eine ganz andere Gesprächsatmosphäre. Macht auch manches leichter auszusprechen...“.

Die Gespräche können intensiver geführt und erlebt werden. Für Mathias ergibt sich diese Situation vor allem aus der Abgrenzung zur ‚realen Welt‘. Weil der Alltag fern ist, kann er sich tiefer einlassen und zentrale Lebensgeschichten und Probleme behandeln. Marianne sieht wiederum den Zeitfaktor ausschlaggebend für die Intensität der Gespräche. Während des stundenlangen Gehens hat sie Zeit, sich auf einzelne Personen einzulassen, ihnen zuzuhören und sich auszutauschen. Aber auch die Gemeinsamkeit der religiösen Grundhaltung spricht sie als Faktor für die Gruppendynamik an.

Diese Identifizierung mit der Gruppe schafft für sie Geborgenheit und vermittelt Stärke:

„In der Gruppe ist man immer stark. Da gibt die Gruppe Kraft, wir gehören alle zusammen, wir ziehn alle an einem Strang, wir glauben alle an das Gleiche. Wir gehen dahin, wir singen, wir beten oder auch a Messe im Freien zu halten...“ (Marianne)

Die religiöse Ausrichtung dient dabei, vor allem beim ‚Messe halten im Freien‘, der Identitätsstiftung, sie ist Zeichen nach außen, gleichzeitig wird in der kleinen Gruppe Glaube viel unmittelbarer und direkter vermittelt:

„Das sind sehr schöne tiefe Erlebnisse für mich, das ist einfach die kleinere Gruppe und irgendwie hab ich das Gefühl es sind persönlichere Zugänge zu mir, als wenn ich in der Kirche sitz und da sitz ich irgendwo und der Pfarrer ist da vorn.“ (Marianne)

Martin schreibt diese Gruppendynamik nicht unbedingt der religiösen Ausrichtung zu, dennoch beschreibt er die Beziehung zu den anderen PilgerInnen und zur Natur ebenfalls als wohltuend. Da er gern unter Menschen ist, ist Wallfahrt für ihn die perfekte Kombination aus Bewegung und Geselligkeit:

„Obwohl das nur ein paar Tage im Jahr sind, aber da kommt so eine gewisse Herzlichkeit rüber, man hat Zeit, man marschier, man hat Zeit zum Reden, man ist in der Natur, man geht ganz anders miteinander um und aufeinander zu, glaub ich.“ (Martin)

Klaus, der lange sozial abgegrenzt und beruflich leistungsorientiert gelebt hat, schätzt die sozialen Beziehungen beim Wallfahren besonders. Das ‚Üben von Gemeinschaft‘ ist für ihn der tragende Aspekt der Pilgerreisen, er schätzt die Nähe, die Empathie und die Aufmerksamkeit, die in der vorurteilsbeladenen, egozentrischen Alltagswelt nicht möglich sind und sieht darin eine besonders wichtige Entwicklung, die er auch selbst erfahren hat:

„Die Gemeinschaft, dass ma sozial menschlich sind, ich glaub, dass man auch eine gewisse Entwicklung braucht, oder man bekommt sie. So ist das, man muss wirklich offen sein, man darf nicht starr sein.“

Er beschreibt die Distanzierung zu den WallfahrerInnen im Alltag und wie diese Beziehungen jedes Jahr wieder aufleben:

„Also ich denk mir, dass es sehr, sehr komprimiert auf vier Tage ist. Es bringt in diesen vier Tagen ein jeder so viel Energie hinein und so viel Gemeinsamkeit hinein, dass es das ausmacht, das Besondere. Und während des Jahres geht jeder seine Wege, baut jeder wieder diese gewissen Hemmungen auf und diese Schwellen auf, die da nicht da sind.“ (Klaus)

Diese Intersubjektivität, dieser starke Bezug zum eigenen Körper und zur Umwelt und die hohe Aufmerksamkeit gegenüber anderen Menschen ermöglichen innerhalb dieser ‚liminalen Sphäre‘ auch ein starkes Communitasgefühl und damit ein Gefühl von Identität und Harmonie mit der Umwelt. Wie Turner (2000[1969]) schreibt, sind der sakrale Raum und die religiöse Zuschreibung dabei sicherlich ein förderlicher Faktor für das Erleben von Egalität und Zusammengehörigkeit. Auch werden moralische und religiöse Werte oft über die Intensität der Pilgererfahrung verstärkt und verinnerlicht. Dennoch beschreibt unter anderem Friedrich, dass Disharmonie möglich ist und dadurch die gesamte Gruppe ‚kaputtgehen‘ kann. Einerseits kann der religiöse Rahmen eine Basis für unterschiedliche Lebens- und Glaubensausrichtungen bieten, andererseits ist auch Wallfahren nicht jenseits alltäglicher Bedürfnisse und bietet Raum für Konflikte und Unstimmigkeiten. Aus den vielen heterogenen

Zugängen zum Pilgern und den unterschiedlichen Erfahrungen zeigt sich, dass sich Pilgern nicht universalistisch darstellen lässt und, dass auch ein Pilgerritual nicht unfehlbar sein kann.



Abbildung 17 und 18: Das Beisammensitzen in der Gruppe schafft ein besonderes Gefühl von Zusammengehörigkeit. Bei der Messe im Freien wurde aus allen Rucksäcken der PilgerInnen ein Altar erbaut. Der Priester predigte vor allem über Humanität, den Zusammenhalt der Menschen und das göttliche Er-Leben auf Erden.

