

René Haider

„Reisende zwischen den Welten“

**Ethnopschoanalytische Betrachtungen
zum Schamanismus in Österreich**

**DIPLOMARBEIT
zur Erlangung des akademischen Grades
Magister der Philosophie**

Studium: Psychologie
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt
Fakultät für Kulturwissenschaften

Begutachter: Univ.-Prof. Mag. Dr. Klaus Ottomeyer
Institut für Psychologie

Mai 2014

Ehrenwörtliche Erklärung _____

Ich erkläre ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende wissenschaftliche Arbeit selbstständig angefertigt und die mit ihr unmittelbar verbundenen Tätigkeiten selbst erbracht habe. Ich erkläre weiters, dass ich keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Alle aus gedruckten, ungedruckten Quellen oder dem Internet im Wortlaut oder im wesentlichen Inhalt übernommenen Formulierungen und Konzepte sind gemäß den Regeln für wissenschaftliche Arbeiten zitiert und durch Fußnoten bzw. durch andere genaue Quellenangaben gekennzeichnet.

Die während des Arbeitsvorganges gewährte Unterstützung einschließlich signifikanter Betreuungshinweise ist vollständig angegeben.

Die wissenschaftliche Arbeit ist noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt worden. Diese Arbeit wurde in gedruckter und elektronischer Form abgegeben. Ich bestätige, dass der Inhalt der digitalen Version vollständig mit dem der gedruckten Version übereinstimmt.

Ich bin mir bewusst, dass eine falsche Erklärung rechtliche Folgen haben wird.

Moosburg, am _____
Datum

Unterschrift

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich all jenen Menschen meinen tiefen Dank aussprechen, die mich während der Zeit meiner Arbeit an dem vorliegenden Manuskript auf die eine oder andere Weise begleitet haben.

Ich möchte Univ.-Prof. Dr. Klaus Ottomeyer danken, weil er über seinen wissenschaftlichen Rat hinausgehend, mich in der Herangehensweise an meine Forschungsarbeit, mehr noch, in meiner Denkweise sehr beeinflusst hat. Ich sehe in ihm einen geistigen Ziehvater, einen Mentor und verdanke ihm viel.

Ganz herzlich möchte ich mich bei meiner Partnerin Romy Müller bedanken. Während der letzten drei Jahre war sie immer für mich da und gab mir nicht nur Rückhalt, sondern auch Ideen in den vielen Gesprächen über meine Arbeit.

Meinen Freundinnen und Freunden und jenen, die meinen Weg begleitet haben, sei ein Dank für die anregenden Diskussionen während der letzten Jahre ausgesprochen.

Ganz bewusst zuletzt möchte ich meine Eltern nennen: Ich verdanke ihnen mehr als ich in diesen Zeilen zum Ausdruck bringen kann. Ich danke ihnen dafür, dass sie mir die Freiheit gaben, meine Ausbildung und Studienrichtung nach meinen Neigungen zu gestalten.

Ich möchte diese Arbeit meinem 2010 verstorbenen Vater widmen.

Hinweise

Ich werde in der vorliegenden Arbeit nicht die, im Sinne der Gleichberechtigung beider Geschlechter gebräuchlichen Bezeichnungen, wie z.B. sie/er, ihre(r) oder „der Handelnde/die Handelnde“, bzw. auch nicht die Endbezeichnung „In“, etwa wie „LehrerIn“, für beide Geschlechter verwenden; erscheint mir doch diese Schreibweise als umständlich und verwirrend und greift zu sehr störend in den Rhythmus der Sprache ein.

Ich möchte jedoch ausdrücklich darauf hinweisen, dass Beschreibungen im folgenden Text sich nicht ausschließlich auf den Mann beziehen. Darüber hinaus ist in keiner Weise eine diskriminierende Absicht in Bezug auf das Geschlecht beabsichtigt.

Weiters weise ich darauf hin, dass die Originaltranskripte der für die Arbeit durchgeführten Interviews sowie die Forschungstagebücher bei mir einsehbar sind und bei Bedarf zur Verfügung gestellt werden können.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	3
Hinweise.....	4
Inhaltsverzeichnis.....	5
1. Einleitung.....	8
1.1. Einführung in Thema und Aufbau der Arbeit.....	8
1.2. (K)eine Fragestellung Zugang zur Methode der Ethnopschoanalyse.....	9
1.3. Persönlicher Zugang zum Thema.....	11
1.4. Zweifel als Begleiter meiner Reise.....	13
2. Theoretischer Teil.....	14
2.1. Überlegungen zur Methode.....	14
2.1.1. Psychoanalyse und Kulturvergleich – der Beginn der Feldforschung.....	14
2.1.2. Der ethnopschoanalytische Ansatz.....	15
2.1.2.1. Ethnologie und Psychoanalyse – Eine Annäherung.....	18
2.1.2.2. Übertragung und Gegenübertragung.....	20
2.1.3. Alfred Lorenzer und die Idee einer psychoanalytischen Kulturanalyse.....	23
2.1.3.1. Grundlagen des Szenischen Verstehens.....	24
2.1.3.2. Das Szenische Verstehen als Forschungsinstrument.....	27
2.1.3.3. Die Ebenen des Szenischen Verstehens.....	28
2.1.3.4. „Über den Gegenstand der Psychoanalyse“ – Entstehung und Störungen der Interaktionsformen.....	33
2.2. Überlegungen zum Forschungsgegenstand.....	35
2.2.1. Schamanismus.....	35
2.2.1.1. Schamanismus und Religion – Die Wurzeln.....	39
2.2.1.2. Der Weg des Schamanen.....	41
2.2.1.3. Das schamanische Weltbild.....	43
2.2.1.4. Initiation und Initiationskrise.....	45
2.2.1.5. Reisen zwischen den Welten.....	49
2.2.1.6. Vom Reisen mit der Trommel und anderen Vehikeln.....	52
2.2.1.7. Zur Bedeutung von Kraft und Krafttieren.....	54
2.2.1.8. Der Schamane oder Was heilt eigentlich?.....	57
2.2.1.9. Der Tod als Ratgeber.....	60
2.2.2. Schamanismus zwischen Tradition und Moderne.....	61
2.2.2.1. Forschungsobjekt im Fokus – Michael Harner und die Foundation for Shamanic Studies.....	67
2.2.2.2. Paul Uccusic Die Foundation in Österreich.....	73
3. Empirischer Teil.....	75
3.1. Konkretisierung des Themas.....	75
3.2. Ethnopschoanalytische Feldforschung im Feld.....	76
3.2.1. Bewusstwerden meiner Vorannahmen und Einstellungen.....	76
3.2.2. Feldforschungstagebuch.....	77

3.2.3. Empirische Forschung.....	77
3.3. Szenisches Verstehen in der Anwendung.....	78
3.4. Unterwegs-Erfahrungen mit fremden Welten.....	80
3.5. Auswertung des Materials.....	80
3.5.1 Ethnopschoanalytische Betrachtung der Feldforschungstagebücher.....	80
3.5.1.1. Die verschiedenen Zugänge.....	81
3.5.1.2. Spirituelle Welt des Schamanismus vs. westliche Workshoplogiken.....	83
3.5.1.3. Heilsame Erlebnisse in Psychologie und Schamanismus.....	86
3.5.1.4. Fremde, gefährliche Welt des Schamanismus.....	88
3.5.2 Szenisches Verstehen der Experteninterviews.....	90
3.5.2.1. Starlight Woman.....	91
3.5.2.2. Roland Urban.....	97
3.5.2.3. August Thalhamer.....	103
3.5.3. Der „Forschungsreisende“ Einblicke in eigene schamanische Reisen.....	110
3.6. Zusammenfassung der Ergebnisse.....	114
3.6.1. Über Neoschamanismus und Stadtschamanen.....	118
3.6.1.1. Unsere Wurzeln des Schamanismus.....	118
3.6.1.2. Die Rolle des kulturellen Kontextes für die Heilung.....	120
3.6.1.3. Umgang mit Brüchen und Schnittstellen.....	124
3.6.2. „Gelebter“ Schamanismus in Österreich.....	125
3.6.2.1. Schamanen in der Heimat der Psychoanalyse.....	126
3.6.2.2. Schamanismus und der katholische Glaube in Österreich.....	127
3.6.3. Schamanismus und Psychologie – ein Widerspruch?.....	129
3.6.3.1. Die Kunst des Träumens.....	134
3.6.3.2. Der Aspekt des Reisens im kulturellen Vergleich.....	135
3.6.3.3. Was heilt eigentlich? – Der Schamane als „hohler Knochen“.....	136
3.6.3.4. Der (fehlende) Platz in der Gemeinschaft.....	138
3.6.3.5. Muss ein „guter“ Schamane empathisch sein?.....	139
3.6.3.6. Schamanismus als Regression – eine Kritik.....	140
3.6.3.7. Die Rolle des Schamanen in einer hochspezialisierten Gesellschaft.....	141
4. Schlussbemerkungen und Resümee.....	143
5. Literaturverzeichnis.....	146

*„Jedermann kann seine Vorstellungskraft
so schulen und einrichten,
dass er in Berührung mit Geistern kommt
und von ihnen unterwiesen werden kann.“*

Paracelsus

1. Einleitung

1.1. Einführung in Thema und Aufbau der Arbeit

Lange Zeit glaubte man in Europa, dass Schamanismus nur bei Stammeskulturen in weiter Ferne beheimatet wäre. Mittlerweile sind die Jahrtausende alten Traditionen aber auch mitten in den westlichen, industrialisierten Kulturen angekommen. Auch in Österreich arbeiten eine Reihe von Schamanen, oder schamanisch Praktizierende, die in unterschiedlichen Settings ihrer Tätigkeit nachgehen. Dahinter stehen auch divergierende Herangehensweisen und Definitionen schamanischer Arbeit, die von praktischer Heilarbeit bis hin zu ganzen Lebensentwürfen und philosophischen Diskursen reichen. Die Arbeit dieser schamanisch Praktizierenden wird von den Befürwortern mit großer Begeisterung und hoffnungsfrohen Perspektiven gesehen. Kritiker sehen vor allem die „Entlehnung“ fremder Kulturgüter als problematisch, da diese an das westliche Konsumverhalten in einer „Gemischtwarenhandlung“ erinnere. Gleich an den Beginn meiner Arbeit möchte ich ein Zitat stellen, das diese Entwicklung unter dieser Perspektive sieht:

„Heiner Keupp diskutiert die moderne Identität als ‚patchwork-identity‘. Das Gewebe ‚aus einem Guß‘ ist gesellschaftlich nicht mehr möglich. Vielleicht war das auch schon früher eine – vor allem männliche – Illusion. Das New Age-Bewußtsein trägt der patchwork-Identität in gewisser Weise Rechnung. Jeder kann sich aus der großen sinngebenden Gemischtwarenhandlung seine Privatreligion, so wie es zu seinen derzeitigen Identitätsfacetten und persönlichen Bewältigungsmustern paßt, in einem Do-it-yourself-Verfahren zurechtbasteln.“ (Ottomeyer, 1992, S. 84)

In der vorliegenden Arbeit möchte ich den Fragestellungen nachgehen, wie die Entwicklung des „Stadt“- oder „Neoschamanismus“ zu verstehen ist und welche Rahmenbedingungen, Funktionen und Aufgaben der Schamanismus hierzulande vorfindet. Ich frage mich dafür insbesondere, wie dieses über so lange Zeit gewachsene System mit den Werten und Funktionslogiken unserer Gesellschaft zusammenspielt und welche Brüche sich an den Schnittstellen zwischen den beiden „Welten“ ergeben.

Ich beginne meine Arbeit mit einer theoretischen Einführung in die von mir gewählten Methoden der Ethnopschoanalyse und des Szenischen Verstehens. In einem zweiten Schritt werde ich mich umfassend mit dem Schamanismus als Lebensentwurf und Heilverfahren theoretisch auseinandersetzen. In beiden Fällen ist die Basis meiner Ausführungen eine Literaturstudie. Diese Erläuterungen werden mich schließlich auch zu den Organisationsformen von Schamanismus in der westlichen Welt führen. Hierbei beziehe ich mich insbesondere auf die Foundation for Shamanic Studies, die für die Arbeit der schamanisch Praktizierenden in Österreich einen hohen Stellenwert hat, wobei österreichische Vertreterinnen und Vertreter auch europaweit eine führende Rolle einnehmen. Dies zeigt sich unter anderem auch anhand des empirischen Materials, dem ich mich in

einem weiteren Teil meiner Arbeit zuwenden und das immer wieder Bezüge zur Foundation aufweist. Für den empirischen Teil liegen mir dreierlei Materialkomplexe vor: Einerseits habe ich selbst über einen längeren Zeitraum hinweg an Seminaren zum Schamanismus teilgenommen, wobei ich mich in ethnopsychoanalytischer Forschung versuchte. Andererseits habe ich drei ausführliche Experteninterviews mit in Österreich tätigen schamanisch Praktizierenden geführt, die Aufschluss über das Wirken als „Reisende zwischen den Welten“ geben. Die Interviews werde ich mit Hilfe der Methode des Szenischen Verstehens auswerten. Schließlich wird das Material durch eigene schamanische Erfahrungsberichte (so genannte schamanische Reisen) ergänzt, die ebenfalls in die Auswertung (und schließlich in die Zusammenfassung der Ergebnisse) mit einfließen.

1.2. (K)eine Fragestellung Zugang zur Methode der Ethnopsychoanalyse

Einer der Pioniere der ethnologischen Forschung, Knud Rasmussen, der sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufmachte, um die Kultur der Inuit zu beforschen, schreibt im Vorwort seiner Sammlung an Mythen und Märchen der Inuit „Die Gabe des Adlers“:

„In den nördlichsten Gegenden, die ich besuchte, waren bisher keine folkloristischen Studien gemacht worden, vor allem nicht bei den früheren Binnenlandbewohnern im Hinterland der drei großen Flüsse: Colville, Utukok und Noatak; von hier war alles Material neu. Unter dem starken Einfluß der energischen Pioniere des amerikanischen ‚Bureau of Education‘ sind die alten Jäger nun Rentierhirten geworden, und die Ueberlieferung aus der heidnischen Vorzeit war daher nicht gerade sehr gegenwärtig. Es gehörte oft viel Geduld zu meiner Arbeit. Andererseits aber hatte ich einen kräftigen Anstoß: das Bewußtsein, daß alles, was jetzt nicht durch sorgfältiges Aufzeichnen vor der Vergessenheit bewahrt würde, sehr schnell für alle Zeit verlorengehe.“
(Rasmussen, 1988, S. 15)

Etwa vier Jahrzehnte später erhielten die ethnologischen Betrachtungen Rasmussens in Form der ethnopsychoanalytischen Forschung eine weitere Ebene dazu. Paul Parin spricht 1986 in einem bisher unveröffentlichten Interview mit Karin Beindorff über seine Motivation zur Forschungsreise.

„Morgenthaler, Goldy und ich, wir hatten diesen Afrika-Traum als Kind und als Jugendliche gehabt ... Und wir hatten einen guten Freund ... Heinrich Neumann, wir nannten ihn Nepomuk, ein deutscher politischer Emigrant, der hier nach zehn Jahren Tätigkeit als Arzt und Chirurg an einem sehr guten Spital plötzlich aus der Schweiz ausgewiesen wurde ... Und der ist mit der Basler Mission nach ... Ghana gegangen. Und da es ein guter Freund war, sagte er: Besucht mich einmal dort. Und wir haben damals einen ausrangierten Jeep gekauft, den der Fritz und ich mit einem italienischen Mechaniker wieder instandgestellt haben, und sind ganz als eine abenteuerliche Reise durch die Sahara nach Westafrika gefahren und wollten bei Nepomuk, bei Heinrich Neumann, in seinem Spital ein paar Wochen bleiben ... Fritz und Goldy und ich haben mit dem Personal des Spitals englisch sprechen können und sahen, daß das Psychologische so viel interessanter ist, als was wir je psychosomatisch dort forschen könnten. Und damals hatten wir ethnologisch praktisch nichts gelesen, ein, zwei

Bücher. Und haben gleich unten schon die Absicht gefaßt: Wir werden, sobald es uns möglich ist, wieder nach Afrika zurückgehen, um dort psychologische Untersuchungen zu machen. Ein starkes persönliches Motiv war, daß wir es so genossen haben, diese afrikanischen Reisen und den Kontakt mit den afrikanischen Menschen und es uns unerträglich war, einfach nur als Touristen zu schauen und nicht irgendeine nützliche Beschäftigung zu machen“ (Beindorff, 1986, S. 23 f., zit. nach Reichmayr, 1995, S. 88 f.)

Die aus diesen Zeilen spürbare abenteuerliche Lust an der Forschung hat mich schon beim erstmaligen Lesen dieser Zeilen berührt. Die Umbekümmertheit und das offene Interesse in Verbindung mit dem Wunsch, etwas Nützliches zu bewirken, steht im Kontrast zu sterilen Labormethoden, wie ich sie aus der Wissenschaft ebenfalls kenne. So fiel die Entscheidung, mich selbst in ethnopsychoanalytischer Forschung versuchen zu wollen. Die Ethnopsychoanalyse erlaubt einen Blick auf den Prozess innerhalb der Forschung, nicht aber die Konkretisierung einer Fragestellung. In der Annäherung an den Forschungsgegenstand lässt sie sich von diesem beeindrucken, führen und auch „verführen“. Sie ist damit einerseits ungewöhnlich und unbequem in Bezug auf formale Kriterien von Wissenschaftlichkeit, hat aber gleichzeitig den bedeutsamen Vorteil, dem von mir gewählten kulturwissenschaftlich komplexen Thema auf näher zu kommen als mit anderen Forschungsansätzen. Für mich, der sich auf diese Weise dem Feld annähert, stellt es eine besondere – oft auch schwierige – Herausforderung dar, möglichst unvoreingenommen und ohne konkrete Fragestellung das Feld aufzusuchen.

Eine weitere Schwierigkeit stellt die in der wissenschaftlichen Psychologie stark zunehmende Orientierung an messbaren Größen und quantitativen Methoden dar, wenn man sich in der Anwendung des ethnopsychoanalytischen Ansatzes versucht. Naturwissenschaftliche Zugänge zu Psychologie, wie sie derzeit beispielsweise durch die Hirnforschung einen wahren Boom erleben, haben zwar auch ihre Berechtigung, sind dem von mir an dieser Stelle gewählten Ansatz aber fremd. Das Wechselspiel zwischen dem Etablierten (ich nenne sie an dieser Stelle „klassische“ Forschungsmethoden) und dem Anderen (in diesem Fall der Ethnopsychoanalyse) lässt auch in mir Zweifel aufkommen, die im Folgenden immer wieder spür- und fassbar sein werden. Die vorliegende Arbeit „misst“ wenig, sie „erzählt“ vielmehr und erscheint mir gerade dadurch gelegentlich sehr weit vom wissenschaftlichen Diskurs entfernt zu sein. Dennoch liegt sie damit in der Tradition ihrer Begründer Paul Parin und Fritz Morgenthaler (und der geistigen Väter vor ihnen). So schilderte bereits Sigmund Freud seine wissenschaftliche Arbeit wie folgt:

„Ich bin nicht immer Psychotherapeut gewesen, sondern bin bei Lokaldiagnosen und Elektrodiagnostik erzogen worden wie andere Neuropathologen, und es berührt mich selbst noch eigentümlich, dass die Krankengeschichten, die ich schreibe, wie Novellen zu lesen sind, und dass sie sozusagen des ersten Gepräges der Wissenschaftlichkeit entbehren. Ich muss mich damit trösten, dass für dieses Ereignis die Natur des Gegenstandes offenbar eher verantwortlich zu machen ist als meine Vorliebe.“ (Freud, 1895, S. 227, zit. nach Lorenzer, 2006, S. 14)

Lorenzer führt dazu weiter aus:

„Die ‚Natur des Gegenstandes‘ verlangt eine Darstellung, wie man sie vom Dichter zu erhalten gewöhnt ist: Novellen, Erzählungen-Sprachwerk, so können wir allgemeiner sagen.“ (Lorenzer, 2006, S. 14)

Oder die Ethnopschoanalytikerin Maya Nadig:

„Subjektivität ist nicht meßbar, nur erlebbar und mit Hilfe der eigenen Subjektivität interpretierbar. Es können Fakten und Handlungen beschrieben, gemessen und ausgezählt werden, aber die Benennung der Subjektivität der Gesprächspartner wird wiederum nur möglich durch einen interpretativen Prozeß, der Emotionen, Empathie und Ambivalenzen mobilisiert.“ (Nadig, 1992, S. 37)

Mario Erdheim führt in seinem Aufsatz „Sinnggebung und Kulturwandel“ zur Bedeutung von „Geschichten“ aus:

„Für das Subjekt erscheint Sinn vor allem in Form von Geschichten. Der deutsche Philosoph Wilhelm Schapp nennt den Menschen ein in Geschichten verstricktes Wesen; eine Aussage, die in ihrer Reichweite eigentlich nur durch die Psychoanalyse aufgezeigt werden kann. Was als sinnvoll gilt, wird zu einer Geschichte, die ein Individuum anderen erzählen kann. In der Analyse geht es um Geschichten, die man erzählen *muß*, erzählen *soll*, erzählen *möchte* und erzählen *kann*.“ (Erdheim, 1997, S. 10)

Diese bereits von Freud beschriebene eigentümliche Berührtheit am Erzählen von Geschichten prägte auch mich während der gesamten Phase meiner Arbeit.

1.3. Persönlicher Zugang zum Thema

Das zu Grunde liegende Thema beschäftigt mich schon lange und veränderte mich als Reisenden durch meine Lebens- und (Aus-)Bildungsgeschichte kontinuierlich. Über viele Jahre geblieben ist eine gewisse Faszination für den Schamanismus. Besonders beeindruckt hat mich dabei immer die Darstellung der Lehrzeit eines Schamanen, die Einweihung in die schamanische Weltsicht als einen „Weg“, den man im Zuge der Initiation betritt und von diesem Zeitpunkt an beharrlich beschreitet. „Der Weg des Schamanen“ (Michael Harner) ist somit weniger ein zeitlich begrenzter Abschnitt einer hochspezialisierten Ausbildung, sondern vielmehr das Beschreiten eines unbekanntes Pfades, ein Aufbruch auf einen unbekanntes Weg ohne Wissen darüber, wo er hinführt und ob er überhaupt zu einem Ziel führt, wie ihn Carlos Castaneda in seinen unterschiedlichen Schriften, beispielsweise in „Die Reise nach Ixtlan“, beschrieben hat. Die Entwicklung wird dabei als lebenslange Wanderung – als „Lebensweg“ – verstanden, für den sich der Schamane, ist er denn auserwählt, entscheiden muss. Ziel dieses Weges ist die Fähigkeit zu heilen, sich selbst, Betroffene im Umfeld und ein mehr oder weniger großes Stück Welt, je nach Sichtweise auf das System „Schamanismus“.

Diesen Anspruch bringe ich in Verbindung mit der Arbeit und Entwicklung eines Psychologen bzw. eines Psychotherapeuten (und in besonderer Weise eines Psychoanalytikers). Auch er begibt sich auf den Weg, ein „Wissender“ (Castaneda) zu werden. Im Rahmen der Ausbildung können Wissen vermittelt und Sinne für Leiden und Heilung geschärft werden; ob man in diesem Beruf aber jemals wirksam handeln wird können, kann nicht garantiert werden. Harald Leupold-Löwenthal und Inge Scholz-Strasser haben 1997 ein Buch mit dem Titel „Ein unmöglicher Beruf. Über die schöne Kunst, ein Analytiker zu sein“ herausgegeben: Es ist ein „unmöglicher“ Beruf, weil seine Ausübung unmittelbar mit der Entwicklung und damit Veränderung der Persönlichkeit des Analytikers verknüpft ist. Unmöglich ist er auch, weil er Unbehagen bei den Menschen hervorruft und seine Arbeit mehr als viele andere Tätigkeiten so sehr den Kern menschlicher Existenz erfasst und betrifft. Der Stellenwert der Psychoanalyse in unserer Gesellschaft nimmt zu, das „Unbehagen“ ist in vielen Bereichen einer Art Faszination gewichen, wobei ich noch häufig den Charakter des „Unheimlichen“ zu vernehmen glaube.

Ich denke, dass die Entscheidung, als Heilender (sei es als Schamane, Psychologe, Psychotherapeut, Psychoanalytiker oder einem anderen ähnlichen Beruf) zu wirken, eine Entscheidung für einen Lebensweg darstellt und für mich weniger nur den Charakter einer Ausbildung hat. In den Jahren meines Studiums, aber auch meiner umfassenden beruflichen Arbeit mit Menschen in verschiedensten – auch überaus speziellen – Lebenssituationen habe ich gelernt, diese „Entscheidung für einen Lebensweg“ als Geschenk anzunehmen. Für die unterschiedlichen Tätigkeitsfelder, in denen es darum geht, Menschen bei der Heilung seelischen Leidens zu unterstützen, braucht es auf Basis alles bisher Beschriebenen ein gewisses Maß an „Berufung“. Ich zitiere an dieser Stelle mich selbst aus den Notizen zur ersten Version der vorliegenden Arbeit (2008): „Das Heilen der Seele, dazu fühle ich mich berufen, das klingt vielleicht altmodisch, aber ich kann das für mich durchaus so stehen lassen.“

Im Fokus meines Forschungsinteresses liegen für mich alle Bereiche, die „Übergänge“ darstellen: Gemeint sind Brücken, wie das Reisen zwischen den Welten, oder Verbindungen, etwa die der Psychotherapie und des Schamanismus. Dahinter stehen große Fragen: Was sind das für Welten, die Schamanen bereisen? Gibt es überhaupt andere Welten? Wie ist die eine Welt, wie die andere beschaffen? Was erlebt ein Schamane? Was passiert beim Heilen? Was ist das Heilsame an schamanischen Techniken? Kann dieses Heilsame auch in unserem kulturellen Umfeld (bei physischen sowie psychischen Krankheiten) funktionieren? Welche Rahmenbedingungen braucht es dafür? Was steht hinter dem Interesse an schamanischen Heiltraditionen? Wie kann es gelingen, sich innerhalb der Funktionslogiken unserer westlichen Gesellschaft auf den Weg in andere Welten zu machen?

Mein Referenzsystem für die Beschäftigung mit dem Schamanismus ist dabei immer wieder die Psychologie und Psychotherapie, wie in meiner Arbeit an diversen Stellen wiederholt sichtbar werden wird. Die etablierten Methoden der Psychotherapie, insbesondere der Psychoanalyse, begreife ich ebenfalls als „Heilverfahren für die menschliche Seele“. Diverse Bezüge werden sowohl in den theoretischen als auch in den empirischen Abhandlungen zur Sprache kommen.

Eines noch vorweg: Der Titel meiner Arbeit könnte irreführend sein, auch wenn er in vortrefflicher Weise meiner Forschung einen Namen verleiht, vielmehr, weil als unerlässliche Vorbedingung für ethnopsychoanalytisches Arbeiten die Qualifikation als Psychoanalytiker steht. In der vorliegenden Arbeit versuche ich mich daher nur in einer Anwendung von ethnopsychoanalytischen Betrachtungen und bin mir des experimentellen Charakters meiner Arbeit bewusst.

1.4. Zweifel als Begleiter meiner Reise

Ich begeben mich also in der vorliegenden Arbeit auf eine ungewöhnliche Reise, die in vielerlei Hinsicht beschwerlich ist, so manchen Blick in eine andere Welt wagt und sich an zahlreichen Übergängen versucht. Ich möchte dabei nicht nur das System „Schamanismus“ von außen, oder ferner aus der Voreingenommenheit der eigenen Kultur, beleuchten, sondern möchte mich darin üben, die „anderen Welten“ der Schamanen in der Tradition von Castaneda und Harner von innen her zu betrachten, also mein subjektives Erleben ins Zentrum meiner Forschung stellen.

Die vorliegende Arbeit begleitete mich über mehrere Jahre auf meinem Lebensweg – mit unterschiedlicher Intensität. Während die vorgeschriebenen Kurse im Studium der Psychologie bereits vor einigen Jahren erfolgreich und vollständig absolviert wurden, geriet alleine die Diplomarbeit als umfassendes Forschungsvorhaben über weite Phasen zu einem sperrigen Projekt. Während dieser Zeit bin ich häufig dem „Zweifel“ begegnet, der mich letztlich nicht vom Scheitern der Arbeit überzeugen konnte. Im Sinne der ethnopsychoanalytischen Forschung stecken im Kommenden viele dieser Zweifel, aber auch viele Erfahrungen, die ich in der Forschungsarbeit der letzten Jahren sammeln konnte und die einen weiterentwickelten Blick auf das Thema ermöglichten.

An den Anfang meines Weges möchte ich die Worte Castanedas Don Juan stellen:

„Para mi solo recorrer los caminos que tienen corazon, cualquier camino que tenga corazon. Por ahi yo recorro, y la unica prueba que vale es atravesar todo su largo. Y por ahi yo recorro mirando, mirando, sin aliento. (Für mich gibt es nur das Gehen auf Wegen, die Herz haben, auf jedem Weg gehe ich, der vielleicht ein Weg ist, der Herz hat. Dort gehe ich, und die einzige lohnende Herausforderung ist, seine ganze Länge zu gehen. Und dort gehe ich und sehe und sehe atemlos.)“ (Castaneda, 2009, S. 11)

2. Theoretischer Teil

2.1. Überlegungen zur Methode

2.1.1. Psychoanalyse und Kulturvergleich – der Beginn der Feldforschung

Die erste Auseinandersetzung zwischen Erkenntnissen der Ethnologie und Ideen der Psychoanalyse findet sich bereits bei Sigmund Freud in „Totem und Tabu“. Damit eröffnete Freud, nach Mario Erdheim, „ein unabsehbares neues Forschungsfeld.“ (Erdheim, 1991, zit. nach Reichmayr, 1995, S. 22)

„Diese Arbeit hat das Verhältnis von Psychoanalyse und Ethnologie entscheidend beeinflusst und setzte für lange Zeit in der Psychoanalyse den Maßstab zu ihrer Anwendung auf die Ethnologie.“ (Reichmayr, 1995, S. 22)

Am Beginn der Feldforschung stand der Versuch, strikt nach Freuds naturwissenschaftlicher Auffassung dessen Konzepte durch kulturanthropologische Forschung als naturwissenschaftliche Anthropologie zu bestätigen. Bereits Bronislaw Malinowski relativierte diese Grundannahmen, denn:

„Wenn die Kindheitsentwicklung als Konfliktgeschichte gesehen wird, die Konfliktgeschichte aber als Naturentwicklung zu verstehen ist, dann beanspruchen die Konflikte universelle Geltung.“ (Lorenzer, 1973, S. 54)

Bronislaw Malinowski war der erste Ethnologe, der die Ideen der Psychoanalyse in seine Feldforschung mit einbezog. Er konnte die Konstanzannahme der Urhordenkonstruktion Freuds in seinen psychoanalytischen Untersuchungen auf den Trobriand Inseln widerlegen und als Mythologisierung und Biologisierung von variablen sozialen und historischen Faktoren entlarven. (vgl. Ottomeyer, 1976)

Der Ethnologe Bronislaw Malinowski gilt als Begründer der ethnographischen Feldforschung, insbesondere der „teilnehmenden Beobachtung“, und war somit der erste Ethnologe, der nicht als distanzierter Beobachter Daten sammelte, sondern eine intensive Beziehung zu seinem Forschungsfeld herstellte.

Géza Róheim war der erste Ethnologe, der eine psychoanalytische Ausbildung absolvierte. Seine Forschung war zunächst der Versuch, auch im Kulturvergleich die psychoanalytische Überzeugung einer „psychischen Einheitlichkeit des Menschen“ zu validieren. Als Róheim 1929 zu Feldforschungsuntersuchungen übergang, zwangen ihn seine Erfahrungen jedoch, die Konstanzthese zu revidieren. Nun rückte anstatt dem Universalen die Diversität in den Fokus der Forschung. In seinen Untersuchungen wies

Géza Róheim auf die Bedeutung von Übertragung¹ und Gegenübertragung, Deutung der Widerstände und der Methode der freien Assoziation hin. Erstmals wertete er Mythen und Bräuche im Zusammenhang mit seinen Beobachtungen der Informanten aus. (vgl. Lorenzer, 1973; Reichmayr, 1995)

In den 1930er Jahren entwickelte sich in Rahmen der amerikanischen Kulturanthropologie die „Culture and Personality“-Forschung, die psychoanalytisch orientiert war und das Individuum in Verhältnis zu seiner Kultur stellte. Einige Ethnologen, darunter Margaret Mead, zogen psychoanalytische Ideen in ihre Forschung mit ein. Später benutzte sie eine Verbindung aus mehreren Methoden zur „Ereignis-Analyse“, eine Feldforschungsmethode, die mit Notizbuch und Stift Individuen vor dem Hintergrund ihrer Kultur begleitete und ihre Beobachtungen festhielt. (vgl. Reichmayr, 1995, S. 51 f.)

Die Resultate der „Culture and Personality“-Forschung sowie die Ansätze der Kulturanthropologie formten die Basis der Ethnopsychanalyse von Paul Parin, Fritz Morgenthaller und Goldy Parin-Matthèy in den 1960er Jahren. Ihr Ansatz unterscheidet sich nun bereits dramatisch von den Anfängen der kulturanthropologischen Sozialforschung. Die Umgebung bzw. das Gesellschaftsgefüge forme den Menschen, wobei jede gesellschaftliche Ausprägung einen Spezialfall an Möglichkeiten darstelle, selbstverständlich auch die des Forschers. (vgl. Reichmayr, 1995, S. 58)

„Es ist aus unseren Beobachtungen klar zu sehen, daß die Psychologie des abendländischen Menschen nur einen Spezialfall der Möglichkeiten beschreibt, wie das menschliche Seelenleben beschaffen sein kann.“ (Parin, Morgenthaller & Parin-Matthèy, 1993, S. 534)

2.1.2. Der ethnopsychanalytische Ansatz

Die Ethnopsychanalyse versucht, zwei Fragenkomplexe aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen miteinander zu verknüpfen. Einerseits die der Psychoanalyse, die ein Verhältnis zwischen unbewussten und bewussten Inhalten untersucht und andererseits die der Ethnologie, die das Verhältnis der Sinnggebung zur Kultur im Völkervergleich darstellt. (vgl. Erdheim, 1997, S. 9)

„Die Psychoanalyse in ihrer Anwendung zeigt das Wechselspiel des Individuums mit seinem bewussten und unbewussten Seelenleben und seiner Kultur bzw. den Einrichtungen seines Gesellschaftsgefüges. Aus der Verbindung der Psychoanalyse und der Ethnologie leitet sich eine Methode ab, die Einsichten in das individuelle und kollektive Seelenleben von Menschen aus anderen Kulturen vermittelt. Sie eignet sich theoretisch und praktisch, Menschen einer fremden Ethnie zu verstehen. Erst später

¹ „Definition der Übertragung: In einem rein kognitiven Bezugsrahmen korrespondiert eine Übertragungsreaktion mehr oder weniger einer Lernübertragung im Sinne der Lerntheorie. Der Analysand, der gegenüber einer emotional signifikanten Person charakteristische Reaktionen entwickelt hat, neigt dazu, auf den Analytiker - manchmal sogar in Form des Wiederholungszwangs - zu reagieren, als ob dieser die Person sei, und verzerrt dabei manchmal die Realität in grober Weise.“ (Devereux, 1992, S. 64)

wurde die Ethnopschoanalyse im eigenen kulturellen Kontext zur Erforschung von Subkulturen und ihren spezifischen Dynamiken angewandt.“² (Gutleb, Haider & Sichrowsky, 2009, S. 100)

Der Ethnopschoanalytiker Mario Erdheim schreibt einleitend in seinem Buch „Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit“:

„Die Ethnopschoanalyse untersucht das Verhältnis des Individuums zu seiner Kultur; sie gewinnt ihre Daten durch soziale Beziehungen, die sich aufgrund psychoanalytischer Gespräche ergeben. Die Dynamik dieser Gespräche wird vor allem durch die kulturelle Unterschiedlichkeit der Partner vorangetrieben (vgl. dazu das Beispiel von F. Morgenthaler in Parin et al. 1971: 126f.). Sich in diesen Prozeß einzulassen bedeutet, daß man sich ebenso für die eigene kulturelle Geprägtheit wie über diejenige des Partners bewußt werden.“ (Erdheim, 1984, S. 33)

An anderer Stelle bringt er auf den Punkt:

„Der Gegenstand der Ethnopschoanalyse ist das Unbewußte in der Kultur.“ (Erdheim, 1984, S. 9)

Paul Parin erklärt in seinem Buch „Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst“, zur Methode der Ethnopschoanalyse:

„Im psychoanalytischen Verfahren ist vorerst die ganze psychische Struktur des Beobachters beteiligt. Unter der Leitung von Einfühlung und Identifikation kommt es zum Verstehen. Dieser obligat subjektive Vorgang wird von weiteren kognitiven Prozessen begleitet und abgelöst; der Analytiker versucht, mit Hilfe metapsychologischer Vorstellungen und Abstraktionen einer objektiven Erklärung näher zu kommen. Genau so zielt die Ethnopschoanalyse nicht nur auf das unmittelbare Verstehen; sie will Erklärungen finden.“ (Parin, 1971, S. 550)

Maya Nadig erklärt die Rolle der Übertragungsreaktionen als Möglichkeit der Erkenntnisgewinnung über die Kultur:

„Die Auflösung einer Rollenübertragung ermöglichte fast jedesmal den Zugang zu einem neuen Konflikt der Kultur. In jedem dieser Übertragungsbilder verdichten sich historische und aktuelle Widersprüche, Konflikte der Gemeinde, Familie oder des Individuums.“ (Nadig, 1992, S. 28)

Zur Methode der Ethnopschoanalyse gehört untrennbar die Gegenübertragungsanalyse, ein Sich-Einlassen auf das Feld und ein Zulassen von Ängsten und Irritationen. Die reflektierte Subjektivität des Forschers generiert sein Instrument. Die Irritationsanalyse ist ein zentrales Moment der ethnopschoanalytischen Arbeit. Klaus Ottomeyer hierzu:

„Methodisch gehören in der Ethnopschoanalyse das Sich-Einlassen auf die eigene Irritiertheit, die Ängste und Fremdheitserlebnisse in der ‚Gegenübertragung‘ des Forschers (im Anschluß an die Postulate von Devereux, 1976) und die Aufarbeitung der Gesellschaftsverhältnisse und ihrer Geschichte zusammen, ohne daß sich beide

² Einzelne Stellen dieses Kapitels wurden in Kurzform im Buch „Aufbruch ins Innere. 40 Jahre Integratives Seminar für Psychotherapie in Bad Gleichenberg“, 2009 herausgegeben von Dave J. Karloff, Hermann Papatschy, Walter Pieringer und Brigitte Verlic, in einem Artikel von Eduard Gutleb, René Haider und Gerda Sichrowsky veröffentlicht.

Denkbewegungen ineinander auflösen lassen. Die Irritationskrise in der Gegenübertragung, der ‚soziale Tod‘, der nach der etwas dramatischen Formulierung von Erdheim (1982) beim Forscher unvermeidlich eintritt, ist nicht Hindernis, sondern ein Schlüssel zum fremden Normen- und Kultursystem, das sich zugleich mit der Reflexion der eigenen Sozialisation enthüllt.“ (Ottomeyer, 2004, S. 174)

Der ethnopschoanalytische Prozess setzt sich nach Maya Nadig hauptsächlich mit der Begegnung zweier Kulturen und zweier Subjekte auseinander.

„Alle Ethnologischen Forscher müssen sich mit der Tatsache abgeben, daß das Aufeinanderstoßen zweier Kulturen - derjenigen der Forscherin und derjenigen der zu untersuchenden Kultur - ein erkenntnistheoretisches und ein methodisches Problem darstellt. Die Schwierigkeiten beginnen, sobald wir feststellen, daß wir in fremden Kulturen nicht nur die uns bekannten Phänomene in veränderter Zuordnung vorfinden, sondern auch Phänomene, die uns aus der eigenen Kultur gar nicht bekannt sind, wohingegen andere, die uns bekannt sind, fehlen. Da wir nun aber in unserer Kultur groß geworden sind, mit unseren Kategorien verstehen gelernt haben, besteht die Gefahr, daß wir die fremden Phänomene, unseren Vor-Urteilen folgend, falsch interpretieren. Und dies gilt nicht nur einmal, sondern in bezug auf jede fremde Kultur aufs neue.“ (Nadig, 1992, S. 36)

Maya Nadig fordert daher eine sehr bewusste Handhabung des subtilen Prozesses der Gegenübertragungsanalyse:

„Die sorgfältige und unbewußte Handhabung der eigenen Gegenübertragungsreaktionen und Irritationen auf den Forschungsprozeß wird zu einem Instrument, um einen unverstellteren Zugang zur fremden Kultur, den Gesprächspartnern und deren Weltsicht zu finden – aber auch, um die unbewußten Dimensionen der eigenen kulturspezifischen und institutionellen Einflüsse zu reflektieren. Die während der Forschungsarbeit entstehenden Irritationen und Verunsicherungen können die Forscherin auf Machtverhältnisse, ideologische Muster, Abwehrmechanismen und blinde Flecken in ihrer Denkweise aufmerksam machen, aber auch auf Einseitigkeiten und Androzentrismen in bestehenden Theorien. Diese Art von begleitendem ethnopschoanalytischem Ansatz soll in keiner Weise die Subjektivität der Forscherin ins Zentrum der Fragestellung oder des Forschungsziels setzen, im Gegenteil, hier ist die Ethnopschoanalyse nur ein *Mittel*, um sich dem Forschungsziel ungestörter annähern zu können. Die selbstbeobachtende Begleitung soll Hindernisse, die aus idiosynkratischen, persönlichen Reaktionen (Ängsten, Konflikten, Sexualität, Anziehung), institutionelle Identifikationen und deren Abwehr (Projektion, Idealisierung, Verleugnung etc.), die zwischen der Forscherin und ihrem Gegenstand aufgebaut werden, bewußtseinsfähig und damit handhabbar machen. Es geht also ausschließlich darum, den Weg zum Forschungsziel einigermaßen frei und offen zu halten, indem die Selbstbeobachtung in den Forschungsprozeß integriert wird.“ (Nadig, 1992, S. 39 f.)

Sehr deutlich sprechen Maya Nadig und Paul Parin über den nie endenden Prozess der psychoanalytischen Deutungsarbeit. Immer wieder entstehen Irritationen, hinter denen, einmal aufgelöst, bisher unbekannte Aspekte der Kultur liegen. Dadurch ist der Ethnopschoanalyse auch nicht möglich, endgültige Aussagen zu treffen.

„Dieser Prozeß der Konfrontation hört nie auf, immer neue Bilder und Übertragungen entstehen, sowohl bei mir wie bei den anderen, und gestatten wenn sie aufgelöst

werden, die Wahrnehmung eines weiteren, bisher nicht sichtbaren Aspektes der Kultur.“ (Nadig, 1992, S. 45)

„Daraus ergibt sich, daß die Verhältnisse, die wir untersuchen, seien sie nun sozial oder psychologisch definiert, immer wieder miteinander konfrontiert werden müssen, und daß diese Verhältnisse, die immer menschliche sind, auch nie gleich bleiben. Sie verändern sich ständig, und darum ist diese Wissenschaft so konstituiert, da sie nie ein endgültiges Ergebnis herausgeben kann, weil immer wieder neue Widersprüche aufgedeckt werden. Der Fortgang der Forschung wird von den Widersprüchen sowohl in den Ergebnissen als auch in den Verhältnissen, die untersucht werden, weitergetrieben.“ (Parin, 1984, S. 27)

2.1.2.1. Ethnologie und Psychoanalyse – Eine Annäherung

Der Ethnologe Georges Devereux wandte sich durch seine klinischen Erfahrungen als Anthropologe in verschiedenen psychiatrischen Institutionen der Psychoanalyse zu und berichtete erstmals 1951 über die Psychotherapie eines Prärie-Indianers. Zu Beginn der 1970er Jahre hat Georges Devereux mit einer scharfen Kritik gegenüber bisherigen Forschungsmethoden aufhorchen lassen. Devereux wies in seinem Buch „Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften“ auf die Bedeutung der Gegenübertragung³ in den Humanwissenschaften und deren Methoden hin. In der sozialwissenschaftlichen Forschung sei es nötig, dem Muster der psychoanalytischen Praxis zu folgen und die so genannte Gegenübertragungsanalyse zum Instrument der Forschung zu machen. Diese Sichtweise steht den vordergründig objektiven Messinstrumenten und Methoden gegenüber, die zwischen Forscher und beforstetem Mensch stünden. (vgl. Goldmann, Krall & Ottomeyer, 1992, S. 198)

Georges Devereux zu den Instrumenten der Ethnopschoanalyse:

„Übertragung und Gegenübertragung haben identische Quellen und Strukturen. Es ist ausschließlich eine Frage der Konvention, daß die relevanten Reaktionen des Informanten oder Analysanden ‚Übertragung‘, die des Feldforschers oder Analytikers hingegen ‚Gegenübertragung‘ genannt werden.“ (Devereux, 1992, S. 65)

Devereux weiter:

„Freud behauptete, die Übertragung sei das elementarste Datum der Psychoanalyse, wenn man sie als eine Forschungsmethode betrachtet. [...] Ich behaupte, daß das entscheidende Datum jeglicher Verhaltenswissenschaft eher die Gegenübertragung denn die Übertragung ist, weil man eine aus der Übertragung ableitbare Information gewöhnlich auch noch auf anderen Wegen gewinnen kann, während das für die Information, die aus der Analyse der Gegenübertragung hervorgegangen ist, nicht zutrifft. Diese Spezifizierung hat ihre Gültigkeit, obwohl Übertragung und Gegenübertragung verbundene und gleichermaßen elementare Phänomene sind. Worauf es uns hier ankommt, ist, daß

³ „Definition der Gegenübertragung: Gegenübertragung ist die Summe aller Verzerrungen, die im Wahrnehmungsbild des Psychoanalytikers von seinem Patienten und in seiner Reaktion auf ihn auftreten. Sie führen dazu, daß er seinem Patienten antwortet, als sei er eine von dessen frühkindlichen Imagines, und sich in der analytischen Situation verhält, wie es seinen eigenen - gewöhnlich infantilen - unbewußten Bedürfnissen, Wünschen und Phantasien entspricht.“ (Devereux, 1992, S. 64)

die Analyse der Gegenübertragung, wissenschaftlich gesehen, mehr Daten über die Natur des Menschen erbringt.“ (Devereux, 1992, S. 17)

Georges Devereux zeigte in seinem Buch „Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften“, dass eine unreflektierte Gegenübertragung der Forscher seinem Material gegenüber Verzerrungen verursachen würde, daher fordert er, dass der Wissenschaftler und sein Verhalten Teil der Forschung werden soll. (vgl. Nadig, 1992, S. 39)

Devereux stand damit am Beginn der ethnopschoanalytischen Forschung. Dennoch gilt Paul Parin heute als Begründer dieser Forschungsdisziplin, der in den 1960er Jahren diesen sehr jungen Forschungsweig etablierte. Nach Abschluss einer psychoanalytischen Ausbildung und ersten praktischen Erfahrungen auf dem Gebiet der Psychoanalyse (Paul Parin, Fritz Morgenthaler und Goldy Parin-Matthéy führten eine psychoanalytische Privatpraxis in Zürich) unternahmen sie von 1954 bis 1971 sechs Expeditionen nach Westafrika. Auf diesen Reisen haben sie ihre ethnopschoanalytischen Feldforschungen durchgeführt, erstmals aber 1960 bei den Dogon. (vgl. Reichmayr, 1995, S. 84 f.)

„Die wichtigste Reise war sicherlich die zweite, von Dezember 1959 bis Mai 1960. Die Forscherinnen und Forscher führten erstmals psychoanalytische Gespräche in einer fremden, also nicht europäischen/angloamerikanischen Kultur. Sie bereisten Mali, das Land der Dogon, nicht zuletzt, weil über die gesellschaftlichen und kulturellen Einrichtungen, sowie über deren Mythologie und Lebensführung bereits viele ethnologische Kenntnisse vorlagen, was als eine der Grundvoraussetzungen für ethnopschoanalytische Forschung gilt. Eine genaue Darstellung der Untersuchung liegt in dem gemeinsam publizierten Werk, ‚Die Weißen denken zu viel‘ (Parin, Parin-Matthéy, Morgenthaler, 1993) vor.“ (Gutleb, Haider & Sichrowsky, 2009, S. 101)

Die Ethnopschoanalyse fand in der Studentenbewegung der 1968er Generation großen Anklang, dies bezog sich vor allem im Interesse an anderen Formen der Gemeinschaft sowie freieren Erziehungs- und Sozialisationsmustern.

„Was wir natürlich nicht voraussahen, war das erwachende Interesse der Protestbewegung von 1968 an anderen Formen der Gemeinschaft, an anderen womöglich freieren Erziehungs- und Sozialisationsmustern, an einer menschlicheren Gestaltung des Lebens. Seit jenen Jahren ist der Abbau eurozentristischer Vorurteile ein breites Anliegen der Geisteswissenschaften und der schönen Literatur, und man will die Menschen der Dritten Welt kennenlernen. Da steht das Dogon-Buch am Anfang einer Entwicklung.“ (Parin & Parin-Matthéy, 1993, S. I)

Die Erfahrungen mit der Psychoanalyse in der fremden Kultur wirkten sich auf die psychoanalytische Arbeit in der eigenen Kultur aus und aus dieser Wechselwirkung ist die Ethnopschoanalyse entstanden. (vgl. Reichmayr, 1995, S. 85)

Als charakteristisches Merkmal für den ethnopschoanalytischen Prozess definierte Mario Erdheim in den 1980er Jahren eine Pendelbewegung zwischen der Analyse der eigenen und der fremden Kultur. Das beobachtende Subjekt wird selber als Teil der

Beobachtung aufgefasst, was dadurch gelänge, dass Beziehungen im Feld psychoanalytisch vertieft werden. (vgl. Reichmayr, 1995, S. 90 f.)

2.1.2.2. Übertragung und Gegenübertragung

„Theoretische Grundlagen bilden die Theorien und Konzepte der Psychoanalyse, deren Arbeitsweise auf der freien Assoziation, sowie der Arbeit mit Übertragungs- und Gegenübertragungsphänomenen basiert. In der analytischen Situation lässt sich die Herkunft von Verhaltensweisen aus unbewussten Konflikten zeigen, denn sie werden in der Übertragung und in Form von Widerstand aktualisiert, beziehungsweise wieder belebt.

Ein wesentliches Instrument ist die Gegenübertragung. Der Forscher wird selbst als Teil der Beobachtung aufgefasst, wodurch ein hoher Grad an subjektiver Beteiligung des Forschers besteht.“ (Gutleb, Haider & Sichrowsky, 2009, S. 101 f.)

