

Open Space: Pluriforme Aneignung eines Schweizer Wallfahrtsortes

Simon Foppa, Eva Baumann-Neuhaus

Abstract Deutsch

Seit Jahrhunderten pilgern Menschen aus der Schweiz, aus Deutschland und aus Frankreich zum katholischen Wallfahrtsort Mariastein. In den vergangenen Jahrzehnten widerspiegelt sich in den Besucherströmen jedoch auch der religiöse und soziale Wandel der Schweizer Gesamtgesellschaft. Das Publikum wird zunehmend pluraler und individualisierter. In dem vorliegenden Artikel wird anhand des Konzeptes der „kulturellen Aneignung“ von Hans Peter Hahn aufgezeigt, wie es dieser neuen Vielfalt von Besucherinnen und Besuchern möglich ist, ein und denselben Wallfahrtsort auf unterschiedliche Weise für sich anzueignen.

Abstract English

For centuries, people from Switzerland, Germany and France have been embarking on pilgrimages to the Catholic holy site of Mariastein. In recent decades, however, the streams of visitors have mirrored the religious and social change in Swiss society. The public are becoming increasingly pluralistic and individualised. In the present article, with the help of the concept of "cultural appropriation" by Hans Peter Hahn, the authors demonstrate how it is possible for this new diverse range of visitors to appropriate one and the same place of pilgrimage for themselves.

Seit Jahrhunderten pilgern¹ Menschen aus der Schweiz, aus Deutschland und aus Frankreich zum katholischen Wallfahrtsort Mariastein. Der Besucherstrom hält bis heute an. In den vergangenen Jahrzehnten widerspiegelt sich darin jedoch der religiöse und gesellschaftliche Wandel, der in Europa von einer zunehmenden Säkularisierung, Individualisierung und religiösen Pluralisierung geprägt ist. Neben Katholiken verschiedenster Nationalitäten

¹ In der deutschsprachigen Pilgerforschung werden die Begriffe „pilgern“ und „wallfahren“ unterschiedlich definiert. Reuter und Graf definieren die Begriffe wie folgt: „Während sich Wallfahrten durch ein auf wenige Tage begrenztes gemeinschaftliches Reisen kirchennaher Gruppen zu konkreten Orten mit religiöser Aufladung zu festgelegten Terminen auszeichnen, wird das Pilgern als individuelle Form des Unterwegsseins beschrieben, in der es sich um die ‚Heilssuche in der Fremde‘, in der Regel Fernziele, über einen unbestimmten, meist längeren Zeitraum hinweg handelt.“ Julia Reuter und Veronika Graf, „Spirituelle Tourismus auf dem Jakobsweg. Zwischen Sinnsuche und Kommerz“, in *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, herausgegeben von Patrik Heiser und Christian Kurrat (Berlin: Lit Verlag, 2012), 141. Obwohl die Unterscheidung von Reuter und Graf in manchen Kontexten sinnvoll ist, lässt sie sich nicht auf alle Kontexte übertragen. So sind etwa die Besucherinnen und Besucher des in diesem Artikel vorgestellten Wallfahrtsortes weder immer kirchennah und in grösseren Gruppen unterwegs, noch spielt für die meisten von ihnen ein bestimmter Termin oder das „Unterwegssein“ eine bedeutende Rolle. Aus diesem Grund werden die beiden Begriffe „Pilgern“ und „Wallfahren“ im vorliegenden Text synonym verwendet.

besuchen heute auch Hindus, Alewiten sowie alternativ Religiöse und nicht religiös orientierte Touristen den Ort. In diesem Artikel soll anhand des Konzeptes der „kulturellen Aneignung“ des Ethnologen Hans Peter Hahn² aufgezeigt werden, wie Menschen unterschiedlicher Herkunft und Orientierung ein und denselben Wallfahrtsort für sich aneignen, und weshalb es unter ihnen dennoch auffallende Unterschiede im Umgang und in der Bedeutungszuschreibung dieses historischen Ortes gibt.

1. Einleitung

Die Beobachtung, dass Wallfahrtsorte ein heterogenes Publikum anziehen, ist nicht neu. Bereits im Mittelalter wurden sie von Pilgern aus verschiedenen sozialen Klassen mit unterschiedlichen Motiven besucht. Während im frühen Mittelalter das Pilgern zunächst nur wenigen exklusiven Personengruppen wie Königen, Geistlichen, Diplomaten, Kriegern und Händlern vorbehalten blieb, weitete sich im Hochmittelalter das Publikum auf andere Berufsgruppen wie Handwerker oder Scholare aus.³ So unterschiedlich wie die Pilger waren aber seit jeher auch ihre Beweggründe, die zur Herausbildung unterschiedlicher Typen des Pilgerns führten. So gab es im Mittelalter neben der Suche nach Ablass auch die Dankwallfahrt, die verordnete Buss- oder Strafpilgerfahrt sowie die Wallfahrt zur Erfüllung eines Gelübdes. Mitunter verbanden sich mit den religiösen auch weltliche Motive, so dass eine Pilgerreise gleichzeitig für Handelszwecke und diplomatische Beziehungen genutzt oder aus purer Lust am Reisen unternommen wurde.⁴

Im 19. Jahrhundert fand im Zuge der industriellen Revolution eine ausgeprägte Demokratisierung des Pilgerwesens statt.⁵ Mit dem Aufkommen des städtischen Mittelstandes verfügten immer mehr Menschen unabhängig von Stand oder Beruf über die ökonomischen Möglichkeiten und gesellschaftlichen Freiheiten, längere Reisen auf sich zunehmen. Zudem wurde durch den technischen Fortschritt und die Etablierung moderner Verkehrsmittel auch die Reisezeit von den städtischen Zentren zu den oft peripher gelegenen Wallfahrtsorten stark verkürzt.

In dieser von Mobilität und wachsender Individualisierung geprägten Zeit und Gesellschaft veränderte sich neben der Form auch die Bedeutung des Pilgerns. Es wurde zunehmend zu einer individuellen Angelegenheit. So braucht es heute, im Gegensatz zu

² Hans Peter Hahn, *Materielle Kultur. Eine Einführung* (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005).

³ Klaus Herbers, „Warum macht man sich auf den Weg? Pilger- und Reisemotive im Mittelalter,“ in *Pilgerwege. Zur Geschichte und Spiritualität des Reisens*, herausgegeben von Hans Ruh und Klaus Nagorni (Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden, 2003), 11.

⁴ Michael N. Ebertz, „Der ‚alte‘ und der ‚neue‘ Pilger,“ in Heiser und Kurrat, *Pilgern*, 91–112.

Klaus Herbers, „Pilgerformen und Motive im Mittelalter,“ in Heiser und Kurrat, *Pilgern*, 75–90.

⁵ Ebertz, *Pilger*, 94.

früher, keine Erlaubnis kirchlicher Behörden mehr und die Pilger sind auch nicht mehr auf Gemeinden angewiesen, die sie empfangen oder entlassen. Sie entscheiden selbst, wann sie wohin reisen und welche Bedeutung sie ihrer Reise zuschreiben wollen. Das Pilgern ist zu einem freiwilligen, selbstbestimmten und selbstverantworteten Unterfangen des und der Einzelnen geworden. Traditionelle kirchliche Motive treten zunehmend in den Hintergrund während neue, oft erfahrungsorientierte Motive an Bedeutung gewinnen.⁶ Mit anderen Worten, mit den gesellschaftlichen Veränderungen hat sich nicht nur ein Kontrollverlust kirchlicher Instanzen über das Pilgerwesen, sondern auch eine Entkirchlichung der Beweggründe der Pilgernden eingestellt.

Interessanterweise erfreut sich das Pilgern heute trotz oder gerade wegen dieser Trends der Entkirchlichung und Individualisierung der Religion grosser Beliebtheit. Europäische Wallfahrtsorte erleben derzeit sogar eine Renaissance. In Santiago de Compostela beispielsweise nehmen die Pilgerzahlen seit 30 Jahren kontinuierlich zu. Während dort im Jahr 1986 erstmals über 1'000 Pilger registriert wurden, waren es 2014 bereits über 237'000.⁷ Der Blick in die Statistiken der Jakobspilger zeigt einerseits, dass die Motive der Pilger einem raschen Wandel unterworfen sind. Andererseits wird deutlich, dass religiöse „Kraftorte“, zu denen auch die klassischen Wallfahrtsorte gezählt werden, von Menschen mit ganz unterschiedlichen Bedürfnissen und Motiven aufgesucht werden. Während sich laut dem Pilgerbüro in Santiago de Compostela im Jahr 2004 noch eine deutliche Mehrheit von 75 % der Wallfahrenden zu ausschliesslich religiösen Motiven bekannte, waren es 2013 bereits nur noch knapp 40 %. Die Mehrheit gab an, neben religiösen auch andere Beweggründe für ihren Besuch zu haben.⁸ Welche genauen Motive sie antreiben, wird im Pilgerbüro leider nicht erfasst. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass Wallfahrtsorte allerlei Suchenden Anknüpfungspunkte bieten, denn es finden sich neben den traditionellen Wallfahrenden auch Menschen mit einer erfahrungsorientierten, individualisierten Spiritualität oder nichtreligiös orientierten Bedürfnissen sowie Gläubige anderer religiöser Traditionen an diesen Orten ein.⁹

Bislang gibt es nur wenige Studien, die sich empirisch mit den Motiven heutiger Pilger bzw. Wallfahrer auseinandersetzen. Der Fokus der Pilgerforschung lag lange Zeit vorwiegend auf

⁶ Ebertz, *Pilger*, 103–106.

⁷ Christian Kurrat und Patrick Heiser, „Pilgern gestern und heute. Eine Einleitung,“ in Heiser und Kurrat, *Pilgern*, 7–8; Oficina de Acogida al Peregrino OAP, *La Peregrinación a Santiago en 2014*. <http://peregrinosantiago.es/esp/oficina-del-peregrino/estadisticas/?anio=2014&mes=> (03.09.2015).

