

André Schulz

NACHFRAGEMOTIVE NACH GESUNDHEITSTOURISTI- SCHEN LEISTUNGEN: EINE RITUALTHEORETISCHE PERSPEKTIVE

1. Einleitung

Gesundheit, Wohlbefinden, geistige und körperliche Fitness sind zu Signaturen eines postmodernen Lebensstils geworden. Die Erkenntnis, etwas für seine Gesundheit zu tun, hat zu einer Marktentwicklung beigetragen, die entsprechende Alltagsprodukte aber auch Freizeit- und Urlaubsangebote bereithält, die um die Themen Wellness, Fitness und Beauty kreisen. In diesem Beitrag wird der Frage nachgegangen, warum ein präventiver, auf die Erhaltung des ganzheitlichen Wohlbefindens zielender Gesundheitstourismus Hochkonjunktur hat. Dieser Frage soll unter Bezugnahme auf die Ritualtheorie, insbesondere auf die universal-anthropologische Ritualtheorie Turners sowie auf den religionssoziologisch orientierten Ansatz Durkheims nachgegangen werden.

Der Gesundheitstourismus ist keine Erfindung unserer Tage. Die historische Entwicklung dieser Urlaubsart lässt sich bis ins Griechenland des Hippokrates (460 – 370 v. Chr.) zurückverfolgen. Um Krankheiten zu kurieren, rieten die Ärzte ihren Patienten seinerzeit zu einem harmonischen Lebenswandel und zu Therapien, die Diäten, Schwitzkuren, Gymnastik, Massagen oder Wechselbäder in den Mittelpunkt stellten. Diese Therapieformen sind die historischen Vorläufer des heutigen Kur- und Bäderwesens, die bekanntlich die Rehabilitation zum Ziel haben. Zur Verbreitung des Bäderwesens in Mitteleuropa insgesamt trug wesentlich das Römische Reich bei. Die auch heute noch erhaltenen Bäder gründen auf eben jener Badetradition der Römer.

Das erste deutsche Seebad entstand 1793 im mecklenburgischen Heiligendamm. Als hier der mecklenburgische Herzog Friedrich Franz I. am „Heiligen Damm in der Ostsee badete, bekräftigte er seinen Entschluss, hier ein Seebad einzurichten. Dem Rostocker Arzt und Professor Samuel Gottlieb Vogel war es zuvor gelungen, seinen Landesherren von der Notwendigkeit einer solchen Einrichtung zu überzeugen.

Noch 1789 hatte Georg Christoph Lichtenberg im Göttinger Taschenkalender gefragt: „Warum hat Deutschland noch kein öffentliches Seebad?“ Lichtenberg verwies auf englische Seebäder und empfahl Cuxhaven als ersten deut-

NACHFRAGEMOTIVE NACH GESUNDHEITSTOURISTISCHEN LEISTUNGEN

schen Standort. Der Herzog ahnte allerdings, welchen Aufschwung sein Land nehmen würde, wenn es gelänge, ein ähnliches Luxusbad wie in Brighton oder Bath zu errichten. Die therapeutische Wirkung des Wassers, die Vogel so rühmte, stellte folglich nur ein Mittel zum Zweck dar, nämlich dem, zahlungskräftige Gäste für Mecklenburg zu gewinnen. Spätestens hier lässt sich die ökonomische Bedeutung des Gesundheitstourismus nachweisen. Und auch heute können wir am Giebel des – aus eben jenen Gründen – aufwendig renovierten Kurhauses in Heiligendamm die Inschrift erkennen: „Heic te laetitia invitat post balnea sanum“ (Hier lädt Dich, nach dem Bade geheilt, die Freude ein).

Während diese historischen Vorläufer der „gesundheitstouristischen“ Angebote nicht der breiten Bevölkerung zur Verfügung standen, sondern den Wohlhabenden und Vermögenden, änderte sich dies mit der Industrialisierung. Der ersten Pauschalreise in der Geschichte des Tourismus lag eine *krankheitspräventive* Intention zugrunde: Thomas Cook organisierte diese Reise im Jahr 1841 als Badereise von Leicester in das zehn Meilen entfernte Loughborough in seiner Funktion als Vorsitzender einer Abstinenzlervereinigung. Sein Ziel bestand darin, die von der Industrialisierung erfassten Menschen von den Untugenden übermäßigen Alkoholkonsums abzubringen.

Wenngleich der Gesundheitstourismus keine Erfindung der Moderne ist, so hat er doch in unserer radikalisierten Moderne ganz andere Dimensionen erreicht und avanciert nachfrager- wie anbieterseitig zu einer Urlaubsart von nennenswerter Relevanz. So formuliert beispielsweise die Destination Mecklenburg-Vorpommern das ehrgeizige Ziel „Gesundheitsland Nr. 1“ werden zu wollen (vgl. Heinze et al. 2006), was auch den Gesundheitstourismus einschließt. Dieser Marktposition widmen auch andere Destinationen ihre Aufmerksamkeit, so dass der Markt für gesundheitstouristische Leistungen als ein *wettbewerbsintensiver Markt* bezeichnet werden kann.

Die Reiseanalyse 2007 der Forschungsgruppe Urlaub und Reisen (vgl. Aderhold 2007) weist aus, dass zu der Gruppe der themenorientierten Urlaubsarten, die in den letzten Jahren einen besonderen Aufschwung erfahren haben, der Gesundheitstourismus zählt. Insbesondere die Nachfrage nach und das Interesse an Wellnessangeboten haben sich von 1999 bis 2007 vervierfacht. Der Gesundheits- und Wellness-tourismus steht damit auf der Beliebtheitsskala der Urlaubsarten hinter der Städtereise und der Rundreise an dritter Stelle. Die Zuwachsrate des Kururlaubs fällt hingegen bescheidener aus (ebenfalls bezogen auf den Betrachtungszeitraum von 1999 bis 2007), erreicht aber dennoch 40%. Nach Berechnungen des Deutschen Tourismus Verbands (vgl. DTV 2007) stiegen die Ankünfte in den 310 deutschen Heilbädern und Kurorten im Vergleich zu 2006 um 4,9 % auf 19 Mio. Gäste und die Anzahl der Übernachtungen um 3,7 % auf 101,3 Mio. Ebenfalls die F.U.R. rechnet damit, dass im Jahr 2010 etwa 6,6 Mio. Deutsche einen so genannten „Health Care-Urlaub“ planen. Der damit verbundene Umsatz wird auf 3,7 Mrd. Euro geschätzt.

ANDRÉ SCHULZ

Diese wenigen Eckdaten mögen genügen, um die derzeitige und künftige ökonomische Bedeutung des Gesundheitstourismus zu verdeutlichen.

