

BAND 4

INNSBRUCKER SCHRIFTEN ZUR EUROPÄISCHEN
ETHNOLOGIE UND KULTURANALYSE

Barbara Sieferle

ZU FUSS NACH MARIAZELL

Ethnographie über
die Körperlichkeit des Pilgerns



WAXMANN

BAND 4

**INNSBRUCKER SCHRIFTEN ZUR EUROPÄISCHEN
ETHNOLOGIE UND KULTURANALYSE**

Hg. von Timo Heimerdinger,
Silke Meyer und Ingo Schneider

Barbara Sieferle

Zu Fuß nach Mariazell

Ethnographie über die
Körperlichkeit des Pilgers



Waxmann 2017
Münster • New York

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Innsbrucker Schriften zur Europäischen
Ethnologie und Kulturanalyse, Band 4

ISSN 2363-4871

Print-ISBN 978-3-8309-3683-1

E-Book-ISBN 978-3-8309-8683-6

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2017

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Anne Breitenbach, Münster

Umschlagabbildung: © anisur-rahmann, unsplash.com

Satz: Sven Solterbeck, Münster

Druck: CPI books GmbH, Leck

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer
Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Danksagung

Ich möchte verschiedenen Personen und Institutionen meinen Dank aussprechen, die mich und diese Arbeit in den letzten Jahren in ganz unterschiedlicher, aber immer unterstützender und fruchtbarer Weise begleitet haben.

Zuallererst möchte ich den Pilgern und Pilgerinnen danken, die ich im Laufe meiner Feldforschung kennenlernen durfte und die mir einen Blick in das Pilgern nach Mariazell und in ihr Leben gewährten. Ein ganz besonderer Dank gilt meinem Betreuer Timo Heimerdinger. Außerdem bedanke ich mich herzlichst bei Jochen Bonz, Matthias Hoernes, Paula Katz, Nadine Kuppelwieser, Lennardt Loß, Bianca Ludewig, Tobias Männle, Ingo Schneider, Roman Siebenrock und Victoria Schmie-der. Darüber hinaus danke ich meiner Familie, meinen Freunden und Freundinnen, Kollegen und Kolleginnen.

Der Universität Innsbruck gilt mein Dank für die finanzielle Förderung meiner Dissertations- und Feldforschungszeit: Das Vizerektorat für Forschung ermöglichte mir durch ein mehrjähriges Doktoratsstipendium das Verfassen dieser Ethnographie. Der Forschungsschwerpunkt Kulturelle Begegnungen und Kulturelle Konflikte erleichterte mir durch seine finanzielle Unterstützung meine Feldforschungsaufenthalte.

Inhalt

Hinführung: Das Pilgern nach Mariazell	9
1. Die Körperlichkeit des Pilgers	15
1.1 Forschungsüberblick: Pilgertum und Wallfahrt	15
1.2 Analytische Perspektivierung: Praktiken und Erfahrungen des Körpers	26
2. Ethnologische Feldforschung	47
2.1 Forschungsfeld: das Fußpilgern nach Mariazell	48
2.2 Methodisches Vorgehen: Teilnahme und Gespräche	58
2.3 Schreib- und Analysepraktiken: Feldnotizen und Auswertungsprozesse	74
2.4 Autoethnographische Ansätze: evokativ, analytisch, reflexiv	80
3. Der Beginn des Pilgers	89
3.1 Die Entscheidung zu Pilgern	89
3.2 Die Vorbereitung auf die Pilgerwanderung	98
3.3 Der Aufbruch	109
4. Das Gehen zu Fuß	115
4.1 Das Gehen in der Gruppe	116
4.2 Das Gehen zu Fuß als Fortbewegungsform	128
4.3 Gehequipment	134
5. Die Anstrengung und Leichtigkeit des Gehens	140
5.1 Blasen und Schmerzen	140
5.2 Flow-Zustände	157
6. Pilgerräume	162
6.1 Die Sakrallandschaft und Pluralität des Raumes	163
6.2 Die Sinnlichkeit der Raumwahrnehmung	173
7. Vergemeinschaftung und Kompetitivität	183
7.1 Die Pilgergruppe	183
7.2 Das Pilgern als Praxis der Vergemeinschaftung	186
7.3 Das Pilgern als kompetitive Praxis	199
8. Pilgerstile	212
8.1 Der ‚richtige‘ Vollzug des Pilgers	213
8.2 Das Pilgern als Gesellschaftskritik	228

9.	In Mariazell	235
9.1	Der Einzug in den Pilgerort	235
9.2	Der Pilgertottesdienst	244
9.3	Die Heimreise und die letzte gemeinsame Mahlzeit	248
9.4	Das Pilgern als Emotionspraxis	251
10.	Die Zeit nach der Pilgerwanderung	257
10.1	Erinnerungen an die vergangene Pilgerwanderung	258
10.2	Vorbereitungen auf die zukünftige Pilgerwanderung	266
	Fazit: Die Körperlichkeit des Pilgerns	269
	Literatur	278

Abbildungen

Abbildung 1:	Einladung Fußwallfahrt, Pfarre Graz	101
Abbildung 2:	Einladung Pilgerwanderung, christl. Begegnungshaus Graz	103

Hinführung: Das Pilgern nach Mariazell

Sonnengebräunt und teilweise humpelnd, die Wanderstöcke in den Händen haltend und die Rucksäcke geschultert, kamen wir, die Teilnehmer¹ einer privat organisierten Gruppenpilgerwanderung, im Wallfahrtsort Mariazell an. Wir waren erschöpft vom anstrengenden und ausdauernden Gehen der letzten Tage, freudig und stolz, dass wir es bis nach Mariazell geschafft hatten und wir waren, als wir in der Basilika vor dem Gnadenaltar standen, andächtig und in uns gekehrt. Die Kühle des Kirchenraums umhüllte uns und das Sonnenlicht, das durch die bunten Kirchenfenster schien, ließ den Gnadenaltar golden und silbern funkeln. Ich spürte in diesem Moment meine Erschöpfung, die sich in meinem ganzen Körper breit machte. Der mittlerweile kalt gewordene Schweiß klebte auf meiner Haut, mein von der Sonne erhitztes Gesicht glühte und meine Füße pochten. Nach wenigen Minuten, die wir schweigend und in uns gekehrt vor dem Altar verbracht hatten, verließen wir zusammen die Basilika und setzten uns in das mit Sonnenschirmen bedeckte Straßencafé am Devotionalienmarkt, der sich an den Mariazeller Kirchenvorplatz anschließt. Ich schaute mich um. Die Tische in den Straßencafés waren fast alle besetzt, an den Marktständen interessierten sich viele potenzielle Käufer für die dort angebotenen Devotionalien und auch auf dem Vorplatz der Basilika tummelten sich viele Menschen. Gesprächsfetzen, Lachen, Motorengeräusche, aneinanderstoßendes Geschirr und das Klappern von Wanderstöcken auf Asphalt drangen an mein Ohr. Essens- und Kaffeedüfte zogen in meine Nase. Ich genoss es, nach den Tagen des Gehens zu sitzen und mich auszuruhen. Die Gesprächsthemen in unserer kleinen Gruppe kreisten um die letzten vier Tage, die wir gemeinsam nach Mariazell gegangen waren, um die Anstrengungen und die Überwindung von Erschöpfungszuständen während des Gehens zu Fuß, um unsere Freude endlich in Mariazell angekommen zu sein, um den in einer Stunde stattfindenden Pilgergottesdienst und genauso um unsere Heimreise, die wir nach dem Gottesdienst in einem Kleinbus antreten würden. Gleich zwei Pilgergruppen gingen zu Fuß an uns vorbei, während wir im Straßencafé saßen. Ich erkannte sie an ihrer Wanderausrüstung, an der sonnengebräunten Haut, an dem von den Anstrengungen des Weges gezeichneten Gang einzelner Gruppenmitglieder, an den hölzernen Pilgerkreuzen, die einige um ihren Hals trugen. Sie ähnelten uns von ihrer äußeren Erscheinung her sehr und genau wie wir dies bei unserer Ankunft getan hatten, steuerten sie zuallererst die Basilika an.

1 Ich verwende in dieser Arbeit unregelmäßig alternierend sowohl die männliche als auch weibliche Schreibweise. Diese begründet sich durch das ausgeglichene Geschlechterverhältnis in meinem Forschungsfeld, dem Fußpilgern nach Mariazell. Vgl. Kapitel 2.

Unsere Pilgerbegleiterin Eva bot diese Pilgerwanderung bereits zum vierten Mal an.² Seit nunmehr vier Jahren geht sie einmal im Jahr mit einer Pilgergruppe von Wien nach Mariazell. Sie übernimmt dabei die Planung, Organisation und Durchführung der Pilgerwanderung und ist Ansprechpartnerin in allen Belangen während der gemeinsamen Reise nach Mariazell. Eva arbeitet nebenberuflich als selbstständige Pilgerbegleiterin und macht für die von ihr angebotenen Pilgerwanderungen vor allem in ihrem Freundes- und Verwandtenkreis, in ihrer Pfarrgemeinde und in einem Pilgerforum im Internet Werbung. So finden sich jährlich einige Pilgerinnen zusammen, die sich mit Eva auf den Weg nach Mariazell begeben. Abgesehen von mir waren alle Pilger unserer Gruppe bereits zum zweiten oder dritten Mal dabei. Ich selbst war das allererste Mal mit dieser Gruppe unterwegs. Genau wie die anderen wollte ich den Weg nach Mariazell zu Fuß zurücklegen und erleben, wie es ist, den ganzen Tag über zu Fuß unterwegs zu sein. Doch im Unterschied zu den anderen Pilgerinnen war ich mit einem wissenschaftlichen Interesse bei dieser Pilgerwanderung dabei. Ich wollte verstehen, was das Pilgern zu Fuß nach Mariazell ausmacht, wie soziale Akteure das Pilgern nach Mariazell vollziehen und erfahren.

