

Ritual, Religion und Krankheit

Populärreligiöse Handlungspraxen im Kontext von Gesundheits- und Körperkonzepten

Dagmar Hänel

Im Januar 2006 besuchte ich mit einer Gruppe Studierender im Rahmen des Proseminars „Religion und Ritual“¹ den niederrheinischen Wallfahrtsort Kevelaer.² Obwohl wir aufgrund des Termins keine großen Wallfahrtergruppen erwarteten,³ konnten doch mehrere Einzelpersonen und Kleinstgruppen beobachtet werden, die von den Exkursionsteilnehmerinnen und -teilnehmern im Nachgespräch als „Wallfahrer“ klassifiziert wurden. Die Frage nach dem Grund dieser Einschätzung beantworteten die Studierenden mit dem Hinweis auf die von ihnen wahrgenommene Zeichen körperlicher Einschränkung und Krankheit: So wurden vier Sehbehinderte oder Blinde, zwei Rollstuhlfahrer, zwei Menschen mit geistigen Behinderungen, mindestens sechs Personen mit Gehhilfen und vier kranke Kinder mit ihren Begleitpersonen beim Besuch der Gnadenkapelle und bei der Durchführung bestimmter Handlungen (Kerzen anzünden, lange Betrachtung des Gnadenbildes, Gebet) beobachtet.

Für die Studierenden war klar: Wer schwer erkrankt ist, sucht Hilfe bei überirdischen Instanzen, denn wenn die Medizin an ihre Grenzen stoße, könne nur noch ein Wunder Heilung bringen.

Ein solches Konzept von Heilung und ein entsprechender Umgang mit Krankheit werden vor allem für vormoderne Gesellschaften postuliert.⁴ Die historisch belegten unterschiedlichen Praktiken zeigen, dass Konzepte von gesund und krank oft eine direkte Korrelation mit religiösen Vorstellungen aufweisen: Krankheit als Strafe einer göttlichen Instanz, Krankheit als Zeichen für bestimmte Verfehlungen, Heilung als symbolische Repräsentation göttlicher Macht. Die Bibel bietet sowohl im Alten als auch im Neuen Testament zahlreiche Erzählungen, die als Beispiele für solche Konzepte dienen können,⁵ ebenso finden sich unzählige weitere in anderen literarischen und oralen Gattungen,⁶ die nicht auf den christlichen Kontext beschränkt bleiben.⁷ Aber nicht nur als literarischer Topos, sondern auch in Formen der Alltagspraxis ist dieser Zusammenhang sichtbar. An Wallfahrtsorten sind schriftliche, bildliche und dingliche Indizien für den Glauben an die Heilkraft des heiligen Ortes und seines überirdischen Personals dokumentiert,⁸ Biographien erzählen die dazugehörigen Geschichten,⁹ in

Museen und bei Haushaltsauflösungen finden sich „geheiligte“ Objekte, denen Heilkraft zugeschrieben wird.¹⁰ Für die Moderne galt lange die These, dass sich mit der schleichenden „Entzauberung der Welt“¹¹ im 19. und 20. Jahrhundert auch religiöse Konzepte als Modelle der Welterklärung und normative Instanzen überholt haben. Inzwischen ist in der historischen Forschung immer deutlicher herausgestellt worden, dass es mit der linearen Entwicklung angeblicher Mentalitäten und Denkmuster nicht sehr weit her ist. Die Vormoderne erweist sich bei genauem Hinsehen als gar nicht so homogen in ihren religiösen Vorstellungen und den daraus resultierenden Handlungspraxen.¹² Das 19. Jahrhundert tradiert nicht nur unterschwellig noch eine ganze Menge an Religiösem und das postmoderne 20. Jahrhundert demonstriert Religiosität ebenso in tradierten Ausdrucksformen¹³ wie auch im Aufgreifen unzähliger spiritueller religiöser Moden. So verwundert die am Beginn des 21. Jahrhunderts medial konstatierte „Renaissance des Religiösen“¹⁴ eigentlich nicht sonderlich, fraglich ist allerdings, ob es sich überhaupt um eine *Wiedergeburt* handelt.

Trotzdem erscheinen die Kevelaer-Wallfahrer des Jahres 2006 auf den ersten Blick anachronistisch, eine kleine Minderheit mit Reliktcharakter sind sie allerdings nicht. Die Beliebtheit dieses Handlungsmusters zeigt sich in Zahlen, für Kevelaer beispielsweise werden jährlich etwa 800.000 Besucher angegeben,¹⁵ im Interview gab der deutsche Pilgerseelsorger von Lourdes an, dass die offiziell angemeldeten etwa sechs Millionen Lourdespilger nur etwa ein Drittel der tatsächlichen Besucher ausmachen.¹⁶ Das Pilgern, beispielsweise auf dem Jakobsweg, ist durchaus als *populär* zu klassifizieren.¹⁷

Im Folgenden seien einige Überlegungen zu aktuell beobachtbaren religiösen Handlungspraxen in Bezug auf den Umgang mit Krankheit vorgestellt. Die Quellengrundlage bilden dabei Interviews mit Lourdes-Wallfahrerinnen, deren Narrationen über ihre Wallfahrt und die damit zusammenhängenden Handlungen auf Formen und Funktionen religiöser Rituale im Kontext von Heil- und Heilungskonzepten zu untersuchen sind. Zunächst werden die Begriffe Ritual und Religiosität diskutiert, im Anschluss daran folgt die Darstellung des Ablaufs der Lourdes-Wallfahrt in seiner rituellen Struktur. Für die Frage nach selbsttherapeutischen Alltagspraktiken ist der Umgang mit und die Bewertung von Wasser aus der Quelle von Lourdes besonders aufschlussreich, daher fokussiert der dritte Teil auf dieses Themenfeld. Ein kurzes Fazit schließt die hier vorgestellten Überlegungen ab.

1. *Ritual und Brauch, Religion und (populäre) Religiosität*

Der Ritualbegriff und dazugehörige Konzepte sind schon seit einigen Jahren aus ihrem ursprünglich eher ethnologisch-religionswissenschaftlichen Kontext herausgelöst und

auf andere Kulturphänomene übertragen worden. Dabei haben sie sich als tragfähige Interpretationsmodelle für eine Vielzahl unterschiedlicher Handlungsformen erwiesen.¹⁸ Der in diesem Prozess in allen Kulturwissenschaften beobachtbare Diskurs um Ritualtheorien und -konzepte wird im Fach Volkskunde/Europäische Ethnologie bzw. Kulturanthropologie vielleicht besonders intensiv geführt,¹⁹ denn hier treffen Ritualkonzepte auf den älteren Brauch-Begriff, der seit dem 19. Jahrhundert zu den zentralen Kategorien dieser Disziplin zählt.²⁰ Ein kurzer wissenschaftshistorischer Rückblick zeigt die Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf: Das Begriffspaar *Sitte und Brauch* der romantischen Volkskunde des 19. und frühen 20. Jahrhunderts enthält – abgesehen von der zugrunde gelegten Kontinuitätsprämisse – keine theoriegeleitete Perspektive, sondern ist primär phänomenologisch ausgerichtet.²¹ Allerdings impliziert dieses Konzept, wie Bausinger schon 1965 aufzeigt,²² von Anfang an Ideologisierung von idealisiertem Bauerntum und nationaler Volksgemeinschaft, welche die junge Disziplin Volkskunde im Kontext der Erfindung, Inszenierung und Etablierung von Nation zu einer „aktiv-konstruierende[n] Kraft im Zusammenhang mit der Ausbildung eines nationalen Selbstwertgefühls“²³ macht. Mythologische und nationale Ansätze führten das Fach nicht erst in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts in eine *Volkstumskunde*. Diese lieferte „ideologische Versatzstücke, volkstümliche Bilder und ästhetische Muster für die Kulisse einer ‚Volksgemeinschaft‘ [...]“²⁴ und war damit gerade während der NS-Diktatur eine politisch durchaus attraktive Disziplin. Nach dem Zweiten Weltkrieg repräsentiert der wissenschaftliche Umgang mit Brauchphänomenen in der Volkskunde sowohl Problematik als auch Potential dieser Wissenschaft. Denn einerseits bleibt die Brauchforschung in der traditionellen Volkskunde noch bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts weiterhin implizit mit romantischen Konzepten verbunden,²⁵ während andererseits eine sozialwissenschaftlich und europäisch perspektivierte „neue“ Volkskunde gerade anhand der Analyse von Brauchphänomenen ihr theoretisches und methodisches Instrumentarium entwickelt.²⁶ Inzwischen liegen viele prägnante und präzise Analysen zum Thema vor, das Konzept Brauch ist klar eingegrenzt. Andreas C. Bimmer definiert Brauch als Handlung, die nicht beliebig und spontan abläuft, sondern von „Regelmäßigkeit und Wiederkehr“ geprägt ist. Des Weiteren bedarf es einer „den Brauch ausübende[n] Gruppe, für die dieses Handeln eine Bedeutung erlangt, sowie einen durch Anfang und Ende gekennzeichneten Handlungsablauf, dessen formale wie zeichenhafte Sprache der Trägergruppe bekannt“ ist.²⁷