6 Conclusio

Wie gezeigt wurde, ist es nicht selbstverständlich, dass eine Pilgerreise Wohlbefinden erzeugt. Die wenigsten meiner GesprächspartnerInnen stellen für sich persönlich einen direkten Zusammenhang zwischen Heilung und dem Wallfahren her, wenngleich auch eine gesundheitsfördernde Komponente durch die körperliche Bewegung beschrieben wird. Wohlbefinden, Entspannung, Ruhe, Stärkung und Aktivierung waren aber immer omnipräsente Begriffe, wenn es darum ging, den Nutzen einer Pilgerfahrt zu beschreiben.

In der Analyse von soziokulturellen Rahmenbedingungen und der körperlichen Praxis beim Pilgern hat sich gezeigt, dass diese Zuschreibungen über Bewegung, Religion und Gruppengemeinschaft generiert werden können. Gesundheit ist demnach für die meisten ein offener, umfassender Begriff, der mit körperlicher Unversehrtheit, Ganzheit, Aktivität und Handlungsfähigkeit gleichgesetzt wird. In diesem Sinne schließt Gesundheit die gesamte Lebenssituation mit ein, wie Martin festhält:

„Wenn du dich wohlfühlst und gewisse Aktivitäten machen kannst, die dir wichtig sind. Wennst körperlich gesund bist und geistig frustriert, dann bist ah nicht wirklich gesund.“

Und an anderer Stelle:

„Gesundheit heißt Lebensqualität zu haben. Das heißt nicht, dass ich keine Krankheit haben darf. Hab auch eine Operation, hab meine Probleme, aber hab meine Lebensqualität. Was noch dazu kommt ist, vom Geistigen her, dass man sich, dass man diese Freude hat, dass man auch dieses Vertrauen hat...diese Verbindung zum Psychischen, und dass diese psychische [Komponente] nämlich auch eine Verbindung zum Unendlichen [herstellt]“ (Klaus)

Klaus beschreibt also, wie viele WallfahrerInnen, Lebensqualität, die über das körperliche Befinden, die biologische Unversehrtheit hinausgeht. Gesundheit und Wohlbefinden wurden oftmals thematisiert, biomedizinische Konzepte sind dabei meistens als unzureichend kritisiert worden:

„Wo ich momentan überhaupt nicht zurecht komm, ist mit diesem Vorgang wie es jetzt ist in der Medizin,... der Mensch als Ganzes gerät völlig aus dem Fokus und wenn der Arzt zu mir sagt, er is gar nicht interessiert daran, dass ich geheilt werde, wenn er sagt, ich soll ein Pulverl schlucken, da hab ich momentan a ziemliches Problem mit dem Ganzen. Und auch weil jetzt auch meine Freundin in der Krise steckt, in dieser Ehe, wo der Mann die Ansprüche stellt, dass sie schön und fit ist[...] jeder radelt wie der Wilde und jeder rennt wie der Wilde, ja für was eigentlich.“ (Hanna)

Hanna beschreibt, die zunehmende Betäubung der Gesellschaft durch Medizin und Medien, auch hier lässt sich Wohlbefinden als bewusste, aktive Lebensführung identifizieren. Ebenso vergleicht Marianne Krankheit und Leid mit Hilflosigkeit, Bewegung wiederum ist demnach

Selbstbestimmung. In der körperlichen Erfahrung beim Pilgern, im performativen Akt der Generierung von Aktivität und Handlungsfähigkeit, in der Transformation von einem Zustand der Macht- und Hilflosigkeit hin zur Selbständigkeit wird Wohlbefinden erzeugt.

Die körpereigene Bewegung ist dabei zentraler Ausgangspunkt für das Herstellen von Wohlbefinden. In der Hinwendung vom Geist zum Körper, in der gleichmäßigen Aufmerksamkeit auf körperliche Prozesse können Ruhe und Entspannung gefunden werden. Als prereflexive Handlung, als ‚*being in the world*‘ (Csordas 1993) schafft die Bewegung einen Wahrnehmungsraum voller Intuition und Vorstellungskraft. Außen- und Innenwelt rücken näher zusammen und ein Gefühl von Csordas‘ intersubjektivität entsteht. Bewegung konstituiert damit bedeutsame Erfahrung und Wissen und vermittelt ständige Transformation und Weiterentwicklung. Diese Grundlage bietet wiederum Raum für Objektivierungen, für gesellschaftliche Zuschreibungen, an die Wohlbefinden adressiert wird. Aktivität und Leistung können hier als kulturelle Ideale verortet werden, die beim Pilgern erfüllt werden.

Zusätzlich zur Bewegung lassen sich Bedeutungszuschreibungen auch an die Religion oder die Gruppengemeinschaft richten. Seelisches Wohlbefinden kann einen eigenen Bestandteil der Pilgerreise darstellen. Die intakte, gepflegte Beziehung zu Gott und der Religion, die in der liminalen Sphäre des Pilgerns über die besondere, intuitive Aufmerksamkeit der Subjekt-Körper zueinander entstehen kann, wird ebenso als Generator für Handlungsfähigkeit gesehen:

„Wir sind sehr oft ausgeliefert und können nichts dagegen tun und ja sind irgendwie machtlos. Aber indem ich heute beten kann, dass ich auch bitten kann, in die Kirche gehen kann und eine Kerze anzünden kann, mache ich etwas, tue ich etwas. Also ich bin nicht, ich stehe nicht machtlos daneben, sondern ich kann tätig werden.“
(Klaus)

Im Gebet und im Glauben haben viele WallfahrerInnen das Gefühl, in das Lebensgeschehen eingreifen zu können. Für Leopoldine ist diese Ausrichtung auf die Religion ganz deutlich, Wohlbefinden umschrieb sie mit ‚*im Glauben sein*‘, sie sah Heilung als etwas Göttliches, als das Finden zum Glauben. Diese religiöse Grundhaltung zum Leben, die ihr Sicherheit und Vertrauen im Alltag vermittelt, wird durch die jährliche Wallfahrt, durch das *Embodiment* beim Pilgern gestärkt und gepflegt.