So packte ich im Sommer 2013 und 2014 meinen Rucksack, um zusammen mit anderen Pilgerinnen nach Mariazell zu gehen. Ich führte eine mehrmonatige ethnologische Feldforschung durch, deren methodische Herangehensweise sich durch die Teilnahme an Pilgerwanderungen und den Aufenthalt im Pilgerort Mariazell auszeichnet, worauf diese Arbeit aufbaut. Ich setze mich im Folgenden aus europäisch-ethnologischer³ Perspektive mit dem gegenwärtigen Pilgern nach Mariazell auseinander und lege meinen analytischen Fokus dabei auf die Körperlichkeit des Pilgerns. Ich verfolge dabei zwei Ziele: Erstens möchte ich einen ethnographischen Einblick in das Pilgern nach Mariazell geben. „Schreib mir keinen Blödsinn!“, rief mir Manfred mit einem Lachen im Gesicht bei der Verabschiedung am Ende unserer gemeinsamen Pilgerwanderung zu. Dies hoffe ich in dieser Studie realisiert zu haben, indem ich mich an den Lebensrealitäten der Pilgerinnen, die ich während

2 Die in dieser Studie verwendeten Personennamen und Herkunftsorte der Pilgergruppen sind anonymisiert.

3 Wenn ich im Folgenden von europäisch-ethnologischer Perspektive spreche, dann sind damit auch diejenigen Perspektiven gemeint, die sich als kulturwissenschaftlich-ethnologisch, empirisch-kulturwissenschaftlich oder kulturanthropologisch bezeichnen und sich fachgeschichtlich aus der Volkskunde heraus entwickelt haben. Vgl. hierzu Bendix, Regina (Hg.): Namen und was sie bedeuten. Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde. Beiträge zur VK Niedersachsen 19. Göttingen 2004; Zimmermann, Harm-Peer: Empirische Kulturwissenschaft, Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie, Volkskunde. Leitfaden für das Studium einer Kulturwissenschaft an deutschsprachigen Universitäten. Deutschland – Österreich – Schweiz. Marburg 2005.

meiner Feldforschung kennenlernte, orientiere. Zweitens möchte ich ein klassisches Themenfeld der kulturwissenschaftlich-ethnologischen Religionsforschung, das Pilgertum, aus einer körpertheoretischen Perspektive neu betrachten. Meine Studie stellt damit einen theoretischen und methodologischen Beitrag zum Verständnis der Körperlichkeit des Pilgers und von Kultur und Gesellschaft im Allgemeinen dar.

„Pilgern boomt“⁴ betitelt das Museum der Kulturen in Basel im Jahr 2012 ihren Begleitband zur gleichnamigen Sonderausstellung über das Pilgern und weist damit auf eine gesellschaftliche Entwicklung hin, die circa seit den 1980er Jahren zu beobachten ist: Immer mehr Menschen pilgern und dies bedeutet für viele Menschen, sich zu Fuß auf eine „langsame Reise“⁵ zu begeben. In meinem Alltag traf ich regelmäßig Menschen, die den Jakobsweg in Spanien gegangen waren oder dies planten; in Buchhandlungen nahm ich die immer größer werdenden Bereiche, die ausschließlich dem Pilgern gewidmet sind, wahr und in Fernsehen und Kino wurden und werden regelmäßig Filme und Dokumentationen über das Pilgern gezeigt. Genauso wird der Körper gegenwärtig im gesellschaftlichen Diskurs thematisiert und es lässt sich ein „Boom an Körperaktivitäten“⁶ feststellen. Dies nahm ich insbesondere anhand der Zuwendung zu Sport als Freizeitbeschäftigung, der Darstellung von Jugend- und Alternativkultur am und mit dem Körper und einem immer größer werdenden Angebot an Entspannungs- und Therapietechniken wahr.⁷ Aus diesen Alltagsbeobachtungen heraus entwickelte sich mein kulturwissenschaftlich-ethnologisches Interesse, Fragen nach der Körperlichkeit von Kultur und Gesellschaft durch die empirische Beschäftigung mit dem Pilgern nachzugehen.⁸ Außerdem zeigte meine daran anschließende Auseinandersetzung mit Themenfeldern und Debatten innerhalb der europäisch-ethnologischen Pilgerforschung, dass der Körperlichkeit des Pilgers bislang wenig bis gar keine Aufmerksamkeit geschenkt

4 Wunderlin, Dominik: Pilgern boomt. Basel 2012.

5 Ebd., 1.

6 Lutz, Ronald: Im ‚Hier und Jetzt‘. Körper und soziale Praxis. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, N. F., 31 (1996), 35–55, 35.

7 Vgl. hierzu auch Bette, Karl-Heinrich: Wo ist der Körper? In: Baecker, Dirk u. a. (Hg.): Theorie der Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main 1987, 600–628.

8 Die gesellschaftliche Brisanz des Themas Wallfahrt, die Martin Scharfe, Martin Schmolze und Gertrud Schubert in ihrer empirische Studie zum Pilgern nach Altötting ausmachen, und die gesellschaftliche Thematisierung des Körpers, wie sie Karl-Heinrich Bette feststellt, sind auch heute, dreißig Jahre später, zu konstatieren. Vgl. Bette, Wo ist der Körper?; Scharfe, Martin, Schmolze, Martin u. Schubert, Gertrud (Hg.): Wallfahrt – Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit. Tübingen 1985.

worden war. Dies überraschte mich und steigerte mein Interesse umso mehr, denn wie bereits Utz Jeggle in den 1980er Jahren betont, stellt „Körperlichkeit eine Dimension jeder menschlichen Praxis“⁹ dar. Inwiefern Körperlichkeit beim Pilgern eine Rolle spielt, wollte ich empirisch erforschen.

Aufbau dieser Studie

Im ersten Kapitel (*Kapitel 1*) dieser Arbeit geht es zunächst darum, die Entwicklung meines Themas aus der europäisch-ethnologischen Pilgerforschung nachvollziehbar werden zu lassen, indem ich die Körperlichkeit des Pilgerns als Forschungsdesiderat herausstelle. Theoretische Vorannahmen und Perspektiven, mit denen ich in dieser Studie arbeite, werden hier genauso offengelegt wie zentrale Forschungsfragen. Dies beinhaltet außerdem die Klärung von Begrifflichkeiten, denn es ist für das Verständnis dieser Arbeit notwendig, konzeptionelle Klarheit darüber zu haben, was unter der Körperlichkeit des Pilgerns zu verstehen ist. Ich werde eine körpertheoretische Perspektive auf das Pilgern entwickeln, in deren Analysefokus das Pilgern als Praktik und Erfahrung steht. Diese Perspektive ist für das Verständnis der Körperlichkeit des Pilgerns, wie sie sich während meiner Feldforschung zeigte, förderlich. Eng mit der hier eingenommenen körpertheoretischen Perspektive verbunden, geht es in *Kapitel 2* um meinen methodischen Zugang zur Körperlichkeit des Pilgerns. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit methodischen Fragen ist hier von Nöten, da die Körperlichkeit des Pilgerns und von Kultur und Gesellschaft im Allgemeinen eine methodisch schwer zugängliche Thematik ist. Fragen nach dem Zugang zu den Praktiken und Erfahrungen des Pilgerns, die nicht immer verbal-sprachlich verfasst sind, werden hier genauso erläutert wie die Frage nach dem Zusammenhang zwischen meiner eigenen Körperlichkeit als Forscherin und Handelnde im Forschungsfeld Pilgern und der Körperlichkeit der Pilgerinnen, die ich auf ihren Wegen nach Mariazell begleitete.

Die weitere Annäherung an die Körperlichkeit des Pilgerns geschieht in den nachfolgenden Kapiteln erstens chronologisch gemäß der zeitlichen Abfolge einer Pilgerwanderung und zweitens thematisch anhand analytischer Konzepte, die sich für das Verständnis der Körperlichkeit des Pilgerns während meiner Feldforschung als hilfreich erwiesen und durch die sich in jedem Kapitel mit spezifischen Aspekten der Körperlichkeit des Pilgerns auseinandergesetzt wird. *Kapitel 3* beginnt mit der Vorbereitung auf die Pilgerwanderung und den ersten Schritten, welche die Pilger nach Mariazell machten. Genau wie sich die Pilgerinnen auf das Gehen des Weges

9 Jeggle, Utz: Im Schatten des Körpers. Vorüberlegungen zu einer Volkskunde der Körperlichkeit. In: Zeitschrift für Volkskunde, 76 (1980), H. 2, 169–188, 172.

vorbereiteten, soll dieses Kapitel die Leser auf den weiteren Verlauf dieser Arbeit vorbereiten. Im anschließenden *Kapitel 4* steht das Gehen zu Fuß, eine zentrale Praktik des Pilgerns, im Zentrum des analytischen Interesses. Die Art und Weise des Gehens in der Pilgergruppe, die Wahrnehmung des Gehens als ‚natürliche‘ Fortbewegungsform in Abgrenzung zu motorisierten Fortbewegungsmitteln und die Beeinflussung des Gehens durch technisches Equipment werden hier thematisiert. Eng damit verbunden wird es im daran anschließenden *Kapitel 5* um den Vollzug und die Erfahrung des Gehens als eine anstrengende Praktik gehen. Dieses Kapitel endet mit einer Kontrastierung des anstrengenden Gehens durch die Erfahrung der Leichtigkeit des Gehens, welche einige Pilgerinnen auf ihrem Weg nach Mariazell machten. *Kapitel 6* bringt das Pilgern mit dem von den Pilgern durchschrittenen und wahrgenommenen Raum in Verbindung. Es wird in diesem Kapitel herausgestellt, wie Pilgerinnen durch das Gehen entlang von Pilgerwegen spezifische Pilgerräume wahrnahmen und diese im Gehen zu Fuß überhaupt erst produzierten. In diesem Kapitel spielt die Sinnlichkeit des Gehens und der Raumwahrnehmung eine zentrale Rolle.