Alois Döring und Werner Mezger positionieren den Brauchbegriff in vier Dimensionen, der historischen, sozialen, strukturalen und funktionalen.²⁸ Diese Kategorien sind bei der Bestimmung des Ritualbegriffs ebenfalls zentral. So definieren Moore and Myerhoff Rituale als Handlungen, die ein repetitives Element enthalten und sich durch Stilisierungen auszeichnen.²⁹ Strittig ist, ob eine kollektive Dimen-

sion konstitutiv ist oder ob Rituale auch vollständig individualisiert entwickelt und durchgeführt werden können. Unstrittig sind die Funktionen von Ritualen: sie dienen als „existentielle Lebenshilfen, als Orientierungszeichen räumlicher, zeitlicher und gesellschaftlicher Art.“³⁰ Diese Funktionen werden wiederum auch den Bräuchen zugeschrieben – denn es handelt sich bei Bräuchen und Ritualen im Prinzip um dieselben Phänomene. Hochzeiten und Beerdigungen, Karneval und Schützenfest, Weihnachten und Kräuterweihe wurden, als diese Kulturelemente in der frühen Volkskunde als forschungswert erkannt waren, als *Brauch* klassifiziert. In außereuropäischen Kontexten allerdings wurden dieselben Phänomene von der fast parallel zur Volkskunde entstehenden Wissenschaft Ethnologie als *Rituale* benannt.³¹ Im Gegensatz zur nationalen Perspektive der frühen volkskundlichen Brauchforschung zeigt der ethnologisch-religionswissenschaftliche Ritualbegriff in seiner Genese als kulturwissenschaftliche Kategorie eine andere Blickrichtung. Er rekurriert auf das grundsätzlich Fremde, welches mit Hilfe von interkulturellen Vergleichen und der Suche nach Grundmustern und Strukturen verstanden werden sollte. Mit der unterschiedlichen Perspektive ergaben sich auch unterschiedliche Erkenntnisse: Das Forschen nach Mustern durch vergleichende Analyse führte zu der Entwicklung von Strukturmodellen wie den Übergangs- und den Initiationsritualen nach van Gennep oder dem Konzept des Liminalen durch Victor Turner.³² Die Disziplin Volkskunde hat durch die Auseinandersetzung mit diesen Modellen wichtige Impulse erhalten, wobei allerdings die Tendenz zu beobachten ist, den durchaus nicht unproblematischen Brauchbegriff durch das Wort Ritual einfach zu ersetzen.³³ Es liegen bisher nur wenige Ansätze vor, die Begriffe Ritual und Brauch definitorisch voneinander zu unterscheiden. Hirschfelder stellt fest, dass die Übergänge zwischen den Begriffen fließend sind, die Kategorie Brauch allerdings die übergeordnete sei: „Letztlich rangiert die Kategorie Ritual unterhalb der Kategorie Brauch: Jeder Komplex Brauch beinhaltet Rituale, aber nicht jedes Ritual entwickelt sich zum Brauch.“³⁴ Obwohl einerseits eine klare begriffliche Abgrenzung notwendig ist, erscheint mir der Versuch einer Hierarchisierung nicht unbedingt zielführend. Vielleicht ist die Bewusstmachung der aufgezeigten unterschiedlichen Forschungstraditionen und der daraus resultierenden Perspektiven, aber auch der Gemeinsamkeiten ergiebiger, möglicherweise bedarf es für jeweils abgegrenzte Forschungsfragen eines spezifisch angepassten Definitionsansatzes. Ein Versuch sei hier vorgestellt: Brauch und Ritual beschreiben Handlungskomplexe, die zeichenhafte Elemente enthalten, zeitlich und räumlich sowohl strukturiert sind als auch Zeit und Raum der ausübenden Menschen strukturieren. Brauch und Ritual sind funktional in den Kontext von gemeinschafts- und identitätsstiftenden Handlungen einzuordnen. Der Brauchbegriff bezieht sich stärker auf die phänomenologischen Formen, die vor allem durch lokale bzw. regionale Ausprägungen gekennzeichnet sind. Bräuche klassifizieren Handlungs-

Aktualisierungen. Rituale hingegen fokussieren ein strukturelles Grundmuster, ein Handlungs-Potential, welches abseits von regionalen Sonderformen einen Handlungsablauf grundsätzlich strukturiert.³⁵

Da im Folgenden nach strukturellen Mustern in den Narrationen und Beobachtungen von symbolischen Handlungen gesucht wird, findet der Begriff des Rituals Anwendung.

Der Ritualbegriff kann vor allem hinsichtlich funktionaler und formaler Kriterien gewinnbringend auf religiöse Handlungsmuster wie Heiligenverehrung und Wallfahrt angewandt werden.³⁶ Zudem lässt sich ein Zusammenhang auf konzeptueller Ebene diskutieren: Rituale sind symbolische Handlungen, die auf zugrunde liegende kulturelle Ordnungsmuster rekurren.³⁷ Religion ist ein solches symbolisches Ordnungsmuster, und es stellt sich die Frage, ob nicht jedes Ritual habituell einen Transzendenzbezug und damit eine religiöse Komponente enthält.³⁸ Vor allem in der frühen ethnologischen Ritualforschung war umstritten, ob Ritualen ein religiöser Bezug inhärent sei, oder ob es auch säkulare Rituale gäbe.³⁹ Noch 1982 verbinden Panoff und Perrin den Ritualbegriff explizit mit religiösen Konzepten, es handle sich bei Ritualen um „eine genau festgelegte Gesamtheit von ausgesprochenen Worten, ausgeführten Gesten und gehandhabten Objekten, welche dem Glauben an eine wirksame Anwesenheit übernatürlicher Wesen oder Kräfte entspricht.“⁴⁰ Diese strikte Verbindung kann im Zuge der Ausweitung des Ritualbegriffs auf Handlungsmuster wie Einschulung und Schulabschluss, Begrüßung und Abschied und weiteres nicht in ihrer Absolutheit beibehalten werden.⁴¹ Damit ist eine Unterscheidung von religiösen und säkularen Ritualen sinnvoll. Wann ist aber ein Ritual religiös, und wann ist es säkular? Zentral für diese Klassifizierung ist die Deutung des Rituals durch die handelnden Individuen. Denn „verbindliche Kriterien, anhand derer festgemacht werden kann, wann eine symbolische Handlung, eine Inszenierung oder eine stilisierte Handlung ein ‚religiöses Ritual‘ ist, können kaum vollständig aufgestellt werden.“⁴²