2. Entgrenzung und Individualisierung als Signaturen einer radikalisierten Moderne

Wenn nach den Gründen für diese Entwicklung gefragt wird, so muss dabei im Blick behalten werden, dass es sich offensichtlich nicht um einen Trend oder eine Modeerscheinung handelt, sondern einen *strukturellen* nachfrager- und anbieterseitigen Wandel innerhalb des Tourismus reflektiert. Die Literatur benennt eine ganze Reihe von Gründen, die diesen Strukturwandel scheinbar erklären (vgl. hierzu Rulle 2007). Angeführt werden beispielsweise der demografische Wandel, ein zunehmendes Gesundheitsbewusstsein der Bevölkerung (auch zur Förderung der Leistungsfähigkeit im Beruf), die steigenden Gesundheitskosten und die damit korrespondierende zunehmende Eigenverantwortung wie aber auch die politische und wirtschaftliche Transformation in den Ländern Mittel- und Osteuropas.

Diesen genannten Aspekten soll mit der Ritualtheorie ein Erklärungsansatz an die Seite gestellt werden, der auch *zeitdiagnostische Gesellschaftsanalysen* zu integrieren vermag. Im Rahmen der Ritualtheorie wird auf die religionssoziologische Perspektive Durkheims (2001 [1912]) und auf die universal-anthropologische Perspektive nach V.W. Turner (1970; 1989a [1969]; 1989b [1982]; 1992) Bezug genommen. Die Auswahl erfolgt nicht willkürlich: mit Durkheim kann gezeigt werden, dass sich auch ursprünglich sakral-religiöse Ritualelemente im Gesundheitstourismus finden lassen und dort ihren Platz einnehmen, und mit Turner lassen sich Aussagen über die Funktion des Gesundheitstourismus – insbesondere des Wellness- und Wohlfühltourismus in (post)modernen Gesellschaften machen.

Das wohl schwerwiegendste Problem, das sowohl von den Soziologen der vorvergangenen Jahrhundertwende als auch von einer Reihe von gegenwärtigen Zeitdiagnostikern gesehen wird, ist die Überforderung des Menschen durch beschleunigten sozialen Wandel vor dem Hintergrund einer radikalisierten Moderne. V.a. bei Richard Sennett (1998) wird unter dem Oberbegriff des „flexiblen Menschen“ die Problematik der gegenwärtigen, sich nachhaltig ändernden Arbeitsorganisation eindrucksvoll geschildert. Die gegenwärtigen Zeitdiagnosen konvergieren in der Beschreibung eines Zustandes des Sozialen, der um die Begriffe „Entgrenzung“ und „Individualisierung“ kreist.

Mit *Entgrenzung* wird die Erosion bisher selbstverständlicher Orientierungsmuster und Regelwerke bezeichnet. Traditionelle Strukturen und Institutionen verlieren dabei ihre beherrschende Bedeutung und formale Konturen und Bezüge werden tendenziell durch informelle und individuelle Beziehungs-

NACHFRAGEMOTIVE NACH GESUNDHEITSTOURISTISCHEN LEISTUNGEN

geflechte ersetzt (vgl. Deiß/Schmierl 2005). Entgrenzung steht dabei für verschiedene Auflösungsphänomene innerhalb tradierter Gesellschafts-, Wirtschafts- und Arbeitsstrukturen. Statt dessen haben wir „es heute vielmehr mit einer (mehr oder weniger) anerkannten Pluralität von Arbeits-, Familien-, Lebens-, Souveränitäts- und Bürgerrechtsformen zu tun, [...] mit einer Verschmelzung ehemals streng getrennter Sphären – etwa auf dem Gebiet der Gentechnik und der neuen technologischen Risiken – sowie mit Entgrenzungen im Bereich der Unternehmensorganisation, der zivilgesellschaftlichen Bewegungen, der nationalstaatlichen Rechtsräume und kulturellen Identitäten“ (Beck/Bonß/Lau 2004: 16).

Kratzer et al. (2004) beispielsweise exemplifizieren solcherart Entgrenzungserscheinungen in Bezug auf Arbeitszusammenhänge und Organisationen. Sie beobachten sie auf drei unterschiedlichen Ebenen: auf der Ebene der Unternehmensorganisation (1) werden vor dem Hintergrund der Dezentralisierung und Vermarktlichung die traditionellen Grenzen der Organisation permeabel und damit auch die Logiken von innen und außen in Frage gestellt.¹ Die Entgrenzung führt zur Neuordnung der Wertschöpfungsprozesse durch Outsourcing, Aufspaltung und Zusammenschlüsse von Unternehmen, Dezentralisierung oder Konzentration auf Kernkompetenzen. Auf der Ebene der Organisation von Einsatz und Verfügbarkeit von Arbeitskraft (2) führt die Flexibilisierung von Arbeit zu dynamischeren Qualifikationsanforderungen, zur Entgrenzung von Arbeitsort und Arbeitszeit und zur Anpassung von Beschäftigungsverhältnissen an jeweils aktuelle Situationen. Auf der Ebene der Organisation und Nutzung von Arbeitskraft und -leistung (3) etablieren sich neue Arbeitsweisen und Handlungsmodi in Form von Projektarbeit, Gruppenarbeit, Abbau von Hierarchien und Selbstorganisation. „Entgrenzung läßt sich dementsprechend als historischer Prozeß der Erosion einer institutionellen Verfaßtheit von Unternehmen und Arbeit analysieren“ (ebd.: 332 f.).

Entgrenzung ist aber auch ein mehrschichtiger Begriff, da mit Entgrenzungsprozessen gleichsam *neue Grenzziehungen* in Form von neuartigen strukturellen Mustern, institutionellen Formen, Beziehungsgeflechten oder Akteurskonstellationen mitgedacht werden müssen. Der Begriff der Entgrenzung umfasst damit immer zwei Wirkungszusammenhänge, nämlich den des Auflöserns *und* den des Herausbildens neuer Grenzen. Eben diese Herausbildung neuer Grenzen bedarf der permanenten Entscheidung durch Individuen und Institutionen, da sie nicht *taken for granted* sind oder sich aus einer Tradition heraus ergeben, sondern optional sind und ständigen Legitimationszwängen unterliegen.

Eng verbunden mit dem Konzept der Entgrenzung ist das der *Individualisierung*. Er wurde ursprünglich von Simmel (1989 [1890]) geprägt und schließlich von Beck (1986) wieder in den Mittelpunkt der Analyse des sozialen Wandels gerückt. Beck versteht unter Individualisierung einen sozialen Prozeß, bei dem Sozialformen der industriellen Gesellschaft zunehmend *freigesetzt*

ANDRÉ SCHULZ

werden und damit einem Individualisierungsschub unterworfen sind. Dieser verweist die Menschen – mit allen Chancen und Risiken – auf sich selbst und beraubt sie ihrer Sicherheiten, führt aber gleichsam zu neuen Formen sozialer Bindung. „Individualisierung wird dementsprechend als ein historisch widersprüchlicher Prozeß der Vergesellschaftung verstanden“ (ebd.: 119). Synoptisch lassen sich die Merkmale der Individualisierung folgendermaßen zusammenfassen: (1) Individualisierung ist ein gesellschaftlicher Prozess der Auflösung bzw. Ablösung des Menschen aus traditionellen Lebensformen, bei dem sie aus den diversen gesellschaftlichen Einbettungen und Abhängigkeiten freigesetzt werden; (2) stattdessen knüpfen sie in Eigenverantwortung eigene soziale Netze und (3) bedeutet Individualisierung auch das Aufkommen neuer und interner Zwänge in Bezug auf die bewusstere und selbstbestimmtere Planung des eigenen Lebens.