Leithäuser und Volmerg führen dazu aus:

„Die im psychologischen Experiment gehaltene künstliche Distanz zwischen Versuchsleiter und Versuchspersonen, das möglichst geringe persönliche Beteiligtsein des Versuchsleiters, führt zu Problemen, die den Anspruch auf Objektivität des psychologischen Experiments eher belasten, als dass sie ihn fördern könnten. In der psychoanalytischen Untersuchungssituation dagegen, [...] versucht man erst gar nicht durch Rollenvorgaben und Anweisungen Verhalten zu neutralisieren. Vielmehr erfordern hier die Rollen von Psychoanalytiker und Patient eine aktive geistige Mitarbeit. Die psychoanalytische Situation ist im Gegensatz zu den standardisierten Bedingungen des Experiments einzigartig und erfordert einen hohen Grad lebendiger Beteiligung. Einzigartig ist sie durch das Geflecht von Übertragung und Gegenübertragung, die in der psychoanalytischen Situation nicht ausgeschlossen, sondern durchgearbeitet werden sollen.“ (Leithäuser & Volmerg, 1988, S. 210)

Leithäuser und Volmerg weiter:

„Es geht also gerade nicht darum, eine Tarnkappe überzuziehen, wenn man als Forscherin oder Forscher die Distanz zugunsten eines größtmöglichen Beteiligtseins im Untersuchungsfeld gering halten möchte. Es geht nicht darum, in eine Rolle zu schlüpfen, die einen von den Menschen im Untersuchungsfeld ununterscheidbar macht. Es geht nicht um Selbstverleugnung, sondern ganz im Gegenteil um eine Demonstration, wer man ist und wer man nicht ist. *Look, I am a foreigner*⁴. Erst so wächst die Chance,

⁴ „Look, I'm a foreigner“ - bezieht sich auf ein Erlebnis von Fritz Morgenthaler, welches ihm erhellt, dass er authentisch bleiben muss, um zu bekommen, was er möchte. Später wird er diese Erkenntnis in seine Forschung einbringen. Um den Schluss des folgenden Textes zu verstehen, muss man wissen, dass Morgenthaler im Alter von acht Jahren nach Paris kam und dort sehr schnell die Identität der Kameraden annahm um ihrem Spott zu entgehen.

„Spätestens dann, als ich erstmals in den Vereinigten Staaten war, machte ich eine neue Erfahrung. Ich bezog in New York ein kleines Zimmer in einem puertorikanischen Hotel. Am Morgen wollte ich jeweils im gegenüberliegenden Drug-Store einen Kaffee trinken. Ich stellte mich an die Bar. Die meisten Leute tranken den Kaffee stehend und lasen ihre Zeitung. Aufmerksam schaute ich aus, um dem Blick des Kellners zu begegnen, der hinter der Theke das Geschäft betrieb. Der Mann richtete seinen Blick auf mich, schob die Unterlippe leicht über die Oberlippe und hob das Kinn. Ich erkannte die Geste als Zeichen und rief ihm zu: ‚A coffee please ... without sugar and a little milk only‘. Kurzes Gerassel und Geklapper von Geschirr, Besteck und Maschine. Vor mir, zwischen zwei Zeitungsblättern meiner Nachbarn, stand ein Glas mit hellbraunem, gezuckertem Kaffee. In den folgenden Tagen scheiterten alle meine Versuche, mich durchzusetzen. Nach dem Wort ‚coffee‘ wandte sich der Kellner ab, noch bevor ich meinen Satz vom Zucker und der Milch zu Ende gesprochen hatte, und das immer gleiche Getränk stand vor mir. Dann fiel mir eines Morgens ein, daß ich anders vorgehen könnte. Als der Kellner mich bedienen wollte, sagte ich laut und deutlich: ‚Look, I am a foreigner‘. Die Wirkung war verblüffend. Die Leute neben mir schauten von der Zeitung auf und betrachteten mich, während der Kellner etwas ratlos wartete, was ich jetzt sagen würde. Es entstand eine Ruhepause, und mir war, als stünde ich auf einem Hügel und schaute in eine weite Ebene vor mir. Ich sagte: ‚I am not American,

dass man zu dem kommt, was man sich wünscht und will: Sei es der entsprechend zubereitete Kaffee, seien es Informationen, Mitteilungen von Erfahrungen und Erlebnissen, Einsichten und Beurteilungen für die Forschung. Denjenigen, die so erscheinen wollen, wie es diejenigen sind, von denen sie etwas für ihre Forschung erfahren möchten, werden das wenigste erfahren. Sei es, dass man den Forschern dann nicht glaubt und misstrauisch wird; sei es, dass man sie zu den seinigen rechnet und glaubt, sie seien schon mit allem vertraut, und man brauche es ihnen daher nicht mitzuteilen. Beteiligung an der Situation oder den Lebensverhältnissen der zu Erforschenden heißt also nicht, so sein zu wollen wie sie sind, sondern zu sein, wie man selbst ist; d. h. zunächst einmal, in der Forschungssituation ein Fremder und Unerfahrener sein, der etwas erfahren und wissen will.

Beteiligung heißt, seine Persönlichkeit deutlich machen und sie nicht verstecken, seine Wünsche und Interessen an den Menschen zeigen. So wird man bald spüren, dass diese auch wiederum Wünsche und Interessen entwickeln, die sich auf die Forscherin oder den Forscher richten, dass sie sich ein Bild von ihnen machen, etwas in sie hineinsehen, etwas von ihnen haben wollen und etwas mit ihnen gemeinsam machen wollen. Die Beteiligung kann so zu einer Verwicklung werden, mit der man schrittweise lernen muss, umzugehen.“ (Leithäuser & Volmerg, 1988, S. 212)

Durch die Bewusstmachung eigener Übertragungsphänomene wird versucht, seitens der Forschenden eine Verzerrung der Ergebnisse durch unreflektierte subjektive Faktoren weitgehend auszuschließen.

„Solche Verwicklungen“, so Leithäuser und Volmerg weiter, „sind auch das Feld der unbewussten Übertragungen. Da werden nicht selten unbewusste Forderungen wirksam, wie z. B. die von den Forschenden als Helfer und Retter in unmittelbaren Nöten, als Beschützer vor Gefahren, als Spender emotionaler Zuwendungen, die man sonst nicht bekommen kann, usw. Eine Vielzahl solcher unbewussten Anforderungen können sich aus der unbewussten Phantasie heraus bilden, der Forscher sei der gute Freund, der Vater, die Mutter, der hilfreiche Bruder oder die hilfreiche Schwester. Solche unbewussten Phantasien sind häufig nicht leicht zu erkennen und es ist nicht selten, dass man plötzlich - gleichfalls unbewusst versucht ist, diese Anforderungen zu erfüllen, d. h. auf die unbewusste Übertragung mit einer unbewussten Gegenübertragung zu reagieren. Die Anforderungen an diejenigen (Vater, Mutter etc.), die man nicht ist, wird man aber nicht erfüllen und befriedigen können. Der Versuchung zur unbewussten Gegenübertragung wird man andererseits nie ganz entgehen können, sollte aber auf sie vorbereitet sein. Das gehört zur methodischen Selbstreflexion.“ (Leithäuser & Volmerg, 1988, S. 212 f.)

Dazu schreibt Klaus Ottomeyer:

„Obwohl man sich in der psychoanalytischen Diskussion darüber einig ist, daß die ‚Gegenübertragung‘ des Therapeuten oder Forschers, also seine eigene emotionale Antwortreaktion auf die Inszenierung, in die er hineingerät, keine auszuschaltende ‚Störung‘, sondern ein wichtiges Forschungsinstrument ist, liegt natürlich die Gefahr

you know. I would like to have a coffee without sugar and a little milk only.' 'Of course, Sir', antwortete der Kellner. Ein Mann neben mir legte die Zeitung zur Seite und begann ein Gespräch. Er wollte wissen, woher ich kam und ob mir die Vereinigten Staaten gefielen. Ein Glas mit dunklem, ungezuckerten Kaffee stand vor mir.

„Look, I am a foreigner“, wurde zu meiner Devise in den Vereinigten Staaten. (...) Das Zauberwort belebte in zahlreichen Situationen meinen Kontakt zu den Fremden. Ich erhielt Informationen, die ich sonst nicht bekommen hätte. Im Grunde genommen war es kein Zauberwort, sondern der Ausdruck der Konfrontation mit mir selbst. Ich will nicht sein wie der andere. Ich grenze mich ab und bin ich, ein anderer als der, der ich war, als ich mich in Paris als Kind angepasst, angeglichen, identifiziert hatte, um imitierend zu dem zu werden, der sich im Gewande der anderen sicher weiß.“ (Morgenthaler & Weiss, 1984, S. 9)

des ‚blinden Mitspielens‘, der Projektion oder das Übersehen von Problemen, die den Forscher zu sehr ängstigen, auf der Hand.“ (Goldmann, Krall & Ottomeyer, 1992, S. 12)

Leithäuser und Volmerg schreiben diesbezüglich:

„Das undurchschaute Geflecht von unbewussten Übertragungen und Gegenübertragungen ist Bestandteil von uns selbst. Die unbewussten Phantasien, die andere von einem haben, auf einen übertragen [...], werden unbewusst als Teil von uns selbst aufgenommen. Wir sind beispielsweise in diesem Übertragungsgeschehen ein Stück weit der Vater, der uns unbewusst angemutet wird. Spätestens wenn uns unsere Gegenübertragung klar wird, dass wir tatsächlich wie dieser Vater reagieren, sei es als Lobender, Beschützer, Tadelnder oder Strafender, kann uns diese unbewusste Identifikation deutlich werden. Wir können bemerken, dass wir als jemand reagieren, der wir gar nicht sind. Wie können wir von einer solchen unbewussten Identifikation Distanz gewinnen?“ (Leithäuser & Volmerg, 1988, S. 212 f.)

Leithäuser und Volmerg stellen sich diese Frage und versuchen gleich selbst eine Antwort zu finden, indem sie auf die „Formel“ von Fritz Morgenthalers „Look I am a foreigner“ zurückgreifen. Dieses „Schau, ich bin ein Fremder“ ist der Versuch, sich selbst als jemanden zu begreifen, der nur zum Teil aus diesem vielfältigen Geflecht aus Übertragungen und Gegenübertragungen besteht, als einen, der anders ist und sich von den „An- und Zumutungen“ des Übertragungsgeschehens emanzipiert. In jedem Fall kommt es dadurch zu einer Auseinandersetzung mit sich selbst. (vgl. Leithäuser & Volmerg, 1988)

Sie sehen in diesem ‚Look, I am a foreigner‘ das Zentrale Leitmotiv der methodischen Selbstreflexion.

„Diese ist dann“, so Leithäuser und Volmerg weiter „eine Art der Selbstentfremdung, des Objektivierens, um daran zu sehen und zu analysieren, was man selbst und andere gemeinsam aus einem selbst gemacht haben und machen. Dies kann zugleich zu einem Schritt der Selbsterkenntnis werden. Das Selbst, das Ich, lernt eine Reihe seiner unbewussten Identifikationen, deren Vielfalt, und seine Fähigkeit zur Identifikation kennen; es lernt mit ihnen umzugehen, sie spielerisch und probeweise auszuprobieren. Der blinde und stumme innere Zwang solcher Identifikationen wird durchschaubarer und kann in seinem Einfluss relativiert werden.“ (Leithäuser & Volmerg, 1988, S. 214)

Dies skizziert die Entwicklung der gleichschwebenden Aufmerksamkeit, die der Therapeut, der ethnopsychoanalytische Forscher sich selbst gegenüber, gegenüber seinem eigenen Ich bzw. seinen freien Assoziationen entwickeln muss. (vgl. Leithäuser & Volmerg, 1988)

„Die Verfahren der gleichschwebenden Aufmerksamkeit und der freien Assoziation treten hier in einem Erkenntnisprozess des Ich zusammen. Sie sind dann die Leistung eines Ichs. Die Erfahrungsbildung dieses Ichs geschieht ganz wesentlich über die Aufarbeitung innerer unbewusster Zusammenhänge. Das Fremde verstehen heißt hier das Verstehen des Fremden in mir selbst.“ (Leithäuser & Volmerg, 1988, S. 214)

Diese Haltung ermöglicht es, das Unbewusste, das „innere Ausland“, wie Leithäuser und Volmerg schreiben, in die Selbstreflexion hineinzuholen. (vgl. Leithäuser & Volmerg, 1988)

2.1.3. Alfred Lorenzer und die Idee einer psychoanalytischen Kulturanalyse

Bevor die Methode des Szenischen Verstehens in meiner Forschung zur Anwendung kam, studierte ich verschiedene biographische Schriften über Alfred Lorenzer. Ich wollte ergründen, welchem Geiste und in welchem wissenschaftlichem Milieu diese Methode entsprang. Ein Verständnis dieser Umstände, so dachte ich, würde mir bei der Handhabung des Forschungsinstrumentes behilflich sein.

Alfred Lorenzer wurde zwischen den beiden Weltkriegen, am 8. April 1922 in Deutschland, in Ulm geboren. Nach dem Abitur begann er noch während des zweiten Weltkrieges das Studium der Medizin. In seiner Abschlussarbeit hinterfragte er kritisch das Verhältnis der Einflüsse von Anlage und Sozialisation und unterstreicht bereits damit seine Rolle als Grenzgänger.

Danach spezialisierte er sich auf das Fachgebiet der Psychiatrie. Lorenzer arbeitete von 1954 bis 1960 an der Universitätsklinik in Tübingen und wandte sich entgegen der damals herrschenden Lehrmeinung der Psychoanalyse zu. Alfred Lorenzer beschäftigte sich in den folgenden Jahren mit Fragestellungen zur Traumatheorie und den Folgen des Nationalsozialismus. Damit griff er ein tabuisiertes Thema auf, beschäftigte sich doch in den sechziger Jahren die Psychoanalyse kaum mit den traumatischen Erfahrungen nationalsozialistischer Konzentrationslagern.

Alfred Lorenzer wechselte 1960 an die von Alexander Mitscherlich geführte psychosomatische Klinik der Universität Heidelberg. Als Mitscherlich 1963 nach Frankfurt wechselte, um die Leitung des Sigmund-Freud-Instituts zu übernehmen, ging Alfred Lorenzer mit und übernahm die Stelle des Oberassistenten. Hier kam er in Berührung mit Jürgen Habermas und engagierte sich für eine analytische Sozialpsychologie und eine Öffnung der Psychoanalyse zur Kritischen Theorie.

In den 1970er Jahren widmete sich Alfred Lorenzer seinem Hauptwerk, der Entwicklung einer Metatheorie der Psychoanalyse hinsichtlich einer Annäherung an den sozialwissenschaftlichen und humanwissenschaftlichen Diskurs. Während Lorenzer (ähnlich wie Paul Parin oder Jacques Lacan in unterschiedlichen Färbungen) an einer metatheoretischen Rekonstruktion der Psychoanalyse arbeitete, wurden seine Schriften unter Philosophen und Soziologen sehr wohl anerkannt, jedoch von den organisierten Psychoanalytikern weder gelesen noch diskutiert. (vgl. Dahmer, 1989)

In den 1980er Jahren wandte sich Alfred Lorenzer vermehrt der Kultur- und Literaturanalyse zu. In dieser Zeit entwickelte er das Szenische Verstehen als Methode der tiefenhermeneutischen Kulturanalyse in Anlehnung an der psychoanalytischen Wissenschaftstheorie.

(vgl: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/dahmer_alfred_lorenzer.shtml, abgerufen am 04.05.2008)

Alfred Lorenzer war bis 1992 als Lehr- und Kontrollanalytiker tätig und lebte die letzten Jahre zurückgezogen in der Nähe von Frankfurt. Am 26. Juni 2002, im Alter von 80 Jahren starb Alfred Lorenzer. (vgl. Belgrad et al, 1987)

2.1.3.1. Grundlagen des Szenischen Verstehens

Die Methode des Szenischen Verstehens ist also nicht nur mit der Psychoanalyse verwandt, sondern wurde praktisch im psychoanalytischen Setting entwickelt.

Später wurde diese Methode von Birgit Volmerg und Thomas Leithäuser im Rahmen sozialpsychologischer Forschung und schließlich zur Textanalyse weiterentwickelt. Bereits Lorenzer verließ in der Verwendung des Szenischen Verstehens das klassische Setting der Psychoanalyse und sah seine Methode als geeignetes Medium zur kritischen Kulturanalyse. Das Szenische Verstehen kann als solches, entlang der psychoanalytischen Theorie des Produzierens unbewusster, latenter Inhalte, zur Analyse jedweder Darstellungen und Inszenierungen verwendet werden, etwa eines Werbespot oder einer politischen Diskussion.

„Szenisches Verstehen ist nicht das mehr oder weniger einordnende, schubladisierende Anwenden psychoanalytischer Begriffe (...) auf Lebensäußerungen, denen wir gegenüberstehen; es ist vielmehr das immer irritierende, oft riskante Mitspielen, Sich-Einlassen auf einen zunächst fremd erscheinenden Lebensentwurf, egal ob dieser sich nun in einer dyadischen Begegnung, einem Gruppenprozess, einem Text, einem Filmereignis, einem Sportskandal, einer politischen Inszenierung zeigt.“ (Goldmann, Krall & Ottomeyer, 1992, S. 197)

Die Psychoanalyse geht davon aus, dass allzu bedrohliche und angstbesetzte Inhalte aus dem Bewusstsein verdrängt werden und als unbewusste Anteile und Inhalte weiter bestehen, bzw. immer wieder an die Oberfläche drängen, besonders dann, wenn unsere Kontrolle herabgesetzt ist, etwa in Träumen, im Witze oder in Fehlleistungen. Inhalte, die unbewusst gemacht werden müssen, bedrohen die psychische Stabilität des Individuums.

Verdrängung richtet sich gegen Interaktionsformen, die mit den gesellschaftlich anerkannten Werten nicht vereinbar sind und somit auch nicht geduldet werden können. Diese Interaktionsformen sind weder im Denken, noch im Handeln erkennbar, bleiben jedoch verzerrt und verhüllt weiter wirksam. (vgl. Lorenzer, 1986)

Selbstverständlich gilt dies auch für die Gesellschaft: Kollektive Ängste, von der Gesellschaft verbotene Phantasien, Wünsche und Strebungen, müssen unbewusst gemacht werden, eben, weil sie die Stabilität der Kultur bedrohen. Mario Erdheim versteht das gesellschaftliche Unbewusste als einen symbolischen Behälter, der diese bedrohlichen, der geltenden Kultur widersprechenden Inhalte aufnimmt, um sie gleichsam von uns fern zu halten. (vgl. Erdheim, 1988)

So schreibt etwa Marcuse:

„Es ist die Wiederkehr des Verdrängten, die die unterirdische, tabuierte Geschichte der Kultur speist. Die Erforschung dieser Geschichte enthüllt nicht nur das Geheimnis des Einzelnen, sondern ebenso das der Kultur.“ (Marcuse, 1957, zit. nach Lorenzer, 1973, S. 68)

Im Szenischen Verstehen wird wie im psychoanalytischen Setting versucht, unbewusstes Material ins Bewusstsein zu holen, also sprachlich nicht Ausdrückbares dem Bewusstsein zugänglich zu machen. (vgl. Wieser, 1994)

Das Szenische Verstehen ist also immer auf Verborgenes gerichtet, etwa Inhalte, die in einem Gespräch mit Worten nicht ausgesprochen werden, aber als latente Inhalte vorhanden sind. Die in einem Text, in einem Webespot, einer politischen Inszenierung etc. dargestellten „Szenen“ sind für den Betrachter in gewisser Weise doppeldeutig; neben der sachlich-logischen und dem Bewusstsein zugänglichen Ebene befindet sich eine Ebene, die dem Bewusstsein meist nicht zugänglich ist und Inhalte aus dem Reservoir der gesellschaftlichen Tabus inszeniert.

Die psychoanalytisch-tiefenhermeneutische Kulturanalyse sucht nach Widersprüchen zwischen dem manifesten Sinn einer „Szene“ und einem latenten, verborgenen Hintersinn. Dieses Aufspüren von unbewussten Bedeutungen ist das zentrale Motiv der psychoanalytischen Hermeneutik.

„Die Enträtselung der unbewussten Bedeutungen ist das Leitmerkmal der psychoanalytischen Kulturanalyse. Deshalb nennen wir sie Tiefenhermeneutik [...] Das Unbewusste, auf das diese Hermeneutik zielt, sind die vom gesellschaftlichen Konsens ausgeschlossenen Lebensentwürfe.“ (Lorenzer, 1986, S. 27)

„Psychoanalyse als kritisch-hermeneutisches Verfahren bezieht ihren Impuls aus der unerträglichen realen Lage der Subjekte, sie lebt vom ‚Widerspruch‘ und zielt auch auf nichts anderes [...] als darauf, blind erfahrene Widerspruchskonsequenzen in bewusste Erfahrung zu verwandeln.“ (Lorenzer, 1973, S. 146)

Um diese unbewussten Bedeutungen ans Licht des Bewusstseins bringen zu können, muss sich der Analytiker/Textinterpret im Verfahren des Szenischen Verstehens gegen die gesellschaftlichen Tabus stellen, während im klinisch-therapeutischen Setting der Psychoanalyse sich der Impuls der Veränderung an den Analysanden richtet. Er muss

eine Wendung seiner Lebensentwürfe vollziehen und sie gegen die gesellschaftlichen Zwänge ausrichten.

„Um ins Geheimnis des Unbewussten eindringen zu können, muss sich der Analytiker gegen jene Verbote wenden, die das Individuum aufgebaut hat, damit keine Auseinandersetzung zwischen Wünschen, Normen und Werten offen geführt werden kann. Egal wie allgemein-menschlich, kultur- oder familienspezifisch die Konflikte sind, die Befreiung des Denkenkönnens verlangt vom Analytiker immer eine Parteinahme gegen die gesellschaftlichen Zwänge. Deshalb kann die psychoanalytische Hermeneutik auch als ‚kritisch-hermeneutisches‘ Verfahren gekennzeichnet werden. [...] Eine Vorbedingung der psychoanalytischen Hermeneutik ist die Wendung gegen den tabuisierten Konsens.“ (Komac & Komac, 2000, S. 17)

Mit Alfred Lorenzers Szenischem Verstehen können die individuellen Identitäts- und Lebensentwürfe eines Subjekts hinterfragt und die, aus dem Unbewussten auftauchenden Figuren und Einstellungen besser verstanden werden. Jedoch ist dies nicht aus der distanzierten Haltung des „objektiven Forschers“ möglich, sondern verlangt vom beobachtenden, textinterpretierenden, interviewenden oder zuhörenden Analytiker ein hohes Maß an subjektiver Anteilnahme, sozusagen ein Mitspielen, ein Sich-Einlassen auf die beobachtete Szene, den Text bzw. die Erzählung des Klienten.

So schreibt Alfred Lorenzer:

„Der Analytiker ist niemals ‚außerhalb‘ der Erzählungen des Patienten. [...] Der Analytiker steht nicht in beschaulicher Distanz zum Patienten, um sich - wie aus einer Theaterloge – dessen Drama anzusehen. Er muss sich aufs Spiel mit dem Patienten einlassen, und das heißt, er muss selbst die Bühne betreten. Er nimmt real am Spiel teil. Dieser Sachverhalt hat aber eine entscheidende Konsequenz: Das Verhältnis des Analytikers zum Analysanden wird nicht vom Verstehen her über eine distanzierte Analyse des Mitteilungstextes begründet, sondern umgekehrt gründet das Verstehen vor und unterhalb von allen Verstehensprozessen selbst auf der lebenspraktisch unmittelbaren Teilnahme des Analytikers am Spiel des Patienten. Das analytische Verstehen ist deshalb genau besehen, keine Textanalyse, sondern Artikulation des eigenen Verhältnisses zum (mitteilungs-) Text des Patienten. Nicht das Verstehen bildet das Zusammenspiel, sondern die Wirklichkeit des szenischen Zusammenspiels konstituiert das Verstehen.“ (Lorenzer, 2006, S. 34 f.)

Klaus Ottomeyer führt dazu aus:

„In dieses Verstehen spielen freilich immer auch gesellschaftstheoretische Annahmen und Erfahrungen hinein. In unserem Herangehen ist das eigene Mitspielen in den dargebotenen Szenen, Gesprächen und Textfiguren eine zentrale Dimension. Die dabei auftretenden Irritationen, Identifikationen und Überraschungseffekte werden selbst wieder zum Gegenstand der Analyse gemacht und liefern uns Hinweise auf den verborgenen, oftmals tabuisierten oder schambesetzten Gehalt der erforschten Szenen. Die so gewonnenen Vermutungen müssen dann freilich wieder an den Texten selbst, an deren Auffälligkeiten, Wiederholungen, Brüchen belegbar sein.“ (Goldmann, Krall & Ottomeyer, 1992, S. 12)

Oder Peter Gurmman:

„Im Szenischen Verstehen [...] geht es in der psychoanalytisch-tiefenhermeneutischen Literaturinterpretation darum, der Inwendigkeit subjektiver Lebensentwürfe in der Spannung des Text-Leser-Verhältnisses auf die Spur zu kommen.

Die Suche nach den verborgenen Figuren der Lebenspraxis erfordert den Einsatz und das Überdenken der eigenen lebenspraktischen Vorannahmen des Interpreten und die Bereitschaft, sich mit anderen Sinndimensionen zu konfrontieren.“ (Gurmman, 1999, S. 76)

Ist jedoch das eigentliche Ziel, das Unbewusste zu enträtseln, erreicht, darf der manifeste Bedeutungsinhalt keinesfalls verworfen werden, vielmehr beginnt ein Wechselspiel zwischen diesen beiden Ebenen.

„Manifeste und latente Sinn dürfen nicht getrennt werden, denn erst durch die Aufhebung ihres Widerspruchs kommt es zur Bewusstwerdung von unbewussten Interaktionsformen.“ (Komac & Komac, 2000, S. 19)

Alfred Lorenzer spricht von der

„Anerkennung einer eigenständigen Sinnebene unterhalb der bedeutungsgenerierenden Sinnebene sprachlicher Symbolik. Während der manifeste Textsinn sich in der Ebene der sozial anerkannten Bewusstseinsfiguren bewegt, drängt im latenten Textsinn eine sprachlos-wirksame Sinnebene, die Ebene unbewusster Interaktionsformen, zum Bewusstsein. [...] Doch zugleich bleibt der manifeste Sinn wichtig – als Gegenspieler zum verborgen-verbotenen. Manifeste und latente Sinn bilden das Widerspruchspaar, das die psychoanalytische Emanzipationsbemühung im Bewusstsein aufzuheben hat.“ (Lorenzer, 1986, S. 29)

2.1.3.2. Das Szenische Verstehen als Forschungsinstrument

Dass das Verfahren des Szenischen Verstehens eigentlich eine psychoanalytische Methode ist, wurde bereits hinlänglich erörtert. Daher ist sie auch eng verwandt mit der Theorie und Praxis der Ethnopschoanalyse.

Der Analytiker ist in beiden Fällen mit seinem Gegenüber in einer bestimmten Kultur, in ein gemeinsames Drama verstrickt, das ihm am Anfang noch (teilweise) fremd ist. Der Analytiker muss zunächst seine Irritationen aushalten können und die, durch seine „Gegenübertragung“ aufsteigenden Gefühle, Wünsche und Regungen anerkennen sowie sie als Teil des gemeinsam inszenierten Dramas zu verstehen versuchen.

Der Analytiker muss dabei lernen zu unterscheiden, welche Elemente der Gegenübertragung Anteile seiner eigenen Lebensgeschichte sind, und welche stimmige Antworten auf die Inszenierungen seines Gegenübers darstellen. (vgl. Ottomeyer, 1992)

So setzt sich für Klaus Ottomeyer eine „verstehende Psychologie“ wie folgt zusammen:

- „a) Sie besteht aus einer Bewegung des dramatischen Sich-Einlassens, des szenischen Verstehens in Bezug auf das Objekt, mit dem der Psychologe einerseits verbunden, ‚eins‘ ist, das ihm andererseits auch fremd, ‚nichtidentisch‘ gegenübersteht.
- b) Sie besteht aus einer Nachspürbewegung und kritischen Reflexion in Bezug auf die dabei auftauchenden eigenen Bilder und Regungen, die ‚Gegenübertragung‘, welche möglichst in eine vertrauensvoll-kritische Beziehung eingebettet sein soll.
- c) Sie besteht aus einer Persönlichkeitstheorie, weil Einfühlung, Verstehen und Selbstreflexion immer auch im ‚Lichte‘ von Theorie stattfindet, diese spielt gewissermaßen ‚von der Seite‘ in den Verstehensvorgang hinein [...].
- d) Zu einer verstehenden Psychologie gehört schließlich eine Kultur- und Gesellschaftstheorie.“ (Ottomeyer, 1992, S. 107)

Das Szenische Verstehen ist als Instrument zur psychoanalytisch-tiefenhermeneutischen Textinterpretation nicht nur sehr gut geeignet, weil es die unbewussten Bedeutungen entschlüsseln hilft, sondern in seiner Verwandtschaft zur Ethnopschoanalyse die sinnvollste Ergänzung in der vorliegenden Studie.

Für die vorliegende Arbeit gilt: Während die Erkenntnisse aus der Feldforschung durch Teilnehmende Beobachtung und dem Versuch einer ethnopschoanalytischen Betrachtung gewonnen wurden, unterzog ich die transkribierten Interviews einer kritisch-hermeneutischen Analyse mittels Szenischem Verstehen.

2.1.3.3. Die Ebenen des Szenischen Verstehens

In diesem Abschnitt möchte ich die Methode und Arbeitsweise des Szenischen Verstehens, welches ein Hauptinstrument meiner Forschungsarbeit darstellt, näher erläutern.

Unter „szenisch verstehen“ ist im Sinne der vorangegangenen Ausführungen der Vorgang des Enträtselns bzw. des Entschlüsselns von verborgenen, unbewussten Bedeutungen zu verstehen.

Alfred Lorenzer unterscheidet vier verschiedene Ebenen des Verstehens.

- das logische Verstehen
- das psychologische Verstehen
- das szenische Verstehen
- das tiefenhermeneutische Verstehen

Das logische Verstehen – oder das Verstehen des Gesprochenen

Das logische Verstehen orientiert sich am Gesprochenen. Dieser erste Schritt ist ein Bemühen um ein Verständnis der geschriebenen oder gesprochenen Inhalte. Was genau teilt uns der Analysand oder der Interviewpartner mit – worum geht es?

Das logische Verstehen ist also der Versuch einer eher nüchternen Konsistenzprüfung und bezieht sich ausschließlich auf die Richtigkeit des Sinngefüges. Der Sinn des logischen Verstehens liegt im logisch richtigen Verstehen einer Mitteilung und im „abstinenten“ Anerkennen des Dargebotenen. Das heißt, dass hier keine Überprüfung der Fakten stattfindet, sondern die subjektiven Schilderungen akzeptiert werden. (vgl. Ottomeyer, 1987)

Auf dieser ersten Ebene wird also nur die sprachliche Richtigkeit der Aussagen sichergestellt, ohne die Richtigkeit anhand von Fakten zu überprüfen. Der Sinn der Äußerungen erschließt sich für den Analytiker also rein aus den manifesten Bedeutungen des Gesprochenen.

„Lorenzer benützt hier den Terminus ‚logische Evidenz‘. Er übernimmt den Begriff ‚Evidenz‘ aus der verstehenden Psychologie: Evidenz ist das Erleben eines ‚unmittelbaren, nicht weiter zurückführbaren‘ und seine ‚Überzeugungskraft in sich selbst tragenden‘ psychischen Vorgangs, der einen Zusammenhang erfasst. Ein ‚Evidenzerlebnis‘ ist also der Übertritt vom Noch-nicht-ganz-Verstandenen zum ‚jetzt verstehe ich‘, also ein Übergang vom Unverständlichen zum Verständlichen.“ (Komac & Komac, 2000, S. 29)

Die logische Evidenz ergibt sich für den Analytiker also aus den gesprochenen oder geschriebenen Inhalten, die sich zu einer „Gestalt“ zusammenschließen. Diese Sprachgestalten sind für den Analytiker die Basis der weiteren Erkenntnisermittlung. (vgl. Komac & Komac, 2000)

Das psychologische Verstehen – oder das Verstehen des Sprechers

Dem logischen Verstehen folgt das psychologische Verstehen. Hier soll der emotionale Sinn verstanden werden, welcher hinter den Mitteilungen steht. Dabei stehen die Affektäußerungen (Gefühle, Stimmungen und Haltungen) des Analytikers im Vordergrund. Der Analytiker richtet seine freischwebende Aufmerksamkeit⁵ auf den subjektiven Erlebniszusammenhang und versucht festzuhalten, was das Dargestellte bei ihm auslöst. Diese Ebene ist also von einem Empathievorgang des Analytikers in Bezug auf die Gefühle des Gegenübers gekennzeichnet. Der Analytiker versucht die affektive Verfassung des Analysanden durch „Nacherleben“, also dem psychologischen Verstehen, zu begreifen.

Die Affekt- und Beziehungsäußerungen des Analytikers, also Produkte seiner Gegenübertragung, lassen noch keine gesicherte Kenntnis über die Fakten zu. Die

⁵ Die gleichschwebende Aufmerksamkeit ist eine Haltung, die es ermöglicht, gleichzeitig dem Analysanden aufmerksam zuzuhören, während ein Teil der Aufmerksamkeit auf die Gegenübertragungsphänomene des Analytikers gerichtet bleibt. Diese Haltung ist im Alltag nicht oder kaum realisierbar. „Aber sie ist eine Voraussetzung dafür, um das Unbewusste wissenschaftlich erfassen zu können, das heißt die treibenden Kräfte der ‚freien Assoziation‘ sichtbar zu machen.“ (Erdheim, 1988, S. 147)

wirkliche Bedeutung dieser „Gesten“ bleibt ähnlich wie in der ersten Stufe des logischen Verstehens noch offen.

„Erst im Zusammenhang einer dramatischen Handlung erschließen sich die Bedeutungen der Gesten. Je reichhaltiger die Handlung gegliedert ist, desto eindeutiger werden uns die Einzelgesten.“ (Lorenzer, 1973, S. 101 f.)

Durch das Festhalten der Reihenfolge und Bezogenheit dieser Stimmungen und Gefühlslagen kann der Analytiker seine Gegenübertragungsphänomene in Beziehung zu der realen Handlung setzen. Auf der folgenden Ebene des Szenischen Verstehens schließlich kann er aufgrund dieser Beziehungen erste Erkenntnisse über die unbewussten Bedeutungen und Strukturen des gemeinsam entwickelten Dramas gewinnen.

Während die ersten beiden Stufen, das logische und das psychologische Verstehen, gewissermaßen die Basis des Szenischen Verstehens bilden und in der Interpretationsarbeit nur theoretisch zu trennen sind, stellt die nächstfolgende Ebene des Szenischen Verstehens das zentrale Motiv Lorenzers Methode dar.

„Das Szenische Verstehen, das auf verborgene, zunächst unbewusste Wünsche und Abwehrvorgänge [...] gerichtet ist, beruht auf den Elementarbestandteilen unseres Verstehensprozesses, die Lorenzer ‚logisches‘ und ‚psychologisches‘ Verstehen nennt.“ (Ottomeyer, 1987, S. 77)

Das szenische Verstehen

Die nächste Ebene ist das Szenische Verstehen. Auf dieser Ebene soll versucht werden, einen Gesamteindruck zu kreieren, etwa hinsichtlich bestehender Szenenmuster oder Wiederholungen, welche die Interaktion prägen. Das heißt, dass zuvor isolierte Äußerungen und/oder Handlungen nun zu einem zusammenhängenden Bild, einem Muster, einer dramatischen Einheit, ähnlich einem Akt, zusammengefügt werden. (vgl. Goldmann, Krall & Ottomeyer, 1992, S. 196)

Nach Alfred Lorenzer nimmt das Szenische Verstehen, neben dem logischen und dem psychologischen Verstehen, eine zentrale Rolle ein,

„weil es das inszenierte Zusammenspiel zwischen Analytiker und Analysanden aufgreifen und beim Namen nennen kann. Der Weg vom ‚szenischen Zusammenspiel‘ über das ‚Bildverstehen‘ zum ‚Benennen der Szene‘ ist die Zentralachse der psychoanalytischen Technik. Indem das szenische Spiel gespielt wird, stellt sich die Inszenierung auf drei Ebenen strukturell übereinstimmend ein: im szenischen Interagieren auf der tiefsten, nicht sprachlichen Ebene, szenischen Verstehen auf der Ebene der (Traum)erzählung und, auf der höchsten Ebene, im Beim-Namen-Nennen der Szene. [...] Es stellt eine vertikale Verknüpfung der Tiefe mit dem Bewusstsein her – quer durch alle Barrieren, auch jener, an der [...] ein bloß intellektueller Verstehenszugriff scheitert.“ (Prokop & Görlich, 2006, S. 36)

Im Szenischen Verstehen schließlich begibt sich der Analytiker in die Rolle des Interpretierenden. In diesem Bereich spielt sich das psychoanalytische Verstehen hauptsächlich ab. Der Analytiker versucht, sozusagen „probeweise“ die Bedeutungen zu erfassen und die einzelnen Informationen zu einem Sinngefüge aufzureihen.

Das Szenische Verstehen ist die Ebene, „wo sich für den Psychologen ein erhellendes Szenenbild gewissermaßen als Organisator bisher verstreuter Äußerungen und Bilder ergibt. Beim szenischen Verstehen erläutern sich Szenen gegenseitig.“ (Ottomeyer, 1992, S. 105)

Auf dieser Ebene wird gewissermaßen der „rote Faden“ gesucht, der sich durch alle Erzählungen des Gegenübers zieht. Die Äußerungen des Klienten oder Interviewpartners werden mit den „nacherlebten“ Stimmungen des Analytikers in Beziehung gesetzt, woraus eine Kette von Mitteilungen entsteht, die sich nun zu Szenen oder Bildern verdichten. Es geht also darum, die einzelnen Mitteilungen zu einem Sinn Ganzen interpretativ zu ergänzen.

„Die ‚wirkliche‘ Bedeutung der Einzelrollen wird durch probeweises Einsetzen von Bedeutungen aus dem szenischen Repertoire – aus dem eigenen Rollenverständnis des Analytikers und einer allmählichen Ausmittlung der ‚wirklichen‘ Bedeutungen – ermittelt. Die Bedeutung der Einzelelemente der Szene wird von einem bereits reich entfalteten System von Sinnzusammenhängen dieser Lebensgeschichte her zugänglich gemacht. Am Anfang einer Analyse werden die Bedeutungen sehr vage sein und nur den probeweise eingesetzten Bedeutungen entsprechen, das ändert sich aber im Laufe der Analyse. Zu Beginn kann die Szene sehr vieles bedeuten, am Ende vieles nicht mehr.“ (Komac & Komac, 2000, S. 38)

Es geht also – ähnlich wie in der therapeutischen Psychoanalyse – um Verstehen und Begreifen anstatt eines nüchternen Erklärens⁶. Denn die Bedeutungsinhalte sind im Szenischen Verstehen als von den Subjekten abgelöstes Objektives nicht von Interesse. Ein Begreifen setzt nun im Gegensatz zum distanziierten, objektiven Erklären voraus, dass der Analytiker mit seiner eigenen subjektiven Lebenserfahrung unmittelbar beteiligt ist.

„Gleichgültig, ob es um Verstehen von kollektiv-verbindlichen Lebensentwürfen (Literatur) oder um individuelle Lebensprobleme (im therapeutischen Gespräch) geht, beide Male müssen Leser/Interpret oder Therapeut der fremden ‚Lebensunmittelbarkeit‘ mit der eigenen begegnen. Sie sind gezwungen, ihre eigenen Lebenserfahrungen einzusetzen, um die Spuren fremder Lebensentwürfe dechiffrieren zu können; sie müssen an die gelesenen und gehörten Szenen ihre szenischen Erwartungen herantragen.“ (Gurmann, 1999, S. 116)

⁶ Im Gegensatz zum ‚Verstehen‘ – Szenen mit szenischen Anschauungsformen zu vereinigen – besteht das ‚Begreifen‘ in der Bemühung, die gewonnene Anschauung mit der Theorie – im Falle der tiefenhermeneutischen Literaturinterpretation mit psychoanalytischer und Kulturtheorie – zu vermitteln. Erst damit wird Verstehen zum ‚tiefenhermeneutischen Verstehen‘. (vgl. Lorenzer, 1986, S. 39)

Dass das Szenische Verstehen die subjektiven Anteile des Analytikers nicht auszuklammern versucht, sondern im Gegenteil sie zum Erkenntnisgewinn nutzbar macht, ist bereits hinlänglich beschrieben, dass es jedoch genau diese „privatneurotischen“ Anteile des Analytikers sind, die erhellend für eine Inszenierung sein können, sollte hier noch einmal betont werden. Dazu schreibt Klaus Ottomeyer:

Beim szenischen Verstehen geht es zunächst darum, sich auf etwas fremd Erscheinendes einzulassen. Bei diesem Prozess des Sich-Einlassens kommt der Begriff der Gegenübertragung zum Tragen, welcher die emotionale Antwortreaktion des Analytikers auf die Inszenierungen des Gegenübers beschreibt. Hierin steckt auch ein Teil einer spezifischen Konfliktgeschichte des Analytikers. Das heißt, dass auch immer eine Privatneurose des Analytikers mitschwingt, welche eine Verzerrung für die Analyse bedeuten kann. Trotzdem ist dieser privatneurotische Anteil des Analytikers auch sehr wichtig um Verständnis für die Darstellungen zu erlangen. (vgl. Goldmann, Krall & Ottomeyer, 1992, S. 197)

Das tiefenhermeneutische Verstehen

Erst im letzten Schritt, dem tiefenhermeneutischen Verstehen, geht es darum unbewusste Bedeutungen zu enträtseln. Hier werden Widersprüche zwischen dem manifesten (logisch-sachliche Ebene) und dem latenten (verborgenen) Sinn einer Szene erkannt. Wie bereits weiter oben erwähnt, beschäftigt sich die Tiefenhermeneutik mit den unbewussten und verdrängten Inhalten. Demnach wird im tiefenhermeneutischen Verstehen auch nach bedrohlichen, tabuisierten Wünschen, Ängsten und Abwehrvorgängen gefahndet. (vgl. Ottomeyer, 1992)

Der Unterschied zwischen szenischem und tiefenhermeneutischem Verstehen ist denkbar gering, wodurch die beiden Ebenen auch schwer voneinander zu trennen sind. Der qualitative Unterschied von szenischem Verstehen und tiefenhermeneutischem Verstehen ist fast nicht erkennbar, es kommt daher vor, dass beide ineinander übergehen, bzw. synonym verwendet werden. (vgl. Wieser, 1994)

„Wenn das szenische Verstehen Unbewusstes zutage fördert, wird es zum ‚tiefenhermeneutischen Verstehen‘. Derlei kann sich mit einem unmittelbaren Gegenüber, einem Patienten, Klienten oder mit einem Interviewpartner in der ‚qualitativen Forschung‘ abspielen; aber auch im Umgang mit dem Text eines Autors oder auch bei der Beschäftigung mit einem Film, sodaß eine verstehende Psychologie auch in Literatur- und Kulturanalyse übergehen kann. Immer aber setzt der Psychologe seien eigene, teils kulturtypisch ‚normale‘, teils biographisch hochspezifische und beschädigte Subjektivität in die angebotenen dramatischen Figuren als Mitspieler ein.“ (Ottomeyer, 1992, S. 105)

Um auf dieses Unbewusste zu stoßen, bedarf es weniger einer zielgerichteten hochkonzentrierten Logik, sondern der psychoanalytischen Technik der gleichschwebenden Aufmerksamkeit. Dabei versucht der Analytiker nicht nur auf die

Mitteilungen des Gegenübers zu horchen, sondern, wie Wieser (1994) schreibt, auch „mit dem dritten Ohr“ in sich hinein, um die eigenen Regungen zu erspüren.

„Wie der Analysand eigentlich mehr sagen soll als das, was ihm seine Zensur erlaubt, soll der Analytiker mehr hören als das, was ihm seine Theorie, seine bisherige Praxis und seine Absichten ermöglichen.“ (Erdheim, 1988, S. 147)

Zusammenfassend kann man die Ebenen des Verstehens nach Klaus Ottomeyer wie folgt darstellen:

- Das logische Verstehen rekonstruiert den sachlichen Gehalt.
- Das psychologische Verstehen zielt auf den emotionalen Beziehungsgehalt.
- Das szenische Verstehen zielt auf Szenenmuster, welche gewissermaßen als Organisator bisher verstreuter Lebensäußerungen hervortreten.
- Das tiefenhermeneutische Verstehen ist dann gegeben, wenn in den Szenen verborgene Wünsche und Abwehrvorgänge erkannt werden.

(vgl. Ottomeyer, 1992)

Leithäuser und Volmerg verdichten die vier Ebenen in folgenden Fragestellungen:

- Logisches Verstehen Worüber wird gesprochen?
- Psychologisches Verstehen In welcher Weise verständigen sich die Kommunikationspartner?
- Szenisches Verstehen – In welcher Art und Weise wird über was gesprochen?
- Tiefenhermeneutisches Verstehen – Warum wird in dieser Art und Weise gesprochen?

(vgl. Leithäuser & Volmerg, 1988)

Die vier Verstehensebenen gehen zwar intuitiv ineinander über, sind jedoch für sich genommen spezifisch. Es könnte gesagt werden, dass sie den Übergang vom Sprachlichen zum Nichtsprachlichen darstellen. (vgl. Wieser, 1994)

2.1.3.4. „Über den Gegenstand der Psychoanalyse“ Entstehung und Störungen der Interaktionsformen

Nun wurde bereits dargestellt, wie unbewusste Inhalte entstehen, welcher Art diese sind und wie sie durch die psychoanalytisch-tiefenhermeneutische Methode des Szenischen Verstehens wieder bewusst gemacht werden können. Um diesen Komplex besser verständlich zu machen, möchte ich noch kurz darstellen, wie nach Alfred Lorenzer individuell spezifische Verhaltensmuster an der Schnittstelle zwischen innerer und äußerer Realität entstehen.

Unsere subjektiven Verhaltensweisen sind nicht a priori in unserer Veranlagung zu suchen, sondern bilden sich im Wechselspiel mit dem prägenden Milieu. Verhalten und Einstellungen werden in einem Bildungsprozesses erlangt, der mit den ersten Regungen bereits gesellschaftliche Einstellungen aufdrängt. Die subjektiven Strukturen sind also Produkte eines dialektischen Prozesses der Sozialisation. Über die primären Beziehungsobjekte werden durch Körperbedürfnisse des Kindes einerseits und gesellschaftlich vermittelte Werte andererseits bestimmte, normierte Interaktionsformen eingeübt. Werden doch sämtliche Regungen des Kindes

„[...] immer in ‚bestimmter Weise‘ beantwortet und gewinnen stets im konkreten Zusammenspiel mit der Mutter ihre Form. [...] Dialektisch ist dieser Prozess deshalb, weil in jede einzelne Form zweierlei zugleich eingeht, nämlich die körperliche Ausgangslage des Kindes auf der einen Seite und die ‚gesellschaftliche Praxis‘, die über die Mutter an das Kind herangebracht ist, auf der anderen Seite. Das, was sich realisiert, ist mithin Produkt einer Einigung, [...] die sich im Medium unmittelbarer Interaktion vollzieht.“ (Lorenzer, 1973, S. 104)

Kurz notiert könnte man zusammenfassen:

„Im Eintarieren eines erträglichen Maßes von Befriedigungen und Versagungen werden Körperbedarf und gesellschaftliche Interaktionsformen vermittelt.“ (Lorenzer, 1973, S. 157 f.)

Lorenzer verwendet in seiner Sozialisationstheorie den Begriff „Interaktionsformen“ und bezeichnet damit angeeignete, ins Subjekt eingegangene Interaktionsmuster. Die Psychoanalytische Praxis beschäftigt sich nun mit der Untersuchung dieser, im Sozialisationsprozess produzierten Interaktionsformen.

Demzufolge bestimmt Lorenzer als Gegenstand der Psychoanalyse

„die inhaltlich gefüllte ‚bestimmte Interaktionsform‘, die sich beim Erwachsenen im dichotomen ‚Zusammenspiel‘ von symbolischen Interaktionsformen [...] einerseits und verzerrten Interaktionsformen darbieten andererseits.“ (Lorenzer, 1973, S. 146)

Lorenzer folgert nun weiter:

1. Wenn die subjektiven Strukturen Niederschlag gesellschaftlich vermittelter Einigungsformen sind, so gehen gesellschaftliche Widersprüche unmittelbar in diese Einigung ein.
2. Subjektive Strukturen sind real hergestellte, realisierte Interaktionsformen, [...] die gesellschaftliche Widersprüche reproduzieren.
3. In sich widerspruchsvolle Interaktionsmuster werden, unter Umständen, [...] sich als Störungsmomente zwischenmenschlicher Beziehung erweisen.“ (Lorenzer, 1973, S. 104 f.)

Einen Zugang zu diesen individuellen Interaktionsstrukturen verschafft sich die Psychoanalyse durch ihre Tiefenhermeneutik, die sich als „Szenisches Verstehen“ bezeichnen lässt. Zu Beginn dieses Prozesses steht die Auseinandersetzung mit einer „eigentümlichen Privatisierung der Sprache“ und daher einer hochindividuellen

Interaktions- und Kommunikationsweise. Die Aufklärung der Bedeutung dieser Symbolsprache ist wichtige Voraussetzung zum Verstehen der Interaktionsformen. Als zentral für das psychoanalytische Untersuchungsverfahren ist die Differenz zwischen begriffenen und nichtbegriffenen, das heißt bewussten und unbewussten Interaktionsformen. (vgl. Lorenzer, 1973)

2.2. Überlegungen zum Forschungsgegenstand

2.2.1. Schamanismus

Der Schamanismus wird allgemein als die älteste Form von praktiziertem religiösem Denken verstanden, wobei seine Ursprünge im Dunkeln der frühen Menschheitsgeschichte verschwinden. Demgemäß gibt es keine einheitliche Forschungsmeinung und mehrere kontroverse Erklärungsansätze. Höhlenmalereien aus Südfrankreich und Spanien belegen schamanische Tätigkeit seit etwa 20.000 bis 30.000 Jahren, während Begräbniskulte und Grabbeigaben bereits bei Neandertalern zu finden sind und auf ein weit älteres religiöses Verständnis schließen lassen.

Seit etwa Mitte des 17. Jahrhunderts wurden die Rituale der Schamanen von den ersten europäischen Forschungsreisenden und Missionaren festgehalten. Etwa berichtete Marcus Bandinus, ein Franziskanermönch und später Erzbischof der katholischen Kirche seinem Papst um 1650 von Beschwörern und Zauberern, den sogenannten *Incantatores*, in der Provinz Moldau am Schwarzen Meer.