Aus der Perspektive der Religion als einem Symbolsystem ist das Verhältnis klarer zu definieren.⁴³ Denn Rituale sind als symbolische Repräsentationen kultureller Ordnungsmuster ein potentielles Medium der Vermittlung und Darstellung religiöser Konzepte. Sie sind neben Ethos und Mythos die dritte Ausdrucksform von Religion als einem kulturellen Zeichensystem.⁴⁴ Damit bieten Rituale, die innerhalb des Systems Religion in ihrer Zeichenhaftigkeit und Bedeutung definiert sind, Ausdrucksmöglichkeiten, die in der jeweiligen Religiosität gefüllt und aktualisiert werden.⁴⁵

Der Begriff „Religiosität“ wird im Folgenden als Bezeichnung für die akteurszentrierte Handlungsebene eines Systems „Religion“ benutzt. Während „Religion“ ein institutionalisiertes System, eine Lehre oder einen kanonisierten Wissensfundus meint, betrifft „Religiosität“ die subjektive Ausdrucksebene von Religion. Akteure partizipie-

ren an dem System, aber gegebenenfalls auch an anderen Systemen und schaffen sich individuelle Konzepte, an denen sie sich in ihrer Alltagspraxis – mehr oder weniger – orientieren. Hier schließt der von Hubert Knoblauch umfassend definierte Begriff der populären Religiosität an,⁴⁶ der, wie Gottfried Korff prägnant zusammenfasst, „auf die Pluralität und Heteronomie religiöser Phänomene, auf die unterschiedlichen Ausdrucksformen institutioneller und außerkirchlicher (auch außerchristlicher) Religion, auf subjektive Glaubensformen, individuelle und auch kollektive Rituale und Symbole“⁴⁷ fokussiert ist. Diese Ausdrucksebene, die Transformation eines Konzepts in Handlungen, Objekte oder Vorstellungen, ist für den Kulturwissenschaftler/die Kulturwissenschaftlerin die einzige Möglichkeit, Zugang zu diesem Prozess zu bekommen. Nur aus der tatsächlichen Umsetzung lässt sich das jeweilige Konzept interpretativ erschließen.⁴⁸ Religiöse Konzepte sind durch bestimmte Elemente charakterisiert. Sie setzen sich auseinander mit der Frage nach dem Jenseits, der Transzendenz, sie bieten Erklärungsmodelle für die Erfahrungen des Numinosen, das Problem des Todes und Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod.⁴⁹ Hinzu kommt ein moralisches Verhaltensmodell, ein Wertekanon.

Diese Elemente müssen nicht konsequent und schlüssig aufeinander bezogen sein, sondern sie werden von den Akteuren individuell zusammengesetzt, es entsteht eine *bricolage*⁵⁰, oder wie Korff beschreibt, „eine ‚bastelnde‘ Kombination unterschiedlicher Denkstile und Praxisformen, die Verknüpfung ritueller Bildtraditionen mit moderner Technik, das Neben- und Ineinander von parapsychologischen und in den regionalen Kulturen überlieferten Wissensformen.“⁵¹

Dementsprechend sind religiöse Konzepte in der Gegenwart heterogene und vielschichtige Deutungsmuster, die von individuellen Erfahrungen und Lebensformen, aber auch von tradierten und im Erziehungsprozess vermittelten Elementen determiniert werden. Die Erforschung dieser Konzepte muss sich daher auf die Ebene der Akteure konzentrieren und bedarf der Anwendung ethnographischer Methoden.

2. *Ritualkomplex Lourdes-Wallfahrt*

Mit Bekanntwerden der ersten Heilungswunder setzt im Jahr 1858 die Wallfahrt nach Lourdes ein.⁵² Die Besucherzahlen steigen kontinuierlich, das 100jährige Jubiläum der Erscheinung der Muttergottes bringt sechs Millionen Wallfahrer in den französischen Pyrenäenort.⁵³ Aktuelle Zählungen dokumentieren jährlich etwa fünf Millionen Besucher, die aus allen Teilen der Welt nach Lourdes reisen.⁵⁴ Damit ist „Lourdes einer der weltweit meistbesuchten Wallfahrtsorte.“⁵⁵

Wallfahrt als Ausdrucksform klassisch katholischer Frömmigkeit ist von Seiten

der Volkskunde und der Geschichtswissenschaft umfangreich untersucht worden.⁵⁶ Lourdes allerdings gehört zu den Wallfahrtsorten, die bislang wenig akademisches Interesse auf sich zogen.⁵⁷ Die oben genannten Besucherzahlen verweisen auf eine große Bedeutsamkeit dieses Ortes als Ausdruck spezifischer religiöser Konzepte. Die Besonderheit diese Stätte ist für viele Besucher stereotyp eng an die Idee der Wunderheilung gebunden.⁵⁸ Lourdes gilt als der „Wallfahrtsort der Kranken“⁵⁹, daher schienen Lourdes-Wallfahrer für die Frage nach einer Verbindung von Heil- und Heilungsvorstellungen mit religiösen Konzepten eine vielversprechende Untersuchungsgruppe.⁶⁰

Eruiert wurden die Gesprächspartner, nachdem ein erster Kontakt über den Kölner Lourdes-Verein geknüpft wurde, durch ein Schneeballprinzip. Zudem erwies sich auch der Zufall als hilfreich: Über eine Studierende, die bereits einmal Lourdes besuchte, ergab sich eine weitere Verbindung zu Wallfahrern, die nicht in den Kölner Lourdes-Verein involviert sind. Eine weitere Studierende schuf einen Kontakt zu Mitgliedern des Malteserordens, die regelmäßig Krankenwallfahrten nach Lourdes begleiten. So konnten für die hier vorgestellten Überlegungen Gespräche mit insgesamt sechs Lourdeswallfahrerinnen untersucht werden.⁶¹ Gefragt wurde nach dem genauen Ablauf der Lourdes-Wallfahrt. Zu den Deskriptionen wurden Bewertungen erhoben: Welche Handlungen sind Ihnen wichtig, was hat Sie besonders beeindruckt, was ist die Motivation für eine solche Wallfahrt? Ergänzt werden die durch Interviews erhobenen Narrationen durch eigene Beobachtungen während eines Feldforschungsaufenthaltes in Lourdes im Mai 2007.

Alle befragten Wallfahrerinnen haben an mindestens einer Gruppenreise nach Lourdes teilgenommen, entweder organisiert von der eigenen Kirchengemeinde, von den Maltesern, vom Lourdes-Verein oder einer religiösen Bruderschaft. Die Art der Wallfahrt als von einer kirchlich geprägten Institution organisierte Gruppenfahrt prägt die Struktur der Gesamthandlung grundsätzlich. Der Rahmen (An- und Abreise, Unterbringung, Programm) ist vorgegeben, und enthält bereits rituelle Elemente. Nicht zu unterschätzen sind Prozesse und Hierarchien, die sich innerhalb der jeweiligen Wallfahrtsgruppe ausbilden, ein individuelles Abweichen vom Programm oder ein Ausscheren aus der Gruppe ist daher nicht unbedingt möglich.

Dieses Programm beginnt bereits mit Antritt der Reise, der Beginn wird mit einem Gottesdienst gestaltet. Die Fahrt selbst ist ebenfalls von gemeinsamen Gebeten und Gesang begleitet, ebenso wie bei einer Fußwallfahrt.⁶² Eine Gesprächspartnerin berichtet von einer Art kulturhistorischem Programm dieser Fahrten: Kirchen und Klöster auf dem Weg nach Lourdes werden gemeinsam besichtigt.⁶³

Bereits die Anreise ist durch religiöse Handlungen und Zeichen strukturiert.⁶⁴ Dieses lässt sich als eine Art Einstimmung auf den Heiligen Ort deuten, es ist die Anfangsphase des Rituals *Lourdes-Wallfahrt*. Sie dient nicht nur der Erzeugung einer ge-

wissen „religiösen Stimmung“, sondern auch der Herstellung von Gemeinschaft – die Reisegruppe konstituiert sich schon bei der Anreise als Wallfahrtsgemeinschaft.