In *Kapitel 7* wird das Pilgern erstens als eine Praxis der Vergemeinschaftung und zweitens als eine kompetitive Praxis in den Blick genommen. Während in den vorangegangenen Kapiteln das Gehen zu Fuß eine herausragende Rolle spielte, wird der Fokus in diesem Kapitel auf Praktiken liegen, welche die Pilgerinnen neben dem Gehen zu Fuß ausübten und welche für das Pilgern gleichermaßen von Bedeutung waren. Es wird um die Übernachtung in Schlaflagern, um gemeinsame Mahlzeiten, um sogenannte Pilgerübungen und den während Pilgerwanderungen stattfindenden Leistungsvergleich gehen.

Kapitel 8 erfasst die bisher thematisierten Aspekte des Pilgerns in ihrer Gesamtheit und erschließt unterschiedliche Vollzugsarten des Pilgerns, welche hier als Pilgerstile bezeichnet werden. Auf emischen Unterscheidungen aufbauend wird es um die Unterscheidung zwischen Pilgerinnen und Wallfahrerinnen, zwischen Pilgern und Wanderern, zwischen religiösen und spirituellen Pilgerinnen sowie zwischen religiösen und sportlichen Pilgern gehen. Eng damit zusammenhängend wird das Pilgern in diesem Kapitel außerdem als eine Praxis der Gesellschaftskritik in den Blick genommen.

Damit nähern sich die Arbeit als auch der Verlauf der Pilgerwanderung dem Ende: der Pilgerort Mariazell wird erreicht und in *Kapitel 9* stehen daher die im Pilgerort vollzogenen Praktiken im Zentrum der analytischen Aufmerksamkeit. Der performativ hervorgehobene Einzug in den Pilgerort, die Gestaltung des Pilgergottesdienstes sowie die Abreise vom Pilgerort mit der letzten gemeinsamen Mahlzeit werden als Emotionspraktiken herausgestellt. Auch wenn die Reise nach Mariazell

mit der Rückfahrt nach Hause ihr Ende fand, so war die Zeit nach der Pilgerwanderung für die Pilgerinnen auch von Bedeutung. In *Kapitel 10* wird daher der Frage nachgegangen, welche Rolle die absolvierte Pilgerwanderung für den Alltag der Pilgerinnen spielte. Die Arbeit endet mit einer Gesamtschau auf die Körperlichkeit des Pilgerns, deren Teilaspekte in den einzelnen Kapiteln thematisiert wurden.

1. Die Körperlichkeit des Pilgerns

Mit dieser Überschrift werden zwei zentrale Begriffe eingeführt, von der diese Studie handelt und mit denen ich mich in diesem Kapitel auseinandersetzen werde. Vom Begriff des Pilgerns (und Wallfahrens) ausgehend wird zunächst die Einordnung meiner Arbeit in die bisherige kulturwissenschaftlich-ethnologische Pilgerforschung vorgenommen und die Körperlichkeit des Pilgerns als Forschungsdesiderat herausgestellt. Darauf aufbauend werde ich darstellen, was genau ich unter dem Begriff Körperlichkeit verstehe. Während der Begriff Pilgern im alltäglichen Sprachgebrauch mehr oder weniger selbstverständlich angewandt wird, ist der Begriff Körperlichkeit abstrakter und weniger intuitiv zu erfassen. Er steht, an dieser Stelle noch ungeklärt, für die analytische Perspektive, die ich in dieser Studie auf das Pilgern einnehme und die in diesem Kapitel eingeführt wird. Körperlichkeit stellt hier ein „konzeptuelle[s] Werkzeug“¹ dar, mit der ich mich dem Pilgern nach Mariazell annähern und durch das ich dieses verstehen möchte.

1.1 Forschungsüberblick: Pilgertum und Wallfahrt

„Auf den Spuren der Pilger und Wallfahrer“ betitelt die Steirische Tourismus GmbH ihr Werbeprospekt zu den Mariazeller Wegen, die „aus allen Himmelsrichtungen nach Mariazell führen“, (...) Österreichs bedeutendstem Wallfahrtsort.“² Trotz der begrifflichen Differenzierung verwendet die Steirische Tourismus GmbH die Begriffe Pilger und Wallfahrer in ihrem Prospekt synonym. Die Pfarre Stockerau hingegen, die im Jahr 2015 zum 38. Mal eine Fußwallfahrt nach Mariazell durchführte, unterscheidet die Begriffe klar voneinander: „[Z]wischen Pilgern und Wallfahren ist doch ein feiner Unterschied: Man macht eine Wallfahrt nach Mariazell, der Gnadenort ist im Fokus der Wallfahrt. Man geht den Jakobsweg; der Weg, das Gehen ist im Fokus der Pilgerfahrt.“³ Hieran anschließend stellt sich die Frage, was mit den Begriffen ‚Pilger‘ und ‚Wallfahrer‘ überhaupt gemeint ist, in welchem Verhältnis sie stehen und inwiefern sie voneinander abgrenzbar sind, prägen sie doch die medialen Berichterstattungen über den Wallfahrtsort Mariazell.

1 Breidenstein, Georg u. a.: Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung. 2. Auflage. Konstanz 2015, 172.

2 Steirische Tourismus GmbH: Auf den Spuren der Pilger und Wallfahrer. Mariazellerwege in der Steiermark und Slowenien. Graz 2015, 3.

3 Katholische Pfarre Stockerau: Pilgern oder Wallfahren? Online unter: <http://pfarrestockerau.blogspot-.co.at/2014/07/pilgern-oder-wallfahren.html> (Stand: 18.06.2017).

Die europäisch-ethnologische Pilger- und Wallfahrtsforschung⁴, der ich mich zu Beginn meines Forschungsprojektes über die Körperlichkeit des Pilgerns zuwandte, ist von Definitions- und Abgrenzungsversuchen zwischen Pilgertum und Wallfahrt geprägt. Entlang der Unterscheidungsmerkmale Zeit, Weg, Zielorientierung und entlang der Form und den Handlungsabläufen des Pilgerns und Wallfahrens werden die beiden Begriffe zumeist unterschieden. Verschiedene Wissenschaftlerinnen betonen dabei unterschiedliche Aspekte und geben dementsprechend unterschiedliche Antworten auf die Frage, was Pilgern und/oder Wallfahren eigentlich ist. So wird das Pilgern beispielsweise als eine zeitlich unbestimmte, lange Reise der Wallfahrt als eine auf wenige Tage begrenzte Reise gegenübergestellt.⁵ Damit verbunden ist ein Verständnis des Pilgerns als eine Reise hin zu einem entfernt gelegenen ‚heiligen Ort‘, während die Wallfahrt als eine Reise zu einem nahe am eigenen Wohnort liegenden ‚heiligen Ort‘ definiert wird.⁶ Andere Abgrenzungen nehmen die Bedeutung des Weges und Ziels zu Hilfe, um Pilgertum und Wallfahrt zu unterscheiden. Pilgern wird dabei als eine Reise charakterisiert, deren essenzieller Bestandteil die Zurücklegung des Weges zum Pilgerziel ist. Die Wallfahrt hingegen wird als eine Reise verstanden, bei welcher der zurückzulegende Weg lediglich eine zu überwindende Strecke ist und bei der es vielmehr um den Aufenthalt am Zielort geht.⁷ „Die Wallfahrt braucht den heiligen Ort“⁸, konstatiert Walter Hartinger, während dies das Pilgern nicht benötige, da es wegorientiert sei.⁹ Diese Unterscheidung findet sich auch bei der Pfarre Stockerau, welche die Reise nach Mariazell als eine zielorientierte Wallfahrt charakterisiert und gegenüber dem wegorientierten Pilgern auf dem Jakobsweg abgrenzt.¹⁰ Wieder andere Definitionen konzentrieren sich auf die Form und den Handlungsablauf des Pilgerns und Wallfahrens und unterscheiden

4 In meiner Studie beschränke ich mich nicht allein auf die europäisch-ethnologische Pilger- und Wallfahrtsforschung, sondern beziehe sowohl ethnologische, soziologische als auch theologische Studien über das Pilgern und Wallfahren mit ein, die für das Verstehen des gegenwärtigen Pilgerns nach Mariazell und dessen Körperlichkeit hilfreich sind.

5 Vgl. Reuter, Julia u. Graf, Veronika: Spiritueller Tourismus auf dem Jakobsweg. Zwischen Sinnsuche und Kommerz. In: Heiser, Patrick u. Kurrat, Christian (Hg.): Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg. Berlin 2012, 139–160, 141.

6 Vgl. Haab, Barbara: Weg und Wandlung. Zur Spiritualität heutiger Jakobspilger- und pilgerinnen. Freiburg/Schweiz 1998, 138.

