

Religiöse Orte und bewegte Biografien

Religion und Mobilität im Kontext von Migration und Optionenvielfalt

Wie kann Religion für Menschen in transitorischen Zeiten als Orientierungssystem und sozialer Bezugspunkt von Bedeutung sein? Im Schweizerischen Kloster Mariastein zeigt sich in exemplarischer Dichte, wie Menschen angesichts von einschneidenden Veränderungen im Leben auf religiöse Repertoires und religiöse Orte zurückgreifen und sich diese (neu) erschliessen, um in der veränderten Situation die Orientierung und Teilhabe an einem grösseren Ganzen zurückzugewinnen.

Eva Baumann-Neuhaus

Dr. sc. rel. et lic. phil. I, wissenschaftliche Projektleiterin beim Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut in St. Gallen

Einleitung

Mobilität ist seit jeher ein Strukturmerkmal des Sozialen, denn das menschliche Dasein, Gemeinschaften und Gesellschaften sind gekennzeichnet durch Bewegung, Verschiebung und Veränderung.¹ Mobilität ist insbesondere auch ein Strukturmerkmal der modernisierten und individualisierten Gesellschaft, die sich durch eine Differenzierung der Lebensbereiche auszeichnet. Sie gehört zum Alltag, denn Wohn- und Arbeitsorte, aber auch Bildungsorte und Orte der Freizeitgestaltung sind in der Regel räumlich voneinander getrennt. Die Menschen müssen Distanzen zurücklegen, um an den Möglichkeiten und Ereignissen der jeweiligen Bereiche teilzuhaben. Mobilität eröffnet dem Individuum Möglichkeiten und Freiheiten im geografischen und sozialen Raum, gleichzeitig ist sie aber Bedingung für das Funktionieren unserer Gesellschaft, sie ist also strukturell gegeben.² Der britische Gesellschaftsanalytiker Antony Giddens spricht von der „Entbettung“ des Menschen, der in der modernisierten Gesellschaft, von traditionellen Bindungen und Verpflichtungen in Familie, Religionsgemeinschaft, Herkunftsregion, Herkunftsmilieu oder Nachbarschaft weitgehend entbunden, die Wirklichkeit als Gestaltungsraum erfährt, der über die Gegenwart und den lokalen Ort hinausreicht.³ Soziale Beziehungen sind nicht mehr länger an ortsgebundene Interaktionszusammenhänge gebunden, sondern finden in unterschiedlichen sozialen Systemen, an unterschiedlichen Orten und unter unterschiedlichen Be-

In der Soziologie wird zwischen einer räumlichen oder territorialen und einer sozialen Mobilität unterschieden. Erstere meint Bewegungen von Menschen und Gütern im geografischen und – je nach Gut – auch im virtuellen Raum, letztere bezieht sich auf Bewegungen von Individuen oder Gruppen zwischen unterschiedlichen sozio-ökonomischen Positionen, d. h. auf Verschiebungen zwischen sozialen Milieus.⁵

bedingungen statt, auch verbunden mit unterschiedlichen Rollenanforderungen an den und die Einzelne:n. Unter diesen Bedingungen verändern

sich Zugehörigkeiten und Identitäten laufend und multiple Zugehörigkeiten und Rollen sowie mehrdimensionale Identitäten sind zur Normalität geworden.⁴ Mobilität hat aber auch ein integrierendes Moment, denn sie führt Menschen zusammen, die sonst voneinander getrennt blieben, und erlaubt ihnen auch die Teilhabe an sozialen Systemen, die ihnen sonst verwehrt wären. Dadurch hat der und die Einzelne die Möglichkeit, sich im gesellschaftlichen Gefüge zu bewegen, d. h. sozial aufzusteigen. Wo Teilhabe verwehrt bleibt, kann auch das Umgekehrte, der soziale Abstieg die Folge sein.⁵

Mobilität ist also – in unterschiedlichen Ausprägungen – Ausdruck von individueller Freiheit, Freiwilligkeit und Offenheit, aber auch von unausweichlichen globalen und lokalen Gegebenheiten. Diese können sich auf die Lebensgestaltung und Befindlichkeit eines Individuums oder ganzer Gruppen positiv oder negativ auswirken. So stehen beispielsweise den einen alle Möglichkeiten offen, ihre Feriendestinationen und die dafür nötigen Verkehrsmittel frei zu wählen, während sich andere damit abfinden müssen, täglich mehr als zwei Stunden zur Arbeit zu fahren, um Arbeitslosigkeit und Prekarität abzuwenden. Wieder andere sehen sich aufgrund lebensfeindlicher Umstände gezwungen, ihr Lebensumfeld dauerhaft zu verlassen, in der Hoffnung, anderswo ein besseres

1 Manderscheid, Soziologie.

2 Dahrendorf, Homo Sociologicus, 35.

3 Giddens, Konsequenzen, 33-42.

4 Bernhard/Schmidt-Leukel, Identität; Straub, Identitäten.

5 Tully/Baier, Alltag, 70ff.

6 Koschnick, Standardwörterbuch; Berger, Soziale Mobilität.

Leben zu haben. Diese Mobilität mit residenziellen Folgen, man spricht hier auch von Migration, bedeutet in der Regel Abschied von Familie und Freunden und im Falle eines Wechsels in einen anderen kulturellen Kontext auch vom vertrauten Alltagsleben.⁷ Mobilität ist hier mit einschneidenden Veränderungen verbunden, die auch als Brüche erfahren werden, die es zu be- und verarbeiten gilt.

