

ROMANJE. SODOBNE TEŽNJE IN RAZISKOVALNI PRIJEMI

HELMUT EBERHART

Avtor kritično pregleda zgodovino raziskovanja romanja. Na podlagi pomanjkljivosti predstavi romanje kot mnogoplastni fenomen in kulturni sistem. Pozornost je s ciljev romarskih poti razširjena na doživljanje romarjev, izbodiščne kraje romanja in romarsko potovanje. Avtor na primeru romanj v Avstriji razkriva proces sekularizacije romanja, pri katerem je poleg verskega vse bolj v ospredju družabni nagib. Avtor meni, da bi primerjalne raziskave romanja razkrile tudi ustvarjanje skupne evropske identitete.
Ključne besede: romarstvo, romarska središča/kraji, sodobna kultura, dubovnost, Avstrija.

Nachdem der Verf. in die Geschichte der Wallfahrtsforschung seinen kritischen Einsicht genommen hat, stellt er aufgrund der bisherigen mangelhaften Wallfahrtsforschungen die Wallfahrt als vielfältiges Phänomen und kulturelles System vor. Die Aufmerksamkeit wird nun von den Wallfahrtsorten auf die Erlebnisse der Wallfahrer, auf die Ausgangsorte und auf die eigentliche Wallfahrtsreise erweitert. Auf Grund der Wallfahrten in Österreich offenbart der Verf. den Prozeß der Wallfahrtsekularisierung, wobei neben der religiösen Neigung immer mehr die gesellschaftliche in der Vordergrund tritt. Der Verfasser ist der Meinung, die vergleichende Wallfahrtsforschungen könnten der Bildung der gemeinsamen europäischen Identität dienen.

Schlüsselwörter: Wallfahrt, Wallfahrtszentrum/-ort, Gegenwartskultur, Religiosität, Geistlichkeit, Österreich/Austria

OD ROMARSKEGA KRAJA DO ROMARJA. ZASUK PERSPEKTIV

»Vračanje religij« in »sejmišče religij« sta pojma, ki se že leta vpletata v vsa razpravljanja o romanju. Zdi se, da sta v protislovju z opazno sekularizacijo družbe. Protislovni pa se zdijo tudi vedno pogostejši senzacionalni naslovi in poročila o romanjih. In oba fenomena sta del javne pozornosti in medijskega poročanja.¹ Tudi narodopisje že 25 do 30 let opaža močno naraščanje romanja, ki je v prvih desetletjih po vojni vsaj deloma zgubljalo svoj pomen.² Že nekaj let pa ne opažamo samo njegove nezmanjšane priljubljenosti, temveč tudi kvalitativno spremembo, kar nas spodbuja, da se tej temi znova temeljito posvetimo,

¹ Posebej opazno je bilo to v okviru t. i. »Romanja narodov«, dogodka, pri katerem se je maja 2004 srečalo okoli 80.000 romaric in romarjev na Srednjeevropskem katoliškem dnevu v Mariazellu. Več o tem v nadaljevanju.

² Ugotovitev velja za nemško govorno območje. Pogled na preostalo Evropo pa kaže, da to velja tudi za druge dežele. Ob tem naj opozorim na raziskave Gaborja Barne na Madžarskem (prim. njegovo predavanje na konferenci SIEF v Marsellu »Searching for God, ourselves – or outing to nature, escaping from somewhere, finding refuge somewhere?«; nadalje namig o aktualnosti romanja v Švici [gl. Hugger 1999: 203 in 211] in Franciji [gl. Branthomme, Henry in Jean Chélini (ur.), 2002]. Na podoben razvoj kaže tudi diplomsko delo Karin Tuchs Schaden o romarskem središču Ptujška gora v Sloveniji, ki nastaja v našem inštitutu.

in to toliko bolj, ker jo je treba postaviti v središče mednarodnega etnološko-narodopisnega raziskovanja.³

Vzporedno s kvantitativno in kvalitativno spremembo sta tudi narodopisje oziroma evropska etnologija spremenila svoj pogled na romanje. Ob njem je klasična veda razvila dobro poznane oblike prijemov: v središču raziskovanja je bila večinoma t. i. božja pot, s poudarkom na zgodovini romanja, na kulturnih podobah, votivnih darovih in slikah, različnih upodobitvah čudežev. Kulturna zgodovina določenih romarskih središč ali opis oziroma primerjalna analiza določenih objektivacij so dali nekaj rezultatov.⁴ Potrditev za to najdemo tudi v etnografskih muzejih, kjer je romanje vizualizirano predvsem z votivnimi slikami in darovi, s podobicami in v skrajnem primeru z nabožnimi predmeti. Etnografske navezave na določene teme o objektivacijah vsakdanje kulture in o vprašanih o izvoru določenih fenomenov so torej dolgo prekrivale subjektivne razsežnosti kulture. Že leta 1959 je Wolfgang Brückner ugotavljal *izvir južnonemškega in avstrijskega raziskovanja romanja iz materialne kulture* [Brückner W. 1959: 123]. Ob začetkih raziskovanja romanja je bilo vprašanje o nosilcih komaj postavljeno in še manj je bilo iskanj odgovora nanj.⁵

Za zgled je dolgo veljala prva večja študija na to temo, Richarda Andreesa *Votive und Weibgaben des katholischen Volkes in Süddeutschland (Votivi in zaobljubni darovi katoliškega ljudstva v južni Nemčiji, Braunschweig 1904)* in, kakor je leta 1960 zapisal Karl S. Kramer [1960: 197], so *poznejša narodopisna dela ... v glavnem sledila njegovim pobudam*.

Ugotovitev ne velja samo za raziskovanje v predvojnem času; v narodopisnih raziskavah romanja je namreč vse do osemdesetih let prevladoval pogled na zgodovino in materialno kulturo.⁶

Karl S. Kramer je leta 1960 ugotovil, da *se (je) redko ali pa samo obrobno postavljalo vprašanje o nosilcih romarskega kulta* [Kramer 1960: 198], in s tem potrdil, da v prvih 50 letih ti niso bili predmet narodopisnega raziskovanja romanja. Že dolgo pred Kramerjem je to opazil tudi

³ Da bi sodobnim romanjem posvetili pozornost tudi zunaj nemškega jezikovnega območja, sva za začetek z madžarskim kolegom Gaborjem Barno v okviru konferenc SIEF v Budimpešti (2001) in v Marseillu (2004) organizirala panelni sekciji o sodobnem romarstvu, ki sta jasno pokazali tudi na problem različnih pristopov. To velja predvsem za Marseille: referenti iz Francije, Avstrije, Švedske, Španije in Madžarske so govorili (vsaj deloma) različne jezike, ne samo v lingvističnem pogledu. Hvaležen sem za povabilo, da smem prispevek objaviti tudi v Sloveniji in v Italiji, da bi tako morda prispeval k skupnemu raziskovalnemu projektu. Kako je ta tema aktualna v svetovnem merilu, naj pokaže droben preskus: spletno iskanje pojma *pilgrimage* je prineslo nič manj kot 1.170.000 vnosov; iskanje pojma *Wallfahrt* kljub vsemu 76.000 opozoril (za oboje 10. avgusta 2004).

⁴ Ne da bi želel naštevati konkretne primere, naj opozorim le na nekatere znanstvenike, ki se jim moramo zahvaliti za vzorne študije za nemško jezikovno območje: Klaus Beitzl, Wolfgang Brückner, Elfriede Grabner, Edgar Harvolk, Karl Sigismund Kramer, Leopold Kretzenbacher, Rudolf Kriss, Lenz Kriss-Rettenbeck, Leopold Schmidt und Oliva Wiebel-Fanderl.

⁵ V tem okviru niti ni mogoče in tudi ni cilj, da bi obravnavali razvoj raziskovanja romanja, omenimo pa vsaj glavno starejšo literaturo: Brückner 1959; Schmidt 1948, pogl. *Wallfahrtsforschung. Vorschau an eine volkskundliche Disziplin*: 90–103.

⁶ Tudi tiste študije, ki so se osredotočale tudi na nosilce [npr. Brückner 1958], so bile prvotno zamišljene iz zornega kota nekega določenega romanja.

Leopold Schmidt, ki je že leta 1948 pri raziskavah zahteval upoštevanje nosilcev; s tem bi raziskovanje romanja v osnovnih vprašanjih šlo v korak s celotno narodopisno vedo [Schmidt 1948: 102]. Pri tem je označil raziskovanje nosilcev kot enega dveh osrednjih problemov. Kot drugega pa je navedel upoštevanje večjih mest [Schmidt 1948: 103]. V tem pogledu je bil izredno napreden, usmerjen v prihodnost. Vendar pa Kramerjeva ugotovitev več ko desetletje pozneje nakazuje, da Schmidtovih zahtev sredi 20. stoletja v stroki nihče ni upošteval. Schmidt se je dobro zavedal svojih v prihodnost zazrtih pobud, zato je poglavje »Wallfahrtsforschung« (Raziskovanje romanja) podnaslovil »Vorschau auf eine volkskundliche Disziplin« (Pogled na narodopisno disciplino) [Schmidt 1948: 90]. Kot preveč optimistično oceno je po mojem mnenju treba ovrednotiti Brücknerjevo ugotovitev iz leta 1984, češ da je narodopisje v zadnjih tridesetih letih jasno povedalo, da romanje pomeni pot in skupinsko doživetje tistih, ki se ga udeležijo [Brückner W. 1984: 104]. Predvsem v spremenjeni kontekstualizaciji te izjave, ki sta jo zagrešila Martin Schmölze in Nina Oxenius, postane ta ugotovitev, oprta na Wolfganga Brücknerja, nevzdržna znanstveno zgodovinska izjava: Medtem ko je starejše narodopisno raziskovanje namenjalo pozornost predvsem božjepotnim krajem, ... je raziskovanje zadnjih trideset let ugotovilo, da je za romarje pot, ki jo prebodijo v skupini, izrednega pomena [Schmölze in Oxenius 1985: 105]. Razen nekaj izjem⁷ je namreč ostalo pri ugotovitvi deficita in pri zahtevi po spremembi perspektiv. To velja predvsem za empirične študije. Šele po spremembi paradigem v duhovnih vedah okoli leta 1970 je Iso Baumer izostril bistvo problema:

Skoraj vsi romarski projekti imajo to pomanjkljivost, da so napisani s stališča romarskega kraja. Pri tem pa je ta le cilj romanja. Njegov začetek in konec pa sta vendar skrita v romarjevem vsakdanjiku. K popolnemu opisu romanja sodi zato predstavitev celotnega poteka. [Baumer 1977: 44]

Študija Isa Baumerja je lahko zgodnji primer drugačnega gledanja, ki je počasi postajalo pomembno v sedemdesetih letih. Pomembni postajajo romarji, torej nosilci šege, čeprav ima romarski cilj še vedno prednost pred izhodiščnim krajem in romarsko skupino. Saj tudi zgodnje zahteve po poudarjeni vključitvi nosilcev šege, in tega ne smemo prezreti, veljajo še vedno romarjem v kontekstu cilja romanja in poti do tja, manj pa njihovemu socialnemu okolju in izhodiščnemu kraju. To velja tudi za študiji, ki s svojimi povsem različnimi izhodišči sodita med najzgodnejše v naši vedi: ena je *Vierbergerlauf** Helgeja Gerndta iz leta 1977 in študija o romanju Martina Scharfeja idr. [1985].