Die religiöse Unmittelbarkeit beim Pilgern steht direkt mit der Erfahrung der sozialen Gruppe in Beziehung. Wie Turner schreibt, entsteht in der Formierung von *Communitas* ein sozialer Raum, der als übernatürlich, mächtig und mystisch empfunden wird, und damit die

Zuschreibung zur göttlichen Sphäre ermöglicht (Turner 2005 [1969]:104). Diese besondere Beziehung zur Gruppe, zur Umwelt, oder eben zum Göttlichen formiert sich nach Lee und Ingold (2006:69) in der Abstimmung der Körper aufeinander, durch das Teilen von Bewegung, Richtung und Pfad. Auch mit Hilfe von Csordas' *somatic modes of attention* (1993), dem gegenseitigen Erkennen der Körper durch Intuition, Vorstellungskraft oder sinnlicher Wahrnehmung kann diese bedeutsame Sphäre bewusst werden. In dieser prereflexiven Aufmerksamkeit unterscheiden wir nicht zwischen Subjekt und Objekt, wodurch eine unmittelbare Beziehung zur gesamten Umwelt hergestellt werden kann. Besondere Bedeutungszuschreibung muss damit nicht exklusiv auf die Religion ausgerichtet werden. Wohlbefinden kann auch durch Communitas und Zusammengehörigkeit, durch das Gefühl von Harmonie und Empathie gefördert werden, welche im Alltag oft ungenügend angesprochen werden. Diese Verbindung von religiöser Erfahrung und Gruppenerlebnis spiegelt sich im Ausruck der Pilger wider, wenn sie die Seele als Schnittstelle zum Göttlichen und als Verbindungselement zur Außenwelt beschreiben:

„Viele psychosomatische Krankheiten existieren ja auf Grund einer Disharmonie zwischen Leib und, oder Körper und Seele. Ich würde sagen, jeder Mensch der ausgeglichen ist, wird wahrscheinlich ein viel gesünderes Leben haben, als einer, der im ständigen Kampf mit sich selbst und der Umwelt ist. (Friedrich)

Wallfahrt kann in seinen multiplen Bedeutungszuschreibungen unterschiedliche Individuen ansprechen. Über die Körperlichkeit, die *‘embodied experience’* wird das Körper-Selbst direkt angesprochen und Transformation sowie Bestätigung soziokultureller Norm ermöglicht. Ausgerichtet auf die unterschiedlichen Bedürfnisse ist beim Pilgern Sozialkritik ebenso möglich, wie die beschriebene *‘Aufladung der Kräfte’*, um den Alltag samt seinen Ordnungen erneut zu bewältigen.

WallfahrerInnen vertreten allgemein eine aktive Lebensauffassung, Glaube und Religion werden nicht passiv empfangen, sondern Spiritualität wird als Teil der aktiven Lebensgestaltung gesehen. Die Handlungsfähigkeit steht im Vordergrund und Selbstverantwortung wird allein schon durch die Entscheidung trotz Blasen an den Füßen weiterzugehen, gelebt. In dieser Aktivität liegt Herausforderung und Selbstüberwindung, Wohlbefinden kann letztendlich über das gesteigerte Selbst(wert)gefühl erzeugt werden.

Im sozialen Kontext der Leistungsgesellschaft, der Schnelllebigkeit und globalen Vernetzung ist Pilgern Entschleunigung und Befreiung vom Stress des Alltags. Das *‘Freisein im Kopf’* stellt sich über den gemächlichen Rhythmus der Fortbewegung ein und richtet sich an eine Gesellschaft, die rund um die Uhr und global mit Informationen versorgt wird. Über das

rhythmische Gehen und die körperliche Überlastung wird auch eine emotionale Öffnung induziert, die ich bei mir und bei anderen beobachtet habe. Empfindungen und Wahrnehmungen scheinen intensiver, das Gefühl des ‚*being in the world*‘ schafft Möglichkeiten, Handlungsräume und eine besondere Nähe zur Umwelt. Die Loslösung vom Alltag und seinen Anforderungen schafft Erleichterung, Entspannung, Ruhe und Ausgleich, gleichzeitig ist Pilgern aber mehr als nur Auszeit. Durch die Bewegung, die Aktivierung wird ein positiver Bezug zum Alltag hergestellt und Wohlbefinden wird viel umfassender erlebt als im Entspannungsurlaub. Der Alltag wird während der Wallfahrt also nicht ausschließlich negiert und ausgegrenzt, sondern letztendlich auch aufrechterhalten. Dringende Bedürfnisse werden beim Wallfahren gestillt, sodass der Alltag danach wieder aufgenommen werden kann. Die starke Körperlichkeit und die Intensivierung durch das Gehen ermöglichen ein emotionales, intuitives Erleben. Probleme und Missbefinden werden so auf einer ganzheitlichen Ebene angesprochen, können im Ausnahmezustand der Pilgerreise artikuliert und zumindest temporär ‚geheilt‘ werden. *Embodiment* ermöglicht diese ganzheitliche Erfassung, in der prereflexiven Aufmerksamkeit wird ein konstitutives Element des Körper-Selbst angesprochen:

„*The holistic body is often explicitly conceptualized as a means of accessing feelings that are somehow deeper and truer.*“ (Sointu 2006:211)

Die tiefe Erfahrung stellt einen direkten Kontakt zum inneren Selbst und zur Umwelt dar. Spiritualität kann in diesem Setting tiefer und heilender erlebt werden, sowie die Gemeinschaft durch die geteilte Anstrengung intensiver und stärker wahrgenommen wird und hilfreich beim Lösen von sozialen Problemen sein kann.