Wie kann nun Religion für Menschen in transitorischen Zeiten als Orientierungssystem und sozialer Bezugspunkt von Bedeutung sein? Im Schweizerischen Kloster Mariastein zeigt sich in exemplarischer Dichte, wie Menschen angesichts von einschneidenden Veränderungen im Leben auf religiöse Repertoires und religiöse Orte zurückgreifen und sich diese (neu) erschliessen, um in der veränderten Situation die Orientierung und Teilhabe an einem grösseren Ganzen zurückzugewinnen.

Mariastein – ein katholischer Pilgerort mit Anschlusspotential

Als Ort mit „offenen Türen“ ist der Wallfahrtsort im Verlaufe der Zeit für Menschen unterschiedlicher Herkunft und Bedürfnisse anschlussfähig geworden – sei es für Menschen mit oder ohne Migrationshintergrund, für Religiöse und Nicht-Religiöse, für Traditionsaffine und für solche, die sich auf der Suche nach Selbst- und Transzendenzerfahrungen nur sich selbst verpflichtet sehen.

Der Wallfahrtsort Mariastein liegt auf einem steil abfallenden Felsenplateau im Kanton Solothurn, nahe bei der Stadt Basel und der Grenze zu Frankreich. Bekannt ist der Ort für seine Felsengrotte, in der sich eine Kapelle befindet. Der Überlieferung zufolge stürzte am Ort ein Hirtenkind die Felswand hinunter, als sich seine Mutter in der Grotte ausruhte. Anstatt in den Tod zu fallen, wurde das Kind von einer unbekanntem Frau aufgefangen, die sich ihm als Mutter Gottes zu erkennen gab. Als Dank bat die Frau um die Errichtung eines Wallfahrtsortes am Ort des Geschehens. Heute ist die Felsengrotte mit der Gnadenkapelle Teil einer Klosteranlage, die von Benediktinern bewohnt wird.⁸

Das Kloster Mariastein ist umgeben von Feldern, Wiesen und Wäldern und darum als Wallfahrtsort und Ausflugsziel beliebt. Die Türen zur Klosterkirche und zur Gnadenkappelle sind offen für alle, die eintreten wollen. Die Gästeschar, ursprünglich katholisch, hat sich in den vergangenen Jahren stark verändert. Sie ist vielfältiger geworden. Neben Katholik:innen unterschiedlichster Nationalitäten suchen heute auch Hindus, Alewiten, alternativ religiöse und nichtreligiöse Menschen den Wallfahrtsort mit seiner langen Geschichte auf.⁹ Ob jung oder alt, die Besucher:innen kommen aus unterschiedlichen Motiven und haben ihren je eigenen Zugang zum Ort, wie eine empirische Studie aus dem Jahr 2015 zeigen konnte.¹⁰

Die Popularität Mariasteins mit seiner bunten Besucher:innenschaft sind Folgen des seit Jahren anhaltenden Pilgertrends und der zunehmenden Bedeutung von

7 Spode, Mobilität, 26; Baumann-Neuhaus, Glaube, 22; Manderscheid, Soziologie, 20-21.

8 Ziegerer, Pilgerbuch.

9 Haas, Wallfahrtsgeschichte, 88.

10 Baumann-Neuhaus/Foppa, Open Space.

Kraftorten in vielen Teilen der Bevölkerung, aber auch der Gastfreundschaft. Als Ort mit „offenen Türen“ ist der Wallfahrtsort im Verlaufe der Zeit für Menschen mit unterschiedlicher Herkunft und Bedürfnissen anschlussfähig geworden – sei es für Menschen mit oder ohne Migrationshintergrund, für Religiöse und Nicht-Religiöse, für Traditionsaffine und für solche, die sich auf der Suche nach Selbst- und Transzendenzerfahrungen nur sich selbst verpflichtet sehen. Die Offenheit des Wallfahrtsorts ermöglicht all diesen Menschen, ihre eigenen Wege der Anknüpfung bzw. der Aneignung des Traditionsorts zu finden.¹¹

Pilgerfahrt im Zeichen von Migration, „Tamilness“ und kultureller Aneignung

Zu den regelmässigen Pilger:innen-Gruppen in Mariastein gehören die sri-lankischen Tamil:innen. In der Schweiz lebt eine grosse sri-lankische Gemeinschaft, entstanden durch eine Migrationsbewegung, die 1983 ausgelöst wurde durch den Bürgerkrieg zwischen der singhalesischen Mehrheit und der tamilischen Minderheit. Ihre Familien haben das Wagnis der Migration auf sich genommen,

denn wer sein Zuhause verlässt, wechselt nicht nur den Wohnort, sondern ist oft konfrontiert mit einer fremden Sprache und Alltagskultur. Mit dem neuen Umfeld unvertraut, müssen Migrant:innen vieles von Grund auf neu lernen, denn einst bewährte Denk- und Handlungsrountinen erweisen sich im neuen Alltag immer wieder als untauglich und nicht mehr länger zielführend. Je nach Hintergrund und Migrationsgrund sind die Erfahrungen von Abschied, Abbruch und Neuanfang für die Betroffenen einschneidend. Die Bemühungen, erneut Fuss zu fassen, sind mit Anstrengungen verbunden und können auch misslingen. Wer dann noch wiederholt erfährt, dass das eigene

Verhalten auf Unverständnis stösst, ist in seinem Selbst- und Umweltvertrauen erschüttert und fühlt sich erst recht fremd. Es verwundert nicht, dass sich viele Migrant:innen mit solchen Erfahrungen einsam und verloren fühlen.¹²

Wo Unsicherheit, Ungewissheit und offene Fragen die Lebenssituation prägen, wächst das Bedürfnis jedes Menschen nach neuer Orientierung, Sicherheit, Trost und Halt. Die meisten Menschen verfügen in solchen Situationen auch über Strategien und Ressourcen, die ihnen helfen, die gemachten Brucherfahrungen und die damit verbundenen Gefühle nicht nur auszuhalten, sondern auch zu be-



¹¹ Hahn, Materielle Kultur; Gerhards, Globalisierung; Kohl, Aneignungen.