„Er hat gesehen, dass die Beschwörer den Gesichtsausdruck wechselten, an Händen und Füßen und dann am ganzen Körper zitterten, schwankten, sich schließlich auf die Erde warfen und, Hände und Füße ausstreckend, leblos blieben wie die Toten, ein Stunde, manchmal sogar drei oder vier. [...] Als sie endlich wieder zu erwachten, erzählten sie ihre Träume als Orakel. Wenn jemand krank wurde oder etwas verlor, wandte man sich an die *Incantatores*.“ (Eliade, 1982, S. 202)

Solche Berichte existieren über verschiedene indigene Völker Asiens und später Nord- und Südamerikas, sie sind jedoch meist stark kolonialistisch, überheblich gefärbt und stellen die Völker und ihre Rituale als primitiv dar. Durch die Christianisierung wurden Schamanen vielfach als unterentwickelte Heiden dargestellt, ihr Stand diffamiert und die Ausübung ihrer Rituale verboten. Noch im 19. Jahrhundert wurden die Schamanen Sibiriens von den politischen Machthabern als gesellschaftlich reaktionär diskriminiert und Schamanismus verboten; viele praktizierende Schamanen wurden verhaftet und ermordet.

Erst im 20. Jahrhundert mit der Etablierung von Ethnologie und Anthropologie als Wissenschaften begann sich das Bild allmählich zu ändern. Der Religionsphänomenologe Mircea Eliade nimmt in der Schamanismus-Forschung eine

Pionierstellung ein. Auch wenn bereits zuvor ethnologische Schriften entstanden sind, so haben sie doch meist einen stark deskriptiven Duktus. Eliade versuchte erstmals in seiner Rolle als vergleichender Religionshistoriker im Geiste des Humanismus, den tieferen Sinn des Phänomens Schamanismus zu enthüllen, mittels einer schöpferischen Hermeneutik die Bedeutung der schamanischen Techniken zu analysieren und neue Erkenntnisse zu erschaffen. Er führte in den 1950er Jahren in seinem Grundlagenwerk, „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik“, den Begriff „Schamanismus“ ein. Das Wort „saman“ stammt ursprünglich aus der tungusischen Sprachfamilie und wurde ins Deutsche übernommen. Die genaue Ursprungsbedeutung ist jedoch noch nicht geklärt. Ein Zusammenhang mit dem buddhistischen „sramana“, der Bezeichnung für eine Mönchsklasse, ist nicht geklärt.

Der Begriff wurde von Ethnologen für verschiedene Menschen, zunächst nichtwestlicher, „primitiver“ Kulturen übernommen, die früher als Medizinmann, Zauberer, Magier und Seher bezeichnet wurden. Später wurde diese Terminologie auch auf die Erforschung „zivilisierter“ Völker angewandt und man sprach von indischem, iranischem oder germanischem Schamanismus. (vgl. Eliade, 2012)

Sehr interessant ist die Tatsache, dass die Erforschung des Schamanismus seit den 1950er Jahren in fast allen Teilen der Welt schamanische Rituale und Kulte feststellen konnte, Schamanismus also ein weltweites Phänomen darstellt. Am erstaunlichsten ist wohl, dass diesen schamanischen Kulturen von Sibirien über Nord- und Südamerika, Europa bis Südafrika oder Australien dasselbe Wissen zugrunde liegt. (vgl. Harner, 2002) Bereits Eliade wies auf die weitgehende Übereinstimmung der schamanischen Methoden hin, auch wenn er einräumte, dass Schamanismus im strengen Sinn ein sibirisches und zentralasiatisches Phänomen ist. (vgl. Eliade, 2012. S. 14)

„Man geht heute davon aus, dass der Schamanismus nicht in einer bestimmten Gesellschaft entwickelt/entdeckt wurde und sich von dort ausgebreitet hat, sondern dass er in den verschiedenen Weltgegenden gleichzeitig entstanden ist und zum Humanum gehört.“ (Thalhamer, 2007, S. 31)

Michael Harner schreibt hierzu:

„Auch in der historischen Literatur aus dem klassischen Mittelmeerraum oder aus dem mittelalterlichen Westeuropa bis in die Zeit der Renaissance findet man Beweise, dass dasselbe schamanische Grundwissen einst dort existierte, bis es durch die Inquisition weitgehend ausgelöscht wurde.“ (Harner, 2002. S. 79)

Der Schamane ist also Magier und Zauberer, aber nicht jeder magisch-religiös Begabte, gleich welcher Kultur, sollte als Schamane bezeichnet werden.

„Magie und Magier findet man fast überall auf der Welt, Schamanismus dagegen bedeutet eine eigentümliche „Spezialität“ in der Magie, [...] der Schamane ist der Spezialist einer Trance, in der seine Seele den Körper zu Himmel- und Unterweltfahrten

verlässt. [...] Jeder *medicine-man* heilt, aber der Schamane bedient sich einer nur ihm eigenen Methode.“ (Eliade, 1975. S. 15)

In allen schamanischen Kulturen unternehmen Schamanen Vorstöße in Bereiche anderer Bewusstseinszustände, mit Hilfe von Ekstasetechniken, um daraus Informationen zu generieren oder Hilfe für andere Menschen zu erwirken. Eliade hierzu: „Im allgemeinen ruft der Schamane in allen Regionen, in denen der Schamanismus herrscht, seine Ekstase hervor.“ (Eliade, 1982, S. 203)

Diesen veränderten Bewusstseinszustand bezeichnet Michael Harner als „schamanischen Bewusstseinszustand“ und stellt ihn dem normalen Bewusstseinszustand, die der Schamane mit seinen Mitmenschen teilt, gegenüber. (vgl. Harner, 2002. S. 53) In diesem außergewöhnlichen Zustand der Ekstase, unternehmen Schamanen ihre Reisen, so Eliade weiter, „...um entweder zum Himmel emporzusteigen, damit er dort den Göttern begegnet, oder um die verirrte [...] Seele des Kranken zu suchen und sie in den Körper zurückzubringen, oder endlich, um den Verstorbenen in die Welt der Toten zu geleiten.“ (Eliade, 1982, S. 203). Bemerkenswert ist auch, dass diese Beschreibung der Aufgaben, gewissermaßen des grundlegenden Sinnes einer schamanischen Reise, in allen Kulturen große Ähnlichkeiten aufweist. Wann immer ein Schamane reist, wird er eine dieser Aufgaben versuchen zu lösen.

So schreibt etwa der Religionswissenschaftler Joseph Campbell:

„Schamanismus ist im Kern Bestandteil einer uralten Tradition, zu der eine Reihe von Charakteristika und verwandten Zügen gehören. Manche davon mögen in dieser Region vorherrschen, andere in jener, aber stets haben sie Bezug zu der unverkennbaren Erwählungskrise, die einen Mann oder eine Frau dazu beruft, ‚Wanderer zwischen den Welten‘ der alltäglichen und nichtalltäglichen Wirklichkeit zu werden.“ (Campbell, 1983, S. 157, zit. nach Cowan, 2001, S. 22)

Oder die Anthropologin Joan Halifax:

„Etwas Gemeinsames scheint alle Schamanen der Erde zu verbinden. Das Erwachen zu anderen Wirklichkeitsebenen, das Ekstaseerlebnis und das Eintreten in visionäre Bereiche bilden stets des Wesen schamanischer Sendung. [...] Schamanisches Wissen trägt überall auf der Erde erstaunlich ähnliche Züge. Trotz kultureller Unterschiede und trotz der Wanderungen und der Ausbreitung der Völker über den Erdball bilden die der Kunst und Ausübung des Schamanismus zugrunde liegenden Kernthemen einen zusammenhängenden Komplex. Dabei gibt es durchaus kulturelle Abweichungen – und doch lassen sich bei der Untersuchung des Themas sowohl äußere Züge als auch tiefere Strukturen erkennen, die konstant zu sein scheinen.“ (Halifax, 1983, S. 6)

Neben den charakteristischen Reisen der Schamanen gibt es noch eine Reihe besonderer Kennzeichen schamanischer Kulturen, die ich hier nur erwähnen möchte, um erst in späteren Kapiteln genauer darauf Bezug zu nehmen. Der Schamane ist zu seiner Aufgabe berufen und durchläuft in vielen Fällen eine „Initiationskrankheit“ oder stirbt den rituellen Tod, bevor er als Schamane wiederauferstehen kann. Er erhält ein

spezielles Gewand, welches er nur für die Ausübung seiner rituellen Tätigkeit überstreift, ebenso wie ein charakteristisches Musikinstrument, in den meisten Fällen eine Trommel, sowie die Fähigkeit, sich in ein besonderes Tier zu verwandeln. Darüber hinaus steht der Schamane in besonderer Beziehung zu Kräften, die meist als Schutzgeister bezeichnet werden.

Naturgemäß hat sich der Schamanismus über die Jahrtausende seines Bestehens durch gesellschaftliche, soziale, politische und religiöse Veränderungen weiterentwickelt, auch wenn die meisten Techniken, die heute im Schamanismus gebräuchlich sind, bereits vor Jahrtausenden Anwendung fanden. Gegenwärtig scheint ein neues Interesse am Schamanismus zu entfachen. Seit Beginn der New-Age-Bewegung in den 1960er Jahren erleben etwa fernöstliche Philosophien und Religionen großen Zulauf. Meditation, Yoga und Tai Chi wurden als sinnstiftende Praktiken in das tägliche Leben integriert, alte Traditionen wiederentdeckt. Gleichzeitig erlebt die katholische Kirche eine Krise, bieten doch die christlichen Dogmen für viele Menschen keine adäquaten Antworten auf ihre Fragen und keinen gangbaren spirituellen Weg. Im Zuge dieser Entwicklung erlebt der Schamanismus eine ungeahnte Renaissance.

„Ein weiterer Faktor für die Wiederkehr des Schamanismus ist die ganzheitliche Sicht vom Menschen, die bewusst geistige Kräfte zur Gesundung und zur Erhaltung der Gesundheit einsetzt. Viele Methoden der ganzheitlichen New-Age-Gesundheitsbewegung basieren auf dieser Wiederentdeckung individueller Versuche und letzten Endes auf den Methoden und Sichtweisen der Stammes- und der Volksmedizin.“ (Harner, 2002, S. 15)

Im Gegensatz zur westlichen Welt hat im gesamten Bereich Zentral- und Nordasiens das magisch-religiöse Leben seit jeher seinen Mittelpunkt im Schamanismus. Auch wenn die Ausübung der Traditionen nicht immer einfach war, ist bis heute der Schamanismus in Sibirien und der Mongolei nicht ausgestorben. Dazu exemplarisch der Ethnologe Klaus E. Müller:⁷

„Seit Einsetzen des Kolonialismus und dem begleitenden Bemühen, die ‚Wilden‘ nicht nur zu zivilisieren, sondern auch zum Christentum zu bekehren, war der Schamanismus immer wieder Verfolgungen ausgesetzt. Behörden wie Kirche begriffen, daß ihren Zielen vor allem die Schamanen, als die zentralen Träger des traditionellen Glaubens, im Wege standen. Sie wurden zu ‚Teufelsbündlern‘ und Ketzern erklärt und anfangs, in Sibirien zu Beginn des 17. Jahrhunderts, teilweise sogar wie Hexen auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Später vernichtete man nur mehr ihre Kostüme und Requisiten, machte ihnen selbst den Prozeß und kerkerte sie, wie überführte Schwerverbrecher, ein oder verurteilte sie zur Zwangsarbeit.“ (Müller, 1997, S. 121)

Während später auch das kommunistische Sowjetregime den Schamanismus gänzlich verbot und die Ausübung schamanischer Rituale mit schweren Strafen belegte, flohen die Schamanen in den Untergrund. Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion dürfen in

⁷ Eine sehr plausible und detaillierte historische Abhandlung über die Verfolgung der Schamanen in Sibirien ist nachzulesen in Müller, Klaus, E., Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale, 1997.

Sibirien und der Mongolei die alten Traditionen wieder praktiziert werden, der Schamanismus hat sich jedoch heute grundlegend verändert. Durch Kommerzialisierung und Vermarktung droht eine Aushöhlung der traditionellen Werte, während die traditionelle Lebensgemeinschaft, dessen Mittelpunkt der Schamane einst war, längst zerstört ist. (vgl. Zumstein, 2001, S. 12)

2.2.1.1. Schamanismus und Religion – Die Wurzeln

Was der prähistorische Mensch dachte, ist bislang völlig unbekannt; die ältesten dokumentierten Funde religiöser Elemente stammen aus dem Paläolithikum. Die „Erfindung“ der Religion liegt im Dunkeln der Frühgeschichte der kulturellen Entwicklung, jedoch nicht nur des Homo Sapiens, denn wie heute allgemein angenommen wird, wies bereits der Neandertaler eine frühe, religiös gefärbte kulturelle Prägung auf. Neben Höhlenmalereien und Skulpturen sind es vor allem Grabbeigaben der ältesten bekannten Begräbnisse aus dem mittleren Paläolithikum, die auf ein frühes religiöses Verständnis schließen lassen. Die Perspektiven der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen (historisch, soziologisch, ethnologisch oder psychologisch), die sich mit der Erforschung und Interpretation des frühen Religionsverständnisses beschäftigen, bringen kein einheitliches Bild ins Licht der Neuzeit.

Der Verdacht, im Schamanismus eine allen Kulturen gemeinsame Urreligion gefunden zu haben, läge nahe, Eliade warnt jedoch vor solchen Vereinfachungen:

„Aber man kann es nicht oft genug wiederholen: Nirgendwo auf der Welt oder in der Geschichte lässt sich ein religiöses Phänomen finden, das wirklich ‚rein‘ und vollkommen ‚ursprünglich‘ wäre. Was wir an palethnologischen und prähistorischen Zeugnissen besitzen, reicht nicht über das Paläolithikum zurück, und nichts erlaubt uns zu glauben, die Menschheit habe in den Hunderttausenden von Jahren vor der ältesten Steinzeit ein weniger intensives und weniger reich abgewandeltes religiöses Leben geführt als später. Es ist so gut wie sicher, dass mindestens ein Teil der vorsteinzeitlichen magisch-religiösen Glaubensvorstellungen sich in den späteren religiösen Vorstellungen und Mythologien erhalten hat; doch es ist nicht weniger wahrscheinlich, dass dieses geistige Erbe der Vor-Steinzeit im Lauf der vielen kulturellen Berührungen zwischen den vor- und frühgeschichtlichen Völkern unaufhörlichen Veränderungen unterworfen war. Nirgends in der Religionsgeschichte also hat man es mit ‚ursprünglichen‘ Phänomenen zu tun, denn die ‚Geschichte‘ ist überall hingekommen und hat unter den religiösen Vorstellungen, den Schöpfungen der Mythologie, den Riten, den Ekstasetechniken verändernd, umschmelzend, bereichernd und verarmend gewirkt.“ (Eliade, 2012, S. 20 f.)

Die Verwendung eines Religionsbegriffes scheint dabei ohnehin problematisch, ist doch in der historischen Rückschau höchst fraglich, welche Bedeutung Ritualen und Kulturen zugekommen war, bzw. ob sie überhaupt als religiös gedeutet werden können.

Im Vorwort zu seinem Buch „Die Sehnsucht nach dem Ursprung“ schreibt Eliade:

„Es ist schade, dass wir kein präziseres Wort als Religion haben, um das Erlebnis des Heiligen zu bezeichnen. Dieses Wort ist mit einer langen, kulturell eher eingeschränkten Geschichte belastet, und man überlegt, wie es ohne Unterschied auf den Alten Orient, das Christentum und den Islam oder auf Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus sowie auf die sogenannten Primitiven angewendet werden kann. Vielleicht ist es aber zu spät, um einen neuen Ausdruck zu suchen [...].“ (Eliade, 1973, S. 9)

Möglicherweise ist es also irreführend, Schamanismus als Religion zu verstehen, wohl aber als ein animistisches, spirituelles Heilssystem und Zeugnis eines Eingebundenseins in eine weitaus ältere Mythologie. Die Mythen und Ideologien der zentralasiatischen Völker sind älter als der Schamanismus und daher kein Produkt der Schamanen, „sondern die Frucht des religiösen Erlebnisses Aller.“ (vgl. Eliade, 2012)

Eliade räumt jedoch ein, dass in Bezug auf Schamanismus ein reines Erleben des Heiligen, des mystischen Verbundenseins, ein religiöses Erlebnis darstellt. Er orientiert sich dabei nicht an dogmatischen Glaubensvorstellungen, sondern an dieser Erfahrung, etwa wie Joan Halifax, die im Schamanismus einen Dialog mit der Natur, als Manifestation des Göttlichen, sieht.

„[...] das Wort „Religion“ kann doch noch mit Nutzen angewandt werden, wenn wir uns vor Augen halten, dass es nicht unbedingt einen Glauben an Gott, Götter oder Geister voraussetzt, sondern sich auf das Erlebnis des Heiligen bezieht und daher den Ideen von Sein, Sinn und Wahrheit verwandt ist.“ (Eliade, 1973, S. 9)

Und Eliade weiter:

„Die Schamanen sind Wesen, die sich im Schoß ihrer jeweiligen Gesellschaft durch bestimmte Züge hervortun, welche innerhalb der Gesellschaften des modernen Europa die Zeichen einer ‚Berufung‘ oder doch einer ‚religiösen Krise‘ sind. Sie sind von der übrigen Gemeinschaft durch die Intensität ihres religiösen Erlebnisses abgesondert. Man würde also mit besserem Grund den Schamanismus unter die Mystiken einreihen als unter das, was man gewöhnlich mit ‚Religion‘ bezeichnet. Wir werden dem Schamanismus innerhalb vieler Religionen begegnen, denn er bleibt immer eine Technik der Ekstase, die einer gewissen Elite zur Verfügung steht und in gewisser Weise die Mystik der betreffenden Religion konstituiert.“ (Eliade, 2012, S. 17)

Schamanismus ist also wichtiger Bestandteil bestimmter Kulturen, jedoch nicht deren Religion, sondern koexistiert mit verschiedenen religiösen Systemen, wobei der Schamanismus die jeweilige Religion als Heilssystem stützt. So schreibt etwa Andreas Lommel in seinem Buch „Schamanen und Medizinmänner“:

„Schamanismus ist also nicht, wie vielfach angenommen wird, eine Religion, sondern eine psychische Technik, die theoretisch im Rahmen jeder Religion auftreten könnte.“ (Lommel, zit. nach Uccusio, 2001, S. 28)

Eliade schreibt dazu:

„Mag der Schamanismus auch das religiöse Leben Zentral- und Nordasiens beherrschen – er ist deshalb doch nicht *die* Religion dieses riesigen Bereiches. Nur Bequemlichkeit und Begriffsverwirrung konnten dazu führen, dass man die Religion der arktischen oder turk- und mongolischen Völker einfach als Schamanen betrachtete. Die Religionen Zentral- und Nordasiens gehen auf allen Seiten über den Schamanismus hinaus, so wie eine jede Religion über das mystische Erlebnis einiger Privilegierter unter ihren Mitgliedern hinausgeht.“ (Eliade, 2012, S. 17)

Heute herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass Schamanismus keine Religion darstellt, wenn auch die Wurzeln beider Systeme im religiös-mystischem Erleben keimen und historisch und phänomenologisch stark verwoben sind. „Beide, Religion und Schamanismus, gründen in der metaphysischen Erfahrung, und die ist seelisch aber man sollte die Dinge [...] auseinanderhalten“, meint etwa Paul Uccusick in seinem Buch „Der Schamane in uns“ (Uccusick, 2001, S. 28).

Seit den 1960er Jahren rückt Schamanismus näher an die Wissenschaft der Seelenkunde und schamanische Phänomene werden im Kontext der Psychologie betrachtet.

Michael Harner spricht indes in seinem Buch „Der Weg des Schamanen“ von schamanischen Techniken und Methoden der Bewusstseinsveränderung, einem schamanischem Wissen, das erfahren und nicht erlernt werden kann. Er sieht im Schamanismus vor allem eine Strategie zum persönlichen Lernen und entsprechend dem Gelernten zu handeln. (vgl. Harner, 2002, S. 27) Er erlebt sich denn selbst und alle die den „Weg des Schamanen“ betreten, nicht als Mitglied(er) einer Religionsgemeinschaft, sondern als *shamanic practitioner*.

2.2.1.2. Der Weg des Schamanen

Nicht jeder Schamane kann sich aussuchen, ob er diesen Weg tatsächlich beschreiten möchte. Traditionell wird der Beruf des Schamanen vom Vater auf den Sohn, oder vom Großvater auf den Enkel vererbt; es existieren jedoch mehrere parallele Möglichkeiten der „Rekrutierung“. Auch der Clan kann eine bestimmte Person auswählen. Häufig ergeht jedoch der „Ruf der Auserwählung“ an ein Mitglied der Gemeinschaft und der Betreffende folgt in der Regel der spontanen Berufung. Heute geschieht die Wahl vor allem aus eigenem Willen. Diese „Self-made-Schamanen“ gelten jedoch als schwächer als die, welche den Beruf geerbt haben oder dem Ruf der Götter gefolgt sind. (vgl. Eliade, 2012)

Fast immer steht am Anfang der Lehre eine Zeit der Krise, der Krankheit bzw. der psychischen Entgleisung. Manchmal stehen diese außerordentlichen Erlebnisse einfach für die „Auserwählung“ von den Göttern und sind für die Kandidaten nur eine Vorbereitung auf neue Offenbarungen. Meistens bilden Krankheiten, Träume und

Ekstasen jedoch eine Form der Initiation. Sie haben also den Zweck, den profanen Menschen in einen Handhaber des Heiligen zu verwandeln. Natürlich folgt eine Zeit der theoretischen und praktischen Unterweisung durch die Älteren. Der Schamane gilt allgemein anerkannt durch eine doppelte Unterweisung, wie Eliade schreibt, einerseits durch die erwähnte Ekstase, quasi durch die Unterweisung der Götter und andererseits durch die Überlieferung von Techniken, Mythologien, Namen und Geheimsprache der alten Schamanenmeister. Diese doppelte Unterweisung kommt einer Initiation gleich. (vgl. Eliade, 2012, S. 22 f.) Auf die Initiationskrankheit des Schamanen möchte ich erst im nächsten Kapitel näher eingehen.

Nach ihren Unterweisungen leben viele Schamanen eher am Rande der Gemeinschaft, sie gelten als seltsame Menschen mit seltsamen Fähigkeiten und sind von manchen auch gefürchtet. Schamanen sind Männer oder Frauen, die willentlich in einen anderen Bewusstseinszustand, der Menschen ohne diese speziellen Fähigkeiten nicht zugänglich ist, eintreten können. In einigen Kulturen sind es sogar ausschließlich Frauen, denen die Aufgaben des Schamanen zufallen, etwa in der japanischen Präfektur Okinawa, einer Inselgruppe südlich von Japan, auf der weise Frauen leben, die *Kankakarya* genannt werden, „die von den Göttern Besessenen.“ (vgl. Saeki, 2011, S. 9)

„Der Religionsethnologe und ehemalige Vorstand des Instituts für Völkerkunde der Universität Wien, Josef Haekel, definiert in den 1950er Jahren Schamanismus als eine religiöse Haltung, die sich in einer spezifischen ekstatischen Verbindungssetzung besonders qualifizierter Personen mit übersinnlichen Wesen im Dienste der Gemeinschaft äußert und in einer bestimmten Seelenideologie gründet.“ (Haekel zit. nach Uccusic, 2001, S. 30)

„Die Schamanen sind ‚Auserwählte‘“, schreibt Eliade, „und als solche haben sie Zutritt zu einem Bereich des Heiligen, der für die übrigen Mitglieder der Gemeinschaft unzugänglich ist.“ (Eliade, 2012, S. 17)

Schamanen haben also bestimmte Fähigkeiten, Kräfte, ein Wissen um bestimmte Techniken, die für andere Menschen nicht (leicht) verständlich sind. Sie nutzen diese Fähigkeiten in der Regel aber im Dienste und zum Wohle der Gemeinschaft als Heiler oder Ratgeber. Diese besonderen Ekstasetechniken (Eliade) alleine machen jedoch nicht den Schamanismus aus. Eliade schreibt hierzu, dass nicht jeder Ekstatiker ein Schamane ist, „[...] der Schamane ist der Spezialist einer Trance, in der seine Seele den Körper zu Himmel- und Unterweltfahrten verlässt.“ (Eliade, 2012, S. 15) Diese Trance verwendet der Schamane hauptsächlich, um Kranke zu heilen, verlorene Seelenanteile zurück zu holen oder Verstorbene ins jenseitige Reich hinüber zu helfen.

Sehr ähnlich ist dies auch bei Harner zu finden:

„Ein Schamane ist ein Mann oder eine Frau, der/die willentlich in einen anderen Bewusstseinszustand eintritt, um mit einer normalerweise verborgenen Wirklichkeit in Berührung zu kommen und sie auszuwerten, um Wissen, Kraft und Hilfe für andere zu erhalten.“ (Harner, 2002, S. 53)

Diesen veränderten, oder ekstatischen Bewusstseinszustand, den ein Schamane für seine Reisen einnimmt, bezeichnet Harner als „schamanischen Bewusstseinszustand“ (*Shamanic State of Consciousness*) und stellt ihn dem normalen Bewusstseinszustand gegenüber, in den der Schamane zurückkehrt, nachdem er sich einer bestimmten Aufgabe gewidmet hat. (vgl. Harner 2002, S. 54)

Der Schamane begibt sich also im schamanischen Bewusstseinszustand in eine andere, für normale Menschen fremde Welt, eine verborgene Wirklichkeit, die der amerikanische Anthropologe Carlos Castaneda als „nichtalltägliche Wirklichkeit“ (*Non-ordinary Reality*) bezeichnete, um sie von der „alltäglichen Wirklichkeit“ (*Ordinary Reality*), in die der Schamane nach seiner Reise zurück kehrt, abzugrenzen.

Der schamanische Bewusstseinszustand ist die kognitive Voraussetzung, in welcher der Schamane die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ betritt. (vgl. Harner, 2002, S. 54) Zu welchem Zwecke begibt sich der Schamane nun auf eine so außergewöhnliche Reise? Üblicherweise, schreibt Uccusic, befasst sich der Schamane mit einem Problem, das gelöst werden soll, einem Anliegen bzw. einem Wunsch für jemanden aus der Gemeinschaft. Er hat eher einen Reisezweck als ein Reiseziel. (vgl. Uccusic 2001, S. 33) Kein Schamane würde die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ ohne einen ernsthaften Grund betreten, er erfüllt immer eine Mission im sozialen Rahmen.

Unter diesen Prämissen wagt Paul Uccusic eine neue Definition von Schamanismus:

„Schamanismus ist eine psychische Technik des Kontakts mit der nichtalltäglichen Wirklichkeit, charakterisiert durch den bewussten Übergang des Ausführenden in den schamanischen Bewusstseinszustand und die Rückkehr daraus in den normalen Bewusstseinszustand, verbunden mit einem bestimmten Zweck im Dienste der Gemeinschaft.“ (Uccusic 2001, S. 32)

Der Schamane ist also ein Experte im Umgang mit der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“ (vgl. Uccusic 2001, S. 33), oder wie Eliade bemerkt, der „Schamane ist der große ‚Spezialist‘ für die menschliche Seele; er allein ‚sieht‘ sie, denn er kennt ihre ‚Gestalt‘ und ihr Schicksal.“ (Eliade, 2012, S. 18)

2.2.1.3. Das schamanische Weltbild

Eine der grundlegenden Lehren des Schamanismus lässt sich etwa so ausdrücken: „Alles, was ist, ist lebendig!“ Der Schamane erlebt sich traditionell als Teil einer lebendigen, beseelten Welt. Als solche ist es ihm möglich, mit allen Bestandteilen der Welt zu kommunizieren. Auf seinen mystischen Reisen in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ können einem Schamanen auch einfache Gegenstände – Steine, Pflanzen oder Tiere – Informationen mitteilen, die ihm bei seiner Suche nach Heilung hilfreich sein können.

So schreibt etwa Rotraud Saeki in ihrer Sammlung japanischer Schamanengeschichten:

„Diese Religion, für die überall, in jedem Baum, in jedem Felsen, auch in einer Höhle, die Wohnung eines Gottes sein kann, ist am einfachsten als Animismus zu bezeichnen.“
(Saeki, 2011, S. 8)

Dieser Bezug zur Natur, oder vielmehr ein Eingebettetsein in einem ganzheitlichen Universum, ist die grundlegende Weltanschauung des traditionellen Schamanen. Diese animistische Sichtweise lässt ihn unmittelbar in Verbindung zu den Erscheinungen der diesseitigen Welt, und sogar der jenseitigen Welt der Toten treten.

So schreibt auch Roger Walsh:

„Nur wenige Traditionen sind so natur- und ökologieorientiert wie der Schamanismus. Sowohl seine Weltauffassung als auch seine Techniken unterstützen diese Orientierung. Er betrachtet die Natur als riesiges Geheimnis, mit dem die Menschheit eng und tief verflochten und von dem sie abhängig ist.“ (Walsh, 2003, S. 321)

Um das Wirken der Schamanen verstehen zu können, bedarf es einer Analyse seiner Kosmologie. Das Universum des Schamanen setzt sich aus drei Ebenen, drei kosmischen Zonen, wie sie Eliade nannte, zusammen: Eine Oberwelt, eine Unterwelt und eine Mittlere Welt. Diese drei Welten hängen durch eine zentrale Achse zusammen. Entlang dieser Achse, die auch „Weltsäule“ genannt wird, steigt der Schamane, ausgehend von der Mittleren Welt, die er mit allen anderen Menschen teilt, in die Unterwelt hinab oder wird in die Oberwelt emporgehoben. Schamanen sind Reisende zwischen den Welten. Sie allein kennen die Geheimnisse, um in ihren Ritualen zwischen den drei Ebenen wechseln können.

„Die schamanische Technik par excellence besteht im Übergang von einer kosmischen Region zur anderen: von der Erde zum Himmel oder von der Erde zur Unterwelt. Der Schamane kennt das Geheimnis des Durchbrechens der Ebenen. Dieser Verkehr zwischen den kosmischen Zonen ist durch die Struktur des Universums möglich gemacht. Dieses wird [...] im Großen aus drei Stockwerken Himmel, Erde und Unterwelt bestehend gedacht, die untereinander durch eine Mittelachse verbunden sind.“ (Eliade, 2012, S. 249)

Diese Mittelachse, auch oft als *axis mundi*, die Weltenachse bezeichnet, gilt, so Eliade weiter, als „Öffnung“, als ein „Loch“; „durch dieses Loch steigen die Götter auf die Erde herab und die Toten in die unterirdischen Gefilde, durch dieses Loch vermag die Seele des in Ekstase befindlichen Schamanen aufzufliegen oder abzustiegen, wie er es bei seinen Himmels- oder Unterweltsreisen bedarf.“ (Eliade, 2012, S. 249)

Für Schamanen stellen diese drei Welten real existierende Entitäten dar, die miteinander interagieren. Die Arbeit des Schamanen bedeutet nicht nur, diesen „Verbindungsweg“ zu kennen und zu benützen, sondern vielmehr die Kommunikation zwischen den drei

Zonen wahrzunehmen und letztlich sie aktiv zu beeinflussen. (vgl. Walsh, 2003, S. 144 f.)

Der Weltenbaum ist eines der ältesten kosmischen Symbole; es ist in der Mythologie vieler Kulturen verankert und gilt als komplementär zur Weltsäule. Dabei trägt der Baum das Universum, indem er mit seinem Wurzelstock ein festes Fundament bildet (Unterwelt), während der Stamm unsere Welt (Mittlere Welt) durchdringt und als Mittler zwischen den beiden anderen Ebenen fungiert. Die Krone (Obere Welt) wächst in den Himmel und stellt die Verbindung zu den Göttern dar. (vgl. Uccusich, 2001, S. 69)

Der Weltenbaum gilt im Schamanismus als Zentrum der Welt. Er spielt in vielen Reisen und Visionen des Schamanen eine zentrale Rolle. An seinen Wurzeln gelangt der Schamane in das Reich der Unterwelt hinab, entlang der Äste und Zweige steigt er in den Himmel empor.

„Der Baum verbindet die drei kosmischen Regionen. Die Ostjaken [finnisch/ungarische Ethnie, indigene Bevölkerung in West Sibirien; Anm. d. Autors] glauben, daß er mit den Zweigen den Himmel berührt und mit den Wurzeln in die Unterwelt hinabtaucht.“ (Eliade, 2012, S. 260)

Eliade weist bereits auf die Symbolik des Weltenbaums als Repräsentant des Universums hin, als Quelle des Lebens und des Heiligen. Eliade schreibt weiter, „daß in vielen archaischen Traditionen vom Kosmischen Baum als dem Ausdruck der Heiligkeit, der Fruchtbarkeit und Ewigkeit der Welt eine Verbindung führt zur Idee der Schöpfung [...]. Der Baum der Welt wird so zum Baum des Lebens und der Unsterblichkeit.“ (Eliade, 2012, S. 261)

2.2.1.4. Initiation und Initiationskrise

„Die Berufung zum Schamanen gibt sich wie eine jede religiöse Berufung durch eine Krise kund, durch einen vorübergehenden Bruch im geistigen Gleichgewicht des künftigen Schamanen.“ (Eliade, 2012, S. 17)

Viele Schamanen berichten von seltsamen Ereignissen, die die Berufung ankündigen, der „Ruf der Götter“ ereilt sie und sie müssen dem Willen der Götter gehorchen. Manch Auserwählten versuchen seinem Schicksal zu entinnen und leidet in der Folge lange an unerklärlichen Krankheiten, oft auch als Schamanenkrankheit bezeichnet. Erst wenn sie ihre Berufung ernst nehmen, werden sie gesund. Diese Initiationskrankheiten können sich langsam ankündigen, manchmal schon in der Pubertät, oder aber abrupt ins Leben treten und äußern sich häufig in Anfällen, unerklärlichen Schmerzen, seltsamen Träumen und Visionen, damit einher gehen oft gravierende Veränderungen in der Lebensweise. Die Auserwählten sind oft über lange Zeit nicht ansprechbar, meditieren, sind geistesabwesend oder suchen vermehrt die Einsamkeit. (vgl. Walsh, 2003, S. 57)

„Wie wird man nun zu einer Schamanin?“ stellt Rotraud Saeki die Frage des Lesers vorweg und schildert exemplarisch einen Initiationsweg,

„[...] das Schema ist bei vielen Frauen meist sehr ähnlich. Sie werden krank, kein Arzt vermag ihnen zu helfen, er kann nicht einmal feststellen, was ihnen eigentlich fehlt. Die Heimgesuchten können nicht mehr schlafen, sie wollen nicht essen, haben Visionen am hellen Tag, hohes Fieber oder Schüttelfrost. Wenn sie eigentlich ihrer Arbeit nachgehen sollen, fallen sie plötzlich in tiefen Schlaf, in Träumen reisen sie in die Vergangenheit, sie sehen die Zukunft ihrer Nachbarn, grauen sich vor diesem Wissen, und oft werden sie auch in stockfinsterner Nacht von Göttern oder deren Boten, das können z.B. Tiere sein, besucht. Die Götter geben ihnen Aufträge und lassen sie auf einer Art von Pilgerfahrt um die ganze Insel wandern, von Heiligtum zu Heiligtum. Die so heimgesuchten Frauen erinnern sich später, wenn sie wieder in ihr normales Selbst zurückgekehrt sind, dass sie den Drachenkönig in seinem Reich im Meer besucht haben, und auch, dass sie durch die Luft fliegen konnten. Die von den Göttern ausgesuchten und verfolgten Personen können sich nicht wehren. Es gibt Beispiele dafür, dass solche Geplagte versucht haben, sich durch Flucht von ihrer Insel ihrem Schicksal zu entziehen. Die Götter aber lassen nicht ab von ihnen, sie quälen sie so lange mit schlimmen Krankheiten, bis sie aufgeben, resigniert auf ihre Heimatinsel zurückkehren und dort sterben wollen. Sind sie wieder daheim, geht es aufwärts mit ihnen. [...] Die Prüfungen und Heimsuchungen einer zur Gottesdienerin ausersehenen Frau können viele Jahre dauern, und oft leidet das Familienleben darunter. Irgendwann aber hat sie begriffen und akzeptiert, dass sie zum Werkzeug der Göttlichen gewählt worden ist, sie vermag, überall die Stimmen der Götter zu vernehmen, sie zu sehen und mit ihnen zu sprechen. Sie hat selbstverständlich immer noch Lehrzeit vor sich, die notwendigen Rituale werden ihr von anderen Schamaninnen beigebracht. Und dann kann sie den Inselbewohnern mit Rat und Tat zur Seite stehen.“ (Saeki, 2011, S. 9 f.)

Solche und ähnliche Erfahrungsberichte findet man in allen schamanischen Kulturen. So etwa berichtet die Frau eines Schamanen aus Sibirien:

„Krankheit überkam ihn, als er 23 Jahre alt war, und mit 30 Jahren wurde er ein Schamane. So wurde er zum Schamanen: nach der Krankheit, nach den Folterqualen. Sieben Jahre lang war er krank. Während seines Leidens hatte er Träume: Mehrmals wurde er zusammengeslagen, manchmal zu fremdartigen Orten entführt. In seinen Träumen ist er ziemlich weit herumgekommen und hat viele Dinge gesehen ... Ja, Krankheit übermannte ihn. Und er blieb ziemlich lange krank. Derjenige, der von der Schamanenkrankheit befallen wird und nicht zu praktizieren beginnt, muss schwer leiden. Er kann verrückt werden oder gar sein Leben lassen. Deshalb wird ihm geraten: ‚Du musst das Schamanenrum anerkennen, damit du nicht mehr leidest!‘ Einige sagen sogar: ‚Ich wurde zum Schamanen, nur um der Krankheit zu entrinnen.‘“ (zit. nach Kalweit, 2004, S. 123 f.)

Die Schamanenkrankheit oder Initiationskrankheit stellt nach diesen Schilderungen eine psychische und physische Transformation dar, oft wird dabei die alte Identität nicht wieder hergestellt. Die Initiationskrise stellt vielmehr eine Neugeburt dar. Initiation bedeutet geradezu Tod und Wiederauferstehung. Das vergangene profane Leben muss ausgelöscht werden. Die Initiationsphase entkleidet den Menschen seiner sozialen und geistigen Gewohnheiten, all seiner Weltanschauungen und philosophischen Vorstellungen. (vgl. Kalweit, 2004, S. 149)

August Thalhamer bezeichnet die Initiationkrankheit als „Krankheit, die einen auf den Weg bringt“. Sie verschwindet oft, wenn man schamanisch zu arbeiten beginnt, jedoch nicht immer. Man spricht auch vom „verwundeten Heiler“. (vgl. Thalhamer, 2007, S. 33)

Diese Initiationkrisen und die tranceähnlichen Zustände während einer schamanischen Reise bescherten den Schamanen den Nimbus des Psychopathen. Zahlreiche Forscher erkannten in Schamanen Hysteriker (etwa der Völkerkundler Wladimir Bogoraz, 1910), Epileptiker (Edwin M. Loeb, der die Niue-Schamanen im Südpazifik untersuchte), Geisteskranke (der Religionshistoriker Ake Ohlmarks) oder bezeichneten sie zumindestens als Exzentriker. (vgl. Eliade, 2012) Auch wenn diese Krisen deutliche Ähnlichkeiten mit der in Europa befundenen und etwa von Sigmund Freud dokumentierten Hysterie aufweisen, liegt dennoch aus heutiger Sicht, im schamanischen Ritus keine Pathologie vor. Diesen Zusammenhang zwischen Schamanismus und Geisteskrankheit möchte ich allerdings in diesem Rahmen nicht näher diskutieren und nur im historischen Zusammenhang erwähnen.

Eliade fasste die Erlebnisse während der Initiationsphase wie folgt zusammen:

„Fast immer umfasst der Inhalt dieser Initiationserlebnisse eines oder mehrere von den folgenden Themen: Zerstückelung des Körpers, darnach Erneuerung der inneren Organe und der Eingeweide; Auffahrt zum Himmel und Unterredung mit den Göttern oder Geistern; Abstieg in die Unterwelt und Unterhaltungen mit den Geistern und den Seelen der verstorbenen Schamanen; verschiedenerlei Offenbarungen religiöser und schamanischer Art.“ (Eliade, 2012, S. 44)

Die Zerstückelungserlebnisse sind weit verbreitet.

„Dabei wird dem Initiant meist die Haut abgezogen und die Eingeweide herausgerissen, ihm wird das Fleisch von den Knochen geschnitten, ja er wird regelrecht zerhackt, gekocht, gebraten. [...] Denn um der Vergänglichkeit der ichbezogenen Welt ins Auge schauen zu können, müssen sich zum Beispiel Eskimo-Schamanen nur noch als Skelett sehen können.“ (Kalweit, 2004, S. 149)

Dazu möchte ich exemplarisch folgende Beispiele zitieren:

Ein jakutischer Schamane gibt an, dass der künftige Schamane während der drei bis sieben Tage dauernden Zeremonie stirbt und ihm dabei die Glieder abgeschnitten werden, die Knochen werden gesäubert, das Fleisch abgekratzt, die Flüssigkeiten weggeschüttet, selbst die Augen werden aus den Höhlen gerissen. Anschließend werden die Knochen gesammelt und mit Eisen wieder verbunden. (vgl. Eliade 2012, S. 46)

Ehe er den Geistern dienen kann, muss auch in Indonesien der Schamane seinen Körper zerreißen lassen. Die See-Dajak bekommen bei der Einweihung den Kopf

abgeschnitten, ihr Gehirn wird herausgenommen, gewaschen und später wieder eingesetzt, damit er einen klaren Geist erhält. (vgl. Kalweit, 2004, S. 153)

Nach einer anderen schamanischen Überlieferung Sibiriens tragen die bösen Geister die Seele des künftigen Schamanen in die Unterwelt, dort erlebt der Schamane seine Initiation, wobei ihm der Kopf abgeschnitten wird, damit er der anschließenden Zerstückelung zuschauen kann. Dann wird er in winzige Stücke zerschnitten, die unter den Geistern der verschiedenen Krankheiten verteilt werden. Dies ist die Voraussetzung, dass der Schamane sie später heilen kann. Danach werden die Gebeine mit frischem Fleisch bepackt. (vgl. Eliade, 2012, S. 46 f.)

Die Geister der Unterwelt nehmen in vielen Traditionen den Körper des Initianten nicht nur unter grässlichen Bedingungen auseinander, sie fügen ihn auch wieder zusammen, jedoch auf sonderbare Art und Weise, die dem Zerstückelten schließlich übermenschliche Fähigkeiten verleiht. Diese „Skelettschau“ ermöglicht eine Erhöhung der geistigen Verfassung, eine Befreiung aus den blinden Kausalzwängen des irdischen Alltags. (vgl. Kalweit, 2004, S. 149 f.)

Das Fleisch des Schamanen wird an die Geister bestimmter Krankheiten verfüttert, wodurch der Schamane Macht über diese erhält und später entsprechende Krankheiten heilen kann, während die Reduzierung auf das Skelett die Überschreitung und die Befreiung von der profanen menschlichen Verfassung symbolisiert. (vgl. Eliade, 2012, S. 72)

„Sich selbst auf den Skelettzustand zurückzuführen bedeutet eine Reintegration im Schoß des ‚Großen Lebens‘, also eine vollständige Erneuerung, eine mystische Wiedergeburt.“ (Eliade, 2012, S. 73)

Auch wenn das Zerstückelungserlebnis für viele klassische Schamanismusforscher das entscheidende Initiationserlebnis ist, scheinen doch viele der New-Age-Schamanen diese tiefgreifenden Erlebnisse nicht zu teilen, jedenfalls sieht sie Paul Uccusick nicht als notwendige Bedingung für schamanische Arbeit.

Ein anderer Aspekt der Initiation ist die Kommunikation mit den Geistern oder den Seelen verstorbener Schamanenmeister. So sagt etwa ein sibirischer Schamane:

„Der für das Schamanentum auserkorene Mann wird zuerst von den schwarzen Geistern erkannt. Die Geister der toten Schamanen werden schwarze Geister genannt. Sie machen den Auserwählten krank und zwingen ihn dann, Schamane zu werden.“ (Kalweit, 2004, S. 123)

Dazu wird der Schamane oftmals von den Geistern in die Unterwelt entführt oder wird zu den Göttern in die Obere Welt, dem Himmel, emporgehoben. Im Zuge der Himmel-

fahrt werden den Schamanen oft Kenntnisse über Heilmittel oder Aufgaben anvertraut und Botschaften vermittelt.

Der Initiation folgt nun eine jahrelange Zeit der, oftmals strengen, Unterweisung durch einen Schamanenmeister. Diese, wie Eliade schreibt, doppelte Unterweisung, einerseits durch die Ekstase (durch Träume, Visionen bzw. die Initiationskrise), und andererseits durch die Überlieferung schamanischer Techniken, der Mythologie und Genealogie des Clans, lässt aus dem Initianten einen Schamanen werden.

2.2.1.5. Reisen zwischen den Welten

Die schamanische Reise ist sicherlich das zentrale Motiv des Schamanismus. Der „mystische Flug der Seele“, der den Schamanen in die Oberwelt, das Reich des Himmels, sowie in die Unterwelt, das Reich der verstorbenen Seelen, geleitet, ist das wichtigste Merkmal des Schamanen und grenzt ihn gleichzeitig gegenüber Mystikern oder Heilern ab. Der Schamane alleine ist der Spezialist für diese Technik des Reisens zwischen den Welten.

Im Zustand der Ekstase (Eliade), dem schamanischen Bewusstseinszustand (Harner), geht der Schamane aus seinem Körper heraus (Ekstase griech.: *ékstasis* – [aus sich] heraustreten [Kluge, 1999]) und begibt sich in tranceähnlichem Zustand (Trance lat.: *transire* – hinübergehen [Kluge, 1999]) auf eine abenteuerliche Reise. Tatsächlich gelten Schamanen als die einzigen Vermittler zwischen diesen unvereinbaren Welten.

Eliade bezeichnet den Schamanen als Ekstatiker par excellence.

„In alten und traditionellen Religionen nämlich bedeutet die Ekstase Flug der Seele zum Himmel oder ihr Irren im Erdkreis oder aber ihren Abstieg in unterirdische Regionen zu den Toten.“ (Eliade, 1982, S. 50)

Das Wissen des Schamanen beinhaltet eine Kenntnis über die Beschaffenheit der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“: Er weiß, wohin er reisen muss, um bestimmte Aufgaben erfüllen zu können, er kennt viele Gefahren auf dem Weg und weiß, wie er sich bewegen muss. Schließlich weiß er, wie er durch den schamanischen Bewusstseinszustand Zugang zur Unter- bzw. Oberwelt erhält.

Die schamanische Reise umfasst nach Roger Walsh drei Phasen: Eine Phase der Vorbereitung und Einleitung, eine Phase, in der der schamanische Bewusstseinszustand herbeigeführt wird und ein dritter Abschnitt, der die eigentliche Reise darstellt. Die einleitende Sequenz wird oftmals von Reinigungs- und Läuterungsritualen bestimmt, während derer der Schamane sich oftmals zurückzieht, fastet oder meditiert. Er wird dabei immer sein rituelles Gewand tragen. In der zweiten Phase induziert der Schamane durch bestimmte Techniken, wie Trommeln, Tanzen oder der Einnahme von Drogen,

den schamanischen Bewusstseinszustand. Er ruft seine Hilfsgeister zu Hilfe und bittet sie um Unterstützung während seiner Mission. Erst in der letzten Phase beginnt die eigentliche Reise, wobei sich der Schamane zu Beginn den Eingang, etwa zur Unterwelt, genau vorstellt. Diesen Eingang kennt der Schamane aus unzähligen Reisen zuvor. Meist handelt es sich um eine Höhle, ein Tor, oder einen kleinen See. Der Schamane durchschreitet den Eingang und taucht tief in die Erde hinab, manchmal gleitet er entlang den Wurzeln eines Baumes, des Weltenbaumes, nach unten, um schließlich in eine andere Welt zu gelangen. (vgl. Walsh, 2003, S. 178 f.)

Michael Harner beschreibt die schamanische Reise in die Unterwelt kurz wie folgt:

„Eingänge in die Unterwelt führen im allgemeinen hinunter in einen Tunnel oder ein Rohr, das den Schamanen zu einem Ausgang leitet, der sich in strahlende und wundervolle Landschaften öffnet. Von dort reist der Schamane minuten- oder sogar stundenlang, wohin er will, kehrt schließlich durch das Rohr [...] nach oben zurück, um an der Stelle der Oberfläche aufzutauchen, wo er hineingegangen war.“ (Harner, 2002, S. 60)

Wenn sich Schamanen auf eine Reise begeben, bedeutet dies, dass sie in dem Bewusstsein reisen, eine bestimmte Mission zu erfüllen, meist im Sinne der Gemeinschaft. Der Schamane erfüllt verschiedene Funktionen. Eine zentrale Aufgabe ist die der Heilung, sowie die Seelenrückholung oder die Beschwichtigung der Geister. Schamanen erfüllen auch die Rolle des „Psychopompos“, des Seelengeleiters, oder nehmen divinatorische Aufgaben vor. Schließlich bewahren Schamanen die kulturelle Identität ihrer Gruppe, sie halten die Entstehungsmythen in Erinnerung und erläutern der Gemeinschaft ihre Position im Universum durch Gesänge und Riten.

Bereits Eliade weist auf den Sinn der schamanischen Reise hin und meint, dass der Schamane im schamanischen Bewusstseinszustand Gott von Angesicht zu Angesicht begegnet und ihm eine Opfergabe der Gemeinde bringt, die Seelen eines Kranken sucht, die man fern seinem Körper für verirrt oder von Dämonen verführt hält, die Seele eines Verstorbenen zu ihrer neuen Bleibe begleitet sowie sein Wissen durch den Umgang mit Göttern zu vermehren weiß. (vgl. Eliade, 1982)

Die schamanische Reise ist die Quelle der Kraft des Schamanen, auf ihr erhält er die entscheidenden Informationen über die Heilung und Gesundwerdung eines Klienten. Er begleitet die Seelen der Verstorbenen an ihren neuen Bestimmungsort, in die andere Welt der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“, er bringt erzürnten Geistern eine Gabe der Betroffenen und besänftigt ihre Kräfte, erhält auf seinen Reisen Informationen über zukünftige Ereignisse und kann vorhersagen, ob sich Dinge günstig oder ungünstig entwickeln werden.