7 Vgl. Hartinger, Walter: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, 101.

8 Vgl. ebd., 102.

9 Vgl. ebd. sowie Reuter u. Graf, Spiritueller Tourismus, 141.

10 Vgl. Katholische Pfarre Stockerau, Pilgern oder Wallfahren?

zwischen Pilgern als eine allein unternommene und Wallfahren als eine in Gruppen stattfindende Reise.¹¹ Oder das Pilgern wird als nicht-institutionalisierte, das heißt hier eine nicht mit der Institution Kirche verbundene Reise, die ohne festgelegte Handlungsabläufe durchgeführt wird, von der Wallfahrt als institutionalisierte, prozessionsartige, mit festgelegten Abläufen durchstrukturierte Reise abgegrenzt.¹² Unter ‚Reise‘ wurde in den bisher angeführten Definitionen eine Bewegungsform durch den geographischen Raum verstanden. Und auch diese dient Wissenschaftlern als Abgrenzungskriterium, indem Wallfahrt als eine räumlich-geographische Reise zu einem ‚heiligen Ort‘ definiert wird und dem Pilgern als abstraktem Zustand, der sinnbildlich für das Menschenleben steht, gegenübergestellt wird.¹³ Das Pilgern dient hier als Metapher für eine innere Bewegung des Menschen und wird oftmals auf das menschliche Leben, verstanden als Reise auf Erden, ausgeweitet.¹⁴ Die metaphorische Bedeutung des Pilgerns spielt auch im Leitspruch einer von mir begleiteten Pilgergruppe eine Rolle: „Bist du Wanderer endet ‚Dein Weg‘ für dich am Ziel, bist du hingegen Pilger, fängt ‚Dein Weg‘ am Ziel erst an.“¹⁵

11 Vgl. Reuter u. Graf, *Spirituelle Tourismus*, 141.

12 Vgl. Dünninger, Hans: Was ist Wallfahrt? Erneute Aufforderung zur Diskussion um eine Begriffsbestimmung. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, 59 (1963), 221–232, 225; Lienau, Detlef: Sich erlaufen. Pilgern als Identitätsstärkung. In: *International Journal of Practical Theology*, 13 (2009), 62–89, 86.

13 Vgl. Berbée, Paul: Zur Klärung von Sprache und Sache in der Wallfahrtsforschung. Begriffsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion. In: *Bayerische Blätter für Volkskunde*, 14 (1987), H. 2, 65–82, 67.

14 Baumer, Iso: Wallfahrt als Metapher. In: Kriss-Rettenbeck, Lenz u. Möhler, Gerda (Hg.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins*, München. München 1984, 55–64, 55; Coleman, Simon u. Eade, John: Introduction. *Reframing Pilgrimage*. In: Ebd. (Hg.): *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. London 2004, 1–25, 14; Reader, Ian: *Pilgrimage. A Very Short Introduction*. Oxford 2015, 20. In der Definition des Pilgerns, die der Ethnologe Alan Morinis vorschlägt, wird die metaphorische Bedeutung besonders gut deutlich. Morinis betont, dass Pilgern nicht zwangsläufig eine räumlich-geographische Reise sein muss, sondern sich auch auf einen Zustand des Menschen beziehen kann: „[P]ilgrimage is a journey undertaken by a person in quest of a place or a state that he or she believes to embody a valued ideal.“ (Morinis, Alan: Introduction. *The Territory of the Anthropology of Pilgrimage*. In: Ebd. (Hg.): *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. Westport 1992, 1–30, 4)

15 In diesem Leitspruch zeigt sich außerdem noch eine weitere Unterscheidung, die für Pilger und Wallfahrer auf ihrem Weg nach Mariazell von hoher Bedeutung war: die Abgrenzung von Pilgern/Wallfahrern gegenüber Wanderern. Hierauf werde ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch genauer eingehen. Vgl. Kapitel 8.

Die hier angeführten Definitionen und Abgrenzungsmerkmale des Pilgerns und Wallfahrens verdeutlichen die Vielschichtigkeit des Themenfeldes – eine allgemeingültige Definition und klare Abgrenzungsmerkmale scheint es nicht zu geben. Das Fehlen universaler Definitionen des Pilgerns und Wallfahrens ist jedoch nicht als Nachteil kulturwissenschaftlich-ethnologischer Forschung zu betrachten, sondern geht vielmehr mit der für empirische Forschungen notwendigen Offenheit gegenüber ihren Forschungsgegenständen einher. Denn, und dies betrifft die konkrete Forschungspraxis, in der Festlegung auf eine Definition und auf spezifische Abgrenzungsmerkmale besteht die Gefahr, das Pilgern und Wallfahren als universale Phänomene zu konzipieren und damit deren historische Spezifik und Wandelbarkeit über die Zeit hinweg zu übersehen.¹⁶ Außerdem wird dadurch der analytische Blick eingeengt, indem Aspekte des Pilgerns und Wallfahrens außer Acht gelassen oder übersehen werden, die für Pilger und Wallfahrer wichtig sind, aber in den jeweiligen Definitionen nicht vorkommen.¹⁷ Ich arbeite daher in dieser Arbeit nicht mit einer festgesetzten Definition von Pilgertum und Wallfahrt, sondern werde auf empirischer Ebene klären, was die sozialen Akteurinnen, die nach Mariazell reisten und sich selbst als Pilger und/oder Wallfahrer bezeichneten, unter Pilgertum und Wallfahrt verstanden.¹⁸ Inwiefern die bisher genannten Kategorien (Zeit, Weg, Ziel-

16 Coleman, Simon: Do you believe in pilgrimage? *Communitas, contestation and beyond*. In: *Anthropological Theory*, 2 (2002), 355–368, 362.

17 An dieser Stelle sei auf die in der europäisch-ethnologischen Pilgerforschung geführte Debatte zwischen Wolfgang Brückner und Peter Assion hingewiesen. Brückner bezeichnet Assion als ‚Schreibtischethnologen‘ und kritisiert dessen Analyse des Wallfahrens als abstrakt und von der Lebensrealität der Wallfahrerinnen weit entfernt und dadurch als empirisch unhaltbar. Diese Auseinandersetzung, in der es unter anderem um die Bedeutung des Wallfahrtsweges und -ortes, um die Klassifikation des Wallfahrens als religiöses oder nicht-religiöses Phänomen, um Motive des Wallfahrens und um dessen Historizität geht, verdeutlicht die Wichtigkeit empirischer Forschungen und insbesondere die Notwendigkeit, sich den Wallfahrerinnen selbst zuzuwenden, um das Wallfahren/Pilgern nach Mariazell verstehen zu können. Vgl. Assion, Peter: Der soziale Gehalt aktueller Frömmigkeitsformen. Zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. In: *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung*, N. F., 14/15 (1982/83), 5–17; Brückner, Wolfgang: Gemeinschaft – Utopie – Communio. Vom Sinn und Unsinn ‚sozialer‘ Interpretation gegenwärtiger Frömmigkeitsformen und ihrer empirischen Erfassbarkeit. In: *Bayerische Blätter für Volkskunde*, 10 (1983), 181–201.

18 So betont auch Martin Scharfe, dass es in der Pilger- und Wallfahrtsforschung nicht auf eine Nominal-, sondern vielmehr auf eine Realdefinition des Pilgerns und Wallfahrens ankomme. Vgl. Scharfe, Martin: Wozu eine Dokumentation ‚Wallfahren heute‘? In: Scharfe, Martin, Schmolze, Martin u. Schubert, Gertrud (Hg.): *Wallfahrt – Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit*. Tübingen 1985, 9–13, 10. Vgl. hierzu außerdem Hänel, Dagmar: *Der Kopf kann laufen. Bedeu-*

orientierung, Form und Handlungsablauf) für Pilgerinnen und Wallfahrerinnen von Bedeutung sind, ist daher zunächst eine offene Frage, der ich mich empirisch nähere. Im Commonsense, und dies war auch meist unter Pilgern und Wallfahrern auf ihrem Weg nach Mariazell der Fall, werden die beiden Begriffe gleichgesetzt.¹⁹ Ich folge in dieser Studie diesem Sprachgebrauch und verwende beide Begriffe fortan synonym. Lediglich wenn soziale Akteure zwischen Pilgertum und Wallfahrt unterschieden, mache ich darauf aufmerksam und gehe der Bedeutung der gemachten Unterscheidung nach. Grundsätzlich begreife ich jemanden als Pilger, der sich selbst als solchen bezeichnet.²⁰ Hieran anschließend gilt es zu fragen, durch welche Charakteristika und Merkmale sich soziale Akteure als Wallfahrer bezeichnen und welche Rolle dabei die Körperlichkeit sozialer Akteure spielt.

Pilgern als religiöse Praxis?

Auf die Frage ‚Was ist Wallfahrt‘ antwortet Wolfgang Brückner „Altötting“²¹ und nennt damit einen von der katholischen Kirche anerkannten Wallfahrtsort. Zwei Jahrzehnte später weist Martin Scharfe in Ergänzung hierzu auf die „Grunddaten“²² der Wallfahrt hin:

„Gott oder ein ihn repräsentierender Heiliger zeigt sich an einem bestimmten Ort (...), wo der Gläubige die Gnade in Empfang nehmen kann – es ist nun also ein definierter Ort, wo der Mensch mit dem Jenseitigen in Verbindung tritt: dingliche Konkretisierung des Heiligen gewissermaßen als Replik der Mensch- und Leibwerdung Gottes.“²³

tungen und Funktionen von Wallfahrt in der Gegenwart. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, 49 (2004), 111–129, 113.

19 Vgl. Haab, Weg und Wandlung, 12.

20 Dementsprechend schreibt auch die Ethnologin Jill Dubisch: „[I]t is not for me, the social scientist, to decide whether or not they [Pilgerreisen; Anm. BS] fit that category of ritual journey we have labeled ‘pilgrimage’. If they do not fit such a category, perhaps we need to enlarge our vision of what constitutes a pilgrimage as they certainly are pilgrimages for those who embark upon them.“ (Dubisch, Jill: Encountering Gods and Goddesses. Two Pilgrimages to Greece. In: CrossCurrents, 59 (2009), H. 3, 283–299, 298)

21 Brückner, Wolfgang: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch-semantischem Zusammenhang. In: Ebd.: Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Gesammelte Schriften. Band 9. Kulturtechniken. Würzburg 2000 [1970], 223–268, 236.