¹² Baumann-Neuhaus, Glaube, 174-201.

wältigen. Solche Bewältigungsstrategien bilden sich im Laufe des Lebens heraus, denn der Mensch verfügt über die Fähigkeit, sein Leben in den Kontexten, in denen er es verbringt, immer wieder neu auszulegen und dabei sein Wissen mit seinen Erfahrungen immer wieder neu in Einklang zu bringen. Mit anderen Worten, der Mensch lernt laufend aus seinen Erfahrungen und entwickelt mit der Zeit eine innere Logik, die ihm hilft, neue Erfahrungen zu verarbeiten und in seine Lebensgeschichte zu integrieren. Wo dies gelingt, wird er handlungsfähig.¹³ Wie Religion als eine solche Ressource genutzt werden kann, zeigt exemplarisch die tamilische Wallfahrt nach Mariastein, in der sich das Phänomen der kulturellen Aneignung spiegelt.

Maria und Madhu Mata

Unter den tamilischstämmigen Pilger:innen sind sowohl katholisch wie hinduistisch orientierte Personen. Der Marienwallfahrtsort Mariastein bietet ihnen eine hoch anschlussfähige Möglichkeit, ihre ethnische Identität, die sogenannte „Tamilness“, im Schweizer Kontext zu bewahren und zu pflegen. Einmal im Jahr, wenige Tage vor dem katholischen Fest „Mariä Himmelfahrt“, treffen sich bis zu 4000 Personen beim Kloster Mariastein. Der Ort erinnert vor allem die Zugewanderten der ersten Generation an einen Wallfahrtsort im Nordwesten Sri Lankas, den katholischen „Shrine of Our Lady of Madhu“. Die Marienfigur und Patronin von Madhu¹⁴, „Madhu Mata“ wird seit jeher von katholischen, hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Gläubigen besucht und gilt als Symbol des friedlichen Zusammenlebens der Religionen.¹⁵ In Mariastein wird eine Verbindung zum Schrein in Sri Lanka hergestellt bzw. ein Stück Sri Lanka wird nach Mariastein geholt, indem die „Maria im Stein“ durch eine Replik der Marienstatue von Madhu ersetzt wird. Obwohl beide Marienfiguren dieselbe biblische Figur repräsentieren, scheint den Tamil:innen viel daran gelegen, mit ihrer eigenen Statue eine symbolische Brücke zu ihrem Herkunftsland herzustellen und dadurch die religiöse und ethnische Herkunftsidentität im neuen kulturellen Kontext weiterzupflegen.¹⁶ Diese Praxis ermöglicht es ihnen, in Zeiten von Diskontinuität und Neuanfang wenigstens punktuelle Erfahrungen von Kontinuität zu machen. Doch die Wallfahrt der Tamil:innen nach Mariastein ist keine bloße Kopie der Wallfahrt nach Madhu. Adaptierungen an den Schweizer Kontext werden da und dort sichtbar, wie etwa bei der Europäisierung des Kirchengesangs oder bei der konkreten Gestaltung der Veranstaltung. Das zuständige Organisationskomitee hat sich im Verlauf der Jahre den Gepflogenheiten der Schweizer Wallfahrt in grossen Stücken angepasst.¹⁷

13 Alheit, Identität, 219-24; Baumann-Neuhaus, Glaube, 68-71.

14 Madhu ist ein Dorf ungefähr 300 km von Colombo, der Hauptstadt Sri Lankas entfernt.

15 Eulberg/Niederberger, Sri-lankisch tamilische Christen; Altermatt, Madhu-Mariastein-Wallfahrt.

16 Auch andere Gruppen sehen Parallelen zwischen Mariastein und Wallfahrtsorten in der Heimat. So vergleichen etwa die Portugiesen Mariastein mit Fátima, die Franzosen mit Lourdes oder Odilienberg, die Polen mit Częstochowa, vgl. Baumann, Gegenorten.

17 Altermatt, Madhu-Mariastein-Wallfahrt, 110.

18 Eulberg/Niederberger, Sri-lankisch tamilische Christen, 98-125.

Die im Rahmen der bereits erwähnten empirischen Studie durchgeführte Befragung unter tamilischen Besucher:innen hat deutlich gemacht, dass innerhalb der religiös heterogenen Gruppe unterschiedliche Vorstellungen vom Wallfahrtsort existieren. So ähneln etwa die Vorstellungen der katholischen Tamil:innen jenen der einheimischen Katholik:innen, während sie sich in Religionspraxis und Frömmigkeitsstil unterscheiden. Hinduistische Tamil:innen haben als Gruppe kein einheitliches Bild vom Wallfahrtsort. Manche nehmen zwar an den katholischen Ritualen teil, bringen die Marienfigur aber nicht in Verbindung mit der biblischen Marienfigur, sondern mit einem Avatar, d. h. der körperlichen Manifestation einer