Auch die Phase des Lourdesaufenthaltes ist geprägt von Ritualen: Verschiedene Prozessionen, also rituelle Be- oder Umgehungen, gehören zu den wichtigen Elementen. Explizit von den Befragten genannt wurden die Kranken- und die Lichterprozession, wobei sie letztere als besonders eindrucksvolles und bewegendes Erlebnis schilderten.



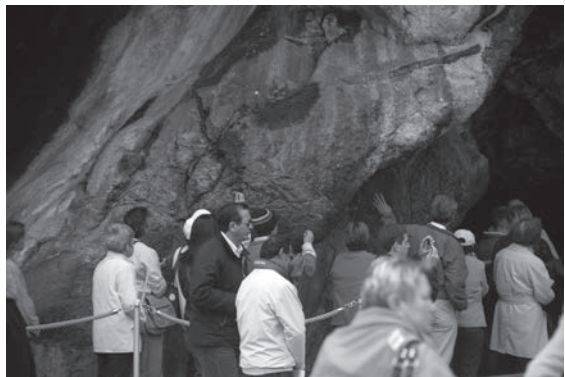
Krankenprozession, Lourdes 2007



Lichterprozession, Lourdes 2007

Auch der Besuch der Grotte, in der die Marienerscheinung stattgefunden haben soll, gehört ins rituelle Programm. „Wenn ich das so sagen darf, ist das wichtigste das Wasser und der Felsen, die Grotte.“⁶⁵ Dieser Ort ist von seiner symbolischen Bedeutung wohl am stärksten mit der Vorstellung einer besonderen Nähe zum Heiligen verbunden. Repräsentiert wird diese Vorstellung durch die hohe Wertschätzung des Ortes, die Relevanz, die einem Besuch der Grotte zugewiesen wird und die beschriebene Ritualpraxis: Der Besucher geht durch die Grotte an einer erhöht positionierten Marienfigur vorbei, dabei berühren fast alle Besucher die Wand. „Das ist ein ganz wichtiger Punkt, vielleicht muss man jetzt auch erwähnen die Frömmigkeit an der Grotte. [...]

Der Fels rundherum ist ja immer feucht, und es ist für mich wirklich ergreifend zu sehen, wie dann auch Kranke hindurch geführt werden, die dann den Felsen auch anfassen.“⁶⁶ Eine andere Gesprächspartnerin betont den kollektiven Aspekt dieser Handlung: „Und alle Menschen streichen mit der Hand da lang. [...] Und alle machen das und es ist auch sehr friedlich. [...] Und



Grotte, Lourdes 2007

ich wollt unbedingt diesen Stein auch anfassen und habe das auch mitgemacht“⁶⁷

Hier zeigt sich in besonderer Weise die Bedeutung des Körpers im Ritual. Der Körper dient als eine Art Medium der Erfahrung auf der einen und des religiösen oder spirituellen Ausdrucks auf der anderen Seite. Die Vorstellung, durch Berührung eines als Heilig empfundenen Ortes die damit verbundene besondere Kraft aufzunehmen, ist eine sehr alte. Hier ist es nicht eine tatsächlich vorhandene Reliquie, der Ort erhält seine „Heiligkeit“ nur durch die Zuweisung einer erzählten Geschichte. Als Beleg für die Erscheinung Mariens gilt die an der Grotte entspringende Quelle. Das Wasser dieser Quelle gilt ebenfalls als heilend, es wird aufgefangen und in ein Leitungssystem geleitet, das sowohl die Wasserstellen des Heiligtums (Orte, an denen Besucher das Wasser an Kränen benutzen und in mitgebrachte Gefäße abfüllen können) als auch die Bäder des Heiligtums speist. Beide Elemente, die Nutzung und Mitnahme des Wassers sowie das Bad gehören zu den spezifischen Ritualen von Lourdes.

Nicht nur die Ankunft in Lourdes, auch die Abfahrt wird von rituellen Handlungen flankiert. „Und wenn wir dann herausfahren mit dem Bus, dann sieht man noch mal die Türme und dann singen wir ein Marienlied. Das ist dann so quasi der Abschied. [...] Wir wollen der Mutter Gottes Auf Wiedersehen sagen.“⁶⁸

Mit den Ritualen von Ankunft und Abschied werden insbesondere die Kategorien Raum und Zeit als herausgehoben aus dem Alltag betont. Raum und Zeit gehören zu den zentralen Kategorien kulturellen Handelns. Auch die Ausdrucksformen von Religiosität werden räumlich und zeitlich manifestiert: das Ritual Lourdeswallfahrt, das eine explizite religiöse Handlung mit starkem expressiven und bekennenden Charakter ist, wird in Zeit und Raum klar abgegrenzt. Es behält damit den Charakter des Besonderen und Außergewöhnlichen, wertet damit die religiöse Handlung und Erfahrung auf. Die Wirkung erlebt Frau R. vor allem auf emotionaler Ebene: „Eine Wallfahrt ist wichtig für das Frömmigkeitsgefühl, für die Spiritualität. Die man hin und wieder auch, die Frömmigkeit, muss man hin und wieder auffrischen. Das Wissen um meinen Glauben habe ich parat, aber das Frömmigkeitsgefühl muss man hin und wieder auffrischen, und davon lebt man auch.“⁶⁹

Die Gesprächspartnerin macht hier eine deutliche Unterscheidung zwischen „Wissen“ und „Gefühl“, gerade für Letzteres ist das Erlebnis der Lourdeswallfahrt von zentraler Bedeutung.

Für die emotionalen Bedeutungen sind vor allem wallfahrtsinterne Ritualelemente essenziell. Hier ergab die Frage nach den persönlichen „Höhepunkten“ des Lourdesbesuchs sowohl Unterschiede als auch signifikante Übereinstimmungen in den Bewertungen durch die Gesprächspartnerinnen.

Frau He. beschreibt das Gemeinschaftsgefühl bei den großen Lichterprozessionen als besonders beeindruckend.

„Das ist sehr schön, wie diese tausende Menschen inbrünstig singen. [...] Das ist natürlich auch sehr ergreifend. Und da ist es auch egal, ob sie einen Afrikaner neben sich haben oder einen Japaner neben sich haben oder einen aus den USA oder aus Südamerika, das ist eine einzige Glaubensgemeinschaft. Das ist schon sehr, sehr aufregend und ergreifend, das zu erleben.“⁷⁰

Nicht nur Frau He. betont den starken sozialen Impetus der Lourdes-Wallfahrt: es geht um die Erfahrung der Gruppe, der Gemeinschaft, die Positionierung des Individuums zu den Anderen einerseits, das Gefühl der Kollektivität, des Aufhebens von Grenzen andererseits. „Das ist das Schöne, wir sind dann verschiedene Nationalitäten und dann wird gesungen [...] und dann ist man eine Familie und das ist, was zieht“⁷¹, so eine andere Gesprächspartnerin.

Es ist nicht nur eine spirituelle, sondern durchaus eine körperliche Erfahrung, die die besondere Qualität des Rituals Lourdes-Wallfahrt ausmacht. Wie bei jeder Wallfahrt gehören körperliche Grenzerfahrungen dazu, Schmerzen, Erschöpfung, aber auch körperliche Nähe in den Massenveranstaltungen. Erstere sind Erfahrungen, die im Alltag – abgesehen von den Feldern persönlicher und körperlicher Selbsterfahrung wie z. B. Sport – häufig negativ belegt sind und nach Möglichkeit vermieden werden. Für diese bietet Religiosität Zeit und Raum an, in der sie legitimiert sind. Die beobachtbaren und erzählten Körperpraxen haben somit eine Verweisfunktion, die auf religiöse Konzepte deuten kann.⁷²

Der Umgang mit dem Körper beziehungsweise die Behandlung des Körpers sei im Folgenden anhand der Beispiele „Bad im Wasser der heiligen Quelle“ und „Lourdeswasser zur Selbsttherapie“ dargestellt.