3. Funktion von Ritualen in modernen Gesellschaften

Schon Durkheim (2001 [1912]) konstatierte mit Blick auf die Konstitutionsbedingungen der Moderne ein *Anomieproblem* moderner Gesellschaften, das sich für ihn vor dem Hintergrund eines modernen, krisenhaften Ordnungsbewusstseins als ein mangelhaftes Kollektivbewusstsein darstellt. Dieses krisenhafte Ordnungsbewusstsein resultiert aus einer für die Moderne typischen Segmentierung der gesellschaftlichen Gruppen, die sich nicht mehr auf eine von Gott gegebene Ordnung oder einen gegebenen Naturzustand als ordnungsstiftend berufen können. Die Folge ist ein gesellschaftliches Anomieproblem, dem Durkheim die Konstruktion einer rituell generierten Sphäre nicht religiöser, gleichwohl aber unhintergebar Bestandteile entgegensetzt. Durkheim interpretiert Rituale als einen *modernen Integrationstypus*, wobei er insbesondere den Totalitätscharakter des durch rituelle Praktiken generierten Kollektivbewusstseins hervorhebt. Die Idee besteht darin, dass das vor dem Hintergrund moderner anomischer Sozialität prekäre Kollektivbewusstsein durch zivilreligiöse Kulte in einer *funktional äquivalenten* Weise erneuert werden soll.

Wo immer die Begriffe „Ritual“ oder „Ritus“ verwendet werden, stehen sie stets in Verbindung mit Konnotationen des Regelzwangs, der identischen Wiederholung und der Gruppenverbindlichkeit (vgl. hierzu stellvertretend und nach wie vor aktuell Goody 1961; Douglas 1974). Insofern wurde der Begriff des Rituals in den wissenschaftlichen Disziplinen wie Verhaltensforschung, Psychologie oder Soziologie unisono gebraucht, um auf determinierte, durch einen Regelkanon festgelegte Handlungs- und Verhaltensmuster hinzuweisen. Die Bedeutung und Funktion des ursprünglich aus dem sakral-religiösen Bereich stammenden Begriffs wurde somit auch auf den profanen Bereich übertragen. Hier wie dort gilt als Sinn des Rituals der konkrete Ausdruck einer *spe-*

zifischen Gruppennorm im Sinne einer Bindung an eine Gemeinschaft. Eine solche Gruppennorm wird im Ritual jedoch nicht nur offenbar, sondern sie wird durch das Ritual auch tradiert und bestätigt. Zu seinen wesentlichen Merkmalen gehört auch, dass es auf seinem Vollzug und seiner Wiederholung gründet. Damit ist jedes Ritual nicht nur verbindend, sondern auch verbindlich (vgl. Lévy-Strauss 1968).

Douglas (1974) verweist vor diesem Hintergrund auf die Funktion des Rituals, die auch in modernen Industriegesellschaften ihre Gültigkeit hat, nämlich dass das Ritual den Mitgliedern einer Gruppe das Gefühl der Geborgenheit symbolhaft vermittelt. Von seinem Ursprung her ist rituelles Handeln daher als Verhalten von *inhaltsbezogener Gruppenidentität* zu sehen. Gehlen hatte bereits 1964 die These entwickelt, dass das Bewusstsein einer Gruppe immer Ergebnis ritueller Handlungen ist. Aus den ursprünglich emotional gesteuerten rituellen Verhaltensweisen der Jagd, Fruchtbarkeit und Bestattung entwickelte sich das Gruppenbewusstsein des Menschen im Zeitablauf über die Abstraktion und Verdichtung mittels Bildern und schließlich in verbalen Beschreibungen und Manifestationen.² Rituale – so lässt sich folgern – sind für die Gruppenidentität existenziell und spielen somit eine wesentliche Rolle bei der individuellen Sozialintegration.

Schäfer und Wimmer (1998) sehen dementsprechend in Ritualen kulturelle Äußerungen, die ihren Sinn in der Bestätigung oder Erhaltung sozialer und kultureller Ordnungen haben. Ihre Funktion gewinnen sie aus der sozialen Bindungskraft, durch die die einzelnen Individuen zu einer Gemeinschaft (re-)integriert werden. „In Ritualen vollzieht sich eine konnektive Synthese zwischen den heterogenen einzelnen und ihnen allen jeweils heteronomen Fremden, wodurch erst eine homogene Sozialität, Gruppenidentität oder Gemeinschaft entsteht“ (ebd.: 12).

Welche Funktionen das Ritual im Gesundheitstourismus einnehmen kann, soll nun anhand zweier als „klassisch“ zu bezeichnender Auseinandersetzungen mit dem Phänomen des Rituals erörtert werden: Zum einen *Durkheims* religionssoziologische Thematisierung und zum anderen *Turners* universal-anthropologische Diskussion der Ritualfunktion.

4. Gesundheitstourismus als funktionales Äquivalent zu „heiligen Dingen“

Nach Durkheims Ansatz müssen rituelle Handlungen stets in Bezug auf eine Religion, verstanden als ein integratives System von Glauben und Handeln in Bezug zum Heiligen, analysiert werden. Um das Ritual selbst zu charakterisieren, ist es also notwendig, die ihm zugrunde liegenden religiösen Überzeugungen zu erforschen.

Als das wesentliche Moment einer religiösen Überzeugung sieht Durkheim die Aufspaltung der bekannten Welt in zwei Bereiche: Den einen Bereich bilden die „*heiligen Dinge*“, von ihnen getrennt sind die „*profanen Dinge*“. Gegenstand religiöser Überzeugungen ist die Vorstellung von der Natur der „heiligen Dinge“, ihre Beziehung untereinander sowie ihr Verhältnis zu den „profanen Dingen“. Wann immer Menschen zusammenkommen – so Durkheims These – gibt es eine natürliche Tendenz, ihre Handlungen aufeinander abzustimmen, zu koordinieren, zu standardisieren und zu wiederholen. Dies ist die ursprüngliche Form des Rituals.