Die Tamil:innen haben sich als Gruppe den Wallfahrtsort aus ihrer eigenen Perspektive erschlossen und zu eigen gemacht. Hier können sie sich im Kreise von Landsleuten ihrer ethnisch-kulturellen wie auch religiösen Identität immer wieder von neuem vergewissern und in der religiösen Praxis wie auch im Gemeinschaftserlebnis ein Gefühl der Verankerung und Zugehörigkeit erfahren.

hinduistischen Gottheit im Diesseits.¹⁸ Andere verhalten sich in der Gnadenkapelle eher wie in einem hinduistischen Tempel, indem sie sich beispielsweise mit Weihwasser die Stirne waschen oder den Altar umkreisen. Auch zwischen den Altersgruppen innerhalb der tamilischen Gemeinschaft zeigen sich Unterschiede. Jüngere Tamil:innen, die in der Schweiz aufgewachsen sind und das Ursprungsland ihrer Eltern nur aus Erzählungen kennen, bringen Mariastein in der

Regel nicht mehr mit dem Schrein in Madhu in Verbindung. Für sie ist es der Ort, wo sich die Tamil:innen in der Schweiz treffen, um Beziehungen und kulturelle Gemeinsamkeiten zu pflegen, mitunter auch um eine Heirat einzufädeln.¹⁹

Die Tamil:innen haben sich als Gruppe den Wallfahrtsort aus ihrer eigenen Perspektive erschlossen und zu eigen gemacht. Hier können sie sich im Kreise von Landsleuten ihrer ethnisch-kulturellen wie auch religiösen Identität immer wieder von neuem vergewissern und in der religiösen Praxis wie auch im Gemeinschaftserlebnis ein Gefühl der Verankerung und Zugehörigkeit erfahren. Weil dies möglich ist, werden Anpassungen an die Gepflogenheiten vor Ort nicht als

Das Konzept der „kulturellen Aneignung“ basiert auf einem dynamischen Verständnis von Kultur als Ergebnis geographischer Gegebenheiten sowie historischer und sozialer Prozesse. Kulturen und Religionen werden als gewachsene und durch Menschen gestaltete Ordnungssysteme verstanden, die sich verändern. Kultureller und religiöser Wandel wird ausgelöst durch veränderte Umweltbedingungen und Kulturkontakte und gilt für die globalisierte Welt als normal. Ein Zusammenspiel von Altem und Neuem bzw. Vertrautem und Unvertrautem kommt in Gang, das kontextbedingte und situativ unterschiedliche Verläufe zeigt.²²

Identitätsverlust empfunden, sondern als Teil des eigenen Gestaltungsprozesses bzw. des Aneignungsprozesses wahrgenommen.²⁰ Die Beobachtungen lassen sich mit dem Konzept der „kulturellen Aneignung“ nach Hahn erklären.²¹

Hahn gelingt es, mit dem Modell auf der Mikroebene sichtbar zu machen, dass sich auf der Seite der Aneignenden immer Möglichkeiten ergeben, eine gewisse Mass an Selbstbestimmung zu bewahren, auch in einem ihnen fremden Kontext. So können sie etwa hegemoniale Deutungsansprüche der anderen Seite umgehen, indem sie ihnen fremde Kulturelemente mit neuen Bedeutungszuschreibungen versehen und mit neuen Handlungsmustern koppeln.²³ Das ursprünglich Fremde wird dann zu etwas Eigenem, wenn es mit dem bereits vorhandenen Erfahrungshorizont verbunden und ins Alltagshandeln integriert werden kann.²⁴

Religion als Ressource

Die Wallfahrt nach Mariastein ist also für viele dieser Pilger:innen ein religiös gerahmtes Ereignis von grosser Bedeutung, denn es ermöglicht Zugehörigkeit, Teilhabe und Orientierung in Zeiten, die immer wieder geprägt sind von der Erfahrung der Diskontinuität. Religion bietet konkrete Formen der Be- und Verarbeitung solcher Erfahrungen an.

19 Eulberg/Niederberger, Sri-lankisch tamilische Christen, 12-13.

20 Baumann, Religion.

21 Hahn, Materielle Kultur.

22 Gerhards, Globalisierung, 145-162; Kohl, Aneignungen, 8-18.

23 Hahn, Materielle Kultur.

24 Kleinhans, Cultural Appropriation.

Auch wenn der Rückgriff auf Religion nicht die einzige Möglichkeit ist, Krisen

Religiöse Systeme sind auf Orientierung und Sinnstiftung spezialisiert. Im Rückgriff auf Transzendenz vermögen sie Sinn zu stiften, wo Sinnlosigkeit herrscht, und Orientierung zu schaffen, wo sich das Leben als unverfügbar zufällig zeigt und Ordnungen zusammengebrochen sind.

und Brucherfahrungen zu bewältigen und Ordnungen wiederherzustellen, zeigt sich doch, dass religiös sozialisierte Menschen angesichts

solcher Erfahrungen oft auf ein erlerntes und verinnerlichtes religiöses Repertoire zurückgreifen und dieses zur Be- und Verarbeitung mobilisieren – insbesondere, wenn damit positive Erinnerungen und Erfahrungen verbunden sind. Sie erfahren ihren persönlichen Glauben, aber auch die religiöse Glaubenspraxis und Gemeinschaft gerade in Zeiten der Destabilisierung als identifikatorische Ankerpunkte, die ihre Gültigkeit auch unter veränderten Rahmenbedingungen nicht verlieren.²⁵ Die religiöse Orientierung ermöglicht es ihnen, Erlebtes aus einer übergeordneten Glaubensperspektive zu betrachten, zu deuten und einzuordnen. Die Glaubensgemeinschaft hilft ihnen dabei und wird für viele zu einem Refugium, einem Ort, der Schutz und Halt gibt.²⁶