3. Heiliges und Heilendes Wasser

Wasser ist in vielen unterschiedlichen kulturellen Kontexten ein Symbol für die heilende, lebensspendende und erneuernde Macht transzendenter Instanzen. Für Mircea Eliade liegt die symbolische Attraktivität des Wassers im „Prinzip des Undifferenzierten und Virtuellen, [es stelle die] Basis jeder kosmischen Erscheinung [dar]“⁷³ und impliziere damit viele potentielle Möglichkeiten des Lebens und des Sakralen.

Zur Legende um die Erscheinung der Gottesmutter in Lourdes gehört eine Episode, welche die Entstehung der Quelle am Erscheinungsort beschreibt. Die als „Jungfrau Maria“ klassifizierte „weiße Dame“, die der 14-jährigen Müllerstochter Bernadette Soubrius in einer Grotte am Fluss Garve erschien, teilt dem Mädchen nicht nur verschiedene Botschaften mit, sondern fordert es auch auf, im Boden vor ihr nach einer Quelle zu graben. Das Mädchen stößt tatsächlich auf eine Quelle und die Erscheinung

befiehlt ihm, sich mit diesem Wasser zu waschen und davon zu trinken. Während der 12. Erscheinung am 1. März 1858 ereignet sich das erste Heilungswunder: Catherine Latapie taucht „ihre gelähmte Hand in das Wasser der Quelle und kann sie daraufhin plötzlich wieder bewegen.“⁷⁴ Im Zusammenhang mit diesem Wasser treten die meisten Heilungen auf, so dass es zu den wichtigsten Elementen der Lourdeswallfahrt gehört.

An den öffentlichen Wasserstellen (zum einen an der Rückseite der Stützmauer des rechten Aufgangs zur Basilika, zum anderen auf der gegenüberliegenden Flussseite an einem eigens eingerichteten „Weg des Wassers“) lassen sich zu jeder Tageszeit Menschen beobachten, die dieses Wasser in spezifischer Weise anwenden (vgl. Abb. 4). „Das wird heute noch an der Grotte aufgeführt, dass man um rein zu werden, sich waschen soll.“⁷⁵



Menschen an der Wasserstelle, Lourdes 2007



Wassergefäß in Form einer Marienstatue, Lourdes 2007

Der von Bernadette überlieferten Handlungsanweisung der Erscheinung: „Wasche Dich mit dem Wasser und trinke“ folgend, treten Menschen an die Kräne, waschen Hände, Gesicht und Kopf (gelegentlich auch die Füße) und trinken von dem Wasser, entweder aus der Hand oder aus mitgebrachten Gefäßen. Als zweiter Schritt wird von vielen Besuchern das Wasser in mitgebrachte Gefäße (vom 10-Liter-Kanister über die PET-Wasserflasche bis zur in den zahlreichen Andenkenläden gekauften Plastik- oder Glasmarienstatuen abgefüllt und nach Hause mitgenommen. Welche Anwendungen dieses Wasser nach Beendigung der Wallfahrt findet, ist zwar der direkten Beobachtung entzogen; als Erinnerungsobjekt oder auch zur selbsttherapeutischen Anwendung mitgenommen, findet es aber durchaus Niederschlag in den Erzählungen der Lourdeswallfahrerinnen (s. u.).

Die zweite Anwendung des Wassers ist das Bad. Das Wasser der Quelle wird in Badebecken geleitet, in denen kranke und gesunde Pilger baden können. Jeder Badegast wird von zwei Helfern begleitet, die vor dem Bad mit dem Pilger ein Gebet sprechen und ihn/sie dann kurz in das Wasser tauchen, so dass der ganze Körper bedeckt wird.

„Und dann wird gesagt, man soll sich besonders gedenken, was am meisten am Herzen liegt, das sollen sie für sich zur Mutter Gottes bringen und dann werden sie untergetaucht. Ist eiskalt das Wasser, und hinterher, sie brauchen sich komischerweise kaum abzutrocknen. Ich weiß es nicht, (Pause) es ist (Pause) es ist so ein Phänomen und dann wird hinterher gesagt, Mutter Gottes bitte für uns, Bernadette bitte für uns. Das ist es dann.“⁷⁶

Auch die anderen Gesprächspartnerinnen weisen auf die besondere Kälte des Wassers und den Effekt der schnellen Trocknung hin. Für Frau He. ist die Kälte ein Grund, seit einigen Jahren auf das Bad zu verzichten: sie empfindet sich selbst als zu krank und zu alt.⁷⁷ In gewisser Weise ist diese Erklärung merkwürdig, handelt es sich doch im Glaubenssystem der Befragten um Wasser mit besonderen Eigenschaften, auch wenn eine konkrete und empirisch nachweisbare Heilkraft verneint wird.⁷⁸ „Aber das Wasser selbst hat keine heilende Wirkung“, betont Frau R. im Gespräch mehrfach, denn Heilungen seien nur durch göttliche Intervention möglich. „Es ist, wie gesagt, die Wunder geschehen durch die Fürbitte der Muttergottes bei ihrem Sohn, nicht ... [durch das Wasser]. Das ist mir ganz wichtig.“⁷⁹

Die Gesprächspartnerinnen beschreiben die rituelle Praxis als ein Ganzkörperbad, die symbolischen Implikationen rekurrieren ebenfalls auf Vorstellungen von Reinheit und Reinigungskraft des heiligen Wassers, welches durch eben diese Reinheit heilend wirkt. Damit impliziert diese Ritualpraxis in gewisser Weise die Vorstellung der unreinen Krankheit. Allerdings geht es den Besuchern nicht unbedingt um eine konkrete körperliche Krankheit, eine Gesprächspartnerin interpretierte ihr Erlebnis des Bades als eine innere, geistige Reinigung: „Also durch dieses Bad – es ist eine Art Symbol für mich – alles Negative, was auf meiner Seele liegt, sollte damit wegfallen, weggespült werden. Und ich wollte Kraft schöpfen.“⁸⁰

Diese Bewertung des Badens ist nicht singulär, auch andere Gesprächspartnerinnen empfanden ähnliches. „Ich bin ja nicht krank. Ich gehe ja nicht hin, um die Mutter Gottes zu bitten, dass ich geheilt werde.“⁸¹

Trotzdem ist die Wunderheilung durch das Wasser ein fester Topos in den Erzählungen der Frauen.⁸² Das Wasser ist zudem ein wichtiges Mitnahmeobjekt. Es wird entweder selbst in Flaschen oder Kanister abgefüllt und mitgenommen oder in solchen gekauft. „Ich bringe auch manchmal Bekannten, also Bekannten, [die fragen,] bringen sie mir eine Flasche Lourdeswasser mit. Man kann kleinere Flaschen kaufen, dann bringe ich auch Lourdeswasser mit.“⁸³ Einerseits wird das Wasser durchaus als Heilmittel eingeordnet, denn es wird zur Anwendung für Kranke oder eigene Erkrankungen mitgenommen und zuhause verwandt. Andererseits wird immer wieder betont, dass das Wasser selbst keine Heilkräfte oder heilende Wirkung habe.

„Das Quellwasser löst nicht automatisch eine heilende Wirkung aus, sondern, sonst würde ja jeder Mensch, der da das Wasser trinkt – ich trinke ja auch manchmal das Wasser. Es gibt da viele Möglichkeiten, sich die Flasche zu füllen. Ich trinke es wie normales Wasser. Aber ich denke dann schon, es kommt jetzt von der Quelle. Es ist schon ... das Wasser hat keine automatische Heilung. Das ist selbstverständlich.“⁸⁴

In diesem Zitat wird die Ambivalenz der Haltung zu diesem Wasser besonders deutlich. Frau R., die im Gespräch immer wieder auf die kirchlichen Definitionen und Normen zum Phänomen Lourdes hinweist und die selbst in diesem Kontext tief verwurzelt ist, zeigt in ihren Narrationen über das Wasser ihre eigene Unsicherheit einer klaren Stellungnahme. Eine solche scheint für das Phänomen des Lourdeswassers schwierig, in der konkreten Ausformung des Sprechakts wird die Ambivalenz deutlich.