⁸ Oficina de Acogida al Peregrino OAP, *Informe estadístico. Año Santo 2013*.

<http://www.peregrinosantiago.es/esp/wp-content/uploads/informes/peregrinaciones2013.pdf> (04.09.2015);

Oficina de Acogida al Peregrino OAP, *Informe estadístico. Año 2004*.

<http://www.peregrinosantiago.es/esp/wp-content/uploads/informes/peregrinaciones2004.pdf> (04.09.2015).

⁹ Vgl. Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009).

historischen, theologischen oder philosophischen Fragestellungen. Seit einigen Jahren zeichnet sich jedoch ein Wandel ab, der unter anderem darauf zurückzuführen ist, dass auch andere Disziplinen wie die Anthropologie, die Soziologie, die Psychologie, die Geographie und die Wirtschaftswissenschaften den Forschungsgegenstand für sich entdeckt haben.¹⁰

Zu den Pionierarbeiten aus sozialanthropologischer Perspektive gehören die Arbeiten des Ehepaars Victor und Edith Turner aus den 1970er Jahren. Sie beschreiben das Pilgern in Anlehnung an Arnold van Genneps „rites de passage“ (1909)¹¹ als ein quasi-liminales („liminoides“) Phänomen. Laut Turner sind Wallfahrtsorte in geographischer Hinsicht liminal, da sie sich oft in peripheren Regionen, abseits von den politisch und ökonomisch relevanten Machtzentren befinden. Wer sich auf den Weg zu solchen Orten macht, befreit sich von den weltlichen und sozialen Strukturen des Alltags.¹² Pilgernde befinden sich daher weder hier noch da, sondern in einem Zwischenbereich von klar zugeordneten sozialen Positionen, die durch Gesetze, Bräuche, Konventionen oder Zeremonien zementiert werden.¹³ Diese Liminalität fördert, so Turner, eine intensive Kameradschaft unter den Individuen, eine *Communitas*, in der Rang- und Statusunterschiede weitgehend ihre Bedeutung verlieren.¹⁴

Die Arbeiten von Turner und Turner waren zweifellos wegweisend und beeinflussen die Pilgerforschung bis heute. Trotz – oder gerade wegen – ihrer historischen Bedeutung wurden sie inhaltlich jedoch wiederholt kritisiert. Jüngere Studien aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten legen nahe, dass der Erfahrung von Liminalität und *Communitas* nicht bei jeder Form des Pilgerns eine solch herausragende Stellung zukommt, wie es das Modell der Turners erwarten liess.¹⁵ Aus der Sicht von Kritikern wie Morinis führt das Modell der Turners daher zu einem simplifizierten und verzerrten Bild des Pilgerns.¹⁶

¹⁰ Noga Collins-Kreiner, „Researching Pilgrimage. Continuity and Transformations,“ *Annals of Tourism Research* 37/2 (2009): 440–456.

¹¹ Arnold van Gennep, *Les rites de passage: étude systématique des rites* (Paris: E. Nourry, 1909), Deutsch: *Übergangsriten* (Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 2005).

¹² Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca and New York: Cornell University Press, 1974), 197.

¹³ Victor Turner und Edith Turner Edith, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives* (New York: Columbia University Press, 1978), 34–35, 149.

¹⁴ Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine Publishing, 1969), 94–95.

¹⁵ Vgl. Ellen Badone und Sharon R. Roseman, „Approaches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism,“ in *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism* (Urbana und Chicago: University of Illinois Press, 2004), 4.

¹⁶ Vgl. Alan E. Morinis, *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal* (Delhi: Oxford University Press, 1984), 257–260. Für eine weiterführende Kritik am Ansatz von Turner und Turner siehe Michael J. Sallnow, „*Communitas* Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage,“ *Man* 16 (1981): 163–182 und Jeremy MacClancy, "The Construction of Anthropological Genealogies: Robert Hertz, Victor Turner and the Study of Pilgrimage," *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25/1 (1994): 31–40.

Auf ähnliche Weise argumentieren auch Eade und Sallnow.¹⁷ Sie betonen, dass Wallfahrten immer in ihrem spezifischen sozialen, historischen und kulturellen Kontext betrachtet werden müssen, da kein universales Modell den Realitäten aller Pilger gleichermaßen gerecht werden kann. Aus ihrer Sicht müssen Wallfahrtsorte vielmehr als Arenen konkurrierender Diskurse betrachtet werden, zu denen verschiedene Pilgertypen ihre jeweils eigenen Interpretationen des Pilgerns bzw. des Wallfahrtsortes mitbringen.¹⁸ Die Bedeutungszuschreibungen der Besucherinnen und Besucher sind dabei stets geprägt von deren politischen, religiösen, nationalen, regionalen, ethnischen und milieuspezifischen Hintergrund. Eade und Sallnow kommen daher zu dem Schluss: „*The power of a shrine, therefore, derives in large parts from its character almost as a religious void, a ritual space capable of accommodating diverse meanings and practices.*“¹⁹

Mit der Feststellung, dass an Wallfahrtsorten Besucherinnen und Besucher mit unterschiedlichen Sichtweisen und Motiven zusammenfinden, zeichnete sich in der Pilgerforschung ein Paradigmenwechsel ab. In den 1990er Jahren verschob sich der Fokus von der Untersuchung universaler und externer Elemente der Wall- bzw. Pilgerfahrt allmählich hin zur Analyse subjektiver und innerlicher Erfahrungen der Pilgernden. Neu wurde das Pilgern nicht mehr mit holistischen Ansätzen untersucht, sondern als individualisiertes und somit vielgestaltiges Phänomen aus der Sicht der erfahrenden Subjekte selbst.²⁰ Exemplarisch hierfür stehen die Arbeiten von Cohen²¹, Fleischer²² oder Collins-Kreiner und Gatrell.²³ Auch der vorliegende Artikel lässt sich diesem neuen Paradigma zuordnen.

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges lässt sich in der Schweiz eine zunehmende Pluralisierung der Besucherinnen und Besucher von Wallfahrtsorten feststellen. Diese Pluralisierung ist einerseits eine Folge der Zuwanderung neuer Bevölkerungsgruppen und andererseits eine Folge der Individualisierung der lokalen Gesellschaften. Obwohl dieser Wandel unübersehbar ist, wurde bisher noch kein Versuch unternommen, systematisch zu beschreiben, wie sich die heutigen Besucherinnen und Besucher und neuen gesellschaftlichen Gruppen die Wallfahrtsorte aneignen und in ihr Weltbild integrieren. Im vorliegenden Artikel möchten wir zur Beschreibung und Deutung dieses Phänomens das Konzept der „kulturellen

¹⁷ Vgl. John Eade und Michael Sallnow, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. (London: Routledge, 1991).

¹⁸ Badone und Roseman, *Journeys*, 4–5.

¹⁹ Eade und Sallnow, *Contesting*, 15.

²⁰ Collins-Kreiner, *Pilgrimage*, 447.

²¹ Erik Cohen, „Pilgrimage Centres: Concentric and Eccentric,“ *Annals of Tourism Research* 19/1 (1992): 33–50.

²² Aliza Fleischer, „The Tourist Behind the Pilgrim in the Holy Land,“ *International Journal of Hospitality Management* 19/3 (2000): 311–326.

²³ Vgl. Noga Collins-Kreiner und Jay D. Gatrell, „Tourism, Heritage and Pilgrimage: The Case of Haifa’s Baha’i Gardens,“ *Journal of Heritage Tourism* 1/1 (2006): 32–50.

Aneignung“ in den Diskurs der Pilgerforschung einbringen und an konkreten Beispielen veranschaulichen. Mit seiner Hilfe lässt sich aufzeigen, wieso es bei der Appropriation von Wallfahrtsorten einerseits milieu- und kulturübergreifende Konstanten gibt und sich gleichzeitig auffallende Unterschiede im Umgang und in der Interpretation der Orte bei verschiedenen Besuchertypen und -gruppen beobachten lassen.

2. Das Konzept der „kulturellen Aneignung“

Bis weit über die erste Hälfte des letzten Jahrhunderts hinaus waren die Sozialwissenschaften von modernisierungstheoretischen Ansätzen geprägt. Deren Vertreterinnen und Vertreter gingen davon aus, dass die grundlegenden wirtschaftlichen, politisch-institutionellen und sozialen Veränderungen, wie sie sich in den westlichen Gesellschaften seit dem 18. und 19. Jahrhundert abzeichneten, exemplarisch seien für alle Modernisierungsprozesse weltweit. Sie verfochten darum nicht nur die These, dass Prozesse der Modernisierung eine Ablösung von einer „traditionellen“, d. h. statischen, irrational-fatalistischen und agrarischen Lebensweise durch eine „moderne“, d. h. dynamische, rationale und städtisch geprägte Lebensweise zur Folge haben, sondern auch, dass sich nicht westliche Gesellschaften in diesen Prozessen wirtschaftlichen „Wachstums“ und sozialpolitischer „Entwicklung“ unweigerlich auch in kultureller Hinsicht den westlichen Ländern angleichen.²⁴ Der Globalisierungsschub im 20. Jahrhundert schien die Thesen vorerst zu bestätigen.²⁵ Mit der wachsenden medialen Vernetzung, der Zunahme der globalen Mobilität und der weltweiten Verbreitung gleichförmiger Konsumgüter wuchs der Eindruck, dass traditionelle Gegenstände, Denk- und Handlungsweisen einer einheitlichen Weltkultur und Weltreligion zu weichen begannen. Bei genauerer Betrachtung der Modernisierungsprozesse stellte sich jedoch heraus, dass nicht alle Gesellschaften mit den Folgen der Globalisierung auf gleiche Weise umgingen. Selbst die globale Verbreitung von Gegenständen, Institutionen oder Ideen führte nicht wie angenommen zu einer kulturellen und religiösen Standardisierung und Universalität.²⁶ Dies lässt sich am viel zitierten Beispiel der Fast-Food-Kette McDonalds gut illustrieren. Trotz weltweit ähnlicher Produkte, Verpackungen und Dekorationen variiert heute die gesellschaftliche Bedeutung von McDonalds beträchtlich. Je nach Region gilt sie als

²⁴ Johannes Berger, „Was behauptet die Modernisierungstheorie wirklich – und was wird ihr bloß unterstellt?“, *Leviathan* 26/1 (1996): 45–62; Nina Degele und Christina Dries, *Modernisierungstheorie* (München: Fink (UTB), 2005).