Gemeinsames Handeln dieser Art erzeugt ein Gefühl der Teilnahme an etwas Überindividuellem, etwas Transzendtem. Menschen geben ihre individuellen Identitäten teilweise auf und werden in einer „Gruppenidentität“ aufgehoben. Dieses Gefühl der Teilnahme an etwas Höherem nannte Durkheim „das Heilige“ und die Symbole, die dieses Gefühl bezeichneten, wurden zu heiligen oder religiösen Symbolen. Im Grunde genommen repräsentieren sie die Existenz und die Solidarität der Gemeinschaft als solcher. Aus diesem Grund nannte Durkheim sie „kollektive Repräsentationen“. Die Vorschriften und Verhaltensanweisungen, die den Modus zu den Elementen des „Heiligen“ regulieren, sind schließlich die Rituale. Durkheim (2001: 67) definiert Rituale folgendermaßen: „Riten schließlich sind Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat“.

Da sie aus kollektiven Vorstellungen hervorgehen, übernehmen Rituale die Herstellung oder Aufrechterhaltung bestimmter Gleichgewichtszustände in der Gemeinschaft. „[D]ie Riten sind Handlungen, die nur im Schoß der versammelten Gruppe entstehen können und die dazu dienen sollen, bestimmte Geisteszustände dieser Gruppe aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen“ (ebd.: 28). Als den entscheidenden Vorgang beim kollektiven rituellen Handeln sieht Esser (1996) bei Durkheim „die *Absicherung* von prinzipiell unsicheren Überzeugungen, Erwartungen und sonstigen Hypothesen über die Welt“ (ebd.: 477; Herv. i. Orig.).

Die Dichotomie von Heilig und Profan überträgt Durkheim nun auf moderne Kontexte: „[D]ie Gesellschaft [schafft] jetzt genauso wie früher ständig heilige Dinge“ (Durkheim 2001: 293). Entscheidend ist bei Durkheim die *konstruktivistische* Konzeption des Ritualbegriffs, mit dessen Hilfe es ihm gelingt, den „heiligen Dingen“ durch die „profanen Dingen“ ein funktionales Äquivalent als universell gültige ordnungsstabilisierende Instanz an die Seite zu stellen. Die Funktionslogik des Rituals, die analog den religiösen Praktiken zu sehen ist, bietet eine Ressource für eine anomieanfällige moderne Sozialität, da auf ihrer Grundlage eine für die Akteure gültige Ordnungsinstanz etabliert wird.

Sofern diese Ausführungen auf den „profanen“ Untersuchungsgegenstand des Gesundheitstourismus – und hier insbesondere auf die Urlaubsart des Wellness-tourismus bezogen werden, lässt sich gerade an Hand des Wellnessphäno-

NACHFRAGEMOTIVE NACH GESUNDHEITSTOURISTISCHEN LEISTUNGEN

mens die Funktion des Profanen als funktionales Äquivalent zu den „heiligen Dingen“ aufzeigen. Der Wellnesstourismus kann als die Suche des Reisenden und sein Bedürfnis nach einem *qualitativen* „Mehr“ gedeutet werden. Hierdurch drückt sich eine gewisse *Spiritualität* aus, die sich durch eine Rückbezüglichkeit auf den eigenen Körper, auf die eigene Leiblichkeit artikuliert.

Dass der Fremdraum zur Produktion von „profanen Dingen“ geeignet ist, ist auf die dem Tourismus inhärenten Unterscheidung zwischen dem normalen Alltag (Gesellschaft) und dem authentischen, wirklichen Lebensraum (Natur) zurückzuführen (vgl. hierzu ausführlicher Wöhler 2000). Seinen Reiz und seine Anziehungskraft – letztlich auch seine Legitimation als Urlaubsdestination – gewinnt der Fremdraum gerade durch die Dichotomie von Alltäglichem und Außeralltäglichem (Landschaft, Natur, Einwohner). Angesichts dieser Trennung wird nicht nur der Fremdraum naturalisiert, sondern es wird auch „dem Aufenthalt im touristischen Fremdraum die Fähigkeit zugeschrieben, dass er die Besucher naturalisiert, d. h., dass man dadurch etwa gesünder, glücklicher, ausgeglichener, wirklicher usw. – eben natürlicher – wird“ (Wöhler 2001: 41). Wellness- und Wohlfühlorte sind dementsprechend bewusst abgegrenzte Inszenierungen zum Heimatraum und stellen Ressourcen für Wohlbefinden und Glückserlebnisse zur Verfügung. Sie produzieren Raumangebote, indem sie sich marktkonform und zielgruppenadäquat thematisieren und vermarkten und für jeden deutlich wahrnehmbar Optionen spiritueller Selbsterfahrung, gesunder Ernährung oder ähnliches bereithalten.³

Solcherart Inszenierungen können quasi überall stattfinden, sie sind *atopisch* (vgl. zum Begriff der Atopie Willke, H. 2001). Der geografisch-ursprüngliche Raum wird mit thematisch aufbereiteten Angeboten überformt. Ayurveda-Angebote oder Anwendungen Traditioneller Chinesischer Medizin sind gleichsam in Mecklenburg-Vorpommern als auch im Schwarzwald oder in Ungarn abrufbar.

Die so hergerichteten profanen Orte haben ihre Besonderheit in ihrer *symbolischen Verdichtung* spiritueller Erfahrungen bzw. Erfahrungsmöglichkeiten. Diese Verdichtung drückt sich als Ensemble aus Raumatmosphäre (Architektur, Bilder, Gerüche, Kerzen, Geräusche etc.) und Artefakte der jeweiligen – häufig auch fernöstlichen – Angebote aus. Die „profanen“ Dinge des Wellness- und Wohlfühltourismus sind Ergebnis und Ausdruck der Sehnsucht des Reisenden nach postmateriellen Werten, Ganzheitsvorstellungen und bewusstem Leben jenseits konfessioneller Bindungen und Erscheinungsformen.

Den Gefahren einer anomieanfälligen modernen Sozialität setzt die touristische Wellness- und Wohlfühlindustrie die Themenbereiche Entschleunigung, Entspannung, Heilen und Sinnangebot entgegen und bietet somit der Sehnsucht nach Erfüllung einer Leib-Geist-Seele-Einheit einen zumindest temporären (Verdichtungs-)Ort. Sie erklärt damit den eigenen Körper zum funktionalen Äquivalent des heiligen Ortes, an dem über die Reise ins eigene Ich die eigene Identität gesucht und transzendente Erfahrungen gemacht werden können.

ANDRÉ SCHULZ

5. Gesundheitstourismus als Liminalität

Gegenüber dem bei Durkheim durchschimmernden Zwangscharakter von Ritualen akzentuiert Turner (1970; 1989a [1969]; 1989b [1982]) die Fruchtbarkeit und Bindungskraft sozialer Rituale, die darin besteht, dass durch sie nicht nur die soziale Ordnung als gelungener und in sich geschlossener Sinnzusammenhang inszeniert wird, sondern dass dies auf eine Weise geschieht, in der Ordnung mit der Unordnung, dem Chaos konfrontiert wird.