22 Scharfe, Martin: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004, 148.

23 Vgl. ebd.

Damit stellt er, zumindest implizit, den Aufenthalt im Wallfahrtsort als gegenüber dem Weg dorthin wichtigeres Merkmal des Pilgerns heraus und charakterisiert darüber hinaus mit dem sich an diesem Ort zeigenden Gott oder Heiligen die Wallfahrt als christlich-religiöses Phänomen.²⁴ Dies entspricht dem gängigen Verständnis des Pilgerns innerhalb der europäisch-ethnologischen Pilger- und Wallfahrtsforschung. Diese bringt durch ihre Einordnung als Subfeld der kulturwissenschaftlich-ethnologischen Religionsforschung das Pilgertum mit Religiosität in Verbindung und sie beschäftigt sich darüber hinaus vorwiegend mit christlich-religiösen Pilgerorten. Das Pilgern wird als „religiöse Form“²⁵, „religiöses Handeln“²⁶, „religiöses Handlungsangebot“²⁷ oder als „katholisches Kulturmuster“²⁸ bezeichnet. Letztere Charakterisierung bezieht sich sogar dezidiert auf eine Konfession. Auch in den Definitionen und Abgrenzungsmerkmalen des Pilgerns und Wallfahrens ist die Charakterisierung als ‚religiös‘ zu finden, indem von der Reise zu oder dem Aufenthalt an einem ‚heiligen Ort‘ gesprochen wird oder indem auf die Verbindung des Ortes zur Institution Kirche hingewiesen wird.²⁹ Genauso weist der alltägliche

24 Genauso der Europäische Ethnologe Klaus Guth. Vgl. Guth, Klaus: Die Wallfahrt – Ausdruck religiöser Volkskultur. Eine vergleichende phänomenologische Studie. In: *Ethnologia Europaea*, 16 (1986), 59–82, 76.

25 Hartinger, Religion und Brauch, 106.

26 Baumer, Iso: Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. Europäische Hochschulschriften. Reihe XIX Ethnologie/Kulturanthropologie. Abteilung A – Volkskunde. Band 12. Frankfurt am Main 1977, 5.

27 Nikitsch, Herbert: Populäre Religiosität. Traditionen und Transformationen. Einige Beispiele aus Niederösterreich. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 113 (2010), H. 1, 51–75, 63.

28 Scharfe, Über die Religion, 148.

29 Was dabei unter der Charakterisierung eines Ortes als ‚heilig‘ zu verstehen ist, muss empirisch erschlossen werden. Impliziert wird darin ein Dualismus von heilig und profan, von Außeralltäglichkeit und Alltäglichkeit. In Martin Scharfes Beschreibung der Grunddaten einer Wallfahrt ist die Heiligkeit eines Ortes durch die Präsenz Gottes gegeben. Er verortet das ‚Heilige‘ damit innerhalb eines christlich-religiösen Referenzrahmens. Vgl. Scharfe, Über die Religion, 148. Alan Morinis wiederum definiert das ‚Heilige‘ eines Pilgerortes und des Pilgerns im Allgemeinen als das von Wallfahrern im Pilgern gesuchte und von ihnen als erstrebenswert erachtete Ideal des menschlichen Seins und geht damit über den christlich-religiösen Bezug hinaus. Vgl. Morinis, Introduction, 2. ‚Heilige Orte‘, zu denen gepilgert wird, können daher von der Institution Kirche als solche anerkannte Wallfahrtsorte wie Mariazell, Altötting, Lourdes oder Santiago de Compostela sein. Es können auch Orte sein, die von Pilgern als ‚heilig‘ betrachtet werden und von diesen als christlich-religiöse Orte definiert werden, aber von der Institution Kirche nicht als solche anerkannt werden. Vgl. bspw. McKeivitt 1991: San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio. In: Eade, John u. Sallnow, Michael (Hg.): *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. London 1991,

Sprachgebrauch dem Wallfahren eine religiöse Bedeutung zu. Die Bezeichnung des Pilgerns als ein ‚Beten mit den Füßen‘ habe ich nicht nur während meiner Feldforschung gehört, sondern genauso oft in meinem Alltag in Gesprächen über das Pilgern. Doch genau wie bei den Begriffen Pilgertum und Wallfahrt sehe ich von einer im Vorfeld getroffenen Charakterisierung des Pilgerns als ausschließlich religiöse Praktik ab. Auch hier würde die Einschränkung auf die religiöse Dimension andere, genauso wichtige und teilweise für die Pilger zentralere Dimensionen übergehen. Das Pilgern nach Mariazell war, wie sich während meiner Feldforschung zeigte, eine heterogene Praxis, die neben der religiösen Bedeutung, die viele Pilgerinnen ihrer Reise und ihrem Aufenthalt in Mariazell zukommen ließen, noch weitere, sich teilweise überlappende und teilweise in Konkurrenz zueinander stehende Dimensionen aufwies: Spiritualität, Natur, Gemeinschaft und sportliche Herausforderung spielten genauso eine Rolle wie Religiosität (vgl. Kapitel 4–8). Die von einigen Wissenschaftlerinnen vorgenommene Bildung von Pilgertypen verdeutlicht ebenfalls die Pluralität des Pilgerns. Die Soziologen Markus Gamper und Julia Reuter beispielsweise machen anhand der Motive auf Pilgerfahrt zu gehen fünf Pilgertypen auf dem Jakobsweg in Spanien aus: spirituelle Pilger, religiöse Pilger, Sportpilger,

77–97. Oder es können Orte sein, die abseits christlich-religiöser Zuschreibungen stehen und von den sozialen Akteurinnen, die dorthin kommen und sich selbst als Pilger bezeichnen als ‚heilig‘ betrachtet werden; beispielsweise das Grab von Jim Morrison auf dem Friedhof Père Lachaise in Paris oder Graceland in den USA, wo Pilger Elvis Presley gedenken. Vgl. King, Christine: *His Truth Goes Marching On: Elvis Presley and the Pilgrimage to Graceland*. In: Reader, Ian u. Walter, Tony (Hg.): *Pilgrimage in Popular Culture*. Basingstoke 1993, 92–104; Margry, Peter Jan: *The Pilgrimage to Jim Morrison's Grave at Père Lachaise Cemetery: The Social Construction of Sacred Space*. In: Ebd. (Hg.): *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam 2008, 143–172. Für die kulturwissenschaftlich-ethnologische Beschäftigung mit der Heiligkeit von Orten bietet sich meines Erachtens das von dem Ethnologen James Preston in die Pilgerforschung eingeführte Konzept des ‚spiritual magnetism‘ an. ‚Spiritual magnetism‘ verweist auf die Anziehungskraft eines Ortes, welche Wallfahrer dazu bringt, dorthin zu pilgern. Die Anziehungskraft eines Ortes wird von ihm als kulturelle Leistung verstanden, die soziale Akteure herstellen, auch wenn diese die Anziehungskraft und Heiligkeit eines Ortes als Präsenz Gottes beschreiben. Nach Preston muss in Bezug auf Pilgerorte die analytische Frage gestellt werden, wie ein Ort zu einem ‚heiligen‘ Ort wird. Dies kann beispielsweise durch eine außergewöhnliche geographische Lage und die oftmals damit einhergehende schwierige Anreise geschehen oder genauso durch Berichte von Wundern oder Heiligenerscheinungen an diesem Ort. Vgl. Preston, James: *Spiritual Magnetism. An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage*. In: Morinis, Alan (Hg.): *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. Westport 1992, 31–46.

Abenteuer-/Spaßpilger sowie Urlaubspilger.³⁰ Alan Morinis wiederum unterscheidet, ebenfalls anhand der Motive auf eine Pilgerfahrt zu gehen, sechs Pilgertypen: frommes Pilgern, instrumentelles Pilgern, normatives Pilgern, obligatorisches Pilgern, wanderndes Pilgern sowie Initiationspilgern.³¹ Beiden Typenbildungen gemein ist, und dies erwies sich auch beim Pilgern nach Mariazell als wichtig, dass sie Pilgern nicht auf religiöse Motive beschränken. Religiosität darf nicht vernachlässigt werden, doch gleichermaßen darf sie auch nicht als einziges Pilgermotiv und als einzige Bedeutung, die dem Pilgern innewohnt, vorausgesetzt werden. Ich schließe mich hier dem Ethnologen Simon Coleman an, der schreibt:

„We [should] not fall into the trap of confining our work to a pilgrimage ghetto, a theoretical cul-de-sac where it is assumed that the only relevant points of debate relate to other studies that purport to focus on pilgrimage. (...) The point is that we must not adopt the western habit of treating the category of religion, and everything associated with it, as ideally an autonomous, isolated realm of human activity, and therefore as an autonomous, isolated realm of anthropological theorizing. When I write about pilgrimage I write in the first instance as an anthropologist, and only secondarily as an anthropologist of religion.“³²

Es stellt sich daher nicht die Frage, ob das Pilgern entweder eine religiöse oder eine säkulare Praktik ist. Vielmehr muss danach gefragt werden, inwiefern Religiosität beim Pilgern eine Rolle spielt und was Wallfahrer darunter verstehen, wenn sie sich als religiös bezeichnen und das Pilgern als eine religiöse Praxis vollziehen.³³

30 Gamper, Markus u. Reuter, Julia: Pilgern als spirituelle Selbstfindung oder religiöse Pflicht? Empirische Befunde zur Pilgerpraxis auf dem Jakobsweg. In: Daniel, Anna u. a. (Hg.): *Doing Modernity – Doing Religion*. Wiesbaden 2012, 207–232.