Gerndt je skrbno predelal obsežno gradivo, ne samo zgodovine romanja in njegovih ciljev (kar je nujno v zgodovinskem kontekstu raziskovanja), temveč tudi samo dogajanje, in

⁷ Med najzanimivejše izjeme štejeta obe temeljni študiji – Assion 1983 in Brückner 1983 (takorekoč odgovor P. Assionu); obe deli z različnih pozicij tematizirata tedaj že prepoznaven razmah romanja (prim. tudi Brückner 1984 in op. 21). Kot zgodnji primer za raziskovanje pobožnosti pod vplivom spremembe paradigme v duhovnih vedah (in spremembe perspektiv v našem primeru) lahko po mojem mnenju obravnavamo danes že klasično študijo Gottfrieda Korffa [1970, zlasti pogl. Wallfahrt: 142–150]; prim. tudi op. 6.

* Tek na štiri gore, pri koroških Slovencih poznan kot *leteča procesija* (op. prevajalke).

predložil v duhu Münchenske šole napisano delo, ki lahko velja kot vzorčni primer za tiste raziskave, ki povezujejo historična in empirična izhodišča. Toda tudi tu imajo izhodišča romarjev zgolj obrobno vlogo. Nekaj podobnega velja za tübinsko študijo, ki jo je vodil Martin Scharfe. Sourednica Gertrud Schubert je do tega vprašanja zavzela zelo konkretno stališče in je leta 1985, kot premislek o poteku projekta tübinskih študentov, zapisala:

Zdaj, ko se nam je posrečil konvencionalni način raziskovanja, bi se seveda problema lotili drugače. Danes ne bi bila cilj naših empiričnih raziskav izključno romarski kraj in pot do njega; da bi lahko bolje dojeli motivacijo romarjev, bi bil izhodišče našega interesa domači kraj. [Schubert 1985: 15]

Ko sem se pred desetimi leti (po dolgoletnem, izključno historično usmerjenem raziskovanju romanja) prvič posvetil sodobnim podobam fenomena, sem tudi sam začel s predpostavko o romarskem cilju (konkretno Mariaszell) in z motivacijo romarjev, da se odpravijo na pot. Izhodiščni kraj je bil pomemben le v kontekstu vse večjega števila udeležencev.⁸ Izsledki pa so zelo hitro pokazali, da je tako stališče treba spremeniti in se lotiti raziskave tudi z vidika vsakokratnih skupin oziroma izhodiščnega kraja. Načrt smo uresničili v naslednjih letih in pripeljal nas je do zelo zanimivih rezultatov. Vendar pa novi spremenjeni vidik nikakor ne pomeni, da smo zato zanemarili obravnavo romarskega središča, nasprotno, dejstvo je, da je treba narediti to, kar bi že zdavnaj morali, in da se je treba zavedati, da cilji za nova, v zadnjih 20–30 letih nastala romanja pogosto nimajo več istega pomena, kakor so ga imela starejša tradicionalna romanja.

ROMANJE DANES. POLJUBNO, HIBRIDNO ALI MNOGOVRSTNO?

Okoli leta 1960 se je v narodopisju nemškega jezikovnega območja razplamtela burna razprava o izrazih »wallfahren« in »pilgern«.^{*} Pri tem je šlo za vprašanje o pomenu: izhajajoč iz ugotovitev v frankovskem prostoru sta se Hans Dünninger in Wolfgang Brückner zavzemala za to, da bi izraz »Pilger« uporabljali za označitev posameznika, medtem ko bi izraz »Wallfahrer« veljal za dolgo vrsto romarjev. »Pilgerfahrt« (romarska vožnja) bi bilo potemtakem daljše potovanje posameznika in bi v skrajnem primeru simbolično ustrezalo potovanju skozi življenje. Temu sta mdr. ugovarjala Rudolf Kriss iz bavarskega in Klaus Beitz iz avstrijskega zornega kota. Pojma naj bi bila zamenljiva.⁹

Razprave, ki se mi je že tedaj zdela obrobna (tudi omejena je zgolj na nemško jezikovno območje), ne bi znova načeljal,¹⁰ omenjam jo le zato, da bi vprašanje postavil iz drugega

⁸ V študijskem letu 1993/94 smo v Inštitutu za etnologijo in kulturno antropologijo na graški univerzi (Karl-Franzens-Universität) pod mojim vodstvom priredili dva odmevna seminarja: *Ljudska pobožnost in Ljudska pobožnost. Mariaszell kot romarsko središče*.

^{*} Podobno bi lahko v slovenščini razpravljali o pojmih božjepotništvo in romanje (ur. op.).

⁹ Prim. Brückner 1970, z dodatno navedbo literature.

¹⁰ Za razloček od Walterja Hartingerja [1992: 100] se mi debata v prid ločenih definicij nikakor ni zdela odločilna, ker so pojmi tudi danes (morda celo bolj kot kdajkoli) lahko rabljeni zamenljivo.

zornega kota. Tudi če pojma uporabljamo zamenljivo (kar počnem tudi sam), se ne moremo ogniti vprašanju, kaj sploh razumemo kot »romanje«. S tem problemom se moramo spoprijeti toliko bolj, ker postaja romanje vedno bolj aktualen in živ kulturni vzorec. Že projektna skupina Martina Scharfeja se je 1985 odpovedala nominalni v korist realni definiciji. V središču pozornosti torej ni bila trditev *Romanje je ...*, ampak so rajši šli v korak z *razvojem različnih fasot, ki vodijo do načrtovane rešitve problemov* [Scharfe idr. 1985: 10]. Kakor bomo videli, velja tak pristop k temi danes bolj kot kdajkoli prej. Pri tem pa se vsiljuje drugo bistveno vprašanje, ki je zadnja leta postalo aktualno: *Ali je mogoče, da romanja, v skrajnem primeru, sploh ne bi imela več verskega značaja?*, se je spraševal Iso Baumer [1978: 24] že pred več kot četrto stoletja in končno to možnost zanikal. Danes si je treba to vprašanje postaviti na novo, in to ne samo zaradi spremenjenih predpostavk, ampak tudi zato, da bi problem razširili z novimi vidiki: Katera vidna simbolna dejanja so potrebna, da lahko govorimo o romanju? Ali nam morda niso že davno javne razprave odvzele odločitev, kaj sploh romanje je? Da bi pojasnili ta vprašanja, si najprej oglejmo javno rabo pojma v različnih kontekstih:

»Startni strel za 'Romanje mnogoterosti'*« [Kleine Zeitung, 3. 9. 1996: 11], je zapisal avstrijski dnevnik k začetku dogodka, ki je na povabilo avstrijske škofovske konference potekal 7. in 8. septembra 1996 v Mariazellu. Medijski interes pri tem ni veljal pojmu »romanje«, temveč bolj dejstvu, da naj bi na tej prireditvi govorili o prihodnosti katoliške cerkve v Avstriji. To »romanje mnogoterosti« torej tu navajam kot metaforo za pluralistično razmišljanje znotraj ene in edine katoliške cerkve. Istočasno pa je tudi izraz za pluralistično definicijo pojma romanje, ki v tem primeru vključuje tudi povabilo škofov vernikom, naj se v znanem deželnem romarskem središču Mariazell udeležijo pogovora o prihodnosti avstrijske cerkve. Dogodek, ki bi bil lahko kjerkoli drugje, je bil že zaradi same izbire kraja označen kot romanje!

Junija 1994 so se Avstrijci odločali za vstop v Evropsko zvezo. Socialdemokratska političarka Brigitte Ederer je bila tedaj kot državna sekretarka odgovorna za evropske zadeve. Zaobljubila se je, da bo šla peš na romanje z Dunaja v Mariazell (po tradicionalni romarski poti), če se bo več kot 51,5 % volivcev odločilo za vstop v zvezo. Kakor je poznano, jih je bilo za vstop več kot 66 %. 8. julija 1994 je državna sekretarka začela svoje romanje. Toda, ali je to sploh bilo romanje? »Popotovanje« so spremljali mediji. Časopisi, radio, televizija, vsi so se udeležili tega »marša v Mariazell«, marša socialdemokratske političarke Brigitte Ederer! O tem dogodku je ustrezno poročal tudi tisk. Uveljavljen dnevnik je ironično zapisal, da so se motili vsi, ki so mislili, da bi šla prej kamela skoz šivankino uho kakor pa kaka socialdemokratska političarka v Mariazell [Der Standard, 9./10. 7. 1996: 23]. Drug časopis se je gladko uprl, da bi v tej zvezi govoril o romanju, in je pisal o stavi, ki jo je Edererjeva izpolnila s »pešačenjem« v Mariazell [Kleine Zeitung, 10. 7. 1996;

* Avtor uporablja v zadnjih letih aktualen termin *Wallfahrt der Vielfalt*, ki je že presegel v nadaljevanju nakazan namen avstrijske škofovske konference in označuje romanje v odprtosti za različnost – v pomenu odprtosti za različne konfesionalne, nacionalne in še kakšne druge pripadnosti (ur. op.; hvala M. Piko-Rustia za potrditev ustreznosti izbora izraza *mnogoterost* v tem kontekstu).

prim. Gabriel 1996: 278]. In vendar: zdelo se je, da je formalnim okvirnim pogojem za tradicionalno romanje zadoščeno – z zaobljubo in njeno izpolnitvijo s pešačenjem v Mariazell in z obiskom cerkve. Če bi ji očitali pomanjkanje osebnega prepričanja ali celo medijsko inscenacijo, bi to pomenilo postaviti pod vprašaj tudi druga romanja.