Seinen Ausgangspunkt findet Turners Ritualkonzeption in den ethnologischen Untersuchungen von van Gennep (1986 [1909]). Van Gennep hatte bereits zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts beschrieben, dass so genannte Passage- oder *Übergangsriten* – also solche Riten, die den Status eines Menschen verändern – immer nach demselben Schema organisiert sind. Die Übergangsriten gliedern sich demnach in drei Phasen: Trennungsriten („Rites de séparation“) bezeichnen die Ablösung aus dem alten Zustand, Schwellen- bzw. Umwandlungsriten („Rites de marge“) die Zwischenphase und Angliederungsriten („Rites d'agrégation“) die Integration in einen neuen Zustand.⁴ Turner hat seit den frühen 1960er Jahren van Genneps Arbeit mit dem Ziel aufgegriffen, den sozialen Wandel und zugleich die persönlichen Erfahrungen der Akteure zu analysieren und darzustellen.

Die in Anlehnung an van Genneps Phasenschema zugrunde liegenden Prozesse nennt er *soziales Drama*. Turners Ritualtheorie baut im Wesentlichen auf einer Grundannahme und zwei analytischen Konzepten auf. Erstens versteht er Rituale in einem prozesshaften Sinn und vertritt die Auffassung, dass diese dementsprechend aus einer zeitlichen Perspektive untersucht werden müssen. Infolgedessen sind soziale und kulturelle Institutionen sowie Organisationen keine statischen Gebilde, sondern *dynamische Handlungsfelder*. Die Funktion von Ritualen in diesen Prozessen ist, dass sie keinen ausgeglichenen Zustand der sozialen Systeme herstellen, sondern selbst einen Teil der Dynamik bilden, in der sich die Gesellschaft bzw. Institutionen oder Organisationen immer wieder neu interpretieren und erneuern (vgl. Wulf/Zirfas 2004). Das von Turner so bezeichnete „soziale Drama“ ist ein Kondensat eben jener Dynamisierungsprozesse, bestehend aus Bruch, Krise, Anpassung und Reintegration bzw. Anerkennung der endgültigen Trennung.

Die beiden analytischen Konzepte sind eng miteinander verknüpft und gehen in wesentlichen Teilen auf das von van Gennep beschriebene Phasenschema zurück. Im Mittelpunkt der turnerschen Analyse stehen die strukturellen Merkmale der mittleren Phase des Übergangs, die er als „*liminale Phasen*“ bzw. „*Antistruktur*“ bezeichnet (vgl. Turner 1989a). In dieser Phase erfahren die Individuen ein Gefühl der „*Communitas*“ (vgl. ebd.). Dem stellt er die Kategorie der *Struktur* gegenüber. Beide Kategorien – die hierarchisch strukturierte Gesellschaft einerseits und die gering differenzierte solidarische Gesellschaft Gleicher andererseits – versteht er als grundlegende Prinzipien gesellschaft-

licher Wirklichkeit, mittels derer es ihm gelingt, den transformativen Charakter des Rituals zu thematisieren.

Rituale erscheinen somit als Möglichkeit des Umgangs mit dem „Anormalen“ (ebd.: 43); ihr Ort ist im Verhältnis zur „umgebenden Wildnis“ (ebd.) der geordnete Kosmos als Bewältigung des Chaos;⁵ die Symbolik des Rituals zielt auf das Benennen und Ordnen. Übergangsriten dienen nun allgemein dazu, Menschen an bestimmten Wendepunkten des Lebens in die soziale Ordnung zu integrieren.⁶ Dabei sind sie Paradebeispiele für die Funktion des Rituals, „die in der biologischen Konstitution des Menschen begründete und gegen die Ordnung gerichteten Kräfte in den Dienst der Sozialordnung zu stellen“ (ebd.: 93).

Turner exemplifiziert die Funktion des Rituals an Hand verschiedener Übergangsriten. Der transformative Charakter der Übergangsriten besteht darin, dass Individuen aus einer gegebenen gesellschaftlichen Struktur herausfallen oder sich bewusst herausbewegen, um anschließend in einen nivellierten Zustand Gleicher zu gelangen. Hier erfahren die Individuen dann verstärkt den *Communitas-Charakter* der menschlichen Sozialität, der die (Re-)Integration in den strukturierten gesellschaftlichen Rahmen vorbereitet.

Wesentlich an der Turner'schen Konzeption ist, dass er hier nicht nur die Positionen „Struktur“ und „Antistruktur“ miteinander kontrastiert, sondern die Bedeutung der gesellschaftlichen Integrationsfunktion des Rituals betont. Im Schwellenzustand der liminalen Phase erleben die Individuen den *Communitas-Charakter* einer Gesellschaft, der eine (re-)integrierende Funktion hat. Insofern sind Rituale für Turner „dramatische Scharniere“ (Wulf/Zirfas 2004: 15) zwischen Struktur und Antistruktur, in denen Menschen humanitäre, symmetrische Beziehungen zu Mitmenschen erfahren.⁷

Das Charakteristische am Schwellenzustand bzw. der liminalen Phase oder der Antistruktur beschreibt Turner folgendermaßen:

„Die Eigenschaften des Schwellenzustandes (oder ‚Liminalität‘) oder von Schwellenwesen (Grenzgängern) sind notwendigerweise unbestimmt, da dieser Zustand und diese Personen durch das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren, hindurchschlüpfen. Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich *zwischen* den von Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen“ (Turner 1989a: 95; Herv. i. Orig.).⁸

Bei der Symbolisierung von Schwellenwesen (von Turner auch „Neophyten“ genannt) ist wichtig, dass sie keinen Status und keinen Rang besitzen. Ihr Verhältnis untereinander ist von *Egalitarismus* und Kameradschaft gekennzeichnet.

Mit dem Konzept der *Liminalität* eng verbunden ist das der *Communitas*. *Communitas* entwickelt sich zwischen den rituellen Subjekten während der liminalen Phase. Die nicht hierarchische Erfahrung des *Egalitarismus* kann sich

ANDRÉ SCHULZ

nur vor dem Hintergrund der strukturierten Alltagsgesellschaft und -erfahrung entwickeln.

Ganz allgemein entwickelt sich *Communitas* dort, wo soziale Struktur fehlt. In der Phase der Auflösung von Konventionen, Verhaltensmustern und sozialen Differenzen erleben Menschen durch die *Communitas* einen Zustand der Unbestimmtheit und Potenzialität. Durch die in der Phase der *Communitas* gemachten Erfahrungen lösen sich die gegebenen sozialen und psychologischen Strukturen auf und es entwickelt sich ein Potenzial der Transformation von Individuum und Gesellschaft (vgl. Krieger/Belliger 2006).