²⁵ Robert J. Schreiter, „Is the Modernization Process Uniform in its Effect?“, in *Inkulturation. Zwischen Tradition und Modernität*, herausgegeben von Fritz Frei (Fribourg: Uni Fribourg Verlag, 2000), 297–308.

²⁶ Vgl. Jürgen Gerhards, „Globalisierung der Alltagskultur zwischen Verwestlichung und Kreolisierung: Das Beispiel Vornamen“, *Soziale Welt* 54/2 (2003): 145–162; Karl-Heinz Kohl, „Aneignungen. Kulturelle Vielfalt im Kontext der Globalisierung“, in *New Heimat*, herausgegeben von Karl-Heinz Kohl und Nicolaus Schafhausen (New York: Lukas and Sternberg, 2001), 8–18.

gehobenes Restaurant für die Oberschicht, wird als feindliche Präsenz einer Hegemonialmacht wahrgenommen²⁷ oder ist zu einem Symbol für ökonomischen Aufstieg oder demokratische Freiheit geworden. Die globale Marke wird überall so interpretiert, wie es aus Sicht der lokalen Bevölkerung Sinn macht.²⁸

Die Entdeckung des Facettenreichtums der Globalisierungsprozesse und ihrer Auswirkungen auf der lokalen Ebene stellte die Linearität und Uniformität der Modernisierungsthesen in Frage. Daher wurden neue theoretische Ansätze entworfen, welche der kulturellen Vielfalt, den unterschiedlichen soziopolitischen Rahmenbedingungen und den kulturell vielfältigen Umgangsweisen mit der Globalisierung Rechnung tragen sollten. Beispiele hierfür verbergen sich hinter Begriffen wie „Kreolisierung“²⁹ und „Hybridisierung“³⁰. Diese Begriffe sind jedoch irreführend, denn sie implizieren, dass es ursprüngliche, gewissermaßen statische, eben nicht hybride bzw. nicht kreolische Ausgangskulturen bzw. -religionen gibt, die sich vermischen und dabei ihre Authentizität verlieren können. Tatsächlich ist aber aus sozialwissenschaftlicher Sicht jede Kultur und jede Religion zu jeder Zeit eine historisch entstandene, sich in dynamischer Veränderung begriffene Mischung aus verschiedensten Kulturelementen, die sich im Verlauf der Zeit etablierte und später als traditionell wahrgenommen und überliefert wurde. Die Dynamik des kulturellen und religiösen Wandels, das vielfältige Zusammenspiel von alten und neuen Kulturelementen mit unterschiedlichen, z. T. sogar zeitgleichen gegenläufigen Auswirkungen, wird gerade unter den Bedingungen der Globalisierung sichtbar und nimmt auch ungekannte Dimensionen an. Die Beobachtung, dass die Prozesse keineswegs gleichförmig und auf ein bestimmtes Ziel zulaufen müssen, werden in Konzepten wie der „Glokalisierung“³¹ oder der Transnationalisierung³² erfasst. Auch das Konzept der „kulturellen Aneignung“ von Hans Peter Hahn schließt an diese Forschungstradition an.³³ Es eignet sich insbesondere für Untersuchungen auf der Mikroebene, d. h. für lokale Prozesse. Es wurde ursprünglich entwickelt, um den sozialen Wandel zu beschreiben, der mit der Verbreitung von globalen Gütern und Haushaltsgegenständen über kulturelle Grenzen hinweg einhergeht. Hahn zeigt

²⁷ Schreiter, *Modernization*, 304.

²⁸ S. a. Roland Robertson, „Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit,“ in *Perspektiven der Weltgesellschaft*, herausgegeben von Ulrich Beck (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), 192–220.

²⁹ Ulf Hannerz, „The World in Creolization,“ *Africa* 57 (1987): 546–559; Jaqueline Knörr, *Kreolität und postkoloniale Gesellschaft. Integration und Differenzierung in Jakarta* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2007).

³⁰ Stuart Hall, „Kulturelle Identität und Globalisierung,“ in *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung* herausgegeben von Karl H. Hörning und Rainer Winter (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), 13–42

³¹ Robertson, *Glokalisierung*.

³² Ludger Pries, *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008).

³³ Hahn, *Kultur*.

auf, wie sich für Aneignende selbst unter ungleichen Machtverhältnissen Möglichkeiten ergeben, eine gewisse Selbstbestimmung zu bewahren und hegemoniale Deutungsansprüche zu untergraben, indem sie die fremden Kulturelemente – materieller oder immaterieller Art – mit neuen Bedeutungszuschreibungen versehen und mit neuen Handlungsmustern koppeln.³⁴ Auf diese Weise gelingt es, durch Umdeutung und Umformung aus dem ursprünglich Fremden etwas „authentisch“ Lokales und Eigenes zu machen, das Sinn erzeugt, weil es einen Bezug zur eigenen Lebenswelt herstellt.³⁵

Hahn beschreibt den Prozess der „kulturellen Aneignung“ in sechs Phasen. Dabei müssen nicht alle sechs Stufen der Reihe nach durchlaufen werden, einzelne Phasen können ausgelassen oder in iterativer Weise mehrfach wiederholt werden. Die Teilprozesse umfassen: Erwerb, Umgestaltung, Benennung, kulturelle Umwandlung, Inkorporierung und Traditionalisierung. Das eigentliche Herzstück des Prozesses bildet die „kulturelle Umwandlung“. Im Zuge der „kulturellen Umwandlung“ werden dem fremden Kulturelement neue Bedeutungen, Handlungsmuster und Assoziationen zugewiesen, die es den Aneignenden erlauben, aus dem ehemals Unvertrauten und Fremden etwas Vertrautes und Eigenes zu machen. Im Verlaufe der Zeit stellt sich in der Gruppe bzw. Gesellschaft ein Konsens über die Bedeutung des ehemals fremden Kulturelements ein und die damit verbundenen Handlungsmuster konsolidieren sich, werden zur Routine. So kann es dazu kommen, dass ein ehemals als fremd empfundenes Kulturelement im Verlauf der Zeit als etwas autochthones angesehen wird. Hahn nennt diesen Vorgang „Traditionalisierung“.³⁶ Historische Beispiele für ehemals fremde Kulturelemente, die im Verlauf der Zeit angeeignet und auch traditionalisiert wurden, sind etwa der Tee in England, der Achatschmuck bei den Tuareg oder das Christentum in Europa oder Lateinamerika.

Nicht alle Kulturelemente, die von anderen gesellschaftlichen Gruppen übernommen werden, werden jedoch traditionalisiert. Bei der Aneignung handelt es sich nicht zwingend um einen linearen Prozess, der mit einem bestimmten Ergebnis abgeschlossen wird. Schließlich können die Bedeutungen und Handlungen, die bestimmten Gütern zugewiesen werden, nicht unwiderruflich fixiert werden. Das, worüber man sich geeinigt hat, bleibt fluid, es kann sich wieder ändern bzw. neu ausgehandelt werden. Selbst Traditionalisiertes ist durch

³⁴ Hans Peter Hahn, „Globale Güter und lokales Handeln in Afrika,“ *Sociologus* 53 (2004): 51–77; Hans Peter Hahn, „Die Aneignung des Fahrrades,“ in *Blick nach vorn. Festgabe für Gerd Spittler zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Kurt Beck et al. (Köln: Köppe, 2004), 264–280.

³⁵ Vgl. Michel de Certeau, „L’invention du quotidien,“ *Arts de faire* 1 (Paris: Gallimard, 1980); Jean Comaroff und John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa* (Chicago: University of Chicago, 1991): 312; Chuck Kleinhans, *Cultural Appropriation and Subcultural Expression. The Dialectics of Cooperation and Resistance*, A Paper for Presentation of the Northwestern Center for the Humanities (Evanston, Illinois: 1994).

³⁶ Hahn, Kultur, 103.

die historischen, politischen und sozialen Veränderungen einem steten Bedeutungswandel unterworfen oder kann durch die Akteure immer wieder umgestaltet werden. Insofern stehen Traditionen und Wandel in keinem Widerspruch.

Obwohl das Konzept der „kulturellen Aneignung“ ursprünglich dazu entwickelt wurde, den Appropriationsprozess von globalen Gütern zu untersuchen, die sich über geographische und kulturelle Grenzen hinweg bewegen, eignet es sich auch in umgekehrter Weise zur Beschreibung von stationären Kulturgütern, die etwa von zugewanderten Menschen aus anderen Kontexten neu interpretiert und angeeignet werden.³⁷ Ein gutes Beispiel hierfür sind eben jene Wallfahrtsorte, die – wie oben beschrieben – neben ihrem angestammten Publikum zunehmend von neuen Besuchergruppen aufgesucht werden. An diesen neuen Besuchergruppen kann der Prozess der „kulturellen Aneignung“ besonders gut veranschaulicht werden. Als „von außen“ Kommende müssen sie ihren eigenen Zugang zum Unvertrauten oder nur teilweise Vertrauten finden und sich das Gegebene vor Ort durch eigene Deutung und Handlung so zu eigen machen, dass es für sie selbst bedeutsam wird. An diesen Wallfahrtsorten lässt sich aber ebenso beobachten, wie Traditionen, die einst die Wallfahrt des einheimischen Publikums charakterisierte, heute neu verhandelt und geändert werden.