Wie Migrant:innen in konkreten Situationen auf das Religiöse zurückgreifen, hängt stark von ihrer Sozialisation, ihrer konfessionellen Prägung, aber auch von ihrer sozialen Lage und ihren Migrationserfahrungen ab. Ihre Religiosität verändert sich in der Regel auch im Verlauf des Migrationsprozesses, denn im neuen Kontext tauchen neue Fragen auf und die eigenen Überzeugungen müssen neu begründet werden. Auch sind die Rahmenbedingungen für die religiöse Praxis nicht mehr die gleichen, gerade in der säkularisierten Gesellschaft fallen Automatismen weg und die Migrant:innen müssen sich aktiv einer Gemeinschaft anschließen. Personen, die schon vor der Migration einen aktiven Glauben gepflegt haben, können in Zeiten der Veränderung die Ressource schnell mobilisieren. Oft verstärkt sich ihr Bedürfnis nach religiöser Orientierung und Praxis mit der Migration sogar noch, da er manchmal für eine Weile als einzige Konstante im Leben wahrgenommen wird.²⁷ Bei anderen wird das Bedürfnis nach religiöser Praxis erst durch die Migration selbst ausgelöst, etwa durch den Kontakt zu religiösen Menschen oder Gruppen, die ihnen neue Sichtweisen eröffnen oder sie bei der Bewältigung des Alltags unterstützen. Natürlich kommt es auch vor, dass Menschen sich von ihrer religiösen Prägung gänzlich verabschieden, weil

25 Kleinhaus, *Cultural Appropriation*, 77-78, 298; Pickel, *Religiöses Sozialkapital*, 41-61.

26 Foppa, *Kirche*, 223.

27 Baumann-Neuhaus, *Glaube in Migration*, 295.

diese für sie im neuen Umfeld keine Relevanz mehr hat oder weil sie sich hier von belastend empfundenen Regeln und Verpflichtungen befreien können.²⁸

Der Rück- oder Zugriff auf religiöse Repertoires gestaltet sich von Mensch zu Mensch unterschiedlich, je nach Herkunft, Migrationserfahrung und Glaubensbiografie. Während sich die einen von der Gewissheit getragen fühlen, dass

In Zeiten des Umbruchs und der Erfahrung von Diskontinuität und Fremdheit, wie sie von Migrant:innen typischerweise thematisiert wird, können religiöse Sinnsysteme und Gemeinschaften zu einer Ressource im Umgang mit diesen Erfahrungen werden.

Gott einen Plan hat und sie darum auch durch schwierige Zeiten führt, suchen andere in diesen Zeiten den Schutz der Glaubensgemeinschaft. Hier sind sie unter ihresgleichen und erleben im vertrauten Rahmen ein Stück Kontinuität. Wieder andere be-

trachten die Migrationserfahrung und die damit verbundene Neuorientierung als persönliche Entwicklungschance und Horizonterweiterung und verstehen sich als Lernende im Leben und im Glauben. Schliesslich gibt es Menschen, die wurden zwar religiös sozialisiert, konnten sich aber im Verlauf des Lebens das Gelernte nicht selbst erschliessen und können in Zeiten des Umbruchs oder des Neuanfangs auch nicht darauf zurückgreifen. Religiöse Deutungsmuster oder religiöse Netzwerke stehen ihnen nicht zur Verfügung, um schwierige Erfahrungen einzuordnen und Halt zurückzugewinnen.²⁹

Gerade solche Netzwerke und Gemeinschaften sind aber bei der Reorientierung und Verarbeitung von Migrationserfahrungen nicht zu unterschätzen. Nicht nur entstehen subjektive Orientierungen im Austausch zwischen Menschen, d. h. in sozialen Interaktionen, Menschen erhalten in der Gemeinschaft oft auch ganz konkrete Unterstützung. Die Gemeinschaft wird darum für viele Migrant:innen zu einem Ort, wo sie sich zugehörig und aufgehoben fühlen, denn hier treffen sie auf Menschen, mit denen sie Sprache, Kultur und Glauben, aber auch ihre Migrationserfahrungen teilen und von denen sie Informationen und praktische Dienstleistungen erhalten. Manche erleben die Gemeinschaft gar als eine Art Familie, in der sie auch in emotionaler Hinsicht Ermutigung und Stärkung erfahren. Das alles hilft ihnen, Schritte in die noch fremde Gesellschaft hinein zu wagen, Handlungsperspektiven zu entwickeln, Rückschläge zu überstehen und sich mit dem Unbekannten und Fremden vertraut zu machen.

In Zeiten des Umbruchs und der Erfahrung von Diskontinuität und Fremdheit, wie sie von Migrant:innen typischerweise thematisiert wird, können religiöse Sinnsysteme und Gemeinschaften zu einer Ressource im Umgang mit diesen Erfahrungen werden.