Typischerweise beginnen Schamanen ihre Reisen in der Dunkelheit oder zumindest in der Dämmerung. In der Dunkelheit sind die Einflüsse der „alltäglichen Wirklichkeit“

geringer und der Schamane kann sich leichter auf die Ereignisse der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“ konzentrieren. Schamanen können im schamanischen Bewusstseinszustand die Dunkelheit mit einer bestimmten Fähigkeit des „Sehens“ durchdringen. Auch Carlos Castaneda unterschied die Fähigkeit zu „Sehen“ vom gewöhnlichen „Schauen“. So beschreibt Knud Rasmussen diese Fähigkeit eines Iglulik-Schamanen:

„Schamanische Erleuchtung ist buchstäblich die Fähigkeit, die Dunkelheit zu erhellen, in jener Dunkelheit zu sehen, was andere nicht erkennen können. Dies könnte in der Tat die älteste Bedeutung des Wortes ‚Erleuchtung‘ sein. So wird zum Beispiel die besondere Fähigkeit zu sehen beim Schamanen der Iglulik- Eskimos sein qaumanEq genannt, sein ‚Beleuchten‘ oder ‚Erleuchtung‘, [...] die ihn befähigt, in der Dunkelheit zu sehen, sowohl buchstäblich als bildlich gesprochen; denn er kann jetzt auch mit geschlossenen Augen durch die Dunkelheit sehen, Dinge und kommende Ereignisse erkennen, die vor anderen verborgen sind; so sehen sie in die Zukunft und in die Geheimnisse anderer.“ (Rasmussen, zit. nach Harner, 2002, S. 55 f.)

In seinem Buch „Die Große Schlittenfahrt“ gibt Rasmussen folgende Aussage von Aua, des Iglulik-Schamanen, wieder:

„Jeder echte Geisterbeschwörer muß ein Leuchten wie Feuer in seinem Körper verspüren, ein leuchtendes Feuer, das ihm die Fähigkeit gibt, in die verborgenen Dinge zu schauen, mit geschlossenen Augen in die Dunkelheit, in die Zukunft oder auch in die Geheimnisse der anderen zu sehen. Ich fühlte, daß ich im Besitz dieser wunderbaren Gabe war. Ich konnte Kranke heilen, in das Land der Toten reisen, um die verlorenen Seelen zu suchen, und zu der großen Beherrscherin des Meeres, um Fangtiere herbeizuschaffen, und endlich konnte ich wunderbare Taten ausführen, die den Menschen meine übernatürlichen Kräfte beweisen sollten.“ (Rasmussen, 1958, S. 79)

Reisen in die Oberwelt gestalten sich ähnlich wie Reisen in die Unterwelt. Unterschiede ergeben sich lediglich hinsichtlich des Zwecks der Reise und wahrscheinlich in der Art der Wesen, denen der Schamane begegnen wird. Während Reisen in die Unterwelt sehr häufig schwierige Bewährungsproben darstellen oder Hilfsgeister, Krafttiere gefunden werden können, stellt die Obere Welt einen Ort dar, an dem der Schamane seinem spirituellen Lehrer oder Führer begegnen kann bzw. mit den Göttern in Berührung kommt.

Die Reise in die Obere Welt beginnt ebenfalls an einem besonderen Ort – auf einem Hügel, einer Bergspitze, in einer Baumkrone – an dem der Schamane seine Rituale aufnimmt. Diesmal steigt der Schamane bzw. seine Seele, zu Trommelklängen empor, in der Rauchsäule eines Feuers, an einem Regenbogen, oder entlang der Äste des Weltenbaumes. Häufig kommt es vor, dass der Schamane zunächst eine Art Membran durchstoßen muss, bevor er in die Obere Welt vordringen kann.

Die Welt, in der wir uns normalerweise bewegen, die uns vertraut ist, ist die mittlere Welt. Jede schamanische Reise beginnt und endet hier, von der mittleren Welt aus unternehmen Schamanen ihre Reisen in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ der Oberen und

Unteren Welt. Jedoch sind etwa in Nordamerika auch visionäre Reisen in der mittleren Welt sehr verbreitet.

Wenn der Schamane zum normalen Bewusstseinszustand zurückkehrt kann er sich normalerweise gänzlich an die Inhalte der Reise erinnern. Mit dem schamanischen Bewusstseinszustand ist typischerweise kein Bewusstseinsverlust verbunden, auch dies grenzt den Schamanismus gegenüber anderen mystischen Traditionen, oder tranceinduzierenden Techniken ab. Auch wenn von verschiedenen Abstufungen oder Schweregraden der Trance berichtet wird, ist die Bewusstseinsveränderung des Schamanen vergleichsweise gering. Der Schamane sieht die Bilder seiner ekstatischen Reise, ist jedoch nicht bewusstlos. Fest steht jedoch, dass ein gewisser Grad an Veränderung des Bewusstseins für die schamanische Arbeit notwendig ist. (vgl. Harner, 2002, S. 90 f.)

2.2.1.6. Vom Reisen mit der Trommel und anderen Vehikeln

Wie im letzten Kapitel dargestellt wurde, bedarf es zur Erlangung des schamanischen Bewusstseinszustandes bestimmter Hilfsmittel. In den meisten Kulturen von Sibirien bis Nord- bzw. Südamerika ist die Trommel als tranceinduzierendes Hilfsmittel am weitesten verbreitet. Gelegentlich finden sich auch Rasseln oder noch seltener Maultrommeln. In einigen schamanischen Kulturen, etwa Südamerikas, sind auch Drogen zur Herbeiführung eines tranceähnlichen Rauschzustandes üblich, etwa die Liane Ayahuasca bei den Conibo Indios in Peru. Diese Drogen werden ausschließlich zu rituellen Zwecken verwendet und dienen dem Schamanen als Wegbereiter in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“. Die Schamanentrommel spielt jedoch eine herausragende Rolle. Sie hilft dem Schamanen bei der Konzentration und Vorbereitung seiner Reisen, mit ihr fliegt er in die Obere Welt, sie geleitet ihn in die Unterwelt, mit ihr ruft er die Geister der Ahnen herbei, sie ist die wichtigste Hilfe zur Kontaktaufnahme mit der geistigen Welt. Daher wird die Trommel auch als „Vehikel“, als ein Transport-Medium, betrachtet, auf dem der Schamane in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ reist.

„Der sich wiederholende Trommelschlag ist die Grundlage dafür, die schamanischen Aufgaben im schamanischen Bewusstseinszustand durchzuführen. Mit gutem Grund bezeichnen manchmal sibirische und auch andere Schamanen ihre Trommeln als ‚Pferd‘ oder ‚Kanu‘, das sie in die Unterwelt oder Höhere Welt führt. Der stetige, monotone Trommelschlag wirkt wie eine Trägerwelle, zunächst als Hilfe zum Eintritt in den schamanischen Bewusstseinszustand und dann als Unterstützung auf seiner Reise.“ (Harner, 2002, S. 93)

Der schamanische Bewusstseinszustand liegt, wie bereits erwähnt, nur knapp unter der Bewusstseinsgrenze und ist nicht mit einer Trance im engeren Sinn zu vergleichen. Der australische Anthropologe Peter Elkin nannte die Visionen des Schamanen gar „Visualisierungen“ oder „Bilderschau“. Die Trommelklänge, insbesondere der Rhythmus helfen dem Schamanen, im schamanischen Bewusstseinszustand zu bleiben.

„Im schamanischen Bewußtseinszustand ist normalerweise ein Teil des Bewußtseins des Schamanen noch locker mit der alltäglichen Wirklichkeit der physischen oder materiellen Umgebung verbunden, in der er sich gerade befindet. Diese Lockerheit seiner Trance ist ein Grund dafür, daß der Trommelschlag von einem Helfer meistens fortgesetzt werden muß, um ihn im schamanischen Bewußtseinszustand zu halten. Wenn das Trommeln aufhört, könnte er schnell in den normalen Bewußtseinszustand zurückkehren, wodurch seine Aufgabe nicht gelingen würde.“ (Harner, 2002, S. 92)

Harner erklärt weiter:

„Der Schamane beschränkt im allgemeinen den Gebrauch von Trommel und Rassel auf das Hervorrufen und Bewahren des schamanischen Bewußtseinszustandes, so daß sein unbewußtes Denken automatisch deren Einsatz mit ernster schamanischer Arbeit verbindet. Der Beginn des stetigen, monotonen Geräusches von Rassel und Trommel, das bei vorangegangenen Gelegenheiten wiederholt mit dem schamanischen Bewußtseinszustand verbunden war, wird zu einem Signal an sein Gehirn, in den schamanischen Bewußtseinszustand zurückzukehren. Für einen erfahrenen Schamanen genügt daher das bekannte Rasseln und/oder Trommeln von ein paar Minuten, um die leichte Trance zu erreichen, in der die meiste schamanische Arbeit verrichtet wird.“ (Harner, 2002, S. 92 f.)

Warum die Trommel, vor allen anderen Instrumenten, diese bedeutende Wirkung erzeugt, ist nicht vollständig geklärt. Andrew Neher konnte jedoch in Laboruntersuchungen die neurophysiologische Wirkung der Trommelschläge nachweisen. Dabei zeigte sich eine deutliche Veränderung der Gehirnstromkurven, während bekannterweise im Wachbewusstsein Beta-Wellen vorherrschen, kam es bei den Probanden während des Trommelns zu einer deutlichen Zunahme im Theta-Wellen Frequenzbereich (4-7 Schwingungen/Sek.). Dieser Bereich steht gemeinhin in Verbindung mit Kreativität und deutlichem Bilderleben. Darüber hinaus konnte Wolfgang Jilek nachweisen, dass Trommelschlag-Frequenzen im Theta-Wellenbereich bei schamanischen Zeremonien vorherrschen. (vgl. Neher, zit. nach Harner, 2002, S. 94 f.; Ingerman, 2002, S. 44, Uccusio, 2001, S. 39 f.)

Die Trommel wird also monoton und eintönig geschlagen, mit einer schnelleren Anfangs- und Schlusssequenz, um dem Schamanen die Rückkehr anzudeuten.

Die Schamanentrommel ist symbolisch aus einem Ast des Weltenbaumes gefertigt, wodurch ihr die Verbindung von Himmel, Erde und Unterwelt zugesprochen wird. Durch das Schlagen der Trommel wird der Schamane mit dem Weltenbaum verbunden, so kann er die Welten nach Belieben durchschreiten.

Tatsächlich wird die Wahl des Holzes zum Bau für die Trommel den Göttern oder Geistern überlassen. Das Holz wird etwa einem Baum entnommen, den der Schamane zuvor in einer Vision „gesehen“ hatte. (vgl. Eliade, 2012, S. 169)

2.2.1.7. Zur Bedeutung von Kraft und Krafttieren

Um schamanische Arbeit erfolgreich leisten zu können, braucht der Schamane eine bestimmte Kraft, die meist auch als Schamanenkraft bezeichnet wird.

Kraft spielt im Schamanismus eine zentrale Rolle. Die genaue Definition des Begriffs ist schwierig, jedoch ist es wichtig, ihn gegenüber dem physikalischen Begriff abzugrenzen. Kraft wohnt demnach dem Menschen inne, sie kann gespeichert werden, oder verloren gehen, im letzteren Fall würde ein Mensch krank werden. Schamanen kennen Übungen und Rituale zur Gewinnung oder Erneuerung von Kraft. Schamanische Kraft ist wesensmäßig mit dem Gefühl der Intuition verbunden, schreibt Uccusic, und meint, sie sei am ehesten aus Erholung, am besten in der Natur, zu schöpfen. (vgl. Uccusic, 2001, S. 75 f.)

Schamanen haben gemäß ihren Annahmen konkrete, unmittelbare Beziehungen zu der Welt der Götter und Geister. Der Schamane sieht sie von Angesicht zu Angesicht auf seinen Reisen, er spricht mit ihnen und kann sie um etwas bitten. Es stellt sich zwischen ihm und den Geistern ein Vertrauensverhältnis her, daher nennen Ethnologen diese Geister *spiritus familiaris*, Hilfsgeister oder Schutzgeister. Der Schamane ruft sie zur Unterstützung bevor er eine schamanische Reise unternimmt oder trifft sie in der Unterwelt. Diese Hilfsgeister, oder Verbündeten, wie sie Carlos Castaneda nennt, spielen für den Schamanismus eine wichtige Rolle. Die meisten von ihnen haben Tiergestalt. (vgl. Eliade, 2012, S. 96 f.)

Diese Hilfsgeister in Tiergestalt sind die wichtigsten Repräsentanten schamanischer Kraft und werden häufig „Krafttiere“ genannt.

„Der Schutzgeist wird manchmal von den eingeborenen Nordamerikanern als Krafttier bezeichnet, so bei den Goast Salish und den Okanagon im Staat Washington. Dies ist ein besonders treffender Ausdruck; denn er betont einmal den kraftgebenden Aspekt des Schutzgeistes, aber auch die Häufigkeit, mit der er als Tier gesehen wird.“ (Harner, 2002, S. 104)

Durch diesen Schutzgeist oder dieses Krafttier wird der Schamane mit der Kraft der Tierwelt verbunden. Er wird mit den Fähigkeiten der Gattung des Tieres ausgestattet, er besitzt die Kraft zum Flug des Adlers oder die Stärke des Bären. Es wird berichtet, dass ein Schamane üblicherweise sein Leben lang vom gleichen Krafttier begleitet wird. Oftmals erscheint den Schamanen ihr Krafttier bereits während der Initiation oder bald darauf in einer Reise. Sehr häufig sprechen diese Hilfsgeister mit dem Schamanen oder benutzen eine Art Geheimsprache, worauf ich später noch näher eingehen möchte.

Michael Harner zitiert einen Schamanen vom Stamme der Sioux:

„Bei den Lakota-Sioux sprechen die Schutztiergeister oft, wenn sie dem Visionssucher erscheinen. Wie etwa Lame Deer nacherzählt: ‚Plötzlich hörte ich einen großen Vogel

über mir schreien, und dann schlug etwas auf meinen Rücken, er berührte mich mit beiden Flügeln. Ich hörte den Schrei eines Adlers, laut hob er sich ab von den Stimmen der anderen Vögel. Er schien zu sagen: ‚Wir haben auf dich gewartet. Wir wußten, daß du kommen wirst. Jetzt bist du da. Dein Weg beginnt hier ... du wirst von nun an immer einen Geist mit dir haben - ein zweites Ich‘.“ (Harner, 2002, S. 105)

Es wird als die Kraft dieser Schutzgeister angesehen, dass sie mit dem Schamanen sprechen können, oder sich außerhalb ihres arteigenen Elementes bewegen können. So etwa berichten Schamanen von Säugetieren, die ohne Flügel durch die Luft fliegen können. Diese Eigenschaften bekräftigen nur, dass dieses Tier nicht der „alltäglichen Wirklichkeit“ entspringt, sondern ein besonderer Kraftträger ist. (vgl. Harner, 2002, S. 105 f.)

Die speziellen Eigenschaften, die Kräfte eines Krafttieres, gehen auf den Schamanen über, wenn es zu ihm kommt. Der Schamane erlangt gewissermaßen die Kraft der Verwandlung vom Menschen in das Krafttier. Die Fähigkeit der Schamanen, sich in die Gestalt des Krafttieres transformieren zu können, ist in schamanischen Kulturen weit verbreitet. Um die Fähigkeit der Transformation zu perfektionieren und um seine schamanische Kraft zu erhalten, geht der Schamane häufig in Kontakt zu seinem Krafttier. Dies tut er einerseits durch Reisen und andererseits durch eine Art rituellen Tanz, in dem die Bewegungen, die Rufe und das gesamte Gebaren des Tieres nachempfunden werden. Als Ziel gilt die Einswerdung mit dem Krafttier.

„Eine wichtige Rolle spielen diese tiergestaltigen Hilfsgeister bei der Einleitung der schamanischen Sitzung, der Vorbereitung der ekstatischen Himmels- oder Unterweltsreise. Im allgemeinen zeigt sich ihre Anwesenheit dadurch, daß der Schamane Tierschreie ausstößt und das Verhalten von Tieren nachahmt.“ (Eliade, 2012, S. 101)

„Es sieht so aus, als könnte diese Nachahmung von Tierbewegungen und Tierstimmen als ‚Besessenheit‘ gelten. Richtiger spräche man vielleicht von einem Besitzergreifen des Schamanen von seinen Hilfsgeistern; er selbst verwandelt sich in ein Tier, [...] er wird Geistertier und ‚spricht‘, singt oder fliegt wie ein Tier, ein Vogel.“ (Eliade, 2012, S.101)

Die Krafttiere begleiten den Schamanen in die Unterwelt, enthüllen ihm Geheimnisse, beschützen ihn und unterweisen ihn in mancherlei Dingen, die er später, etwa zur Heilung Kranker benötigen wird. Eliade erkannte schon, dass ohne diese Hilfsgeister keine schamanische Sitzung möglich ist und betrachtete sie als authentische Zeichen für die ekstatischen Jenseitsreisen des Schamanen. (vgl. Eliade, 2012, S. 102)

Sehr häufig kommunizieren Schamanen mit ihren Hilfsgeistern über eine Art Geheimsprache, die oftmals im Zuge der Initiation erlernt wurde, entweder von den Geistern selbst oder von den lehrenden Meistern. Diese „Sprache der Tiere“ setzt sich teilweise aus veränderten Tierlauten zusammen, oftmals sind es auch unverständliche Reime. Wenn der Schamane auf seinen Reisen in der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“

seinen Hilfsgeistern begegnet, spricht er in dieser Sprache zu ihnen. Wenn er in die „alltägliche Wirklichkeit“ zurückkehrt, kann er sich daran nicht erinnern. Besonders häufig sind es Lieder, die der Schamane erfährt, und die er schließlich auswendig lernt, um später damit seine Hilfsgeister herbeirufen zu können.

„Die Nachahmung von Tierstimmen und der Gebrauch einer Geheimsprache bei der Sitzung ist ein weiteres Zeichen dafür, daß der Schamane zwischen den drei kosmischen Zonen Unterwelt, Erde und Himmel freie Bahn hat. Das heißt, er kann ungestraft dorthin vordringen, wo nur die Toten und die Götter Zugang haben.“ (Eliade, 2012, S. 105)

Kraft ist sehr oft mit Dingen verbunden, mit magischen Objekten, sogenannten „Kraftobjekten“, oder mit Plätzen, sinngemäß als „Kraftplätze“ bezeichnet. Einem Schamanen ist es möglich, Kraft in seinen Kraftobjekten zu speichern. Diese Kraft wird aus der schamanischen Arbeit generiert und auf die Objekte übertragen. Der Schamane sammelt diese Kraftträger intuitiv in der Natur. Klassische Kraftobjekte sind Trommel, Rassel oder Quarzkristalle, es können jedoch auch Steine, Federn, Knochen oder andere Gegenstände sein. Der Trommel kommt eine spezielle Bedeutung zu, die ich bereits im letzten Kapitel erläutert habe.

Die Kraftobjekte stellen für den Schamanen seine „Medizin“ dar. Er verwendet sie zur Heilung während spezieller Zeremonien und rituellen Anlässen. Üblicherweise bewahrt er diese Kraftträger in einem Beutel oder einer Tasche aus Leder oder Fell auf. Ich möchte hier nur auf die spezielle Verwendung von Quarzkristallen kurz eingehen, um zu verdeutlichen wie Kraftobjekte zur Heilung beitragen können. Nach Michel Harner sind Quarzkristalle wie „erstarrtes Licht“ und haben immer mit „Sehen“ zu tun. Schamanen benutzen die Kristalle daher zur Zukunftsschau (vgl. Harner, 2002, S. 168 f.). Kristalle als Devinationsmittel, zur Vorhersage der Zukunft, wurden in vielen Kulturen verwendet, sie werden als Hilfsgeister bezeichnet und oftmals mit dem Himmel in Verbindung gebracht. Viele Schamanen benutzen die besondere „Hellsichtigkeit“ der Kristalle zur Auffindung von Krankheiten im Körper oder zur Suche verlorener Gegenstände.

Als Kraftplätze hingegen werden geographische Orte bezeichnet, denen eine besondere magische Kraft innewohnt. Der Schamane sucht in der Natur intuitiv solche Orte der Kraft auf, um dort seine schamanische Arbeit zu verrichten. Oftmals starten die Schamanen ihre Reisen von diesen Orten. Sie helfen dem Schamanen, seine Kraft zu konzentrieren und unterstützen seine Arbeit. Von diesen Kraftplätzen kann eine besonders beruhigende oder stärkende Wirkung ausgehen. Sehr häufig werden Kirchen oder altertümliche Kultstätten als Orte der Kraft bezeichnet, bzw. wurden sie vermutlich an solchen Kraftorten erbaut.

2.2.1.8. Der Schamane oder Was heilt eigentlich?

Die Hauptfunktion des Schamanen liegt in der Heilung. Die Heilsbehandlung des Schamanen ist ein magischer, spiritueller Akt. Auch wenn die schamanischen Techniken eine Entsprechung in der „alltäglichen Wirklichkeit“ haben, so spielen sich die heilsbringenden Prozesse hauptsächlich in der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“ ab.

Um die Behandlungstechniken verstehen zu können, kommt man nicht umhin, das Krankheitsbild, die zugrunde liegende Vorstellung der Ursache von Krankheit darzustellen. Noch einmal sei auf das animistische Weltbild des Schamanismus verwiesen. Alles ist demnach lebendig, und in diesem Zusammenhang noch wichtiger: Alles ist miteinander in Verbindung. Demgemäß ist eine Trennung von Körper und Geist – wie in westlichen Traditionen der Heilkunst üblich – nicht vollzogen worden. Folglich werden lokal auftretende Krankheitssymptome auch nicht durch punktuelle Behandlungen zu heilen versucht, vielmehr der Gesamtzusammenhang des Erkrankten und seiner sozialen Situation betrachtet. „Heil sein“ bedeutet in der schamanischen Tradition viel mehr als frei von Symptomen zu sein, gemeint ist ein geistiges Gleichgewicht, die Harmonie zwischen Mensch und Natur, seinen Ahnen und den Göttern. Krankheit bedeutet immer, dass dieses Gleichgewicht verloren gegangen ist.

Das schamanische Weltbild erkennt grundsätzlich zwei verschiedene Gründe für die Entstehung von Krankheit: Einerseits durch Verlust der Seele, gemäß der Vorstellung, dass die Seele den Körper verlassen hat, aus Angst oder durch „Seelenraub.“

Schon Eliade schreibt hierzu:

„Es gibt in diesem Bereich verschiedene Vorstellungen von der Ursache der Krankheit, aber der Gedanke des ‚Seelenraubes‘ herrscht darunter bei weitem vor. Man führt dabei die Krankheit auf Verirrung oder Raub der Seele zurück und die Behandlung besteht darin, daß man die Seele sucht, einfängt und sich wieder mit dem Körper des Kranken vereinigen läßt.“ (Eliade, 2012, S. 208)

Heute würde man eher den Verlust von Seelenanteilen oder der Vitalkraft beklagen. Die Ursachen haben sich auch verändert. Sandra Ingerman nennt in ihrem Buch „Auf der Suche nach der verlorenen Seele“ Traumata, wie Missbrauch, Verlust eines geliebten Menschen, Unfälle oder chirurgische Eingriffe, Krankheiten und Stress. (vgl. Ingerman, 2002, S. 24) Diese traumatischen Erlebnisse führen zu einem Abspalten von Seelenanteilen, die schließlich an das Ereignis gebunden bleiben und nicht mehr zur traumatisierten Person zurückfinden. Die Menschen fühlen sich „leer“, oder „nicht vollständig anwesend“, von ihrem gefühlsmäßigen Leben getrennt, oder schlicht, als würde ihnen ein „wichtiger Teil“ fehlen.

„Die grundsätzliche Prämisse dabei ist: Wenn wir traumatisiert werden, trennt sich ein Teil unserer Lebensessenz von uns, damit wir überleben. Ein Teil von uns geht weg, um nicht den vollen Schmerz abzubekommen.“ (Ingerman, 2002, S. 24)

„Stößt einem Menschen ein Unglück zu oder er wird schwer krank, dann glauben wir Bewohner unserer Inseln, dass sich seine Seele vom Körper löst und frei herumwandert. So wird es berichtet, so glaubten es unsere Ahnen und auch wir in der modernen Zeit sind davon immer noch überzeugt. [...] Es gibt Menschen, meist sind es Frauen, die solche wandernden Seelen sehen und ihre Ankündigungen hören können. [...] Diese kankakarya, weise Frauen, leben in einer besonderen Welt, ihr Leben ist oft nicht einfach, sie haben sich den Befehlen der Götter zu beugen, auch wenn es ihnen nicht gefällt und ihr tägliches Leben dadurch zerrüttet wird. Sie sind Erwählte, die zwischen zwei Welten leben müssen.“ (Saeki, 2011, S. 13)

Weltweit betrachteten Schamanen Krankheit stets als spirituelles Problem, als Verlust der Seele(nanteile) oder Schwächung der spirituellen Energie. Die schamanische Heilung gilt also einerseits dem Aufsuchen der verlorenen Seelenanteile, und andererseits dem erfolgreichen Zurückbringen dieser, damit der Behandelte wieder „ganz“ wird, sich Harmonie und Wohlbefinden einstellen, das Gleichgewicht der geistigen Kräfte wiederhergestellt ist. Diese Heilung wird der Schamane im schamanischen Bewusstseinszustand vollziehen. (vgl. Ingerman, 2002, S. 30 f.)

„Nur der Schamane kann eine solche Heilung vornehmen, denn nur er ‚sieht‘ die Geister und weiß, wie man sie austreibt; er allein vermag die Flucht der Seele festzustellen und sie in der Ekstase einzuholen und ihrem Körper zurückgegeben [sic!]“ (Eliade, 2012, S. 209)

Diese Behandlung wird als Seelenrückholung bezeichnet. Meist ruft der Schamane zunächst die Seele des Kranken an, nennt sie beim Namen, fragt sie, wo sie sich aufhält und bittet sie zurückzukehren. Erst wenn die Seele des Erkrankten nicht in seinen Körper zurückkehren kann oder will, begibt sich der Schamane auf seine Reise in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“, um die verirrte Seele zu suchen und schließlich in die „alltägliche Wirklichkeit“ zurückzubringen.

Während traditionelle Schamanen gemäß ihren Vorstellungen vom Seelenraub oder der Besessenheit von böartigen Geistern als Ursache des Seelenverlustes versuchen, die Seele mit allerlei Tricks, Listen und Schmeicheleien einzufangen, um sie wieder zurückzubringen, geht Sandra Ingerman einen versöhnlicheren, moderneren Weg bei ihren Seelenrückholungen. Sie setzt mehr auf Verhandlungsgeschick und Überzeugungskraft, während sie diesem Seelenanteil zu verstehen gibt, dass sein passender Platz zu Hause im Körper des Klienten ist.

„Ich habe das Gefühl, daß die Entscheidung zur Rückkehr von der Seele selbst kommen muß, sobald sie davon erfahren hat, wie sich die Ausgangssituation verändert hat. Ich will auch alles tun, was ehrlich ist, um die Seele zur Rückkehr zu bewegen. Ich erkläre der verlorenen Entität, daß die Dinge sich seit der Kindheit verändert haben und daß sie jetzt mehr Kontrolle über ihr Leben hat. Gelegentlich erinnere ich sie an die guten Dinge, die das frühere Leben geschenkt hat, und verwende diese Freuden als Anreiz, um sie zur Rückkehr zu motivieren. Ich erkenne die früheren Schmerzen und Schrecken an, während ich zugleich sanft über eine Rückkehr in die Gegenwart verhandle.“ (Ingerman, 2002, S. 54)

Die Ursache einer Erkrankung kann auch, wie bereits erwähnt, eine andere Ausprägung haben. Ein Mensch erkrankt nicht nur, wenn er zu wenig Energie oder Kraft in sich hat, sondern auch, wenn etwas den Körper besetzt, also zu viel vorhanden ist, etwa Fremdkörper, krankheitserregende Stoffe, ein Eindringling oder ein Geist.

„Die Ursache des Übels kann auch darin liegen“, schreibt Eliade, „daß ein magischer Gegenstand in den Körper des Kranken eingedrungen oder daß dieser von bösen Geistern ‚besessen‘ ist; dann besteht die Heilung darin, den schädlichen Gegenstand herauszuziehen beziehungsweise die Dämonen auszutreiben.“ (Eliade, 2012, S. 208)

Traditionelle Schamanen verstehen Eindringlinge als spirituelle Bedrohung, als Dämonen oder übelwollende Geister, die durch böse Gedanken oder „schwarze Magie“ übertragen werden können. Auch dieses Bild hat sich verändert. Heute stehen Erkrankungen wie Krebs, Schmerzen, auch emotionaler Natur, im Verdacht, die Ursache von spirituellen, schädlichen Eindringlingen zu sein, die das natürliche Gleichgewicht im Menschen schwächen. Schamanen erkennen das spirituelle Wesen einer Erkrankung. Hat er sie im Körper lokalisiert, zieht oder saugt er sie heraus. Dieser Vorgang des Herauslösens von schädlichen Eindringlingen wird als schamanische Extraktion bezeichnet. Sehr häufig sind diese Eindringlinge keine bösen Dämonen sondern Geistwesen, die sich im Körper eingenistet haben, weil sie ihn als ihr Zuhause ansehen. Sie gelangen oft durch negative Emotionalität in den Körper des Menschen. Der Schamane entfernt diese Eindringlinge und setzt sie wieder in der Natur aus, wo ihre Energie transformiert wird. (vgl. Ingerman, 2002, S. 236 f.)

Die schamanische Behandlung setzt sich nach Paul Uccusic aus drei Teilen zusammen. Der Schamane stellt zunächst eine Diagnose, geht in den schamanischen Bewusstseinszustand und versucht die Eindringlinge zu erkennen. Danach beginnt die eigentliche Extraktion. Er versucht, den Eindringling zu erfassen, einzufangen und zieht ihn aus dem Körper des Erkrankten heraus. Er wird ihn im nächsten Bach oder Fluss versenken, wo die Natur ihn neutralisiert. Am Schluss der Zeremonie versucht der Schamane den Erkrankten zu stabilisieren und wirkt harmonisierend auf ihn ein. Danach wird der Schamane den Klienten noch mehrmals zu sich holen, um sicher zu gehen, dass der schädliche Eindringling tatsächlich verschwunden ist oder die zurückgeholt Seelenanteile auch im Klienten verblieben sind. (vgl. Uccusic, 2001, S. 91)

„Vor der eigentlichen Behandlung beginnt die Anamnese. Er befragt den Patienten, die Familie, achtet auf Zeichen und Träume, befragt ein Orakel, spürt Energieblockaden mit Kristallen auf und beginnt seine divinitorische Reise. Oft wird jedoch auf die Anamnese verzichtet, [...]manchmal wird vorher nicht einmal festgelegt, wer nun behandelt werden soll [...]. Man lässt sich von der Trommel oder tanzend zu der Person im Kreis hinführen, die gerade der Heilung besonders bedarf.“ (Thalhamer, 2007, S. 77)

Wie die Arbeit des Schamanen auch aussieht, er arbeitet niemals mit seiner eigenen Energie, sondern mit den Kräften der Natur, seinen Hilfsgeistern, den Göttern. Er sieht

sich selbst nicht als das heilende Moment, sondern als Mittler zwischen dem Erkrankten und der göttlichen Energie.

„Im Schamanismus treffen wir niemals eigene Entscheidungen; wir arbeiten mit den Kräften des Universums.“ (Ingerman, 2002, S. 238)

August Tahlhamer schreibt hierzu:

„Die Arbeit macht weder der Klient noch der Therapeut, sondern vorsichtig ausgedrückt ‚etwas Drittes‘. [...] Man muss nur sein Ego, sein Denken reduzieren, sich leer machen und der inneren Führung anvertrauen.“ (Thalhamer, 2007, S.104)

Diese absichtlose Haltung begegnet uns nicht nur in spirituellen Praktiken der Meditation, sondern etwa bei Bert Hellinger, der seine Familienaufstellungen „aus der leeren Mitte“ heraus macht, ohne eigenem Konzept. Die Schamanen der Lakota sprechen vom „Hollow Bone“ und meinen damit, nicht eigenmächtig zu handeln. Der Schamane nimmt somit die Rolle eines Mediums ein. Bemerkenswerterweise ist auch die erste Bezeichnung des griechischen Wortes „therapeutes“ nicht „Heiler“, sondern „Diener“. (vgl. Thalhamer, 2007, S. 104 f.)

2.2.1.9. Der Tod als Ratgeber

Das Motiv des Sterbens, um schließlich geläutert oder transformiert, wiedergeboren zu werden, ist in vielen Kulturen und Mythen tief verwurzelt. Die Begegnung mit dem Tod trägt eine transformative Kraft in sich, die zu tiefgreifender Veränderung aufruft. So erlebten vielfach Menschen ihre Nahtoderlebnisse als Appell, einen grundlegenden Wandel zu vollziehen. In vielen Kulturen wird daher auch der Tod der alten Identität rituell zelebriert, um einer neuen reiferen Identität Platz zu machen. In sogenannten Übergangsriten werden der Tod und die anschließende Wiedergeburt an der Schwelle zu einem neuen Lebensabschnitt inszeniert. So lassen etwa Pubertierende ihre Identität als Kind in einem Initiationsritus hinter sich, um als Erwachsene wiedergeboren zu werden. Ähnliches erlebt der Schamane, bevor er zum Schamanen werden kann, durch seine Initiationskrankheit. Sein altes, profanes Ich muss im Zuge einer Läuterung sterben, er wird (von den Geistern) getötet, zerstückelt und wird sein eigenes fleischloses Skelett sehen, bevor er wieder neu zusammengesetzt auferstehen darf. Dermaßen befreit von seiner vergänglichen Identität sieht sich der Schamane mit einem neuen Körper ausgestattet, der für die strapaziösen Anforderungen seiner neuen Bestimmung besser gerüstet ist.

Der Schamane kennt die Topographie der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“, wohin die Seelen der Verstorbenen gehen. Daher wird ein Schamane gerufen, wenn der Geist eines Toten die Welt der Lebenden noch nicht verlassen will. Seine Seele sei verirrt, heißt es, finde den Übergang, den Weg nicht und könne von seinem früheren Leben

nicht loslassen. Der Schamane in seiner Funktion als Psychopompos begleitet, in einer schamanischen Reise, die Seele des Toten in die Unterwelt.

„Heilender und Psychopomp, das ist der Schamane, weil er die Techniken der Ekstase kennt, das heißt weil seine Seele ungestraft den Körper verlassen und in sehr großen Entfernungen umherschweifen, weil sie in die Unterwelt hinabdringen und zum Himmel steigen kann. Durch sein eigenes Ekstase-Erlebnis kennt er die Reisewege, in den außerirdischen Regionen. Die Gefahr, sich in diesen verbotenen Regionen zu verirren, bleibt immer groß, doch geheiligt durch die Initiation und mit seinen Schutzgeistern bewehrt vermag der Schamane als einziges menschliches Wesen dieser Gefahr zu trotzen und sich in die Abenteuer einer mystischen Geographie zu begeben.“ (Eliade, 2012, S. 178)

An anderer Stelle wird Eliade konkreter und beschreibt diese Aufgabe des Schamanen wie folgt:

„Der Schamane wird unentbehrlich, wenn der Tote zögert die Welt der Lebenden zu verlassen. In einem solchen Fall vermag nur der Schamane den Seelengeleiter zu machen, denn einerseits kennt er den Weg durch die Unterwelt gut, weil er ihn selber oft gemacht hat, und andererseits kann nur er die ungreifbare Seele des Toten einfangen und an ihren neuen Wohnort bringen.“ (Eliade, 2012, S. 179)

In einigen sibirischen Subkulturen, etwa den Altaiern, geleitet der Schamane den Toten unmittelbar nach dem Totenmahl in die Unterwelt, während er in anderen Völkern, so bei den Tungusen, wie oben geschildert, erst gerufen wird, wenn der Verstorbene nach Ablauf einer bestimmten Zeit immer noch die Orte der Lebenden heimsucht. (vgl. Eliade, 2012, S. 203)

Der Schamane gilt als Bewahrer der Geheimnisse des Todes. Er hat ihn schon zu seinen Lebzeiten kennengelernt, indem er ihm unzählige Male auf seinen Reisen begegnet ist, indem er selber unzählige Male gestorben ist und den Weg der Verstorbenen in die Unterwelt unzählige Male gegangen ist. Eliade schreibt, er dringe damit in die Unsterblichkeit ein, und meint damit nicht ein Weiterleben nach dem Tod, sondern einen Zustand der „Todlosigkeit“, den der Schamane selbst erschafft und den er schon in dieser Welt, durch unablässiges Sterben und Wiederauferstehen, erarbeitet (vgl. Eliade, 1986).

Carlos Castaneda meint in einem Interview, dass die Zauberer, insbesondere sein Mentor Don Juan Matus, nicht sterben. Auf die Frage, welches denn das eine, einzige Ziel des Zauberers sei, antwortet Castaneda: Das Ziel ist, als Ganzer, lebendig aus der Welt zu gehen. (vgl. Corvalán, 1993, S. 41)

2.2.2. Schamanismus zwischen Tradition und Moderne

Wie bereits eingangs erwähnt, entstand in den 1960er Jahren ein neues Interesse an Schamanismus, nicht zuletzt aufgrund der Bücher von Carlos Castaneda und seiner detaillierten Darstellung der Initiations- und Lehrzeit eines Schamanen. Mit seinen

Büchern prägte Castaneda einen neuen Stil der anthropologischen Forschung, den Schamanismus von innen heraus verstehen und erklären zu wollen, selbst den Weg des Schamanen zu gehen (vgl. Zumstein, 2001, S. 11 f.). „Die Lehren des Don Juan“ und die nachfolgenden Bücher wurden vieldiskutierte Bestseller und Sinnbild einer Generation auf der Suche. Die Bücher zeugen vom Eintauchen in eine fremde Kultur, der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“ des Schamanismus, eines Menschen mit „westlichem“ Kulturverständnis. Die Identifikation fällt den Lesern also leicht – ein Bedürfnis nach Naturverbundenheit und Abenteuerlust, einer Suche nach der Echtheit des einfachen Lebens vorausgesetzt.

Dieses Bedürfnis nach „Echtheit“ und „Ganzheit“, sieht Klaus Ottomeyer in der Notwendigkeit der fortwährenden gegenseitigen Überlistung als Strategie der modernen Marktwirtschaft. Unter dem Druck der Konkurrenz müssen Käufer und Verkäufer in ihrem Verhalten durch Ausnutzung der Unwissenheit oder Unaufmerksamkeit des Anderen sich ständig gegenseitig übervorteilen. Diese Überlistung erfordert die Ausprägung eines „liebenswürdigen Scheins“. Die „Rollenhaftigkeit“ bzw. der „Verpackungscharakter“ des Verhaltens wird jedoch wieder erspürt, wodurch eine Suche nach Ursprünglichkeit und Echtheit erwächst. (vgl. Ottomeyer, 1992, S. 81)

Klaus Ottomeyer argumentiert in diesem Zusammenhang, dass der Wunsch nach „Ganzheit“, der von zahlreichen New-Age-Strömungen bedient wird, auf die kapitalistisch begründete Zerrissenheit des Menschen in Teil-Identitäten, zurückzuführen ist. Der Mensch habe jedoch das Anliegen, diese Zersplitterung zu überwinden:

„Die Teil-Identitäten der Produktion, des Marktes, der Reproduktion sind (und bleiben vorläufig) eine höchst zerrissene Angelegenheit [...]. Kein Wunder, daß ‚Ganzheit‘, ‚Einheit‘ so sehr gewünscht wird. ‚Einig Vaterland‘ und der ‚Holismus‘ in einer ‚ganz neuen‘ Weltanschauung sind nur unterschiedliche Programme und Metaphern, welche uns Identität in einer realen gesellschaftlichen Zerrissenheit versprechen.“ (Ottomeyer, 1992, S. 82)

Die Hinwendung zur Natur, verbunden mit einer Suche nach dem Ursprung war charakteristisch für die Zeit der New-Age-, Hippie- oder 68er-Bewegung, die seit etwa Mitte der 1960er Jahre, zunächst in den USA, eine Kulturrevolution anbahnte.

Klaus Ottomeyer sieht in den New-Age-Bewegungen ein Ausblenden der tatsächlich zerstörerisch wirkenden Kräfte der Ökonomie. Am Beispiel der Naturverbundenheit schreibt er:

„Wir wissen inzwischen prinzipiell, daß wir eingespannt sind in eine Ökonomie, deren Gesetzmäßigkeiten sowohl im Markt- als auch im Produktions- und Konsumtionssystem tendenziell naturzerstörend wirken. Auch hier ist es leichter, den verlorenen Naturzusammenhang anzubeten, zu beschwören, als die Zerstörungsdynamik

klar beim Namen zu nennen. Der Optimismus der New Age-Bewegung ist angesichts der ökologischen Probleme eher ein Wegreden von Verzweiflung.“ (Ottomeyer, 1992, S. 82 f.)

Die Protestbewegung verschrieb sich des Weiteren dem Kampf gegen Autorität in Bildung und Erziehung und setzte sich für mehr sexuelle Freiheit ein. Castanedas Erstlingswerk erschien 1968 und passte ausgezeichnet zur psychedelischen Jugendbewegung der Hippies. Viele wollten die geschilderten Erfahrungen nachempfinden und pilgerten nach Mexiko, in der Hoffnung auf Don Juan, den charismatischen Mentor Castanedas zu treffen oder wenigstens, um mit Drogen (wie Peyote) zu experimentieren. Castaneda avancierte zur Gallionsfigur der esoterischen New-Age-Bewegung der Hippie-Kultur. Schamanismus wurde plötzlich für eine breite Masse bedeutend, und es entstand ein idealisiertes Bild des Schamanen und seiner Kultur, gefüllt mit Projektionen und Sehnsüchten nach geistiger Freiheit, wirtschaftlicher Unabhängigkeit, der Vorstellung von einem ursprünglichen, einfachen Leben, im Einklang mit längst vergessenen Geheimnissen der Natur, nahe an den Antworten zu den immerwährenden Fragen der Menschheit.

Der Schweizer Psychotherapeut und Schamanismusexperte Carlo Zumstein erklärt die Hintergründe des wiedererwachten Interesses am Schamanismus wie folgt:

„Angesichts der zunehmenden Technisierung des täglichen Lebens, der Übermacht des rationalen Denkens, der Zerstörung der Umwelt sehnen sich viele Menschen nach dem einfachen Leben in Übereinstimmung mit der Natur. Zurück zu den Wurzeln ist der Ruf der sehnsüchtigen Herzen - ohne genau zu wissen, wonach sie suchen, was sie ersehnen. Sie nennen es Liebe, Natur, Verbundenheit, Ursprünglichkeit. In den geheimnisvollen Ritualen und Zeremonien der Schamanen scheinen sie einen Ersatz für die verlorenen Traditionen und die Religion zu finden, und sie befriedigen die Abenteuerlust. Menschen jeden Alters, jeder beruflichen und sozialen Schicht suchen bei den so genannten primitiven Völkern Antworten auf ihre dringlichsten Lebensfragen: ‚Wo ist mein Ursprung? Wozu bin ich da in dieser Welt? Wohin steuert die Welt?‘“ (Zumstein, 2001, S. 12)

Die schamanischen Heilmethoden werden heute vielfach wieder entdeckt, neu interpretiert und in bestehende Systeme integriert. Dabei vergessen jedoch viele,

„[...] dass der Schamane Teil einer Lebensgemeinschaft war, die von der Zivilisation längst zerstört worden ist. Der Schamane und die Schamanin sind zu Symbolfiguren von Wunderheilern und Eingeweihten in die Geheimnisse der Natur geworden. Ein wichtiger Grund für die Renaissance des Schamanismus liegt wohl in der säkularisierten Gesellschaft selbst.“ (Zumstein, 2001, S. 12 f.)

Carlo Zumstein meint, dass wir den Mythos, die Bindung an eine gemeinsame Kosmologie verloren haben, während die Naturwissenschaften den Anspruch erheben, die Geheimnisse des Lebens erklären zu können. Die großen Religionen geben weder Halt noch Führung, wir seien gesellschaftlich und politisch zersplittert. Wir stünden vor der Aufgabe, uns im Kräftespiel einer globalisierten Welt orientieren zu müssen und sehnen

ten uns daher nach einem einfachen Leben in einer übersichtlichen Welt und fänden Zuflucht bei archaischen Erklärungsmodellen. Diese fänden wir im Schamanismus. (vgl. Zumstein, 2001, S. 13)

Zu dem Versuch, wieder eine engere Bindung zum Kosmos aufzubauen, äußert sich Klaus Ottomeyer kritisch:

„Es ist richtig, daß das östliche Leiden im Gegensatz zum westlichen Entfremdungs- und Weltbeherrschungsmodell die Seite der Identität, der Verschmolzenheit zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Kosmos betont und z. B. in Meditations- und Entsagungstechnik als Empfindung zu steigern vermag. Damit ist aber Entfremdung nicht aufgehoben.“ (Ottomeyer, 1992, S. 67)

Im Westen wird der Schamanismus häufig neu interpretiert und an die hiesigen Bedürfnisse von schamanisch Praktizierenden und Klienten angepasst. Doch wo gibt es noch „richtige“ Schamanen? Wo wird der „echte“ Schamanismus noch praktiziert? Diese Fragen stellen sich anhand der immer aggressiver fortschreitenden Globalisierung, die ein Überleben traditioneller, schamanischer Werte nur mehr in vereinzelt Enklaven ermöglicht, die von der Zivilisation verschont blieben. Generell gilt zu bemerken, dass alle schamanischen Kulturen einem starken Wandel unterliegen, sich den neuzeitlichen Werten angleichen müssen oder verschwinden werden. Diese Anpassungsleistung der Schamanen stellt ihre Kultur vor große Herausforderungen.

„Heute führt auch zum Kraftplatz des Schamanen eine Straße. Die Wildnis ist zur Goldgrube des Tourismus geworden. Dadurch wird der Untergang des Schamanismus in diesen Gebieten beschleunigt.“ (Zumstein, 2001, S. 69)

Karin Zedlacher ging in ihrer wissenschaftlichen Arbeit „Meine Schamanengewänder sind in der Welt – Die Schamanen von Tuva im Spannungsfeld zwischen Tradition und Kommerz“ diesem Wandel nach. Auf ihrer Forschungsreise nach Sibirien, zu den Ursprüngen des Schamanismus, ortete sie mit Befremden einen Schamanismus, der jenseits eines stark idealisierten Bildes der westlichen Welt, weitgehend kommerzialisiert und professionell organisiert ist. Ihre Desillusionierung bestand darin, Schamanen nicht wie in zahllosen Büchern des boomenden Esoterik-Marktes vorzufinden, sondern vielmehr als Geschäftsmänner, die nach materiellem Reichtum streben und Mitglieder von Organisationen nach westlichem Vorbild sind. Die Schamanen in der tuvinischen Republik (Tuva – eine autonome Republik der russischen Föderation im Süden Sibiriens) sind heute in zwei Hauptorganisationen (Tos-Deer und Dungur) organisiert und werden in einer Schamanenschule (Hatik-Taiga) ausgebildet. Den Wert der Dienstleistungen der Schamanen (Showrituale für Touristen, Interviews, Heilungen, etc.) bestimmen Preislisten und manche Westler zahlen fast jeden Betrag, um in den Besitz von schamanischen Attributen zu gelangen. Diese Irritation über den Kommerz in Tuva spiegelt sich auch im Titel der Arbeit wieder. Eine Schamanin der Organisation Dungur berichtete, dass sie ihre Schamanenkostüme an Fremde verkauft

habe, die nun an verschiedenen Orten der ganzen Welt seien, eines sogar in einem Museum in Frankreich; das freue sie ganz besonders. Zedlacher macht nicht nur auf die ökologische Krise Tuvas aufmerksam, sondern auf einen generellen Ausverkauf des Schamanismus. (vgl. Zedlacher, 2004, S. 110 f.)

„Heute gehen immer mehr Forscher selbst den Weg des Schamanen, um die Geheimnisse der Kraft zu ergründen. Ihre Bücher füllen inzwischen ganze Regale in den Buchhandlungen. Im Fernsehen wird über Expeditionen zu noch nicht entdeckten Schamanen irgendwo im Himalaja, in den Urwäldern Afrikas oder in den Steppen Australiens berichtet, während die indianischen und sibirischen Schamanen bereits in den westlichen Fernsehstudios ‚live‘ auftreten zwischen ihren Workshops für zivilisationsmüde Menschen.“ (Zumstein, 2001, S. 11 f.)

Im November 1992 gründete der tuvinische Historiker und Schriftsteller Mongusch Borachowitsch Kenin-Lopsan die erste Gesellschaft tuvinischer Schamanen namens Düngür („Schamanentrommel“) mit dem Ziel, den Schamanismus in Tuva wiederzubeleben. Gemeinsam mit dem finnischen Ethnologen Heimo Lappalainen überzeugten sie den ersten Präsidenten der Republik Tuva, Sherig-ool Oorzhak, von ihrer Idee, schamanisch Praktizierende aus mehreren westlichen Ländern nach Tuva einzuladen. In Absprache mit Michael Harner und der Foundation for Shamanic Studies (FSS) wurde eine schamanische Konferenz für die Rehabilitierung des Schamanismus in Tuva organisiert. Vom 20. Juni bis 09. August 1993 fand das tuvinisch-amerikanische Seminar von Schamanen und Schamanismusforschern statt. Teilnehmer aus den USA, Kanada, Österreich, Finnland sowie Tuviner nahmen an dem Kongress teil. Die FSS trat durch ihre politische und finanzielle Unterstützung als Entwicklungs- und Geburtshelfer des neuen tuvinischen Schamanismus auf. Nach dem Kongress erklärte der Präsident Tuvas, dass beide Religionen, der Lamaismus und der Schamanismus, gleichermaßen in der modernen Republik Tuva respektiert werden. Er betonte die Bedeutung der Schamanen und versprach den Schamanismus im Land zu unterstützen. In weiterer Folge wurden Schamanen Tuvas zu Kongressen in Amerika und Europa eingeladen. (vgl. Zedlacher, 2004, S. 21 ff.)

Auch wenn das Engagement der westlichen Interventionen eine Gleichstellung des Schamanismus in Tuva bewirkte, bleibt doch fraglich, ob nicht im guten Glauben, den Schamanismus wiederzubeleben, der während der Zeit der kommunistischen Herrschaft verboten gewesen war, auch gleichzeitig eine Verarmung einhergeht, ein erneuter Verlust traditionellen Werte. So besteht doch seit der Renaissance des tuvinischen Schamanismus am Beginn der 1990er Jahre eine enge Verbindung zu westlichen Praktizierenden und deren Kultur.