Insofern ist Wohlbefinden, und damit implizit auch Heilung, ein bedeutender Aspekt der Wallfahrt. Die körperliche Aktivierung beim Gehen stellt Gemeinschaft und Religiosität, sowie Stärkung, Handlungsfähigkeit, Befreiung und Beruhigung her. Mit Sointu's Worten wird beim Wallfahren Wohlbefinden über *Embodiment* hergestellt und transzendiert:

„*...these forms of health care provide a means of accessing, changing and healing the person through the materiality of the body, yet also beyond the materiality of the body.*“ (Sointu 2006:218)

Die kontinuierliche Wirkung dieses Erlebens ist für die meisten WallfahrerInnen Grund für die jährliche Wiederholung der Pilgerfahrt. Die Wirkung beginnt sich nach ein paar Tagen zu entfalten, die Reise ist aber nur kurze Auszeit vom Alltag und verlangt damit nach Wiederholung. Viele meiner InformantInnen gehen deshalb schon seit Jahrzehnten, Jahr für Jahr nach Mariazell und wollen das Hochgefühl, die Kraft und die Ruhe, die sie dabei

aufnehmen, nicht mehr missen. Die kontinuierliche Wiederholung von Pilgerreisen kann als eine Art ‚Auffrischungsimpfung‘ beschrieben werden und findet sich auch bei Frey (2004) oder Shashahani (2009) wieder:

„Returns to a pilgrimage site show that the devout have received a positive response and that is why they return. A sense of peace, acceptance, gettin in harmony with oneself and others is talked about.“ (Shashahani 2009:21)

Die Wirksamkeit von Pilgerreisen lässt sich demnach vor allem auf der individuellen, subjektiven Ebene erfassen. Stellt man sich die Frage, ob Wohlbefinden auf Wallfahrt gesucht und erfahren wird, ist es deshalb nötig, das unmittelbare Erlebnis Wallfahrt innerhalb seiner soziokulturellen Rahmenbedingungen zu untersuchen. Eine Betrachtungsweise, die den Körper zum Ausgangspunkt der Analyse von Selbst und Kultur macht, kann implizite Logiken des Selbst mit der Umwelt in Verbindung setzten und damit ein tieferes Verständnis von Kultur und Mensch ermöglichen. Die Erlangung von Wohlbefinden und die Linderung von Leid sind sowohl für den Erhalt menschlicher Existenz, als auch den Fortbestand gesellschaftlicher Ordnung besonders zentral. Diese Einsicht, die über die Analyse von *Embodiment* gewonnen werden kann, veranschaulicht auch, dass kein Konsens darüber bestehen kann, was wirksam und wohltuend ist. Die „Heilmethode“ muss Sinn machen, den Körper, das Selbst ansprechen. Kulturelle und soziale Prägung definieren unseren persönlichen Zugang zu Heilung und Wohlbefinden. In der Betrachtung prereflexiver körperlicher Wahrnehmungsformen konnten diese unterschiedlichen Bedürfnisse bei den WallfahrerInnen an der Via Sacra freigelegt werden. Befreiung, Lösung und Entschleunigung vom hektischen, individualisierten Alltag sind dabei ebenso Thema, wie die Generierung von Handlungsfähigkeit, Aktivität und Selbstbestimmung für die Fortführung dieses Alltags.

6.1 Schlussbemerkung

Wallfahrt oder Pilgerreise, wie sie sich aus meiner Feldforschung ergibt, formiert sich vor allem aus den zentralen Elementen der Bewegung, Religiösität und Gruppendynamik, welche wiederum Projektionsfläche für die Generierung von Wohlbefinden bieten. Diese drei Elemente werden in der allgemeinen Literatur zu *„pilgrimage“*, in unterschiedlichem Maße sowohl dem Pilgern, als auch dem Wallfahren zugeschrieben. Aus diesem Grund habe ich beide Begriffe synonym verwendet, wenngleich sich die Personen meiner Feldforschung zumeist als ‚Fußwallfahrer‘ bezeichneten. In der Darstellung von Bedürfnissen und soziokulturellen Rahmenbedingungen der PilgerInnen auf der Via Sacra hat sich gezeigt, dass die Pilgerforschung ein sehr weites, heterogenes Feld mit vielen unterschiedlichen

Dimensionen ist. Institutionelle Rahmenbedingungen, politische und religiöse Mächte beeinflussen die Pilgerlandschaft ebenso wie die individuellen Bedürfnisse und Bedeutungszuschreibungen der PilgerInnen.

Dieses multidimensionale Feld zeigt sich auch in der anthropologischen Pilgerliteratur, die eine Vielzahl an theoretischen und methodischen Zugängen zum Thema Pilgern entworfen hat. Vor allem Victor Turners umfassendes Werk zur christlichen Pilgerforschung ist für viele ForscherInnen noch heute von Relevanz, auch innerhalb meines Zugangs ließen sich Liminalität, Antistruktur und Communitas diskutieren. Da sich aber der universalistische Zugang von Turner als Einbahnstraße erwiesen hat, und Themen wie Konkurrenz, Tourismus, Machtverhältnisse, Mobilität und neue Spiritualität ebenso Facetten des gleichen Phänomens beschreiben, habe ich einen umfassenderen Blick auf Liminalität und Communitas zu werfen versucht. Darin hat sich gezeigt, dass Pilgern den Alltag nicht ausschließt und soziale Kritik, wie soziale Bestätigung ermöglicht. Ebenfalls lässt sich Communitas als Aspekt von Pilgerreisen identifizieren, intensive Sphären der Sozialität oder Intersubjektivität können diese erzeugen, andererseits aber auch Konflikt und Disharmonie verstärken.

