

PILGERN ALS KULTURTECHNIK DER EKSTASE

Über flow-Erfahrungen auf dem Weg nach Mariazell

Barbara Sieferle

UDK 248.153.8
248.2:264-031(436 Mariazell)

Einleitende Worte

Es ist ein regnerischer Tag im Juli des Sommers 2014. Eine zwanzigköpfige Pilgergruppe, darunter auch ich, ist zu Fuß auf dem Weg nach Mariazell, dem bedeutendsten katholischen Wallfahrtsort Österreichs im Norden der Steiermark.¹ Wir sind gestern in der Nähe von Wien losgegangen und in zwei Tagen werden wir am frühen Nachmittag in Mariazell ankommen. Mit Rucksack, Stöcken, Wanderschuhen und Regencapete ausgestattet war der gestrige und auch der heutige Tag vom Gehen des Pilgerweges geprägt. Das Gehen ist anstrengend und einige von uns haben bereits an diesem zweiten Pilgertag Blasen oder Wunden an den Füßen. Das Gefühl aufgeben zu müssen und es nicht bis zur Herberge zu schaffen gehört jeden Tag dazu; genauso wie die Freude über die abendliche Ankunft in unserer Herberge und über die mit unseren eigenen Füßen erbrachte Leistung. Unsere Gruppe ist eine unter vielen, die sich in den Sommermonaten auf den Weg nach Mariazell macht. Täglich kommen dort mehrere Wallfahrtsgruppen an, die meist vier bis sechs Tage unterwegs sind und täglich zwischen fünfundzwanzig und dreißig Kilometer zurücklegen. Die meisten von ihnen beginnen den Pilgerweg in der Nähe großer Städte wie Wien oder Graz und sind innerhalb organisierter Pilgerwanderungen, die von Pfarreien, katholischen Begegnungszentren oder Tourismusinstitutionen angeboten werden, unterwegs. Das Pilgern nach Mariazell ist Teil eines allgemeinen Trends, der sich vor allem seit den 1980er Jahren verzeichnen lässt: Pilgern boomt. Immer

* Barbara Sieferle, Fachbereich Europäische Ethnologie, Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Universität Innsbruck, Institute for European Ethnology, Department of History and European Ethnology, University of Innsbruck, bsieferle@yahoo.de

1 Ich nutze die Begriffe Pilgerfahrt und Wallfahrt synonym. Außerdem wird aus Gründen der Lesbarkeit die männliche Schreibweise genutzt, die immer gleichermaßen die weibliche Form mit einschließt.

mehr Menschen machen sich zu Fuß auf den Weg zu 'heiligen Orten', die sich überall auf der Welt finden. Der Jakobsweg in Spanien zählt wohl zu den bekanntesten europäischen Pilgerrouen und das Pilgerbüro in Santiago de Compostela registriert seit über dreißig Jahren einen Anstieg der Pilgerzahlen (Pilgerbüro Santiago 2014). Dementsprechend verzeichnet auch der Wallfahrtsort Mariazell in Österreich eine immer größer werdende Zahl an Pilgern, die sich zu Fuß dorthin aufmachen.² Auch in der Europäischen Ethnologie ist das Pilgern ein Thema und es entstehen immer mehr Arbeiten, die das Pilgern als soziokulturelles Phänomen in den Blick nehmen.³ Europäisch-ethnologische Analysen des Pilgerns haben anhand empirischer Fallbeispiele herausgestellt, dass Pilgern keine homogene Praxis darstellt, sondern vielmehr von der Pluralität an Motiven und Bedeutungszuschreibungen sowie von unterschiedlichen Erfahrungsinhalten geprägt ist (vgl. bspw. Eberhardt 1999). Der vorliegende Artikel leistet einen weiteren Beitrag zur Pluralität des Pilgerns, indem er einen neuen, bisher unbehandelten Schwerpunkt, setzt. Das Pilgern wird im Folgenden als Ausdruck einer gesellschaftlichen Suche nach ekstatischer Erfahrung in den Blick genommen und es wird sich auf eine spezifische Form ekstatischer Erfahrung, die beim Pilgern eine zentrale Rolle spielt, fokussiert: dem sogenannten flow. Dabei nehme ich eine europäisch-ethnologische Perspektive ein, die an den emischen Bedeutungszuschreibungen und Erfahrungen von Pilgern interessiert ist.⁴ Es geht mir hier dementsprechend nicht um die Frage, inwiefern ekstatische flow-Erfahrungen als 'authentisch' und 'real' betrachtet werden können — sofern sie von den Pilgern als solche erlebt werden, sind sie es für mich (vgl. Hoffman 1992, 64) — sondern in welchem Verhältnis diese zu soziokulturellen Kontexten stehen (vgl. Gladigow 1978, 37). Ziel dieses Artikels ist es erstens einen ethnographischen Blick auf das Pilgern nach Mariazell als eine Ekstasetechnik zu werfen und damit zweitens einen Beitrag zum Verständnis von ekstatischen Erfahrungen im Allgemeinen zu leisten. Dazu wird erstens ein Blick auf die gegenwärtige Gesellschaft geworfen, die als 'ekstatische Kultur' charakterisiert werden wird. Daran anschließend

- 2 Laut Wallfahrtsbüro Mariazell besuchen jährlich über eine Million Besucher den Ort. Circa 10.000 davon kommen zu Fuß nach Mariazell. Vgl. Schauer 2011. Auch wenn die Anzahl der Fußpilger prozentual gering ausfällt, so prägen sie doch das Stadtbild, die Imaginationen und Repräsentationen von Mariazell als Wallfahrtsort.
- 3 Für die Entwicklung der europäisch-ethnologischen Pilgerforschung und den dort behandelten Themen vgl. Hänel 2004 und für die ethnologische Pilgerforschung vgl. Coleman 2002.
- 4 Der Artikel baut auf empirischen Beobachtungen auf, die ich während Feldforschungsaufenthalten auf den Pilgerwegen nach und in Mariazell gemacht habe. Er stellt erste Teilergebnisse meiner laufenden Dissertation vor, welche ich an der Universität Innsbruck im Fachbereich Europäische Ethnologie (Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie) bearbeite.



wird sich zweitens auf einen zentralen Zustand beim Pilgern konzentriert, der sogenannte flow, der von mir als ekstatische Erfahrung verstanden wird. In diesem Zusammenhang wird außerdem herausgestellt, inwiefern das Pilgern nach Mariazell als Kulturtechnik der Ekstase zu begreifen ist. Drittens und letztens gehe ich auf zwei unterschiedliche Deutungen des flow, einerseits als sportliche Leistung und andererseits als Gottesnähe, ein und nehme das Konzept des Habitus nach Pierre Bourdieu zu Hilfe, um die Unterschiede in der Deutung zu verstehen.