V cerkvi je tenkočutnost ob uporabi tērmina romanje nedvomno naravna. Tudi cerkev je medtem spoznala ne samo multifunktionalnega pomena besede, temveč tudi z njo povezane možnosti instrumentalizacije, in proti tej se cerkev skuša boriti. Tudi njej bližji časniki se sprašujejo o religioznem smislu in kritično presojujejo ozadje medijsko preveč podprtega romanja političnih veljakov, in to ne samo, ker gre v tem primeru za socialdemokratsko romarko, ampak tudi zaradi prizadetosti zastopnikov konservativno-krščanske ljudske stranke: ko so namreč člani vlade avstrijske ljudske stranke po koncu sankcij, ki jih je razglasila EU, prišli v Mariazell, so jim takoj očitali politično instrumentalizacijo božje poti. Pod naslovom »Konec sankcij: ÖVP roma v Mariazell« je poročal *Kleine Zeitung* z dvoumnim nadnaslovom »Samo še to romanje nam je manjkalo« [*Kleine Zeitung*, 16. 9. 2000].¹¹ In to kljub temu, da sta bila oba dogodka (vstop v EU in konec sankcij) v skupnem avstrijskem interesu; takšna romanja bi lahko povezali s staro tradicijo habsburških vladarjev, ki so obiskovali Mariazell, in bi lahko spadala v »pristojnost« Magna Mater Austriae. In vendar: neka pietas Austriaca državnemu vrhu v laicističnem sistemu brez nadaljnega ne popušča več, preočitno namreč za medijsko sceno stoji propagandistični namen.

Ti primeri, po mojem mnenju, jasno kažejo na težave pri rabi pojma romanje. Toda ni samo cerkev tista, ki mu je pripisala drugačno kvaliteto. V vsakdanjem govoru smo že vajeni razumeti besedi »pilgern« in »wallfahren« v povsem profanem kontekstu. Pomislimo samo na rituale obiskovanja groba Elvisa Presleya v Memphisu (ZDA),¹² predvsem pa na smrt Lady-Di in na njen grob v Althorpu (Velika Britanija) [Daxelmüller 2003]. Ob tem si je celo neki cerkveni dnevnik dovolil naslov »Althorp – Dianin grob postaja romarski kraj« [*Kleine Zeitung*, 5. 7. 1998: 22 sl.]. Christoph Daxelmüller je fenomenu sakralizacije popularnih zvezd posvetil poučno raziskavo, v kateri je na primeru princese Diane prišel do sklepa, da je *njeno oboževanje ... padlo v čas, ko so cerkveno potrjeni svetniki kot vzorniki za oblikovanje življenja nazadovali za eno ali dve stopnji. Posvetna svetnica Diana je bila krbka, s tem pa učinkovita svetnica* [Daxelmüller 2003: 213].

Seveda niti ni potrebno, da navajamo tako očitne primere, saj zadošča banalni vsakdanjik: ljudje trumoma romajo k neki poljubni točki, ki se lahko brez nadaljnega razkrinka kot »In-lokal« in potem mutira v romarski kraj. Sekularizacija sakralnega se še stopnjuje, ko religiozni pojmi, kakršna sta tempelj in paradiz, postanejo zavestno konstruirane metafore, npr. »tempelj konzuma« ali »nakupovalni paradiz«, kamor roma na tisoče ljudi. Posvetni naboj pojma romanje kaže tudi naslednji primer: štajerski regionalni program ORF redno

¹¹ Nato je neka bralka zapisala nadaljno kritiko: *Tudi sama nimam razumevanja za zlorabo Matere Božje in katoliških dostojanstvenikov za politične namene* [*Kleine Zeitung*, 26. 9. 2000: 46].

¹² Sakralizacija Elvisa Presleya je pred kratkih dobila ultimativni udarec, ko je izšla njegova biografija v jeziku Evangelija po Mateju [Pollanz in Markart 2004].

prireja t. i. *Gemeindespiele* (tekmovanja med občinami), pri katerih vedno tekmujeta po dve. Ko je novinar v nekem dnevniku kar dve strani posvetil bližnjemu tekmovanju med Weizem in Pinggauom, je poročilo senzacionalno naslovil »Z energijo nabito romanje od Weiza v Wechselland«: v Pinggau (v štajerskem Wechslu) stoji regionalno pomembno romarsko središče Maria Hasel [prim. Gugitz 1956], kar je očitno zadostovalo, da se je v povezavi z vožnjo na neko zabavno tekmovanje govorilo oziroma pisalo o »romanju«. Takih primerov je cela vrsta. Ne bom jih našteval, se bom pa namenoma vnovič vrnil k vprašanju Isa Baumerja, ali sploh še lahko uporabljamo besedo »romanje« kot znanstveni termin izključno za religiozno ali za vsaj pretežno religiozno določen vzorec ravnanja? Odgovor nikakor ne more biti, kakor je pri Baumerju, zožen na preprosti »ne«.

Prehodne študije o romanju, ki sem jih v okviru različnih seminarjev pripravljajal med letoma 1994 in 1998,¹³ so nakazovale spremembo paradigem kakor tudi opazno rast ustreznih aktivnosti, kar so že pred tem nakazovale nemške raziskave. Pri tem pa še v nobeni regiji kot celoti ni bila obravnavana aktualnost romanja. Med junijem 2001 in majem 2003 se mi je ponudila priložnost izvesti projekt, ki ga je podprl avstrijski raziskovalni fond. Projekt »Wallfahrt in der Nachmoderne« (Romanje v postmodernem času) si je postavil za cilj, da na primeru Štajerske sledi aktualnim dogodkom.¹⁴

Odločilno je bilo, da nismo začeli pri romarskih središčih, ampak smo v središče postavili izhodiščne kraje. To pomeni, da smo se bolj osredotočili na župnije oziroma tiste farane, ki so bili odgovorni za organizacijo. Le tako je bilo v polnem razmahu prepoznavno »ponovno odkritje pobožnosti« in z njim povezano ponovno odkritje romanja.

Čeprav smo predvidevali množičnost, nas je vseeno presenetila dinamika romarskega gibanja. Študijo smo začeli z anketo v 388 štajerskih župnijah (od tega je 245 župnij imelo lastnega duhovnika, 143 je bilo sooskrbovanih – stanje maja 2002). Odgovorilo je 254 župnij, le 13 jih ni poročalo o romarski dejavnosti! Od obravnavanih romanj je približno dve tretjini enodnevnih; polovica romanj je organiziranih z avtobusi, tretjina peš, ostala pa z drugimi transportnimi sredstvi (kolo, motorno kolo, vlak, traktor, s konjem, tekaške smuči in končno celo letalo). Tehnične možnosti so prav tako samoumevno integrirane v kulturni sistem romanja in ponazarjajo sodobnost.

Posebno zgovorni so podatki v uvodu: približno 75 % vseh romanj ni starejših kot 30 let. Od romanj, ki so jih uvedli po letu 1900, jih je bilo 16,6 % organiziranih med letoma 1900 in 1969, 17,6 % med 1970 in 1979, 25,6 % med 1980 in 1989 in 31,2 % med 1990 in 2001! Torej niti 10 % romanj ni mogoče šteti med tradicionalna, osnovana pred letom 1900.

Kaj vleče ljudi v tako velikem in očitno še vedno naraščajočem številu v tradicionalne romarske kraje? Odgovori na to vprašanje nam pomagajo le, če ta fenomen dvignemo na

¹³ Prim.: op. 8 in *Schriftliche Devotionsformen / Pisce zaobljubne oblike* (študijsko leto 1996/97) in *Mebrtägige Wallfahrten steirischer Pfarren / Večdnevna romanja štajerskih župnij* (študijsko leto 1997/98).

¹⁴ Projekt sta izvajali dve, polnozaposleni sodelavki. Rad bi se zahvalil Romani Geyer in Gabrieli Ponisch za izvrstno sodelovanje, ki mi je omogočilo, da sem za ta prispevek lahko črpal iz njenega bogatega gradiva. Posebna zahvala gre Gabrieli Ponisch za številna opozorila in pogovore o tem prispevku.

abstraktnješo pojasnjevalno raven in se ne ustavimo pri površinski analizi, temveč uporabimo za ozadje celoten družbeni kontekst. Klasične raziskave romanja so nam posredovale spoznanja o motivih srednjeveških in zgodnjih novoveških romanj. Iz analiz literature o čudežih in votivnih podobah vemo, da so bolezen, nesreče, osebna prizadetost v vojni in roparski napadi najpogostejši vzroki, zaradi katerih so naši predniki v preteklih stoletjih tako množično romali v svete kraje [prim. Kramer 1951; Harmening 1966; Eberhart 1979; 1989; Janotta 1986].

Analize različnih besedil o čudežih,¹⁵ v zadnjih letih pospešene v Franciji, Nemčiji, Avstriji in na Madžarskem, pa tudi prve analize tega žanra v Švici iz leta 1961 [prim. Heim 1961] kažejo, da še vedno obstajajo zgodovinsko poznani motivi, ki pa so podvrženi opaznim tematskim premikom. Dopolnjuje jih obsežen niz potreb, v zadnjih letih pa jih deloma spodrivajo celo novi motivi – družina, partnerstvo, medsebojni odnosi, šola, svetovni mir, če naštejemo le nekatere. Potrebe zadnjih desetletij tematizirajo vsakdanjo življenjsko soodvisnost in jih ne *zaznamuje resnost eksistence*, kar je motiv v starejši literaturi o čudežih [Eberhart in Ponisch 2000: 16]. Njihovim »uslišanjem« manjka ustrezna pomenljivost izjemnega doživetja, za kar je Peter Assion nekoč skoval pojem *trivialni čudež* [Assion 1973: 59].