„Weitere wechselseitige Einladungen der unterschiedlichen Länder folgten. So dass man heute sagen kann, dass es ein reges Reiseinteresse sowohl auf der einen als auch auf der anderen Seite gibt. Und dieser interkulturelle Austausch führt zu einer gegenseitigen Einflussnahme. In Bezug auf die Entwicklung des Schamanentums kann man sagen, dass das neue Schamanentum in Tuva seit 1992 gerade aus diesen

interkulturellen Kontakten mit den Westen, durch die Unterstützung der Foundation for Shamanic Studies, seine Basis bezieht. Die Suche nach den traditionellen Wurzeln des Schamanentums fand nicht in abgeschlossener Form innerhalb der tuvinischen Schamanenkultur statt, ist daher nicht aus sich selbst heraus wieder erstanden und gefestigt worden, sondern findet spätestens seit 1992 in der Begegnung und im Austausch mit dem Westen statt. Somit möchte ich hier schon vorweg nicht mehr von einem rein traditionellen Schamanentum, als vielmehr einem professionellen Schamanentum sprechen, bei welchem infolgedessen nicht nur die Tradition sondern auch der Kommerz im Vordergrund steht.“ (Zedlacher, 2004, S. 24 f.)

Heute werden Schamanen in Tuva neben der traditionellen Vererbung durch Erbfolge oder durch den „Ruf der Geiser“ auch häufig durch den eigenen Willen zum Schamanen. Diese „Self-made-Schamanen“ können hauptberuflich als Schamanen in einer der vier Organisationen tätig sein, müssen jedoch zuvor eine Befähigungsprüfung ablegen. Danach erhalten sie eine Lizenzberechtigung zur Ausübung des Schamanismus, welcher gesetzlich vorgeschrieben ist. Schamanen, die außerhalb der Organisationen arbeiten, werden meist als Scharlatane bezeichnet. Die Organisationen schützen ihr Wissen und versuchen einen Qualitätsstandard zu halten, indem sie sich gegenüber Scharlatanen abgrenzen. Dadurch verändert sich natürlich das gesellschaftliche Gefüge. Während früher der Schamane als „Einzelner“ in seiner Sippe tätig war, ist er heute als „Einer unter Gleichen“ in den schamanischen Organisationen tätig. (vgl. Zedlacher, 2004, S. 161 f.)

Neben den traditionellen Aufgaben kommen heute in den Organisationen für die Schamanen neue Herausforderungen hinzu. Sie sind auch heute noch die Bewahrer des Glaubenssystems durch Tradieren von Geschichten und Mythen. Ihre Haupttätigkeit liegt nach wie vor in der Heilsbehandlung, der schamanischen Reinigung von Wohnorten, sowie der Besänftigung der Geister bzw. der Begleitung der Seelen Verstorbener. Sie führen jedoch auch Rituale zum Auffinden von Gegenständen und bei Diebstählen durch. Darüber hinaus sind einige auch Lehrtätige und gestalten Workshops und Vorträge. Hierin liegt laut Karin Zedlacher aber auch die Gefahr, dass unter dem Deckmantel des Lehrers und Vermittlers, Schamanen zu profanen Unterhaltern für Touristen werden. So bleibt zu bemerken,

„[...] dass der Schamane auf die unterschiedlichen Bedürfnisse der Bevölkerung und der Fremden reagiert. Im Landesinneren tritt der Schamanen in erster Linie in seiner traditionellen Funktion auf. Im Zusammenwirken mit den Halbnomaden ist der tuvinische Schamanismus nach wie vor großteils intakt. Im Zusammenspiel mit den Westlern, die auch mit einem anderen Kulturverständnis nach Tuva kommen, verhält sich der Schamane anders. Ist er zusätzlich dazu aufgerufen zu erklären und zu demonstrieren. Manchmal eine Show zu veranstalten, für die Westler auch kräftig zur Kasse gebeten werden.“ (Zedlacher, 2004, S. 164)

Durch das Engagement der FSS konnte, nach den langen Jahren des Ausübungsverbotes während der Sowjetregierung, der Schamanismus in Tuva, Anfang der 1990er Jahre wiederbelebt werden. Jedoch fand diese Rückbesinnung von Beginn an unter dem

Einfluss westlicher Wertvorstellungen statt, wodurch sich ein prokapitalistisch orientiertes System nach westlichem Vorbild entwickelte. Der tuvinische Schamanismus ist damit zur Ware geworden und wird in die gesamte Welt exportiert. Diese Entwicklung konnte nicht vorhergesehen werden und liegt rückblickend dennoch auf der Hand, erfasst doch längst ein, auf Profitmaximierung ausgerichteter Kapitalismus die letzten Ecken der Welt.

Auch wenn sich der Zugang zum traditionellen Heilssystem derzeit stark verändert, wäre es vermessen, von einem Abgesang des Schamanismus in Tuva zu sprechen. So betont Carlo Zumstein einerseits die Veränderbarkeit des Schamanismus, als ein Jahrtausende altes System, welches sich im engen Austausch mit der Natur entwickelte und dessen Erben nun die heutigen Schamanen sind. Auch wenn die Schamanen im Alltagsleben angekommen sind, ihre Traditionen vielfach durch politische und gesellschaftliche Veränderungen überformt wurden, so leben die Traditionen dennoch weiter. Ihr Wirken stellt sich heute jedoch als Gratwanderung zwischen den Resten des traditionellen Weltverständnisses einerseits, und ein Abdriften in rein kommerzielle Show- und Folklore andererseits dar.

Zedlacher ging in ihrer Arbeit der Vermutung nach, dass es einen Einfluss der westlichen Welt auf den Schamanismus im heutigen Tuva gibt und konnte nur allzu deutlich darstellen, dass die Schamanen in Tuva, wissend um das erhöhte Forschungs- und Begegnungsinteresse an ihnen, reagieren und sich gezielt vermarkten. Der Schamanismus in Tuva gestaltet sich heute jedoch auch durch das Zusammenspiel der traditionellen Werte und den Erwartungshaltungen der westlichen Welt. (vgl. Zedlacher, 2004, S. 7)

2.2.2.1. Forschungsobjekt im Fokus Michael Harner und die Foundation for Shamanic Studies

Anfang der 1960er Jahre, etwa zeitgleich mit Carlos Castaneda, erforschte der amerikanische Anthropologe Michael Harner im peruanischen Amazonasgebiet den indigenen Volksstamm der Conibo und konnte im Zuge einer schamanischen Zeremonie *Ayahuasca*, ein bewusstseinsveränderndes Gebräu der gleichnamigen Dschungelliane probieren und als einer der ersten westlichen Forscher in die Welt der Geister der Schamanen vordringen. In Südamerika ist der Gebrauch von psychoaktiven Pflanzen und Pilzen zum Zwecke der rituellen Bewusstseinsveränderung sehr verbreitet. *Ayahuasca* bedeutet übersetzt „Liane der Geister“ bzw. „Liane der Toten“ und wird hauptsächlich aus dem Lianengewächs *Banisteriopsis caapi* gebraut.

Harner erlebte erstaunlich reale Welten und war, als er später einem Schamanen von seinen Erlebnissen berichtete, sehr verwundert, dass dieser mit den fremden Welten

bereits vertraut war und Details zu seinen Schilderungen ergänzte. Harner wurde in der Folge in die schamanische Praxis eingeführt.

Später wurde er von Jívaro Indios im Osten von Ecuador in Formen des Schamanismus initiiert, die im Amazonasgebiet sehr verbreitet sind. Dort lernte Harner als tranceinduzierendes Mittel erstmals den monotonen perkussiven Klang der Trommel kennen. Die Wirkung stellte sich als sehr ähnlich heraus und Harner erkannte in dieser Methode eine risikofreie und leichter anwendbare Möglichkeit der Bewusstseinsveränderung zum Einstieg in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ der Schamanen. Harner setzte fortan auf die Wirkung der Trommel. (vgl. Harner, 2002, S. 10)

„Meine Forschungen bei den Inuit der kanadischen Arktis und den Völkern der amerikanischen Nordwestküste bestärkten meine Überzeugung, daß die meisten Schamanen der Welt Trommeln oder andere Perkussionsinstrumente als ‚Pferde‘ oder ‚Kanus‘ benutzen, die sie in die verborgene Realität der Geister transportieren. Bei den Samen (Lappen) im Norden Skandinaviens, bei denen sich der Schamanismus länger als irgendwo sonst in Europa erhalten hat, findet sich noch heute in manchen Haushalten eine sogenannte ‚magische Trommel‘, und bei Forschungen in der Sowjetunion brachte ich in Erfahrung, daß die wirklich professionellen sibirischen Schamanen im allgemeinen nur die Trommel verwendeten, selbst wenn der psychedelische Pilz *Amanita muscaria* erhältlich war und von anderen benutzt wurde.“ (Harner, 2002, S. 10 f.)

Harner setzte seine Praxis, zurück in den Vereinigten Staaten, fort und begann ab Mitte der 1970er Jahre Workshops und Vorträge zu geben. Seine weltweiten Feldstudien führten ihn schließlich zu den fundamentalen Prinzipien der schamanischen Praxis, die sich bei allen schamanischen Kulturen, von Sibirien bis Australien, als im Grunde dieselbe erwies. Die Essenz dieser weltweiten Erforschung der schamanischen Praktiken fasste Harner als Core-Shamanism (Kernschamanismus) zusammen. Dieser hält die „universellen“ Prinzipien der schamanischen Praxis als Basis für seine Seminare bereit. Harner transferierte bewusst diese Prinzipien in eine für Westler verständliche „Sprache“, basierend auf den Erfahrungen der schamanischen Reise, welche grundsätzlich allen Menschen jeder Kultur verständlich sein sollen. (vgl. Harner, 2002, S. 11)

Auf der offiziellen Website der Foundation for Shamanic Studies ist dazu zu lesen:

“Michael Harner brought shamanism to contemporary life in the West after extensive field and cross-cultural investigation, experimentation, and personal practice. He originated, researched, and developed core shamanism, a system designed for Westerners to apply shamanism and shamanic healing successfully to their daily lives. This system is based upon the underlying universal, near-universal, and common features of shamanism - together with journeys to other worlds - rather than upon culture-specific variations and elaborations.” (www.shamanism.org/fssinfo/index.html, 03.11.2013)

Harner selbst schreibt dazu:

„Anstatt die Praktiken einer ethnischen Gruppe zu imitieren, lernten meine Schüler, auf diesen Grundlagen praktischen schamanistischen Wissens so aufzubauen, daß sie das

Gelernte in ihre eigene Kultur integrieren konnten. Auf dieser Basis wurden die Geister zu ihren Lehrern - der klassische Weg, auf dem Schamanen den Großteil ihres Wissens erlangen.“ (Harner, 2002, S. 11)

Michael Harners eigener Weg von der akademischen Welt zum Schamanismus und zu seiner Wirkungsstätte Foundation brauchte Jahrzehnte: 1963 promovierte er an der University of Berkeley. Danach unterrichtete er unter anderem an der UC Berkeley, Columbia University, Yale University an der der Graduate Faculty der New School in New York, wo er Vorstand der Abteilung für Anthropologie war. Den akademischen Bereich verließ er 1987, um sich voll mit dem Schamanismus beschäftigen zu können. Harner wurde mit zahlreichen Preisen und Ehrungen ausgezeichnet, unter anderem von der „American Anthropological Association“.

Heute lebt Harner mit seiner Frau in Marin County, California, wo er sich als Vizepräsident „for Development“ in die Arbeit der FSS einbringt. Er ist Autor zahlreicher Publikationen, unter anderem dem Buch „Cave and Cosmos: Shamanic Encounters with Another Reality“, das im April 2013 erschien. (vgl. <http://www.shamanism.org/fssinfo/harnerbio.html>, 23.11.2013) Harner entwickelte außerdem die bereits oben erwähnten Seminare, die die Grundlage für die weltweite Verbreitung der Ideen der FSS darstellen.

Die Seminare sollen den Menschen helfen, durch die Vermittlung von schamanischen Techniken ihre spirituellen Ressourcen zu entdecken. Die Veränderung ihres Bewusstseinszustandes durch den Klang der Schamanentrommel bringe sie, so die Annahme, in Kontakt mit ihrer inneren Kraft und helfe dabei, ihrem Leben eine neue Richtung zu geben oder mehr Lebensfreude zu finden.

Zu diesem Angebot schreibt die Foundation:

“Since the West overwhelmingly lost its shamanic knowledge centuries ago due to religious oppression, the Foundation’s programs in core shamanism are particularly intended for Westerners to reacquire access to their rightful spiritual heritage through quality workshops and training courses. Training in core shamanism includes teaching students to alter their consciousness through classic shamanic non-drug techniques such as sonic driving, especially in the form of repetitive drumming, so that they can discover their own hidden spiritual resources, transform their lives, and learn how to help others.”
(www.shamanism.org/fssinfo/index.html, 03.11.2013)

Im Jahr 1987 gründete Michel Harner die bereits mehrfach zitierte Non-Profit Organisation „Foundation for Shamanic Studies (FSS), mit dem Ziel,

„[...] das verlorene schamanistische Erbe der westlichen Welt wiederzuentdecken und indigenen Völkern zu helfen, ihre eigenen schamanischen Praktiken wiederzubeleben und zu erhalten.“ (Harner, 2002, S. 11)

“When invited by indigenous peoples who have largely lost their shamanic knowledge, the Foundation may send a team to help them establish firsthand shamanic contact with

their own spirits and learn from them. With this work done in short time, the team leaves. The Foundation has done this by invitation in various parts of the world, including the Arctic of Eurasia and Canada, and in central Asia.” (www.shamanism.org/fssinfo/index.html, 03.11.2013)

Die FSS unterstützt darüber hinaus ausgewählte Schamanen aus den unterschiedlichsten Teilen der Welt als sogenannte “Living Treasures of Shamanism“ mit einem lebenslangen Gehalt, wodurch der Erhalt ihres Wissens gesichert werden soll:

“Where the survival of indigenous shamanism is threatened by outside forces such as religious and political persecution, the Foundation may designate elderly shamans as Living Treasures of Shamanism and provide lifetime stipends to help them pass their precious knowledge on to their peoples.” (www.shamanism.org/fssinfo/index.html, 03.11.2013)

Organisatorisch wird die FSS von einem zehnköpfigen “Board of Trustees” (Heather Burch, Della Clark, Jeffrey David Ehrenreich, Ralph M. Field, Michael Harner [Vice President for Development], Sandra Harner [Vice President], Melinda C. Maxfield [Secretary], Susan Mikelke [President], Robert Lee Morris [Treasurer] und Stephanie M. Schoville) und drei Executive Officers (Susan Mokolke [President], Sandra and Michael Harner [Vice Presidents]) geleitet. Auch das (an späterer Stelle beschriebene) Shamanic Knowledge Conservatory wird von Michael und Sandra Harner geleitet. (vgl. <http://www.shamanism.org/fssinfo/index.html>, 23.11.2013)

Harner betont zu dem Arbeitsschwerpunkt der weltweiten Verbreitung schamanischen Wissens, dass Schamanismus grundsätzlich jeder erlernen könne, und zeigt in seinen Seminaren, dass fast alle westlichen Menschen einen Zugang zu der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“ der Schamanen hätten. Jedoch müsse man dies üben und allmählich entwickeln. Dazu hat die FSS rund 200 verschiedene Kursmodule für jährlich tausende Menschen in aller Welt entwickelt. Aktuell werden auf der Website als Basic- und Advanced-Workshops Wochenendkurse zu neun Themenfeldern (Basic Workshop; Shamanic Extraction Healing Training; Shamanism, Dying, and Beyond; Shamanic Divination Training; Shamanism and the Spirits of Nature; Shamanic Dreamwork™, Shamanic Training in Creativity™, Core Soul Retrieval Training™, Shamanism Practicum™) angeboten. Zusätzlich dazu gibt es fünftägige bzw. länger dauernde Kurse: Two-Week Shamanic Healing Intensive™; Three-Year Program of Advanced Initiations in Shamanism and Shamanic Healing™; Harner Shamanic Counseling™. Die Kosten für diese Kurse sind im Verhältnis zu anderen Angeboten in diesem Umfeld durchschnittlich. Die Website der FSS bietet einen Überblick über alle weltweit angebotenen Kurse, wobei speziell darauf hingewiesen wird, dass alle Trainerinnen und Trainer im Sinne der Gesamtorganisation zertifiziert sind. (vgl. <http://www.shamanism.org/workshops/index.php>, 23.11.2013) Angeboten werden weiters so genannte „Certificates of Completion“, die die Absolvierung bestimmter Kursmodule bescheinigen.

(vgl. <http://www.shamanism.org/workshops/certificates.html>, 23.11.2013)

Die so genannten „FSS faculty members“ haben ein dreijähriges Programm für „Advanced Initiations in Shamanism and Shamanic Healing“ und das zweiwöchige Seminar „Shamanic Healing Intensive“ absolviert. Darüber hinaus zeichnen sie sich durch mindestens eine dreijährige schamanische Heilpraxiserfahrung aus. Zusätzlich zu diesen Mindestanforderungen müssen diese Faculty-Members mindestens dreimal selbst an einem Workshop teilgenommen haben, den sie anbieten. Laufende Weiterbildungen sind erforderlich. Die Website listet 25 Mitglieder in Nordamerika und Hawaii, 30 Mitglieder in Europa (darunter Roswitha Uccusic, die Ehefrau von Paul Uccusic), 1 Mitglied in Japan und Asien sowie 4 Mitglieder in Lateinamerika und Spanien auf. (vgl. <http://www.shamanism.org/fssinfo/directory.html>, 23.11.2013)

Neben der Ausbildung ihrer Schamanen zählt die FSS die Vermittlung von schamanischen Leistungen zu ihren Aufgaben. Die Website bietet dazu Verlinkungen zu Heilern aus aller Welt. In Österreich sind 7 Schamanen angegeben. (vgl. <http://www.shamanism.org/resources/services-find.php?country=Austria>, 23.11.2013)
An diese schamanisch arbeitenden Personen richtet sich folgender Hinweis:

„The Foundation for Shamanic Studies is dedicated to the preservation, study, and teaching of shamanic knowledge for the welfare of the Planet and its inhabitants. In its training programs and work, the Foundation teaches and promotes only the positive, life-enhancing, and healing uses of shamanic knowledge. Please review the Ethical and Legal Considerations page for important information about practicing shamanism, shamanic healing and divination in an ethical and effective manner.“
(<http://www.shamanism.org/resources/services.php>, 23.11.2013)

Die ethischen Codes werden in drei Papieren zusammengefasst, die auf der Website der FSS herunterzuladen sind. Obwohl es – so wird dort ausgeführt – kein striktes Regelwerk für die Arbeit von Schamanen gibt, sind laut dem „Code of Ethics of The Foundation for Shamanic Studies“ folgende Grundsätze zu beachten (vgl. <http://www.shamanism.org/resources/ethics-legal.html>, 23.11.2013):

- “Strive to work in harmony with and for each other.
- Teach for positive use, as a healing force in the world.
- Refrain from taking advantage of students by virtue of their positions as faculty members, avoiding inappropriate personal relationships, including those of a sexual nature. The Foundation also advises those engaged in shamanic practice to follow the same guidelines with their clients.
- Carefully consider their actions as teachers, treating self and others with care, patience, tolerance, and compassion.”
(<http://www.shamanism.org/resources/FSSCodeEthics.pdf>, 23.11.2013)

Hinzu kommt die Erfüllung von rechtlichen Anforderungen an Disziplinen, die der Komplementär- und Alternativmedizin zuzuordnen sind. Aufgrund der Komplexität der rechtlichen Bestimmungen in den vielen Ländern, in denen die FSS arbeitet, verweist sie auf ihrer Website auf Folgendes: „Each shamanic healer/practitioner is responsible

for knowing and meeting any legal requirements in his or her state or locality.“ (<http://www.shamanism.org/resources/ethics-legal.html>, 23.11.2013) Grundsätzlich sei es, so die Ausführungen, allen schamanisch arbeitenden Personen anzuraten, ihren Klienten die Rahmenbedingungen der Behandlung deutlich vor Augen zu führen und sie von klassischen medizinischen Methoden, die ausschließlich von Ärzten durchgeführt werden dürfen, abzugrenzen.

Ein weiteres Standbein der FSS stellt die Erforschung schamanischen Wissens dar, das auch in die Kursprogramme einfließt:

„The Foundation is dedicated to preserving, studying, and teaching shamanic knowledge for the welfare of all. The FSS has initiated a wide range of projects and programs for carrying out this three-part mission. Results from these strategic programs are incorporated into FSS courses worldwide.“ (<http://www.shamanism.org/fssinfo/research.html>, 23.11.2013)

Dazu setzt sie derzeit drei Programme um: Das „Shamanic Knowledge Conservatory (SKC)“ ist ein weltweit einzigartiges Archiv, in dem diverse Arbeiten, Transkriptionen, Abbildungen und Ähnliches gesammelt sind. Die FSS ist demnach im Besitz von über 65.000 indexierten Seiten zu Schamanismus und schamanischen Praktiken in aller Welt. Diese sind in fünf Kategorien zusammengefasst, die Informationen aus 396 Kulturen enthalten. Um diese Unterlagen nachhaltig zu sichern, sind viele der Daten digitalisiert. Ein weiteres langfristiges Projekt, in dem die FSS involviert ist, ist die „Mapping of Nonordinary Reality (MONOR)“: Dessen Aufgabe ist es, eine umfassende Datensammlung zu schamanischen Reisen, Nahtoderfahrungen und anderen außerordentlichen Erlebnissen zu erstellen. Die Betreiber setzen sich zum Ziel, „to begin to construct a map of the hidden universe discovered and rediscovered by shamans and others through the ages, independent of culture.“ (<http://www.shamanism.org/fssinfo/research.html>, 23.11.2013)

Bereits in den frühen 1970ern hat Michael Harner mit dieser Arbeit begonnen. Als sich die Sammlung zunehmend ausweitete, fokussierte man darauf, kulturübergreifende Überschneidungen in den Erlebnissen der schamanisch Reisenden – sowohl im Westen als auch in den archaischen Gesellschaften – zu identifizieren. Die Sammlung befindet sich am Hauptsitz der FSS in Marin County, California und beinhaltet mehr als 70.000 Seiten von erforschten Daten zu kulturübergreifendem Schamanismus und schamanischen Heilmethoden sowie zuzüglich 6.000 Bücher und Zeitschriften dazu. Außerdem sind dort über 35.000 Seiten von zeitgenössischen Aufzeichnungen zu schamanischen Erlebnissen von Menschen aus dem Westen gesammelt.

Ein dritter Schwerpunkt liegt auf der Untersuchung schamanischer Heilmethoden:

„The Foundation studies the effectiveness of shamanic healing methods to help deal with illness and other problems of daily life. Significant findings become incorporated in the training offered to medical doctors, psychotherapists, and others through the Foundation's educational programs. A critical part of this work is accomplished through the Shamanism and Health Program, where the Foundation engages in research in a progressing effort to find how shamanic practices complement mainstream medicine.“
(<http://www.shamanism.org/fssinfo/research.html>, 23.11.2013)

Zur Datensammlung werden Schamanen unter anderem darum gebeten, den so genannten „Shamanic Healing Questionnaire“ auszufüllen. Ein Großteil der Forschungsaktivitäten wird über Spenden, Workshopgebühren und ähnliche Beiträge finanziert.

Die FSS arbeitet – wie oben bereits mehrfach erwähnt – weltweit. Auf europäischer Ebene werden die Kurse von einem dreiköpfigen Team in Österreich organisiert (International Faculty Administrative Offices): Roland Urban arbeitet als Vorsitzender und tritt damit die Nachfolge des kürzlich verstorbenen Paul Uccusic an, Michael Hasslinger ist sein Stellvertreter und Roswitha Uccusic übernimmt koordinative Tätigkeiten. Auch auf der Website der internationalen FSS wird immer wieder auf das Wirken von Paul Uccusic (1937-2013) hingewiesen, der einer der wichtigsten Träger der Foundation in Österreich und darüber hinaus war. (vgl. <http://www.shamanism.org/fssinfo/directory.html>, 23.11.2013)

2.2.2.2. Paul Uccusic Die Foundation in Österreich

Paul Uccusic begegnete 1982 Michael Harner anlässlich einer Konferenz über Schamanismus in Alpbach in Tirol. Wie Uccusic in seinem Buch „Der Weg des Schamanen“ schreibt, wusste er zu diesem Zeitpunkt über Schamanismus wenig und war zunächst erstaunt über die wissenschaftlich exakte Aufbereitung des Vortragenden. Die anfängliche Skepsis wich redlichem Interesse, aus dem schließlich ein über die Jahre andauerndes Engagement für den Schamanismus wurde. Die Begegnung mit Michael Harner und die Erfahrung seiner ersten schamanischen Reise waren zweifelsohne schicksalhaft. Paul Uccusic, der sich zuvor dem Studium der Mathematik und der Physik widmete, beschäftigte sich damals bereits seit vielen Jahren mit Parapsychologie und spiritueller Heilung, dennoch faszinierte ihn die unmittelbar anwendbare Spiritualität im Schamanismus. Uccusic schreibt: „[...] hier war der Kosmos hautnah zu spüren und anzufassen.“ (vgl. Uccusic, 2001, S. 15)

Danach folgte er Michael Harner zu Studienzwecken in die USA und begann ab 1985, für die FSS zu unterrichten. 1993 führte ihn, gemeinsam mit Michael Harner, Carlo Zumstein, dem Leiter der Schweizer Sektion der FSS, August Thalhamer und anderen schamanisch Praktizierenden aus Europa und den USA, jene bereits geschilderte Reise

in die Tuvinsische Republik. Insbesondere unter seiner Leitung entstand in den darauffolgenden Jahren eine intensive Zusammenarbeit mit den Schamanen aus Tuva. Gleichzeitig baute Paul Uccusic, gemeinsam mit seiner Frau Roswitha, die Foundation for Shamanic Studies Europa auf, das europäische Zentrum der FSS in Wien, dessen Direktor er bis zu seinem Tod 2013 war.

Die ersten Seminare, welche die Teilnehmer in den Core-Schamanismus einführten, hießen, „Die schamanische Reise zu Kraft und Heilung.“ Heute wird zwischen Basis-Seminaren, „Der Weg des Schamanen“ und Fortgeschrittenen-Seminaren unterschieden, wobei eine Teilnahme an einem Basis-Seminar als Voraussetzung für die Teilnahme an Fortgeschrittenen-Seminaren gilt. In den Basis-Seminaren werden die Teilnehmer in die Arbeitsweise des Schamanen, seinen Eintritt in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“, zum Zwecke des Heilens und des Lösens von Problemen angeleitet.

Auf der Website der FSS Europe steht dazu geschrieben:

„Besonderes Gewicht liegt auf der schamanischen Reise, eine der bemerkenswertesten visionären Methoden der Menschheit, um das unsichtbare Universum zu erforschen, das üblicherweise nur durch Mythen oder Träume zugänglich ist. Die Teilnehmer werden in die schamanische Reise eingeführt (initiiert); dazu werden Trommeln und andere Techniken verwendet, um in den schamanischen Bewusstseinszustand zu gelangen und verborgene spirituelle Fähigkeiten zu entwickeln, eingeschlossen die Verbindung mit der Natur. Die Teilnehmer an diesem Erfahrungs-Seminar vergleichen die auf ihren eigenen schamanischen Reisen gemachten Entdeckungen untereinander und werden darüber hinaus in schamanische Divination und Heilarbeit eingeführt. Mit den gezeigten Methoden können sie ihre individuellen spirituellen Helfer in der nichtalltäglichen Wirklichkeit treffen, um von diesen direkt zu lernen – ein klassischer Schritt in der schamanischen Praxis. Einerseits lernen sie, die schamanische Reise zur Wiederherstellung spiritueller Kraft und Gesundheit anzuwenden, andererseits, wie Schamanismus im Alltag dazu verwendet werden kann, sich selbst, andere und unseren Planeten, die Erde, zu heilen.“ (<http://www.fss.at/Page/ID/26>, 25.11.2013)

Die Fortgeschrittenen-Seminare widmen sich jeweils speziell einem der wichtigsten Themen im praktizierten Schamanismus: Schamanische Extraktion, Seelenrückholung, Visionstanz, Arbeit mit Naturgeistern, schamanische Devination, schamanische Traumarbeit, Tod und Sterben aus schamanischer Sicht, Shamanic Counseling nach Michael Harner.

Darüber hinaus wird ein Dreijahresprogramm für schamanisch Praktizierende angeboten. Die Voraussetzung zur Teilnahme ist die Absolvierung des Basis-Seminars und drei Seminare (Schamanische Extraktion, Tod und Sterben in schamanischer Sicht und Seelen-Rückholung) bei autorisierten Lehrbeauftragten der FSS. Eine vorgegebene Reihenfolge, zeitliche Vorgaben oder Beschränkungen gibt es dabei nicht. Jeder soll die Ausbildung in seinem, ihm angemessenen Tempo machen. (vgl. <http://www.fss.at/Page/ID/111>, 25.11.2013)

3. Empirischer Teil

3.1. Konkretisierung des Themas

Das besondere Forschungsinteresse der vorliegenden Studie galt im Allgemeinen dem Wiedererwachen des Schamanismus in der westlichen Welt, im Besonderen versuchte ich die Spuren dieser Renaissance in Österreich nachzuzeichnen. Dabei wollte ich die Hintergründe und Rahmenbedingungen für dieses Interesse beleuchten und Besonderheiten im Zusammentreffen zwischen alter Schamanentradition und gegenwärtigen Kulturen auf den Grund gehen. Außer Frage stand für mich ein qualitativer Forschungszugang, wollte ich schließlich das Phänomen Schamanismus von „innen“ betrachten, also mein subjektives Erleben und meine Erfahrungen mit dem Thema in die Forschung einbeziehen.

Um dem Thema und meinem Anspruch gerecht zu werden, wählte ich zur Erforschung schamanischer Selbsterfahrungs-Seminare die Methoden der Ethnopschoanalytischen Feldforschung. Die entsprechenden methodischen Grundlagen wurden im theoretischen Teil der Arbeit bereits behandelt.

Ein zweiter Teil meiner Forschung beruht auf der Analyse von Experteninterviews. Um auch hier den von mir bevorzugten qualitativen Forschungszugang zu implementieren, wählte ich Alfred Lorenzers Methode des Szenischen Verstehens. Ich verwendete Passagen aus den Interviews, die für mein Forschungsinteresse von besonderer Bedeutung waren und führte sie einer ausführlichen methodischen Analyse zu. Die methodischen Grundlagen finden sich ebenfalls bereits im theoretischen Teil der Arbeit.

Als dritten Teil der Forschung unternahm ich unter dem Aspekt der Selbsterfahrung sechs schamanische Reisen in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ der Schamanen. Die Reisen wurden in meinem Tagebuch genau dokumentiert und fließen in die Arbeit als (Selbst)erfahrungberichte ein.

Sowohl bei der Analyse der schamanischen Selbsterfahrungs-Seminare als auch bei der Auswertung der Experteninterviews bleiben die Protagonisten nicht oder nur teilweise anonym. Teilweise sind es auch diese Personen, die mich in das Thema Schamanismus eingeführt haben. Dadurch, dass sie mir als Seminarleiter oder Interviewpartner zur Verfügung standen, haben sie mich auch „aufgenommen“. Einigen von ihnen fühle ich mich verbunden, was in der Einordnung ihrer Aussagen spürbar wird. Dieser Rahmen ist sowohl für die ethnopschoanalytische Betrachtung als auch für die Anwendung des Szenischen Verstehens bedeutsam, da er erklärt, warum an manchen Stellen Einschätzungen behutsamer und vorsichtiger getroffen werden, als dies bei anonymisierten Daten der Fall wäre. Ich war mir bei meiner Arbeit stets dieses Hintergrunds bewusst.

3.2. Ethnopschoanalytische Feldforschung im Feld

3.2.1. Bewusstwerden meiner Vorannahmen und Einstellungen

Als ich 2004 mit der wissenschaftlichen Erforschung schamanischer Selbsterfahrungsseminare begann, konnte ich bereits auf einen längeren Zeitraum meines persönlichen Interesses am Schamanismus zurückblicken. Bis zu diesem Zeitpunkt bildeten sich meine Erfahrungen jedoch lediglich aus theoretischen Überlegungen und der Lektüre einschlägiger Literatur. Erst als ich beschloss, mich mit diesem Thema auf einer wissenschaftlichen Basis zu beschäftigen, wurde mir gewahr, dass ich ohne einer praktischen Erprobung, eines Selbstversuches, einer passiven und aktiven Anwendung schamanischer Methoden, keine treffenden Aussagen über dieses Feld machen könnte.

Also suchte ich nach Möglichkeiten, Schamanismus zu „erleben“ und stieß dabei auf die Foundation for Shamanic Studies. Meine Überraschung war groß, als ich erkannte, dass die Europazentrale dieser weltweit operierenden Organisation in Österreich, genauer in Wien, ansässig ist. Sofort war die Idee geboren, Schamanismus in Kontext der eigenen Kultur zu untersuchen und dieses Spannungsfeld in meiner Arbeit abzubilden. Ich beschloss also, einige dieser Basis-Seminare zu besuchen und suchte nach einer geeigneten Forschungsmethode, die diese, zu erwartenden differierenden Funktionslogiken, Brüche und Irritationen abbilden könnte. Ein qualitativer Forschungsansatz schien mir wichtig und die Ethnopschoanalyse, mit der ich mich in den darauffolgenden Jahren viel beschäftigte, der bestmögliche, bezieht er doch die Subjektivität in Form der Gegenübertragung mit ein. Schließlich wollte ich unbedingt den Versuch wagen, Schamanismus auch von „innen“ zu betrachten.

Es war schwer für mich, unvoreingenommen an diese Forschung heranzugehen, da ich, wie erwähnt, bereits viel über Schamanismus gelesen hatte und unter anderem, mich die Bücher von Carlos Castaneda in der Vergangenheit durchaus beeindruckt hatten. Würde ich Castanedas „nichtalltägliche Wirklichkeit“ tatsächlich vorfinden? Ich war sehr gespannt und ich wollte mich endlich aktiv mit diesen Dingen beschäftigen, nach der Zeit des Lesens nun einen ersten praktischen Schritt tun.

Meine Erfahrung zeigte, dass in Gesprächen über Schamanismus häufig mit Ablehnung, stereotypen Vorurteilen und Unverständnis reagiert wurde. Schamanen seien Zauberer, Indianer, die Drogen nehmen und primitive religiöse Rituale durchführen. Solche und ähnliche Einschätzungen fand ich jedoch zu meiner Überraschung auch in diverser Literatur der frühen anthropologischen Forschung; sie scheinen sich hartnäckig in der öffentlichen Meinung manifestiert zu haben. Genau solche groben Vorurteile waren für mich immer der Motor, um diese Dinge zu hinterfragen und in einem anderen, differenzierteren Licht darzustellen.

3.2.2. Feldforschungstagebuch

In den Phasen der intensiven Feldforschung führte ich ein Arbeitstagebuch, in dem ich meine persönlichen Eindrücke festhielt. Das Erstellen eines Feldforschungstagebuches war sehr wichtig, um eine gewisse Distanz zum Forschungsobjekt herzustellen, die Selbstreflexion erst ermöglicht. Erst durch den zeitlichen Abstand und der wiederholten Lektüre des Geschriebenen konnte ich Irritationen, Ängste und freie Assoziationen deutlich machen.

So schreibt etwa Maya Nadig, dass begleitende Selbstreflexion nicht im Kopf versucht werden soll, denn die Eindrücke wären zu flüchtig und würden sich in der Erinnerung verändern.

„Deswegen ist es wichtig, die eigenen spontanen Assoziationen und Irritationen in einem Arbeitstagebuch zu verschriftlichen. Die Niederschrift lässt subjektive Reaktionen auf die fremde Kultur zu einem Text werden, der feststeht, an dem nicht mehr zu rütteln ist und von dem wir annehmen können, dass er in seiner Struktur die Manifestationen des eigenen Unbewussten enthält. An diesem Text kann dann gearbeitet werden. Es ist sehr schwierig, die im Tagebuch notierten Gedanken allein und sofort zu analysieren – ein gewisser Abstand zum Text ist notwendig. Er wird erreicht durch zeitliche Distanz, durch Zusammenarbeit mit Kollegen und Kolleginnen zur gemeinsamen Deutung der Notizen oder durch die Supervision bei einer erfahrenen Person.“ (Nadig, 1985, S. 107)

Ich machte schon während der schamanischen Seminare Notizen, wobei die sich einerseits auf die inhaltliche Thematik bezogen und andererseits bereits Irritationen, Kritik, Brüche etc. festhalten sollten. Besonders diese Passagen las ich später zu verschiedenen Zeitpunkten meiner Forschung immer wieder und versuchte im Sinne einer psychoanalytischen Übertragungs- bzw. Gegenübertragungsanalyse zu unterscheiden, welche Anteile von mir in das Feld getragen wurden, also zu meiner persönlichen Geschichte gehören und somit meine Sichtweisen, Ängste und Annahmen darstellen. Durch diese Bewusstmachung eigener Übertragungsphänomene wird, wie bereits im theoretischen Teil erläutert, versucht, unreflektierte subjektive Faktoren weitgehend auszuschließen, um eine Verzerrung der Ergebnisse zu verhindern.

Gleichzeitig wurden so unbewusste Motive, Mythen und Widerstände des Forschungsfeldes deutlicher herausgearbeitet.

3.2.3. Empirische Forschung

Ich sah mich zunächst der Schwierigkeit gegenüber, ein geeignetes Forschungsfeld in Österreich vorzufinden. Noch bevor ich auf die Seminare der FSS aufmerksam wurde, stieß ich auf die Arbeit von August Thalhamer, der im Rahmen seiner umfassenden Tätigkeit auch schamanische Selbsterfahrungsseminare anbot. Besonders die

Verbindung von Schamanismus und Psychotherapie erschien mir für meine Forschung reizvoll. Ich besuchte zwei Seminare unter seiner Leitung:

- Schamanische Selbsterfahrung – Ein Seminar von August Thalhamer
20.-22.09.2002⁸
- Schamanische Heilbehandlung – Ein Seminar von August Thalhamer
19.-21.03.2004

Erst später in meiner Forschung wurde ich auf die Seminare der FSS aufmerksam. Ich besuchte zunächst eines der angebotenen Basisseminare unter der Leitung von Michael Hasslinger.

- Basisseminar Core-Schamanismus „Die Reise zu Kraft und Heilung“ von
Michael Hasslinger
06.-07.10.2007

Schließlich dann ein weiteres Basisseminar unter der Leitung des damaligen Leiters der FSS Paul Uccusic.

- Basisseminar Core-Schamanismus von Paul Uccusic
21.-22.09.2012

Während allen Seminaren nahm ich an den Übungen und Diskussionen teil wie jeder andere Seminarteilnehmer, jedoch lag mein besonderes Augenmerk auf meinem Forschungsinteresse. Ich führte jeweils Tage vor, während und Tage nach den Seminaren ein Arbeits- oder Forschungstagebuch, in dem ich meine Eindrücke festhielt. Ich gliederte die Einträge in inhaltliche Themen und Notizen zu Gefühlsäußerungen und Irritationen meinerseits. Diese Notizen bildeten die Grundlage für die weitere Auswertung, wobei die Seminarleiter nicht anonymisiert werden konnten, was sich wie bereits ausgeführt auf die Form der Auswertung auswirkte.

3.3. Szenisches Verstehen in der Anwendung

In der Auseinandersetzung mit meinem Forschungsthema wurde deutlich, dass Erfahrung eine wichtige Rolle in der schamanischen Arbeit spielen würde. Also begab ich mich zunächst auf die Suche nach Experten, die sich mit Schamanismus seit vielen Jahren beschäftigten und gleichzeitig in unserem Kulturkreis verankert waren. Ich wollte ihnen jedoch nicht nur meine Fragen stellen, sondern anschließend die transkribierten Interviews einer qualitativen Analyse unterziehen und wählte dafür die Methode des Szenischen Verstehens von Alfred Lorenzer.

⁸ Dieses Seminar fließt nur am Rande in die Auswertung mit ein, da es vor meiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Schamanismus in Österreich liegt. An dieser und an späterer Stelle wird es dennoch erwähnt, da es hinsichtlich meines Forschungsinteresses initiatorische Wirkung hatte und ihm daher einige Bedeutung zukommt.

Ich erstellte drei Experteninterviews: Zu Beginn mit der österreichischen Heilerin, Starlight Woman⁹, die sich seit Jahren mit schamanischer Arbeit beschäftigt und praktiziert. Das zweite Interview erfolgte mit dem Leiter der Foundation for Shamanic Studies Europe, Roland Urban, Psychologe und erfahrener shamanic practitioner aus Oberösterreich. Schließlich folgte ein drittes Interview mit dem österreichischen Theologen und Psychotherapeuten August Thalhamer, der sich seit vielen Jahren theoretisch und praktisch mit den Zusammenhängen zwischen christlicher, psychotherapeutischer und schamanischer Traditionen beschäftigt.

Aus den Experteninterviews verwendete ich Passagen, die für mein Forschungsinteresse von besonderer Bedeutung waren und führte sie anhand der methodischen, tiefenpsychologischen Analyse des Szenischen Verstehens einer Erklärung zu.

Die vier verschiedenen Ebenen des Verstehens werden nach Alfred Lorenzer unterschieden in logisches, psychologisches, szenisches und tiefenhermeneutisches Verstehen.

Im ersten Schritt versuchte ich die Schilderungen meiner Interviewpartner nachzuzeichnen und einem klaren Verständnis des Geschriebenen/Gesagten zuzuführen.

Die zweite Ebene versucht, den emotionalen Sinn hinter den Mitteilungen zu verstehen. Dabei versuchte ich, meine Affektäußerungen (Gefühle, Stimmungen und Haltungen) festzuhalten, was das Geschriebenen/Gesagten bei mir auslöste; also meine Gegenübertragung deutlich zu machen.

Auf der Ebene des szenischen Verstehens versuchte ich, einen Gesamteindruck zu erfassen, hinsichtlich bestehender Muster, einer dramatischen Einheit, ähnlich einem Akt.

Auf der finalen Ebene versuchte ich, unbewusste Bedeutungen, verdrängte Inhalte sowie Widersprüche zwischen manifestem und latentem Sinn des Geschriebenen/Gesagten zu erkennen.

Eine Schwierigkeit stellte die Tatsache dar, dass nur eine der drei Interviewpartner anonymisiert werden konnte. Dadurch, dass ich mich diesen Personen in gewisser Weise auch verbunden fühle, war es immer wieder herausfordernd, auch kritische Aspekte, die sich durch das Szenische Verstehen zeigten, zur Sprache zu bringen. Wie bereits ausgeführt, war dies eine Rahmenbedingung, deren Wirkung ich mir im Zuge meiner Arbeit immer wieder bewusst machen musste.

⁹ Die Interviewpartnerin bat darum, sie in dieser Arbeit unter ihrem schamanischen Namen, den sie im Rahmen einer Initiation erhalten hat, anzuführen. Gleichzeitig entsprach diese Maßnahme ihrem Wunsch nach Anonymität.

3.4. Unterwegs-Erfahrungen mit fremden Welten

Um die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ der Schamanen und damit verbundene etwaige Unterschiede zur „alltäglichen Wirklichkeit“ deutlicher erlebbar zu machen, entschloss ich mich erst während der Arbeit zur Durchführung von sechs schamanischen Reisen im Sinne eines Selbstexperiments bzw. der Selbsterfahrung.

Ich wählte je drei Reisen in die Untere Welt und drei Reisen in die Obere Welt, wobei ich mich jeweils entsprechend der gelernten Rituale (Schamanisches Counseling¹⁰) aus den Basisseminaren der Foundation for Shamanic Studies vorbereitete. Unmittelbar danach notierte ich die Erlebnisse und Bilder der Reisen in meinem Forschungstagebuch.

3.5. Auswertung des Materials

3.5.1 Ethnopschoanalytische Betrachtung der Feldforschungstagebücher

Als Datenmaterial liegen, wie bereits oben erwähnt, drei Feldforschungstagebücher vor, die sich in Form und Inhalt stark voneinander unterscheiden. Sie geben Berichte von Teilnahmen an schamanischen Seminaren wieder. Die Unterschiedlichkeit der drei Feldforschungstagebücher spiegelt die verschiedenen Entwicklungsstufen meiner Auseinandersetzung mit dem Schamanismus wider. Gleichzeitig sind übergreifende inhaltliche Aspekte zu bemerken, denen in der folgenden Auswertung Rechnung getragen werden soll. Ich beschränke mich dabei auf jene Aspekte, die Relevanz für die Frage nach Besonderheiten des Schamanismus in Österreich haben.

Zunächst versuche ich, das umfangreiche Feldforschungsmaterial anhand meiner Entwicklung als Forscher und der daraus resultierenden verschiedenen Zugänge zu entschlüsseln. Ein zweiter Abschnitt beschäftigt sich mit der Frage des Zuganges zum Thema Schamanismus anhand unserer „westlichen“ Workshoplogiken. Der nächste Komplex beleuchtet das „Heilende“. Den Schluss bilden Überlegungen zur fremden, gefährlichen Welt des Schamanismus.

Ich fokussiere bei der Auswertung des Materials bewusst wenig auf eigene spirituelle Erfahrungen, da diese für den wissenschaftlichen Kontext zu persönlich wären und gleichzeitig für das hier behandelte Forschungsinteresse wenig Relevanz haben.

¹⁰ „Hauptzweck dieses Verfahrens ist, den Klienten zu vermitteln, wie sie selbst eine schamanische Reise in die andere Wirklichkeit unternehmen können, um spiritueller Kraft und hilfreicher Einsicht zu begegnen. Sie sollen selbständig verantworten, wie sie Antworten auf ihre Fragen und Anliegen erhalten und was sie daraus für ihr eigenes Leben machen. Im Unterschied zum traditionellen Schamanismus reist der Klient also für sich selbst und bemüht keinen Schamanen. Er tritt aus der passiven, Heilung oder Wissen empfangenden Position heraus und wird sein eigener Schamane.“ (Picard, 2006, S. 127)

3.5.1.1. Die verschiedenen Zugänge

Zwischen der ersten Seminarteilnahme mit einer schamanischen Behandlung (Schamanische Heilbehandlung – Ein Seminar von August Thalhamer, 2004), der Teilnahme am Seminar (Basisseminar Core-Schamanismus „Die Reise zu Kraft und Heilung“ von Michael Hasslinger, 2007) und dem zweiten FSS-Seminar (Basisseminar Core-Schamanismus von Paul Uccusic, 2012), an dem ich für diese Arbeit teilgenommen habe, liegen insgesamt acht Jahre. In dieser Zeit hat sich mein Erfahrungshorizont in Hinblick auf das Thema Schamanismus, und gleichzeitig meine Beschäftigung mit wissenschaftlicher Psychologie, wesentlich erweitert. Dies spiegelt sich auch in den Forschungstagebüchern wieder: Während in der aus dem Jahr 2004 stammenden Beschreibung der schamanischen Heilbehandlung noch kaum Bezüge zur Psychotherapie bzw. zur Psychoanalyse finden, spielen dieser in der Beschreibung des 2012 absolvierten Seminars eine große Rolle. Meine Beschäftigung mit dem Schamanismus führte mich von mir als Subjekt (und Objekt) der Auseinandersetzung hin zu einer Analyse des Themas auf einer Metaebene, auf der zwar weiterhin persönliche Aspekte eine bedeutende Rolle spielten, diese aber stärker in umfassendere Kontexte eingebettet wurden. Diese Kontexte betrafen zweierlei: Einerseits wurde das Thema „Heilung für die Seele“ von mir umfassender betrachtet. Von Bedeutung waren meine beiden persönlichen Erfahrungswelten, nämlich die Psychologie und der Schamanismus. Andererseits wurden spirituelle Aspekte, die bei Erfahrungen mit dem Schamanismus eine große Rolle spielten, zunehmend in Bezug zur westlichen Alltagswelt gesetzt. Die Arbeit und die (zuerst nicht-wissenschaftliche) Beschäftigung mit dem Schamanismus führten mich also über Jahre hinweg zu meinem Forschungsinteresse, das dieser Arbeit zu Grunde liegt, hin.

Beispielhaft lässt sich diese Entwicklung wie folgt anhand der Forschungstagebücher belegen:

Im Feldforschungstagebuch aus dem Jahr 2004 schreibe ich:

„Die Person, welcher die Behandlung zuteil wurde, im Folgenden kurz Klient genannt, wurde in die Mitte eines Kreises gebeten, ein kurzes Anamnesegespräch folgte, in dem der behandelnde Heiler, im Folgenden kurz Schamane genannt, den Klienten fragte, was ihn zu ihm führte.“ (Feldforschungstagebuch Schamanische Heilbehandlung, 2004)

Die Aufzeichnungen sind in einem ersten Schritt sehr analytisch und beschreiben die äußeren Rahmenbedingungen der Behandlung in beinahe bürokratischer Sprache. Nach drei Absätzen gehe ich zu einer Beschreibung der eigenen Erfahrung über:

„Ich wurde eingeladen, mich auf einen Stuhl in der Mitte des Kreises zu setzen. Ich saß dabei so, dass ich dem Schamanen zugewandt war, der seinerseits eine Position im Kreis der Teilnehmer eingenommen hatte. Er fragte mich, was mich zu ihm führen würde und ich erklärte kurz meine Beschwerden. Das Anamnesegespräch war relativ kurz, zu viel wollte der Schamane dazu nicht hören.“ (Feldforschungstagebuch Schamanische Heilbehandlung, 2004)

Aus diesen wiederum sehr sachlichen Zeilen lässt sich eine Distanz zwischen mir und dem Thema herauslesen. Neben dieser Distanz spielt auch die vorsichtige Herangehensweise an die Methode der ethnopschoanalytischen Forschung eine bedeutende Rolle: Die Aufzeichnungen zeigen auf, was zum damaligen Zeitpunkt als relevant erlebt wurde. Dass sie sich über große Strecken mit äußeren Rahmenbedingungen auseinandersetzen, zeigt für mich ein Festhalten an möglichst konkreten Fakten und ein zurückhaltendes Einlassen auf die Thematik auf. Insbesondere erinnert die strukturierte Form der Aufzeichnungen in dieser Sequenz an die klassische Formatierung von Listen und Aufzählungen. Dies stellt wohl den Versuch dar, die fremdartigen Erlebnisse in vertrauten Schemen darzustellen.

Im Feldforschungstagebuch aus dem Jahr 2007 schreibe ich:

„Meine Frage lautet: „Was hindert mein Bein daran, heil zu werden?“

1. Bild: Katzen- (oder Löwen) Kopf

Katzen verschwenden keine Energien -> ich sollte meine Energie nicht so zerstreuen“

Zusammenfassung:

- Mit Energie besser haushalten [...]“

(Feldforschungstagebuch Basis Seminar 1, 2007)

Der Zugang war zu dieser Zeit noch sehr pragmatisch: Ich als Person, in diesem Fall als Klient, hatte Fragen, die ich zu beantworten suchte. Konkretes schien auch hier eine bedeutendere Rolle zu spielen. Vielleicht spielte auch der, an späterer Stelle immer wieder zitierte, Zweifel am Schamanismus und dessen Heilmethoden eine Rolle bei dieser vorsichtigen Herangehensweise, die sich stärker an dem Duktus von Ratgeberliteratur als klassischer schamanischer Literatur orientierte (siehe oben: Problem – Bild – Lösung – Zusammenfassung). Einen dieser Momente des Zweifels beschreibe ich in meinem Feldforschungstagebuch.