1. *Über die gegenwärtige Gesellschaft als ekstatische Kultur*

Der Soziologe Thomas Alkemeyer (2002, 38) konstatiert für unsere heutige Gesellschaft, dass sie auf der Suche nach Selbstentgrenzung sei und auch der Soziologe Bernt Schnettler (2006, 97) spricht dementsprechend von einer gesellschaftlichen Sehnsucht nach Transzendenzerfahrung. Dieser Suche nach Überschreitung des Alltags wird von sozialen Akteuren auf unterschiedliche Art und Weise nachgegangen und sie findet sich daher auch in den unterschiedlichsten soziokulturellen Praktiken wieder.⁵ Sportliche Aktivitäten sind heute eine gängige Form den Alltag zu überschreiten und vor allem der Extrem— und Abenteuersport wird von vielen sozialen Akteuren genutzt, um ihre eigenen Grenzen zu testen, den Alltag dabei hinter sich zu lassen und meditativ in der Sportaktivität zu versinken (Bette 2005, 296). Klettern und Bergsteigen, Marathons und Bungee-Jumping dienen als 'Katalysatoren' außeralltäglicher Grenzerfahrungen (Watson 2007, 97) und genauso bieten Tanz und Musik durch das Versinken in tranceartige Zustände die Möglichkeit den Alltag zu transformieren oder zu überschreiten (Jackson 2004, 21). Es soll hier genügen auf Rave und Clubbing hinzuweisen (vgl. Jackson 2004). Genauso kann die Einnahme von Drogen, sei es Alkohol oder Ecstasy (man beachte den Namen), zu außeralltäglichen Rauschzuständen führen. Auch die Hinwendung zu spezifischen religiösen und spirituellen Praktiken kann als Suche nach außeralltäglicher Grenzerfahrung verstanden werden. Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen, in denen Zungenreden, Krankenheilungen und Weissagungen eine wichtige Rolle spielen, finden immer größeren Zulauf. Genauso sind New Age Bewegungen (Knoblauch 2007, 108) sowie Yoga— und Meditationstechniken zu nennen (Knoblauch 2007, 168).

5 Die Frage, warum die gegenwärtige Gesellschaft durch eine Suche nach ekstatischer Erfahrung geprägt ist, kann hier nicht geklärt werden. Verschiedene Kultur— und Gesellschaftswissenschaftler geben unterschiedliche Antworten. Die Technisierung der alltäglichen Lebenswelt und die oftmals damit einhergehende Entsinnlichung und Entkörperlichung von Arbeit und des Alltags im Allgemeinen werden vielfach zur Erklärung herangezogen (vgl. bspw. Alkemeyer 2002, 44).



Die hier so schlaglichtartig genannten Formen des Ausbruchs aus dem Alltag sind für den Soziologen Hubert Knoblauch alle Ausdruck und Teil einer breiten gesellschaftlichen Bewegung, die er als 'ekstatische Kultur' bezeichnet und die sich durch die Suche nach außeralltäglicher Erfahrung auszeichnet (Knoblauch 2001, 159). Explizit grenzt er sich vom Begriff der 'ekstatischen Religion' wie ihn der Religionsethnologe I. M. Lewis (1971) prägte ab, denn für Knoblauch findet die Suche nach ekstatischer Erfahrung nicht nur im Feld der Religion statt.⁶ Dies gelingt Knoblauch, indem er eine weit gefasste Definition von Ekstase vornimmt, die Ekstase als ungewöhnliche und außeralltägliche Transzendenzerfahrung bestimmt (Knoblauch 2001, 156).⁷ Außeralltägliche Transzendenzerfahrungen können, müssen aber nicht zwangsläufig, religiös sein. Sie werden erst zur Religion, wenn sie sich auf eine andere Wirklichkeit beziehen (Schnettler 2006, 99).⁸ Dies geschieht eben dann, wenn ekstatische Erfahrungen in religiöse Deutungssysteme eingebunden sind (Knoblauch 2001, 153). Der Bezug auf religiöse oder auch nicht-religiöse Deutungssysteme leitet dementsprechend die Benennung und Deutung von Ekstase der sozialen Akteure (Neitz and Spickard 1990, 19). Hier wird ein Aspekt ekstatischer Erfahrung deutlich, der für meine analytische Perspektive, die ich in diesem Artikel einnehme, wichtig ist: die Unterscheidung zwischen der Erfahrung von Ekstase und der Deutung ekstatischer Erfahrung (vgl. Knoblauch 2001, 156). Die von Knoblauch konstatierte 'ekstatische Kultur' zeigt sich, wie die oben genannten Beispiele verdeutlichen, in verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen und in der Hinwendung sozialer Akteure zu den unterschiedlichsten soziokulturellen Praktiken. Neben Drogenkonsum, Rave und Clubbing, neben Abenteuer- und Extremsport, Yoga und Meditation kann auch die Hinwendung zum Pilgern als Ausdruck und Teil der gesellschaftlichen Suche nach ekstatischer Erfahrung interpretiert werden. Inwiefern das Pilgern als 'Katalysator' für