Ein Ort für spirituelle Wander:innen – religiöse Individualisierung

28 Baumann-Neuhaus, Glaube in Migration, 78-79; Mayer, In God.

29 Baumann-Neuhaus, Glaube in Migration, 25-37.

Einschneidende Migrationserfahrungen wie die der tamilischen Gemeinschaft in der Schweiz verdichten auf einschlägige Weise die Suche nach religiösen

Menschen ohne Migrationshintergrund werden zu „Wander:innen“ oder „Flaneur:innen“ zwischen unterschiedlichen (nicht-)religiösen Wirklichkeiten.

Bewältigungsstrategien. Doch in Mariastein zeigt sich diese Suche auch bei Menschen, die über keine Migrationserfahrungen verfügen. Die Motive ihres Besuchs sind vielfältig, ihre Suche ist geprägt von individuellen Bedürfnissen und Erwartungen, und ihre Annäherungen an den katholischen Wallfahrtsort sind unterschiedlich.

Gerade in der individualisierten Gegenwart, in der das Individuum in immer mehr Belangen selbstbestimmt und selbstverantwortlich sein Leben gestaltet, ist Veränderung und Unterwegssein zu einem strukturellen Merkmal von Biografie und damit auch von Religiosität und Spiritualität geworden.³⁰ Das zeigt sich in Mariastein gerade auch unter den einheimischen Besucher:innen, die sich den Ort auf ihre je individuelle Weise aneignen – je nach Hintergrund und Bedürfnissen. Sie sehen den Ort aus ihrer persönlichen Perspektive, laden ihn individuell mit Bedeutung auf und holen sich, was sie brauchen. Sie stehen für den Typus des „spirituellen Wanderers“. Der Begriff ist zu einer Trope der modernen Religiosität geworden, die geprägt ist von Individualisierung, Temporalität und Wandel.³¹

Spirituelle Wander:innen am Wallfahrtsort

Während einheimische Katholik:innen noch vor wenigen Jahrzehnten in grossen Wallfahrtsgruppen zu Fuss nach Mariastein pilgerten, kommen die meisten heute alleine oder zu zweit. Die einen zieht es zum Wallfahrtsort, weil sie die katholische

Charakteristisch für die Spiritualität des ‚Wanderers‘ sind drei Grundüberzeugungen: a) das Bild der ‚vielen Wege‘, die zur ‚Wahrheit‘ führen, und die damit verbundenen Konvergenzvorstellungen, b) der Anspruch auf die soziale Deutungshoheit über seine Spiritualität, und c) die Annahme eines dem Menschen positiv und unbedingt zugewandten Absoluten.³²

Tradition bewusst weiterpflegen, die anderen knüpfen an eine positive Kindheits-erinnerung an oder fügen sich mehr oder weniger freiwillig einer Familien-

tradition. Personen, die zu Kirche und Religion ein eher distanzierteres Verhältnis haben, sehen in Mariastein einen Kraftort zum Auftanken. Obschon sie sich den katholischen Vorstellungen und Praktiken generell nicht anschliessen mögen, knüpfen sie bei ihrem Besuch dennoch direkt oder indirekt an ein religiöses Repertoire katholischer Prägungen an. Sie eignen sich dieses individuell, d. h. punktuell und selektiv an, so dass es zu den eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen passt. Der Ort traditioneller katholischer Kommunikation und Praxis wird so zu einem Ort individueller Formen von Religiosität, Spiritualität, Sinnsuche und emotionalen Erfahrungen. Menschen ohne Migrationshintergrund werden zu „Wander:innen“ oder „Flaneur:innen“ zwischen unterschiedlichen (nicht-) religiösen Wirklichkeiten.³³ Religiöse, Spirituelle und Säkulare finden hier das, was sie suchen: eine Auszeit aus dem hektischen Alltag, eine Antwort auf eine wichtige Lebensfrage, ein Gefühl des Aufgehoben-Seins in einem grösseren Ganzen – mit oder ohne Bezug auf Transzendenz. Auch für manche dieser Besucher:innen spielt die Marienfigur eine bedeutende Rolle. Sie fühlen sich mit ihr verbunden oder zu ihr hingezogen, sei es, weil sie in ihr die Mutter Gottes, ein Sinnbild für das Weibliche und Mütterliche oder das Heilige und Mystische im Leben sehen. Viele erzählen, dass sie in der Gnadenkapelle eine besondere Energie spüren und auftanken können. Für andere ist Mariastein ein schöner

30 Seit den 1960er Jahren wird in westeuropäischen Ländern zunehmend von „Spiritualität“ gesprochen. Man hört von alternativer, katholischer, feministischer, keltischer, buddhistischer oder auch Öko-Spiritualität. Der Begriff erfährt eine positive Konnotation und meint die individuelle und offene Sinnsuche, Selbst- und Transzendenzerfahrung. Spiritualitätsformen orientieren sich an religiösen Traditionen und an neuen religiösen Phänomenen. Es kommt zu Mischformen aus traditionellen und neuen Sinnsystemen. Stolz u. a., Religion, 71-72.

31 Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, Selbstermächtigung.

32 Gebhardt, Wanderer.

33 Gebhardt, Wanderer;

Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger,

Selbstermächtigung; Bauman, Liquid Modernity.

Ausflugsort auf dem Land, fernab vom Alltag. Nicht in der Gnadenkapelle und nicht bei der Marienfigur, sondern in der Natur finden sie das, wonach sie suchen: eine Begegnung mit Gott, ein Gefühl, Teil eines grösseren Ganzen zu sein oder auch nur eine schöne Kulisse an einem freien Tag. Sie kommen zu Fuss nach Mariastein, wandern an den Wiesen und Feldern vorbei bis zum Kloster. Hier machen sie Rast, besichtigen die Klosterkirche, flanieren im Kostergarten und kehren dann ein in einem der Restaurants vor Ort.