Turners Konzepte können somit nach wie vor fruchtbar sein, seine Essentialismen sollten dabei ausgespart werden. Insofern beschreibt St. John (2008:12), dass für viele WissenschaftlerInnen Turner als Bruchlinie vergangener und zukünftiger anthropologischer Forschung dient, in der modernes und postmodernes Denken aufeinander prallen. Rituale bleiben wichtige antistrukturale Elemente, sie werden aber weitgehend differenziert und erneuert, wo Turners Zugang die wachsende gesellschaftliche Komplexität nicht erfassen kann.

Embodiment, als wissenschaftlicher Zugang, der den Körper als Akteur, als Wissensgenerator an den Ausgangspunkt jeglicher wissenschaftlicher Forschung stellt, kann Turners Begriffe aufgreifen und in den Kontext unmittelbarer, prereflexiver und intersubjektiver Erfahrungen setzen. Zugänge, wie sie Thomas Csordas und Tim Ingold elaborieren, hinterfragen traditionelle, dualistische Denkweisen und formieren damit ein neues Verständnis der Subjekt- Objekt Beziehung. Indem wir zu allererst über die unbestimmte Wahrnehmung mit unserer Umwelt in Verbindung stehen, ist unser primäres Erleben immer subjektiv. Demnach muss auch eine Untersuchung von Wohlbefinden an dieser subjektiven Wahrnehmung ansetzen.

In der Beschreibung und Analyse meiner Daten, die ich aus Selbstwahrnehmungsprozessen, teilnehmenden Beobachtungen sowie den gesammelten Pilgertagebüchern und Interviews gewonnen habe, zeigt sich dieser Zugang zu *Embodiment* auch in der Praxis. Nachdem ich Pilgern als ‚*bodily being in the world*‘ (Csordas 1994:7) dargestellt habe, dienten die Lebensgeschichten der PilgerInnen der Identifikation von Bedeutungszuschreibungen und Objektivierungen. Innerhalb dieser Herangehensweisen lässt sich ein Gesellschaftsbild entwerfen, das vom Individuum gegenwärtig einen funktionierenden, gesunden Körper und einen leistungsfähigen, aktiven Geist fordert. Da die Biomedizin diesen Anforderungen oft nicht mehr genügen kann, werden Alternativen zur (Wieder)Erlangung von Wohlbefinden gesucht. Pilgern kann demnach als alternative Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung betrachtet werden. *Embodiment* spielt dabei eine zweifache Rolle, es macht Wohlbefinden direkt am Körper erfahrbar und generiert positive Bedeutungszuschreibungen zum Wallfahren und Alltag.

Die Balance zwischen der Notwendigkeit anthropologischer Theorie- und Konzeptbildung und der Unmöglichkeit, kulturelle und individuelle Vielfalt mit bekannten wissenschaftlichen Mitteln einzufangen, wird hier deutlich und nur teilweise aufgelöst. Die Schwierigkeit der Überwindung dualistischer Denkmuster spiegelt sich auch in den Begrifflichkeiten meiner Feldforschung wider. Das Ziel, den Körper gleichzeitig biologisch und kulturell zu begreifen, geht in der getrennten Analyse von Selbstwahrnehmung und soziokulturellem Kontext oftmals verloren. Demnach wird es auch für zukünftige Forschungen eine Herausforderung sein, diese Dichotomien zu ergänzen oder zu überwinden und das Leben im *Modus Operandi* (Bourdieu 1977) und nicht in seiner reflektierten Objekthaftigkeit zu erfassen.

Dieser Bezug zur Lebenspraxis sollte in der Analyse von Wohlbefinden auf der Via Sacra hergestellt werden, indem Aktivierung und Selbstbestimmung, Befreiung und Abgrenzung als wohltuende Elemente für das Selbst und die Aufrechterhaltung des Alltags beschrieben wurden. Betrachtet man Pilgern und Wohlbefinden unter dem Gesichtspunkt des *Embodiment*, so wird heute, mehr denn je, Wohlbefinden und Heilung am Wallfahrerweg nach Mariazell gesucht.

Bibliografie

Aigner, Andreas 2004: Zur Spiritualität des Pilgers. In: Kirste, Reinhard; Schwarzenau, Paul & Tworuschka, Udo (Hg.): Wegmarken zur Transzendenz interreligiöser Aspekte des Pilgers. Religionen im Gespräch. Band 8. Zimmermann Druck+Verlag. Balve.

Badone, Ellen 2004: Crossing Boundaries. Exploring the Borderlands of Ethnography, Tourism, and Pilgrimage. In: Badone, Ellen & Roseman, Sharon R. (Hg.). Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism. University of Illinois Press. Urbana/Chicago.

Badone, Ellen & **Roseman**, Sharon R. 2004: Approaches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism. In: Badone, Ellen & Roseman, Sharon R. (Hg.). Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism. University of Illinois Press. Urbana/Chicago.

Baltes, Paul B. & **Smelser**, Neil J. 2001: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Volume 17. Elsevier Science Ltd. Oxford.

Bhardwaj, Surinder M. & **Rinschede**, Gisbert (Hg.) 1988: Pilgrimage in World Religions. Geographia Religionum. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie. Band 4. Dietrich Reimer Verlag. Berlin.

Blacking, John 1977: Towards an Anthropology of the Body. In: Blacking, John (Hg.). The Anthropology of the Body. A.S.A. Monographs, 15. Academic Press. London.