Vendar samo delna trivializacija hotenja, razširitev motivov na obsežen niz dnevnih potreb, nedvomno niso povod za takšen razcvet. Podobno kakor za analizo historične literature o čudežih velja za interpretacijo novejšje literature o njih: za popolno raziskovanje motivov je to premalo. Za razloček od zgodovinskega raziskovanja romanj pa danes vsekakor lahko upoštevamo tudi empirične ugotovitve, zbrane s pogovori z aktivnimi udeleženci:

Religiozno izkustvo je bilo vtakano v telesno in naravno, tisto pravo pa se je dogajalo le mimogrede, manj premišljeno kakor spontano.

Podoba cerkvi kot podoba skupnosti, v kateri se lahko drug na drugega zanesemo, postaja vedno pomembnejša.¹⁶

Ugotovitve udeležencev peš-romanja v Assisi iz neke graške župnije (1998), so dokaz, da so tradicionalni motivi, ki jih poznamo iz historičnega raziskovanja romanj, na romanjih v naši postindustrijski družbi vse bolj v ozadju. Obe izjavi nakazujeta tudi osrednja motiva za trajno aktualnost sodobnega romanja: naraščanje hrepenenja po duhovnosti in občestvu. Peter Pawlowski je v radijski oddaji jasno povedal:

Ni naključje, da je dubovnost danes postala zelo običajno gesto, v njem je izražen nekakšen odpor proti brezdušnosti neoliberalne gospodarske družbe. Dubovnost kot vrsta religioznosti, ki pa se sama zase izogiba temu nazivu, ker imajo cerkve, torej verske ustanove, še vedno monopol nad religijo, istočasno pa so v oče mnogih postale neverodostojne. Dubovnost sledi cilju, da bi ljudi simbronizirala.¹⁷

¹⁵ Prim. npr. Herberich-Marx 1991; Ponisch 2001 (vsebuje diskusijo o stanju raziskave z navedbo nadaljnje literature); Eberhart 2003; Kromer 1995; Barna 2000; Eberhart in Ponisch 2000.

¹⁶ Obe izjavi v: Wallfahrt nach Assisi. Franziskus' Fröhlichkeit war dabei. *Pfarrblatt der Herz Jesu Pfarre* 36 (4), 1998: 6.

¹⁷ Peter Pawlowski, Salzburger Nachtstudio am 1. Avgust 2001 (Radio Ö1), nav. v: Ponisch 2003: 198.

Hrepenenje po duhovnosti je neposredno povezano s sodobno družbo, izpraznjeno vsebin, s spremenjenimi vrednotami in osiromašenimi medčloveškimi stiki. To pa na prvi pogled ni povod za izstope iz cerkve in vse močnejšo sekularizacijo naše družbe, in vendar na novo odkrito hrepenenje po duhovnosti ni reducirano le na cerkvenost. Že pred nekaj leti je Konrad Köstlin opozoril na takšno napačno premišljanje:

Nekateri teologi se že veselijo in vidijo vzpon nove dobe, 'nekakšno renesanso vernosti'. To pa bi lahko bila napaka. Te nove 'množične vernosti' namreč ni mogoče spraviti na skupni imenovalc in še posebej ne na cerkvenega, ker ta že vse vsebuje in sprejema in ker je različne smeri težko združiti v eno. [Köstlin 1994: 92]

To, kar Köstlin razume kot »vrnitev angelov«, velja prav tako, če ne še bolj, za današnje romanje med mnogovrstnostjo in poljubnostjo.

Sveti kraji – mednje mdr. štejemo tudi romarske cerkve – so čedalje bolj v ospredju. Psihologi to razlagajo kot *zgoščitev ... (in)kompenzacijski protisvet prevladujočemu temeljnemu razpoloženju modernega človeka* [Barz 1995: 27].

Martin Scharfe je že pred več kot desetletjem sicer v drugačnih povezavah opozoril na kompenzacijske mehanizme kot faktorje, ki ustvarjajo kulturo [Scharfe 1992]. Naslanjajoč se na filozofa Joachima Ritterja [1974] in njegovega učenca Oda Marquarda [1986], je Scharfe kritiziral muzeje, ki naj bi, po njegovem mnenju, zgolj pomagali izravnati kulturne primanjkljaje naše industrijske družbe. To pomeni, da tiste kulturne dobrine, ki smo jih v realnem življenju zgubili, lahko podoživljamo v svetu muzejev.

Muzealizacija kulture pa presega muzealizacijo v ožjem pomenu besede. Paul Post v neposrednem kontekstu z romanjem npr. opozarja na naslednji fenomen: *Tema 'spletenosti s preteklostjo' je поблиže raziskana predesem v okviru t. i. muzealizacije kulture* [Post 1994: 85].

Iskanje smisla, ki mnoge znova vodi k duhovnosti, ima, po mojem mnenju, eno glavnih korenin prav v kulturno-duhovnem primanjkljaju naše družbe. Vera je pri tem sredstvo, da najdemo sami sebe, pri čemer je krščanstvo tudi v t. i. krščanski jutrovi deželi že davno zgubilo svoj monopolni položaj. Za romanje to pomeni kakovosten premik, pomen mu lahko priznamo v dvojnem smislu: na eni strani s samim romarskim središčem, npr. Mariazell, ki je postalo kraj za iskanje samega sebe zunaj vseh katoliških intencij in simbolov, na drugi strani pa z vključitvijo katoliških simbolnih svetov, z romanjem samim. Psihologi npr. v redno ponavljajočih se molitvenih obrazcih, kakršni so v navadi pri tradicionalnih pešromanjih, vidijo *ponovno najdeno psihotehniko, nekakšno obliko meditacije z ali brez eksplicitnega odnosa do Boga, pri čemer gre za to, da se sami s sabo spravimo in najdemo mir* [Barz 1995: 26]. Herbert Benson, kardiolog na harvardski univerzi, poudarja sprostitveni učinek rednega poglobljanja v molitev. Stalno ponavljanje besed ali miselnih vsebin sprošča fiziološki *sprostitveni refleks*.¹⁸

Pa vendar je v primerjavi z muzeji bistvena razlika: medtem ko so ti že od začetka v nekakšnem kompenzacijskem razmerju z moderno, pa so se romanja z industrializacijo

¹⁸ Prim.: Den alltäglichen Fluß der Gedanken unterbrechen. Ein Interview mit Herbert Benson von George Harris und Heiko Ernst. *Psychologie heute* 20, 1993: 22–29, posebno 22.

družbe sprva umaknila v ozadje. Modernizacija družbe in z njo povezane vrednote so se zdele sprva zadostne za sprejetje transformacije tradicionalne kulture. Šele ko se v postindustrijski družbi zgubi tudi ta opora, doživi novo iskanje smisla svoj zdajšnji razmah.

Vsekakor pa je treba imeti pred očmi, da ljudje očitno potrebujejo in iščejo stabilnost in da jim jo vsaj deloma nudijo prav spiritualnost in rituali. Ljudje potrebujejo rituale za lažje obvladovanje življenja. To spoznanje ni novo in je zelo pomembno prav v povezavi z obravnavanim problemom. Kdo se ne spominja besed lisice iz *Malega princa* Antoina de Saint-Exuperyja: *Ceremonije so potrebne*. Privajeno in pričakovano ravnanje torej, ki ga lahko uporabimo brez velikih premislekov. Kar je v tem primeru obvarovalo lisico pred lovci (znano je, da je vedela, da gredo vsak četrtek na ples, in je torej na ta dan pred njimi varna), v drugih primerih obvaruje ljudi pred nestabilnostjo in negotovostjo v ravnanju.

Leta 1961 je Hermann Bausinger razvil model umetnega horizonta, ki služi kot kulturna kompenzacija za časovno, prostorsko in socialno vedno bolj razpadajoči horizont. Ko je vrednotil takrat v mestih opazno težnjo po negovanju tradicionalne ljudske kulture (ljudskih pesmi, plesov itn.), se je neposredno oprl tudi na kompenzacijo kot znak za to, *da vse te privredite ne izvirajo iz neprekinjene tradicije, ampak da predstavljajo izravnalne poskuse ponovnega oživljanja* [Bausinger 1986: 108].

Naj opozorim še na sociologa Alfreda Lorenzerja, ki je v povezavi s katoliško cerkvijo po II. vaticanskem koncilu opazil redukcijo simbolov in ritualov in *propada čutnosti*. V tej zvezi je Lorenzer neprizadeto govoril tudi o propadanju kulture, ki se širi daleč zunaj cerkve, in to označil kot primer upoštevanja vrednega splošnega *družbenega procesa destrukcije* [Lorenzer 1984: 290].

Sam tega ne sprejemam s takšno lahkotnostjo kakor trezen analitik Lorenzer in vidim upravičeno potrebo po simbolih in ritualih kot odgovor na vedno večje *pospeševanje doživljajskega utripa*, o čemer je 1961, v povezavi z razkrojem časovnega horizonta govoril že Herman Bausinger [1986: 95].¹⁹

Na povezanost med naraščajočim pospeševanjem našega vsakdanjika na eni in kompenzacijskimi ravnanji na drugi strani opozarja tudi filozofija: tako npr. Odo Marquard govori o *pospeševanju spreminjanja dejanskosti v modernem in ... današnjem svetu*, ki končno kliče po kompenzaciji [Marquard 1982: 25].

V stalni pripravljenosti, nenebno v gibanju, komaj še najdemo pot sami k sebi. Opremljen s prenosnimi telefoni, walkmani, slušalkami ... je novi »oboroženec«, ki vsak trenutek potegne eno ali drugo »orožje« in je komunikacijsko povezan s celim svetom, zelo podoben vojaku, ki je nenebno v akciji. Izčrpanost in preobremenjenost naj bi bile naše moderne pregrebe, pravi Nietzsche. V nenebni bitki s fantomi, če ne dobimo predvidljivih poškodb, postanemo poškodovanci vsakdanjika namesto vojni ranjenci. [Brückner P. 2001: 95]

¹⁹ Bausinger si tu sposodi pojem psihologa in politika Willyja Hellpacha (1877–1955).