Die Vielfalt der Bezüge sowie die individualisierte Nutzung des Orts zeigen sich auch zwischen den Generationen. Religiöses Wissen und ein Bewusstsein für Traditionen und kollektive Praktiken ist gerade bei den jüngeren – auch den religiös sozialisierten – Besucher:innen weniger bis gar nicht vorhanden. Wie die kirchlich und religiös Distanzierten mischen sie nach eigenem Gutdünken traditionelle Elemente des Katholizismus mit Elementen aus anderen religiösen und nicht-religiösen Sinn- und Deutungsrepertoires und suchen nach dem, was ihnen guttut.³⁴

Ein persönlicher Glaube, eine religiöse Gemeinschaft, aber auch religiöse Orte werden gerade für Menschen in transitorischen, unsicheren oder hektischen Zeiten – ob mit oder ohne Migrationsgeschichte – immer wieder zu Bezugspunkten.

Es zeigen sich in Mariastein selbstbestimmte Individuen, die ihren persönlichen Bedürfnissen und Präferenzen folgend ihr Leben gestalten und dabei Akzente setzen – auch bei der Gestaltung des Auf-

enthalts in Mariastein. Interessanterweise suchen sie sich dafür einen Ort mit Geschichte und katholischer Tradition aus und knüpfen damit, wenn auch in unterschiedlichem Masse, an bestehende religiöse Repertoires an, die sie sich individuell erschliessen.³⁵

Zusammenschau – Religion als Bezugspunkt des Selbst und Brücke zwischen den Welten

Ein persönlicher Glaube, eine religiöse Gemeinschaft, aber auch religiöse Orte werden gerade für Menschen in transitorischen, unsicheren oder hektischen Zeiten – ob mit oder ohne Migrationsgeschichte – immer wieder zu Bezugspunkten. Ihre Bezugnahme ist nicht nur unterschiedlich motiviert, sondern findet auch unterschiedliche Ausdrucksformen. Im Rück- oder Zugriff auf religiöse Sinn- und Praxisrepertoires finden Menschen aber offensichtlich immer wieder Möglichkeiten, ihre Erfahrungen sinnstiftend zu deuten und in die eigene Lebensgeschichte zu integrieren, in chaotischen Zeiten die Orientierung zu behalten oder das Vertrauen in sich selbst und in die Umwelt zurückzugewinnen. Dabei zeigt sich das Bedürfnis des Menschen, Teil eines grösseren Ganzen zu sein. Religiöse Systeme, Gemeinschaften und Orte können, wo sie von Menschen erschlossen werden, eine orientierende, stabilisierende und mobilisierende Kraft entfalten, die es Individuen und Gruppen ermöglicht, zwischen Vergangem und Gegenwärtigem, zwischen Vertrautem und Unvertrautem eine Brücke zu schlagen und so einen Umgang mit Diskontinuitätserfahrungen zu finden. Für Migrant:innen

34 Denz, Church; Knoblauch, Jeder.

35 Gebhardt/Engelbrecht/Dochinger 2005;

Wegner, Kommunikation; Pollack, Säkularisierung.

36 Aritz/Siouti, Transnationale Biografien.

bedeutet das meist nicht, die „alte Heimat“ durch eine „neue Heimat“ zu ersetzen, denn ihre transnationalen Verstrickungen lassen ein Entweder-Oder nicht zu.³⁶ Glaube und Glaubensgemeinschaft werden aber für viele zu einem Ankerpunkt, der auch angesichts der Erfahrung von Mehrfachzugehörigkeiten ein Gefühl des Aufgehoben-Sein erzeugt. Diese Erfahrungen von Kontinuität und Teilhabe gehen dann mit der Erfahrung von Beheimatung einher, wenn sie das Individuum befähigen, sich den Alltag mit seinen Herausforderungen zu erschliessen und ihn zu gestalten.

Die Sehnsucht, Teil eines grösseren Ganzen zu sein, prägt auch viele Zeitgenoss:innen, die nicht über Migrationserfahrungen verfügen. Doch auch sie erleben Brüche, die sie aufbrechen lassen auf der Suche nach Sinn und Orientierung, nach Antworten und Halt in hektischen Zeiten oder an biografischen Wendepunkten. Religion ist für Menschen in einer Multioptionsgesellschaft³⁷ nicht nur eine von vielen Möglichkeiten im Umgang mit Sinnfragen und Brucherfahrungen, sie ist in unzähligen Formen auch individuell gestaltbar. Interessanterweise greift jedoch auch das selbstermächtigte Subjekt bei seiner spirituellen bzw. Sinn-Suche immer wieder auf bestehende religiöse Repertoires und Orte zurück, nicht um religiöses Traditionswissen oder religiöse Praktiken unbesehen zu übernehmen oder sich festlegen zu wollen. Vielmehr knüpft das Individuum an Gewachsenes, Verfügbares an und macht es sich selektiv zu eigen, so dass und so lange es zu seinen momentanen persönlichen Bedürfnissen und Befindlichkeiten passt. Die Dauersuche als Merkmal des Individuums ist in der von Mobilität und Wandel geprägten Gesellschaft zur Normalität geworden – auch in religiösen und spirituellen Belangen.