- 6 Lewis (1970, 18) nutzt den Begriff der 'ekstatischen Religion', um auf Formen des Religiösen hinzuweisen, in denen Menschen besondere Erfahrungen mit transzendenten Wesen und Kräften — Lewis spricht vom 'Heiligen' und 'Göttlichen' — machen.
- 7 Knoblauch (2002, 301) unterscheidet unter Bezugnahme auf Alfred Schütz und Thomas Luckmann (Schütz und Luckmann 2003) zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzen. Nur große Transzendenzen können religiös sein, denn nur sie zeichnen sich durch die Überschreitung der alltäglichen Lebenswelt aus. Auch kleine und mittlere Transzendenzen als religiös zu betrachten, wie es Luckmann in seinem Konzept der 'unsichtbaren Religion' (Luckmann 1991) und darauf aufbauend auch der empirische Kulturwissenschaftler Gottfried Korff (2013, 158) tut, ist für ihn analytisch nicht sinnvoll, da damit alles als religiös bezeichnet werden könnte (Knoblauch 1998, 155).
- 8 Damit wird Religiosität in Bezug auf einen Referenzpunkt, auf ein Jenseits und eine andere Wirklichkeit, bestimmt. Diese Bestimmung bietet sich für meine Forschung zum Pilgern nach Mariazell an, da sich das bei den Pilgern zumeist vorgefundene Verständnis von Religion auf eine andere Wirklichkeit, hier die christlich-religiöse Vorstellung in Form von Gott, bezieht.

ekstatische Erfahrungen — als Kulturtechnik der Ekstase — zu begreifen ist und welche Arten von ekstatischer Erfahrung beim Pilgern gemacht werden, wird von mir im Folgenden herausgestellt werden.

2. *Flow als Ekstase und das Pilgern als Kulturtechnik der Ekstase*

Nach einem kurzen Frühstück um sieben Uhr morgens geht es erneut los. Wir haben bereits zwei Tage und sechzig Kilometer auf der Via Sacra, dem Wiener Wallfahrerweg nach Mariazell, hinter uns gelassen und starten unseren dritten Tag. Das Gehen des Weges zu Fuß prägt die Tage und wird von den Pilgern als zentrales Merkmal ihrer Pilgerreise betrachtet. Wir spüren bereits die Erschöpfung in unseren Beinen und das Anziehen der Wanderschuhe fällt uns heute bereits schwerer als am Tag zuvor. Einige von uns haben mit Blasen an den Füßen, Krämpfen in den Beinen oder mit Scheuerwunden an Hüfte oder Schulter durch die Last des Rucksacks zu kämpfen. Trotzdem ist die Stimmung gut. Diese Unannehmlichkeiten, Schmerzen und die Frage, ob man es wirklich bis nach Mariazell schafft, gehören einfach dazu — sie sind durchaus positiv belegt. Die meisten von uns haben Wanderstöcke dabei, die wir gleich für den ersten steilen Anstieg an diesem frühen Morgen nutzen. Bereits nach wenigen Minuten bilden sich kleine Gruppen. Die schnellen Geher sind sogleich an der Spitze und ihr Abstand zum hinteren Teil der Gruppe wird langsam aber stetig größer. An vorab festgelegten Zwischenstopps machen wir halt, um uns wieder als Gruppe zusammenzufinden, zu trinken und zu essen und vielleicht noch eine kurze Andacht abzuhalten. Beim Gehen über den Tag hinweg bilden sich immer wieder neue Kleingruppen. Man lässt sich zurückfallen, wenn das Tempo zu schnell wird, oder man löst sich von der Gruppe, geht schneller, manchmal auch einige Zeit alleine, stößt ab und zu auf andere Pilger, die am Weg weiter vorangeschritten sind. In den Kleingruppen entwickeln sich immer wieder Gespräche, die um das Pilgern im Allgemeinen, um das Gehen des Weges und die Erfahrungen, die damit einhergehen, kreisen.⁹ Die Pilgerbegleiterin Victoria beispielsweise erzählt mir, dass sie während des Pilgerns oft Phasen hat, in denen ihr das Gehen, trotz der Anstrengung, die auch sie als geübte Pilgerin spürt, leicht und unbeschwert vorkommt. »Ich gehe dann einfach, ohne an etwas anderes zu denken«, erzählt sie mir während sie scheinbar mühelos den steilen und etwas rutschigen Wanderpfad vor mir hinauf geht. Bereits zum siebten Mal leitet sie diese Pilgerwanderung von Wien nach Mariazell und viele der anderen Pilger waren bereits mehrmals dabei. So auch Georg, ein Pilger mit

9 Die im Folgenden verwendeten Namen der Pilger wurden anonymisiert.

dem ich mich während der Mittagsrast unterhalte. Er geht in diesem Jahr zum dritten Mal mit und spricht von einer Selbstvergessenheit und einer Art Trance, in die er während des Pilgerns oft verfällt. »Ich weiß gar nicht, dass ich gerade gehe — vergesse mich und alles dabei. Und wenn ich mir darüber bewusst werde, dann ist es auch schon vorbei«, führt er weiter aus. Georg geht gerne auch längere Phasen des Tages alleine, denn dadurch kann er sich ganz in das Gehen versenken, seinen Rhythmus finden und alles um sich herum vergessen. Auch die Pilgerin Anne, die dieses Jahr zum ersten Mal dabei ist, spricht mit Begeisterung über das Pilgern. Sie ist in ihrem Alltag regelmäßig zu Fuß unterwegs und gerade ein ausdauerndes Gehen über mehrere Tage hinweg führt bei ihr oftmals zu Phasen großer Freude und zu einem enormen Glücksgefühl, dass sie erfüllt und sie lebendig werden lässt, wie sie mir mit einem Leuchten in den Augen erzählt. In solchen Momenten fühlt sie sich eins mit der Natur durch die sie geht und sieht die Schönheit der Welt. Auch auf anderen Pilgerwanderungen haben mir immer wieder Pilger von Erfahrungen erzählt, die denen von Georg, Anne und Victoria sehr ähnlich sind. Immer wieder berichteten mir Pilger von großer Freude und Glück, von außergewöhnlichen Hochgefühlen, welche sie beim Gehen erfahren, von Zuständen der Selbstvergessenheit und von einem Gefühl der Unbeschwertheit und der Harmonie mit der gerade durchquerten Natur.