Der Symbolwert des mitgebrachten Wassers erstreckt sich auch auf weitere Ebenen, das Wasser stellt das wohl bedeutsamste Erinnerungsobjekt dar.

„Nur das Wasser war für mich wichtig, was ich da geholt habe. [...] Unser Haus wurde eingeweiht. [...] Bevor man in dem Haus schläft, sollte es geweiht werden. Ich habe natürlich im Eiltempo den Pastor organisiert. Wir hatten alles anders geplant, aber es kam anders als wir es geplant haben. Aber ich wollte ja nicht in dem Haus schlafen, bevor es nicht geweiht ist. Also habe ich einen Pastor organisiert und der hatte nicht einmal Weihwasser mit, aber ich [habe gesagt]: keine Sorge, ich habe Lourdes-Wasser. Ich möchte mein Haus mit Lourdes-Wasser weihen lassen. Das hat er auch getan.“⁸⁵

Hier wird deutlich, dass das mitgebrachte, als „heilig“ definierte Lourdeswasser auch an anderen Orten als wirksam empfunden wird und in religiös-rituellen sowie auch selbsttherapeutischen Kontexten Verwendung findet.

Bestimmte Objekte können zu Objektivationen des Religiösen werden – hier ist der subjektiven und individuellen Zuweisung im Prinzip keine Grenze gesetzt. Aus unterschiedlichen Systemen können und werden Elemente zusammengestellt – kommen wir hier noch einmal auf die therapeutische Anwendung des Lourdes-Wassers zurück. Die befragten Frauen, die sich alle stark am normativen religiösen System der katholischen Kirche orientierten, erlebten ihren alltäglichen Umgang mit diesem ja als „heilig“ bewerteten „Objekt“ keinesfalls als konfliktrichtig. Hier zeigt sich das Element der bricolage, es werden aus anderen Systemen Handlungsmuster und symbolische Zuschreibungen verwandt und in die eigene Handlungspraxis transformiert.

Auch andere Beispiele – wie die Zuweisung einer besonderen Schutzkraft an aus Lourdes mitgebrachte Dinge wie Schmuck oder Rosenkranz – verweisen auf die vielschichtigen und heterogenen Bedeutungs- und Funktionszusammenhänge von Objekt und Religiosität.

So entstehen Symbolsysteme, die sich einerseits aus tradierten und kirchlich normierten, andererseits aus ganz individuellen Zeichen zusammensetzen.

4. Fazit: Religiöse Rituale als symbolische Umgangsformen mit Krankheit

Das Phänomen Lourdes entpuppt sich als ausdrucksstarkes Indiz für den Umgang mit Krankheit und Körper in der Gegenwart. Zum einen sind Umgang und Bewertungen gekennzeichnet durch Dualismen und Widersprüche: Einerseits sind alle Menschen dort irgendwie krank,⁸⁶ andererseits nehmen sich viele Gesprächspartner von dieser Verallgemeinerung aus; einerseits geht es in den Erzählungen um eine spirituelle Heilung, andererseits verweisen die Alltagspraxen durchaus auf körperliche Aspekte, denn das Wasser wird zur Selbsttherapie eingesetzt. Die Rituale, die in Lourdes praktiziert werden, sind heterogen und auf unterschiedlichen Ebenen bedeutsam. Sie bilden einen äußeren Rahmen und strukturieren den Ablauf des Lourdes-Besuchs in Zeit, Raum und sozialer Gruppierung. Ihre Funktionen (Gemeinschaftsstiftung, symbolischer Ausdruck des Transzendenzbezugs, Vermittlung von Sicherheit und Sinn) werden deutlich wahrgenommen und – als spirituelle Erfahrung interpretiert – bewusst kommuniziert und in sinngebende Erklärungsmodelle eingefügt. Das wohl wichtigste Symbol in diesem Zusammenhang ist das Wasser der als „heilig“ definierten Quelle. Reale oder als real bewertete Erfahrungen von Heilungen durch das Wasser sind Element fast jeder Narration, wobei die Einordnung des Wassers ambivalent erscheint.

Eine Erklärung bietet das Konzept der Bricolage als Technik posttraditionaler und pluralistischer Kulturen: ein individuelles Konzept von Religiosität wird aus unterschiedlichen Quellen konstruiert, traditionelle Elemente mischen sich mit modernen und werden je nach aktueller Bedürfnislage der Akteure transformiert. Die Situation der Postmoderne mit der fast permanenten Erfahrung von Unsicherheit und Bedrohtheit, zudem Kontingenzmangel und Erfahrung von Anonymität und Vereinzelung kann als auslösender Faktor für eine Sinnsuche und einen Transzendenzbezug interpretiert werden. Die Situation von Krankheit verstärkt diese alltäglichen Erfahrungen, sie fordert geradezu nach Strategien der Sinnstiftung, wie sie Religionen und Religiosität leisten können.⁸⁷ Lourdes als Phänomen befriedigt diese Bedürfnisse auf heterogene Weise: Der Ort ermöglicht durch Rituale Gemeinschafts- und Kontingenzerfahrungen, er bietet ansprechende Symbole und Narrationen, die auf die spezifische Situation von Krankheitserfahrung zielen. Von daher zeigt dieses Beispiel sehr deutlich die in populären Kulturzusammenhängen immer noch hergestellte Kausalität von Heil und Heilung, von Religiosität und Krankheitserfahrung.

¹ Vgl. den Kommentar zu dieser Lehrveranstaltung in: KulTour, Mitteilungen der Studierenden und Mitarbeiter des Volkskundlichen Seminars der Universität Bonn, 16 (2005), H. 2, 115 f.

² Vgl. *Ludwig Bergmann*: Kevelaer-Wallfahrt. In: Wallfahrt im Rheinland. Hg. vom Amt für rheinische Landeskunde in Verbindung mit dem Volkskundlerat Rhein-Maas und dem Niederrheinischen Freilichtmuseum. Köln 1981, 67-78; *Peter Dohms*: Die Wallfahrt nach Kevelaer zum Gnadenbild der „Trösterin der Betrübten“. Nachweis und Geschichte der Prozessionen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Kevelaer 1992.

³ Die eigentliche Wallfahrtszeit in Kevelaer beginnt Ostern und endet an Allerheiligen. Vgl. die Informationen auf den offiziellen Internetseiten der Kevelaer-Wallfahrt, <http://www.wallfahrt-kevelaer.de> (Stand: 31.05.07).

⁴ Vgl.: *Michael Simon*: Symbole helfen heilen. In: Rolf Wilhelm Brednich u. Heinz Schmitt (Hgg.): Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. Münster u.a. 1997, 58-67; *Alfons Labisch*: Medizin, I. Historisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7. Freiburg u.a. 1998, 53-58, hier 54; *Jörg Rüpke*: Heilung/Heilungen, I. Religionsgeschichtlich. In: Ebd., Bd. 4, Freiburg u.a. 1995, 1357-1358.

⁵ Z. B. in 1 Sam. 16, 14-23; Tob. 3,8; Dtn 32,39; Pss 30,3 und 103,3f; Ijob 5,18; Mk. 1,23-28; 5,1-20; Mt. 9,32ff; Mt. 8,5-13; Lk. 17,11-19; Joh. 5,2-9; App. 3,1-10.