3. Die Studie

Als empirische Grundlage für den vorliegenden Artikel dient eine Studie, die im Zeitraum von Mai 2013 bis April 2014 in Mariastein, einem der bedeutendsten Marienwallfahrtsorte der Schweiz, durchgeführt wurde. Der katholische Wallfahrtsort liegt in einem ländlichen Gebiet im Nordosten des Landes nahe der französischen Grenze auf einem steil abfallenden Felsplateau. Die Hauptattraktion des Ortes ist die in einer Felsengrotte gelegene Gnadenkapelle. Der Überlieferung zufolge stürzte ein Hirtenkind die Felswand hinunter, als sich seine Mutter in dieser Grotte ausruhte. Anstatt in den Tod zu fallen, sei das Kind von einer Frau aufgefangen worden, die sich ihm als Maria zu erkennen gab und um die Errichtung eines Wallfahrtsortes bat.³⁸ Heute ist die Höhle in einen Klosterbau integriert, der von einer Benediktinergemeinschaft bewohnt wird. Für viele Besucherinnen und Besucher ist sie das eigentliche Ziel ihrer Reise. Wallfahrende mit religiösen Absichten ziehen sich zum

³⁷ So zeigte bspw. Nason wie der Prozess der Aneignung der Kunst der Aborigines und Maori durch die Europäer in Australien und Neuseeland verläuft: James D. Nason, „Beyond Repatriation: Cultural Policy and Practice for the Twenty-first Century“, in *Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation*, herausgegeben von Bruce H. Ziff und Pratima V. Rao, 291–312 (New Brunswick: Rutgers University Press, 1997).

³⁸ Ludwig Ziegerer, *Mariasteiner Pilgerbuch* (Freiburg und Konstanz: Kanisius, 1996).

Gebet hierhin zurück. Andere suchen in der Stille körperliche und geistige Ruhe oder Kraft zur Bewältigung ihres Alltags.

Nach dem Zweiten Weltkrieg erfuhr der Wallfahrtsort Mariastein einen regelrechten Boom.³⁹ Spätestens seit den 1970er Jahren spiegeln sich in den Besucherströmen aber auch die makrosoziologischen Entwicklungen wieder, die heute die europäische Religionslandschaft prägen. Das Publikum des Wallfahrtsortes wird zunehmend pluraler und individualisierter. Während die Zahl der traditionellen, in Grossgruppen anreisenden Wallfahrenden kontinuierlich abnimmt, gesellen sich immer weitere Besuchertypen dazu, die den Ort mit sehr unterschiedlichen Weltbildern und Motiven aufsuchen.

Den Benediktinern, die den Wallfahrtsort betreuen, sind diese Veränderungen nicht entgangen. Sie möchten auf die gesellschaftlichen Veränderungen reagieren. Um eine Grundlage für zukünftige Entscheide zu haben, wurden die Autoren des vorliegenden Artikels damit beauftragt, eine empirische Untersuchung der Wallfahrtsklientel durchzuführen, um mehr über die Motive und Zugangsweisen zum Wallfahrtsort in Erfahrung zu bringen.

Die Studie wurde mittels einer methodologischen Triangulation von kurzen qualitativen Interviews und teilnehmender Beobachtung durchgeführt.⁴⁰ Damit ein möglichst grosser Teil der Besuchergruppen mit ihren unterschiedlichen Motiven, Erwartungen und Handlungen erfasst werden konnte, wurden die Interviewpartnerinnen und -partner gezielt im Sinne des „theoretical samplings“ ausgewählt. Auf der Grundlage minimaler und maximaler Kontrastierungen der Fälle wurde eine auf der Vielfalt von Varianzen basierende „konzeptionelle Repräsentativität“ angestrebt.⁴¹

Nach jeder Phase im Feld wurden die erhobenen Interviews analysiert und mit den Beobachtungsprotokollen verglichen. Stellte sich heraus, dass beobachtete Personengruppen im Sample nicht oder zu lückenhaft erfasst waren, wurden entsprechende Personen bei den nächsten Feldaufenthalten gezielt angesprochen. Der Vorteil dieses Vorgehens lag darin, dass so selbst kleine Minderheiten erfasst und in die „dichte Beschreibung“⁴² der Besucherinnen und Besucher von Mariastein aufgenommen werden konnten.

Insgesamt wurden im Rahmen der Studie 240 Personen befragt. Der grösste Teil davon war aus nahegelegenen Gemeinden der Nordwestschweiz oder aus den angrenzenden

³⁹ Hieronymus Haas, *Wallfahrtsgeschichte von Mariastein* (Solothurn: Editio de Consolatione, Kloster Mariastein, 1973), 88.

⁴⁰ Vgl. Uwe Flick, „Triangulation in der qualitativen Forschung,“ in *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, herausgegeben von Uwe Flick, Uwe von Kardorff und Ines Steinke (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2000), 309-318.

⁴¹ Vgl. Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss, *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung* (Bern: Verlag Hans Huber, 1998); Anselm L. Strauss und Juliet Corbin, *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung* (Weinheim: Beltz/PVU, 1996 (1990)), 148-165.

⁴² Vgl. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

Regionen Frankreichs oder Deutschlands angereist. Dieser Sachverhalt unterstreicht den vorwiegend lokalen Charakter des Wallfahrtsortes Mariastein. An wichtigen katholischen Feiertagen weitete sich das Einzugsgebiet fast auf die gesamte Schweiz aus.

Die Befragten stammten aus 35 verschiedenen Nationen. Unter ihnen waren römische Katholiken mit einem Anteil von 67 % weitaus am häufigsten vertreten. Da es sich bei Mariastein um einen katholischen Wallfahrtsort handelt, ist dieses Ergebnis nicht weiter überraschend. Erstaunlich ist jedoch die Diversität innerhalb dieser Konfessionsgruppe. Allein die erfassten Katholiken stammten aus 26 verschiedenen Ländern und veranschaulichen die hohe Pluralität und Heterogenität innerhalb des Katholizismus. Weitere 14 % der Befragten gehörten protestantischen oder orthodoxen Kirchen an. Neben Christen besuchte im untersuchten Zeitraum auch eine beachtliche Anzahl Angehöriger anderer Religionsgemeinschaften den Wallfahrtsort. Hierunter am besten im Sample vertreten sind südasiatische Hindus (5 %) und türkische Alewiten (3 %). Weitere 8 % der Befragten bezeichneten sich als konfessionslos.

Das Publikum von Mariastein unterscheidet sich stark von dem grösserer Pilgerorte wie Santiago de Compostela, wo für die Anreise und den Aufenthalt vor Ort oft mehrere Tage oder sogar Wochen investiert werden. Die meisten Besucherinnen und Besuchern von Mariastein sind Tagesgäste. Das „Unterwegssein“ nimmt für sie eine untergeordnete Rolle ein. Mehr Bedeutung wird dem Ort an sich, seiner Schönheit, seiner Ausstrahlungskraft und seinem Erlebniswert zugeschrieben. An die Stelle des selbstreflexiven Pilgerns tritt ein Besuch in der Stille der Gnadenkapelle, der von Vielen eine mystische Kraft zugesprochen wird. Ähnlich wie auf dem Camino nach Santiago versuchen auch hier viele Besucherinnen und Besucher ihr Leben wieder ins Lot zu bringen. Sie ersuchen göttlichen Beistand oder nehmen sich eine Auszeit aus dem als stressig empfundenen Alltagsleben.

An sonnigen Tagen herrscht auf dem Kirchenvorplatz ein reges Kommen und Gehen. Einzelpersonen, kleinere und grössere Besuchergruppen unterschiedlichen Alters und Herkunft bahnen sich ihren Weg durch die Baulichkeiten der Klosteranlage und gehen ihren jeweils eigenen Interessen und Aktivitäten nach. Katholiken, die zum Gottesdienst oder zum Gebet gekommen sind, knien in den Kirchbänken, orthodoxe Frauen und Männer aus Ostafrikaner küssen mit ihrer Stirne den Boden der Kirche, Hindus und Muslime besuchen die Marienstatue in der Grotte, touristische Gäste betrachten die Gemälde in der Basilika oder machen Fotos von der barocken Kirchenarchitektur. Es scheint, dass Mariastein all diesen Menschen Anknüpfungspunkte bietet, um sich den Ort nach ihren eigenen Vorstellungen anzueignen. Doch wie funktioniert das? Wie kann ein und derselbe Wallfahrtsort die Bedürfnisse von so verschiedenen Menschen mit so unterschiedlichen kulturellen, sozialen und religiösen Hintergründen gleichzeitig bedienen? Um diesen Fragen auf den Grund zu

gehen, wird im nächsten Kapitel zunächst aufgezeigt, wie unterschiedliche Besuchergruppen Mariastein wahrnehmen, wie sie den Ort deuten und welche Praktiken sie damit verbinden.