S temi besedami je Pascal Brückner v svojem, duhu časa prilagojenem delu *Verdammt zum Glück* (prevod), kritično pokazal bistvo razpoloženja sodobnega človeka.

Romanje ponuja možnost osvoboditve iz primeža vsakdanjika in najti pot k samemu sebi, čeprav le začasno. Doživljanje telesa in narave imata bistveno vlogo pri človekovi zbranosti v prvotnem pomenu besede. Če naj bi dubovnost imela kakšen pomen, mora znati zbrati izkustva, imeti mora moč, da zlije v eno glavo, srce in telo. Dubovnost ni nujno zgolj vera v Boga, bolj označuje hrepenenje po človeku kot celoti in išče metode, kako bi jo dosegla. Mogoče je celo, da bo vedno ostala le fragment. Iskanje celote je odgovor na drobitev področij življenja v sodobnosti: na svet storilnosti in učinkovitosti, na drugi strani pa na svet zasebnega. [Ponisch 2003: 199]

Svet zasebnosti je bil že davno v prvi vrsti pripisan ženskam. Raziskave namreč že dolgo kažejo, da so ženske bolj duhovna bitja. V zadnjih desetletjih vse bolj iščejo lastne oblike duhovnosti, vendar pa se hkrati bolj oklepajo povsem klasičnih tradicionalnih, institucionaliziranih in cerkvenih oblik pobožnosti. Pogosteje gredo k maši in tudi na romanjih so številnejše, če izvzamemo peš-romanja, ki zahtevajo telesno zdržljivost. Graški teolog in upokojeni romar-pešec Gottfried Heinzel poudarja, da so ženske na poti »pozornejše« in jih posebej ne zanimajo telesni in športni dosežki [Ponisch 2003: 199].

Že leta 1983 je Peter Assion spoznal kompenzacijski značaj romanja in pomen družabnega doživetja:

Vse to se združi v doživetje, ki postaja vedno vabljivejše, ker je zunaj brezdušnega porabništva 'normalnega' življenja: združi se v kontrastno doživetje, ki na drugi strani vključuje čustvene potrebe, ki jih tekmovalno usmerjena porabniška družba ne more niti zadovoljiti niti zanje ponuditi kakšnega trajnega nadomestila in ji tudi ni do tega, da bi našla zdrav odnos do sočloveka. [Assion 1983: 10]²⁰

Poleg duhovnosti je torej občestvo drugi temeljni pojem sodobnega božjepotništva: za večino romarjev je namreč vsaj občasna varnost v skupini pomembna izkušnja.

In zato, mislim, je skupina pomembna, saj se posamezniki z njo povežejo v celoto in tako drug drugega spoznavajo. Ve se, kako kdo reagira, kakšno je njegovo telesno, ne samo duševno stanje. Vsemu se pride na sled, četudi nekoga ne poznaš, vse se takoj opazi: »Hopla, ta je pa drugačen!« In tako, verjamem, je pomembno, da se na romanje gre resnično peš, da potovanje traja 4–5 dni, skupaj v dobrem in slabem.²¹

²⁰ W. Brückner je v svojem odgovoru na ta prispevek argumentiral predvsem proti temu odstavku in mu očita med drugim, češ da je prezrl, da je povsem utopična ideja družbe ... tudi in predvsem razburila uradno teologijo in cerkvenost ... Čustvene in dejanske izkušnje današnjega romanja za enkrat ne morejo biti drugače interpretirane kot krščanske [Brückner 1983: 188]. Brückner je s tem poskusil romanja osemdesetih let razlagati kot povsem krščansko. Razvoj zadnjih 20 let pa je po mojem mnenju dal prav P. Assionu. Že 1970 je Gottfried Korff kritiziral preozko definicijo pojma romanje, čeprav se je še vedno opiral na debato okoli 1960 (prim.: op. 9 in besedilo), ki romanja še zdaleč ni videla zunaj religioznega pojmovanja [Korff 1970: 142 sl.].

²¹ Intervju z večkratnim udeležencem letnega romanja Leibnitz–Mariazell; intervju je bil posnet novembra 2002 v njegovem stanovanju v Leibnitzu (intervju in transkripcija: Romana Geyer).

V skupini se o tem veliko govori. In verjamem, da pogovori o problemih, željab, skrbih in stiskah, ki jih vsakdo nosi s sabo, da vse to veliko pomeni ... V teh štirih dneh obdelamo vse take probleme. In prepričan sem, da vse to ljudem zelo pomaga in jim veliko pomeni.²²

Toliko o dveh značilnih izjavah sogovornikov iz naše raziskave. Obe izjavi zagovarjata mnenje, ki je jedro fenomena »romanje«. Zanj pa še posebno drži oznaka Hansa Georga Soeffnerja o občasnih skupinah: *Posamezniki, ki se le občasno srečujejo pri skupnem delovanju in/ali doživetjih, dajejo svojim bežnim skupnostim videz relativno stabilne družbe* [Soeffner 1992: 115].

Kako celo župnije postavljajo pomen občestva pred tradicionalno pobožnost, potrjuje povabilo neke graške župnije za udeležbo na vsakoletnem »farnem romanju v Mariazell« leta 1999:

Tudi letos bomo poromali počasi peš, v treh dneh čez naše lepe gore k milostni materi božji (priljago bomo prevažali). V petek, 4. junija, ob 7. uri zjutraj se bomo odpeljali s farnega parkirišča z avtobusom na Sommeralm, kjer bomo začeli s potovanjem v smeri Straßegg-Schanz do Stanglalm. Vsi, ki vas veselita pešačenje in prijetna družba, ste pristrčno vabljeni.²³

Pri vsem tem se romanje ne reklamira z vero, pač pa je poudarjen komunikacijski vidik.

Skupnost kot vrednota pa je lahko tako močna, da prekrije verski in celo duhovni aspekt: to kaže npr. mladinska skupina iz neke graške župnije, ki jo je Romana Geyer v okviru že omenjenega raziskovalnega projekta spremljala v Mariazell. Od srede 90. let namreč hodijo mladi farani obeh spolov vsako leto avgusta iz Gradca v Mariazell. Organizator večdnevnega pohoda tako odgovarja na vprašanja o verski nagnjenosti udeležencev:

Ne vem, do kod sega želja po romanju? Nisem prepričan, da za mlade ... ne bi bilo povsem vseeno, če bi šli za en teden na morje?! Vsakdo gre [pri romanju, op. pisca] pač do svojih meja in občutek, da mu je uspelo, ima v podzavesti veliko vlogo. Kakor pri maratonu občutek sreče. Pot v Mariazell ... sem prebodil na vse mogoče načine, v dveh ali treh dneh – da bi to dokazal ... In menim, da se enako dogaja tudi mladim s tem, da jih danes komaj še kdo k temu spodbuja. ... Toda, če bom drugo leto rekel: 'Ne gremo v Mariazell, temveč za teden dni na kopanje', bodo vsi prav tako zraven.²⁴

Intenzivno doživljanje meja telesne zmogljivosti in skupne aktivnosti v tem primeru prevladuje nad versko izkušnjo. Ne smemo pa podcenjevati tudi dejstva, da se s sodobnim romanjem spremeni vsakdanjik in da je celo dovoljeno izražati čustva in jim dati prosto pot. V družbi ljudi enakih nazorov je ob intenzivnem doživetju mogoče brez sramu poka-

²² Intervju z udeleženko romanja Schladming–Mariazell avgusta 2002 (intervju in transkripcija: Romana Geyer).

²³ *Brücke. Pfarrblatt für Graz-St. Leonhard*, maj 1999, str. 7; nav. tudi v Eberhart in Ponisch 2003; Ponisch 2003: 203.

²⁴ Intervju z organizatorjem vsakoletnega mladinskega romanja fare Graz-Jug v Mariazell; intervju je bil posnet 8. oktobra 2002 v graškem Inštitutu za etnologijo in kulturno antropologijo (intervju in transkripcija: Romana Geyer).

zati tudi ganjenost in to se tudi velikokrat dogaja.²⁵ *Romanje končno dovoljuje biti pobožen brez pridržka. In to ima vsekakor močne čutne in čustvene razsežnosti* [Ponisch v tisku].

Nadaljnji znak za naraščajoč pomen romanja kot kulturnega »množičnega fenomena« (danes ta pojem morda lahko nakaže še en pogled v prihodnji razvoj) je njegovo odkritje s strani turizma. V rubriki »Potovanje & prosti čas« štajerskega dnevnika se je leta 2002 predstavila »strokovnjakinja za romarska potovanja« iz neke avstrijske potovalne agencije. In poznala je tudi težnje: »Kdor gre na romarsko potovanje, bi rad imel čas tudi sam zase« je časopis naslovil poročilo in nadaljeval: *Klasika, kot je Lourd, Fatima in Jakobova pot, so razumljivo stalnice*. Kot turistična strokovnjakinja tudi pozna pomen vedno novih ponudb in izjava natančno zadene jedro modernega romanja:

*Letos novo: Armenija v oktobru. Zibelka krščanstva. Ploteny-Funda opisuje razlog, zakaj je ta dežela zanimiva za kristjana ... zanesljivo naj bi bila večina popotnikov katolikov, toda med njimi so tudi luteranci, protestanti in vsi, ki želijo, so prav prisrčno povabljeni. Navsezadnje gre pri mnogih romarskih potovanjih tudi za to, da bi videli, kako živijo kristjani v drugih deželah.*²⁶

To kaže, da je turizem že davno spoznal, da romanje tudi v katoliški Evropi ni več izključno aktivnost katoliških kristjanov, ampak se dogaja v skupnem družbenem kontekstu in dokazuje potrjuje empirične raziskave sodobnega romanja.