„Dennoch bestehen wieder erhebliche Zweifel, ob ich mir diese Bilder nicht einfach nur ausdenke. Ich wundere mich auch über die blumigen Geschichten meiner Kollegen, meine Reisen sind bislang nicht so bilderreich, sondern eher immer nur einzelne Sequenzen, dann ist wieder nur mein Alltagsbewusstsein dazwischen. Dies sage ich auch in der Nachbesprechung der Reisen.“ (Feldforschungstagebuch Schamanische Heilbehandlung, 2004)

Aus dem (deutlich umfangreicheren) Feldforschungstagebuch aus dem Jahr 2012 lässt sich eine wesentliche Entwicklung herauslesen. Darin sind stärker eigene Reflexionen, Bezugnahmen zu Vorannahmen bzw. der Alltagswirklichkeit, Hinweise auf parallele Systeme wie die Psychologie, Beschreibungen von Irritationen etc. enthalten. Ich stelle daher fest, dass in den Jahren dazwischen der Umgang mit der ethnopschoanalytischen Herangehensweise deutlich sicherer wurde und den Blick auf Vieles schärfte, was davor stärker im Verborgenen blieb.

An dieser Stelle zitiere ich zur Illustration die Beschreibung des Beginns des Seminars:

„Ich werde freundlich empfangen von einer älteren Dame, die gleich meine Teilnahme errät und meinen Namen auf einer Liste findet. Die Schuhe bleiben draußen, drinnen hat sich bereits ein Kreis gebildet. Ich rolle mit meinem Koffer in den großen Saal mit Holzboden und einer kleinen Bühne und sehe mich um. Etwa zwanzig Leute sitzen auf dem Boden, auf Decken und Pölster, in der Mitte ein paar Rasseln und Paul Uccusic, der gerade eine Kerze anzündet. Später wird er noch das Licht herunter dimmen, Schamanen sehen im Dunkeln besser.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Der Zugang hat sich gewandelt: In dieser Passage spielt bereits das Drinnen und das Draußen eine Rolle, ich erlebe mich selbst in einem fremden Raum in Bezug auf die sich darin befindlichen Objekte und Menschen und gehe in der Beschreibung zum zentralen Thema, dem Schamanismus über. Für die ethnopschoanalytische Auswertung eignet sich dieses Material besser; ich werde mich im Folgenden aber darum bemühen, das vorhandene Datenmaterial vor dem Hintergrund dieser verschiedenen Zugänge zu betrachten und einzuordnen. Im Mittelpunkt werden thematische Aspekte stehen, die in den Feldforschungstagebüchern eine Rolle spielen und im Zusammenhang mit dem Forschungsinteresse dieser Arbeit stehen.

3.5.1.2. Spirituelle Welt des Schamanismus vs. westliche Workshoplogiken

„Der Raum ist sehr groß und gänzlich unpersönlich. Es ist sogar etwas zu kühl hier – wie soll man da warm werden?! Hier würden wohl eher Wirtschaftsseminare besser passen. Danach gibt es bald Mittagessen, in einem Speisesaal, gänzlich unpersönlich, Standard, alles schmeckt nach nichts und sieht auch so aus! Ich verzichte auf Nachspeise und gehe Spazieren. Das gesamte Hotel ist gänzlich unpersönlich, als Veranstaltungsort für so ein „Seminar“ meines Erachtens ungeeignet. Aber wie sollte so ein geeigneterer Ort denn aussehen? Eine Höhle, ein Tipi? Wenigstens etwas mit Wärme und Charme!“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 1, 2007)

Folgt man den Beschreibungen schamanischer Heilmethoden, wie sie in den archaischen Schamanenkulturen praktiziert werden und in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt wurden, ist ein solches Setting als befremdlich einzuschätzen. Schamanische Arbeit wird in die Workshoplogiken der westlichen Welt übertragen. Der Einstieg in die „geistige Welt“ des Schamanismus scheint über die bestens bekannten Workshopsettings möglich, was mich vordergründig irritiert. Zum Aufbau solcher Seminare findet sich in den Formulierungen im Feldforschungstagebuch aus dem Jahr 2007 wieder:

„Das Seminar beginnt mit der ersten Übung. Wir teilen uns in Paaren auf, ich arbeite mit einer jungen Frau zusammen. Zu Beginn bin ich Schamane, sie Klient, dann wechseln wir die Rollen.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 1, 2007)

Die Begrifflichkeiten sind aus diversen anderen Seminkontexten bekannt: Es gibt „Übungen“, man „arbeitet“ paarweise zusammen, nimmt „Rollen“ ein, die dann „gewechselt“ werden. Auch während dieses Seminars schien mich diese Diskrepanz zwischen den zwei Logiken kaum zu stören; zumindest geben die Aufzeichnungen aus dem

Feldforschungstagebüchern keine Aufschlüsse darüber. Das Gefühl des Befremdens wird im dritten Feldforschungstagebuch deutlicher, beispielsweise in der Beschreibung der dritten dort ausgeführten Übung, dem Krafttiertanz:

„Ich kann mich nicht fallen lassen, das ist mir zu persönlich und zu viele Leute anwesend, man droht ja auch immer wieder mit anderen zusammen zu stoßen. Anderen geht es ähnlich, ich habe den Eindruck, diese Übung ist zu bald im Seminar angesetzt, einige sind doch gerade ihrem Krafttier zum ersten Mal begegnet, niemand kennt sich in der Gruppe. Für diese Übung brauche ich mehr Sicherheit und Vertrauen. Dennoch spüre ich im Gehen eine seltsame Verbundenheit mit der fremden Energie. Ich kann und will dieses Erlebnis nicht ausdrücken, nicht sichtbar machen für andere, es in mir behalten, also gehe ich im Kreis, habe meine Augen teilweise geschlossen, der Raum ist verdunkelt, nur durch eine Kerze erhellt und von der Trommel erfüllt. Ich fühle die Kraft des Adlers, seine Unangefochtenheit, seine kraftvolle Ruhe, seinen durchdringenden Blick, meine Hände sind am Rücken verschränkt, die Flügel bleiben angelegt.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Die Beschreibung führt von der Vorsicht hin zu einem Einlassen in eine andere Welt. Wie bereits in der oben zitierten Eingangspassage wiedergegeben, braucht es, so erlebe ich es, eine Bewegung von einem Draußen zu einem Drinnen: In diesem Fall ist das Draußen die Hülle der Rahmenbedingungen des Seminars und das Drinnen die geistige Welt und das Einlassen auf eine spirituelle Auseinandersetzung mit persönlichen Themen. Zu Beginn des Feldforschungstagebuches aus dem Jahr 2012 steht eine ausführliche Beschreibung der Alltagswirklichkeit mit beruflichen Schwierigkeiten und Problemen beim Ankommen am Seminarort und, im übertragenen Sinne, im Thema Schamanismus. Geschäftliche Telefonate und Erledigungen am Weg stehen im Wege und müssen überwunden werden. Das Ankommen muss bewusst gestaltet werden:

„Ich wollte mich ein wenig auf meine Forscherrolle einstimmen. Ich machte noch einen abendlichen Spaziergang und nahm unterwegs ein Abendessen zu mir.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Der Widerspruch wird von mir bewusst erlebt und reflektiert:

„Ich ging zu Fuß wenige Minuten zum Seminarort. Bin ich Tourist, ein Geschäftsreisender? Mein Koffer rollt geräuschvoll hinter mir her, mitten durch die Stadt, nur ein paar Straßen weiter und dennoch in eine so ferne Welt. Die moderne Großstadt und Schamanismus, ein Widerspruch? Stadtschamanen eben.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Ähnliches findet sich auch in der Beschreibung des Abschlusses des Seminars wieder:

„Zum Abschluss des Seminars nehmen wir uns noch einmal alle im Kreis stehend an den Händen. Wenn man sich schwach fühlt, so Paul Uccusic, soll man sich an den Kreis erinnern, wenn man zu viel Energie hat, sie an den Kreis zurückfließen lassen. [...] Wir verabschieden uns. Die moderne Welt empfängt mich gleich an der Türe, mein Auto parkt in der nächsten Straße, ich habe einen weiten Weg vor mir.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Ankommen und Hinausgehen erlebte ich also sehr bewusst und reflektierte die „andere“ Welt des Schamanismus in meinen Beschreibungen sehr stark. Die zusätzliche Ebene des Ankommens in der spirituellen Welt während der Seminare stellte einen weiteren, wie oben beschrieben bewusst reflektierten Akt dar. Dieser Einstieg erfolgt im recht klassischen Rahmensetting eines Seminars. Inhaltlichen Beschreibungen und sachlichen Informationen folgten Übungen in Form von kurzen Ausflügen in die bereits oben definierte „nichtalltägliche Wirklichkeit“ oder anderen spirituellen Erfahrungen. Als signifikant erlebte ich in diesem Zusammenhang beispielsweise die große Bedeutung von Begriffsdefinitionen, wie sie im Folgenden deutlich werden:

„In Europa gibt es demnach keine Schamanen, weil wir in keiner schamanischen Kultur leben, sondern nur ‚schamanisch Tätige‘ oder ‚shamanic practitioner‘.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Der Foundation for Shamanic Studies ist, nach ihren eigenen Angaben, eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Schamanismus wichtig. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch erklären, dass Begriffsdefinitionen eine hohe Relevanz haben. Diese stellen jedoch eine stark westlich geprägte Herangehensweise dar, die in einer gewissen Diskrepanz zu den archaischen Schamanentraditionen stehen, die, so vermute ich, wenig Wert auf die Berufsdefinition eines Heilers legen, sondern sich vielmehr auf den Akt der Heilung an sich und dessen Wirken fokussieren.

Die Beschreibungen der Übungen sind darüber hinaus recht genau und detailliert gestaltet. Dadurch ergibt sich ein enges, aber überschaubares und umsetzbares Handlungsgerüst, das in gewisser Diskrepanz zur Unendlichkeit, Außerzeitlichkeit und Feinstofflichkeit der „nichtalltägliche Wirklichkeit“, in der das spirituelle Erleben stattfindet, steht. Eine solche Übungsbeschreibung gebe ich an dieser Stelle ausschnittweise und beispielhaft wieder:

„Am Schluss geht der Schamane alle Bilder noch einmal durch und gibt die Antworten wieder, eventuell kommt dadurch noch etwas hinzu. Es empfiehlt sich, dass der Schamane die Aussagen vorher mitschreibt. Der Schamane sollte dabei die Ausdrücke des Klienten verwenden und nichts Eigenes reinbringen und von den Formulierungen nicht abweichen. Wenn keine Antwort kommt, dann so stehen lassen, möglicherweise ist die Zeit nicht reif dafür. Pro Seite 3-4 Bilder auf 2-3 Seiten finden lassen. Danach werden die Rollen getauscht. Die Bilder im Stein sind Teile der NAW des Klienten (und entspringen nicht dem individuellen und kollektiven Unbewussten), während die Frage aus der AW entspringt. Der Stein ist ein Objekt der Kraft.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Aus meinen Aufzeichnungen werden mehrfach zwei Schritte für die Beschäftigung mit dem Schamanismus in einem kulturellen Umfeld wie in Österreich ersichtlich: Für mich als Teilnehmer galt es, wie in den oben zitierten Beispielen ersichtlich, von meiner Alltagswirklichkeit in die Seminar- bzw. Behandlungsrealität einzutauchen. Dies war von Brüchen und bewussten Reflexionen begleitet. In einem zweiten Schritt war es notwendig, innerhalb der vorgegebenen Settings von der „alltäglichen Wirklichkeit“ in die

„nichtalltägliche Wirklichkeit“ zu wechseln. Diese Schritte wurden von mir bewusst reflektiert und sie sahen jeweils ein Eintauchen in etwas Neues, Fremdes vor. Ich denke, dass darin auch ein wesentlicher Aspekt der Besonderheit der Auseinandersetzung mit dem Schamanismus in der westlichen Welt liegt, da in den Stammeskulturen, so meine Vermutung, die sich auch in diversen Beschreibungen in der Literatur wiederfindet, der Zugang unmittelbarer ist. Was bei den einen einfach so ist, weil es so ist, ist bei uns so, weil wir uns bewusst für diese Schritte entscheiden. Inwiefern diese bewusste Entscheidung auch das spirituelle Erleben beeinflusst, kann ich aufgrund der Beschränktheit meiner eigenen Erfahrungswelt nicht einschätzen. Die Frage bleibt jedoch offen, inwiefern die schamanischen Traditionen aus den Stammeskulturen auf unsere westliche Welt übertragbar sind. So sehe ich Vorschläge wie diesen von Robert A. Herzner sehr kritisch:

„Wenn Sie die grundlegenden Methoden des Kernschamanismus eigenständig erlernen wollen, besorgen Sie sich das klassische Standardwerk in autorisierter deutscher Übersetzung aus dem Amerikanischen von Michael Harner: ‚Der Weg des Schamanen - ein praktischer Führer zu innerer Heilkraft‘, Ariston-Verlag, ISBN 3-7205-1819-1.“ (Herzner, 2000, S. 60)

Diese Art der „Wissensvermittlung“ hat meines Erachtens nichts mit einem Versuch eines adäquaten kulturspezifischen Wissenstransfers zu tun und ist aus meiner Sicht fahrlässig. Als problematisch kann auch eingeschätzt werden, dass den Interessierten vermittelt wird, persönliche Schwierigkeiten seien unkompliziert und wären ohnehin in typisch westlich-hoher Geschwindigkeit zu überwinden.

3.5.1.3. Heilsame Erlebnisse in Psychologie und Schamanismus

Beiden, Schamanismus und Psychologie, obliegt die „Heilung der Seele“ (sowie körperlich ausgedrückter psychosomatischer Problemstellungen). Die Psychologie ist in unseren westlichen Kreisen die diesbezüglich etablierte Wissenschaft, während der Schamanismus, verschiedene spirituelle Praktiken sowie Entwicklungen der New-Age-Bewegung zunehmend an Bedeutung gewinnen. In meinen Feldforschungstagebüchern wird ersichtlich, wie stark die hiesige Sozialisation in Bezug auf die Psychologie ist. Dies ist sowohl bei den Workshops an sich, als auch bei mir als Feldforscher der Fall. Ein Beispiel sind die Begriffe: In den Feldforschungstagebüchern aus den Jahren 2004 und 2007 wird derjenige, der behandelt wird, als „Klient“ bezeichnet. Dieser Terminus stammt aus dem Beratungs- und Behandlungskontext im psychosozialen Bereich unserer westlichen Welt. An mir selbst merke ich, dass ich von meiner Sozialisation als Psychologe (bzw. Psychologie-Student) ausgehend, Einschätzungen vornehme. So etwa heißt es an einer Stelle:

„Er fragte mich, was mich zu ihm führen würde und ich erklärte meine Beschwerden. Das Anamnesegespräch war sehr kurz, zu viel wollte der Schamane dazu nicht hören. Ich hatte den Eindruck, dass es nicht so wichtig wäre, über seine Beschwerden zu reden,

dass dieser Zugang nur der westliche medizinische-therapeutische sei.“ (Feldforschungstagebuch Schamanische Heilbehandlung, 2004)

Das „nur“ lässt darauf hindeuten, dass ich mir vom Schamanismus ein „mehr“ erwartete – etwas, das durchaus Relevanz für das Forschungsinteresse dieser Arbeit haben könnte. In der westlichen Welt, und damit in Österreich, gibt es eine Basis, auf die aufgesetzt werden kann, die von mir aber teilweise als nicht hinreichend erlebt wird und für die es ein „mehr“ geben müsse, das sich in den schamanischen Heilpraktiken finden könnte.

Bezüge zwischen Schamanismus und Psychotherapie finden sich immer wieder:

„Die Initiation wird oft als der Tod des Schamanen bezeichnet -> Welche Initiation durchläuft ein Psychotherapeut?“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 1, 2007)

„Ein Schamane ist eine Person, die zwischen den Welten wandert und besondere Fähigkeiten hat. Als Schamane wird man nie fertig. ->Als Psychotherapeut auch nicht!“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

„Dissoziieren der Seele bedeutet ein Zerteilen der Seele in Einzelteile. Einige Seelenteile gehen nach Traumatas davon. Sie können Kraft an anderer Stelle deponieren, man ist somit nicht so sehr an einer Situation beteiligt, man hat weniger Schmerzen oder ist weniger bewusst. -> Psychoanalyse!“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Eine Besonderheit in diesem Kontext möchte ich hier herausgreifen: Während des Seminars, an dem ich 2012 teilnahm, erlebte ich den Seminarleiter Paul Uccusic als stark direktiv:

„Herr U. kommt mir sehr direktiv vor, als er erklärt, dass es schamanische Reisen in die Untere Welt (UW) und in die Obere Welt (OW) gibt. Auch müssten wir bei der ersten Übung sitzen und es können nur Trommeln oder Rasseln verwendet werden.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Dieser Eindruck verstärkte sich im Laufe des Seminars:

„Mich irritiert Herr Uccusic immer mehr. Er wirkt bestimmend, will sich nicht unterbrechen lassen. Er erklärt, man solle Systeme nicht mischen – das Unbewusste von Freud sei etwas völlig anderes!!! Warum sollte kein Vergleich möglich sein. Ich traue mich nicht mehr zu fragen. Seltsamerweise ist genau die nächste Übung am ähnlichsten der psychoanalytischen Deutungsarbeit von Freud.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Auf einer ersten Ebene liegt die Irritation darin, dass der Seminarleiter grundsätzlich recht direktiv auf mich wirkt, insbesondere jedoch in Hinblick auf von mir eingebrachte Vergleiche mit meinem „Herkunftssystem“, der Psychologie. Die Irritation war sehr stark, in den Aufzeichnungen findet sich dies durch drei Rufzeichen wieder. Ich bin in dieser Situation, nicht zuletzt aufgrund meines Forschungsanliegens, in einer inferioren Position, worauf ich, wie in den Aufzeichnungen ersichtlich, mit einer gewissen Trotzigkeit reagiere. Ich sehe in der nächsten Übung eine Bestätigung meiner Vorannahmen,

der Widerstand wird für mich in der Reflexion unter anderem anhand des Ausdrucks „seltsamerweise“ in den Aufzeichnungen ersichtlich.

Ähnlich ergeht es mir bereits 2007 mit dem Seminarleiter Michael Hasslinger, über den ich im Forschungstagebuch schreibe:

„Der Seminarleiter ist eigentlich Techniker von seinem Grundberuf her. So wirkt er auch auf mich, in der Sprache und im Auftreten. Ich bin verwundert und etwas enttäuscht. Ich hatte keine langen Haare oder Ethnokleidung erwartet, wohl aber etwas mehr Charisma, wenigstens das.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 1, 2007)

Auf einer anderen Ebene erlebe ich eine weitere Irritation, die mich den Habitus von Psychologen und schamanisch Praktizierenden hinterfragen lässt. Im Feldforschungstagebuch steht zu einer Übung zu lesen:

„Ich arbeite mit einem Mann zusammen, wir haben beide berufliche Themen (mir fällt nichts anderes ein, was nicht zu persönlich ist). Ich lade ihn ein auf meine Decke zu kommen und beginne die Übung als Schamane. Ich kann in dem Setting sehr gut arbeiten, es ist mir als Psychologe vertraut, ich bin empathisch, höre zu, frage nach, notiere die Antworten, fasse zusammen.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

In der späteren Reflexion wird mir klar: Ich „beginne die Übung als Schamane“, das „Setting ist mir als Psychologe vertraut“. Ich greife in dieser Übung aber auf meinen psychologischen Habitus, der stark von Empathie geprägt ist, zurück. Wieder wird dabei mein „Herkunftssystem“, und damit meine österreichisch-westliche Herkunftskultur, sichtbar. Die Bedeutung der Empathie steht jedoch im Kontext dieses Seminars im Widerspruch zu dem Habitus des schamanischen Seminarleiters. Meine eigene Haltung reflektierend fällt mir auf, dass ich mich vor dem Hintergrund meines eigenen Kontextes frage, inwiefern Empathie für die Arbeit als Schamane wichtig ist? Braucht schamanische Arbeit Empathie? Oder ist sie so sehr losgelöst von den klassischen (westlichen) Rollen des Behandelnden und Klienten, dass Beziehungsarbeit zwischen Therapeut (= Schamane) und Klient weniger oder keine Rolle spielt? Welche Funktionen übernehmen die Geister der spirituellen Welt und inwiefern sind sie empathisch, inwiefern sind sie direktiv? Diese Fragen kann ich nicht beantworten, sie sind jedoch für das Forschungsinteresse dieser Arbeit von hoher Relevanz, weil sie einen wesentlichen Bruch zwischen westlicher Seelenheilkunde und Schamanismus darstellen. Zwischen den Zeilen wurde mir dieser Bruch bei diesem Seminar bewusst und erlebbar.

3.5.1.4. Fremde, gefährliche Welt des Schamanismus

Die spirituelle Welt des Schamanismus ist keine nur „freundliche“ Welt. Ich erlebte diesen Aspekt immer wieder sehr stark. Bereits in der dargestellten schamanischen Heilbehandlung aus dem Jahr 2004 gibt es deutlich bedrohliche Aspekte, die geschildert werden:

„Ich hatte den Eindruck, diese Szene sollte mir zeigen, wie sehr ich selbst immer jeden Zentimeter vor mir genau abklopfe und mich unter Kontrolle habe. Immer näher rückte er (Anm.: der Schamane), die Schläge auf dem Boden erfüllten den Raum, bis er ganz nah an meinen Füßen kräftig auf den Holzboden klopfte. [...] Die Stimmung wurde bedrohlicher und dennoch empfand ich keine Angst. Ich dachte nur immer wieder: ‚Du (der Schamane) kannst mir nichts anhaben!‘“ (Feldforschungstagebuch Schamanische Heilbehandlung, 2004)

Im Feldforschungstagebuch aus dem Jahr 2012 spielt der Aspekt der Abenteuerlichkeit eine größere Rolle. Die Reise in die fremde Welt ist bedrohlich fremd, das Gefährliche daran erlebe ich aber auch zu einem gewissen Grad als lustvoll, was beispielsweise in den folgenden Zeilen zum Ausdruck kommt:

„Schamanen arbeiten eher im Dunkeln oder Halbdunkeln – ‚Der Schamane sieht im Dunkeln besser!‘ Irgendwie beeindruckt mich dieser Satz. Da ist ein so großes Geheimnis irgendwie zu erahnen, als würde man es kurz am Rockzipfel zu fassen kriegen, bevor es wieder im Dunkeln abtaucht. Wir sehen im Hellen besser, in der AW; in der NAW sieht man möglicherweise im Dunkeln besser. Wie bewegt man sich dann in dieser Welt – klingt gefährlich und nach Abenteuer!“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Auch in den inhaltlich-sachlichen Ausführungen des Seminarleiters finden sich immer wieder Hinweise auf Gefahren, die von bestimmten Situationen in der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“ ausgehen:

„Man muss die Elemente beherrschen, sonst machen sie sich selbstständig. Besser wäre, vorher das Krafttier oder den spirituellen Lehrer zu fragen, um nicht in Fallen zu tapen.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Oder:

„Man sollte Krafttiere in der Mittleren Welt eher verschweigen, um keinen Angriffen ausgesetzt zu sein.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Auch darin kann ich zwei verschiedene Aspekte erkennen: Einerseits ist die Welt des Schamanismus per se in unserem Kulturkreis fremd und eine Beschäftigung damit für mich mit einer gewissen Abenteuerlichkeit besetzt. Es gilt, eine unbekannte Welt aufzuspüren und sich in ihr zurecht zu finden, bei gleichzeitig einer starken Verankerung in den modernen Gepflogenheiten, die mich hier umgeben. Dies wird beispielsweise anhand der Beschreibung eines Erlebnisses in der Mittagspause des Seminars ersichtlich. Daran erkennbar wird als Nebenaspekt auch die gesteigerte Achtsamkeit, die mit der Beschäftigung mit Schamanismus einher geht:

„In der Mittagspause gehe ich spazieren, sehe mir die Geschäfte und die Menschen an, ich telefoniere mit meiner Freundin. Währenddessen bemerke ich ein Plakat mit dem Titelblatt der aktuellen NEWS. Felix Baumgartner ist darauf zu sehen, er blickt nach links, in die Welt hinaus und gleichzeitig zurück auf seinen Erfolg. Während seine Freundin ihn auf die Wange küsst, sie wirbt vergeblich um seine Aufmerksamkeit.
[...]

Erst später fällt mir auf, dass auch Felix Baumgartner über den Menschen kreist wie ein Adler und auf ähnliche Weise, wenn auch tragisch, unantastbar bleibt, er ist immer hölzern, ohne Charisma, wenig herzlich, seine Freundin kann ihn küssen so viel sie mag, einen Adler streichelt man nicht.“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Die Szene zeigt auf, dass mein Blick für das Abenteuerliche an sich geschärft wurde, aber auch zusätzliche Aspekte in der Interpretation dieser Situation hinzukommen. Das interpretierte Bild bedeutet für mich „tragische“ Unantastbarkeit (des immer wieder inszenierten narzisstischen Helden), die auch mit Einsamkeit verbunden ist. Der Adler, der im schamanischen Kontext von besonderer Bedeutung ist, „zieht einsam seine Kreise“, man „streichelt“ ihn nicht, stelle ich einen Bezug her.

Die spirituelle Welt der Geister ist für mich fremd und abenteuerlich – und wirkt daher auch auf mich gefährlich. In den schamanischen Riten gibt es darüber hinaus eine Reihe von Situationen, auf die es besonders zu achten gilt. Bestimmte Umgangsweisen mit Geistern seien demnach erforderlich, um sich nicht in gefährliche Situationen zu bringen. Darüber hinaus gelte es, zu diversen persönlichen Problemstellungen, umfassende Gefechte mit auch bösen Geistern auszutragen, um sich persönlich weiter zu entwickeln.

Die Welt der Schamanen ist keine Wellness-Esoterik-Welt, dies wird durch die oben ausgeführten Schilderungen sichtbar. Ich sehe darin auch einen wichtigen Aspekt in Hinblick auf mein Forschungsinteresse: Ist doch die räucherstäbchengeschwängerte Atmosphäre in den westlichen Esoterikläden, mit ihren Mondkalendern und Engelbildnissen nebst Buddha-Statuen und Aromaölen, vor allem durch einen gewissen Wohlgefühlcharakter geprägt. Der Schamanismus bringt jedoch eine deutliche Ernsthaftigkeit ein: Er sieht die Behandlung seelischer und körperlicher Leiden in seinem Kontext durchaus auch mit Gefahren verbunden und fordert daher einen seriösen Umgang damit ein. Schamanismus erlebe ich – vor dem Hintergrund der oben ausgeführten Analysen – als ernst und schwerwiegend im Verhältnis zu der Leichtfüßigkeit der Esoterik in unserer österreichisch-westlichen Kultur der Gegenwart.

3.5.2 Szenisches Verstehen der Experteninterviews

Im Folgenden werde ich mich, wie bereits im Kapitel 3.3 ausgeführt, darum bemühen, mit Hilfe der Methode des Szenischen Verstehens den Aussagen in den von mir geführten Experteninterviews auf den Grund zu gehen. Alle drei Interviews waren sehr ausführlich und dauerten zwischen einer Stunde bis zu 1,75 Stunden. Die daraus entstandenen Transkripte sind jeweils rund 15 Seiten lang. Leider würde es den Rahmen der Arbeit sprengen, allen Aussagen der Experten mit Hilfe des Szenischen Verstehens nachzuspüren. Daher habe ich mich dazu entschlossen, rein auf das zentrale Forschungsinteresse dieser Arbeit zu fokussieren und insbesondere die Beantwortung zweier Fragen aus dem Leitfaden in den Blick zu nehmen:

- Sehen Sie Brüche zwischen Ihrer schamanischen Arbeit und der westlichen Welt, in der Sie leben?
- Warum, glauben Sie, ist Schamanismus heute in der westlichen Welt wieder von Interesse?

In den ausführlichen Interviews wurden zahlreiche weitere Fragen behandelt, die an dieser Stelle zwar ausgeklammert werden, aber teilweise in die Zusammenfassung der Ergebnisse einfließen sollen und dort immer wieder zitiert werden.

3.5.2.1. Starlight Woman

Wie bereits ausgeführt, hat mich Starlight Woman darum gebeten, sie im Rahmen dieser Arbeit so zu nennen. Starlight Woman ist eine frei praktizierende Kinesiologin, die auch mit schamanischen Heilmethoden arbeitet. Ihr Einstieg in die Welt des Schamanismus gelang über die Foundation for Shamanic Studies. Sie hat keine psychologische Grundausbildung und geht neben ihrer spirituellen Arbeit und heilerischen Tätigkeit einer inhaltlich weit entfernten beruflichen Aktivität nach.

Zu den Brüchen zwischen schamanischer Arbeit und der westlichen Welt:

„R.H.: Aber, wie soll ich denn sagen, also vorhin hast du zum Beispiel gemeint, dass Schamanismus immer noch eher negativ konnotiert ist. Jetzt kann ich mir vorstellen, dass die Leute, sie kommen zu dir, weil sie einen gewissen Leidensdruck haben, wie du sagst. Aber haben ja auch vielleicht Angst oder, oder Bedenken, Zweifel. Bist du mit dem konfrontiert?

S.W.: Ja, aber sie kommen in dem Fall nicht zu mir, weil sie wissen, dass ich eine Schamanin bin oder schamanisch arbeite, sondern sie kommen zu mir, weil sie wissen, dass ich eine Kinesiologin bin.

R.H.: *Aha, okay.*

S.W.: Das ist ja der Unterschied. Also es steht ja nirgendwo, weder im Internet noch auf meinen Prospekten irgendwo, es steht schamanisches Arbeiten, aber es ist nicht im Vordergrund, sondern ich bin in dem Fall Kinesiologin. Aus dem heraus kann man sehr viele Sachen machen. Ich sage denen auch nicht, ich sage meinen Klienten auch nicht, pass auf, jetzt machen wir schamanische Technik. Ist ja uninteressant, sondern das, worum es geht, ist das, dass die Leute mit einer positiven Ausrichtung wieder gehen und dass sie Mut gefasst haben für eine Situation, in der sie sind.

R.H.: *Wie siehst du denn das; deine schamanische Arbeit und du arbeitest ja gleichzeitig in unserer westlichen Welt? Siehst du da bestimmte Brüche zwischen deiner Arbeit und der westlichen Welt? Wo sind die Schwierigkeiten, dass das vereinbar ist und wie siehst du das? Wie integriert ist das schon in unserer westlichen Welt? Wo siehst du da die Schwierigkeiten?*

S.W.: Naja, die Schwierigkeiten, glaube ich einmal, ergeben sich halt einfach dadurch, dass Schamanismus negativ behaftet ist. Ich habe es vorhin eh erwähnt. Und für mich selber, ich kann das, ich kann gut differenzieren, was ich da mache und was ich dort mache. Also, was ich so in unserer Realität, in unserer Realität ist das, was wir jetzt momentan leben, so wie ich mit dir da bin, dann sitze ich in einer Realitätswelt. Wenn ich aber zum Beispiel meine schamanische Arbeit mache, bin ich weg von der Realität, weil das ist dann nicht mehr die Realität, sondern im schamanischen Arbeiten öffnen sich Tore und Türen, wir betreten eine andere Welt. Und die andere Welt ist im

Endeffekt, wenn man das jetzt bezeichnen möge für „richtig“/„falsch“, wäre der richtige Weg, weil der Weg zeigt ja auf, wie du mit Leichtigkeit durch dein Leben gehen kannst. Aber dadurch, dass wir so egobehaftet sind, dass wir in einer Welt leben von der Dualität, wo man so sehr vom Ego gesteuert werden, komme ich ja komplett weg von unserem Weg. Aber das ist jetzt wahrscheinlich nicht deine Antwort, oder deine Frage beantwortet. Ja, ich sehe es, ich kann nur so für mich sagen, ich sehe nicht da drin eine Schwierigkeit, weil die Leute, die offen für das sind, die schauen eh, wie kommen sie zu Seminaren, oder wo ein Schamanismus gelehrt wird, der für sie entsprechend ist. Und die anderen, die interessieren sich sowieso nicht. Oder, oder, oder, machen einfach Sachen schlecht, die sie nicht kennen oder wo sie einfach keine Erfahrung gehabt haben. Das heißt ja nicht, wenn ich heute zum Beispiel eine Sitzung bei einer Schamanin mache, die mir nicht taugt, dann ist das wahrscheinlich mein eigenes Problem, aber wenn ich hinausgehe in die Welt und sage, geht doch nicht dort hin, sie macht das nicht gut, super, oder wie auch immer, dann ist das eine Sache, die, die ich hinaus trage, und wo ein anderer auch gerne zu ihr gegangen wäre, okay, dann gehe ich auch nicht. Ja, das ist immer so eine Sache, ja, wie gehe ich einfach mit gewissen Sachen um. Und da sind wir wieder beim Respekt und bei der Achtsamkeit.

R.H.: *Okay, das heißt, du kannst diese Welten sozusagen gut trennen, also, dass du in unserer alltäglichen Welt gut funktionieren kannst und weißt, wann du arbeitest, dann bist du halt, gehst du in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“. Ich verwende diese Begriffe, weil sie so in der Literatur verwendet werden. Castaneda hat, glaube ich, diese eingeführt. Okay, du siehst da keine Schwierigkeit, oder siehst du eine Schwierigkeit, Schamanismus in unsere westliche Welt zu integrieren?*

S.W.: Nur einen Satz zu vorhin, weil du gesagt hast, ich funktioniere gut in dem Leben. Ich will in dem Leben nicht funktionieren, sondern ich will leben, und das ist ein Unterschied. Und leben heißt für mich, die Prozesse, die auf mich zukommen, zu schauen, wie handle ich das und wie gehe ich positiv mit dem um. Funktionieren ist nämlich genau das, was wir jetzt tun. Wir funktionieren, weil jeder irgendeine Erwartungen an uns hat. Mach das, tu das, tu das, tu das. Und für uns selber bleibt keine Zeit. Und das ist etwas, was überhaupt nicht passend ist. Also, ich habe für mich so definiert, ich will nicht mehr funktionieren, ich will nicht mehr funktionieren, heißt man steigt auch bewusst aus Sachen aus, wo die Gesellschaft sagt, das muss so sein. Und dann, und dann, wenn du aus diesen Gesellschaftsklischees aussteigst, bist du schon irgendwo drinnen als, als nicht gesellschaftsfähig, sagen wir mal so.“ (Interview mit Starlight Woman, 2013)

▪ Logisches Verstehen

Die Interviewpartnerin gibt an, dass ihre Klienten ihre Dienste in Anspruch nehmen, weil sie sie als Kinesiologin anbietet. Starlight Woman führt aus, dass sie das Schamanische an ihrer Heilarbeit in der Bewerbung ihrer Dienste nicht herausstreicht. Dies tue sie auch nicht während der Behandlungen. Sie gibt weiters an, dass es Ziel ihrer Arbeit ist, dass die Klienten ihre Behandlung positiv verlassen und mit neuem Mut an ihren Situationen arbeiten. In der Wahrnehmung der Interviewpartnerin ist Schamanismus negativ konnotiert. Sie betont die Unterschiedlichkeiten der „alltäglichen und nichtalltäglichen Wirklichkeit“, die sie jedoch im Interview nicht so benennt und gibt an, dass sie gut differenzieren könne, was sie in den jeweiligen Realitäten mache. Sie sieht im Bewegen in der „nichtalltägliche Wirklichkeit“ den „richtigen Weg“, weil er es für sie ermöglicht, mit Leichtigkeit durch das Leben zu gehen. Für sie ist die alltägliche Welt von einem Ego behaftet. Insgesamt gibt sie an, dass sie keine Schwierigkeit darin sieht, Schamanismus und westliches Alltagsleben miteinander zu verbinden. In ihren Ausführungen gibt sie ferner wieder, dass es Menschen gebe, die sich entweder nicht für den

Schamanismus interessieren oder ihn schlecht machen. Für sie ist dies eine Frage von Respekt und Achtsamkeit, insbesondere wenn es passiert, dass möglicherweise interessierte Seminarteilnehmer von einer Teilnahme abgehalten werden.

In ihren weiteren Ausführungen betont die Interviewpartnerin, dass es ihr nicht darum gehe, in der westlichen Welt zu funktionieren, sondern zu leben. Dies sei für sie ein Unterschied. Sie habe für sich entschieden, nicht mehr im Sinne der Erwartungserfüllung gesellschaftlicher Rollenbilder funktionieren zu wollen, sondern bewusst aus bestimmten gesellschaftlichen Vorgaben auszusteigen. Als Folge daraus ergibt sich für sie, dass das Aussteigen aus Gesellschaftsklischees dazu führt, dass man nicht mehr „gesellschaftsfähig“ sei.

▪ Psychologisches Verstehen

Ich nehme auf einer emotionalen Ebene wahr, dass die Interviewpartnerin die Wahrnehmung des Schamanismus in der westlichen Welt als negativ erlebt. Daher führt sie meines Erachtens auch aus, dass das schamanische Arbeiten bei ihr nicht im Vordergrund steht und sie die Form der Arbeit auch nicht gegenüber ihren Klienten erläutert. Vielmehr stünde bei ihr die Wirksamkeit der Behandlung im Vordergrund. Sie drückt damit die Haltung aus, dass viele ihrer potenziellen Klienten möglicherweise mit Vorbehalten an eine schamanische Behandlung herangehen würden. Ich interpretiere diese als Bedenken oder als Zweifel. Gleichzeitig schwingt eine gewisse Unsicherheit mit, die ich verstehen kann.

Weitere leidvolle Erfahrungen spiegeln sich meiner Wahrnehmung nach in den Ausführungen wider, in denen die Interviewpartnerin ausführt, dass sie wisse, was sie in dieser und in jener Welt mache. Sie unterscheidet in ihren Ausführungen nicht klar und deutlich, ob sie damit die Diskrepanzen zwischen „nichtalltäglicher Wirklichkeit“ und „alltäglicher Wirklichkeit“ (im schamanischen Sinne) oder ob sie zwischen schamanischer Heilarbeit und westlicher Lebensrealität meint. Sie empfindet sich als auf dem „richtigen“ Weg und benennt dies auch so. Begründet wird dies von ihr dadurch, dass dieser Weg ein Weg der Leichtigkeit sei. Im Gegensatz dazu sieht sie die egobehaftete Alltagsrealität, die von diesem Weg wegführt.

Starlight Woman gibt an, dass es für sie keine Schwierigkeit darstelle, mit schamanischen Methoden in einem westlichen Umfeld zu arbeiten. Ich merke bei mir bei diesen Ausführungen, dass sich ein gewisser Widerstand gegen die Widersprüchlichkeit in den Aussagen rührt. Die Aussagen fühlen sich für mich ambivalent an, da sie selbst die „Dualität“ zwischen den beiden Welten mehrfach betont und auch klar zwischen jenen Menschen unterscheidet, die offen gegenüber neuen Erfahrungswelten wie dem Schamanismus sind und jenen, die sich dem verschließen oder sie sogar behindern.

Der Interviewpartnerin ist die Schilderung der eigenen Position zwischen westlicher Welt und schamanischer Tradition sehr wichtig und sie führt aus, dass sie nicht mehr den gesellschaftlichen Erwartungen entsprechen möchte. Ich fühle dabei eine gewisse

Begeisterung für die Sache, aber auch ein klares Abgrenzen heraus. Für sie scheint nicht die Symbiose zwischen den beiden zu funktionieren, sondern ein bewusstes Aussteigen aus den Paradigmen der westlichen Kultur führt dazu, selbst nicht gesellschaftsfähig zu sein. Die Interviewpartnerin nimmt sich also, sowohl als Heilerin als auch als Person, aus dieser westlichen Welt heraus und stellt sich in den Kontext einer anderen Alltäglichkeit, die gewisse Parallelen zur „alltäglichen Wirklichkeit“ hat.

▪ Szenisches Verstehen

Ich empfinde die Aussagen der Interviewpartnerin und den Kontext, in den sie sie stellt, stark von Abgrenzung und bis zu einem gewissen Grad von Rebellion geprägt. Auf mehreren Ebenen kommt die Ambivalenz zwischen westlicher Alltagsrealität und schamanischer Tradition zum Ausdruck: Dies ist der Fall, indem sie ausführt, als – gesellschaftlich akzeptierte – Kinesiologin zu arbeiten, dahinter stehend aber schamanische Heilmethoden anzuwenden. Starlight Woman erläutert, dass sie die alltägliche Welt verlässt und in dem Weg in der anderen Welt den „richtigen“ Weg sieht. Für sie ist die Abgrenzung zwischen jenen, die offen gegenüber diesen anderen Welten sind, und jenen, die sie ablehnen und verhindern sehr wichtig. Schließlich führt sie aus, dass es ihr selbst darum gehe, nach dem Leben zu streben. „Ich will in dem Leben nicht funktionieren, sondern ich will leben, und das ist ein Unterschied“, sagt sie und stellt damit erneut eine Dualität zwischen zwei Systemen her, wobei sie sich klar zu dem anderen System bekennt. Dies tut sie offensichtlich nicht nur als Heilerin, sondern auch als Privatperson. Es werden zusammenfassend mehrere Abgrenzungsmuster sichtbar: Jene zwischen „alltäglicher und „nichtalltägliche Wirklichkeit“, jene zwischen westlicher Kultur und schamanischer Tradition und jene zwischen ihr und der sie umgebenden Gesellschaft.

▪ Tiefenhermeneutisches Verstehen

Die bereits im Bereich des psychologischen Verstehens angedeuteten Widersprüche werden auf dieser Ebene noch deutlicher. Die in der Ambivalenz des Themas liegenden Brüche werden anhand der Ausführungen der Interviewpartnerin sichtbar. Unbewusst wünscht sich Starlight Woman vielleicht eine stärkere gesellschaftliche Akzeptanz, um die in Abgrenzung und Rebellion investierte Energie zu bündeln. Andererseits könnte aber gerade die klare Grenzziehung gegenüber vielem Westlichen eine stärkere Identifikation mit der schamanischen Arbeit bedeuten.

Zur Bedeutung des Schamanismus in der Gegenwart:

„R.H.: Und für diese Dinge glaubst du, dass Schamanismus wichtig ist, auch in unserer Zeit?

S.W.: Ich glaube, wir haben vergessen zu leben, mit dem Rhythmus der Natur. Das ist uns abhanden gekommen. Wir achten nicht mehr auf den Rhythmus. Was heißt Rhythmus? Im Endeffekt ist jetzt die Winterzeit, die Winterzeit ist die Zeit, wo wir uns zurücknehmen sollten. Wo wir in die Stille gehen sollen. Wer macht das? Niemand. Es ist nach wie vor. Weihnachtszeit ist im Endeffekt Zeit der Stille und des Friedens und der Ruhe. Da ist die hektischste Zeit im Jahr.

R.H.: *Fast eine Umkehrung?*

S.W.: Ja.

R.H.: *Warum, glaubst denn du, oder glaubst du, dass Schamanismus oder das Interesse am Schamanismus in unserer westlichen Welt jetzt wieder steigt, die letzten 15 Jahre, so in etwa, sag ich einmal? Es gibt ja Seminare plötzlich, und die Foundation in Österreich, und andere Ausbildungsmöglichkeiten und man liest und hört immer öfter vom Schamanismus. Warum, glaubst du, dass das Interesse wieder entsteht?*

S.W.: Also ich denke mal, dass die Leute spüren, dass es etwas anderes auch noch geben, dass es etwas anderes auch noch gibt als das, was sie leben. Weil sie, ich glaube auch, dass die Leute davon ausgehen, dass sie, dass sie sicher wissen, dass Schamanen zum Beispiel mit Kräutern arbeiten. Und die Leute werden so ein Stück in die Eigenverantwortung geführt, in ein neues Bewusstsein, wo man weggeht aus dieser herkömmlichen Behandlungsweise, dass man einfach nur Tabletten schluckt. Die Leute spüren, dass die Chemie, die sie zu sich nehmen, nicht mehr passend ist, dass das einfach nicht mehr stimmig ist, und, und ich glaube auch, dass immer mehr Leute auf dem Weg sind, die sagen, es muss, oder es sollte noch etwas anderes geben als das, was es jetzt ist. Sie möchten vielleicht auch in ein neues Bewusstsein geführt werden, weil sie, ja, die Frage ist aber, was ist ein neues Bewusstsein? Eine, eine neue Ausrichtung. Etwas anderes, als diesen Glaubenssatz, den diese Kirche ja Jahrzehnte, Jahrhunderte, Jahrtausende sagt, dass das richtig ist, dass die Leute spüren. Die werden einfach sp... Sie werden einfach sensibler für Sachen, die einfach nicht mehr stimmig sein. Das spürt sich im Körper einfach nicht mehr richtig an. Ich glaube, dass die ..., ja, dass die Leute mittlerweile so sensibel geworden sind, dass sie sagen, mah, das lassen wir uns jetzt auch nicht mehr gefallen. Natürlich ist das noch, ich sage einmal so, eine kleine Masse. Ja. Und es wird sicher, ja, ich weiß es nicht, Jahrhunderte vielleicht noch dauern, bis sich so ein neues Bewusstsein auftut, aber wir haben jeden Tag die Möglichkeit, uns neu zu entscheiden, welchen Weg wir gehen. Gehen wir den Weg des Opfers, dass wir sagen, wir sind ja so arm und ich weiß nicht, was die mir alles angetan haben, oder ich kann mich ja auch neu ausrichten und sagen, heute ist ein neuer Tag und ich probiere es anders und es muss ja etwas anderes geben.“ (Interview mit Starlight Woman, 2013)

▪ Logisches Verstehen

Die Interviewpartnerin führt aus, dass ihrer Wahrnehmung nach das Leben mit einem Rhythmus der Natur in der westlichen Kultur verloren gegangen ist. Dies würde für sie beispielsweise bedeuten, dass die Menschen sich in der Winterzeit zurücknehmen sollten, dies gelänge aber, insbesondere zum Beispiel rund um Weihnachten, nicht. Das Interesse am Schamanismus erklärt sie sich dadurch, dass die Menschen spüren würden, dass es da noch etwas anderes geben müsse, als das, was das derzeitige Leben vieler ausmache. Sie bezieht sich in ihren Ausführungen auf die Medizin, wo sie das Beispiel der Behandlung mit Kräutern in Verhältnis zu dem schulmedizinischen Tabletten-Schlucken setzt. Sie führt aus, dass beispielsweise diese Produkte dem Menschen nicht mehr gut tun und ihn so auf einen suchenden Weg nach etwas anderem führen. In ihren Erläuterungen nimmt sie auch Bezug zur Kirche, die über einen langen Zeitraum hinweg das Bewusstsein der Menschen prägte. Sie führt aus, dass die Menschen sensibler würden und sich vieles auch nicht mehr gefallen ließen. Schließlich betont sie, dass es sich dabei noch um eine geringe Anzahl an Menschen handelt, aber sie glaubt, dass sich in den nächsten Jahrhunderten ein neues Bewusstsein auftun werde. Der Mensch habe, so Starlight Woman, täglich die Möglichkeit, sich für den einen oder anderen Weg zu entscheiden.

- Psychologisches Verstehen

In den Ausführungen der Interviewpartnerin nehme ich eine gewisse Enttäuschung darüber wahr, wie die westliche Kultur heute funktioniert: Der Mensch habe verlernt, mit dem Rhythmus der Natur zu leben; im Gegenteil, vielmehr sei der Mensch, so empfinde ich es in ihren Ausführungen, auf dem umgekehrten Weg, was am Beispiel der hektischen Weihnachtszeit illustriert wird. Starlight Woman gibt in ihren Ausführungen an, dass sie eine Wende „spüre“: Diese werde beispielsweise an der Skepsis gegenüber diversen schulmedizinischen Behandlungsmethoden sichtbar. Auch die Interviewpartnerin selbst bringt in ihren Ausführungen diese Skepsis zum Ausdruck: Die Schamanen „arbeiten“ mit Kräutern, in der herkömmlichen Behandlungsweise „schlucke man einfach nur Tabletten“. Ich spüre dabei eine klare Bewertung der beiden behandlingstechnischen Gegensätze. Die Interviewpartnerin konstatiert vielen Menschen eine Suche nach einem „Mehr“; aus den Ausführungen erschließt sich für mich eine eigene Begeisterung für dieses mehr, „das neue Bewusstsein“, eine „neue Ausrichtung“ auf Seiten der Interviewpartnerin, die sich auch bis zu einem gewissen Grad auf mich überträgt. Starlight Woman schildert einerseits Wahrnehmungen von anderen Menschen und führt sie beispielhaft an, in einem nächsten Schritt überträgt sie diese aber immer wieder auf sich selbst und ihren eigenen Erfahrungshorizont, beispielsweise das Spüren am eigenen Körper („Sie werden einfach sensibler für Sachen, die einfach nicht mehr stimmig sind. Das spürt sich im Körper einfach nicht richtig an.“). Weiters nehme ich in ihren Zeilen wieder das bereits oben erwähnte Element der Rebellion wahr („das lassen wir uns jetzt auch nicht mehr gefallen.“). Sie geht von einer kleinen Masse aus, der sie sich offensichtlich angehörig fühlt. In den letzten Zeilen dieser Passage höre ich einen beinahe missionarischen Ton heraus, wenn sie den Weg der Opfer einem neuen Weg der Selbstbestimmung, des Ausprobierens gegenüber stellt. Auf mich wirken diese Ausführungen wieder klar von Abgrenzung geprägt, aber enthusiastisch und mit einer gewissen Aufbruchsstimmung versehen.

- Szenisches Verstehen

Auch in dieser Passage finden sich die zentralen Leitmotive, die bereits oben ausgeführt wurden, wieder: Die Interviewpartnerin nutzt wiederholt Antipole, um ihre Position und ihre Haltung auszuführen: Das eine sei, mit der Natur im Einklang zu leben, das andere sei, der Hektik der Weihnachtszeit zu folgen. Das eine sei, sich alternativen Heilmethoden zuzuwenden, das andere sei – mehr oder weniger willenlos – den Produkten der chemischen Pharmaindustrie ausgeliefert zu sein. Dies gipfelt in diesem ausgewählten Interviewteil darin, dass Starlight Woman den Weg der Opfer („wir sind ja so arm und ich weiß nicht, was die mir alles angetan haben“) dem neuen, selbstbestimmten Weg der Neuausrichtung („heute ist ein neuer Tag und ich probiere es anders und es muss ja etwas anderes geben.“) gegenüber stellt. Die Interviewpartnerin betont immer wieder, dass es ein „Mehr“ geben müsse, dass über die westliche Alltagsrealität hinausgeht und in dessen Richtung es sich zu bewegen gelte. Wie bereits oben ausgeführt, spielen auch

hier die Motive der Abgrenzung – bis hin zur Rebellion – eine große Rolle. Die verwendeten Bilder scheinen für mich als Interviewer klar erkennbar, einprägsam und mitreißend.