4. Vier Beispiele „kultureller Aneignung“

Die Besucherinnen und Besucher, die im Verlauf unserer Studie erfasst wurden, lassen sich anhand ihrer Motive und ihrer religiösen Hintergründe in sechs größere Besuchertypen bzw. -gruppen einordnen: einheimische Katholiken, Katholiken mit Migrationshintergrund, Angehörige anderer Religionsgemeinschaften meist auch mit Migrationshintergrund (wie orthodoxe Christen, Alewiten, Hindus u. a.), Alternativ-Religiöse, ökumenisch orientierte Protestantinnen und Protestanten sowie Personen ohne religiöse bzw. mit säkularen Motiven. Anhand von vier Beispielen soll im Folgenden exemplarisch aufgezeigt werden, wie unterschiedlich sich die verschiedenen Besucherinnen und Besucher den Wallfahrtsort Mariastein aneignen und wie sich ihre verinnerlichten religiösen und kulturellen Orientierungen und situativ zur Geltung kommenden Präferenzen auf ihr Verhalten vor Ort auswirken. Im Fundus der erfassten Besucherschaft eignen sich die tamilischen Katholiken und Hindus, die Alternativen sowie die einheimischen Katholiken am besten zur Veranschaulichung der Prozesse rund um die kulturelle Aneignung des Wallfahrtsortes.⁴³

Tamilen: KatholikInnen und Hindus

Zu den auffälligsten Pilgergruppen in Mariastein gehören heute die sri-lankischen Tamilen. Obwohl die Tamilen nur einen kleinen Teil der Schweizer Wohnbevölkerung ausmachen, sind sie in Mariastein auffallend präsent. Unter ihnen sind sowohl katholisch wie hinduistisch orientierte Personen vertreten. Rein äußerlich lassen sich diese kaum voneinander unterscheiden. So tragen beispielsweise die Frauen beider Religionen einen Pottu auf der Stirn. Dieses Zeichen wird als Ausdruck einer kulturellen Tradition und nicht als religiöses Symbol verstanden. Kennzeichnend für diese Gruppe ist denn auch ihre ethnische Identität, die sogenannte „tamilness“, welche religionsübergreifend ein wesentliches verbindendes Element für die tamilische Diaspora in der Schweiz darstellt.⁴⁴

Sowohl die katholischen wie auch die hinduistischen Tamilen sehen in Mariastein Parallelen zu einem Wallfahrtsort in ihrer Heimat, dem im Nordwesten Sri Lankas gelegenen katholischen Shrine of Our Lady of Madhu. Die Marienfigur und Patronin des Schreines, die

⁴³ Dies liegt vor allem an zwei Gründen: Zum einen waren diese vier Gruppen im Untersuchungszeitraum in ausreichender Zahl im Wallfahrtsort anzutreffen, so dass genügend Datenmaterial über sie gesammelt werden konnte, und zum anderen repräsentieren sie sehr anschaulich die oben erwähnten makrosoziologischen Veränderungen, die die Schweizerische und europäische Religionslandschaft heute prägen.

⁴⁴ Rafaela Eulberg und Monika Niederberger, „Sri-lankisch tamilische Christen im deutschsprachigen Raum,“ in *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, herausgegeben von Michael Klöcker und Udo Tworuschka (München: Olzog Verlag, 2011), 2.

Madhu Mata, wird neben Katholiken auch von hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Gläubigen besucht.⁴⁵ Der Ort gilt daher als Symbol des friedlichen Zusammenlebens der Religionen.⁴⁶

In Mariastein wird die Verbindung zu diesem Schrein allein schon dadurch ersichtlich, dass hier eine Replik der Statue von Madhu steht. Auf Wunsch der tamilischen Gemeinschaft wird ihr in Mariastein ein Gastrecht zugestanden. An Festivitäten oder bei Prozessionen der Tamilenmission⁴⁷ wird sie anstelle der lokalen *Maria im Stein* herumgetragen und verehrt. Obwohl es sich bei beiden Marienfiguren um Darstellungen derselben biblischen Person handelt, scheint den Tamilen viel daran gelegen zu sein, mit ihrer eigenen Statue symbolisch eine Brücke zu ihrem Herkunftsland zu schlagen und somit gleichzeitig eine eigene Identität im Aufnahmeland zu bewahren.⁴⁸

Die Tamilen sind in Mariastein das ganze Jahr über sehr präsent. An normalen Werktagen sind sie einzeln oder in kleinen Familiengruppen anzutreffen. Einmal im Jahr jedoch, während der Wallfahrt der katholischen Tamilenmission, nehmen sie den Ort fast vollständig ein. Die Wallfahrt findet jährlich wenige Tage vor dem Fest Mariä Himmelfahrt statt. Dabei nehmen bis zu 4'000 Personen teil, wobei Hindus und Katholiken etwa gleich stark vertreten sind.⁴⁹ Durch das religionsübergreifende Ritual schließen die Tamilen nicht nur an eine Tradition aus ihrer Heimat an, sie festigen auch die ethnisch-definierte *Communitas* im Migrationskontext. Die Wallfahrt in Mariastein ist trotzdem kein bloßes Abbild der Wallfahrt in Madhu. In der religiösen Inszenierung zeigen sich auch Anpassungen an den Schweizer Kontext. Der Wandel der Tradition zeigt sich zum Beispiel in einer leichten Europäisierung des Kirchengesangs⁵⁰ und in der Organisationsstruktur der Gruppe und der Events. Das zuständige Organisationskomitee hat sich im Verlauf der Jahre den Schweizer Strukturen angepasst und die Vor- und Nachbearbeitung des Events wurden zunehmend professionalisiert.

Bei der Befragung der tamilischen Besucherinnen und Besucher zeigte sich aber auch, dass innerhalb der Gemeinschaft ganz unterschiedliche Vorstellungen mit dem Ort verbunden werden. Unterschiede zeigten sich zum einen entlang der konfessionellen Grenzen. Die

⁴⁵ Eulberg und Niederberger, Christen, 12.

⁴⁶ Monika Altermatt, „Die Madhu-Mariastein-Wallfahrt. Rituelle Performanz der Diasporagemeinschaft srilankisch-tamilischer Katholiken und Hindus in der Schweiz“ (Lizenziatsarbeit, Universität Freiburg i. Ü., 2010), 118-119.

⁴⁷ Bei den katholischen Missionen handelt es sich um sprachspezifische Migrantengemeinden, die ein zusätzliches seelsorgerliches Angebot für eine bestimmte Sprachgruppe zur Verfügung stellt.

⁴⁸ Auf ähnliche Weise ziehen auch andere Migrantengruppen Parallelen von Mariastein zu Wallfahrtsorten in ihrer Heimat. Portugiesen vergleichen Mariastein bspw. mit Fatima, Franzosen je nach Herkunftsregion mit Lourdes oder Odilienberg, Polen mit Częstochowa und manche Angehörige anderer Religionen ziehen Parallelen zu religiösen Orten aus ihren eigenen Traditionen.

⁴⁹ Eulberg und Niederberger, Christen, 15.

⁵⁰ Altermatt, Madhu-Mariastein-Wallfahrt, 110.

katholischen Tamilen verbinden ähnliche Vorstellungen mit Mariastein wie die einheimischen Katholiken. Zwar unterscheidet sich der tamilische Frömmigkeitsstil und die Wallfahrtspraxis von dem der lokalen Bevölkerung, jedoch stimmen die Angehörigen beider Gruppen darin überein, dass es sich bei Mariastein um einen Wallfahrtsort handelt, der *Maria*, der biblischen Gestalt und Mutter Jesus', geweiht ist.

Unter den hinduistischen Tamilen konnten unterschiedliche Interpretationen des Ortes ausgemacht werden. Manche von ihnen haben sich so viele katholische Vorstellungen und Praktiken angeeignet, dass sie sich kaum mehr von ihren katholischen Landsleuten unterscheiden lassen.⁵¹ Sie führen Rituale wie das Bekreuzigen mit Weihwasser beim Eintreten und Verlassen der Kirche aus und beten in der Gnadenkappelle zu Maria.⁵² Es muss allerdings bezweifelt werden, dass sie mit der genauen Rolle Marias als Fürbitterin in der katholischen Theologie vertraut sind. Ihre Aussagen weisen vielmehr darauf hin, dass sie in ihr selbst diejenige sehen, die an diesem Ort Wunder vollbringt. Ihre Vorstellungen von Maria gleichen somit eher denen, die im Hinduismus mit Avataren in Verbindung gebracht werden, den körperlichen Manifestationen des Göttlichen im Diesseits.⁵³

Andere Hindus wiederum sehen in Maria eine spezifische hinduistische Gottheit, die sie aus ihrer Heimat kennen⁵⁴ und zeigen kaum oder nur wenige Tendenzen zur Vermischung ihrer religiösen Vorstellungen. In den Kapellen verhalten sie sich vielmehr so, als befänden sie sich in einem hinduistischen Tempel. Sie waschen sich beispielsweise mit Weihwasser die Stirne oder umkreisen Altäre.

Weitere Unterschiede in der Interpretation des Ortes zeigen sich entlang der Generationengrenzen. Die jüngeren Tamilen, die in der Schweiz aufgewachsen sind, kennen das Herkunftsland ihrer Eltern oft nur aus Geschichten, aus Dokumentationen oder von Fotos. Anders als die zugewanderte Generation verbinden sie Mariastein daher nicht mehr mit dem Schrein in Madhu. Sie sehen darin vielmehr einen Ort des Zusammentreffens der tamilischen Diaspora, an dem bei größeren Anlässen Kontakte zu Freunden und Verwandten aus der ganzen Schweiz gepflegt werden können.⁵⁵

Der Wallfahrtsort Mariastein gibt dieser Gruppe eine Plattform, um ihre ethnisch-kulturellen Gemeinsamkeiten zu pflegen, zu deren Eigenschaft es gehört, den religiösen Pluralismus als normal zu betrachten. Der Ort ermöglicht gerade für die erste Einwanderungsgeneration die Fortführung einer Tradition aus ihrer Herkunftsgesellschaft,

⁵¹ Eulberg und Niederberger, Christen, 11.

⁵² Ziegerer, Pilgerbuch, 27.

⁵³ Vgl. Noel Sheth, „Hindu Avatāra and Christian Incarnation: A Comparison,“ *Philosophy East and West* 52/1 (2002): 98–125.

⁵⁴ Altermatt, Madhu-Mariastein-Wallfahrt, 101–102; Ziegerer, Pilgerbuch, 27.