Der Philosoph und Psychologe Mihaly Csikszentmihalyi führt für diese Arten von Erfahrung, auch wenn er sich in seinen Abhandlungen nicht auf das Pilgern bezieht, einen eigenen Begriff, den des *flow*, ein. *Flow* bezeichnet für ihn »jenen Zustand, bei dem man in eine Tätigkeit so vertieft ist, dass nichts anderes eine Rolle zu spielen scheint, die Erfahrung an sich so erfreulich, dass man es selbst zu einem hohen Preis tut, einfach, um *flow* zu erreichen.« (Csikszentmihalyi 1992, 16). Er charakterisiert *flow* des Weiteren als einen freudigen und harmonischen Zustand (Csikszentmihalyi und Jackson 2000, 44) und als einen außergewöhnlichen Moment totaler Versunkenheit (Csikszentmihalyi und Jackson 2000, 20). Durch die Betonung des außergewöhnlichen Momentes beim *flow*, welcher sich sowohl bei Csikszentmihalyi als auch in den Beschreibungen der Pilger selbst findet, lässt sich *flow* als eine ekstatische Erfahrung im Sinne Knoblauchs verstehen. Denn *flow* ist, wie Knoblauch für die Ekstase feststellt, eine außeralltägliche und außergewöhnliche Transzendenzerfahrung.

Ekstatische *flow*-Erfahrungen treten meist, und so auch beim Pilgern, in Grenzsituationen auf, in denen die Balance zwischen Herausforderung und Können höher liegt als bei Tätigkeiten des alltäglichen Lebens (Csikszentmihalyi und Jackson 2000, 44). Sport dient Csikszentmihalyi immer wieder als Beispiel, um *flow*-Zustände zu verdeutlichen, aber genauso führt er das Spielen von Schach sowie das Hören von Musik an und betont, dass jede regelmäßig ausgeführte Tätigkeit *flow* befördern kann (Csikszentmihalyi 1992,

103). Bei den Pilgern, die ich nach Mariazell begleitete, waren es die langen und ausdauernden Phasen des Gehens, welche zu flow-Zuständen führten und von denen mir die Pilger immer wieder mit Begeisterung berichteten. Genau wie es Csikszentmihalyi auch beschreibt, waren die flow-Zustände höchst positiv konnotiert und selbst unangenehme Erscheinungen des ausdauernden Gehens wie Muskelverspannungen oder Krämpfe, Schmerzen durch Blasen an den Füßen oder Scheuerwunden wurden positiv erfahren (vgl. Csikszentmihalyi 1992, 16). Flow trat jedoch nicht bei allen Pilgern auf, sondern nur bei denjenigen, die regelmäßig zu Fuß unterwegs waren. Sie hatten das Herbeiführen von flow durch das Gehen sozusagen eingeübt und erlernt. Die Pilgerin Anne beispielsweise ist auch abseits dieser Pilgerwanderung regelmäßig zu Fuß unterwegs. Täglich geht sie je eine Stunde zu Fuß zu ihrer Arbeitsstätte und wieder zurück und sie versucht zumindest einmal im Monat am Wochenende eine längere Wanderung zu unternehmen. Erst nach einer langen Phase des kontinuierlichen Gehens zu Fuß stellten sich bei ihr flow-Zustände ein und heute geht sie mit einer Leichtigkeit, die sie manchmal selbst erstaunt, wie sie mir erzählt. Während sie anfangs noch darüber nachdachte, wie sie atmen, ihre Wanderstöcke halten und aufsetzen sollte und sich konzentrieren musste, nicht über Unebenheiten des Weges zu stolpern, läuft dies bei ihr heute scheinbar automatisch ab. Das Gehen zu Fuß ist für sie und genauso für die anderen Pilger, die regelmäßig zu Fuß unterwegs waren, zu einer automatisierten Technik, zu einer Art »selbstvergessenem Handeln« (Csikszentmihalyi und Jackson 2000, 75), geworden. Während Csikszentmihalyi den Begriff der Technik nicht weiter ausführt und damit im allgemeinen Sinne die Ausübung von Aktivitäten meint, sei es Schach oder ein Langstreckenlauf, liegt der Fokus beim Pilgern auf der körperlichen Bewegung und lenkt den Blick auf den körperlichen Ablauf des Pilgerns. Gegangen wird beim Pilgern den ganzen Tag hindurch und jeder Pilger kann in seinem für ihn passenden Rhythmus den Weg entlang gehen. Ein Fuß wird vor den anderen gesetzt, die Arme schwingen dabei seitlich mit und viele Pilger halten Wanderstöcke in ihren Händen, die in Abgleich mit dem jeweils gegenüberliegenden Fuß aufgesetzt werden. Der ganze Körper bewegt sich scheinbar fließend fort und es sind gerade die Regelmäßigkeit und ständige Wiederholung der gleichen körperlichen Bewegungsabläufe über mehrere Tage hinweg, die beim Pilgern flow-Zustände fördern (vgl. Csikszentmihalyi 1992, 103).