Tudi v regionalnem pogledu, konkretno na Štajerskem, je turizem odkril romanje in z njim povezano hrepenenje po duhovnosti: v zadnjih letih niso izdali le potovalnih vodičev po zgodovinskih romarskih poteh, temveč tudi splošne romarske vodnike [prim. Käfer E. in A. 2003; Sotill 2004]. Turistične organizacije že razmišljajo, da bi uvedle lastne tematske poti: tako naj bi na željo štajerskih turističnih strokovnjakov npr. v štajerskem Salzkammergutu nastala VIA SPIRITUALIS, ki bi med sabo povezala cerkve, verska spominska mesta in energijske kraje. Nekaj podobnega že obstaja: npr. »spiritualna pot« (*Spirituelle Weg*) in »pot evropske zavesti« (*Europa Besinnungsweg*), obe na vzhodnem Štajerskem [Gigler in Baumgartner 2003]. Najpozneje tedaj, ko bodo romanja »trendovska«, bomo spoznali, da ponovnega odkritja romanja ne smemo istovetiti s ponovnim odkrivanjem vere ali celo katoliške pobožnosti. Tak je naš pogled – kot udeležencev novejših romanj – tudi na celoten spekter iskanja smisla, od vernih katolikov do protestantov, ezoterikov različnih smeri do agnostikov. To naj ponazori aktualen primer: časopis socialdemokratske organizacije za prosti čas *Naturfreunde* je v aprilski izdaji leta 2004 objavil večstranski članek »Romanje k samemu sebi« o avstrijskem deležu pri Jakobovi poti. Socialdemokratsko naravnani list se posveča romanju, kar bi bilo še pred 20 leti povsem nepredstavljivo. Je pa značilno, da ni šlo za krščansko-katoliške cilje, ki bi bili s tem povezani, temveč za splošno iskanje smisla, torej za *romanje k samemu sebi* [Lindenthal 2004].²⁷

²⁵ Če si kot raziskovalec pripravljen delati na terenu, se le s težavo, govorim iz lastnih izkušenj, otreseš takih občutkov.

²⁶ Intervju z Veroniko Ploteny-Funda iz potovalne agencije RUEFA; *Kleine Zeitung*, 26. 3. 2002: 48.

²⁷ K temu kratka zgodovinska skica Marie Pilsinger o Jakobovi poti [nav. delo: 6].

Instrumentalizacija romanja v turizmu pa je le en vidik, drugi je poskus posamičnih romarskih krajev, ki se jih je doslej ta razmah ognil, da bi s turizmom spet postali popularni. Romarski kraj Frauenberg pri Leibnitzu je v ta namen razvil posebno strategijo. Leta 2004 so predstavili štajersko deželno razstavo *Die Römer* in jo razporedili na različnih mestih v okolici Leibnitzta. Skupaj z odgovornimi razstavljalci je tako Frauenberg kot eden od razstavnih krajev razvil *specialno kombinirano ponudbo*, ki je romarjem ponudila finančne ugodnosti tudi za ogled deželne razstave. *Cilj naj bi bil, da bi v cerkvi labko vsako nedeljo pozdravili eno romarsko skupino* [Kleine Zeitung, 3. 8. 2004: 15].

Ob naraščanju popularnosti romanja se kar samo vsiljuje dejstvo, da tudi katoliška cerkev pri oglaševanju vse pogosteje uporablja takšne prijeme, zlasti ker gre za kvazi *od nekdanj njen lasten instrument*.²⁸ Trenutna razvojna točka je bil nedvomno »Srednjeevropski katoliški dan« 2004 v Mariazellu, ki bo šel v anale kot »Romanje ljudstev«. Približno 8000 romaric in romarjev iz Avstrije in vrste nekdanjih kronovin donavske monarhije se je med 21. in 23. majem zbralo v majhnem zgornještajerskem božjepotnem kraju, da bi izrazili občutek pripadnosti novi Evropi. Tisk je bil poln evforičnih poročil o izjemnih dogodkih.²⁹ Če ne že prej, je bilo tokrat romanje stilizirano v politični dogodek in se je dvignilo iz »nižav« vsakdanjega razpoloženja posameznika in pristalo v političnih demonstracijah. Romanje se pri tem lahko dotakne tudi mej laičnega sistema. To je verjetno spoznal predsednik evropske komisije Romano Prodi, ki se je sam udeležil tega »romanja narodov« in bil zaradi tega deležen hude kritike,³⁰ kar je povzročilo, da je evropska komisija zavzela lastno stališče:

Udeležba Prodija na romanju ne pomeni, da je komisija spremenila svoje stališče do omembe krščanstva v evropski ustavi. Tiskovni predstavnik komisije je povedal, da evropski komisarji redno obiskujejo posamezne privreditve, ker ustrezajo njihovemu vsakokratnemu osebnemu prepričanju. Iz tega pa se ne sme sklepati o stališču komisije. [Kleine Zeitung, 26. 5. 2004: 7]

»Romanje narodov« se uvršča med tiste primere, ko Cerkev dogodek, ki bi se lahko zgodil kjerkoli drugje (in se tudi dogaja), z izbiro kraja povzdigne v romanje. Nekaj podobnega smo srečali že ob »romanju mnogoterosti« (glej zgoraj). Nedvomno je bilo v okviru tega dogodka mnogo romanj, toda dogodek sam je bil seveda bolj cerkveno-politična demonstracija kakor pa romanje.

Da pa politični namen pri romanjih ne ostaja samo v mejah velikih dogodkov, kaže primer štajerskega nadškofa Egona Kapellarija, ki se je aprila 2004 skupaj s politiki EU udeležil štiridnevnega peš-romanja v Santiago, ki ga je organizirala komisija škofovskih

²⁸ Seveda nočem zanikati, da so romanju že v predkrščanski antiki pripisovali velik pomen in torej ni nikakršno krščansko odkritje. Za krščansko (in od 16. stoletja naprej za katoliško) Evropo pa je romanje najpozneje od konca srednjega veka treba razumeti kot osrednji propagandni instrument.

²⁹ Naj bo omenjeno zgolj osem strani (!) dolgo poročilo v *Kleine Zeitung*, 22. 5. 2004.

³⁰ Kritika se nanaša na debato, ali naj bodo v Evropski ustavi omenjene krščanske korenine. V podobni obliki se je debata razplamtela v nacionalnih državah, tako tudi v Avstriji, kjer gre za omembo »pojma Boga« v ustavi.

konferenc območja EU, in pri tem *misli na predvideno širjenje Evropske unije*, kakor je pripomnil tisk [*Kleine Zeitung*, 29. 4. 2004: 23].³¹

Kako zelo je ponovno odkrito romanje na očeh javnosti, opazimo tudi ob povsem vsakdanjem problemu: kmetje ob romarski poti oziroma na določenih postajališčih poskrbijo za prehrano romarjev, kar je dolgo negovana navada in del obreda. Tako tudi pri poznani *leteči procesiji* na Koroškem, ki je vsako leto na drugi petek po veliki noči [prim. Gerndt 1973]. Leta 2004 pa se je niso udeležili le romarji, ampak tudi nadzorni organ Koroške gospodarske zbornice. Ta je takoj prijavil nekega kmeta, ki je na stojnico postavil košarico za prostovoljne prispevke kot nekakšno odškodnino za hrano, s tem pa naj bi prekršil obrtni zakon. Vzrok za prijavo je bila pritožba okoliških gostišč. Kmet je bil zato kaznovan z denarno kaznijo 109 evrov ali 12 ur zapora [*Kleine Zeitung*, 15. 7. 2004: 20]. Časopis je čez dva dni pod naslovom »K škandalu ob teku na štiri vrhove« obsežno poročal o odzivih bralcev, ki so bili očitno na strani kaznovanega kmeta, saj naj bi bila tako ogrožena *dolga leta negovana šega* [*Kleine Zeitung*, 17. 7. 2004: 53].

Zdi se, da je preoblikovanje romanja v javni dogodek bolj ali manj sklenjeno. Če že to ne velja za vsa romanja, pa vsekakor velja za kulturni sistem v celoti. Dosledno se to pojavlja le, ko se za fenomen zavzame družba Charity. Revija *Steirer Monat* je npr. skupaj z odborom »Štajerci pomagajo Mariazellu« organizirala poslovno romanje v Mariazell: »Romanje za dober namen: Sto poslovnih veljakov se je z odborom odpravilo čez drn in strn« je pisalo v naslovu [*Steirer Monat*, julij 2004: 32]. Ker pa poslovneži, kakor je znano, nimajo časa za dolga potovanja, je bila pot skrajšana zgolj na zadnji del sicer tradicionalne poti Gradec–Mariazell in tako so premagali le nekaj kilometrov od Gusswerka do Mariazella. Vsekakor pa sta revija in odbor postavila, kar sicer ni v navadi, nekakšno romarsko pristojbino v znesku 150 evrov za osebo, oziroma 250 evrov na družino, kar je bilo namenjeno obnovi bazilike.³²

SKLEP

Izhodišče mojega premisleka je bil znanstvenozgodovinski pogled na raziskovanje romanja, ki je že pred pol stoletja uvidel, da za spoznanje celotne podobe tega fenomena ne zadošča samo pozornost na posamična romarska središča. V tem prispevku ne gre samo zato, da bi zadostil starim zahtevam po vključitvi nosilcev oziroma župnij, torej socialno-kulturnega okolja romarjev, kar mora biti danes pri obsežnejših študijah *conditio sine qua non* že tako in tako vključeno. Romarke in romarji so *moving targets*, če uporabim pojem Carol Breckenridge in Arjuna Appadurajja [1989], ki ga je Gisela Welz [1998] (v angleškem izvirniku) vpeljala v etnologijo nemškega jezikovnega območja [Ponisch v tisku]. Prenos

³¹ Prispevek je imel naslov »Pilgerreise in Richtung eines neuen Europa«/Romanje v smeri nove Evrope.

³² V tej zvezi spomnimo še na teniškega igralca Thomasa Mustra (nekdanji avstrijski igralec svetovnega slovesa), katerega slika je dolgo visela sredi votivnih podob v Mariazellu. Vendar to ni bil votivni dar, ampak Mustrova ustanova, ki so jo v dobrobit bazilike prodali. Prim. Eberhart 1999: 634 sl.

tega pojma na romanje naj bi pojasnil, da smo danes bolj kot kdajkoli dolžni raziskovati raznovrstno, v romanju prepoznavno prepletanje. Poleg tega se mi je zdelo pomembno, da predstavim romanje tudi kot kulturni sistem, ki je v svoji razsežnosti spoznaven le, če vanj pritegnemo celoten družbeni kontekst in javno razpravo.