⁵⁵ Eulberg und Niederberger, Christen, 12–13.

was in der neuen Umgebung ein Gefühl von Beheimatung erzeugt. Aus diesem Gefühl der Selbstgewissheit heraus werden Anpassungen an die Traditionen und Gepflogenheiten des Aufnahmelandes bzw. Veränderungen der eigenen Traditionen nicht als Identitätsverlust empfunden.⁵⁶

Die Alternativen

Die dritte Gruppe, die hier beschrieben werden soll, stellt den Prototyp individualisierter und erfahrungsorientierter Religiosität in der Schweiz dar. Alternativ religiöse Personen stellen in Mariastein nur eine Minderheit dar und sind vorwiegend unter den einheimischen Gästen zu finden. Sie haben sich in aller Regel von der kirchlich-institutionalisierten Religion distanziert und brauchen für ihre religiösen bzw. spirituellen Bedürfnisse die Institutionen nicht.⁵⁷ Ihre Glaubensüberzeugungen variieren stark von Person zu Person. Meistens verknüpfen sie darin Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen, aus populärwissenschaftlicher Literatur und der Esoterik. Sie sprechen eher von „Spiritualität“⁵⁸ als von „Religion“ und suchen darin „Wissen“ und „Erfahrung“ und nicht „Glaubensinhalte“.⁵⁹

Aufgrund der ausgeprägten Individualisierung religiöser Glaubensinhalte fällt es schwer, allgemein gültige Aussagen über die Vorstellungen zu formulieren, die diese Gruppe mit Mariastein verbindet. Manche Alternative pflegen eine gewisse Nostalgie für das Natürliche. Sie setzen die Natur über kulturelle Errungenschaften. Dementsprechend verstehen sie Mariastein als einen Ort, der aufgrund seiner natürlichen Eigenschaften eine Kraft ausstrahlt, die wohltuend ist und auch spirituelles Wachstum fördert. Aus ihrer Sicht ist der Wallfahrtsort ein natürlicher Kraftort, der von der katholischen Kirche für ihre Zwecke eingenommen wurde.

Alternative begegnen den Interpretationsschemata, die Katholiken auf den Ort anwenden, in der Regel mit großer Skepsis. Dennoch nehmen viele von ihnen gewisse Elemente des Katholizismus auf und verweben sie mit ihren eigenen Vorstellungen. Hierzu gehört beispielsweise der Glaube an die Jungfrau Maria. Die Bedeutung, die Maria

⁵⁶ Vgl. Martin Baumann, „Religion und ihre Bedeutung für Migranten Zur Parallelität von „fremd“-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration,“ in *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, herausgegeben von Beauftragte der Bundesregierung Für Migration, Flüchtlinge und Integration (Berlin und Bonn: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, 2004), 27.

⁵⁷ Alfred Dubach und Brigitte Fuchs, *Ein neues Modell von Religion* (Zürich: TVZ Verlag, 2004), 78; s. a. Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging* (New Jersey: Wiley-Blackwell, 1994).

⁵⁸ Seit den 1960er Jahren wird in westeuropäischen Ländern zunehmend von „Spiritualität“ gesprochen. Man hört von alternativer, katholischer, feministischer, keltischer, buddhistischer oder auch Öko-Spiritualität. Der Begriff erfährt eine positive Konnotation und meint die individuelle und offene Sinnsuche, Selbst- und Transzendenzerfahrung. Spiritualitätsformen orientieren sich an religiösen Traditionen und an neuen religiösen Phänomenen. Es kommt zu Mischformen aus traditionellen und neuen Sinnsystemen. Jörg Stolz et al., *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens* (Zürich: NZZ-Verlag, 2014).

⁵⁹ Stolz et al., *Ich-Gesellschaft*, 71–72.

zugeschrieben wird, entspricht jedoch nicht genau der katholischen Tradition und auch die biblische Überlieferung ist nicht ausschlaggebend für die Aneignung der Maria durch die Mitglieder dieser Gruppe. Aus ihrer Sicht ist sie eher Sinnbild für das Weibliche oder das feminine Heilige.

Unter den Alternativen gibt es auch kaum Personen, die auf traditionelle pastorale Angebote wie Beichten, Segnungen oder Eucharistiefiern zurückgreifen. Dafür werden heute in einem nahegelegenen Hotel Aktivitäten, wie Geomantiekurse⁶⁰, Ayurveda-Wochen oder Meditationswochenenden mit basischer Ernährung durchgeführt, die auf diese Besuchergruppe zugeschnitten sind.

Im Wallfahrtsort selbst besuchen die Alternativen vorwiegend die Gnadenkapelle. Laut den Befragten lässt sich hier die „Energie“ oder „Kraft“ des Ortes am besten spüren. Die Motive für den Besuch sind meist persönlich-individueller Art. Manche suchen die Ruhe oder wollen neue Kraft für den Alltag schöpfen, andere beten oder meditieren für spezifische Anliegen oder sind auf der „Suche nach sich selbst“. Im Gegensatz zu den klassischen katholischen Besucherinnen und Besuchern adressieren sie ihr Gebet jedoch selten an Maria, sondern eher an abstrakte oder unpersönliche Entitäten.

Obwohl sich die religiös-spirituelle Orientierung bzw. die Sinn- oder Selbstsuche der Alternativen durch eine Distanzierung von kirchlichen Institutionen auszeichnet und sie eine Form des *believing without belonging*⁶¹ pflegen, suchen manche von ihnen den katholischen Wallfahrtsort gerade deshalb auf, weil sie hier einen Ort des religiös-spirituellen Ausdrucks finden, an dem sie mit ihren individuellen Vorstellungen leicht anknüpfen können. Mit anderen Worten auch die individualisierte Spiritualität bleibt angewiesen auf religiöse Symbolbestände und Kommunikationsräume, wie sie im Umfeld gewachsener religiöser Traditionen zu finden sind. Diese Orte religiöser Kommunikation und Praxis verleihen der individualisierten Spiritualität einen Boden und eine gewisse Sichtbarkeit, müssen aber gleichzeitig anschluss offen sein für Entwürfe unterschiedlichster Art.⁶²

Einheimische Katholiken

Die einheimischen katholischen Besucherinnen und Besucher aus der Schweiz und den grenznahen Regionen Frankreichs und Deutschlands bilden das traditionelle Publikum von Mariastein. In den Räumlichkeiten der Klosterkirche und in den Kapellen mit ihren Marienstatuen, Gemälden und Ritualgegenständen widerspiegeln sich die

⁶⁰ Die Geomantie (oder Geomantik) ist eine Form der Weissagung, die sich mit „natürlichen“ Energieströmen und -zentren der Erde beschäftigt. Sie wird auch als westliches Feng Shui bezeichnet.

⁶¹ Vgl. Davie, *Believing*.

⁶² Gerhard Wegner, *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt), 2014.

Glaubensüberzeugungen und Traditionen dieser Besuchergruppe, die seit vielen Generationen den Ort aufsucht. Durch ihre Glaubenspraxis, aber auch durch ihre Spenden und Gaben wurde der Wallfahrtsort zu dem, was er heute ist.

Die meisten kennen Mariastein seit der Kindheit, etwa von Besuchen mit den Eltern, den Großeltern oder vom Religionsunterricht her. Die Älteren unter ihnen gehören zur Hauptkundschaft der klassischen pastoralen Angebote wie der Beichte oder den Eucharistiefiern. Viele schätzen gerade die benediktinische Liturgie, die sich durch die Verwendung von Weihrauch und gregorianischen Gesängen von den oft als nüchtern empfundenen Messen in ihren Heimatpfarreien abhebt. Bei den Messbesuchen in Mariastein erleben sie etwas Traditionelles und Vertrautes, das sie an ihre Kindheit erinnert, und das sie in ihrer Heimatpfarrei oft vermissen.

Neben den Eucharistiefiern in der Klosterkirche besuchen einheimische Katholiken auch die Gnadenkapelle sehr rege. Hier finden sie sich zum persönlichen Bitt- oder Dankgebet ein. Die katholische Marienfrömmigkeit ist in dieser Gruppe weit verbreitet. Dementsprechend verstehen sie die Kapelle als einen Gnadenort, wo die Fürbitten der Gläubigen in besonderem Masse erhört werden. Neben der Ursprungslegende geben dafür auch die vielen Motivtafeln sowie eigene Erfahrungen von Gebetserhörungen Zeugnis ab. Obschon die Vorstellungen dieser Besuchergruppe in einer langjährigen Tradition verwurzelt sind, lassen sich heute auch Anzeichen eines Traditionswandels erkennen. Während die Einheimischen noch vor wenigen Jahrzehnten in großen Wallfahrtsgruppen zu Fuß nach Mariastein pilgerten, sind diese kollektiven Fuß-Wallfahrten inzwischen zu einer Randerscheinung geworden. Wer heute noch im Kollektiv anreist, tut dies meist in Form einer Car-Wallfahrt. Dies ist aber auch eine Folge der veränderten demographischen Struktur dieser Gruppe, die viele Personen über dem Pensionsalter umfasst. Der größte Teil der einheimischen Katholiken reist heute individuell, alleine oder in familiären oder freundschaftlichen Kleingruppen, mit dem Auto oder mit den öffentlichen Verkehrsmitteln an.

Veränderungen zeigen sich jedoch nicht nur in der Wallfahrtspraxis dieser Besuchergruppe. Auch ihre religiösen Ansichten haben sich gewandelt und diversifiziert. Die Auswirkungen der gesellschaftlichen Individualisierungstendenzen zeigen sich in einem zunehmenden Wahl- und Konsumverhalten bei der Nutzung der religiösen Angebote. Der Wallfahrtsort Mariastein wird von vielen bewusst und in Abgrenzung zu anderen „Anbietern“ ausgewählt, weil der Ort am ehesten ihren eigenen Vorstellungen eines heiligen Ortes entspricht.