Blumauer-Montenave, Liselotte 1987: Zur Geschichte des Wallfahrtsortes Mariazell: Fremdenverkehr und Wallfahrt. Miscellanea dritte Reihe Nr. 206. Wiener Katholische Akademie. Wien.

Blumauer-Montenave, Liselotte 1996: Mariazell: Gäste des Wallfahrtsortes Mariazell. Eine Dokumentation. Miscellanea dritte Reihe Nr. 208. Wiener Katholische Akademie. Wien.

Bourdieu, Pierre 1977: Outline of a Theory of Practice. Cambridge Studies in Social Anthropology, 16. University Press. Cambridge.

Bräunlein, Peter J. 2012: Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk. Springer VS. Wiesbaden.

Clarke, Peter B. 2006: New Religions in Global Perspective. A study of religious change in the modern world. Routledge. London/New York.

Coleman, Simon & **Eade**, John 2004: Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion. Routledge. London/New York.

Coleman, Simon & **Elsner** John 1995: Pilgrimage. Past and Present in the World Religions. Harvard University Press. Cambridge/Massachusetts.

Coleman, Simon & **Elsner** John 1998: Performing Pilgrimage. Walsingham and the Ritual Construction of Irony. In: Hughes-Freeland, Felicia (Hg.). Ritual, Performance, Media. Routledge. London.

Csordas, Thomas J. 1990: Embodiment as a Paradigm for Anthropology. Ethos, Vol. 18, Nr. 1, S. 5-47.

Csordas, Thomas J. 1993: Somatic Modes of Attention. Cultural Anthropology, Vol. 8, Nr. 2, S. 135-156.

Csordas Thomas J. 1994: Introduction: The Body as Representation and Being-In-The-World. In: Csordas Thomas J. Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self. Cambridge University Press. Cambridge.

Csordas Thomas J. 2002: Body/ Meaning/ Healing. Palgrave Macmillan. New York.

Csordas, Thomas & **Kleinman**, Arthur 1996: The Therapeutic Process. In: Johnson, T. M. & Sargent, C. F. Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method. Praeger. New York.

Derks, Susanne W. 2009: Power and Pilgrimage. Dealing with Class, Gender and Ethnic Inequality at a Bolivian Marian Shrine. Nijmegen Studies in development and cultural change. LIT Verlag. Berlin [u.a.].

Dilger, Hansjörg & **Hadolt**, Bernhard 2010: Medizin im Kontext. Überlegungen zu einer Sozial- und Kulturanthropologie der Medizin(en) in einer vernetzten Welt. In: Dilger, Hansjörg & Hadolt, Bernhard (Hg.). Medizin im Kontext. Krankheit und Gesundheit in einer vernetzten Welt. Peter Lang. Frankfurt am Main.

Dilger, Hansjörg & **Hadolt**, Bernhard 2012: Medizinethnologie. In: Beer, B. & Fischer, H. Ethnologie: Einführung und Überblick. Siebte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Reimer. Berlin.

Douglas, Mary 1970: Natural Symbols. Explorations in Cosmology. Barrie und Jenkins. London.

Dransart, Penelope 2004: Pilgrimage. In: Salamone, Frank A. (Hrsg.): Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals. Berkshire Publishing Group. Routledge. New York.

Dubisch, Jill 1995: In a Different Place. Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine. Princeton University Press. Princeton/New York.

Eade, John 2000[1991]: Introduction to the Illinois Paper. In: Eade John & Sallnow Michael J. (Hg.). Contesting the Sacred: The Anthropology of Pilgrimage. University of Illinois Press. Urbana/Chicago.

Eade, John 2009: Reframing Pilgrimage: Contesting the Sacred in a Globalising World. In: Shahshahani, Soheila. Cities of Pilgrimage. Lit-Verlag. Berlin.

Eade, John & **Sallnow** Michael J. 2000[1991]: Introduction. In: Eade John & Sallnow Michael J. (Hg.). Contesting the Sacred: The Anthropology of Pilgrimage. University of Illinois Press. Urbana/Chicago.

Flick Uwe 2002: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Rowohlt. Reinbeck bei Hamburg.

Frey, Nancy 1998: Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago. Journeys Along an Ancient Way in Modern Spain. University of California Press. Berkely [u.a.].

Frey, Nancy 2004: Stories of the Return: Pilgrimage and its Aftermaths. In: Badone, Ellen & Roseman, Sharon R. (Hg.). Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism. University of Illinois Press. Urbana/Chicago.

Geurts, Kathryn L. 2002: Culture and Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community. University of California Press. London.

Geurts, Kathryn L. 2003: On Embodied Consciousness in Anlo-Ewe worlds. A Cultural Phenomenology of the Fetal Position. Ethnography 4, Nr. 3, S. 363-395.

Greifeld, Katarina 2003: Einführung in die Medizinethnologie. In: Greifeld, Katarina (Hg.): Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie. Dietrich Reimer Verlag GmbH. Berlin.

Grünn, Helene 1975: Via Sacra. Das Wallfahrtsmuseum in Kleinmariazell. Ausstellung und Katalog von Helene Grünn mit Beiträgen von Leopold Schmidt, Emil Schneeweis und Rupert Feuchtmüller. Band 15. Selbstverlag des österreichischen Museums für Volkskunde. Wien.

Hadolt, Bernhard 2004: Zur Relevanz der Medical Anthropology: Beiträge und Herausforderungen für die deutschsprachige Ethnologie. Curare 27(1+2) S. 9-26.

Hsu, Elisabeth 2003: Die drei Körper – oder sind es vier? Medizinethnologische Perspektiven auf den Körper. In: Lux, Thomas (Hg.). Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology. Reimer. Berlin.