- Tiefenhermeneutisches Verstehen

Die Interviewpartnerin scheint sich stark über die Abgrenzung zu definieren. Wie bereits im ersten Beispiel ausgeführt, sind es mitunter die negativen Antipole, die das schamanische Gegenmodell in ihren Ausführungen strahlen lassen. Starlight Woman fühlt sich offensichtlich als Teil einer kleinen Masse von kritischen Geistern, die als Gegenpol agieren. Sie verwendet in diesem Zusammenhang auch die Form „wir“ („Und es wird sicher, ja, ich weiß es nicht, Jahrhunderte vielleicht noch dauern, bis sich so ein neues Bewusstsein auftut, aber wir haben jeden Tag die Möglichkeit, uns neu zu entscheiden, welchen Weg wir gehen.“). Gerade diese Passage zeigt für mich besonders diese unbewusste Zugehörigkeit zu einer Bewegung und die dahinter liegende Begeisterung auf. Von einem sachlichen „Es“ führt ihre Ausführung zu einem bewegten „Wir“, dem sie sich angehörig fühlt.

3.5.2.2. Roland Urban

Roland Urban, Psychologe und schamanisch Praktizierender, ist stark in die Geschicke der Foundation for Shamanic Studies eingebettet. Mit dem Schamanismus ist er über eine erste Lektüre von Carlos Castaneda in Berührung gekommen. Einige Jahre später hat er dann ein erstes Basisseminar bei der FSS absolviert und ist schrittweise in das Thema bzw. auch die Organisation hineingewachsen. 2013 folgte er als Geschäftsführer der Foundation for Shamanic Studies Europe Paul Uccusio, der überraschend früh verstorben ist.

Zu den Brüchen zwischen schamanischer Arbeit und der westlichen Welt:

*„R.H.: Das finde ich auch so schön an dem Wechseln oder an dem Reisen zwischen den Welten, so lautet letztlich auch der Arbeitstitel meiner Arbeit, „Reisende zwischen den Welten“, und das sind wir letztlich ja irgendwie alle. Wir reisen ja zwischen den verschiedenen Welten, zwischen verschiedenen Subkulturen. Du als Psychologe in deiner Arbeit und dann als schamanischer Heiler. Siehst du da irgendwie Brüche oder Schwierigkeiten, dass irgendwie, dass das zusammenpasst, diese verschiedenen Welten?
R.U.: Nein, also für mich nicht. Ganz einfach, weil in der Praxis trenne ich sehr stark, ja. Also in der praktischen Arbeit trenne ich es sehr strikt. Das heißt, bei mir gibt es keine Mogelpackungen und auch keine Vermischungen. Das hat mehrere Gründe, aber der Vordergründigste und Wesentlichste davon ist, das hat was mit Respekt vor den Systemen zu tun und das hat auch mit dem zu tun, dass wir glauben, dass die, dass jedes System eigenständig, also jedes eigenständige System seine Kraft vor allem dann entfalten kann, wenn es in Reinform praktiziert wird. Ja. Weil jedes System hat eine Kraft. Und ich stoße in meiner psychologischen Arbeit immer wieder an Grenzen, aber die eine Möglichkeit wäre, die Tür zu anderen Systemen zu öffnen und eklektizistisch mich zu bedienen, das liegt mir fern. Meine präferierte Vorgehensweise ist es dann, meine eigene Position zu hinterfragen und zu verändern, das heißt, meinen Erfahrungshintergrund zu erweitern, im Rahmen des Systems, in dem ich mich bewege.*

Und ich bin von Herzen gern Psychologe, ich liebe die Psychologie, zumindest so, wie ich es für mich zu definieren gelernt habe, und, was nicht immer konform geht, mit dem wie es gesellschaftlich umgesetzt wird, aber das ist eine andere Geschichte, und ich bin draufgekommen, für mich ist es hinreichend. Also die Möglichkeiten der Psychologie sind hinreichend für meine Arbeit und ich arbeite eigentlich mein ganzes berufliches Leben mit Menschen am Rand, das heißt, die die Grenzen immer wieder sprengen. Also auch die der Psychologie oder die der Gesundheitswissenschaften. Aber das geht, ja. Ich bin bis jetzt immer noch gut zurechtgekommen, ohne dass ich mich großartig beim Schamanismus bedienen muss, ja. Das heißt, diese Trennung, die führe ich sehr klar durch. Das Gemeinsame und das, was vereint, ist natürlich, also in mir, in mir als Person ist beides zuhause, aber auch das ist kein Problem, weil ich gehe sehr transparent damit um, dass ich ein schamanisches Weltbild habe. Das heißt, mein Weltbild ist schamanisch, das heißt, ich definiere mich und andere als bio-, psycho-, sozio-, spirituelle Wesen, das heißt, da überschreite ich die Grenzen der konventionellen Psychologie, aber das macht ja nichts. Das heißt, mein Weltbild ist ein schamanisches und es gibt natürlich eine Möglichkeit, dass, wenn ich anstehe, das betrifft aber jetzt nicht nur die Psychologie, sondern allgemein das Leben, dass ich natürlich auch eine divinitorische Reise für meine eigenen Zwecke mache, für meine eigenen Zwecke, das heißt, wie ich sozusagen fortfahren kann. Aber das betrifft eigentlich die Praxis – weder des Schamanismus noch der Psychologie – direkt nicht, sondern indirekt über meine Person, über meine eigene Entwicklung. Und in der Anwendung, wie gesagt, da trenne ich sehr strikt, aus den genannten Gründen. Und einen Aspekt möchte ich noch hinzufügen, aus ethischen Gründen, weil ich schlicht nicht den Auftrag habe.

R.H.: *Wäre ja auch unseriös, sozusagen?*

R.U.: In meiner Arbeit bin ich als Psychologe angestellt und als das arbeite ich, für etwas anderes habe ich keinen Auftrag. Genau.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

▪ Logisches Verstehen

Der Interviewpartner gibt an, in seiner Arbeit keine Brüche oder Schwierigkeiten zwischen Schamanismus und westlicher Kultur zu sehen. Für ihn sei das ganz einfach, weil er in der Praxis sehr stark trenne. Er führt aus, dass es bei ihm keine Mogelpackungen und auch keine Vermischungen gäbe. Er begründet dies mit dem Respekt vor den Systemen und damit, dass jedes eigenständige System am besten dann wirken könne, wenn es, so nennt er es, in seiner „Reinform“ praktiziert werde. Er führt aus, dass er zwar in der psychologischen Arbeit immer wieder an seine Grenzen stoße, es ihm aber fern läge, sich eklektizistisch an anderen Systemen zu bedienen. Für ihn sei es eine Lösung, den eigenen Erfahrungshintergrund zu erweitern und die eigene Position zu hinterfragen. Er führt aus, dass er die Psychologie „liebe“. Dabei betont er, dass er sie für sich auf eine Weise zu definieren gelernt habe, die für ihn passe. Er arbeite sein ganzes berufliches Leben mit Menschen am Rand, es sei ihm aber immer gelungen, mit dem Handwerkszeug der Psychologie auszukommen, ohne sich am Schamanismus bedienen zu müssen. Für ihn sei, so führt er aus, die strikte Trennung von großer Bedeutung, gleichzeitig sei ihm bewusst, dass er beide Traditionen – die der Psychologie und die des Schamanismus – in sich als Person vereine. Er gehe jedoch sehr transparent damit um und kommuniziere, dass er ein schamanisches Weltbild habe. Roland Urban betont (in Bezugnahme auf eine vorangegangene Interviewpassage), dass er den Menschen als bio-, psycho-, sozio-, spirituelles Wesen sehe, was über die Grenzen der konventionellen Psychologie hinausgehe, die den Menschen „nur“ als bio-, psycho-, soziales Wesen

sähe. Von diesem Weltbild ausgehend führt er aus, dass es in festgefahrenen Situationen der Fall sein kann, dass er für seine eigenen Zwecke eine divinatorische schamanische Reise mache. Das betreffe, so Urban, die praktische Arbeit als Psychologe oder schamanisch Praktizierender direkt nicht, sondern ihn als Person. Schließlich betont er, dass die Trennung auch aus ethischen Gründen sehr wichtig sei, weil er schlicht nicht den Auftrag habe, in seinem (psychologischen) beruflichen Umfeld schamanisch zu arbeiten.

▪ Psychologisches Verstehen

Der Interviewpartner betont immer wieder in einem recht klaren Duktus, dass er psychologische und schamanische Arbeit sehr „strikt“ trenne. Bei ihm gebe es, so führt er aus, „keine Mogelpackungen und keine Vermischungen“. Dadurch bringt er eine klare Haltung sehr direkt zum Ausdruck, verbunden auch mit einer gewissen negativen Bewertung jener eklektizistischen Vermengungen, die in diesem Umfeld immer wieder passieren. Seine darauf folgende Argumentation ist von einer starken Rationalität geprägt, die bei mir auslöst, dass ich ihr gut folgen kann und dass sie mir sehr schlüssig erscheint. Für Roland Urban funktionieren die jeweiligen Systeme am besten, wenn sie in ihrer „Reinform“ mit der jeweiligen Kraft wirken können. Mit außergewöhnlich emotionalem Wortmaterial bekennt sich der Interviewpartner zur Wissenschaft der Psychologie, betont in einem zweiten Schritt aber einschränkend („zumindest so“), wie er sie zu definieren gelernt habe. Er sieht dabei eine gewisse Diskrepanz zwischen der konventionellen Psychologie und seiner Auffassung. Roland Urban führt aus, dass für ihn diese Trennung bisher gut funktioniert habe; er sei gut mit den psychologischen Methoden im Rahmen seiner beruflichen Tätigkeiten ausgekommen, ohne sich „großartig“ am Schamanismus bedienen zu müssen. Für mich als Interviewer kommt dabei ein sehr deutlich formuliertes Selbstverständnis zum Ausdruck, dem ich umfassende, zu Grunde liegende Überlegungen attestiere. Diese Haltung bedient gleichzeitig mein „westliches“ Verständnis als Zuhörer: Ich fühle mich an die Klarheit wissenschaftlicher Sprache und Auseinandersetzung erinnert. Der Interviewpartner betont letztlich, dass er ein schamanisches Weltbild habe, das er ebenfalls sehr klar definiert habe. Dem psychologischen Menschenbild als bio-, psycho- und soziales Wesen kommt dabei der spirituelle Aspekt hinzu. Darauf basierend könne er spirituelle Praktiken nutzen, um sich selbst weiter zu entwickeln. Für den Interviewpartner ist diese Trennung in der Anwendung aber sehr strikt und er arbeite nur in dem Bereich, in dem er einen Auftrag habe.

Als Interviewer stellt sich ein Gefühl des Aufgeräumtseins ein, das oft angesichts der Schilderungen schamanischer Weltbilder („nichtalltäglicher Wirklichkeit“, Geister, spiritueller Führer, Krafttiere etc.) in den Hintergrund tritt. Ich empfinde Roland Urban über weite Strecken unseres Interviews als Antipol zum Bild eines „Esoterik-Kundigen“, was seine Ausführungen bereits vordergründig glaubwürdig macht.

▪ Szenisches Verstehen

Roland Urban folgt dem Muster der Ratio, im Rahmen dessen er Emotionales einbettet. Er „erklärt“ das Gefühl, nach dem ich frage. Brüche oder Schwierigkeiten sieht er zwischen westlicher Welt und schamanischer Welt nicht; vorwiegend wohl deshalb nicht, da er sich selbst umfassend mit diesen Fragen auseinander gesetzt hat und auf viele von ihnen gut fundierte, inhaltlich logische Antworten gefunden hat. Der Interviewpartner nimmt eine sehr klare Position ein und argumentiert von dieser ausgehend. Es ist für ihn kaum notwendig, ein negatives Anderes zu formulieren, um seine eigene Haltung zu unterstreichen. Emotional gefärbt sind seine Aussagen zur Psychologie. Er sei von Herzen gerne Psychologe und liebe die Disziplin. Auch hier ist aber ein rationales Gegenüber nachgestellt, indem er betont, dass er gelernt habe, die Psychologie für sich auf eine bestimmte Form zu definieren, die er an dieser Stelle nicht ausführt. Dieses Muster wird anhand der Wortwahl und anhand der Stringenz der Argumentation, immerhin in der freien Rede, sichtbar.

▪ Tiefenhermeneutisches Verstehen

Ernsthaftigkeit, Seriosität, wissenschaftlicher Anspruch – diese Attribute scheinen für den Interviewpartner von großer Bedeutung zu sein. Dem zu Grunde liegt wohl die Grundhaltung der Foundation for Shamanic Studies, die eine solche Beschäftigung mit dem alten schamanischen Wissen vorsieht. Ich höre dabei heraus: „Wir betreiben keinen Hokuspokus, sondern das, was wir tun, hat Hand und Fuß.“ Die Ausführungen von Roland Urban spiegeln diese Haltung sehr deutlich wider.

Zur Bedeutung des Schamanismus in der Gegenwart:

„R.H.: Wie siehst du das allgemein in der Gesellschaft, also, brauchen wir Schamanismus noch? Wie kann man Schamanismus in dieser, unter Führungszeichen, modernen Welt integrieren? Ist das möglich?“

R.U.: Definitiv, ich glaube auch, dass wir es brauchen, ich glaube auch, dass noch mehr kommen wird. Das sind jetzt aber keine irgendwie heilvollen Zukunftsprognosen mit romantisch-verklärtem Blick, sondern einfach eine ganz nüchterne Analyse. Ich glaube, wir sind an einem Punkt angelangt, und jetzt in den letzten zehn Jahre, fünfzehn Jahre, zwanzig Jahre zumindest, wo wir merken, dass unser Leben, so wie wir es führen, gewissen Grenzen unterworfen ist, und wo wir merken, dass, wenn wir so weiterfahren, nicht wirklich weiter kommen. Das ist jetzt im ökologischen Sinne relativ evident, das ist aber im Bereich der Gesundheitswissenschaften evident. Wir haben, also es hat, weiß ich nicht, vor fünfzehn, zwanzig Jahren war das, hat es einmal eine Studie gegeben, oder nicht einmal, zehn Jahre oder so, wo heraus gekommen ist, dass die Volksgesundheit in den letzten hundert, zweihundert Jahren nicht besser geworden ist, sondern eigentlich ziemlich gleich geblieben ist, es haben sich nur die Phänomene verlagert. Und wenn ich mir anschau, wir haben eine Unmenge an sogenannten unheilbaren Krankheiten. Was bedeutet unheilbar? Nämlich dass wir mit den Instrumenten, die wir zur Verfügung haben, im Rahmen der etablierten Gesundheitswissenschaften nicht auflösen vermögen, das heißt es. Aber ich glaube, es gibt schon Zugänge, wo man gewisse Dinge ein bisschen anpacken kann. Und das andere ist der finanzielle Druck: Also die Gerätemedizin ist unglaublich teuer und wir werden es uns auch nicht leisten können, und das sieht man auch, dass wir sozusagen gratis Psychotherapie zur Verfügung stellen. Weil das ist jetzt sozusagen die

Monopolstellung im psychologischen oder im psychischen Sinne, das heißt, hast du ein Problem, gehst du in die Psychotherapie. Ich glaube, auch das ist nicht die Lösung aller Dinge, ich glaube, die Psychotherapie ist ein wunderbarer Ansatz für gewisse, für eine gewisse Klientel, ja. Das heißt einen gesellschaftspolitischen Hintergrund. Da gibt es ein Buch von Jerome D. Frank aus dem 80er oder 81er Jahr, „Die Heiler“ heißt es, der auf wunderbare Art und Weise wissenschaftshistorisch sich ansieht, wie die Analyse damals und die Psychotherapie, die moderne, sich entwickelt hat und für wen die da war, nämlich für – man könnte sagen – für die mittleren und oberen Schichten, ich glaube, dass sich das noch immer nicht geändert hat, worin ich ein Riesenproblem sehe, weil viele Leute, die das brauchen oder in Anspruch nehmen würden, können es sich schlicht nicht leisten. Ja. Also, die Sätze sind 80 EUR aufwärts, in der Regel, wenn du Glück hast, bekommst du 20 EUR zurück. Also, du bekommst 20 EUR zurück, oder 21,65 EUR oder so irgendwas, aber letztlich heißt das, du musst 60 EUR zahlen, Minimum, die meisten sagen, zumindest einmal in der Woche, zumindest für eine gewisse Zeit lang. Da kenne ich viele Leute, die sich das nicht leisten können. Das heißt, das ist ein Systemproblem, ja. Ein Systemfehler. Also, langer Rede, kurzer Sinn, ich glaube ganz einfach, dass unsere Gesundheitswissenschaften, so wie wir derzeit aufgestellt sind, gut sind, ich glaube, dass es aber mehr braucht, ich glaube auch, dass die Leute immer mehr Bereitschaft entwickeln, alternative Methoden anzuwenden, so genannte alternative, und da ist der Schamanismus natürlich eines davon, wie ich vorher schon erwähnt habe, glaube ich, dass meiner Ansicht nach der Schamanismus die überzeugendste Arbeitshypothese ist, nämlich nicht nur für die Gesundheit, sondern generell für die Erklärung der Dinge. Ja. Und das heißt, den Schamanismus sollte man nicht nur beschränken auf die Heilarbeit an sich, sondern insgesamt überhaupt sollte man ihn als wissenschaftliche Disziplin vielleicht sogar denken, mit unterschiedlichen Ansatzpunkten, mit unterschiedlichen Handlungsfeldern und Anwendungsfeldern. Da wäre schon einiges drinnen. Brauchen tun wir ihn sehr wohl. Und er würde wunderbar hereinpassen, weil Schamanismus per definitionem komplementär ist, der Schamanismus hat nie, nie, für sich beansprucht, die alleinige Wahrheit zu kennen, weil es keine Wahrheit gibt und hat immer mit anderen Systemen gut können, ist auch überkonfessionell, das heißt, Schamanismus ist keine Religion, sondern eine spirituelle Disziplin, aber kann eigentlich mit sämtlichen, in sämtlichen Religionen vorkommen, ja. Das heißt, das heißt, und, aufgrund seiner, auch aufgrund seiner lokalen Strukturen und aufgrund seines, ich würde jetzt so sagen, Erkenntnismodells, ist er eigentlich frei von Dogmen. Und das macht gute Voraussetzungen dafür, dass da ein gewisser Platz eingeräumt werden kann. Woran es oft scheitert ist die Dialogbereitschaft und das, dass man die Voraussetzungen herstellen muss, dass Schamanismus seriös diskutiert wird, da braucht es die intellektuelle Flexibilität der etablierten Systeme, ja. Wissenschaft genauso wie die Praxis, aber da braucht es auch – glaube ich – da braucht es auch von den schamanisch Praktizierenden zum Teil einiges an weiterer Fundierung, sage ich jetzt einmal. Also, manche Dinge, die einem so unterkommen, sind durchaus auch spannend, also es gibt vieles, was ich nicht unterschreiben würde. (Interview mit Roland Urban, 2014)

▪ Logisches Verstehen

Der Interviewpartner gibt an, dass er davon ausgeht, dass in unserer Gesellschaft der Schamanismus weiterhin gebraucht wird und dass sein Einfluss auch stärker werden werde. An dieser Stelle betont er, dass dies kein romantisch-verklärter Blick sei, sondern eine nüchterne Analyse. Als Beleg führt er an, dass die Veränderungen in den letzten zwanzig Jahren darauf hindeuten würden, dass „wir“ so nicht wirklich weiter kommen würden. Dies betreffe den ökologischen Bereich, aber auch die Gesundheitswissenschaften. Er zitiert in diesem Zusammenhang eine Studie, die aufgezeigt habe, dass sich die Volksgesundheit in den letzten zweihundert Jahren nicht wesentlich verbessert habe.

Roland Urban bezieht sich dabei unter anderem auf die vielen unheilbare Krankheiten, die für ihn bedeuten, dass die etablierten Gesundheitswissenschaften nicht die Instrumente hätten, um ihnen zu begegnen. Auch der finanzielle Druck wird von ihm zitiert: Seiner Einschätzung nach sind sowohl die Gerätemedizin als auch die psychologische Arbeit so gestaltet, dass sie allein finanziell nicht jedem zur Verfügung stehen können. Im Rahmen dessen geht der Interviewpartner näher auf die Psychotherapie und ihre Rolle in unserer Gesellschaft ein. Für ihn sei sie ein „wunderbarer Ansatz“ für gewisse Klientel. Er zitiert ein Buch, in dem wissenschaftstheoretisch unter die Lupe genommen wurde, für wen die Psychoanalyse und Psychotherapie damals wie heute zur Verfügung stand. Roland Urban sieht darin, dass sich viele Menschen solche Behandlungen nicht leisten können, einen „Systemfehler“. Der Interviewpartner glaubt, dass die jetzigen Systeme in den Gesundheitswissenschaften zwar gut seien, dass es aber darüber hinaus mehr brauche und auch immer mehr Menschen dazu bereit wären, alternative Methoden anzuwenden, wozu er auch den Schamanismus zähle. Für ihn, das betont er an dieser Stelle erneut, sei der Schamanismus die „überzeugendste Arbeitshypothese, nämlich nicht nur für die Gesundheit, sondern generell für die Erklärung der Dinge.“ Davon ausgehend sagt Roland Urban, dass der Schamanismus überhaupt als wissenschaftliche Disziplin gedacht werden könnte. Für ihn würde sich der Schamanismus gut dafür eignen, weil er komplementär sei und für sich niemals in Anspruch genommen habe, die alleinige Wahrheit zu kennen. Außerdem sei er überkonfessionell. Aufgrund seines „Erkenntnismodells“ sei er frei von Dogmen. Das Scheitern eines Diskurses führt Urban darauf zurück, dass der Schamanismus selten seriös diskutiert werde und dass es „die intellektuelle Flexibilität der etablierten Systeme“ brauche. Daher bräuchten insbesondere schamanisch Praktizierende weitere Fundierung. Einiges, was Urban so unterkomme, sei zwar durchaus spannend, er würde das aber nicht unterschreiben.

▪ Psychologisches Verstehen

Auch in dieser Interviewpassage nehme ich den Gesprächspartner als sehr strukturiert wahr. Er betont selbst bereits zu Beginn die Form der „nüchternen Analyse“ und führt logische Argumente an, warum er an eine zunehmende Bedeutung des Schamanismus glaube. Seine Haltung ist auch hier klar an einem wissenschaftlichen Duktus orientiert: Einer Analyse des fehlerhaften, derzeitigen Systems folgt eine Gegenüberstellung des Schamanismus, der dabei von ihm als „Arbeitshypothese“ sowie als „Erkenntnismodell“ bezeichnet wird. Auch hier werde ich in seiner rationalen Erklärung mitgerissen, kann ihr überaus gut folgen und fühle mich in der Seriosität der Ausführungen gut aufgehoben. Die Erklärungshintergründe sind durchaus rationaler, weltlicher Natur: Im ökologischen Bereich sei das Verbesserungspotenzial evident, auch in den Gesundheitswissenschaften gebe es nicht nur in der Behandlung von Krankheiten Handlungsbedarf, sondern auch durch die Unfinanzierbarkeit bestehender Behandlungen. Roland Urban argumentiert nicht mit den Geistern in der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“, sondern seine Ausführungen berufen sich fast ausschließlich auf das, was die „alltägliche

Wirklichkeit“ ausmacht und an Notwendigkeiten aufzeigt. Seine Stimmung ist dabei unaufgeregt und neutral, er scheint damit wenig Gefühl, sondern mehr Anlehnung an Ratio zu verbinden. Dies entspricht seiner gesamten Haltung, die stark von Selbstsicherheit und Sicherheit über die Schlagkräftigkeit seiner Argumentation geprägt ist.

- Szenisches Verstehen

Der Interviewpartner orientiert sich am Duktus der Wissenschaft: Einem Problem folgt eine Analyse. Der Analyse folgt ein Lösungsvorschlag. Schamanismus sei demnach keine Religion, sondern eine spirituelle „Disziplin“, ähnlich einer wissenschaftlichen Disziplin, an die er den Schamanismus auch gerne herangeführt wüsste. Dies wird nicht nur in seinen inhaltlichen Aussagen sichtbar, sondern auch in der Art und Weise seiner Argumentation. Er bringt Studien ein, zitiert Literatur und argumentiert davon ausgehend. Dieses Muster wird auch in dieser Interviewpassage deutlich sichtbar. Sie macht Roland Urban zu einem „starken“ Interviewpartner, der wiederholt auf „Fundierung“, auch bei den schamanisch Praktizierenden, pocht, die im Kontext der gesamten schamanischen Literatur nicht immer als selbstverständlich angesehen werden könne.

- Tiefenhermeneutisches Verstehen

Steckt hinter der Wissenschaftlichkeit der Ausführungen die Vermutung, dass viele annehmen, dass Schamanismus nicht wissenschaftlich begründbar sei? Diese Frage möchte ich an dieser Stelle aufwerfen, wobei einzelne Indizien, wie der Hinweis auf „so manches, was er nicht unterschreiben würde“, darauf hinweisen, dass zumindest teilweise schamanisch Tätige nicht über jene Fundierung verfügen, die Roland Urban sehr wichtig ist. Der Interviewpartner empfindet unser Gesellschaftssystem als suboptimal („dass unser Leben, so wie wir es führen, gewissen Grenzen unterworfen ist, und wo wir merken, dass, wenn wir so weiterfahren, nicht wirklich weiterkommen.“). Das Gegenmodell ist für ihn die „überzeugendste Arbeitshypothese“, der Schamanismus. Er bringt dies unaufgeregt sowie sachlich ein. Dahinter scheint wenig unbewusst Verdrängtes, sondern nüchtern Abgeklärtes zu stehen.

3.5.2.3. August Thalhamer

August Thalhamer ist katholischer Theologe, Philosoph und Psychologe. Beruflich ist er als Psychotherapeut, Wirtschaftspsychologe und schamanisch Praktizierender tätig. In den Schamanismus wurde er durch die Foundation for Shamanic Studies eingeführt. Er arbeitet nun schon seit 20 Jahren auch mit schamanischen Heilmethoden. Er beschäftigt sich auch theoretisch mit den Zusammenhängen von christlichen, psychotherapeutischen und schamanischen Heilmethoden. 2007 erschien sein Buch „Der Heilungsweg des Schamanen im Lichte westlicher Psychotherapie und christlicher Überlieferung“.

Zu den Brüchen zwischen schamanischer Arbeit und der westlichen Welt:

„R.H.: Wie erlebst du das in deiner Arbeit: Wenn du schamanisch tätig bist, psychotherapeutisch arbeitest und dich in der modernen Welt bewegst? Siehst du da besondere Brüche, wo es schwierig ist?

A.T.: Ich gehe von meiner These aus, dass das ja verschiedene Sprachen sind: Ich kann ja das Gleiche in einer religiösen Sprache ausdrücken oder schamanisch oder ich kann es psychotherapeutisch ausdrücken. Welche Sprache nehme ich? Ich nehme die Sprache, die der Zuhörer kennt, also der, der zu mir kommt. Das mache ich ja sonst auch so. Wenn ich in Frankreich bin, rede ich auch Französisch. Also, für mich ist das überhaupt kein Problem und weil ich das ja sowieso so eng verflochten sehe, habe ich auch keine inneren Konflikte, so, wie wenn das nicht zusammenpassen würde. Wenn ich jetzt ein Seminar in Italien halte, rede ich halt Italienisch. Ich kann ja ein paar Sprachen, also keine gescheit, aber mehrere dafür. Aber so, dass ich diskutieren kann oder über den Berlusconi schimpfen kann, das geht. Natürlich rede ich da Italienisch, sonst werde ich nicht verstanden. Und so mache ich es hier auch: Ich schaue, wenn jemand mit einem christlichen Hintergrund kommt, der hört viele Bibelzitate von mir, was der andere nicht hört, weil den nervt das. Da richte ich mich nach dem Klienten.“
(Interview mit August Thalhamer, 2014)

▪ Logisches Verstehen

August Thalhamer bekräftigt zu Beginn seiner Ausführungen seine These, dass es sich bei den unterschiedlichen Behandlungsmethoden um verschiedene „Sprachen“ handle. Er gibt wieder, dass er das Gleiche in unterschiedlichen Sprachen ausdrücken könne: In der religiösen, in der schamanischen oder in der psychotherapeutischen. Die Auswahl treffe er, so gibt er an, in Hinblick auf die Fähigkeiten des Zuhörers, sie zu verstehen, sowie dessen Kontext. Für ihn sei das ähnlich, wie wenn er in einem fremden Land eine Fremdsprache spreche, die er mehr oder weniger gut beherrscht. Der Interviewpartner führt den Vergleich an, dass er auch Französisch spreche, wenn er in Frankreich sei. Für ihn sei die Form des Ausdrucks nicht problematisch. Dies begründet er damit, dass er eine enge Verflochtenheit zwischen den Systemen sehe und daher auch keine inneren Konflikte hätte. Schließlich führt er zusammenfassend aus, dass er sich nach dem richte, was derjenige hören und verstehen kann, der sich in seine Behandlung begibt. Dies betreffe auch jemanden mit einem christlichen Hintergrund, der von ihm während der Behandlung viele Bibelzitate zu hören bekomme, während das einen anderen vielleicht nerve. Bei der Wahl der „Sprache“, also der Methode richte er sich nach dem Klienten. (In vorangegangenen Passagen führt er aus, dass für ihn die Wirkung einer Behandlung zähle und dass die Form der Behandlung, ob psychotherapeutisch oder schamanisch, weniger Relevanz habe.)

▪ Psychologisches Verstehen

August Thalhamer wirkt in seiner Argumentation sehr abgeklärt, sehr pragmatisch und unaufgeregt. Seine Sichtweise ist wenig emotional geprägt, dahinter nehme ich aber eine große Empathie wahr, auf die Bedürfnisse des jeweiligen Gegenübers einzugehen. Dies wird auch in der Vielfalt der Sprachen sichtbar, derer er sich nicht nur in fremden Ländern, sondern auch in seinen Behandlungsmethoden bedient. Für mich als Intervie-

wer ist Thalhamer in dieser Situation stimmig, da ich den Eindruck gewinne, dass er auch mir gegenüber in einer Sprache spricht, die für mich verstehbar und für meine Arbeit verwendbar ist. Der Interviewpartner führt an einer Stelle aus, dass die Unterschiede zwischen westlicher Kultur und schamanischer Tradition kein Problem seien, weil er das ja sowieso so eng verflochten sehe. Hier nehme ich eine große Sicherheit im Umgang mit den beiden Systemen wahr. Dies erlaubt es für ihn auch, eine eigene Position zu finden und von dieser ausgehend zu agieren. Er habe, so sagt er, „keine inneren Konflikte, so, wie wenn das nicht zusammenpassen würde.“ Insbesondere diesen Aspekt vermittelt er für mich sehr glaubhaft, da er die Symbiose zwischen den beiden Systemen auch durch pragmatische Beispiele belegt. Bibelzitate verwende er beispielsweise bei jemandem mit einem christlichen Hintergrund, um von ihm möglichst gut verstanden zu werden. All diese Sprachen beziehen sich, so nehme ich es wahr, auf ein gemeinsames Ganzes, das es in den verschiedenen Ausdrucksformen zu beschreiben gilt.

▪ Szenisches Verstehen

Thalhamers Argumentation und Gesprächsverhalten sind in dieser Sequenz von Pragmatismus geprägt. Seine „Vielsprachigkeit“ in Hinsicht der verschiedenen Behandlungsmethoden unterstreicht die umfassende Erfahrung, die er bereits hat. August Thalhamer illustriert seine Ausführungen immer wieder, auch an dieser Stelle, mit alltags-tauglichen Vergleichen wie dem der Sprache („Wenn ich jetzt ein Seminar in Italien halte, rede ich halt Italienisch. Ich kann ja ein paar Sprachen, also keine gescheit, aber mehrere dafür. Aber so, dass ich diskutieren kann oder über den Berlusconi schimpfen kann, das geht.“). In seinen Ausführungen spielt Humor immer wieder eine Rolle. Über das gemeinsame kurze Lachen wird der Ernst des Themas aufgehoben und dem Pragmatisch-Leichtem Raum gegeben. Thalhamer kann sich, so nehme ich wahr, dies auch erlauben: Er ist überaus erfahren und sehr selbstsicher, was den Gesamteindruck entscheidend prägt.

▪ Tiefenhermeneutisches Verstehen

In den Ausführungen dieses Interviewpartners finde ich kaum Widersprüche zwischen geäußertem Sinn und unbewusstem Hintergrund. In dieser Passage ist einzig die Stelle zu den „Sprach“-Kenntnissen in gewisser Weise auffallend: „Ich kann ja ein paar Sprachen, also keine gescheit, aber mehrere dafür.“ Damit unterstreicht Thalhamer seine Bescheidenheit, wie ich es interpretiere. Er nimmt wahr, dass seine Ausführungen zu seinen Sprachkenntnissen als überheblich aufgefasst werden könnten und relativiert sie sogleich. Ob dahinter auch der Versuch steht, seine Multilingualität in Hinblick auf die „Sprachen“ der Heilung (religiös, schamanisch, psychotherapeutisch) zu relativieren und in einen Kontext der Bescheidenheit zu stellen, bleibt offen.

Zur Bedeutung des Schamanismus in der Gegenwart:

„R.H.: Ich muss noch auf etwas zurückkommen, was du vorher gesagt hast. Als ich dich fragte, ob Schamanismus noch wichtig ist in unserer Zeit. Du hast darauf geantwortet: „Nein, aber wichtig ist eine spirituelle Ausrichtung.“ Ist das deshalb der Fall, weil das Vertrauen oder diese Hingabe oft fehlt?“

A.T.: Ja, sicher. Ich meine, wir leben in einer Kultur, wo sehr viele Menschen sehr einsam sind. So eine Kultur hat es noch nie gegeben. Und wieso ist das so? Nicht nur, weil sich die Großfamilien aufgelöst haben, sondern es liegt auch daran – zumindest aus meiner Sicht – wir haben die Verbindungen zu den anderen Welten gekappt, das hat in der Renaissancezeit begonnen. Das sieht man auch an den Bauten, wie herrisch sie sind. Im Mittelalter hat man sich noch eingebunden gefühlt in eine göttliche Ordnung und in der Renaissancezeit hat das begonnen, dass der Mensch im Mittelpunkt steht. Und nicht Gott. 200 Jahre später oder zur Zeit der Aufklärung war das dann endgültig durchgeführt, da hat dann nur noch die Ratio gegolten. Es ist auch kein Zufall, dass in der französischen Revolution eine Frau auf den Altar gestellt wurde, als Darstellung der Vernunft. Die wird jetzt angebetet, statt Gott, schlichte Vernunft. Recht weit haben wir es aber nicht gebracht. Sowohl in der Französischen Revolution, wir wissen ja, wie das dann weiter gegangen ist, als auch wenn wir das 20. Jahrhundert ansehen, mit zwei furchtbaren Kriegen und der Ermordung von Millionen von Menschen. Wir haben uns also abgeschnitten von den spirituellen Welten und wir haben abgeschnitten von der übrigen Natur. Im Missverständnis des Satzes „Macht euch die Erde untertan!“ führen wir uns auf wie die Herrscher der Erde, und zwar wie brutale Herrscher. Klar, wenn ich nicht mehr die Verbindung sehe, sondern mich darüber stelle, dann ist es ja kein Wunder, dass ich dann einsam bin. Das ist aus meiner Sicht ein großes Problem. Allein deshalb ist es notwendig, wieder eine Spiritualität zu entwickeln, wobei eben die Schamanische besonders die Verbindung mit der Natur betont, was in anderen spirituellen Richtungen nicht immer so im Vordergrund ist.

R.H.: Ich habe das Gefühl, du hast bereits eine für mich wichtige Frage beantwortet. Ich möchte sie dir aber jetzt trotzdem stellen: Man sieht ja, dass in den letzten 15 Jahren Schamanismus wieder ein Thema wird in unseren westlichen Kulturen. Warum, glaubst du, ist das so? Warum interessiert das so viele? Warum kommen die Leute in deine Seminare?

A.T.: Die alten Sinngebungsinstitutionen wie die Kirche verwenden Formen und eine Sprache, die heute viele Leute nicht mehr anspricht. Nicht nur wegen den Missständen, sexueller Missbrauch von Kindern usw., sondern auch wegen ... Ein Jugendlicher denkt sich, sind die deppert? Die beten da einen alten Mann an. Und die ganzen Texte, die kirchlichen Texte, sind immer noch so, dass zum Vater gebetet wird, Vater unser usw. Dieses personale Gottesbild, das stammt natürlich aus dem alten Weltbild, weißt eh, die Erde eine Scheibe, drüber das Firmament, drüber die Engel, drüber der Scheich. Ich meine, man hat sich den immer als Scheich vorgestellt, weil ja alle Hochreligionen in Beduinenkulturen entstanden sind. Beduinenkulturen, also Viehzüchterkulturen, waren immer männlich geführt und man stellte sich immer einen Scheich vor. Streng, aber gerecht, er hat – wenn man sich das Alte Testament ansieht – wütend werden können. Er war schnell beleidigt und hat auch Strafen verteilt, Sintflut und so. So hat man sich das vorgestellt. Ich glaube nicht, dass es jetzt noch recht viele Europäer gibt, die noch bezweifeln, dass die Erde eine Kugel ist und dass sich die Sonne um die Erde dreht sondern umgekehrt. Entgegen dem Augenschein, was man ja auch dazusagen muss. Aber das Gottesbild, das ist gleich geblieben, witziger weise. Das heißt, der Halt, den viele Menschen auch bei uns zum Beispiel vor 200 Jahren mit ihrer religiösen Einbettung noch hatten, ist zerfallen. Alternativen, wie der Humanismus, der ist auch nicht sehr weit verbreitet. Es gibt ihn schon. Oder der Sozialismus mit seinen Werten ist natürlich durch die kommunistische Ära ziemlich desavouiert worden. Das heißt, die Leute hängen in der Luft. Das Kennzeichnen der Postmoderne, dass man sich eklektizistisch sich da und dort etwas nimmt, man ist ein Suchender. Das ist typisch. Wenn das alles so unsicher wird, in solchen Zeiten sind die spirituellen Bewegungen

immer besonders geschätzt worden. Und Schamanismus ist etwas Exotisches für viele, manche sagen, das sind Indianer oder so. Das höre ich mir an, und dann fällt ihnen der Karl May ein und so. Da gibt es viele Zusammenhänge, und wenn dann jemand wirklich etwas macht, dann kann er erkennen, ja da ist ja etwas dahinter. Davon kann ich profitieren. Mein Leben bekommt wieder einen Halt. Also, das ist ja nicht mehr der Schamanismus. Es sind ja auch die anderen spirituellen Richtungen sehr gefragt, leider auch diese bigotten, fundamentalistischen christlichen Richtungen sind auch sehr gefragt. In Amerika haben die einen Zustrom. Noch dazu haben die immer mehr Kinder, weil sie ja nicht verhüten. Die werden immer mehr. Die sind stockkonservativ, politisch rechts stehend. Also, das gesamte Spektrum ist sehr gefragt, und so der Schamanismus auch. Also, so sehe ich das. Wenn ich einen schamanischen Vortrag halte, kommen meist sehr viele Leute. Weil das Thema reizt. Es ist schon eine Modeerscheinung auch. Mit allen Vor- und Nachteilen, aber wenn sich einer einlässt, dann kommt er ohnehin drauf.

R.H.: *Und hilft uns das? Nimmst du das wahr? Glaubst du, dass es uns hilft, wenn wir uns Versatzstücke aus verschiedenen Religionen auswählen?*

A.T.: Ich habe überhaupt nichts dagegen. Warum nicht. Ich bin auch da pragmatisch: Das, was einem hilft, und wenn es auch noch so skurril ist, ist in Ordnung. Wer heilt, hat recht, in dem Sinn, nicht unbedingt die Erklärung. Wenn es wirkt, wirkt es. Auch zum Beispiel, in Oberösterreich gibt es eine charismatische Bewegung, wo ein Großteil stockkonservativ ist, also theologisch furchtbar, und politisch rechts stehend. Aber, wenn sie Behandlungen machen, sind diese wirksam. Und das schätze ich. Also ich schätze sie trotzdem, und das ist mir noch wichtiger, als die ideologische Einstellung, die damit verbunden ist. [...] Aber die Behandlungen sind trotzdem oft wirksam und das ist schön.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

▪ Logisches Verstehen

August Thalhamer führt aus, dass wir in einer Kultur leben, in der sehr viele Menschen sehr einsam seien. So eine Kultur habe es noch nie gegeben. Dies erkläre sich für ihn daraus, dass Großfamilien nicht mehr existieren, wir aber auch die Verbindungen zu anderen Welten durchtrennt haben. Darauf folgt eine umfassendere historische Erläuterung vom Mittelalter über die Renaissancezeit bis zur Aufklärung. Während die Menschen im Mittelalter noch in einer göttlichen Ordnung eingebettet waren, gewann in der Renaissance die Ratio zusehends an Bedeutung, der Mensch rückte ins Zentrum, gleichzeitig sei Gott aus dem Mittelpunkt gerückt worden. Er bezieht sich in seinen Ausführungen auch auf die Französische Revolution, in der die Vernunft an Bedeutung gewonnen habe und angebetet wurde, statt Gott (Kult der Vernunft, Anm. d. Verf.). Thalhamer konstatiert, dass „wir es damit aber nicht recht weit gebracht“ hätten. Das 20. Jahrhundert sei beispielsweise von zwei großen Kriegen geprägt worden. Thalhamer führt aus, dass wir uns abgeschnitten hätten von der Natur und uns wie die brutalen Beherrscher der Natur aufführen würden. Dies resultiere aus einer Fehlinterpretation des Satzes: „Macht euch die Erde untertan!“. Er schlussfolgert, dass sich daraus die fehlende Verbindung zur Natur ablesen ließe, die schließlich den Menschen auch einsam sein lasse. Dies sei für ihn ein großes Problem. Deshalb sei es notwendig, wieder vermehrt Spiritualität zu entwickeln. Das Schamanische habe dabei die Besonderheit, dass die Verbindung mit der Natur von Bedeutung sei. Dies sei bei anderen Richtungen nicht so stark der Fall.

Auf meine Rückfrage hin, warum er glaube, dass sich heute immer mehr Menschen für den Schamanismus interessieren, bezieht er sich auf die Kirche, die für ihn mit den verwendeten Formen und Sprachen viele Personen nicht mehr ansprechen könne. Der Interviewpartner erläutert dazu das personale, männliche Gottesbild, das Gott als Vater beschreibe und auch noch aus dem geozentrischen Weltbild abgeleitet wurde. Daraus resultiere die Positionierung Gottes im Firmament über der Erde als Scheibe. Darüber hinaus erläutert er diese Gottesfigur, die auf die Vorstellungen von Beduinenkulturen zurückzuführen sei, patriarchalisch geführte Viehzückerkulturen mit der Vorstellung Gottes als strengen, aber gerechten Scheich. Auch im alten Testament würde ein strafender Gott skizziert, Thalhamer erwähnt als Beispiel die Sintflut.

Schließlich kehrt der Interviewpartner in seinen Ausführungen wieder in die Gegenwart zurück und führt aus, dass er nicht glaube, „dass es jetzt noch recht viele Europäer gibt, die noch bezweifeln, dass die Erde eine Kugel ist [...]“. Aber das Gottesbild, so Thalhamer, sei dasselbe geblieben. Für Thalhamer heißt dies, dass der Halt durch die religiöse Einbettung, wie sie etwa vor 200 Jahren noch erhalten war, nun verloren gegangen ist. Er zählt eine Reihe von Alternativen – Humanismus, Sozialismus – auf, die ebenso gescheitert seien. Die Menschen würden in der Luft hängen. Daraufhin erwähnt er als „Kennzeichen der Postmoderne“ den Eklektizismus, der heute für viele „Suchende“ typisch sei. Dies sei für ihn sinnbildlich für unsichere Zeiten, in denen spirituelle Bewegungen immer schon deutlicher geschätzt würden. Schamanismus sei, so Thalhamer, etwas „Exotisches“ für viele, zu dem sie aber über Bilder von Indianern und Karl May gewisse Zugänge hätten. Der Interviewpartner führt dann aus, dass in der persönlichen Erfahrung die Menschen dann erkennen könnten, dass da ja etwas „dahinter“ stünde, wovon sie auch „profitieren“ könnten und ihr Leben wieder Halt bekommen würde. Thalhamer betont dann, dass dies nicht nur den Schamanismus betreffe, sondern auch christliche Richtungen, die er als bigott und fundamentalistisch bezeichnet. Diese hätten in Amerika einen großen Zustrom, sie seien „stockkonservativ“ und „politisch rechts stehend“. Für Thalhamer sei das gesamte Spektrum sehr gefragt, so auch der Schamanismus. Wenn er einen schamanischen Vortrag halte, kämen meist viele Zuhörer, die das Thema reizen würde. Für Thalhamer sei dies auch eine „Modeerscheinung“. Darin sieht er sowohl Vor- als auch Nachteile, aber für ihn komme jeder „ohnehin drauf“, der sich einlasse.

Auf eine weitere Rückfrage hin führt Thalhamer aus, dass er überhaupt nichts gegen die eklektizistische Auswahl von einzelnen Versatzstücken diverser Kulturen habe. Auch in dieser Frage sei er pragmatisch. „Das, was einem hilft, und wenn es auch noch so skurril ist, ist in Ordnung.“ Im Sinne von, „Wer heile, habe recht!“. Danach führt er das Beispiel einer charismatischen Bewegung in Oberösterreich an, die sehr konservativ sei und die er als „theologisch furchtbar“ und „politisch rechts“ bezeichnet. Thalhamer führt aber aus, dass die Behandlungen dieser Gruppe wirksam seien, und dass er sie daher trotzdem schätze. Er stellt die Wirksamkeit der Methode über die ideologische Einstel-

lung. [...] Für ihn gibt es Zweifel und Bedenken, aber die Behandlungen seien seiner Wahrnehmung nach wirksam und das sei schön.

▪ Psychologisches Verstehen

In August Thalhamers Ausführungen fließen immer wieder Betrachtungen geschichtlicher und theologischer Hintergründe ein. Durch die vielfältigen Querverweise vermittelt er das Bild eines umfassend Gelehrten, was in mir ein großes Vertrauen zu seinen Ausführungen hervorruft. Er bettet dieses Wissen in seinen Ausführungen so ein, dass sie rational schlüssig, aber gleichzeitig auch emotional gefärbt sind. Wir führten uns, so Thalhamer, auf, „wie die Herrscher der Erde, und zwar wie brutale Herrscher. Klar, wenn ich nicht mehr die Verbindung sehe, sondern mich darüber stelle, dann ist es ja kein Wunder, dass ich dann einsam bin.“ Diese Stelle ist symptomatisch für diese logische Schlüssigkeit in Verbindung mit einer starken emotionalen Verknüpfung. Darüber hinaus nehme ich in den Ausführungen eine Position auf einer Metaebene wahr, von der aus er argumentiert. Thalhamer geht es scheinbar, so nehme ich es wahr, nicht darum, das Schamanische besonders hervor zu streichen, sondern um die Bedeutung des Spirituellen insgesamt. Für mich fühlt sich diese übergeordnete Stellung, die wohl auf seinem Verständnis als Theologe beruht, befreiend an, da sie einen breiten Horizont öffnet. In Thalhamers Ausführungen spielt, wie bereits oben erwähnt, auch immer wieder der Humor eine Rolle. Etwa wenn er betont, dass heute wohl nicht mehr viele an die Erde als Scheibe glauben würden und dass sich viele Jugendliche zur Symbolsprache der Kirche denken würden, dass diese „deppert“ sein würden, streut er eine gewisse Leichtigkeit in seine Ausführungen ein, die sie für mich leichter annehmbar werden lassen. Insgesamt vermittelt Thalhamer für mich ein Gefühl von Großzügigkeit, wenn er sagt, dass auch andere alternative spirituelle Richtungen sich eines gewissen Zulaufs erfreuen würden. Bewertend wird er gegenüber jenen, die er als „stockkonservativ“ und „politisch rechts stehend“ bezeichnet, also den fundamentalistischen christlichen Bewegungen, die „leider“ (!) auch sehr gefragt seien. Dies relativiert sich jedoch an späterer Stelle, wo er ausführt, dass für ihn eigentlich die Wirksamkeit der Behandlung zähle und dass alles, so bezeichnet er es, „schön“ sei, was helfe, so auch die illustre oberösterreichische Glaubensgemeinschaft, die er zitiert. Als Interviewer nehme ich diese Haltung als sehr angenehm wahr. Die Stimmung, die damit in Verbindung steht ist angenehmer und generös und von den anderen Strömungen geht keine Bedrohlichkeit aus. Ähnlich großzügig argumentiert Thalhamer auch gegenüber jenen, die über das Interesse an Indianern und Karl May zum Schamanismus finden würden. Er gesteht ein, dass das Thema „reize“ und dass es auch eine „Modeerscheinung“ sei. Dies hätte für ihn Vor- und Nachteile, aber „wenn sich einer einlässt, dann kommt er ohnehin drauf.“ Für mich geben diese Aussagen große (Selbst)sicherheit und Vertrauen wieder. Thalhamer vermittelt für mich eine Haltung, die frei von Zweifel darüber ist, dass es eine spirituelle Welt gibt. Diese Sicherheit überträgt sich auf mich als Interviewer.

▪ Szenisches Verstehen

August Thalhamer ist ein erfahrener Psychologe und schamanisch Praktizierender, dies wird durch seine Argumentationsmuster deutlich sichtbar. Er hinterlässt den Gesamteindruck von Sicherheit, Gelehrtheit, Fundiertheit, ohne diese Aspekte bewusst betonen zu müssen. Stattdessen streut er immer wieder humorvolle Elemente und Illustrationen seiner Argumente ein, die das Thema leichter zugänglich machen. Thalhamer agiert generös gegenüber anderen Strömungen und konzentriert sich auf den Kern der Spiritualität, die für ihn generell von großer Bedeutung ist. Eben solches trifft auch auf die unterschiedlichsten Heilmethoden zu, denen er ihre Daseinsberechtigung unabhängig von ihrer ideologischen Ausrichtung zugesteht. Die Hauptsache sei für ihn, dass Heilung passiere. Insgesamt wirkt Thalhamer so wie der prototypische Heiler, dem die Wirkung auf den Klienten am wichtigsten ist und der sich über die „Glaubenskriege“ zwischen den einzelnen Ideologien stellt. Einzig gegenüber diversen fundamentalistischen, „stockkonservativen“ katholischen Bewegungen argumentiert er geringschätzig. Selbst das häufig als negativ konnotierte eklektizistische Auswählen von Versatzstücken von Systemen störe ihn nicht weiter.