Noch augenscheinlicher wird der religiöse Wandel innerhalb dieser Besuchergruppe, wenn man die Deutungsmuster verschiedener Generationen miteinander vergleicht. Obschon auch die jüngeren unter den einheimischen Katholiken mehrheitlich noch religiös sozialisiert

worden sind, unterscheidet sich ihre Religiosität von der ihrer älteren Kolleginnen und Kollegen doch deutlich. Sie verfügen zum einen über weniger religiöses Wissen und neigen zum anderen stärker als die Älteren dazu, traditionelle katholische Vorstellungen und Handlungsmuster zu hinterfragen. Dafür tauchen bei ihnen Elemente anderer Weltanschauungen, zum Beispiel aus der Naturwissenschaft, anderen Religionen oder aus der Esoterik auf. Auch nutzen die Jüngeren die religiösen Angebote in Mariastein äußerst selektiv. Traditionelle Elemente des Katholizismus prägen zwar auch ihren Glauben und ihre Aktivitäten vor Ort, meist ziehen sie aber individualisierte Formen des religiösen Ausdrucks den kollektiven Formen vor. So gehen sie lieber in die Gnadenkapelle zum persönlichen Gebet als in die Basilika zur Messe. In der Kapelle können sie weitgehend frei von inhaltlichen Festlegungen und sozialer Kontrolle den eigenen Bedürfnissen folgen, für sich oder andere beten, über sich selbst nachdenken, meditieren oder sich einfach entspannen und von der Hektik des Alltags Abstand nehmen.

6. Schlussfolgerungen

Wie die vier ausgeführten Beispiele zeigen, wird der Wallfahrtsort Mariastein von verschiedenen Besuchertypen bzw. -gruppen aus unterschiedlichen Motiven und Bedürfnissen aufgesucht, auf unterschiedliche Weise genutzt und mit unterschiedlichen Bedeutungen aufgeladen. Mit anderen Worten, Mariastein wird von jeder Gruppe auf eigene Weise angeeignet. Sie gehen alle von ihrem eigenen Wissen und ihren eigenen Erfahrungen aus und suchen nach Verbindungen bzw. nach einer Passung zwischen Bekanntem und Unbekanntem, Altem und Neuem. Dabei wird das Neue, Unbekannte mit den bereits vorhandenen Deutungs- und Handlungssystemen verknüpft, umgedeutet und subjektiv erschlossen. Auf diese Weise kann es ins eigene Wissens- und Handlungsrepertoire integriert werden, ohne dass dieses umgekrempelt werden muss. In diesem Prozess der „kulturellen Umwandlung“ des Wallfahrtsortes kommt es zu neuen Deutungs- und Nutzungsmustern durch neue Besuchertypen bzw. -gruppen. Der Aneignungsprozess ist teilweise verbunden mit Veränderungen in den ursprünglichen Deutungssystemen der Aneignenden, was sich unter anderem im Generationenverlauf abzeichnet.

Konkret konnte gezeigt werden, dass sowohl die katholischen wie auch die hinduistischen Tamilen Mariastein eine ähnliche Bedeutung zuschreiben wie dem Wallfahrtsort, den sie aus ihrem Herkunftsland kennen. Diese Anknüpfungspraxis an Vertrautes kann auch bei anderen Migrantengruppen beobachtet werden. Sie gehen immer von den eigenen kultur- bzw. religionspezifischen Deutungsmustern aus und interpretieren den Schweizer Wallfahrtsort so, dass seine Umdeutung mit dem bereits vorhandenen Sinnsystem verknüpft werden kann. Ebenso gehen sie von den eigenen, verinnerlichten Handlungsmustern aus und gestalten diese so um, dass sich die eigenen Routinen mit den

Gegebenheiten vor Ort verbinden lassen. Auf diese Weise gelingt es den unterschiedlichen Gruppen, an ein und demselben Wallfahrtsort Gefühle der Beheimatung zu entwickeln, denn im Prozess der Identifikation wird der Ort der anderen auch zum eigenen Ort – er wird angeeignet. Gleichzeitig zeigt sich am Beispiel der katholischen und hinduistischen Tamilen aber auch ein Bedeutungswandel innerhalb des Generationenverlaufs. Bis heute wurde in der tamilischen Gemeinschaft noch kein Konsens über die Bedeutung des Ortes erlangt, die hätte traditionalisiert werden können. Der Prozess der „kulturellen Aneignung“ führt nicht nur zu Veränderungen im ursprünglichen Wissens- und Erfahrungsrepertoire der ersten Migrantengeneration, sondern auch zu unterschiedlichen Resultaten zwischen und wohl zunehmend auch innerhalb der Einwanderungsgenerationen. Erst in den kommenden Jahrzehnten wird sich zeigen, ob und mit welchen Bedeutungszuschreibungen Mariastein als Teil der religiösen und kulturellen Praxis der tamilischen Diaspora in der Schweiz traditionalisiert werden kann.

Eine große Diversität von Deutungsmustern und Praktiken im Umgang mit Mariastein zeigt sich gerade bei der eher kleinen Gruppe der Alternativen. Sie scheinen sich Mariastein als Pilgerziel auf hochgradig individualisierte Art und Weise anzueignen, geprägt von esoterischer und religiöser Literatur aus den unterschiedlichsten Traditionen. Es tauchen bei ihnen zwar auch traditionelle katholische Elemente auf, allerdings werden diese so reinterpretiert und kulturell umgewandelt, dass sie dem kirchenkritischen religiösen Weltbild der meisten Angehörigen dieser Gruppe entsprechen.

Anders als die Tamilen und die Alternativen, befinden sich die einheimischen Katholiken nicht in der ersten Phase der Aneignung des Wallfahrtsortes. Bei ihnen zeigt sich vielmehr wie bereits Traditionalisiertes neu ausgehandelt wird. Rituale, Motive und Handlungen, die lange selbstverständlich mit Mariastein in Verbindung gebracht und von Generation zu Generation weitergegeben wurden, werden angesichts des gesamtgesellschaftlichen sozialen und religiösen Wandels neu interpretiert und umgedeutet. Längst hat die Car-Wallfahrt die Fuß-Wallfahrt ersetzt, und an die Stelle der katholischen Volksfrömmigkeit treten zunehmend Vorstellungen, die von einer säkularen Distanz oder alternativen Spiritualität beeinflusst sind. Veränderte gesellschaftliche Bedingungen lösen Prozesse der kulturellen Umwandlung, Neudeutung und kontinuierlichen Passung mit dem aktuell Gegebenen immer wieder von neuem aus und machen deutlich, dass auch Traditionen und gewachsene kulturelle Sinnsysteme dynamisch sind und einem steten Wandel unterliegen.

Obwohl die Vorstellungen, die mit Mariastein verbunden werden, sehr vielfältig sind und sich auch innerhalb der Besuchergruppen immer wieder verändern, sind ihnen auch gewisse Grenzen gesetzt. So wie Hüte in der Regel nicht als Fußbekleidung und Schuhe nicht als

Kopfbedeckung angeeignet werden, scheinen auch in religiösen Belangen die Dinge einen gewissen Eigensinn zu besitzen, der ihren Verwendungs- und Bedeutungshorizont einschränkt. Bereits der Ethnologe und Schüler Hahns Gregor Dobler hat bei seiner Auseinandersetzung mit dem Konzept der „kulturellen Aneignung“ festgestellt, dass gerade bei der Aneignung von fremden Kulturelementen der Kreativität nicht gänzlich freien Lauf gelassen wird. Auf der Grundlage seiner Beobachtungen teilt er Dinge anhand der Stärke ihres Eigensinns in vier Klassen ein: Symbole, Werkzeuge, sehr effiziente Werkzeuge und gesellschaftsbeeinflussende Dinge. Der Spielraum für eine kreative Appropriation ist bei den Symbolen am höchsten, bei den gesellschaftsbeeinflussenden Dingen am geringsten. Umgekehrt sind die Auswirkungen der gesellschaftsbeeinflussenden Dinge auf die aneignenden Akteure am höchsten, bei den Symbolen am geringsten. Symbole können also fast vollständig in bestehende Weltbilder integriert werden, ohne dass diese substantiell verändert werden müssen. Durch die Aneignung von effizienten Werkzeugen kann sich eine Gesellschaft jedoch nachhaltig verändern. Dies zeigt sich zum Beispiel bei der Aneignung von Traktoren, durch die neue Formen der Arbeitsteilung entstehen.⁶³

Religionen gehören, wenn sie in ihrer Gesamtheit von Lehre, Ritual und Lebensführung angeeignet werden, eigentlich in die Kategorie der gesellschaftsbeeinflussenden Dinge. So wäre zu erwarten, dass die Aneignung des Katholizismus, so wie er in Marstein noch vor einigen Jahrzehnten anzutreffen war, einen starken Wandel der Weltanschauung und der kulturellen Praktiken gerade bei zugewanderten Gruppen nach sich ziehen würde. Der Grund für die Vielfalt der Aneignungsformen, die sich in Mariastein beobachten lassen, liegt nun einerseits darin, dass die Besucherinnen und Besucher den Ort nicht in seiner Gesamtheit als katholisch-christlichen Wallfahrtsort aneignen, sondern lediglich in seinem Symbolcharakter in ihr eigenes Weltbild integrieren. Dies ist möglich, weil trotz der Anwesenheit der Benediktinergemeinschaft vor Ort eine Sozialkontrolle zur Durchsetzung einer bestimmten Deutung weitgehend fehlt. Es tut sich ein Freiraum auf für eine Vielfalt von Interpretationen und Handlungsmustern, die sich in bestehende Sinnsysteme und Handlungsroutinen einbauen lassen, ohne dass größere Anpassungen vorzunehmen sind. Der Wallfahrtsort als Bedeutungsträger wird somit von der Bindung an seinen „ursprünglichen“ kulturellen und religiösen Kontext losgelöst und von Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Hintergründe mit ihren je eigenen Bedeutungszuschreibungen angereichert. Auf diese Weise vermag der Ort die Bedürfnisse von Menschen mit unterschiedlichen Orientierungs- und Verhaltensweisen aber auch Erfahrungs- und Erwartungshorizonten gleichzeitig zu bedienen, ohne dass es dadurch zu