Ingold, Tim 2000: The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. Routledge. London/New York.

Ingold, Tim 2004: Culture on the Ground: the World Perceived Through the Feet. Journal of Material Culture 9, Nr. 3, S. 315-340.

Ingold, Tim & **Lee**, Jo 2006: Fieldwork on Foot. Perceiving, Routing, Socializing. In: Coleman, Simon & Collins, Peter (Hg.) Locating the Field. Space, Place and Context in Anthropology. Berg. Oxford/New York.

John St., Graham 2008: Introduction. In: John St., Graham (Hg.). Victor Turner and Contemporary Cultural Performance. Berghahn Books. New York/Oxford.

Kleinman, Arthur 1981: Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry. University of California Press. Berkeley [u.a.].

Kremser, Manfred 2008: Von der Feldforschung zur Felderforschung. In: Wernhart, Karl R. & Zips, Werner (Hg.) Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Promedia Verlag. Wien.

Levinson, David 2004: Healing and Rituals. In: Salamone, Frank A. (Hg.) Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals. Berkshire Publishing Group. Routledge. New York.

Lock, Margaret M. & **Scheper-Hughes**, Nancy 1987: The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. Medical Anthropology Quarterly, New Series, Vol. 1, Nr. 1, S. 6-41.

Lukan, Karl & **Lukan** Fritzi 2006: Via Sacra. Der alte Pilgerweg nach Mariazell. Mythos und Kult. Pichler Verlag. Wien [u.a.].

Lux, Thomas 2003: Viele Namen für dieselbe Sache? Ethnomedizin, Medizinethnologie und Medical Anthropology. In: Thomas Lux (Hg.). Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology. Reimer. Berlin.

Maclaren, Kym 2008: Embodied Perceptions of Others as a Condition of Selfhood? Empirical and Phenomenological Considerations. *Journal of Consciousness Studies* 15, Nr. 8, S. 63-93.

Mauss, Marcel 1975 [1935]: Die Techniken des Körpers. In: Marcel Mauss (Hg.). *Soziologie und Anthropologie*, 2. Reihe Hauser Anthropologie. Carl Hauser Verlag. München.

Mayer, Danila 2009: Mariazell: ‚Holy Mother Mary, pray for us Sinners‘ – Catholic Pilgrimage in Austria. In: Shahshahani, Soheila. *Cities of Pilgrimage*. Lit-Verlag. Berlin.

Melcher, Kurt 2005: Studien zum Wallfahrtswesen am Beispiel des südlichen Niederösterreich. Dissertation an der katholisch-theologischen Fakultät. Wien.

Moerman, Daniel 2002: *Meaning, Medicine and the „Placebo Effect“*. Cambridge University Press. Cambridge.

N.N. 2006: Pilgern (Eintrag zu -). Brockhaus. Enzyklopädie. Band 21, F.A. Brockhaus Gmbh, Leipzig; Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG. Mannheim. S. 387.

N.N. 2006: Wallfahrt (Eintrag zu -). Brockhaus. Enzyklopädie. Band 29, F.A. Brockhaus Gmbh, Leipzig; Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG. Mannheim. S. 474.

Reader, Ian & **Walter** Tony 1993: *Pilgrimage in Popular Culture*. Macmillan. London.

Sax, William S. 2010: Ritual and the Problem of Efficacy. In: Sax, William S., Quack, Johannes & Weinhold, Jan (Hg.). *The Problem of Ritual Efficacy*. Oxford University Press. Oxford [u.a.].

Scheper-Hughes, Nancy 1994: *Embodied Knowledge. Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology*. In: R. Borofsky, *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill. New York.

Schmidt, Bettina E. 2008: *Einführung in die Religionsethnologie- Ideen und Konzepte*. Dietrich Reimer Verlag GmbH. Berlin.

Schmidt, Christiane 2005: Analyse von Leitfadeninterviews. In: Flick, Uwe, Von Kardorff, Ernst & Steinke, Ines (Hg.). Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Rowohlt. Reinbek bei Hamburg.

Shahshahani, Soheila 2009: Introduction and Cities of Pilgrimage in Iran. In: Shahshahani, Soheila. Cities of Pilgrimage. Lit-Verlag. Berlin.

Sointu, Eeva 2006: Healing Bodies, Feeling Bodies: Embodiment and Alternative and Complementary Health Practices. Social Theory and Health, Nr.4, S. 203-220.

Turner, Victor W. 2005 [1969]: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Campus Verlag GmbH. Frankfurt am Main.

Turner, Victor W. 2006: Liminalität und Communitas. In: Belliger, Andréa & Krieger, David J. (Hg.) Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

Turner, Victor & **Turner**, Edith L. B. 1978: Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives. Columbia University Press. New York.

Tworuschka Monika & **Tworuschka** Udo 2004: Heilige Stätten. Die bedeutensten Pilgerziele der Weltreligionen. Primus Verlag. Darmstadt.

Von Uexküll, Thure: 2001: Körper-Sein, Körper-Haben – Der Hintergrund des Dualismus in der Medizin. PPM Psychoter Psychosom med Psychol Nr. 51, S. 128-133.

Waldram, James B. 2000: The Efficacy of Traditional Medicine: Current Theoretical and Methodological Issues. Medical Anthropology Quarterly Nr. 14(4), S. 603-625.