Literatur

Alheit, Peter, Identität oder “Biographizität”?, Beiträge der neueren sozial- und erziehungswissenschaftlichen Biographieforschung zu einem Konzept der Identitätsentwicklung, in: Birgit Griese (Hg.), *Subjekt, Identität, Person? Reflexionen zur Biographieforschung*, Wiesbaden 2010, 219–249.

Altermatt, Monika, *Die Madhu-Mariastein-Wallfahrt. Rituelle Performanz der Diasporagemeinschaft srilanisch-tamilischer Katholiken und Hindus in der Schweiz*. Lizentiatsarbeit, Freiburg i. Ü. 2010.

Apitz, Ursula/Siouti, Irinie, Transnationale Biografien, in: Hans-Günther Homfeld/Wolfgang Schröer/Cornelia Schewpe (Hg.), *Transnationalität und Soziale Arbeit*, Weinheim 2008, 1795–1804.

Baumann, Martin, Religion und ihre Bedeutung für Migranten, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 88 (2004) 250–263.

Baumann, Martin, Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten. Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigrant:innen in der Schweiz, in Jürgen

³⁷ Gross, Multioptionsgesellschaft.

Mohn/Adrian Hermann (Hg.), *Orte der Europäischen Religionsgeschichte*, Würzburg 2015, 503–523.

Bauman, Zygmund, *Liquid Modernity*, Malden 2000.

Baumann-Neuhaus, Eva, *Glaube in Migration. Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten*, St. Gallen 2019.

Baumann-Neuhaus, Eva/Foppa, Simon, *Open Space. Pluriforme Aneignung eines Schweizer Wallfahrtsortes*, in: *Marburg Journal of Religion* 19 (2017) 1–24.

Berger, Peter L., *Soziale Mobilität*, in: Bernhard Schäfers/Wolfgang Zapf (Hg.), *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*, 2. Auflage, Opladen 2001, 595–605.

Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry, *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.

Dahrendorf, Ralf, *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, Wiesbaden 2006.

Denz, Hermann, *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, Wiesbaden 2009.

Eulberg, Rafaela/Monika Niederberger, *Sri-lankisch tamilische Christen im deutschsprachigen Raum*, in: Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, München 2011, 1–21.

Foppa, Simon, *Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden*, St. Gallen 2019.

Gebhardt, Winfried, *Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität*, in: *Evangelium* 1 (2014) (<https://www.euangel.de/ausgabe-1-2014/neue-spiritualitaet-und-christentum/der-spirituelle-wanderer-als-idealtypus-spaet-moderner-religiositaet/> [Zugriff 13.11.2013]).

Gebhardt, Winfried/Engelbrecht, Martin/Bochinger, Christoph, *Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2005), 133–151.

Gerhards, Jürgen, *Globalisierung der Alltagskultur zwischen Verwestlichung und Kreolisierung. Das Beispiel Vornamen*, in: *Soziale Welt* 54 (2003) 145–162.

Giddens, Anthony, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996.

- Gross, Peter, *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1994.
- Haas, Hieronymus: *Wallfahrtsgeschichte von Mariastein*, Mariastein 1973.
- Hahn, Hans Peter, Globale Güter und lokales Handeln in Afrika, in: *Sociologus*, 53 (2004) 51–77.
- Hahn, Hans Peter, *Materielle Kultur. Eine Einführung*, Berlin 2005.
- Kleinhaus, Chuck, *Cultural Appropriation and Subcultural Expression. The Dialectics of Cooperation and Resistance. A Paper for Presentation of the Northwestern Center for the Humanities*, Evanston 1994.
- Knoblauch, Hubert, „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt“. Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion, in: Robert Hettlage/Ludgera Vogt (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*, Weisbaden 2000, 201–216.
- Kohl, Karl-Heinz, *Aneignungen. Kulturelle Vielfalt im Kontext der Globalisierung*, in: Karl-Heinz Kohl/Nikolaus Schafhausen (Hg.), New York 2001.
- Koschnick, Wolfgang, *Standardwörterbuch für die Sozialwissenschaften*, Bd.2, München 1993.
- Manderscheid, Katharina, *Soziologie der Mobilität*, Bielefeld 2022.
- Mayer, Jean-François, In God have I put my trust. Refugees and Religion, in: *Refugee Survey Quarterly* 26 (2007) 6–10.
- Pickel, Gert, Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirchen?, in: Martin Baumann u. a. (Hg.), *Integration durch Religion?*, Zürich 2014, 41–61.
- Pollack, Detlef, Säkularisierung und Individualisierung schreiten voran, in: *futur2* 2020/2 (<https://www.futur2.org/article/saekularisierung-und-individualisierung-pollack-hat-keinen-titel/>).
- Spode, Hasso, Mobilität, Reisen, Tourismus. Transformationen der Terminologie zwischen Fremdenverkehrslehre und Mobility Turn, in: Harald Pechlaner/Michael Vogler (Hg.), *Die Gesellschaft auf Reisen – eine Reise der Gesellschaft*, Wiesbaden 2017.
- Stolz, Jörg u. a., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens (Beiträge zur Pastoralsoziologie [SPI-Reihe] 16), Zürich 2014.
- Straub, Jürgen, Multiple Identitäten in modernen Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 28 (2018) 205–216.

Tully, Claus J. /Baier, Dirk, Mobiler Alltag. Mobilität zwischen Option und Zwang. Vom Zusammenspiel biografischer Motive und sozialer Vorgaben, Wiesbaden 2006.

Wegner, Gerhard, Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?, Leipzig 2014.

Ziegerer, Ludwig, Mariasteiner Pilgerbuch, Freiburg i. Ü. 1996.