⁶³ Gregor Dobler, *Bedürfnisse und der Umgang mit Dingen* (Berlin: Reimer, 2004).

einer Nivellierung oder Homogenisierung der Wallfahrtspraxis kommt. Im Gegenteil, der Ort Mariastein ist ein Spiegelbild für die Pluralisierung und Diversifizierung des religiösen Feldes, wo das praktizierte Nebeneinander von religiösen, spirituellen oder säkularen Deutungsmöglichkeiten zunehmend sichtbar wird und in einen *modus vivendi* einfließt.⁶⁴

References

- Altermatt, Monika. *Die Madhu-Mariastein-Wallfahrt. Rituelle Performanz der Diasporagemeinschaft srilankisch-tamilischer Katholiken und Hindus in der Schweiz*. Lizentiatsarbeit, Universität Freiburg i. Ü., 2010.
- Badone, Ellen, Sharon R. Roseman. „Approaches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism”. *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana und Chicago: University of Illinois Press, 2004. 1–23.
- Baumann, Martin. „Religion und ihre Bedeutung für Migranten Zur Parallelität von „fremd“-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration“. *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, herausgegeben von Beauftragte der Bundesregierung Für Migration, Flüchtlinge und Integration. Berlin und Bonn: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, 2004. 19–30.
- Berger, Johannes. „Was behauptet die Modernisierungstheorie wirklich – und was wird ihr bloß unterstellt?“ *Leviathan* 26/1, 1996. 45–62.
- Certeau, Michel de. „L’invention du quotidien”. *Arts de faire* 1. Paris, Gallimard, 1980.
- Cohen, Erik. „Pilgrimage Centres: Concentric and Eccentric”. *Annals of Tourism Research* 19/1, 1992. 33–50.
- Collins-Kreiner, Noga, Jay D. Gatrell. „Tourism, Heritage and Pilgrimage: The Case of Haifa’s Baha’i Gardens”. *Journal of Heritage Tourism* 1/1, 2006. 32–50.
- Collins-Kreiner, Noga. „Researching Pilgrimage. Continuity and Transformations”. *Annals of Tourism Research* 37/2, 2009. 440–456.
- Comaroff, Jean, John L. Comaroff. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago, University of Chicago, 1991.
- Davie, Grace. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. New Jersey, Wiley-Blackwell, 1994.
- Degele, Nina, Christina Dries. *Modernisierungstheorie*. München, Fink (UTB), 2005.
- Dobler, Gregor. *Bedürfnisse und der Umgang mit Dingen*. Berlin, Reimer, 2004.
- Dubach, Alfred, Brigitte Fuchs. *Ein neues Modell von Religion*. Zürich, TVZ Verlag, 2004.

⁶⁴ Vgl. Angela Treiber, „„Geteilte“ Räume: Zum kulturellen Umgang mit religiösen Mehrdeutigkeiten,“ in *Religiosität und Spiritualität. Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse*, herausgegeben von Anja Schöne und Helmut Groschwitz (Münster und New York: Waxmann 2014), 15-28.

- Eade, John, Michael Sallnow. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, Routledge, 1991.
- Ebertz, Michael N. „Der ‚alte‘ und der ‚neue‘ Pilger“. *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, herausgegeben von Patrik Heiser und Christian Kurrat. Berlin, Lit Verlag, 2012. 91–112.
- Eulberg, Rafaela, Monika Niederberger. Sri-lankisch tamilische Christen im deutschsprachigen Raum“. *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, herausgegeben von Michael Klöcker und Udo Tworuschka. München, Olzog Verlag, 2011. 1–21.
- Fleischer, Aliza. „The Tourist Behind the Pilgrim in the Holy Land“. *International Journal of Hospitality Management* 19/3, 2000. 311–326.
- Flick, Uwe. „Triangulation in der qualitativen Forschung“. *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, herausgegeben von Uwe Flick, Uwe von Kardorff und Ines Steinke. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2000. 309–318.
- Geertz, Clifford. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.
- Gennep, Arnold van. *Les rites de passage: étude systématique des rites*. Paris: E. Nourry, 1909.
- Gerhards, Jürgen. „Globalisierung der Alltagskultur zwischen Verwestlichung und Kreolisierung: Das Beispiel Vornamen“. *Soziale Welt* 54/2 (2003). 145–162.
- Glaser, Barney G., Anselm L. Strauss. *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern: Verlag Hans Huber, 1998.
- Haas, Hieronymus. *Wallfahrtsgeschichte von Mariastein*. Solothurn: Editio de Consolatione, Kloster Mariastein, 1973.
- Hahn, Hans Peter. „Die Aneignung des Fahrrades“. *Blick nach vorn. Festgabe für Gerd Spittler zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Kurt Beck et al. Köln: Köppe, 2004. 264–280.
- Hahn, Hans Peter. „Globale Güter und lokales Handeln in Afrika“. *Sociologus* 53 (2004). 51–77.
- Hahn, Hans Peter. *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005.
- Hall, Stuart. „Kulturelle Identität und Globalisierung“. *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, herausgegeben von Karl H. Hörning und Rainer Winter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. 13–42.
- Hannerz, Ulf. „The World in Creolization“. *Africa* 57 (1987). 546–559.
- Herbers, Klaus. „Pilgerformen und Motive im Mittelalter“. *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, herausgegeben von Patrik Heiser und Christian Kurrat. Berlin: Lit Verlag, 2012. 75–90.
- Klaus, Herbers. „Warum macht man sich auf den Weg? Pilger- und Reisemotive im Mittelalter“. *Pilgerwege. Zur Geschichte und Spiritualität des Reisens*, herausgegeben von Hans Ruh und Klaus Nagorni. Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden, 2003. 9–40.

Kleinhans, Chuck. *Cultural Appropriation and Subcultural Expression. The Dialectics of Cooperation and Resistance*. A Paper for Presentation of the Northwestern Center for the Humanities. Evanston, Illinois: 1994.

Knoblauch, Hubert. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009).

Knörr, Jaqueline. *Kreolität und postkoloniale Gesellschaft. Integration und Differenzierung in Jakarta*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2007.

Kohl, Karl-Heinz. „Aneignungen. Kulturelle Vielfalt im Kontext der Globalisierung“. *New Heimat*, herausgegeben von Karl-Heinz Kohl und Nicolaus Schafhausen. New York: Lukas and Sternberg, 2001. 8–18.

Kurrat, Christian, Patrick Heiser. „Pilgern gestern und heute. Eine Einleitung“. *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, herausgegeben von Patrik Heiser und Christian Kurrat. Berlin: Lit Verlag, 2012. 7–17.

MacClancy, Jeremy. "The Construction of Anthropological Genealogies: Robert Hertz, Victor Turner and the Study of Pilgrimage". *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25/1 (1994). 31–40.

Morinis, Alan E. *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*. Delhi: Oxford University Press, 1984.

Nason, James D. „Beyond Repatriation: Cultural Policy and Practice for the Twenty-first Century“. *Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation*, herausgegeben von Bruce H. Ziff und Pratima V. Rao. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997. 291–312.

Oficina de Acogida al Peregrino OAP. *Informe estadístico. Año 2004*.

<http://www.peregrinossantiago.es/esp/wp-content/uploads/informes/peregrinaciones2004.pdf> (04.09.2015).

Oficina de Acogida al Peregrino OAP. *Informe estadístico. Año Santo 2013*.

<http://www.peregrinossantiago.es/esp/wp-content/uploads/informes/peregrinaciones2013.pdf> (04.09.2015).

Oficina de Acogida al Peregrino OAP. *La Peregrinación a Santiago en 2014*.

<http://peregrinossantiago.es/esp/oficina-del-peregrino/estadisticas/?anio=2014&mes=> (03.09.2015).

Pries, Ludger. *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

Reuter, Julia, Veronika Graf. „Spirituelle Tourismus auf dem Jakobsweg. Zwischen Sinnsuche und Kommerz“. *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, herausgegeben von Patrik Heiser und Christian Kurrat. Berlin: Lit Verlag, 2012. 139–160.

Robertson, Roland. „Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit“. *Perspektiven der Weltgesellschaft*, herausgegeben von Ulrich Beck. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. 192–220.

Sallnow, Michael J. „Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage“. *Man* 16 (1981). 163–182.

Schreiter, Robert J. „Is the Modernization Process Uniform in its Effect?“. *Inkulturation. Zwischen Tradition und Modernität*, herausgegeben von Fritz Frei. Fribourg: Uni Fribourg Verlag, 2000. 297–308.

Sheth, Noel. „Hindu Avatāra and Christian Incarnation: A Comparison“. *Philosophy East and West* 52/1 (2002). 98–125.

Stolz, Jörg, Judith Könemann et al. *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*. Zürich: NZN-Verlag, 2014.

Strauss, Anselm L., Juliet Corbin. *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz/PVU, 1996 (1990).

Treiber, Angela. „„Geteilte“ Räume: Zum kulturellen Umgang mit religiösen Mehrdeutigkeiten“. *Religiosität und Spiritualität. Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse*, herausgegeben von Anja Schöne und Helmut Groschwitz. Münster und New York: Waxmann, 2014, 15–28.

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

Turner, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and New York: Cornell University Press, 1974.

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969.

Wegner, Gerhard. *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014.

Ziegerer, Ludwig. *Mariasteiner Pilgerbuch*. Freiburg und Konstanz: Kanisius, 1996.

About the Authors:

Simon Foppa studierte Ethnologie und Geographie in Basel und Sozialwissenschaften in Fribourg. Zurzeit promoviert er an der Universität Luzern in Religionswissenschaft. Seit 2013 arbeitet er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) in St. Gallen.

Eva Baumann-Neuhaus studierte Ethnologie an der Universität in Basel und promovierte in Religionswissenschaft an der Universität Zürich. Seit 2009 ist sie am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) in St. Gallen als wissenschaftliche Projektleiterin tätig.