⁶ Beispiele sind die spätmittelalterliche Verserzählung Hartmann von Aues: Der arme Heinrich sowie die Romane Thomas Manns (Tod in Venedig, Der Zauberberg), für populäre Erzählstoffe sei auf ‚Das Geschenk der Zwerge‘ (AaTh 611), ‚Das Wasser des Lebens‘ (AaTh 551) und ‚Gevatter Tod‘ (AaTh 332) sowie die entsprechenden Beispiele in folgenden Sammlungen moderner Sagen verwiesen: *Rolf Wilhelm Brednich*: Die Spinne in der Yucca-Palme. München 1990; *Helmut Fischer*: Der Rattenhund. Köln 1991. Einen analytischen Zugang zeigt *Ingo Schneider*: Geschichten über AIDS. Zum Verhältnis von Sage und Wirklichkeit. In: ÖZfVk, 95 (1992), 1-27.

⁷ Vgl. *Gudrun Schwibbe*: Krankheit. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 8, Berlin/New York 1996, 338-346; *Rudolf Schenda*: Heilen, Heiler, Heilmittel. In: ebd., Bd. 6, Berlin/New York 1990, 655-665; *Rüpke* (wie Anm. 4); *Martin Ott*: Medizinmann. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Freiburg u.a. 1998, 61 f.

⁸ Vgl. die Beispiele bei: *Lenz Kriss-Rettenbeck*: Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum. Zürich u. Freiburg i. Brsg. 1972; *Arnold Angenendt*: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, bes. 209 f.; *Nina Gockerell*: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995; *Arthur E. Imhof*: Das prekäre Leben. Leben, Not und Sterben auf Votivtafeln. Impulse für heute. Buch mit CD-ROM. Stuttgart und Leipzig 1998.

⁹ Vgl. *Olivia Wiebel-Fandler*: Religion als Heimat. Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubensstraditionen. Wien u.a. 1993.

¹⁰ Vgl. *Christine Aka*: Wegwerfen tabu? Zeichen katholischer Sinnwelten im Säkularisierungsprozeß. In: Brednich u. Schmitt (Hgg.) (wie Anm. 4), 427-434.

¹¹ *Max Weber*: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen 1920, 237-573, hier 513.

¹² Vgl. dazu beispielsweise *Carlo Ginzburg*: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Berlin 2002; *Emmanuel Le Roy Ladurie*: Montaignou. Ein Dorf vor dem Inquisitor. Berlin 2000.

¹³ Vgl. u.a. die Beiträge in dem Sammelband: *Gottfried Korff* (Hg.): Alliierte im Himmel. Populäre

Religiosität und Kriegserfahrung. Tübingen 2006.

¹⁴ <http://www.spiegel.de/dossiers/0,1518,455740,00.html> (Stand: 03.05.07).

¹⁵ <http://de.wikipedia.org/wiki/Kevelaer> (Stand: 31.05.07).

¹⁶ Interview Herr B., 2007.

¹⁷ Als kurzer Hinweis zu dieser Thematik sei auf den auflagenstarken biographischen Text von Hape Kerkeling verwiesen (*Hape Kerkeling: Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*. München ²⁶2006).

¹⁸ Vgl. dazu *Christine Burckhardt-Seebass: Zwischen McDonald's und weißem Brautkleid. Brauch und Ritual in einer offenen, säkularisierten Gesellschaft*. In: *ÖZfVk*, 43 (1989), 97-110, hier 103; *Dagmar Hänel: Bestatter im 20. Jahrhundert. Zur kulturellen Bedeutung eines tabuisierten Berufs*. Münster u.a. 2003, 10-16.

¹⁹ *Doris Bachmann-Medick: Performative Turn*. In: dies.: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbeck b. Hamburg 2006, 104-143.

²⁰ Vgl.: *Andreas C. Bimmer: Brauchforschung*. In: Rolf W. Brednich: *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin ³2001, 445-468.

²¹ „Im wesentlichen ging es um eine regionale Beschreibung von Bräuchen [...]. Im Vordergrund standen Zustandsbeschreibungen.“ (Ebd., 447 f.)

²² *Hermann Bausinger: Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistischen Volkskunde*. In: *ZfVk*, 61 (1965), 177-204.

²³ *Dagmar Hänel: Uniformiertes Verkleiden. Vom Spiel mit Rollenbildern und Traditionen am Beispiel des Neusser Bürgerschützenfestes*. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 36 (2005/06), 119-136, hier 124.

²⁴ *Wolfgang Kaschuba: Einführung in die Europäische Ethnologie*. München ²2003, 76. Vgl. dazu auch *Bausinger* (wie Anm. 22).

²⁵ Vgl. *Hans Moser: Gedanken zur heutigen Volkskunde. Ihre Situation, ihre Problematik, ihre Aufgaben*. In: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 5 (1954), 208-234, sowie die neueren Überlegungen von *Andreas C. Bimmer: Vom „-tum“ in der Volkskunde*. In: *ÖZfVk*, 93 (1990), 150-173.

²⁶ Vgl. beispielsweise *Ingeborg Weber-Kellermann: Saure Wochen – Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*. München u. Luzern 1985; *Martin Scharfe: Zum Rügebrauch*. In: *Hessische Blätter für Volks- und Kulturkunde*, 61 (1970), 45-68.

²⁷ *Bimmer* (wie Anm. 20), 445.

²⁸ *Alois Döring: Rheinische Bräuche durch das Jahr*. Köln 2006, 26.

²⁹ *Sally Moore u. Barbara Myerhoff: Introduction. Secular Ritual: Forms and Meanings*. In: Diess. (Hgg.): *Secular Ritual*. Assen 1977, 3-24.

³⁰ *Paul Hugger: Die Ritualisierung des Alltags*. In: ders. (Hg.): *Handbuch der schweizerischen Volkskultur*, Bd. 3. Zürich 1992, 1443-1440, hier 1440.

³¹ Vgl. *Hans Fischer u. Bettina Beer: Ethnologie. Einführung und Überblick*. Berlin 2003.

³² Vgl. *Arnold van Gennep: Übergangsriten. Les rites de passage*. Frankfurt a.M. 1986.; *Victor Turner: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. (Neuaufgabe von: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York ⁹1969) Frankfurt a.M. 2005.

³³ Vgl. *Bimmer* (wie Anm. 20).

³⁴ *Gunther Hirschfelder: Mittsommer, Sonnenwende und Johannisfeuer im Rheinland zwischen Tradition und Inszenierung*. In: *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 50 (2005), 101-140, hier 117.

³⁵ Vgl. *Hänel* (wie Anm. 23).

³⁶ Vgl. *Dagmar Hänel*: „Der Kopf kann laufen.“ Bedeutungen und Funktionen von Wallfahrten in der Gegenwart. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, 49 (2004), 111-129; *Walter Fürst, Gunther Hirschfelder* u.a.: Religiöse Rituale im höheren Erwachsenenalter in einer pluralistischen Gesellschaft. In: diess. (Hgg.): „Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten...“ Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns. Münster 2003, 181-200.

³⁷ Vgl. *Hänel* (wie Anm. 18); *Edmund Leach*: Ritual as an Expression of Social Status (1959). In: Stephen Hugh-Jones and James Laidlaw (Ed.): The Essential Edmund Leach. Bd. 1: Anthropology and Society. New Haven 2000, 153-158; *Mary Douglas*: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. 2. überarb. Aufl. Frankfurt a.M. 1998.

³⁸ Vgl. *Jon P. Mitchell*: Ritual. In: Alan Barnard u. Jonathan Spencer (Hgg.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London u. New York 1996, 490-493.

³⁹ Vgl. *Fritz Kramer*: Ritual. In: Bernhard Streck (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie. Köln 1987, 181-183.

⁴⁰ *Michel Panoff* u. *Michel Perrin*: Stichwort ‚Ritual‘. In: Diess. (Hgg.): Taschenwörterbuch der Ethnologie. Begriffe und Definitionen zur Einführung. Berlin ²1982, 263.