Csikszentmihalyi weist außerdem darauf hin, dass die Zuwendung zu spezifischen Techniken, die zu flow-Zuständen führen können, aus dem gesellschaftlichen Kontext heraus zu verstehen ist (Csikszentmihalyi 1992, 39). Dieser soziokulturelle Kontext ist hier als 'ekstatische Kultur' zu begreifen und damit ist ein gesellschaftliches Bedürfnis nach außeralltäglicher Transzendenzerfahrung angesprochen. Aus dieser Perspektive heraus

kommt das Pilgern nach Mariazell als eine Aktivität in den Blick, der sich heute verstärkt zugewandt wird, weil sie als 'Katalysator' ekstatischer Zustände nutzbar gemacht werden kann; als Kulturtechnik der Ekstase. Der Begriff der Kulturtechnik umfasst hier mehrere Aspekte. Erstens verweist er auf die von Csikszentmihalyi herausgestellte Hinwendung zu spezifischen Aktivitäten, die zur Herstellung von ekstatischen flow-Zuständen ausgeübt werden. In diesem Artikel ist dies das Pilgern zu Fuß nach Mariazell. Zweitens präzisiert er die Art und Weise der Ausübung dieser Techniken, indem er den Fokus auf die sichtbaren körperlichen Bewegungsabläufe legt, die beim Pilgern als routiniertes und automatisiertes Gehen in Erscheinung treten. Und drittens verweist er daran anschließend auf die soziokulturelle Rahmung dieser Techniken, die hier als 'ekstatische Kultur' in Erscheinung tritt und die sowohl die Hinwendung zu spezifischen Techniken der Ekstase als auch die Art und Weise ihrer Ausführung beeinflusst.

Obwohl die Kulturtechnik Pilgern von allen Pilgern auf so ähnliche Weise ausgeführt und beschrieben wird, lassen sich in Bezug auf deren Deutung zwei verschiedene Muster ausmachen. Die ekstatischen flow-Erfahrungen beim Pilgern werden entweder religiös oder sportlich gedeutet. Diesen zwei unterschiedlichen Deutungsmustern werde ich nun im Folgenden weiter nachgehen und aufzeigen, worauf die Unterschiede in der Deutung beruhen.

3. *Ekstase als Sport und Religion*

Es ist der Abend des zweiten Tages unserer Pilgerwanderung von Wien nach Mariazell. Wir haben das Gehen für heute hinter uns, darunter ein besonders langer und steiler Berganstieg. Mehr oder weniger langsam gingen wir alle hintereinander den Bergpfad nach oben, nur vereinzelt unterhielten wir uns, denn wir sparten unseren Atem für den anstrengenden Anstieg. Georg war die ganze Zeit über weit voraus und abends berichtet er mir, dass der Berganstieg für ihn eine besondere Herausforderung war, auf die er sich bereits im Vorfeld gefreut hatte. Gerade den langen und kontinuierlichen Anstieg beschreibt er als Phase der Versunkenheit, während der er sich und auch die Anstrengungen des Gehens einfach vergisst. Auf der Spitze des Berges, mit einer Weitsicht, die ihm den Atem verschlägt, fühlt er sich enorm gut. Er hat es geschafft! Er freut sich über seine erbrachte Leistung. Der flow beim Anstieg zeigte ihm seine körperliche Fitness, wie er mir erzählt, und er sieht die flow-Zustände als ein erstrebenswertes Ziel des Gehens an, das er erreichen möchte und auf das er in den letzten Jahren hingearbeitet hat. Gerade weil er so oft zu Fuß unterwegs ist und dabei auch vielfach — und zwar gezielt — an seine Leistungsgrenzen stößt, kommt er regelmäßig in flow-Zustände, die er sehr genießt. Ähnlich geht es ihm beim Fahrradfahren oder beim Joggen, welche für ihn Sportaktivitäten sind, die er neben dem

Gehen zu Fuß genauso regelmäßig ausübt. Auch die Pilgerin Victoria berichtet mir beim Abendessen, dass sie den heutigen Berganstieg sehr genossen hat, dass sie sich dabei so leicht und unbeschwert fühlte und in einen flow verfiel, der sie alles um sie herum vergessen ließ.¹⁰ In solchen Phasen des Gehens und insbesondere auf dem Gipfel des Berges fühlt sie sich Gott sehr nahe. Sie spürt die Präsenz Gottes dabei intensiv und beschreibt dies als ein glückliches und harmonisches Einssein mit Gott, welches sie in ihrem Alltag so nicht erfährt.

Diese Bedeutungszuschreibungen an die ekstatischen flow-Erfahrungen zeigen einmal, wie Georg verdeutlicht, die sportliche Deutung, ein anderemal, wie Victoria klar macht, die religiöse Deutung von Ekstase beim Pilgern. Für Georg und einige andere Pilger, die ich auf ihren Wegen nach Mariazell begleitete, waren die Phasen des ekstatischen flow der Beweis ihrer sportlichen Leistungs- und Ausdauerfähigkeit. Es waren Phasen, die herbeigesehnt wurden und die als explizites Ziel des Pilgerns und des regelmäßigen Gehens im Allgemeinen benannt wurden. Dies entspricht genau der Charakterisierung, die Csikszentmihalyi (1992, 16) für den flow vornimmt. Es geht um die ekstatische Erfahrung des flow als erstrebenswertes Endziel, für dessen Realisierung sich Georg und viele andere der Kulturtechnik Pilgern zugewandt haben. Im Gegensatz zu dieser sportlichen Deutung der Ekstase beim Pilgern sieht die Pilgerin Victoria flow als intensive Gottesnähe, als eine Verbindung zwischen ihr und Gott, die sie in ihrem Alltag nicht hat. Auch einige andere Pilger deuteten die ekstatischen Zustände, in die sie während des Pilgerns verfielen, als außergewöhnlich stark empfundene Präsenz Gottes. Sowohl bei der sportlichen als auch bei der religiösen Deutung der ekstatischen Erfahrungen wird sich gleichermaßen auf die Wichtigkeit der Ausführung der Kulturtechnik Pilgern bezogen. Alle sind sich darüber einig, dass das Pilgern dabei hilft im flow entweder seine eigene sportliche Leistungsfähigkeit oder die intensive Präsenz Gottes zu erfahren. Beide Deutungen beschäftigen sich mit der Außeralltäglichkeit der ekstatischen Erfahrung, aber lediglich die religiöse Deutung des flow nimmt Bezug auf eine andere Wirklichkeit, auf ein Jenseits, das beim Pilgern in einem christlich-religiösen Verständnis als Präsenz Gottes auftritt. Die Deutung des flow als sportliche Leistung jedoch verbleibt innerweltlich im Diesseits verhaftet (vgl. Benkel 2012, 62).