Die im Alltag bestehenden sozialen Strukturunterschiede zwischen den Schwellenwesen haben nicht nur keine Bedeutung mehr, sondern werden ausdrücklich aufgehoben. Innerhalb der Schwellenphase wird durch die *Communitas* ein *temporäres Gesellschaftsmodell* deutlich, das Turner (1989a: 96) als „unstrukturierte oder rudimentär strukturierte und relativ undifferenzierte Gemeinschaft Gleicher“ charakterisiert. *Communitas* und Struktur stellen jeweils zeitlich begrenzte, aber sich immer wiederholende Abschnitte des sozialen Lebens dar, die dialektisch aufeinander bezogen sind. Sofern die Gleichheit der Gemeinschaft betont wird, entstehen Bedarfe nach mehr Struktur, und sind diese erfüllt, entsteht umgekehrt ein Bedarf, sie durch *Communitas* wieder auszugleichen. Deutlich wird dabei nochmals Turners Gedanke des grundlegenden sozialen Mechanismus der Selbstregulation der Gesellschaft.

Vor diesem Hintergrund unterscheidet Turner (1989a) drei Arten von *Communitas*: (1) die *spontane* bzw. existenzielle *Communitas*, die einen kurzzeitigen liminalen Zustand darstellt,⁹ (2) die *normative* *Communitas*, die „ein dauerhaftes, soziales System [darstellt], das sich im Laufe der Zeit aufgrund der Notwendigkeit, die Ressourcen zu mobilisieren und zu organisieren, sowie die Gruppenmitglieder bei der Verfolgung dieser Ziele der Kontrolle zu unterwerfen, aus der spontanen *Communitas* entwickelt“ (ebd.: 129) und (3) die *ideologische* *Communitas*, die ihre Referenz in utopischen Entwürfen und Modellen des Zusammenlebens findet. Diese drei verschiedenen Typen stellen ihrerseits auf Grund der temporären Gültigkeit der Abschnitte keine dauerhaften Zustände dar. Sie gehen vielmehr ineinander über oder lösen sich ab.

Turners Ritualkonzeption zusammenfassend kann festgehalten werden, dass diese auf der Basis einer grundlegenden *Dialektik von Struktur* (soziale Ordnung) und *Antistruktur* (Lockerung der sozialen Ordnung und *Communitas*) ein Erklärungsmodell für die soziale Integration bereitstellt. „Obwohl wir uns hier auf traditionelle vorindustrielle Gesellschaften konzentrieren, wird klar, daß die kulturellen Dimensionen – *Communitas* und Struktur – auf allen Stufen der Gesellschaft vorhanden sind“ (ebd.: 111). Er sieht damit das Ritual auch nicht mehr als „Eckpfeiler des gesellschaftlichen Konservatismus“ (Turner 1992b: 142), sondern v.a. als Weg der Gestaltung dynamischer und offener Prozesse (vgl. ebd.). Durch die funktionalistische Thematisierung des Rituals als sozial integrativer Mechanismus und der Akzentuierung seiner Bedeutung

NACHFRAGEMOTIVE NACH GESUNDHEITSTOURISTISCHEN LEISTUNGEN

auch für unterschiedliche Bereiche moderner Gesellschaften bietet sich die turnersche Ritualkonzeption auch für die Erklärung der Nachfrage nach gesundheitstouristischen Leistungen, insbesondere des Wellness- und Wohlfühltourismus an.

Durch die Rückbezüglichkeit auf die für den Wellness- und Wohlfühltourismus so zentrale *Körperlichkeit*, erfahren die Nachfrager Communitas. Die Verlust- und Unsicherheitserfahrungen der (Post)Modernen durch Entgrenzung und Individualisierung werden durch Gemeinschaftserfahrungen unter der Bedingung der *Kopräsenz* zu kompensieren versucht. Entgrenzung meint in diesem Zusammenhang auch eine Ausdehnung der Reichweite sozialen Handelns und damit ein Wandel der Interaktionsmuster unter den Bedingung von Anwesenheit und Abwesenheit der Subjekte. Körperbezogene lokale Aktivitäten in Kopräsenz kennzeichnen nicht mehr das vorherrschende soziale Muster sozialer Beziehungen, sondern sie werden zunehmend durch abstrakte, atopische und dezentrierte Aktivitäten ersetzt oder zumindest ergänzt (vgl. Giddens 1997). Oder anders gewendet: Abwesenheit überwiegt Anwesenheit (Vgl. Berger 1995). Damit einher geht dementsprechend eine „schleichende Entkopplung sozialer Gemeinschaftsbildung vom Prinzip räumlicher Nähe“ (Wiesenthal 1996: 5). Warum ist nun Körperlichkeit besonders geeignet, Communitas-Erfahrung zu ermöglichen? Hierzu bedarf es eines argumentativen Zwischenschrittes, das Verhältnis von *Körper und Raum* betreffend.

Dieses Verhältnis ist nach der phänomenologischen Soziologie von Husserl (1973 [1907]) und Schütz (2003 [1979]) dadurch bestimmt, dass Raumerfahrungen auf Grundlage der eigenen Körperlichkeit entstehen.

Raum ist ohne Körper nicht erfahrbar. Demnach ist auch die Erfahrung der Welt eine *körpergebundene*, bei der der eigene Körper zum Koordinatenmittelpunkt der unmittelbaren Welterfahrung gemacht wird (vgl. Werlen 2008). „Mein Körper ist nicht ein Gegenstand im Raum, sondern die Bedingung für alle meine Erfahrung der räumlichen Gliederung der Lebenswelt. In jeder Situation wirkt mein Körper als ein Koordinatenzentrum in der Welt, mit einem Oben und Unten, einem Rechts und Links, Hinten und Vorn“ (Schütz 2003: 152). Raum und räumliche Bezüge nehmen somit immer Bezug auf die eigene Körperlichkeit und auf die relationale Anordnung des Körpers zu anderen materiellen Dingen.

Wenn aber nun die räumlichen Bezüge zunehmen, sich überlappen und überschneiden, insgesamt heterogen und uneindeutig werden – wie es die Diagnose der Entgrenzung nahe legt –, dann ist der individuelle Bedarf an neuen Grenzbildungen offenkundig, der sich sowohl an räumlichen Gegebenheiten aber auch an Körperpraktiken nachzeichnen lässt. Kleiner werdende Raumeinheiten dienen dann als Rückzugsgebiet, wobei der Körper mithin als kleinstes und letztmögliches *Rückzugsgebiet* vor den zahlreichen Einflüssen von außen inszeniert wird (vgl. Schroer 2006).