Romanja kot mnogoplastnega, hibridnega in celo vse bolj poljubnega fenomena ni mogoče razložiti samo z enim pojmom. Tudi omejitev zgolj na verske potrebe v pomenu katoliške pobožnosti nikakor ni dovolj, da bi se mu dovolj približali. Treba je pokazati, da gre za izredno večplasten problem, ki prekriva najrazličnejše potrebe vedno večjega števila ljudi, in bi temu primerno že dolgo zaslužil pozornost mednarodno primerjalnih raziskav kulture. Prispevek jih skuša spodbuditi.

Za konec naj bo omenjen še primer sekundarne koristi na temo »romanje«, ki ga je uvedla Gabriele Ponisch. Izredno nazorno ilustrira njegovo mednarodnost: romanje oziroma zgodovinske romarske poti naj pomagale ustvarjati skupno evropsko identiteto: *Evropa in njeni državljani. Prvi romarji so ustvarjali poti enotnosti. Tja b koreninam Evrope, kjer jih labko še danes doživimo*,³³ se glasi naslov domače strani, ki v okviru dodatnega programa evropskih študij na RWTH³⁴ v Aachnu predstavlja projekt Sokrates Comenius. V središču projekta, ki je potekal od 1997 do 1999, je bila tema *Evropsko krščansko božjepotništvo v srednjem veku kot gibalo in povezovalni element med evropskimi narodi*.³⁵ S sodelovanjem različnih tujih (inozemskih) šol so učenci fenomen romanja raziskovali iz različnih zgodovinskih in socialno kulturnih aspektov *in so se kot EU- državljani neke nove Evrope popeljali po srednjeveških romarskih poteh*.³⁶

S tem prispevkom sem skušal predstaviti nove tendence v romanju z vidika aktualnega ozadja. Čeprav v podkrepitev navajam le štajerske primere, se kljub temu jasno kaže naraščajoča mednarodna pozornost do romarstva. Pri tem ni treba posebej opozarjati na projekt Sokrates Comenius ali celo na paradni primer Santiaga, ki zdaj ni več le krščanski kulturni kraj, ampak je njegov pomen razširjen na »kulturni status«. Glede na opažanja in prve študije se zdi upravičeno, da je vnovično odkrivanje romanja treba razumeti več kot zgolj mednarodni kulturni model. Študentka našega inštituta npr. pripravlja diplomsko nalogo »Kulturna zgodovina romarskega kraja Ptujška gora«. Študijo je sicer treba do neke mere razumeti kot klasično, ker je zasnovana kot *single site ethnography* (etnografija na enem prizorišču) [Marcus 1995; nav. v Welz 1998: 183], toda tudi s to metodo lahko, kakor na avstrijskem Štajerskem, tudi v slovenskem romarskem središču razberemo naraščajoče zanimanje za romanje. Menim, da bi bilo vredno tudi na tem območju ponovno sodelovanje med slovenskimi in avstrijskimi, predvsem štajerskimi etnologi.

Romanja, razbremenjenega prvotnega konteksta in na novo postavljenega kot kulturno prakso, v kateri posameznik najde samega sebe, obenem pa išče občestvo (skupnost) in

³³ Stefan Krebs in Jörg Riemenschneider: Europa und seine Bürger. Na spletu: www.mes.rwth-aachen.de. str. 1.

³⁴ Za Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule.

³⁵ Kot op. 33.

³⁶ Kot op. 33.

s tem zadosti ključnim potrebam, tudi v njegovi vlogi kot ustvarjalca identitete ne smemo podcenjevati. Konrad Köstlin je pred leti skoval besedno zvezo *Heimat als Identitätsfabrik* (*domovina kot tovarna identitete*) [Köstlin 1996]. Gabriele Ponisch jo je preformulirala v *Wallfabrt als Identitätsfabrik* (*romanje kot tovarna identitete*) [Ponisch v tisku]. Prihodnje raziskave bodo pokazale, kolikšen bo domet te fascinantne hipoteze.

Prevod: Katarina Podlogar

LITERATURA

Assion, Peter

1973 Ein Kult entsteht. Untersuchungen zur Verehrung der Ulrika Nisch von Hegne am Bodensee. V: *Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 1971–1973*: 43–63.

1983 Der soziale Gehalt aktueller Frömmigkeitsformen. *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung* 14/15 (1982/83). Themenband: Materialien zur Volkskultur I: 5–17.

Barna, Gabor

2000 Gästebücher an Wallfahrtsorten, in Krankenhäusern und Hotels – neue schriftliche Formen und Quellen ritualisierter Verhaltensweisen. V: Kuti, Klára in Béla Rásky (ur.), *Konvergenzen und Divergenzen. Gegenwärtige volkskundliche Forschungsansätze in Österreich und Ungarn*. Budapest: 29–43.

Barz, Heiner

1995 Meine Religion mach ich mir selbst! *Psychologie heute* 22 (7).

Baumer, Iso

1977 *Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns*. Bern in Frankfurt am Main, (*Europäische Hochschulschriften*, Reihe XIX, 12).

1978 Gestalt und Sinn der Wallfahrt heute. V: Baumer, Iso in Walter Heim, *Wallfahrt heute*. Freiburg.

Bausinger, Hermann

1986 (1961) *Volkskultur in der technischen Welt*. 2. izd. Frankfurt am Main in New York.

Branthomme, Henry in Jean Chélini

2002 (ur.) *Auf den Wegen Gottes. Die Geschichte der christlichen Pilgerfahrten*. Paderborn.

Breckenridge, Carol in Arjun Appadurai

1989 On Moving Targets. *Public Culture* 1 (2) i-iv.

Brückner, Pascal

2001 *Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne*. Berlin.

Brückner, Wolfgang

1958 *Arbeit über Walldürn. Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtsens*. Aschaffenburg (*Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins* 3).

- 1959 Wallfahrtsforschung im deutschen Sprachgebiet seit 1945. *Zeitschrift für Volkskunde* 55: 115–129.
- 1970 Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. V: Harmening, Dieter idr. (ur.), *Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag*. Berlin: 348–424.
- 1983 Gemeinschaft – Utopie – Communio. Von Sinn und Unsinn »sozialer« Interpretation gegenwärtiger Frömmigkeitsformen und ihrer empirischen Erfassbarkeit. *Bayerische Blätter für Volkskunde* 10: 181–201.
- 1984 Fußwallfahrt heute. Frömmigkeit im sozialen Wandel der letzten hundert Jahre. V: Kriss-Rettenbeck, Lenz und Gerda Möller (ur.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*. München in Zürich: 101–113.

Daxelmüller, Christoph

- 2003 Maria und Lady Di – Tradition und Religiosität. V: Walter Brunner idr. (ur.), *Mariazell und Ungarn. 650 Jahre religiöse Gemeinsamkeit*. Graz in Esztergom, (*Veröffentlichungen des steiermärkischen Landesarchivs* 30): 205–214.

Eberhart, Helmut

- 1979 Der Mirakelzyklus in der Wallfahrtskirche Maria Freienstein. *Der Leobener Strauß* 7: 61–102.
- 1980 Das Mirakelverzeichnis von Maria Freienstein. *Der Leobener Strauß* 8: 119–158.
- 1999 Zwischen Vielfalt und Beliebigkeit. Zum Wandel des kulturellen Systems Wallfahrt in der postindustriellen Gesellschaft. V: Grieshofer, Franz in Margot Schindler (ur.), *Netzwerk Volkskunde. Ideen und Wege. Festgabe für Klaus Beitz zum siebenzigsten Geburtstag*. Wien, Österreichisches Museum für Volkskunde (*Sonderschriften des Vereins für Volkskunde in Wien* 4): 627–638.
- 2003 Von Lassing bis Kosovo. Aktuelle Ereignisse in Anliegenbüchern. V: Barna, Gabor (ur.), *Ritualisierung, Zeit, Kommunikation*. Budapest (*Bibliotheca religionis Popularis Szegediensis* 11): 31–41.

Eberhart, Helmut in Gabriele Ponisch

- 2000 Hallo lieber Gott! Aspekte zu schriftlichen Devotionsformen in der Gegenwart. V: Kuti, Klára in Béla Rásky (ur.), *Konvergenzen und Divergenzen. Gegenwärtige volkskundliche Forschungsansätze in Österreich und Ungarn*. Budapest, Verlag: 11–27.
- 2003 Zwischen Vielfalt und Beliebigkeit. Handlungs- und Erlebnisspielräume gegenwärtiger Wallfahrten. V: Salzburger Landesinstitut für Volkskunde 6 interact! Multimedia (izd.), *Vom Frühling bis zum Herbst. Bräuche im Salzburger Land (Salzburger Beiträge zur Volkskunde 14)*. CD-ROM.

Gabriel, Romana

- 1996 Viele Wege führen nach Mariazell. V: Eberhart, Helmut und Heidelinde Fell (ur.), *Schatz und Schicksal – Mariazell. Beiträge zur Steirischen Landesausstellung 1996*. Graz.

Gerndt, Helge

- 1973 *Vierbergerlauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs*. Klagenfurt (*Aus Forschung und Kunst* 20).

Gigler, Hermann in Oswald Baumgartner

- 2003 *Wandern auf steirischen Pilgerwegen*. Bericht über eine Konzeptentwicklung im Auftrag des

Amtes der Steiermärkischen Landesregierung: Abteilung für Sport und Tourismus).
Graz.

Gugitz, Gustav

1956 *Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch. Bd. 4: Steiermark und Kärnten*. Wien.

Harmening, Dieter

1966 Fränkische Mirakelbücher. *Würzburger Diözesengeschichtsblätter* 28: 25–240.

Hartinger, Walter

1992 *Religion und Brauch*. Darmstadt.

Heim, Walter

1961 *Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbobl. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart*. Basel (*Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde* 40).

Herberich-Marx, Geneviève

1991 *Evolution d'une sensibilité religieuse. Témoignages scripturaires et iconographiques de pèlerinages alsaciens*. Strasbourg.

Hugger, Paul

1999 Pilgerschaft und Wallfahrt. V: Halter, Ernst in Dominik Wunderlin (ur.), *Volksfrömmigkeit in der Schweiz*. Zürich: 202–219.