Es stellt sich hieran anschließend die Frage, wie es dazu kommen kann, dass die während der Pilgerwanderung entstehenden flow-Zustände auf zwei unterschiedliche Art und Weisen gedeutet werden. Hierfür bietet es

10 Die Pilgerin Victoria nutzt hier selbst den Begriff flow. Dabei wird deutlich, dass dieses Konzept nicht nur auf analytischer Ebene von Bedeutung ist, sondern genauso im allgemeinen Sprachgebrauch einiger, wenn auch weniger, Pilger ein Begriff zur Beschreibung von Erfahrungszuständen ist.

sich meiner Meinung nach an, das Konzept der Kulturtechnik, wie ich es eingeführt habe, aufzugreifen und durch das Konzept des Habitus des Soziologen Pierre Bourdieu zu präzisieren und zu erweitern. Habitus umfasst nach Bourdieu nämlich genau das, was mit dem Begriff der Kulturtechnik angesprochen ist: die soziokulturelle Prägung sichtbarer körperlicher Bewegungspraktiken. Diese sind im Fall des Pilgerns sich wiederholende, rhythmisch ausgeführte und routinierte Gehbewegungen. Darüber hinaus umfasst das Konzept des Habitus aber auch Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsorientierungen, die in den sichtbaren körperlichen Bewegungspraktiken zwar enthalten sind, jedoch gleichzeitig über diese hinausweisen. Bourdieu spricht vom Habitus als einem »System der organischen und mentalen Dispositionen und der unbewussten Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata, das die Erzeugung [von] Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen [bedingt]« (Bourdieu 1991 [1970], 40; zitiert nach Reckwitz 2008, 41). Habituelle Dispositionen unterscheiden sich je nach Einbettung sozialer Akteure in gesellschaftliche Teilbereiche, Bourdieu spricht hier von 'sozialen Feldern' (Bourdieu 1987, 122). Darunter versteht er einzelne gesellschaftliche Handlungssphären, in denen feldspezifische Logiken gelten und die dementsprechend auch feldspezifische habituelle Dispositionen befördern.¹¹ Übertragen auf das Pilgern folgt die Hinwendung und Ausführung der Kulturtechnik Pilgern damit einer feldspezifischen habituellen Logik, die auch die Deutung der ekstatischen flow-Erfahrung beeinflusst (vgl. Bourdieu 1987, 122). Und die zwei hier identifizierten Deutungen des flow als Erfahrung sportlicher Leistungsfähigkeit und als Präsenz Gottes weisen auf zwei in der gegenwärtigen Gesellschaft vorzufindende soziale Felder hin. Dies ist erstens das Feld des Sports und zweitens das Feld der Religion.¹²

Der Pilger Georg beispielsweise, der seine flow-Zustände als Beweis seiner körperlichen Leistungsfähigkeit betrachtet, und genauso die anderen Pilger, die flow mit Ausdauerfähigkeit und sportlicher Kompetenz in Verbindung bringen, führen während des Pilgerns noch weitere Handlungspraktiken aus, nehmen das Pilgern auf eine ganz spezifische Art und Weise wahr

11 Die Aufteilung von Gesellschaft in soziale Felder entspricht bei Bourdieu einer horizontalen Differenzierung und diese spielt in Bezug auf die Analyse der Deutung ekstatischer Erfahrungen des Pilgerns die entscheidende Rolle. Die vertikale Differenzierung, die bei Bourdieu der gesellschaftlichen Aufteilung in soziale Klassen entspricht, ist immer mitzudenken. Sie spielt im Rahmen dieses Artikels jedoch eine untergeordnete Rolle und wird daher hier nicht thematisiert. Vgl. Reckwitz 2008, 39ff.

12 Die klare Differenzierung gesellschaftlicher Felder, wie ich sie hier eingeführt habe, ist in der sozialen Realität nicht immer eindeutig. Meine Unterscheidung ist daher eine idealtypische, die sich für die analytische Betrachtung des Pilgerns, wie ich im Folgenden zeigen werde, anbietet. Für den Vergleich und die Problematik der Unterscheidung des sportlichen und religiösen Feldes vgl. Knoblauch 2012.

und orientieren sich an Maßstäben, die im Feld des Sports von Bedeutung sind.¹³ So ist die Mehrheit dieser Pilger mit elektronischen Geräten ausgestattet, die während des Pilgerns Gehgeschwindigkeiten messen, Tagesdurchschnittswerte der gegangenen Kilometer pro Stunde berechnen, Höhenmeter aufzeichnen und auch den täglichen Kalorienverbrauch messen. Diese Daten werden mehrfach am Tag verglichen und die Pilger tauschen sich über andere sportliche Aktivitäten, die sie abseits der Pilgerwanderung ausüben, aus. Diese sportlich orientierten Pilger sind vielfach an der Spitze der Pilgergruppe zu finden, denn ihnen ist es wichtig, schnell zu Gehen und möglichst als erster an Rastpunkten und Herbergen anzukommen. Viele von ihnen sind Ausdauerläufer, Radfahrer oder nehmen an (Halb-)Marathons teil und die Pilgerwanderung wird von ihnen als eine sportliche Herausforderung gesehen. Ein Leistungs- und Wettkampfgedanke, wie er im Feld des Sports oft vorzufinden ist, ist bei diesen Pilgern stark präsent. Victoria und die anderen Pilger, die den flow als religiöse Gotteserfahrung deuten, üben hingegen während des Pilgerns Handlungspraktiken aus und orientieren sich an Maßstäben, die im Feld der Religion von Bedeutung sind.¹⁴ Diese Pilger nehmen gerne an religiösen Andachten am Wegesrand teil, während sich die sportlich orientierten Pilger an diesen Andachten häufig nur verhalten beteiligen. Die Ankunft im Pilgerort, der Besuch der Basilika und insbesondere des Pilgertagesdienstes in Mariazell mit dem meist extra dafür angereisten Gemeindepfarrer ist für diese Pilger enorm wichtig. Die meisten der religiös orientierten Pilger sind darüber hinaus eng mit der Institution Kirche verbunden. Die Pilgerin Victoria beispielsweise ist seit sieben Jahren bei ihrer Pfarrei als Wallfahrtsbegleiterin angestellt und sie engagiert sich das ganze Jahr über in der Kirche. Sie hilft bei kirchlichen Veranstaltungen mit und besucht regelmäßig den Gottesdienst in ihrer Pfarrei, genau wie viele andere Pilger, die flow als Präsenz Gottes erfahren. Diese Dinge werden in Gesprächen thematisiert und genauso weisen andere Gesprächsinhalte auf den Bezug zum religiösen Feld hin. So ist unter ihnen die Debatte um das Zölibat ein Thema, es geht um Taufe und Heirat als kirchliche Feste und es wird darüber diskutiert, warum immer weniger Menschen den Gottesdienst besuchen. Genauso intensiv interagieren die religiös orientierten Pilger mit den sich am Pilgerweg findenden religiösen Objektivationen. Pilgerkreuze, Bildstöcke und an Bäumen angebrachte Marienbilder werden bewundert und religiöse Andachten werden oftmals extra an diesen speziellen Orten abgehalten. Die Aufmerksamkeit während des Pilgerns wird oft und gerne darauf gelenkt, während die sportlich orientierten Pilger die religiöse Rahmung des Pilgerweges nach Mariazell weitaus weniger häufig kommentie-