⁴¹ Vgl.: *Andreas C. Bimmer*: Von Übergang zu Übergang. Ist Van Genepp noch zu retten? In: ÖZfV, 103 (2000), 15-36; *Burckhardt-Seebass* (wie Anm. 18).

⁴² *Fürst, Hirschfelder* u.a. (wie Anm. 36) hier 188.

⁴³ Vgl. *Clifford Geertz*: Religion als kulturelles System. In: ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1983, 44-95.

⁴⁴ *Marco Frenschkowski*: Religiöse Motive. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Band 11. Berlin u. New York 2004, 537-551, hier 539.

⁴⁵ Vgl. *Bernhard Grom*: Religiosität, Religionspädagogisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 8. Freiburg u.a. ³1999, 1087-1088; *Heinrich M. Schmiedinger*: Religion, anthropologisch-theologisch. In: ebd., 1036-1039.

⁴⁶ Vgl. *Hubert Knoblauch*: Religionssoziologie. Berlin u. New York 1999, bes. 186-188.

⁴⁷ *Gottfried Korff*: Einleitung. In: Korff (wie Anm. 13), 9-32, hier 17.

⁴⁸ Vgl. *Martin Scharfe*: Soll und kann die Erforschung subjektiver Frömmigkeit das Ziel volkscundlich-kulturwissenschaftlicher Tätigkeit sein? In: Ruth-E. Mohrmann (Hg.): Individuum und Frömmigkeit. Volkskundliche Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Münster u.a. 1997, 145-151.

⁴⁹ *Hubert Knoblauch*: Der Mythos der Entzauberung, die populäre Religion und das Ende der Privatisierung. In: Korff (wie Anm. 13), 371-390, hier 385 f.

⁵⁰ *Claude Lévi-Strauss*: Das wilde Denken. Frankfurt a.M. 1973, 29 ff.

⁵¹ *Korff* (wie Anm. 13), hier 12.

⁵² Die Wallfahrt nach Lourdes entwickelte sich aus den Erzählungen der Bernadette Soubrius, der 1858 insgesamt 18 Mal eine Frauengestalt erschien, die sich als „unbefleckte Empfängnis“ bezeichnete und als Erscheinung der Jungfrau Maria gedeutet wird. Während der neunten Erscheinung am 25. Februar 1858 gräbt Bernadette auf Geheiß der Erscheinung eine Quelle aus, deren Wasser als heilkräftig und wundertätig gilt. Vgl. *René Laurentin*: Marienerscheinungen. In: Wolfgang Beinert u. Heinrich Petri (Hgg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, 528-555.

⁵³ *Michel de Roton*: Lourdes (I. Wallfahrt). In: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 6, Freiburg u.a. 1997, 1068.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. u.a.: *Peter Assion*: Der soziale Gehalt aktueller Frömmigkeitsformen. Zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, NF 14/15 (1982/83), 5-17; *Wolfgang Brückner*: Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Aschaffenburg 1958; ders.: Fußwallfahrt heute. Frömmigkeitsformen im sozialen Wandel der letzten hundert Jahre. In: Lenz Kriss-Rettenbeck u. Gerda Müller (Hgg.): Wallfahrt kennt keine Grenzen. München 1984, 101-113; ders.: Art. Wallfahrt. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10. Freiburg u.a. 2001, 963-965; *Hänel* 2004 (wie Anm. 36); *Oliva Wiebel-Fanderl*: Die Wallfahrt Altötting. Kultformen und Wallfahrtsleben im 19. Jahrhundert. Passau 1984; *Helge Gerndt*: Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs. Klagenfurt 1973; *Klaus Guth*: Die Wallfahrt – Ausdruck religiöser Volkskultur. Eine vergleichende phänomenologische Untersuchung. In: *Ethnologia Europea*, XVI (1986), 59-82.

⁵⁷ Vgl. *Wolfgang Brückner*: Lourdes und Literatur – oder die Faszination des Massenkultes. In: Kriss-Rettenbeck u. Müller (wie Anm. 56), 429-442.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ *Franz Josef Brems*: Marienwallfahrtsorte in Europa – Ein kulturgeschichtlicher Führer. München 1994, 112.

⁶⁰ In einem ersten Zugriff wurden mit sechs Lourdes-Wallfahrerinnen jeweils etwa zwei- bis dreistündige Gespräche geführt, die als themenzentrierte narrative Interviews konzipiert waren. Die Frauen leben in der Region Köln/Bonn, sind zwischen 24 und fast 80 Jahren alt und haben außer der Konfession und einer Bindung an eine kirchliche (katholische) Institution kaum eine Gemeinsamkeit. Zur Methodik vgl. u.a. *Brigitta Schmidt-Lauber*: Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens. In: Silke Göttisch u. Albrecht Lehmann (Hgg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001, 165-186; *Albrecht Lehmann*: Bewusstseinsanalyse. In: ebd., 165-186; *Hänel* (wie Anm. 18); *Rolf Wilhelm Brednich*: Quellen und Methoden. In: ders. (wie Anm. 20), 77-100.

⁶¹ *Johannes Dierkes*: Auf dem Weg zu Heilung und Heil? Eine qualitative Untersuchung zur Wallfahrt nach Lourdes. Hamburg 1999, 37.

⁶² Vgl. *Hänel* (wie Anm. 36); *Brückner* (wie Anm. 56); *Elisabeth Röhm*: Große Gemeinschaft unterwegs? In: Martin Scharfe u.a. (Hgg.): Wallfahrt – Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit. Tübingen 1985, 83-88, hier 88.

⁶³ Frau R. berichtet von ihrer jährlichen Lourdes Fahrt, die von einer Marianischen Bruderschaft organisiert wird: „Diese Marianische Route geht bis nach Spanien hinunter, (...) die Routen verlaufen immer anders, aber drei Punkte werden (...) immer angefahren. Das ist immer Lourdes, das ist immer Saragossa (...) und immer Torreciudad.“ (Interview Frau R., Mai 2005).

⁶⁴ „Man betet zusammen, wir beten täglich drei Rosenkränze. Wir sind ja zusammen mit den Bus.“ (Interview Frau R., 2005).

⁶⁵ Interview Frau H., 2005.

⁶⁶ Interview Frau R., 2005.

⁶⁶⁷ Interview Frau Fe, 2005.

⁶⁸ Interview Frau R., 2005.

⁶⁹ Interview Frau R., 2005.

⁷⁰ Interview Frau He., 2005.

⁷¹ Interview Frau H., 2005.

⁷² Zur Verweisfunktion von Körper und Körperpraxen vgl. *Douglas* (wie Anm. 37).

⁷³ *Mircea Eliade*: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Salzburg 1954, 217.

⁷⁴ Lourdes entdecken. Toulouse 2006, 26.

⁷⁵ Interview Frau H., 2005.

⁷⁶ Interview Frau H., 2005.

⁷⁷ Interview Frau He., 2005.

⁷⁸ Vgl. *Dagmar Hänel*: Grenzgänger. Auf der Suche nach Heil und Heilung – Wallfahrt im Grenzbereich zwischen Medizin und Glaube. In: Thomas Hengartner u. Johannes Moser (Hgg.): Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen. 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Dresden 2005. Leipzig 2006, 515-527.

⁷⁹ Interview Frau R., 2005.

⁸⁰ Interview Frau F., 2005.

⁸¹ Ebd.

⁸² In allen Interviews wurden Erzählungen beigebracht, die eine oder mehrere solcher Heilungen thematisierten. (Eine Veröffentlichung der entsprechenden Analyse und Interpretation ist in Vorbereitung.)

⁸³ Interview Frau R., 2005.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Interview Frau F., 2005.

⁸⁶ „Ich sag mal, jeder der hierher kommt, hat es nötig irgendwie.“ (Interview Frau H., 2005).

⁸⁷ Vgl. *Jutta Dornheim*: Kranksein im dörflichen Alltag. Soziokulturelle Aspekte des Umgangs mit Krebs. Tübingen 1983.