ANDRÉ SCHULZ

Durch die Körperorientierung betont die Urlaubsart des Wellness- und Wohlfühltourismus den nivellierten Zustand der Gemeinschaft Gleicher in der *Communitas* erfahren werden kann. Die in dieser Antistruktur vollzogenen Praktiken und gemachten Erfahrungen der Selbstkonstituierung bieten das Potenzial zur Transformation im Hinblick auf eine mentale Reorientierung und/oder körperliche Zustandsänderung. Die auf Körperlichkeit gründende *Communitas*-Erfahrung ist aber noch aus einem anderen Grund von Bedeutung. Führt man sich mit Giddens (1997) und Berger (1995) vor Augen, dass soziale Interaktionen unter Abwesenden immer auf vorangehende Erfahrungen in *Kopräsenz* gründen, so wird die Relevanz des körpernahen Raumes für die *gesellschaftliche Reproduktion* deutlich. Schon Konau (1977: 217) hat ganz in der Tradition Simmels darauf hingewiesen, dass „jeder räumliche Horizont, jede unbestimmte und unanschauliche Struktur des Raumes zugleich als Nahraum (am Körper, körpernah) erfahren und im Grenzfall als sinnentleerter oder reizdeprivierter Raum“ empfunden wird.

Die Überbrückung raum-zeitlicher Distanzen setzt also nahräumliche Erfahrungen in *Kopräsenz* voraus; diese stellen als Wissensbestände die Basis für die Entwicklung von *Vertrauen* in soziale Beziehungen dar, die durch Distanz charakterisiert werden kann. Giddens (1997) verwendet zur Beschreibung dieses Sachverhaltes die Begriffe der System- bzw. Sozialintegration: Systemintegration findet unter Abwesenden statt, Sozialintegration unter Anwesenden, wobei Systemintegration Sozialintegration voraussetzt. Körperbezogene Aktivitäten in einem umgrenzten Nahraum – wie sie der Gesundheitstourismus ermöglicht – dienen mithin der Sozialintegration, und letztlich der Systemintegration.

6. Fazit

Legt man der Fragestellung nach den Motiven einer wachsenden gesundheitstouristischen Nachfrage eine – wie in diesem Beitrag – *kulturalistische* Perspektive zugrunde, so lässt sich der Gesundheitstourismus als Folge der Ausprägungen einer radikalisierten Moderne deuten. Die ritualtheoretischen Ansätze von Durkheim und Turner sehen einerseits in einer konstruktivistischen Wendung den Gesundheitstourismus als funktionales Äquivalent zu den „heiligen Dingen“ sowie als Möglichkeit für transzendente Erfahrungen (Durkheim) und andererseits in ihrer antistrukturellen Anlage als Potenzial für *Communitas*-Erfahrungen (Turner).

Beide Ansätze konvergieren in der Ansicht, dass der Körperlichkeit – trotz oder gerade wegen der Zunahme der Relevanz von Fernbezügen für die Sozialität – eine wesentliche Bedeutung zukommt. Gleichwohl sei angemerkt, dass die eingenommene Perspektive ergänzenden Charakter zu den existierenden

Erklärungsansätzen hat und nicht einem kulturalistischen Bias das Wort geredet werden soll.

Anmerkungen

- 1 So jedenfalls auch die Position von Picot, Reichwald und Wigand (1996), die ihrer Arbeit den programmatischen Titel „Die grenzenlose Unternehmung“ gaben.
- 2 „Das oft gerühmte Erlebnis der ‚Gemeinschaft‘, der Gruppenidentität, ist keineswegs ein unmittelbares. Durch die bloße, auch langfristige Symbiose einer übersehbaren Zahl, durch gemeinsame Arbeit zu gemeinsamen Zwecken oder durch das Bewußtsein gleicher Abstammung wird es keineswegs erzeugt oder gesichert. Die Bedingung ist vielmehr, daß gerade das Selbstbewußtsein des Einzelnen mit dem der Anderen einen gewissen Schnittpunkt hat, und eben diese Art des Selbstbewußtseins wird im darstellenden Ritus erzeugt, in ihm faßt sich die Gruppe als Einheit, und eine institutionalisierte Wiederholung, angeknüpft an den Außenhalt periodischer Ereignisse oder dauernder Realitäten, stellt diese Einheit auf Dauer. Zur Gruppe gehört also, wer an denselben Riten teilnimmt, wer in dieselben bestimmten Verpflichtungen eingetreten ist und wer sich gegenüber den elementaren Ereignissen der Außenwelt im Sinne der Anderen entschieden hat und dies mit ihnen festhält“ (Gehlen 1964: 167; Herv. i. Orig.).
- 3 „Die postmoderne Tourismustheorie thematisiert nachdrücklich: die Entdifferenzierung, Dekontextualisierung und beliebige Konstruktion und damit den Verlust des Einmalig-Echten“ (Spode 2005: 138).
- 4 Van Gennep weist allerdings darauf hin, dass die verschiedenen Phasen nicht gleichgewichtig zu betrachten sind, sondern vielmehr bei bestimmten Riten bestimmte Phasen betont werden, etwa bei Bestattungsriten die Trennungsriten oder bei Hochzeitsriten die Angliederungsriten.
- 5 Diese Beschreibungsform und Wortwahl verweist auf den Ursprung seiner Studien im Rahmen seiner ethnologischen Feldforschungen bei den Ndembu, einem Bantuvolk im heutigen Sambia.
- 6 Vgl. hierzu grundlegend und mit Bezug auf Freizeit als rituelle Performanz Wöhler 2006.
- 7 Diese „Scharnierfunktion“ findet sich auch in Durkheims Ritualkonzeption. Während dieser durch die Trennung der Religion in Glauben(svorstellung) und Rituale als Bedeutungsträger für kollektiven Glauben und kollektive Wertvorstellungen die Entstehung von Ritualen begründet und ihre Funktion in der Interaktion zwischen dem Individuum und der gemeinsamen Repräsentation des Kollektivs sieht, ist Turners Ritualkonzept eingedenk der Loslösung von der Religion umfassender, da er Rituale als vermittelnden Modus zwischen Antistruktur und Struktur versteht.
- 8 In späteren Arbeiten stellt Turner (1989b; 1992a) der Liminalität noch den Begriff „Liminoid“ zur Seite. Er bezeichnet damit ähnliche Phänomene am Rande der Gesellschaft. Liminoide Phasen eröffnen die Möglichkeit, über selbstverständliche und alltägliche Strukturen neu nachzudenken. Sie münden oft in einer Kritik an den bestehenden Verhältnissen. Als Beispiele nennt Turner das Theater, den Sport, aber auch die Literatur- und Kunstszene.
- 9 Als Beispiel nennt Turner die Happenings der Hippies in den 1960er Jahren.