13 Für eine Analyse des Feldes des Sports vgl. Bette 2005.

14 Für das Feld der Religion vgl. Wienold und Schäfer 2012.



ren und vielfach ohne einen Blick darauf zu werfen vorüberziehen. Georg, der sich für die religiöse Symbolik des Pilgerweges nur wenig interessiert, berichtet mir, dass er gar keine Zeit findet, genauer hinzusehen, da er gerne schnell geht und seine Aufmerksamkeit dadurch auf das Gehen und den sich direkt unter seinen Füßen befindenden Weg richtet. Je nach habitueller Prägung ist die Aufmerksamkeit beim Pilgern nach Mariazell gemäß der sportlichen oder religiösen Logik auf andere Dinge gerichtet und gemäß dieser Logik gestaltet sich auch die Deutung von ekstatischer flow-Erfahrung beim Pilgern. Entweder ist flow für die Pilger eine sportliche oder eine religiöse Ekstase.

Über Ekstase beim Pilgern: abschließende Worte

Die heutige Hinwendung zum Pilgern, wie es in diesem Artikel anhand des Pilgerns nach Mariazell im Zentrum des Interesses stand, wurde von mir als Teilaspekt einer gesellschaftlichen Suche nach ekstatischer Erfahrung betrachtet. Damit kam das Pilgern als eine Kulturtechnik in den Blick, deren Ziel es ist, ekstatische Zustände zu erreichen, die hier als flow charakterisiert wurden. Dies gelang durch die weit gefasste Definition von Ekstase als eine außeralltägliche Transzendenzerfahrung. Durch die Bezugnahme auf Bourdieus Konzept des Habitus und die Berücksichtigung feldspezifischer Logiken wurden zwei soziale Felder, die für das Pilgern nach Mariazell von Bedeutung sind, ersichtlich. Dadurch ist es möglich, das Pilgern, das in seinen körperlichen Bewegungsabläufen auf doch so identische Weise ausgeführt wird, als eine differenzierte Kulturtechnik in den Blick zu nehmen, welche sich aufgrund der Orientierung am Feld des Sports oder am Feld der Religion unterscheidet und zu verschiedenen Deutungszuschreibungen an ekstatische flow-Erfahrungen führt. In Bezug auf den Begriff der Ekstase zeigt sich dadurch, dass dieser nicht mit religiöser Erfahrung gleichgesetzt werden darf, sondern dass es auch nicht-religiöse Ekstasen, wie sie hier in Form von sportlichen Transzendenzerfahrungen eine Rolle spielen, gibt. Des Weiteren wird deutlich, dass Ekstasen zwar subjektiv erfahren werden, dass diese Erfahrungen jedoch innerhalb eines soziokulturellen Rahmens stattfinden, der hier als habituelle und feldspezifische Logik benannt wurde.



Literatur

- Alkemeyer, T. 2002. »Keeping together in time«. Über bewegte Gemeinschaften, Lust und Rausch in modernen Gesellschaften. In *Rausch — Sucht — Lust. Kulturwissenschaftliche Studien an der Grenze von Kunst und Wissenschaft*, Hg. S. Uhlig und M. Thiele, 23–51. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Benkel, T. 2012. Der Körper als Medium der Transzendenz. Spurensuche in den Sinnwelten von Religion und Sport. In *Körper, Sport und Religion*, Hg. R. Gugutzer und M. Böttcher, 49–72. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Bette, K.–H. 2005. Risikokörper und Abenteuersport. In *Soziologie des Körpers*, Hg. M. Schroer, 295–322. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. 1987 [1980]. *Sozialer Sinn. Zur Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. 1991 [1970]. *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Coleman, S. 2004. Do you believe in pilgrimage? Communitas, contestation, and beyond. In *Anthropological Theory* 2 (3): 355–368.
- Csikszentmihalyi, M. 1992. *Flow. Das Geheimnis des Glücks*. Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung.
- Csikszentmihalyi, M. und S. Jackson 2000. *Flow im Sport. Der Schlüssel zur optimalen Erfahrung und Leistung*. München: BLV Verlagsgesellschaft mbH.
- Eberhart, H. 1999. Zwischen Vielfalt und Beliebigkeit. Zum Wandel des kulturellen Systems Wallfahrt in der postindustriellen Gesellschaft, In *Netzwerk Volkskunde. Ideen und Wege. Festgabe für Klaus Beitz zum siebzigsten Geburtstag*, Hg. F. Grieshofer und M. Schindler, 627–638. Wien: Verein für Volkskunde.
- Gladigow, B. 1978. Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene. In *Rausch — Ekstase — Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung*, Hg. H. Cancik, 23–40. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Hänel, D. 2004. »Der Kopf kann laufen.« Bedeutungen und Funktionen von Wallfahrten in der Gegenwart. In *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 49: 111–129.
- Hoffman, S. 1992. Sport as religious experience. In *Sport and Religion*, ed. S. Hoffman, 63–75. Champaign: Human Kinetics Books.
- Jackson, P. 2004. *Inside Clubbing. Sensual experiments in the art of being human*. Oxford: Berg.
- Knoblauch, H. 1998. Transzendenzenerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion von Religion. In *Religion als Kommunikation*, Hg. T. Hartmann und V. Krech und H. Knoblauch, 147–186. Würzburg: Ergon Verlag.
- Knoblauch, H. 2001. Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion. In *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionengesellschaft*, Hg. A. Brosziewski und T. Eberle und C. Maeder, 153–167. Konstanz: UVK.