Anhang

Abbildungsverzeichnis:

Abbildung 1: Bitt- und Dankesworte	27
Abbildung 2: Kapelle am Weg	27
Abbildung 3: Blick auf Mariazell	29
Abbildung 4: Karte	30
Abbildung 5: Mariazeller Marienstatue	31
Abbildung 6: Wegmarkierung	35
Abbildung 7: Pilger mit Freisprecheinrichtung	50
Abbildung 8 und 9: Forscherblick auf die Gruppe	54
Abbildung 10: Verletzung am Fuß	58
Abbildung 11: Tagesordnung	94
Abbildung 12: Messfeier	95
Abbildung 13: Pause	95
Abbildung 14 und 15: Gemeinsam am Weg	101
Abbildung 16: Einzug in die Basilika	117
Abbildung 17 und 18: Rast und Messfeier im Freien	121

Wenn nicht anders angegeben stammen alle Fotos aus eigener Quelle.

Verwendete Pilgertagebücher & Interviews (anonymisiert):

Andi (nur Pilgertagebuch)

Friedrich, Interview: Wien am 02.12.2011

Hanna, Interview: Wien am 07.12.2011

Klaus, Interview: Wien am 25.11.2011

Kristina, Interview: Wien am 08.12.2011

Leopoldine, Interview: Wien am 09.12.2011

Marianne, Interview: Wien am 18.11.2011

Martin, Interview: Wien am 25.11.2011

Mathias, Interview: Wien am 07.12.2011

Abstract (Deutsch)

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Generierung von Wohlbefinden durch und auf Pilgerreisen, insbesondere am Wallfahrtsweg Via Sacra, einem circa 140 km langen Pilgerweg, der von der österreichischen Bundeshauptstadt Wien nach Mariazell in der Steiermark führt. Das Phänomen der Pilgerreise oder Wallfahrt zieht gegenwärtig immer mehr und sehr heterogenes Publikum an. Deshalb wird Pilgern in dieser Arbeit als multidimensionales Feld beschrieben, welches unterschiedlich genutzt wird und auch zur (Wieder)Erlangung von Wohlbefinden dienen kann. Dazu wurden gängige anthropologische Zugänge zu Pilgerreise als Ritual mit medizinanthropologischen Theorien des Embodiment erweitert und durch Feldforschung an der Via Sacra überprüft. Über die intensive und monotone körpereigene Bewegung innerhalb einer Pilgergruppe und die daraus resultierende gesteigerte sinnliche Wahrnehmung wird ein vorreflexives, nondualistisches Körper-Selbst angesprochen, über welches Wohlbefinden, Erholung und Stärkung möglich wird. Embodiment oder ‚bodily being in the world‘ macht demnach Wohlbefinden direkt am Körper erfahrbar und ermöglicht positive Bedeutungszuschreibungen zu zentralen Aspekten des Pilgerns wie Bewegung, Religion und Gruppengemeinschaft.

Abstract (English)

The present paper deals with the generation of well-being through and on pilgrimages, especially on the Via Sacra, an approximately 140 km long pilgrim route from the Austrian capital Vienna to Mariazell in Styria. The multidimensional phenomenon of pilgrimage attracts today a more and more diverse audience. So, pilgrimage can be described and used in many different ways and can also serve as a method for the (re)acquisition of well being. To furnish proof of this assumption common anthropological approaches of pilgrimage and ritual have been extended with medical anthropological theories of Embodiment and verified by field research on the Via Sacra. Through the intensive, repetitive movement within a group of pilgrims and through the resulting increased sensory perception we address a prereflexive, nondualistic body-self which makes experiences of well-being, relaxation and reactivation possible. Embodiment or ‚bodily being in the world‘ thus enables a direct feeling of well-being as well as a positive objectification of the central aspects of pilgrimage, such as movement, religion and community.

Curriculum Vitae

Elisabeth Grabner, geboren am 19.11.1986 in Scheibbs (NÖ)
Kontakt: elisabethgrabner1@gmx.net

September 2011	Mitarbeit bei der DGV- Tagung (Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde), Fachtagung des Institutes für Kultur- und Sozialanthropologie
Mai 2011	EU-Austausch ‚ <i>health is your wealth</i> ‘ bei der Organisation ‚Artists of Life‘/‘Open Space Association‘ in Székesfehérvár/Ungarn
Februar und Juli 2011	Ökologisches Praktikum im Ökodorf Siebenlinden, Poppau/Deutschland
Seit Winter 2009	Persönliche Behinderten-Assistenz in 1100 Wien
Sommer 2009	Mitarbeit beim Quellwasserfestival ‚ <i>Aqua Anthropos</i> ‘/,MASN‘ (Moving Anthropology Social Network Austria)
Sommer 2008	Dreimonatiger Mexikoaufenthalt, Menschenrechtsbeobachtung in Chiapas über die Organisation ‚Mexiko- Plattform‘ Wien und ‚FreyBar‘ San Cristobal de las Casas
Herbst 2007 – Herbst 2009	Freie Dienstnehmerin in der Flüchtlingsbetreuung der Volkshilfe Wien
2006 – 2012	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie in Wien thematische Schwerpunkte: Medizinanthropologie, internationale Entwicklung, regionaler Schwerpunkt: Lateinamerika
Frühjahr - Sommer 2006	Sechsmonatiger Au-Pair Aufenthalt in Javea/Spanien mit Zertifikat Vier Monate Spanisch- Intensivsprachkurs in Javea
Winter 2005	Freiwillige Mitarbeit bei der Lebenshilfe Rogatsboden und Kemmelbach (NÖ)
2000 – 2005	BRG Scheibbs, Matura mit gutem Erfolg
2000 – 2005	Mitarbeit in der Amnesty International Jugendgruppe Scheibbs (NÖ)
1996 – 2000	Hauptschule Randegg
1992 – 1996	Volksschule Randegg
SPRACHEN	
Deutsch	Muttersprache
Englisch	Sehr gut
Spanisch	Sehr gut