ANDRÉ SCHULZ

Literatur

- ADERHOLD, P. (2007): Die Urlaubsreisen der Deutschen. Kurzfassung Reiseanalyse 2007, Kiel.
- BECK, U. (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M.
- BECK, U./BONß, W./LAU, CHR. (2004): Entgrenzung erzwingt Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?, in: Beck, U. / Lau, Chr. (Hrsg.): Entgrenzung und Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?, Frankfurt a.M.: 13 – 62.
- BECKER, H. (1980): Auf dem Weg zur lernenden Gesellschaft. Stuttgart 1980.
- BERGER, P.A. (1995): Anwesenheit und Abwesenheit. Raumbezüge sozialen Handelns, in: Berliner Journal für Soziologie 1: 99 – 111.
- DEIR, M./SCHMIERL, V. (2005): Die Entgrenzung industrieller Beziehungen: Vielfalt und Öffnung als neues Potenzial für Interessenvertretung?, in: Soziale Welt 56 : 295 – 316.
- DOUGLAS, M. (1974): Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Frankfurt a.M.
- DTV (2007): Tourismus in Deutschland 2007, Bonn 2008.
- DURKHEIM, É. (2001): Die elementaren Formen des religiösen Lebens , Frankfurt a.M. [1912].
- EHLERS, K. (1997): Mimesis und Theatralität. New York-München-Berlin.
- ESSER, H. (1996): Soziologie. Allgemeine Grundlagen, Frankfurt a.M. / New York.
- GEHLEN, A. (1964): Urmensch und Spätkultur, Frankfurt a.M.
- GENNEP, A. VAN (1986): Übergangsriten. Les Rites de Passage, Frankfurt a.M. / New York [1909].
- GIDDENS, A. (1997): Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, 3. Aufl. Frankfurt a.M.
- GOODY, J. (1961): Religion and Ritual: The Definitinal Problem, in: The British Journal of Sociology 12: 142 – 164.
- HEINZE, R.G. (2006): Masterplan Gesundheitswirtschaft Mecklenburg-Vorpommern 2010, Bochum / Gelsenkirchen.
- HUSSERL, E. (1997): Ding und Raum. Den Haag 1973 [1907].
- JAUB, H. R. (1982): Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt a.M.
- KONAU, E. (1977): Raum und soziales Handeln. Studien zu einer vernachlässigten Dimension soziologischer Theoriebildung, Stuttgart.

 NACHFRAGEMOTIVE NACH GESUNDHEITSTOURISTISCHEN LEISTUNGEN

- KRATZER, N. ET AL. (2004): Entgrenzung von Unternehmen und Arbeit – Grenzen der Entgrenzung, in: Beck, U. / Lau, Chr. (Hrsg.): Entgrenzung und Entschleunigung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?, Frankfurt a.M.: 329 – 359.
- KRIEGER, D. J. / BELLIGER, A. (2006): Einführung, in: Belliger, A., Krieger, D. J. (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, 3. Aufl., Wiesbaden: 7 - 47.
- LASCH, C. (1982): Das Zeitalter des Narzißmus. München.
- LEVY-STRAUSS, C. (1968): Das wilde Denken, Frankfurt a.M.
- PARSONS, T. (1964): Systematische Theorie in der Soziologie. Berlin.
- PICOT, A. / REICHWALD, R. / WIGAND, R.T. (1996): Die grenzelose Unternehmung: Information, Organisation und Management, 2. aktualisierte Aufl., Wiesbaden.
- PUTNAM, R.D. (2000): Bowling Alone. New York.
- PUTNAM, R.D. (2001): Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich. Gütersloh.
- REINHARTZ, P. (1996): Die Hybris der Unmittelbarkeit. In: Neue Sammlung. Heft 3, Stuttgart, S. 475-489.
- RULLE, M. (2007): Gesundheitstourismus in Europa im Wandel, in: Becker, Chr. / Hopfinger, H. / Steinecke, A. (Hrsg.): Geographie der Freizeit und des Tourismus. Bilanz und Ausblick, 3. unv. Aufl., München / Wien: 225 – 236.
- SCHÄFER, A. / WIMMER, M. (1998): Einleitung: Zur Aktualität des Ritualbegriffs, in: dies. (Hrsg.): Ritual und Ritualisierungen, Opladen: 9 – 48.
- SCHROER, M. (2006): Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes, Frankfurt a.M.
- SCHOLES, R. (1982): Semiotics and interpretations. New Haven.
- SCHÜTZ, A. (2003): Strukturen der Lebenswelt, Stuttgart [1979].
- SENNETT, R. (1998): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin.
- SIMMEL, G. (1989): Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen, in: ders.: Aufsätze 1887 – 1890, Bd. 2, Frankfurt a.M. [1890]: 109 – 295.
- SPODE, H. (2005): Der Blick des Post-Touristen, in: Voyage – Jahrbuch für Reise- und Tourismusforschung 2005, München / Wien: 135 – 161.
- TURNER, V.W. (1970): Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage, in: Hammel, E. A. / Simmons, W. S. (Hrsg.): Man Makes Sense. A Reader in modern Cultural Anthropology, Boston: 354 – 369.
- TURNER, V.W. (1989): Das Ritual. Struktur und Antistruktur, Frankfurt a.M. / New York [1969].
- TURNER, V.W. (1989): Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt a.M. / New York [1982].

ANDRÉ SCHULZ

- TURNER, V.W. (1992): Variations on a Theme of Liminality, in: Turner, E. (Hrsg.): *Blaizing the Trail. Waymarks in the Exploration of Symbols*, Tuscon: 48 – 65.
- WARWITZ, S. (2001): *Sinnsuche im Wagnis. Hohengehren*.
- WERLEN, B. (2008): Körper, Raum und mediale Repräsentation, in: Döring, J. / Thielmann, T. (Hrsg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld: 365 – 392.
- WIESENTHAL, H. (1996): Globalisierung. Soziologische und politikwissenschaftliche Koordinaten eines unbekanntes Terrains, in: Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften e.V., Arbeitsgruppe Transformationsprozesse in den neuen Bundesländern an der HU Berlin, *Materialien 96/1*, Berlin.
- WILLKE, H. (2001): *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- WÖHLER, KH. (2000): Pflege der Negation. Zur Produktion negativer Räume als Reiseauslöser, in: Keul, A. G. / Bachleitner, R. / Kagelmann, H. J. (Hrsg.): *Gesund durch Erleben? Beiträge zur Erforschung der Tourismusgesellschaft*, München: 29 – 37.
- WÖHLER, KH. (2001): Tourismus und Nachhaltigkeit, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“* 51 v. 16.11.2001: 40 – 46.
- WÖHLER, KH. (2006): Trends towards pure leisure: Leisure as ritual performance, in: Weiermair, K. / Pechlaner, H. / Bieger, Th. (Hrsg.): *Time Shift, Leisure and Tourism. Impacts on Time Allocation on Successful Products and Services*, Aachen 2006: 187 – 193.
- WULF, CHR./ZIRFAS, J. (2004): *Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals*, in: dies. (Hrsg.): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen – Praktiken – Symbole*, München 2004: 7 – 45.