- Knoblauch, H. 2002. Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrungen und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa. In *Berliner Journal für Soziologie* 3: 295–307.
- Knoblauch, H. 2007. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Knoblauch, H. 2012. Körper und Transzendenz. Über den Zusammenhang von Wissen, Praxis, Sport und Religion. In *Körper, Sport und Religion*, Hg. R. Gugutzer und M. Böttcher, 27–48. Wiesbaden: Springer.
- Korff, G. 2013. Transzendenzen im Plural. Kulturwissenschaftliche Beobachtungen. In *Simplizität und Sinnfälligkeit. Volkskundliche Studien zu Ritual und Symbol*, Hg. G. Korff, 156–154. Tübingen: TVV.
- Lewis, I. M. 1971. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Aylesbury: Hazell Watson & Viney Ltd.
- Luckmann, T. 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Neitz, M. and J. Spickard 1990. Steps toward a sociology of religious experience: The theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz. In *Sociological Analysis* 51 (1): 15–33.
- Pilgerbüro Santiago 2014: *Statistiken*. Accessed November 02, 2014. <http://peregrinossantiago.es/esp/servicios-al-peregrino/informes-estadisticos/>.
- Reckwitz, A. 2008. *Subjekt*. Bielefeld: transcript.
- Schauer, K. 2011. *Warum Menschen nach Mariazell pilgern*. Accessed November 02, 2014. <http://www.basilika-mariazell.at/site/de/wallfahrt/spiritualitaet/artic-le/384.html>.
- Schnettler, B. 2006. Alltag und Religion. In *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Hg. B. Weyel und W. Gräb, 84–100. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schütz, A. und T. Luckmann 2003 [1975;1984]. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
- Watson, N. J. 2007. Nature and transcendence: The mystical and sublime in extreme sports. In *Sport and Spirituality. An introduction*, ed. J. Parry and S. Robinson and N. J. Watson, 95–115. London: Routledge.
- Wienold, H. und A. Schäfer 2012. Glauben–Machen. Elemente und Perspektiven einer soziologischen Analyse religiöser Praxis nach Pierre Bourdieu. In *Doing Modernity — Doing Religion*, Hg. A. Daniel, 61–112. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.



Abstract

**PILGERN ALS KULTURTECHNIK DER EKSTASE.
 ÜBER FLOW–ERFAHRUNGEN AUF DEM WEG NACH
 MARIAZELL**

Ausgangslage dieses Artikels ist die Feststellung, dass die heutige Gesellschaft von der Suche nach ekstatischer Erfahrung gekennzeichnet ist. Obwohl diese vielfach mit religiöser Erfahrung assoziiert oder gar gleichgesetzt wird, zeige ich in diesem Artikel auf, dass ekstatische Erfahrungen erst zu religiösen Erfahrungen werden, wenn sie mit einer transzendenten Bedeutung versehen werden, die sich auf eine andere Wirklichkeit bezieht. Als empirisches Fallbeispiel dient mir das Pilgern zu Fuß zum katholischen Wallfahrtsort Mariazell in Österreich. Ich werde einen ethnographischen Einblick in die ekstatischen Erfahrungen des Pilgerns geben und eine zentrale Form ekstatischer Erfahrung, die während des Pilgerns von zentraler Bedeutung ist, hervorheben: die sogenannte flow–Erfahrung. Ich argumentiere erstens, dass Pilgern als eine Kulturtechnik der Ekstase zu begreifen ist, die zu ekstatischen flow–Zuständen führt und zweitens, dass die Deutung von flow (als religiös oder nicht religiös) auf dem basiert, was der Soziologie Pierre Bourdieu als 'Habitus' bezeichnet.

SCHLAGWORTE: Ekstase, ekstatische Kultur, flow, Habitus, Kulturtechnik, Mariazell, Pilgern, Sport, Transzendenz, Mariazell

Abstract

**PILGRIMAGE AS CULTURAL TECHNIQUE OF ECSTASY.
 FLOW–EXPERIENCES ON THE WAY TO MARIAZELL**

The starting point for this article is the observation that contemporary society is characterized by the search for ecstatic experience. Although ecstatic experience is often associated or even equated with religious experience, I argue that it only becomes religious if it is given a transcendental meaning which refers to an alternative reality. My argumentation is based on an empirical example: contemporary pilgrimages on foot to the Catholic pilgrimage site Mariazell in Austria. I will give an ethnographic account of ecstatic experiences on pilgrimages and identify one special form of ecstatic experience many pilgrims have on their way to Mariazell: the so-called flow experience. I argue that pilgrimages on foot can be considered as cultural techniques of ecstasy which generate flow experiences and that their interpretation (as religious or not religious) depends mainly on what according to the sociologist Pierre Bourdieu is called 'habitus'.

KEYWORDS: cultural technique, ecstasy, ecstatic culture, flow, habitus, Mariazell, pilgrimage, sport, transcendence