31 Morinis, Introduction, 10–14.

32 Coleman, *Do you believe in pilgrimage?*, 363. Dementsprechend kritisiert der Kulturanthropologe Helmut Eberhart die europäisch-ethnologische Pilgerforschung und deren Fokussierung auf Religiosität und konstatiert, dass „German research on pilgrimage needs to overcome its preoccupation with pilgrimage as an exclusively religious phenomenon.“ (Eberhart, Helmut: *From Religious Folklore Studies to Research of Popular Religiosity. Pilgrimage Studies in German-speaking Europe*. In: Albera, Dionigi u. Eade, John (Hg.): *International Perspectives on Pilgrimage Studies. Itineraries, Gaps and Obstacles*. New York 2015, 114–133, 123)

33 Dass Pilgern nicht allein als religiöse Praxis verstanden werden kann, verdeutlicht auch die wissenschaftliche Debatte um Abgrenzungen und Überlappungen zwischen Pilgertum und Tourismus, zwischen ‚religiösem‘ und ‚säkularem‘ Reisen. Gerade neuere Studien problematisieren diese Dichotomie. Sie betonen die Ähnlichkeiten zwischen Pilgertum und Tourismus sowie zwischen ‚religiösen‘ und ‚säkularen‘ Dimensionen des Pilgerns und betrachten Pilgertum und Tourismus als zwei Enden eines Kontinuums. Vgl. Badone, Ellen u. Roseman, Sharon R.: *Approaches to the Anthropology of Pilgrimage*.

Neben der Debatte um Begrifflichkeiten und der Charakterisierung des Pilgerns als religiöses Phänomen, konzentriert sich die europäisch-ethnologische Pilgerforschung erstens auf die Analyse materieller Objektivationen des Pilgerns in Form von Votiven, Weihgaben und Mirakelbüchern und zweitens auf die historische Entwicklung einzelner Pilgerorte.³⁴ Die ethnologische Pilgerforschung wiederum ist geprägt von drei zentralen Themenfeldern.³⁵ Erstens dominiert die Frage, inwiefern das Pilgern als liminoides, anti-strukturelles Phänomen, in dessen Zentrum ein *communitas*-Erlebnis steht, zu begreifen ist.³⁶ In Abgrenzung dazu geht es zweitens

mage and Tourism. In: Ebd. (Hg.): *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana 2004, 1–23, 2 u. 10. Wie Victor Turner bereits feststellte: „[A] pilgrim as half a tourist, if a tourist is half a pilgrim.“ (Turner, Victor u. Turner, Edith: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York 2011 [1978], 78) Zur Debatte um das Verhältnis von Tourismus und Pilgertum vgl. Badone u. Roseman, *Approaches*; Collins-Kreiner, Noga 2010: *Researching Pilgrimage. Continuity and Transformations*. In: *Annals of Tourism Research*, 37 (2010), H. 2, 440–456.

- 34 Für einen Überblick über die europäisch-ethnologische Pilgerforschung vgl. Guth, *Die Wallfahrt*; Hänel, *Der Kopf kann laufen*, 112–113; Scharfe, *Über die Religion*, 148. Für das Pilgern nach Mariazell vgl. Eberhart, Helmut u. Fell, Heidelinde (Hg.): *Schatz und Schicksal. Steierische Landesausstellung 1996. Mariazell & Neuburg an der Mürz*, 4. Mai bis 27. Oktober. Graz 1996. Als Ausnahmen sind die folgenden, sich auf das gegenwärtige Pilgern fokussierenden, empirischen Arbeiten zu nennen: Brückner, Wolfgang: *Fußwallfahrt heute. Frömmigkeit im sozialen Wandel der letzten hundert Jahre*. In: Kriss-Rettenbeck, Lenz u. Möhler, Gerda (Hg.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins*, München. München 1984, 101–113; Eberhart, Helmut: *Zwischen Vielfalt und Beliebigkeit. Zum Wandel des kulturellen Systems Wallfahrt in der postindustriellen Gesellschaft*. In: Grieshofer, Franz u. Schindler, Margot (Hg.): *Netzwerk Volkskunde. Ideen und Wege. Festgabe für Klaus Beitz zum siebzigsten Geburtstag*. Wien 1999, 627–638; Gerndt, Helge: *Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs*. Klagenfurt 1973; Grabe, Nina: *„Mit den Füßen beten“. Pilgern als körperliches Erlebnis und sportliche Herausforderung am Beispiel des Jakobsweges nach Santiago de Compostela*. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 102 (2006), H. 2, 163–176; Hänel, *Der Kopf kann laufen*; Hänel, Dagmar: *Frömmigkeit im Transit? Populäre Religiosität und Raumkonzepte am Beispiel des Wallfahrtsortes Lourdes*. In: Mohrmann, Ruth-E. (Hg.): *Alternative Spiritualität heute*. Münster 2010, 93–112; Scharfe, Schmolze u. Schubert, *Wallfahrt*.
- 35 Für einen Überblick über die Entwicklung der ethnologischen Pilgerforschung vgl. Coleman, *Do you believe in pilgrimage?*
- 36 Am Anfang dieser Debatte stand die von Victor und Edith Turner eingeführte Charakterisierung des Pilgerns als liminoides Phänomen. Vgl. Turner u. Turner, *Image and Pilgrimage*.

um die Analyse des Pilgerns als Feld konkurrierender Diskurse³⁷ und drittens um die Frage nach den Unterschieden zwischen Pilgertum und Tourismus³⁸. Neuere Studien betonen die Vereinbarkeit der lange als Gegensätze aufgefassten Forschungstendenzen.³⁹ In all diesen Forschungsansätzen spielt die Körperlichkeit des Pilgerns jedoch eine untergeordnete Rolle.

Beiden Fächern gemein ist ihre analytische Fokussierung auf einen spezifischen Pilgerort und die Vernachlässigung des Pilgerweges dorthin. Selbst wenn sich die Pilgerforschung dezidiert mit dem Geschehen am Pilgerort beschäftigt, wie sie es nach wie vor vorwiegend tut, so muss der Weg dorthin (und genauso der Weg vom Pilgerort weg) in die Analyse mit einbezogen werden, gehört er doch zum Konstruktionsprozess des Pilgerortes dazu.⁴⁰

Die seit den 1980er Jahren zu verzeichnende Zunahme der Fußwallfahrten in Europa, die auch seitens der Europäischen Ethnologie konstatiert wird⁴¹, lässt den Weg zum Pilgerort in die analytische Aufmerksamkeit kommen und legt die Vermutung

37 Vgl. Eade, John u. Sallnow, Michael (Hg.): *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. London 1991.

38 Vgl. Collins-Kreiner, *Researching Pilgrimage*.

39 Vgl. Badone u. Roseman, *Approaches*, 2 u. 5; Coleman, *Do you believe in pilgrimage?*, 362.

40 Coleman u. Eade, *Introduction*, 3. Für Pilgerstudien, die sich mit der Zurücklegung des Weges zum Pilgerort und/oder von diesem weg beschäftigen vgl. Egan, Keith: *I want to feel the Camino in my legs. Trajectories of walking on the Camino de Santiago*. In: Fedele, Anna u. Blanes, Ruy Llera (Hg.): *Encounters of Body and Soul in Contemporary Religious Practices. Anthropological Reflections*. New York 2011, 3–22; Frey, Nancy: *Pilgrim Stories. On and Off the Road to Santiago. Journeys along an Ancient Way in Modern Spain*. Berkeley 1998; Gerndt, *Vierbergelauf*; Gold, Ann Grodzins: *Fruitful Journeys. The Ways of Rajasthani Pilgrims*. Prospect Heights 1988; Grabe, *Mit den Füßen beten*, Haab, *Weg und Wandlung*; Hänel, *Der Kopf kann laufen*; Hammoudi, Abdellah: *Saison in Mekka. Geschichte einer Pilgerfahrt*. München 2007; Karve, Irawati: *On the Road. A Maharashtrian Pilgrimage*. In: *The Journal of Asian Studies*, 22 (1962), H. 1, 13–29; Kurat, Christian: *Renaissance des Pilgertums. Zur biographischen Bedeutung des Pilgerns auf dem Jakobsweg*. Berlin 2015; Lienau, Detlef: *Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern*. Freiburg im Breisgau 2015; Ponisch, Gabriele: „... daß wenigstens dies keine Welt von Kalten ist ...“: *Wallfahrtsboom und das neue Interesse an Spiritualität*. Berlin 2008; Reader, Ian: *Making Pilgrimages. Meaning and Practice in Shikoku*. Honolulu 2005; Sallnow, Michael: *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*. Washington, D.C. 1987; Scharfe, Schmolze u. Schubert, *Wallfahrt*; Slavin, Sean: *Walking as Spiritual Practice: The Pilgrimage to Santiago de Compostela*. In: *Body and Society*, 9 (2003), H. 3, 1–18.

41 Vgl. Brückner, *Fußwallfahrt heute*, 104; Scharfe, *Wozu eine Dokumentation*, 11.

nahe, dass das Gehen als körperliche Praktik ein zentraler und von den Pilgerinnen als wichtig erachteter Bestandteil des Pilgerns ist. Trotz dieser Feststellung wird die Körperlichkeit des Pilgerns allein in der Wallfahrtsstudie von Martin Scharfe, Martin Schmolze und Gertrud Schubert und dort auch nur am Rande thematisiert.⁴² Auch in den Medien werden oftmals die Rolle des Körpers beim Pilgern und insbesondere das Gehen des Weges betont.⁴³ Und Anbieter von Pilgerwanderungen heben meist die körperlichen Aspekte des Pilgerns hervor. Ein österreichisches Bildungshaus beispielsweise charakterisiert die von ihm im Jahr 2013 angebotene Pilgerwanderung nach Mariazell als „Meditation mit den Füßen“⁴⁴, während der man „Schritt für Schritt frei“⁴⁵ wird und „Körper, Geist und Seele auf eine ganz andere Art“⁴⁶ wahrnimmt. Und die Mostviertel Tourismus GmbH, die geführte Pilgerwanderungen auf der Via Sacra, dem Wiener Wallfahrerweg nach Mariazell, anbietet, spricht vom Pilgern als „Wellness für Körper und Seele“⁴⁷. Umso überraschender ist es daher, dass der Körperlichkeit des Pilgerns von wissenschaftlicher Seite bisher fast keine Aufmerksamkeit zukommt.⁴⁸ Erst in jüngerer Zeit befassen sich kultur- und gesellschaftswissenschaftliche Studien vereinzelt mit dem Gehen des Pilgerweges und damit einhergehend mit der Körperlichkeit des Pilgerns. Diese

42 Vgl. Gründig, Maria: Der heilige Weg. In: Scharfe, Martin, Schmolze, Martin u. Schubert, Gertrud (Hg.): Wallfahrt – Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit. Tübingen 1985, 80–83, 81–82 sowie Piot, Gilles: Wege der Leistung. In: Scharfe, Martin, Schmolze, Martin u. Schubert, Gertrud (Hg.): Wallfahrt – Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit. Tübingen 1985, 89–92, 89. Für die marginale Thematisierung des Körpers in der Pilger- und Wallfahrtsforschung spielt, so meine Annahme, der wissenschaftliche Kontext der 1980er Jahre eine Rolle. Zu jener Zeit war Körperlichkeit in der Europäischen Ethnologie ein weitestgehend unbehandeltes Thema. Vgl. Kapitel 1.2.