Janotta, Christine Edith

1986 (Die) Mirakelbücher. V: Neuhardt, Johannes (ur.), *Salzburger Wallfahrten in Kult und Brauch. Katalog zur IX. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg*. Salzburg: 101–304.

Käfer, Erika und Fritz

2003 *Pilgerwege nach Mariazell*. 4. izd. Graz.

Korff, Gottfried

1970 *Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg*. Tübingen, (*Untersuchungen des Ludwig-Umland-Instituts in Tübingen* 29).

Köstlin, Konrad

1993 Die Wiederkehr der Engel. V: Bringéus, Nils-Arvid (ur.), *Religion in Everyday Life. Papers given at a symposium in Stockholm, 13.–15. September 1993*. Stockholm, 79–95.

1996 Heimat als Identitätsfabrik. *Zeitschrift für Volkskunde* 99 (2): 321–338.

Kramer, Karl Sigismund

1951 Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1951: 80–102.

1960 Typologie und Entwicklungsbedingungen nachmittelalterlicher Nahwallfahrten. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 11: 195–211.

Kromer, Hardy

1995 *Andachten an Gott und das Selbst. Eine Fallstudie zur schriftlichen Devotion in der Gegenwart* [magistrsko delo]. Tübingen, Institut für Empirische Kulturwissenschaft.

Lindenthal, Peter

2004 Der österreichische Jakobsweg. Pilgerreise zu sich selbst. *Naturfreund. Magazin für Freiheit und Umwelt* 97 (2), 2004: 6–8.

Lorenzer, Alfred

1984 *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik.* Frankfurt am Main.

Marcus, George M.

1995 Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multisited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.

Marquard, Odo

1982 *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung. Zur ästhetischen Kompensation des modernen Erfahrungsverlustes.* Konstanz, (*Konstanzer Universitätsreden* 139).

1986 *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien.* Stuttgart [pogl. Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften: 11–32].

Pollanz, Wolfgang in Thomas Markart

2004 *Das Buch Elvis. Aus den apokryphen Schriften.*

Ponisch, Gabriele

2001 »Danke! Thank you! Merci!« *Anliegenbücher als Möglichkeit zeitgenössischer schriftlicher Devotion am Beispiel Mariatrost bei Graz.* Frankfurt (*Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie* 9).

2003 »Vessel-Rituality« Handlungs- und Erlebnisspielräume gegenwärtiger Wallfahrten. V: Brunner, Walter idr. (ur.), *Mariazell und Ungarn. 650 Jahre religiöse Gemeinsamkeit.* Graz in Esztergom (*Veröffentlichungen des steiermärkischen Landesarchivs* 30): 197–204.

[v tisku]»Neuer Sinn auf alten Wegen«? Über Beziehungen zwischen Ritual, Tradition, Gemeinschaft und kommerzieller Vermarktbarkeit von Wallfahrt. V: *Kongressband Bamberg.* (v tisku, rkp.: 7).

Post, Paul

1994 The modern Pilgrim. A Study of Contemporary Pilgrims' Accounts. *Ethnologia Europaea* 24: 85–100.

Ritter, Joachim

1974 *Subjektivität. Sechs Aufsätze.* Frankfurt am Main [pogl. Die Aufgaben der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft: 105–140].

Scharfe, Martin

1992 Aufhellung und Eintrübung. Zu einem Paradigmen- und Funktionswandel im Museum 1970–1990. V: Abel, Susanne (ur.), *Rekonstruktion von Wirklichkeit im Museum.* Hildesheim, (*Mitteilungen aus dem Roemer-Museum Hildesheim* N. F. 3): 53–65.

Scharfe, Martin idr.

1985 (ur.) *Wallfahrt – Tradition und Mode.* Tübingen (*Untersuchungen des Ludwig Umland Instituts der Universität Tübingen* 65).

Schmidt, Leopold

1948 *Volkskunde als Geisteswissenschaft.* Wien (*Handbuch der Geisteswissenschaften* 2).

Schmölze, Martin und Nina Oxenius

1985 »Sonst könntet ihr ja auch zum Oktoberfest pilgern...« Zum Funktion des Wallfahrtsortes. V: Scharfe, Martin idr. (ur.) 1985: 105-167.

Schubert, Gertrud

1985 Aus dem Staunen raus. Zum Projektverlauf. V: Scharfe, Martin idr. (ur.) 1985: 9-17.

Soeffner, Hans Georg

1992 *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags* 2. Frankfurt am Main.

Sotill, Wolfgang

2004 *Einfach pilgern. Auszeit für Körper Seele*. Graz in Wien.

Welz, Gisela

1998 Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. *Zeitschrift für Volkskunde* 94: 177–194.

WALLFAHRT UND WALLFAHRTSFORSCHUNG. AKTUELLE TENDENZEN UND ZUGÄNGE

Ausgangspunkt meiner Überlegungen war der wissenschaftshistorische Blick auf die Wallfahrtsforschung, die schon vor einem halben Jahrhundert erkannt hatte, dass der Fokus auf die einzelnen Pilgerzentren nicht ausreicht, um alle Facetten des Phänomen wahrzunehmen. Mir ging es in diesem Beitrag aber nicht so sehr darum, die alte Forderung nach der Einbindung der Trägerschaft bzw. der Pfarren, also des soziokulturellen Umfeldes der Pilger, zu erfüllen, was heute bei umfassenderen Studien obnebin eine conditio sine qua non darstellen sollte. Wallfabrerinnen und Wallfabrer sind „Moving Targets“, um einen Begriff von Carol Breckenridge und Arjun Appadurai [1989] zu verwenden, den Gisela Welz (im englischen original) in die deutschsprachige Volkskunde eingebracht hat [Welz 1998]. Die Übertragung des Begriffes auf die Wallfahrt soll deutlich machen, dass wir heute mehr denn je dazu angehalten sind, den vielfältigen Vernetzungen und Netzwerken nachzuspüren, die Wallfahrt gegenwärtig ausmachen. Mir war es darüber hinaus wichtig, Wallfahrt als kulturelles System sichtbar zu machen, das in seiner umfassenden Bedeutung nur mit Einbeziehung gesamtgesellschaftlicher Kontexte und des öffentlichen Diskurses zu erkennen ist.

Wallfahrt als vielfältiges, hybrides oder gar beliebig gewordenes Phänomen lässt sich nicht durch das Fokussieren eines Begriffes erklären. Auch reicht die Reduktion auf religiöse Bedürfnisse im Sinne katholischer Frömmigkeit keinesfalls aus, um sich dem Thema zu nähern. Es sollte gezeigt werden, dass es sich um ein außerordentlich vielschichtiges Problem handelt, das verschiedenste Bedürfnisse einer immer größer werden Zahl an Menschen abdeckt und dementsprechend längst die Beachtung international vergleichender Kulturforschung verdient, die hiermit angeregt sein soll.

Ein Beispiel der sekundären Nutzung des Themas Wallfahrt, das Gabriele Ponisch [im Druck] einbrachte, sei ebenfalls erwähnt. Es illustriert die Internationalität des Themas auf besonders anschauliche Weise: Wallfahrt bzw. historische Pilgerwege sollen zur Konstruktion einer gemeinsamen europäischen Identität herangezogen werden: Auf einer eigenen Homepage wird im Rahmen des Zusatzstudienganges Europastudien an der Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen das Projekt Sokrates Comenius vorgestellt. Im Mittelpunkt des Projektes, das von 1997 bis 1999 dauerte, steht europäisches christliches Pilgern im Mittelalter als Faktor der Bewegung und Verbindung zwischen den europäischen Völkern. In Zusammenarbeit von unterschiedlichen ausländischen Schulen haben Schüler das Phänomen der Pilgerschaften unter

geschichtlichen und soziokulturellen Aspekten untersucht und bereisten dabei selbst als Bürger eines neuen Europas die mittelalterlichen Pilgerwege

Ich habe versucht, die neuen Tendenzen des Wallfahrens vor einem aktuellen Hintergrund zu präsentieren. Wenn ich auch überwiegend mit steirischen Beispielen argumentiert habe, so zeigt sich doch deutlich die zunehmende internationale Aufmerksamkeit, die das Pilgern genießt. Dazu muss nicht erst auf das Projekt Socrates Comenius oder gar auf das Paradebeispiel Santiago de Compostela verwiesen werden, das mittlerweile nicht mehr nur christlicher Kultort ist, sondern »Kultstatus« im erweiterten Sinn genießt. Viele Beobachtungen und erste Studien lassen es gerechtfertigt erscheinen, die Wiederentdeckung der Wallfahrt mehr als nur hypothetisch als internationales kulturelles Muster zu begreifen. Eine Studentin unseres Instituts arbeitet z.B. gerade an einer Diplomarbeit zur Kulturgeschichte des Wallfahrtsortes »Ptujška Gora«. Die Studie ist zwar insofern als klassisch zu bezeichnen, als sie als single site ethnography [Marcus 1995] angelegt ist, aber der stark steigende Zulauf, den wir in der Steiermark beobachten, lässt sich im slowenischen Pilgerzentrum auch mit dieser Methode deutlich ablesen. Ich glaube, es lohnt sich, auch auf diesem Gebiet die traditionsreiche Zusammenarbeit zwischen der slowenischen und der österreichischen, insbesondere steirischen Volkskunde wieder aufzugreifen.

Wallfahrt losgelöst aus dem ursprünglichen Kontext und neu positioniert als kulturelles Verhalten, das unter anderem der Selbstfindung des Individuums und der Suche nach Gemeinschaft dient und somit Schlüsselbedürfnisse befriedigt, wird auch in seiner identitätstiftenden Rolle nicht zu unterschätzen sein. Konrad Köstlin prägte vor Jahren das Wort von der »Heimat als Identitätsfabrik« [Köstlin 1996]. Gabriele Ponisch übertrug es auf »Wallfahrt als Identitätsfabrik« [Ponisch im Druck]. Zukünftige Untersuchungen werden zeigen, wie weit diese faszinierende Hypothese trägt.

prof. dr. Helmut Eberhart
 Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie,
 Karl-Franzens-Universität, Attemsgasse 25, 8010 Graz, Avstrija
 helmut.eberhart@uni-graz.at