43 Die 2013 erschienene Dokumentation über das Pilgern auf dem Jakobsweg trägt beispielsweise den Titel „Walking the Camino“ (vgl. Smith, Lydia: Walking the Camino. Six Ways to Santiago. USA 2013 (DVD: Future Educational Films, 2013)) und der Untertitel eines Pilgerführers von Wolfgang Sotill lautet „Auszeit für Körper und Seele.“ Vgl. Sotill, Wolfgang: Einfach Pilgern. Auszeit für Körper und Seele. Wien 2004.

44 Institut Huemer: Pilgern von Steyr nach Mariazell. Online unter: <http://instituthuemer.at/seminarhaus-villa-rosental/natur-und-spiritualitaet/pilgern-nach-maria-zell.html> (Stand: 18.06.2017).

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Mostviertel Tourismus GmbH: Besinnlich unterwegs. Pilgern im Mostviertel. Online unter: <http://www.mostviertel.at/pilgern> (Stand: 18.06.2017).

48 Dies stellen auch Gamper und Reuter in Bezug auf das Pilgern auf dem Camino, dem Jakobsweg in Spanien, fest. Vgl. Gamper, Markus u. Reuter, Julia: Sinnsuche per pedes. Pilgern als körperliche Herausforderung und spirituelles Erlebnis. In: Sozialwissenschaften und Berufspraxis, 35 (2012), H. 1, 30–47, 31.

konzentrieren sich meist auf ‚El Camino‘, den Jakobsweg in Spanien, und stellen das Gehen des Pilgerweges als eine körperliche Praktik heraus, in deren Zentrum die Rhythmik des Gehens⁴⁹, die Bedeutung der Füße und Fußpflege⁵⁰ und die mit dem Gehen einhergehenden körperlichen Anstrengungen und Schmerzen⁵¹ stehen. Des Weiteren beschäftigen sich die meisten Studien mit der Frage nach der Religiosität des Pilgerns und legen ihren Fokus dementsprechend auf die Körperlichkeit von Religiosität.⁵² Jede Studie greift dabei einzelne Aspekte der Körperlichkeit des Pilgerns heraus, aber eine ausführliche Beschäftigung mit der Rolle, die der Körper beim Pilgern spielt, fehlt weiterhin. Mit meiner Studie knüpfe ich an dieses Forschungsdesiderat an. Im Folgenden werde ich eine körperanalytische Perspektive auf das Pilgern erarbeiten, die zum Verständnis der Körperlichkeit des Pilgerns nach Mariazell beiträgt. Gerade die Berücksichtigung des Pilgerweges und mein eingetragener Fokus auf zu Fuß zurückgelegte Wallfahrten lassen die Körperlichkeit des Pilgerns empirisch erschließbar werden (vgl. Kapitel 2) und darüber hinaus Aspekte der Körperlichkeit des Pilgerns zum Vorschein treten, die sich am Pilgerort nicht finden lassen.⁵³

1.2 Analytische Perspektivierung: Praktiken und Erfahrungen des Körpers

Die marginale Rolle, die der Aspekt der Körperlichkeit in der bisherigen Pilgerforschung spielt, konnte auch lange für die Kultur- und Gesellschaftswissenschaft-

49 Vgl. Frey, Nancy, *Pilgrim Stories*, 118–119; Haab, *Weg und Wandlung*, 132; Slavin, *Walking as Spiritual Practice*, 9–10.

50 Vgl. Frey, *Pilgrim Stories*, 111 u. 113; Haab, *Weg und Wandlung*, 132.

51 Vgl. Egan, *I want to feel the Camino*, 12 u. 15; Frey, *Pilgrim Stories*, 111; Gerndt, *Vierbergelauf*, 38; Grabe, *Mit den Füßen beten*, 165–167; Gründig, *Der heilige Weg*, 82; Kurrat, *Renaissance des Pilgertums*, 78–80; Reader, *Making Pilgrimages*, 187–216.

52 Vgl. Gamper u. Reuter, *Sinnsuche per pedes*; Haab, *Weg und Wandlung*; Lienau, *Religion auf Reisen*; Slavin, *Walking as Spiritual Practice*.

53 Hier muss auf zwei Wissenschaftlerinnen hingewiesen werden, die sich mit der Körperlichkeit des Pilgerns am Pilgerort auseinandersetzen. Die Ethnologin Kathryn Rountree analysiert körperliche Erfahrungen an neoheidnischen Pilgerorten. Vgl. Rountree, Kathryn: *Goddess Pilgrims as Tourists: Inscribing the Body through Sacred Travel*. In: *Sociology of Religion*, 63 (2002), H. 4, 475–496; Rountree, Kathryn: *Performing the divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites*. In: *Body and Society*, 12 (2006), 95–115. Und die Ethnologin Hildi Mitchell befasst sich aus phänomenologischer Perspektive mit der Körperlichkeit von Religiosität britischer Mormonen in Salt Lake City. Vgl. Mitchell, Hildi: ‚being there‘. *British Mormons and the history trail*. In: *Anthropology Today*, 17 (2001), H. 2, 9–14.

ten im Allgemeinen und für die Europäische Ethnologie im Speziellen konstatiert werden. Als universell und naturalistisch konzipiert wurde der Körper ausschließlich dem Feld der Naturwissenschaften, insbesondere der Medizin und Biologie, zugesprochen.⁵⁴ Er wurde als materiell-biologisches Objekt aufgefasst, welches lediglich basale Sinnesregungen wahrnehmen kann.⁵⁵ Diese Konzeption des Körpers gründet in der Dominanz des cartesianischen Dualismus in den Wissenschaften und im Commonsense.⁵⁶ In der cartesianischen Unterscheidung zwischen Körper und Geist wird dem Geist eine übergeordnete Funktion in Bezug auf menschliche Erkenntnisprozesse zugesprochen und der Körper wird als Objekt abseits von Kultur und Gesellschaft konzipiert.⁵⁷ Kultur und Gesellschaft wurden und werden, auf diesem Dualismus aufbauend, bis heute vielfach und ausschließlich im Geist des Menschen verortet und so kam und kommt die Frage nach der Körperlichkeit von Kultur und Gesellschaft gar nicht auf.⁵⁸

Der Körper als Produkt und Produzent von Kultur und Gesellschaft

Erst seit den 1970er Jahren findet der Körper in der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Analyse und Theoriebildung Berücksichtigung.⁵⁹ Die ersten Studien

54 Lock, Margaret: Cultivating the Body. Anthropology and Epistemologies of bodily practice and knowledge. In: Annual Review of Anthropology, 22 (1993), 133–155, 134; Matter, Max: Blicke auf den Körper. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, N. F., 31 (1996), 22–34, 24.

55 Köstlin, Konrad: Körper-Verständnisse. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, N. F., 31 (1996), 9–21, 12; Lock, Margaret u. Farquhar, Judith: Introduction. In: Ebd. (Hg.): Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life. London 2007, 1–18, 2.

56 Schroer, Markus: Einleitung. Zur Soziologie des Körpers. In: Ebd. (Hg.): Soziologie des Körpers. Frankfurt am Main 2005, 7–47, 12.

57 Ebd.

58 Matter, Blicke auf den Körper, 24.

59 Der Beginn der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Körper wird oftmals mit Marcel Mauss und seinem Konzept der Körpertechniken von 1934 identifiziert. Vgl. Mauss, Marcel: Die Techniken des Körpers. In: Ebd.: Soziologie und Anthropologie. Band 2. München 1975 [1934], 199–220 (vorgetragen vor der Société de Psychologie am 17.5.1934; zuerst erschienen in: Journal de Psychologie Normale et Pathologique, 32 (1935), H. 3–4, 271–293). Sein Aufsatz ‚Die Techniken des Körpers‘ gilt als Vorreiter und Klassiker der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Körperforschung. Dass ich den Beginn der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Körper in den 1970er Jahren verorte, ist dadurch bedingt, dass sich Körperlichkeit als eigenständiges Forschungsthema erst seit dieser Zeit im wissenschaftlichen Diskurs klar identifizieren lässt. In der Europäischen Ethnologie setzte die

fokussierten sich auf die kulturelle Formung des Körpers. Der Körper wird dabei als Objekt verstanden, an dem sich Kultur abspielt und symbolisch manifestiert. Er kommt dadurch als Bedeutungsträger und Ausdrucksmedium von Kultur und Gesellschaft in den Blick.⁶⁰ Mary Douglas ist eine der prominentesten Vertreterinnen dieser Denkrichtung. Sie unterscheidet zwischen physischem und sozialem Körper.⁶¹ Der physische Körper ist für Douglas erstens als natürliches und universales Objekt, entsprechend eines naturwissenschaftlichen Verständnisses vom Körper, zu verstehen und verweist zweitens auf die in allen Gesellschaften vorzufindende Verwendung des Körpers als gesellschaftliches Symbol.⁶² Wie der physische Körper allerdings als Symbol genutzt wird ist kulturell verschieden, wodurch er von Douglas als sozialer Körper bezeichnet wird.⁶³ Anders formuliert: Kulturelle Bedeutungen werden am physischen Körper dargestellt, wodurch dieser wiederum als sozialer Körper, das heißt als Ausdrucksmittel kultureller Bedeutungen, in Erscheinung tritt. Der Körper ist damit Abbild und gleichzeitig Kommunikationsmittel von Kultur und Gesellschaft.⁶⁴ Denn die „Ideen, Ideologien, Glaubenssätze, Weltbilder, Wert- und Moralmaßstäbe, Wahrnehmungs- und Deutungsmuster, die in einer Gesellschaft kursieren“⁶⁵ und die Douglas als sozialen Körper begreift, manifestieren

Beschäftigung mit dem Körper erst in den 1980er Jahren ein. Ein Grund für diese späte Zuwendung zum Körper liegt, so die Kulturanthropologin Uli Linke, in der Ambivalenz gegenüber diesem Themenfeld durch die fachhistorische Entwicklung während der NS-Zeit. Nach 1945 klammerte die Europäische Ethnologie den Körper als Forschungsgegenstand aus, um sich von der ‚völkischen‘ Orientierung der NS-Zeit zu lösen. Vgl. Linke, Uli: Volks-Körper-Kunde. Überlegungen zu einer wissenschaftlichen Amnese. In: Masse, Kaspar u. Warneken, Bernd Jürgen (Hg.): Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft. Köln 2003, 65–94, 79–80. Für einen Überblick über die europäisch-ethnologische Beschäftigung mit dem Körper vgl. ebenfalls Linke, Volks-Körper-Kunde; Amelang, Katrin u. a.: Körpertechnologien. Einleitende Bemerkungen zur Refiguration des Körperlichen aus ethnografischer und gendertheoretischer Perspektive. In: Berliner Blätter, 70 (2015), 7–20. Für einen Überblick über die Entwicklung der ethnologischen und soziologischen Beschäftigung mit dem Körper vgl. Csordas, Thomas: The Body’s Career in Anthropology. In: Moore, Henrietta (Hg.): Anthropological Theory Today. Cambridge 2003, 172–205; Lock u. Farquhar, Introduction; Schroer, Einleitung.

- 60 Platz, Theresa: Anthropologie des Körpers. Vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur. Berlin 2006, 25.
- 61 Vgl. Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt am Main 1986 [1970], 99–123.
- 62 Vgl. ebd., 104.
- 63 Vgl. ebd., 6.
- 64 Ebd., 103.
- 65 Gugutzer, Robert: Soziologie des Körpers. 5., vollständig überarbeitete Auflage. Bielefeld 2015, 93.

sich am physischen Körper. Sie betrachtet letzteren als „soziales Rohmaterial“⁶⁶ und arbeitet mit dem Dualismus von Körper und Geist, indem sie davon ausgeht, dass Kultur und Gesellschaft als getrennt und unabhängig vom Körper begriffen werden können.⁶⁷ Eine Auffassung, die der Ethnologe Michael Jackson kritisiert. Er weist darauf hin, dass Douglas den Körper auf ein passives Objekt reduziere und dessen Rolle als Agens von Kultur und Gesellschaft außen vor lasse.⁶⁸ Hierauf werde ich noch zurückkommen. Die Leistung von Mary Douglas besteht darin, den Körper als Produkt von Kultur und Gesellschaft herausgestellt zu haben. Eine Perspektive, die die kultur- und gesellschaftswissenschaftliche Forschung über den Körper lange anleitete und bis heute, wie mir scheint, die dominante Forschungsrichtung in der kulturwissenschaftlich-ethnologischen Körperforschung darstellt.⁶⁹

Seit den 1980er Jahren finden sich zunehmend Ansätze, die den Körper nicht lediglich als Produkt von Kultur und Gesellschaft betrachten, sondern ihn darüber hinaus als Produzenten von Kultur und Gesellschaft in den analytischen Blick nehmen. Um dieser zweiten Perspektive nachzugehen, möchte ich zunächst auf einen Klassiker der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Körper verweisen: Marcel Mauss' Aufsatz „Die Techniken des Körpers“ aus dem Jahr 1934.⁷⁰ Mauss stellt heraus, dass auch scheinbar ‚natürliche‘ Tätigkeiten und Bewegungen des Körpers wie beispielsweise Schwimmen, Laufen, Tanzen oder auch Graben und Spucken soziokulturell geprägt sind.⁷¹ Beim Pilgern sind dies beispielsweise das

66 Platz, Anthropologie des Körpers, 31. Douglas verweist zwar auf das wechselseitige Bedingungsverhältnis von physischem und sozialem Körper, doch fokussiert sie sich weit aus intensiver auf die Formung des physischen Körpers durch Kultur und Gesellschaft.

67 Vgl. Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik, 2, 6, 99; Platz, Anthropologie des Körpers, 32.

68 Vgl. Jackson, Michael: Knowledge of the Body. In: Man, 18 (1983), H. 2, 327–345, 328.

69 So fokussieren sich bspw. die folgenden europäisch-ethnologischen Bände auf die kulturelle Formung des Körpers und nehmen damit eine Perspektive auf den Körper als Produkt von Kultur und Gesellschaft ein: Binder, Beate u. a. (Hg.): Ort. Arbeit. Körper. Ethnografie Europäischer Modernen. 34. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Berlin 2003. Münster 2005, darin: die Aufsätze unter der Rubrik ‚Körper‘; Brednich, Rolf u. a. (Hg.): Natur – Kultur. Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. 32. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Halle vom 27.9 bis 1.10.1999. Münster 2001, darin: die Aufsätze unter der Rubrik ‚Zur kulturellen Konstruktion des Körpers‘; Jeggle, Utz u. a. (Hg.): Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Reinbek bei Hamburg 1986, darin: die Rubrik ‚Körperkultur‘; Matter, Max (Hg.): Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, N. F., 31 (1996), Thema der Ausgabe: ‚Körper – Verständnis – Erfahrung‘.

70 Vgl. Mauss, Die Techniken des Körpers.

71 Vgl. ebd., 200–201.

Gehen zu Fuß, das Sitzen während Pausen, das Schlafen in Gemeinschaftsräumen, Andachtshaltungen während Gebeten und meditative Übungen. Körpertechniken sind nach Mauss „die Weisen, in der sich die Menschen in der einen wie in der anderen Gesellschaft traditionsgemäß ihres Körpers bedienen.“⁷² Er charakterisiert den Körper als „das erste und natürlichste technische Objekt und gleichzeitig technische Mittel des Menschen“⁷³. Dementsprechend konstatiert Utz Jeggle, der innerhalb der empirischen Kulturwissenschaft als erster Überlegungen zu einer ‚Ethnologie der Körperlichkeit‘ anstellte, auch wenn er sich nicht auf Mauss bezieht:

„[J]eder Körper muss erst in die Kulturtechniken eingeführt werden, er hat nicht als einzelner Körper eine Vorgeschichte, sondern diese Geschichte der Geschicklichkeit, auch der Schamhaftigkeit oder der motorischen Ausgeglichenheit wird im lebensgeschichtlichen Prozess an den Körper heran- und in ihn hineingetragen. (...) [F]ür die Individuen unserer Kultur sind die Kanalisierungen, durch die der Heranwachsende geschleust werden muss, sicherlich die bestimmenderen Faktoren für die Menschwerdung. Diese Formierung des Körpers und der Sinne beginnt schon vor der Geburt und nimmt nach ihr mit unermesslichem Tempo zu.“⁷⁴

Beide Wissenschaftler weisen auf die soziale Prägung und die kulturell unterschiedlichen Umgangsweisen mit dem Körper hin. Jeggles Hinweis auf die „Formierung des Körpers“⁷⁵ lässt den Körper darüber hinaus als Objekt in Erscheinung treten, an dem der Mensch Identitäten und Werte darstellt, an dem soziale Distinktionen sichtbar werden und an dem sich Kultur abspielt und symbolisch manifestiert.⁷⁶ Damit wird der Körper, dem Ansatz von Mary Douglas entsprechend, als Produkt von Kultur und Gesellschaft herausgestellt.

Mauss geht jedoch über diese Charakterisierung des Körpers hinaus. Die Ausführung von Körpertechniken lenkt, zumindest implizit, die analytische Aufmerksamkeit auf die Konstitution sozialer Wirklichkeit durch den Körper. Im Vollzug von Körpertechniken formen soziale Akteurinnen die Welt und damit kommt der Körper als Produzent von Kultur und Gesellschaft in den Blick.⁷⁷ Er wird nicht mehr

72 Ebd., 199.

73 Ebd., 206.

74 Jeggle, *Im Schatten des Körpers*, 173.

75 Ebd.

76 Vgl. Köstlin, *Körper-Verständnisse*, 13; Lutz, *Im ‚Hier und Jetzt‘*, 36; Turner, Bryan S.: *The Body in Western Society: Social Theory and its Perspectives*. In: Coakley, Sarah (Hg.): *Religion and the Body*. Cambridge 1997, 15–42, 15.

77 Lock, Margaret u. Farquhar, Judith: *An Emergent Canon, or Putting Bodies on the Scholarly Agenda*. Introduction. In: Ebd. (Hg.): *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. London 2007, 19–24, 22. Utz Jeggle sieht zwar die Bedeutung des Körpers für den Vollzug von Körpertechniken, doch er betrachtet den Körper