▪ Tiefenhermeneutisches Verstehen

Auch in dieser Passage sind kaum unbewusste Aussagen zu finden, da der Interviewpartner die meisten Aspekte sehr offen und direkt ausspricht sowie auch nicht seine Zweifel und Ängste unbenannt bleiben. Ich führe dies auf seine große Erfahrung und der damit einher gehenden Selbstsicherheit zurück. Deutlich sichtbar wird die Bedeutung der Theologie in seiner Arbeit; insbesondere die Auswüchse des katholischen Glaubens in diversen Einzelgruppen scheinen für ihn enttäuschend zu sein und es notwendig zu machen, sich davon abzugrenzen. In Thalhamers Ausführungen passiert aber relativ wenig Abgrenzung zu anderen Systemen, sondern er positioniert sich selbst an mehreren Stellen, von wo ausgehend er umfassend argumentieren kann.

3.5.3. Der „Forschungsreisende“ Einblicke in eigene schamanische Reisen

Wie bereits unter Punkt 3.4. geschildert, entschied ich, die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ der Schamanen in einem Selbstexperiment für mich erfahrbar werden zu lassen. Dies stellte für mich eine Notwendigkeit dar, wollte ich doch einerseits in meiner Forschungsarbeit Schamanismus von innen heraus verstehen lernen, und andererseits, die zu erwartenden Brüche, Unvereinbarkeiten und Diskrepanzen zur „alltäglichen Wirklichkeit“ selbst erleben.

Ich entschloss mich zur Durchführung von sechs schamanischen Reisen, entsprechend den gelernten Ritualen aus den beiden Basisseminaren der FSS. Ich entschied mich für eine Teilung in je drei Reisen in die Untere Welt und drei Reisen in die Obere Welt. Unmittelbar nach den Reisen fertigte ich Notizen über die Erlebnisse und Bilder der Reisen in meinem Forschungstagebuch an. Aus diesen Aufzeichnungen möchte ich

exemplarisch drei Passagen wiedergeben, die für mich entweder hinsichtlich meiner Forschungsfragen von Interesse waren, oder zumindest signifikant erschienen, um einen Eindruck schamanischen Arbeitens zu vermitteln.

Sämtliche schamanische Reisen fanden in meiner Wohnung statt, wobei ich darauf achtete, nicht durch störende Einflüsse von außen unterbrochen bzw. gestört zu werden. Die Reisen dauerten jeweils 15 Minuten und wurden von den Aufnahmen einer Schamanentrommel begleitet. Dazu verwendete ich die CD „Michael Harner’s Shamanic Journey. Solo and double drumming“, für deren Aufnahmen Michael Harner und David Corbin die Schamanentrommel schlugen. Am Ende der 15 Minuten verändert sich der Trommelrhythmus und signalisiert dem Reisenden, wieder zurückzukehren (Track 4: 15-minute double drumming with callback).

Ich legte die Reisen zeitlich in die Dämmerung, also dem Übergang des Tages zur Nacht, die in der Literatur als besondere Zeit und ideal für schamanisches Arbeiten beschrieben wird.

Die Reisen wurden von mir sehr unterschiedlich erlebt, hinsichtlich Erlebnisgehalt, Symbolsprache und Intensität. Dies spiegelt sich auch in den ausgewählten Passagen wider. Zwei der Reisen waren kurz: Dazu sei erwähnt, dass der Zweck der Reise (erhaltene Antwort auf eine Frage) vor Ablauf der 15 Minuten erreicht war. Dennoch wartete ich jeweils das Rückholsignal ab, bevor ich aus der Reise ausstieg. Zwei weitere Reisen waren so ausführlich und schienen kein Ende zu nehmen, sodass ich die Reise abbrechen musste, als das Rückholsignal ertönte (Reise 4). Eine Reise erschien mir sehr karg und abstrakt, während andere bisweilen symbolüberfrachtet waren.

Während die „Sprache“ der schamanischen Reisen sehr stark von Bildern und Symbolhaftigkeit geprägt war, unterschieden sich zwei Reisen durch ihre alltagspraktische Charakteristik (siehe Reise 3). Eine Reise schien am Ende gar nicht zu „funktionieren“ (Reise 5).

Exemplarisch möchte ich an dieser Stelle wie bereits oben erwähnt drei Passagen aus drei verschiedenen Reisen darstellen und kurz deren Besonderheiten erläutern. Generell möchte ich an dieser Stelle betonen, dass schamanische Reisen sehr persönliche Erfahrungen sind, die sich einer strukturierten wissenschaftlichen Untersuchung entziehen und daher an dieser Stelle nicht methodisch analysiert werden sollen, sondern vor allem die obigen Darstellungen illustrieren sollen. Ich möchte damit einen Eindruck geben, welche vielfältigen Erfahrungen auf schamanischen Reisen gemacht werden können und wie ich diese erlebt habe. Ich zitiere dafür die drei Passagen aus meinem Forschungstagebuch.

3. Reise – Untere Welt

Danach fragte ich ihn, was meine aktuellen Rückenschmerzen zu bedeuten hätten. Sofort kam die Antwort: Meine Unruhe und Zerrissenheit würden sie verursachen. Ich bat ihn, mir zu sagen, was ich dagegen tun könne. Wieder kam die Antwort prompt: Ich

solle Ordnung schaffen in meinen Gedanken, dann würden auch die Schmerzen vergehen. Tatsächlich beschäftigten mich viele Dinge an diesem Tag und ich fühlte mich sehr unruhig und irgendwie verärgert.

Diese Erfahrung folgte recht klar dem Frage-Antwort-Prinzip: Ich konnte mich mit einem aktuellen Problem (Rückenschmerzen) an die Geister wenden und erhielt eine konkrete Antwort, deren Umsetzung auch einfach möglich war. In der persönlichen Reflexion dieser Sequenz zeigt sich, dass diese Form sehr gut zu den Erwartungen passt, die wir in der westlichen Welt an „Heiler“ jeder Tradition richten. Dies zeigt sich beispielsweise auch in der Medizin, wo häufig auf ein bestimmtes, körperliches Problem eine einfache Gegenmaßnahme erwartet wird, die Besserung verspricht. Das Geschehen ist in unserer Kultur sehr vertraut.

4. Reise – Untere Welt

Ich fragte ihn, ob es möglich wäre mich zu dem Krafttier meiner Tochter zu bringen, ich wollte es auch um Hilfe bitten. Er flog sofort los und ich folgte ihm. Wir schlugen eine Richtung ein, in der schwarze Gewitterwolken tief ins Land hinein ragten und ich machte mir die ersten Sorgen. Wir flogen bald gegen Wind und Regen an und ich wusste, die Reise würde gefährlich werden. Die Wolken wurden immer dichter und dunkler, Blitze zuckten neben uns zur Erde nieder. Irgendwann sagte er mir, ich müsse nun meine ganze Kraft entfalten und alles Menschliche zurücklassen. Ich blickte bewusst auf die Federn an meinen Armen und versuchte mehrmals den Schrei meines Verbündeten nachzuahmen, was mir nicht besonders gut gelang, wie ich fand. Mein Krafttier flog mir voraus und wich in waghalsigen Manövern den Blitzen aus. Ich versuchte, dicht hinter ihm zu bleiben und ihm zu folgen. Er steuerte die schwärzeste Wolke an, die ich jemals gesehen hatte und wusste irgendwie, dass wir direkt ins Zentrum dieses Gewitters mussten. Ich sah, wie mein Krafttier in einem kurz aufblitzenden hellen Spalt plötzlich verschwand. Ich begann zu trudeln und wurde heftig herumgeschleudert. Kurz danach bekam ich einen kräftigen Schlag, als würde ich eine Wand durchbrechen. Dann war mit einem Mal alles ruhig rund um mich. Die Szene war wie ausgewechselt. Vor mir breitete sich eine sattgrüne Wiese aus und der Himmel war wolkenlos. Ich sah zurück und erkannte die Gewitterfront, als würde sie sauber abgetrennt hinter einer Glasscheibe stehen. Ich stand in der etwa hüfthohen Wiese und streifte mit den Händen durch das seltsam weiche Gras. Ich war wie gefangen von der Anmut dieser Landschaft. Dann nahm ich wieder mein Krafttier wahr, er ermahnte mich, dass wir nur sehr wenig Zeit hätten. Ich sah mich um und hatte das Gefühl, dass hier alles belebt wäre, ich erkannte einen kleinen Bären, der sich jedoch verwandelte und bald wie ein Waschbär aussah. Ich wollte ihn fragen, ob er das Krafttier meiner Tochter sei, aber leider verlor ich ihn aus den Augen. Ich sah noch in der Ferne einen Leopard und bemerkte immer wieder ein kleines pelziges Tier um mich herumstreichen, konnte es aber nicht genau sehen.

Im Verhältnis zur oben zitierten Passage ist die Symbolwelt dieser Reise relativ fremd: Der gemeinsame Flug mit dem Krafttier durch die Turbulenzen des Gewitters und der Aufenthalt in der fremden Welt scheinen mit der „alltäglichen Wirklichkeit“ wenig zu tun zu haben. Für mich als Reisenden bzw. Fragenden braucht es eine gewisse Interpretationsarbeit, um in dem Erlebten Antworten auf mein Anliegen zu finden. Das Erlebte (und damit auch die entsprechenden Ausführungen im Forschungstagebuch) ist stark sinnlich geprägt, was sich dadurch äußert, dass ich als Reisender spüre und fühle, was ich sehe – dies reicht vom Trudeln im Gewitter bis zum Gefühl der Weichheit des Gra-

ses auf meiner Haut. Diese sinnliche Erfahrung unterstützt bei der Interpretation, indem sie Eindrücke stärker erfahrbar macht. Darüber hinaus scheint das Bedrohliche dieser Reise im Verhältnis zur westlichen Wellness-Kultur recht fremd, bisweilen sogar befremdend. Grundsätzlich ähnelt das Erlebte einer Traumerfahrung in unserem westlichen Verständnis.

5. Reise – Obere Welt

Ich fühle mich schon im Vorfeld sehr müde, hatte langen Dienst und wollte mich eher ausruhen. Ich bin mir auch unsicher, ob ich die Reise heute noch machen sollte, aber da ich die nächsten Tage keine Zeit dazu hätte, entschlief ich mich dazu und beginne mit den Vorbereitungen.

Zu meiner großen Ernüchterung passiert dann während der Reise auch gar nichts. Ich sehe keine Bilder, treffe meinen spirituellen Lehrer nicht. Ich weiß schließlich nicht mal mehr, ob ich noch in der Oberen Welt bin. Frustriert beende ich die Reise nach dem Rückholsignal. Ich möchte die Reise am liebsten wiederholen.

Erst am nächsten Tag wurde mir klar, dass ich auch diese Erfahrung in meine Forschung mit einbinden werde, zeigt es doch deutlich, dass die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ von anderen Gesetzen beherrscht wird als die uns bekannte Welt. Solche Reisen kann man nicht planen, die Götter, die Ahnen, die Geister und Verbündeten erscheinen nicht auf unseren Befehl hin. Möglicherweise war nicht die richtige Zeit für Antworten, möglicherweise sollte ich genau dies erfahren.

Schamanische Reisen funktionieren nicht „auf Knopfdruck“. Dieses „Versagen“, wenn man es so bezeichnen will, entspricht dem Prinzip, das in unserer westlichen Kultur einen wichtigen Stellenwert einnimmt, wo wir meist sofort Antworten auf Fragen, sowie Maßnahmen bei Problemen erwarten. Bei meinen schamanischen Reisen erlebte ich immer wieder die Herausforderung, mit dem Bruch zwischen „alltäglicher und nicht-alltäglicher Wirklichkeit“ umzugehen. Es war meist erforderlich, Schritte zu setzen, um sich ein Stück weit von der Alltagsrealität abzugrenzen. So musste beispielsweise das Mobiltelefon abgeschaltet werden, um einen Raum zu schaffen, in dem eine Reise in das Nicht-Alltägliche möglich ist. In diesem Fall war es nicht möglich, die Eindrücke des Tages in aller Schnelle so sehr in den Hintergrund zu rücken, um sich auf die schamanische Erfahrung einzulassen. Bilder und Begegnungen mit dem Nicht-Alltäglichen blieben aus. Ich war zu sehr im Alltäglichen gefangen, um mich auf die Welt der Geister, Götter und Ahnen einzulassen.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass ich die Reisen in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ als immer wieder irritierend und überraschend, aber als insgesamt bereichernd empfunden habe. Sie zeigten mir neue Blicke auf, gaben mir (durchaus nützliche) Ratschläge mit auf den Weg und ließen mich meine Grenzen und Begrenzungen in meiner Alltagsrealität spüren. Inwiefern sie sich von Reisen unterscheiden würden, die ich im Umfeld archaischer Stammeskulturen unternehmen könnte, lässt sich an dieser Stelle nicht beantworten. Generell waren sie immer wieder von dem geprägt, was Kultur und Gesellschaft, die mich direkt umgeben, ausmachen.

3.6. Zusammenfassung der Ergebnisse

Erlebte ich noch zu Beginn meiner Forschung eher Ablehnung und Geringschätzung gegenüber dem Forschungsthema, zeigt die jüngste Entwicklung eine deutliche Tendenz zu mehr Akzeptanz in der öffentlichen Meinung. In den Jahren meiner Forschungstätigkeit entstand in Österreich zunehmend Interesse an Schamanismus, wodurch ich mich veranlasst sah, diese Entwicklung in meine Überlegungen mit einzubeziehen.

Neben bereits weiter oben erwähnten Faktoren, die ein Wiederentdecken schamanischer Praxis, sowie insgesamt ein Aufleben des Interesses an fremden Kulturen und deren spiritueller Traditionen begünstigen, wird meiner Ansicht nach ein „Überdruß des Eigenen“ (Mario Erdheim) bei gleichzeitiger Projektion eigener Hoffnungen auf die Fremde erkennbar. Die eigene Kultur (oder spirituelle Tradition) wird dabei häufig abgewertet, fernöstliche Traditionen werden idealisiert und daraus eine fragile „Patchwork-Spiritualität“ zusammengesetzt:

„Die New Age-Anhänger verhalten sich überhaupt zu fremden Kulturen nach dem Muster der Steinbruch-Ethnologie: Was in das selbstgezimmerte Sinngebäude paßt, wird umstandslos heraus gebrochen und eingesetzt. Nicht nur fernöstliche, sondern auch indianische und schamanische Elemente aller Art. Die Wirtschafts- und Lebensform der Lieferanten interessiert dabei kaum.“ (Ottomeyer, 1992, S. 68)

Die Gründe für die Sinnsuche sieht Klaus Ottomeyer in der kapitalistischen Ökonomie, die für ihn nicht nur ein arbeitskräfteinverleibender und umweltzerstörender, sondern gleichzeitig ein sinnfressender Moloch ist. Der Sinnbedarf wird der ihm unterworfenen Individuen wurde bislang von der Familie und dem Christentum gedeckt. (vgl. Ottomeyer, 1992, S. 79)

„Tendenziell alle bedeutsamen Lebensthemen wie Liebe und Tod sind mittlerweile Teil von hundertfach wiederholten profitablen Inszenierungen geworden; wenn man nicht in Fallen tappen will, müssen so gut wie alle angebotenen Bedeutungen [...] in Frage gestellt, relativiert werden. Der Wunsch nach Echtheit, nach stabilen, ‚tiefen‘ Bedeutungen bleibt, das westliche Kulturmaterial ist inzwischen so abgelutscht, verkitscht oder ironisiert, daß jetzt der (ferne) Osten, unbekannte Religiosität oder verschüttete Elemente des eigenen dran sind.“ (Ottomeyer, 1992, S. 79)

Die Suchenden stoßen bei ihrem Stöbern in exotischen Sinnstiftungssystemen häufig auf Widersprüche mit ihren Werten, was durchaus zur Gefahr für die Wertschätzung der traditionellen schamanischen Gesellschaft werden kann. Dazu schreibt der Soziologe Piers Vitebsky:

„Traditionelle Kulturen bilden nahezu die gesamte Geschichte des Schamanismus und sind die Grundlage unseres Wissens über ihn, außerdem enthalten sie integrale Bestandteile, die mit Werten des New Age, etwa dem Vegetarismus, dem Feminismus und dem Wunsch, Krankenheilung völlig von Zauberei zu trennen, unvereinbar sind. Es besteht die Gefahr, dass diese Schamanisten ihr eigenes Idealbild des Schamanismus schaffen

und traditionelle Gesellschaften verurteilen, wenn sie nicht gemäß dieses Idealbildes leben.“ (Vitebsky, 2006, S. 151)

Woher dieses neu erwachte Interesse in unserer Kultur denn käme, wollte ich dann auch von meinen Interviewpartnern wissen. Diese sahen unterschiedliche Gründe, darunter die schwindende Rolle der christlichen Kirche in unserer westlichen Kultur als halt- und sinngebende Institution. August Thalhamer dazu:

„Die alten Sinngebungsinstitutionen wie die Kirche verwenden Formen und eine Sprache, die heute viele Leute nicht mehr anspricht. [...] Das heißt, der Halt, den viele Menschen auch bei uns zum Beispiel vor 200 Jahren mit ihrer religiösen Einbettung noch hatten, ist zerfallen. [...] Das heißt, die Leute hängen in der Luft.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

Das steigende Interesse an Schamanismus ist wohl ein Merkmal der New-Age-Bewegung, einer Generation auf der Suche nach (spiritueller) Identität.

„Das Kennzeichen der Postmoderne, dass man sich eklektizistisch da und dort etwas nimmt, ist typisch. Man ist ein Suchender. Wenn das alles so unsicher wird, in solchen Zeiten sind die spirituellen Bewegungen immer besonders geschätzt worden. [...] Das ist ja nicht nur der Schamanismus. Es sind ja auch die anderen spirituellen Richtungen sehr gefragt.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

So beantwortet August Thalhamer die Frage, ob wir in unserer Gesellschaft Schamanismus denn noch brauchen würden, auch mit Nein, weil nicht die Tradition wichtig sei. Er empfiehlt aber dringend, eine Form von Spiritualität zu etablieren, um in unserer Leistungsgesellschaft mit ihrem extremen Tempo einen Überblick zu bewahren.

„Dazu ist es notwendig in die Stille zu gehen, das muss nicht schamanisch sein, die schamanische Spiritualität ist sehr gut, aber es gibt viele, andere die auch sehr gut sind. Sowohl in den Religionen, als auch säkularisiert.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

Auch Roland Urban spricht von der Notwendigkeit, Spiritualität zu integrieren:

„Ich glaube, dass wir Spiritualität brauchen, das merke ich bei den Leuten. Aber nicht Spiritualität im Sinne von, dass wir irgendwie abgehoben herumschweben und die Dinge von oben betrachten, sondern wir brauchen ganz bodenständige, erdige spirituelle Arbeit, wo die Leute spüren, dass sich etwas tut, wo sie hinausgehen und einen Zugang bekommen zu den Dingen. Und da ist der Schamanismus hervorragend geeignet.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

Darüber hinaus sieht Roland Urban die entscheidenden Fragen unserer Existenz von den bestehenden Systemen nicht ausreichend beantwortet, wodurch Unsicherheit und Angst entstehen würden. Unser gesellschaftliches Gefüge sei von ungesunder Individualisierung geprägt, wodurch ein Mangel an Zugehörigkeitsgefühl sowie ein Bedürfnis nach Anbindung entstehe.

Klaus Ottomeyer erklärt dieses Bedürfnis nach Gemeinschaft auf Basis der Logiken des Marktes und der Ökonomie:

„Wir haben „seit Jahrzehnten einen von Ulrich Beck so genannten ‚zweiten Individualisierungsschub‘. Der ‚erste Individualisierungsschub‘ war die Freisetzung der modernen Lohnarbeiter, [...]. Im ‚zweiten Individualisierungsschub‘ werden die Risiken und Chancen der Marktteilnehmer, z. B. auf dem Arbeitsmarkt, nur mehr als individuelle Schicksale, nicht mehr als ‚ständische‘, Klassen oder Kollektivschicksale erfahren. Jeder wartet allein auf den Gängen des Arbeitsamtes, stellt Anträge bei der Krankenversicherung und versucht sich als mehr oder weniger erfolgreicher Organisator seiner Karriere und Ausbildung. Biographien werden extrem unvergleichbar, schwer kommunizierbar. Die Individualisierung wird als Einsamkeit erlebt. Jeder versucht auf seine Weise, seine alltagsweltlich und biographisch vielfach gebrochene, zerschnittene Identität ‚unter einen Hut‘ zu bekommen.“ (Ottomeyer, 1992, S. 83)

Für Roland Urban brauche es wieder andere Formen des Umgangs miteinander, wodurch die sozialen Systeme und Gemeinschaften wieder stärker werden. Er erläutert dazu:

„Schamanismus, das darf man nicht vergessen, ist ja kein Selbstzweck, sondern steht im Dienst der Gemeinschaft. Schamaninnen und Schamanen haben ja immer zentrale soziale Funktionen gehabt. Es gibt ja nicht nur ein individuelles Gleichgewicht, das ist der Fokus von uns im sogenannten Westen, sondern es gibt genauso ein soziales Gleichgewicht und das ist ja mindestens genauso wichtig für die Gesundheit und Gesundung, wie das Individuelle. Das sagt jetzt nicht nur der Schamanismus, sondern auch zum Beispiel die WHO, die 86 die Ottawa Charta zur Gesundheitsförderung herausgegeben hat.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

Dazu schreibt auch August Thalhamer:

„Wer im Westen schamanische Heilung praktiziert, macht meist nicht nur Heilrituale für andere, sondern lehrt seine KlientInnen, auch selbst zu reisen. Das ist in den Stammeskulturen meist nicht üblich. [...] Auch bei Ayahuasca-Ritualen in Südamerika oder beim Peyote-Kult in Mexiko wird immer wieder das ganze Dorf einschließlich der Kinder mit einbezogen, was nicht nur dem Einzelnen gut tut und die Verbindung der Gemeinschaft mit den übernatürlichen Kräften stärkt, sondern auch den Zusammenhalt untereinander.“ (Thalhamer, 2007, S. 68)

Roland Urban meint, wir seien in der Entwicklung der letzten fünfzehn bis zwanzig Jahre nun an einem Punkt angelangt, der uns nicht nur ökologisch gewisse Grenzen aufzeigt. Unsere Gesundheitswissenschaften seien gut, wie sie derzeit aufgestellt sind, es brauche aber mehr, um beispielsweise den sogenannten unheilbaren Krankheiten zu begegnen. Er sieht auch in der tendenziellen Unfinanzierbarkeit von Psychotherapie für die meisten Menschen ein großes Problem, ja einen Systemfehler. Schamanismus würden wir nicht zuletzt deshalb brauchen, um die teure Gerätemedizin zu unterstützen und die Monopolstellung der Psychotherapie abzulösen.

Dazu erklärt die österreichische „Geistheilerin“ Maria D. in Andreas J. Obrechts Buch „Die Welt der Geistheiler. Die Renaissance magischer Weltbilder“, in dem drei Heiler in Österreich portraitiert werden:

„Ein Arzt sei so gut wie seine Anteilnahme und seine Aufmerksamkeit für den Patienten. Die Kritik am ‚medizinischen System‘ wendet sich gegen ‚fehlende Menschlichkeit‘, ‚Arroganz‘, ‚Zeitnot‘ oder die reine Symptombehandlung durch Medikamente. Das eigentliche menschliche Bedürfnis des Patienten, dem durch die Krankheit Ausdruck verliehen wird, wird oftmals nicht wahrgenommen. Die menschliche Kompetenz wird so an Apparate und Medikamente delegiert.“ (Obrecht, 1999, S. 36)

Sie sieht eine dringende Notwendigkeit darin, spirituelle Heilung aus dem rechtlichen Schattendasein zu führen und tritt für ein konzessioniertes Gewerbe mit gesetzlicher Regelung ein. Sie hält darüber hinaus eine möglichst öffentliche Diskussion zu dem Thema für sinnvoll. Andreas J. Obrecht resümiert:

„Die Biographie und der Status von Maria D. beschreiben eine Variante möglicher Integration von geistigen Heilern in ein umfassendes kulturelles, soziales und therapeutisches Feld. Es geht nicht um Ausgrenzung oder Konkurrenz, sondern im wesentlichen um Ergänzung zu etablierten Heilverfahren. Die emotionale, psychische Betreuung der Kranken und auch die Sterbehilfe stehen dabei im Mittelpunkt wichtige humanitäre Anliegen, die das "medizinische System" nicht leisten kann.“ (Obrecht, 1999, S. 39)

Starlight Woman sieht in der verstärkten Hinwendung zum Schamanismus gar ein Heraufdämmern eines neuen Bewusstseins der Menschen. Sie kritisiert das Gesundheitssystem, das dem Patienten jegliche Selbstverantwortung abspricht und ihn zum unmündigen „Tablettenschlucker“ degradiert. Vielen Menschen wäre dieser Ansatz inzwischen zu wenig. Sie würden sensibler und spürten, dass es noch „etwas anderes“ gäbe. Sie würden sich immer mehr alternativen Systemen zuwenden, so auch dem Schamanismus, der sie aus der Fremdbestimmung ein Stück in die Eigenverantwortung führen würde. Schamanismus sei immer noch am Entstehen und würde erst langsam in die Blütezeit kommen. Die meisten Menschen könnten derzeit aber mit Schamanismus noch nichts anfangen, er wäre negativ behaftet und irgendwie „fremd“ für sie.

Das „Fremde“ in meiner Forschung bezieht sich auf die Subkultur der schamanisch Praktizierenden in Österreich. Ich ließ mich auf deren Weltsicht und Prämissen ein – in Gestalt der Methoden des schamanischen Heilens und Wirkens. Im Folgenden werde ich versuchen, meine oben getätigten Auswertungen in Hinblick auf folgende Fragen zusammen zu fassen: Wie „fremd“ Schamanismus in unserer Kultur wirklich (noch) ist, bzw. in welchen Formen sich Schamanismus in Österreich bereits etabliert hat, welche Brüche es zwischen der hiesigen Alltagsrealität und der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“ der schamanischen Welten bestehen und wie diese miteinander in Verbindung stehen.

3.6.1. Über Neoschamanismus und Stadtschamanen

Dieses bereits mehrfach zitierte wachsende Interesse am Schamanismus in westlichen Kulturen bedingt eine verstärkte Suche nach den „echten“, den von der modernen Gesellschaft noch nicht „verbrauchten“, ursprünglichen Schamanen. So berichtet etwa Holger Kalweit in einem Interview:

„Die Weißen kommen in die Dörfer Südamerikas, in die trostlosen Indianerreservate Nordamerikas und durchforsten die abgelegensten Südseeatolle auf der Suche nach schamanischer Initiation. Hier entsteht ein neuer Mythos vom Schamanen, der reine Wilde wird wiederbelebt, diesmal im Gewand des zum Heiligen erhobenen, makellosen spirituellen Führers. Diskriminierung und sterile Verehrung des Schamanen haben sich immer schon die Hand gereicht. Was bleibt, ist die Abwehr eines komplexen transpersonalen Phänomens und die Zerstörung von urtümlichen Kulturen, allerdings unter umgekehrten Vorzeichen.“ (Ö1 Radiokolleg Schamanismus, 2004, Holger Kalweit, CD 1, Track 1, 12:05 min.)

Die Vermutung liegt jedoch nahe, und wird von der Arbeit Karin Zedlachers zum Schicksal der Schamanen in Tuva gestützt, dass es diese Art von Ursprünglichkeit nicht (mehr) gibt und es sich vielmehr, wie bereits oben erwähnt, um Projektionen der Wünsche westlicher „Suchender“ handelt, die ihrer eigenen Kultur „überdrüssig“ sind. Vielfach werden die Auswirkungen westlicher Einflüsse auf die indigenen Schamanen und deren Arbeit mit Sorge betrachtet. Doch was geschieht, wenn nicht der Kapitalismus und moderne gesellschaftliche Werte auf Schamanenkulturen in Tuva, Mexiko und Sibirien einwirken, sondern umgekehrt? Dieser Frage gehe ich in diesem Kapitel nach. August Thalhamer zusammenfassend:

„Während in unserer westlichen Kultur schamanische Denk- und Heilweisen zunehmend gefragt sind, macht die Verstädterung und der zunehmende Einzug westlicher Denkweisen indigenen Schamanen zu schaffen. Eine bemerkenswerte Folge der Globalisierung.“ (Thalhamer, 2007, S. 282)

3.6.1.1. Unsere Wurzeln des Schamanismus

Auf den ersten Blick gibt es eine Reihe von Ähnlichkeiten, die vermuten ließen, dass es auch hierzulande immer schon Einflüsse schamanischer Praktiken gegeben hat. Dazu erklärt der Leiter des Münchner Zentrums für Individual- und Sozialtherapie Wolf Büntig:

„Es gab auch in unseren Bereichen Schamanismus, eine Einheit von Priester und König, aber aufgrund der einseitigen Betonung der Rationalität und einer Verkümmernng dessen, was ich das transrationale Bewusstsein nenne, also einer Verkümmernng all der Bewusstseinsbereiche, die über die Beschäftigung mit den Überlebensstrategien hinausgeht. Auf Grund der Vernachlässigung dieser Bewusstseinsstufe sind diese Traditionen bei uns alle eingegangen, verloren gegangen, und ich glaube, dass wir gut daran täten, von den Traditionen, wo es sie noch gibt, zu lernen, bevor wir sie alle ausgerottet haben.“ (Ö1 Radiokolleg Schamanismus, 2004, Wolf Büntig, CD 1, Track 2, 21:30 min.)

Auch August Thalhamer geht davon aus, dass schamanische Praktiken in unserer Kultur ursprünglich beheimatet waren und bemerkt im Interview:

„Reste haben sich ja bei uns auch gehalten. Es gibt ja Boarlrichter und es gibt Wenderinnen (volksm. Bezeichnung für Heiler, Anm. d. A.). Also, so ganz schmalspurig ist das auch seit dem Mittelalter beibehalten worden, aber wahr ist, dass bei uns das ja angeregt worden ist durch Kontakt mit anderen Kulturen.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

Und weiter:

„Ich bin nicht recht glücklich über das Wort Neoschamanismus, weil es sind in Wirklichkeit unsere Fähigkeiten, die wir sowieso immer gehabt haben, nur haben wir es jetzt eben ein paar hundert Jahre nicht praktiziert.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

Roland Urban meint, dass Spiritualität schließlich keine Erfindung oder Kulturtechnik sei, sondern der Mensch sie a priori in sich trage. Es verhalte sich eher so, sagt er, als würde ein Teil der Existenz vernachlässigt werden, der sich dann irgendwann meldet.

Roland Urban führt weiter aus:

„Vielleicht ist der wesentliche Grund, warum Schamanismus einen Platz in unserer Gesellschaft haben sollte, weil er, [...] menscheitsimmanent ist. Und wir sollten, glaube ich, nichts ausklammern, was zu uns gehört. In der Essenz geht es ja darum, dass wir offenbar als menschliche Wesen eine Art der Verbindung haben zu dem, was wir ‚nichtalltägliche Wirklichkeit‘ nennen und dass es dort Wesen gibt, mit denen wir in Verbindung treten können, um unser eigenes Leben bestmöglich zu meistern. Und das ist sozusagen auch das, wo die Betonung drauf liegt, weil im Schamanismus geht es nicht um die Suche nach Erkenntnis im philosophischen Sinne oder um Reisen in Welten fernab dieser Realität, sondern es geht darum, dass wir mit dem versorgt werden, was wir brauchen, um unser Leben hier in der ‚alltäglichen Wirklichkeit‘ bestmöglich und eigenverantwortlich meistern können.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

Zweifelsohne ist der Schamanismus im Westen geprägt von der christlichen Tradition, von westlicher Psychologie und von der modernen, nach materiellen Gesichtspunkten geprägten Lebensweise in Großstädten. Aber warum sollte sich nicht auch in dieser Kultur eine bestimmte Form von Schamanismus ausprägen?

In diesem Sinne folgere ich: Schamanismus als System existiert bereits seit Jahrtausenden und weltweit in so unterschiedlichen Kulturen, hat diktatorische Regime und die Verfolgung seiner Anhänger überlebt und wird sich meiner Meinung nach auch an die Schwierigkeiten gegenwärtiger kapitalistischer Ausprägungen anpassen können. Der Schamanismusforscher Mihály Hoppál schreibt in seinem Buch „Schamanen und Schamanismus“:

„Ich bin der festen Überzeugung, daß der Schamanismus die Verfolgungen seitens der Missionare der großen Religionssysteme nur überlebt hat, weil er als Glaubenssystem flexibel und offen war; es nahm Veränderungen auf und kannte kaum Dogmen, doch um so größer war seine Anpassungsfähigkeit. Der Schamanismus ging aus den oftmals gewaltsamen und grausamen Bekehrungsversuchen des Islam, des Christentums, des

Lamaismus und schließlich des Kommunismus unbeschadet hervor, weil die Schamanen einen Glauben hatten, vor allem aber eine Berufung, eine soziale Mission. Man kann nur hoffen, daß er auch die Überspanntheiten der technischen Zivilisation überdauern wird.“ (Hoppál, 1994, S. 33)

Oder wie es der mexikanische Schamane José López Guido in Geseko von Lüpkes Buch, „Altes Wissen für eine neue Zeit“ ausdrückte:

„Die universellen Prinzipien verändern sich ja nicht. Nur die Prinzipien, die vom Menschen gemacht sind, ändern sich in jedem Moment. [...] Die Prinzipien, die dem Schamanismus zugrunde liegen, sind aber Naturgesetze. Die Natur ist ewig, und deshalb hat auch der Schamanismus ewigen Bestand.“ (von Lüpke, 2009, S. 357)

Das Überleben des Schamanismus seit Tausenden von Jahren liegt sicherlich mitbegründet in der Fähigkeit, sich an kulturelle Phänomene, Religionen und Lebensstile anzupassen, ohne dabei seine Gültigkeit zu verlieren.

„Der Schamanismus hat sich wohl auch deshalb Jahrtausende erfolgreich gehalten, weil er sich immer wieder an die aktuellen Bedürfnisse der Menschen angepasst hat. Schamanismus schafft die Welt immer wieder neu, das ist ja gerade sein Grundprinzip.“ (Thalhamer, 2007, S. 280)

Es geht jedoch letztlich um die Frage, wie das traditionelle Wissen adäquat vermittelt werden kann. Die Symbole und Rituale werden sich dabei verändern müssen, um im kulturellen Kontext verstanden zu werden.

3.6.1.2. Die Rolle des kulturellen Kontextes für die Heilung

Die Ethnologin Ute Moos unterscheidet in ihrem Buch „Spirituelles Heilen. Der andere Weg zur Gesundheit“ drei Muster schamanischen Heilens: Kulturübergreifende, kulturspezifische und individuelle Muster. Ich finde diese Gliederung äußerst sinnvoll und möchte sie daher zusammenfassend wiedergeben:

Zu den **kulturübergreifenden** Mustern des schamanischen Heilens zählen nach Ute Moos:

- das schamanische Weltbild
- Zugang und Kontakt zu den Spirits, den Geistern durch Techniken der Bewusstseinsveränderung
- die Bikausalität von Krankheit (d. h. dass eine Krankheit sowohl materielle als auch eine nichtmaterielle Ursache haben kann, -> die Extraktion oder Seelenrückholung)
- die Arbeit mit Verstorbenen, die Psychopompos- oder Seelenführerfunktion
- Berufung und Ausbildung bei Schamanen und schamanischen Heilern gemeinsam
- eine dauerhafte Beziehung zu den Kräften und Wesenheiten der nicht „alltäglichen Wirklichkeit“ (Diese Beziehung ermöglicht es, Informationen zur Hilfe und Heilung für sich, als auch für die Hilfesuchenden zu erhalten.)

Die **kulturspezifischen** Muster schamanischen Heilens sind:

- Anzahl der Schichten des schamanischen Paralleluniversums
- Namen und Aufenthaltsort der dort befindlichen Wesenheiten, Gottheiten und Geister
- Ausgestaltung und Ablauf einer Heilsitzung bezüglich Ort, Zeit, Vorbereitungen, traditionelle Gesänge
- Muster der Berufung, der Ausbildung sowie die unterschiedlichen Techniken der Bewusstseinsveränderung
- Anerkennung oder Nichtanerkennung der Person des Schamanen durch den gesellschaftlichen Konsens und ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft

Zu den **individuellen** Mustern schamanischen Heilens zählen:

- individuelle Kraftobjekte und Gesänge
- besondere Vorgehensweisen bei den schamanischen Behandlungstechniken (z. B. einer Extraktion: krankmachende Agens aussaugen, wegblasen oder mit den Händen entfernen)
- Individuelle Erfahrungen und Wissenserwerb in den Bereichen des schamanischen Paralleluniversums mit Auswirkungen auf den Behandlungs- oder Ritualablauf
- „persönliche“ Schutztiere, Lehrer, Ahnen, Berater und Hilfsgeister
- tiefere Einsichten in die Zusammenhänge von Leben und Tod, die Beschaffenheit der Welt, Krankheiten und ihre Ursachen (vgl. Moos, 1999, S. 195 ff.)

Ute Moos Gliederung fasst einerseits die verbindlichen Elemente des Schamanismus, wie sie bereits in anderen Kapiteln ausführlich dargestellt wurden, zusammen, während gleichzeitig persönliche Fähigkeiten und individuelle Ansätze des Schamanen herausgestrichen werden. In Kontext dieses Kapitels von zentralem Interesse sind die kulturspezifischen Muster. Auch daraus wird ersichtlich, dass für Geister und Götter, den verschiedenen Eben der Reisen (Untere Welt vs. Obere Welt; „nichtalltägliche Wirklichkeit“ vs. „alltägliche Wirklichkeit“ etc.), zum Ablauf der Initiation, Techniken der Bewusstseinsveränderung etc. verschiedene „Sprachen“ (August Thalhamer) verwendet werden, die im Kern gleiche oder ähnliche Vorgänge beschreiben.

In diesem Sinne einer kulturspezifischen Ausformung des Schamanismus nach westlichem Verständnis, wäre es daher erforderlich, den Grundprinzipien des Schamanismus (José López Guido) zentrale Bedeutung zukommen zu lassen.

Der Mediziner Andreas Reimers, er leitet im Rahmen der Universität Münster das Projekt „Krankheit und Heilung im kulturellen Kontext“, betont in einem Interview, dass schamanische Heilung in allen Kulturen funktioniere. Vielmehr sollten wir versuchen, schamanische Rituale in unsere Kultur zu integrieren sowie eine Form zu finden, die sich nach unseren kulturellen Mythen richtet.

„Kann man traditionelle Rituale so einfach in unseren Kulturkreis übernehmen und wie kommuniziert ein nepalesischer Schamane mit deutschen Geistern?“ „Schamanen sagen immer wieder, die Menschen sind gleich, ob die in Nepal leben oder bei uns. Wir haben natürlich eine andere Akkulturation hinter uns, aber die grundsätzlichen Erfahrungen,

die sind ähnlich. Das bedeutet natürlich im Grunde, wenn wir Heilrituale bei uns durchführen, dass es schon Ziel wäre, die Heilrituale entsprechend der individuellen Mythologie des Einzelnen umzuformen und zu adaptieren.“ (Ö1 Radiokolleg Schamanismus, 2004, Sprecherin u. Andreas Reimers, CD 2, Track 1, 18:33 min.)

Die Arbeit der Foundation for Shamanic Studies zeigt genau dies auf: Wie in meinen ethnopschoanalytischen Auswertungen (Kapitel „3.5.1.2. Spirituelle Welt des Schamanismus vs. westliche Workshoplogiken“) dargestellt, wird Schamanismus in unserer Kultur zu einem Inhalt von Seminarreihen und Weiterbildungsangeboten, wie sie hierzulande usus sind und von einem breiten Publikum angenommen werden können. Ähnliches zeigt auch die Organisationsstruktur der Foundation auf, die an klassische Verbände wie in vielen anderen Bereichen erinnert (siehe dazu Kapitel „2.2.2.1. Forschungsobjekt im Fokus - Michael Harner und die Foundation for Shamanic Studies“).

Mein Interviewpartner Roland Urban sieht nun die anderen Systeme am Zug bzw. fordert eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Schamanismus ein (siehe dazu auch die Interviewauswertungen unter Kapitel 3.5.2.2. Roland Urban):

„[...] wir brauchen eine gewisse Flexibilität von Seiten der gesellschaftlichen Institutionen, also die WHO zum Beispiel hat schon lange erkannt, dass Spiritualität notwendig ist, nämlich auch, um die Gesundheitssysteme aufrecht zu erhalten, ja. Nur in den sozialen Dienstleistungen hat es sich noch nicht niedergeschlagen. [...] wir müssen die Grundlage herstellen, für eine seriöse, wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzung. Das heißt, das ist schon ein Grund, warum ich bei der Foundation gelandet bin und warum ich auch die Foundation gerne vertrete, weil es – glaube ich – ein sehr seriöser, nüchterner, im besten Sinne des Wortes nüchterner Zugang ist, wo nicht irgendwie herumgeschwebt wird, sondern wo versucht wird, den Schamanismus im Kontext unserer Gesellschaft fassbar zu machen und annehmbar zu machen.“ (Interview Roland Urban, 2014)

Einen solchen Weg beschreibt beispielsweise meine Interviewpartnerin Starlight Woman, wenn sie ausführt, wie sie ihre Tätigkeit bezeichnet:

„Ich habe mir oft überlegt, als was ich mich denn bezeichnen würde. Ich habe nicht wirklich eine Bezeichnung für das, was ich tue. In Österreich ist halt gängig, dass man sagt, ich bin Kinesiologin. Als Kinesiologin, ich nenne es einfach so, kommt man in Österreich durch, weil es dafür eine Ausbildung gibt. Die habe ich auch gemacht, ich kann mich daher offiziell so nennen.“ (Interview Starlight Woman, 2013)

Auf die Frage, ob schamanische Rituale, wie sie in anderen Kulturen (bspw. in Tuva) praktiziert werden, auch Gültigkeit in unserer Kultur haben, antwortet August Thalhamer in meinem Interview:

„Nicht die Form, aber das Wesentliche. Eine schamanische Begabung ist sicherlich nicht auf ein Land begrenzt, sondern das ist international.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

Dazu schreibt Carlo Zumstein:

„Harners Reisetchnik hilft, unsere ureigene spirituelle Begabung und Kraft wiederzuentdecken und zu praktizieren. Wir brauchen uns nicht die Rituale nativer Traditionen anzueignen, um den Schamanen in uns wieder zu erwecken. Er schläft in unserer Seele.

Die spirituellen Kräfte und Fähigkeiten gehören zum Menschsein.“ (Zumstein, 2006, S. 65)

Wolf Büntig postuliert in diesem Zusammenhang ein transrationales Bewusstsein eine Art universelles, intuitives, menscheitsimmanentes (Roland Urban) Bewusstseins das hinter jeder kulturellen Prägung vorhanden sei. Damit ist für ihn ein kulturübergreifendes Verständnis schamanischer Rituale möglich. Er führt dazu weiter aus:

„Haben schamanische Rituale universale Wirkung?‘ ,Die Kulturen sind lediglich Filter, die gemeinschafts- und verbindlichkeitsstiftend sind, damit die Menschen etwas haben, woran sie sich halten können. Was diese Filter filtern, ist aber allgemein menschlich. [...] Je mehr sie darauf verzichten, das, was passiert auf dem Hintergrund ihrer eigenen Kultur zu verstehen, das Wort ‚Verstehen‘ sagt ja auch, etwas ‚an Stelle‘ zu setzen, sondern sich voll auf das einlassen, was dort geschieht, dann versteht es ihre Seele. Das ist das, was ich transrationales Bewusstsein nenne. Es ist zutiefst sinnvoll, das zu erleben, auch wenn wir es nicht in vertraute Schubladen einordnen können.“ (Ö1 Radiokolleg Schamanismus, 2004, Sprecherin u. Wolf Büntig, CD 2, Track 1, 19:51 min.)

In diesem Zusammenhang halte ich die Aussage von Hiah Park bemerkenswert:

„Hiah Park, eine koreanische Tänzerin und Schamanin verwendet in ihren Workshops Atemtechniken, Musik, Tanz, Theater aus allen Kulturen.‘ ,Von Traditionen zu lernen und diese zu erhalten ist zwar wichtig, haltet man sich aber zu sehr an rigide kulturelle, religiöse und spirituelle Muster, dann kann das die eigene Entwicklung, das eigene Erleben behindern.‘ ,Sie selbst bezeichnet sich als globale, reisende Schamanin.“ (Ö1 Radiokolleg Schamanismus, 2004, Sprecherin u. Hiah Park, CD 2, Track 2, 18:45 min.)

Ähnlich formulierte es auch die mexikanische Schamanin Maria Cristina Keizer¹¹:

„Mein Lehrer hat uns auch gelernt, er will nicht, dass wir Schamanen von einem bestimmten Platz sein sollen in Mexiko, wir lernen von den Kelten, dann lernen wir auch von Russland, von Europa, von Hawaii, von Mexiko, von Amerika oben, von Brasilien, alle verschiedene Rituale, weil er will, dass wir universelle Schamanen sein können.“ (Interview mit Maria Cristina Keizer, 2003)

„Ich bin Instructor von Qi Gong und ich bin auch Instructor von Kristallen und ich mache auch meine internationale Diplom für Polarity und... ja, was noch (lacht). Wir lernen viel über Pflanzen und Öle, Räuchern, von allen Plätzen in der ganzen Welt.“ (Interview mit Maria Cristina Keizer, 2003)

¹¹ Die Aussage stammt aus einem Transkript, das auf Basis eines Interviews mit Claudia Heinze 2003 von mir angefertigt wurde.

Am deutlichsten bringt es Starlight Woman auf den Punkt. Auf die Frage, ob sie es problematisch sähe, ihre spirituelle Identität aus Teilen verschiedener Kulturen zusammenzusetzen, gibt sie eine klare Antwort:

„Nein, überhaupt nicht. Wir sind ja eine Einheit. Überleg einmal, wie viele Menschen auf einem Planeten, auf Mutter Erde leben. Wir sind alle eins.“ (Interview mit Starlight Woman, 2013)

„Im Kopf ist manches rasch verschmolzen und miteinander zur Identität gebracht,“ schreibt Klaus Ottomeyer und spielt dabei kritisch auf den „Symbiosewahn“ westlicher Denkweisen an. (Ottomeyer, 1992, S. 69)

„Das schlichte Identitätspostulat, die auffällige Trennungsverleugnung im Denken und Fühlen bei New Age-Verkündern und ihren Anhängern bedeutet psychoanalytisch gesehen, daß Trennungsschmerz vermieden und Trauerarbeit umgangen wird.“ (Ottomeyer, 1992, S. 68)

Wir bräuchten, so Klaus Ottomeyer, zunächst ein deutliches Empfinden der Trennungsszenarien auf gesellschaftlicher und individueller Ebene. Erst über diese „szenische Konkretisierung“, analog zur Psychotherapie, wäre dann eine Wiedervereinigung und dadurch eine neue partielle Identität zwischen Subjekt und Objekt möglich. Trennung als Illusion zu erklären, indem „alles mit allem verwoben“ ist, diene dem frühkindlichen Mechanismus der Verleugnung zum Zwecke des Selbstschutzes denn:

„Ohne Trennungsschmerz gibt es keine Symbiose, jedenfalls nicht unter Erwachsenen.“ (Ottomeyer, 1992, S. 70)

3.6.1.3. Umgang mit Brüchen und Schnittstellen

In der Analyse der drei Interviews wird deutlich, dass alle drei Interviewpartner ausführen, dass sie selbst keine Probleme im Umgang mit Brüchen zwischen schamanischer „nichtalltäglicher Wirklichkeit“ und westlicher Alltagsrealität hätten. Ihr Umgang ist aber, zusammenfassend gesehen, sehr unterschiedlich.

Starlight Woman setzt sich in Opposition zur gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur, versteht sich als Teil einer alternativen Bewegung, die Veränderung bewirken möchte. (vgl. 3.5.2.1. Starlight Woman)

Roland Urban vertritt die Organisation Foundation for Shamanic Studies. Er trennt stark zwischen den verschiedenen Systemen und fordert einen wissenschaftlich sachlichen Diskurs zum Thema ein und versteht Schamanismus als spirituelle Disziplin. (vgl. 3.5.2.2. Roland Urban)

„Meiner Ansicht nach ist der Schamanismus die überzeugendste Arbeitshypothese, nämlich nicht nur für die Gesundheit, sondern generell für die Erklärung der Dinge. Und das heißt, den Schamanismus sollte man nicht nur beschränken auf die Heilarbeit

an sich, sondern insgesamt überhaupt als wissenschaftliche Disziplin vielleicht sogar denken, mit unterschiedlichen Ansatzpunkten, mit unterschiedlichen Handlungsfeldern und Anwendungsfeldern.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

August Thalhamer stellt den Aspekt der Heilung in den Mittelpunkt seiner Argumentation: Er sieht in Theologie, Schamanismus und Psychotherapie lediglich verschiedene Sprachen, die allesamt dazu dienen können, dem Menschen Heilsames zu bringen. (vgl. 3.5.2.3. August Thalhamer)

Aus dem Szenischen Verstehen der drei Interviews mit „meinen“ Stadt- oder Neoschamanen ergeben sich verschiedene Herangehensweisen – von der Rebellion über Abgrenzung bis hin zur Synthese. Ihnen allen gemeinsam ist aber eine bewusste Beschäftigung mit ihrer Rolle als schamanisch Praktizierende in der westlichen Welt.

Wie bereits weiter oben (Kapitel 3.5.3. „Einblicke in die eigenen schamanischen Reisen“) ausgeführt, gab es in den eigenen Erfahrungen Erlebnisse, die mir Grenzen und Schwierigkeiten an der Schnittstelle zwischen Schamanismus und westlicher Welt aufgezeigten. So konnte ich beispielsweise während einer schamanischen Reise nicht in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ eingehen, weil die Abgrenzung zur „alltäglichen Wirklichkeit“ nicht gelang, das Alltägliche zu sehr einwirkte. Ein weiteres Beispiel aus meinem Feldforschungstagebuch zum Seminar mit Michael Hasslinger 2007 möchte ich hier anführen:

„Da mein Auto in Kärnten geblieben ist, fahre ich mit dem Auto meines Vaters, ein roter Porsche Boxster, zum Seminarort. Erst beim Einparken vor dem Hotel, einige Teilnehmer stehen vor der Türe und beobachten mich, der Motor brummt dumpf aber laut, wird mir bewusst, wie seltsam dieses Auto gerade hier anmutet, wie sehr er hier auf und aus dem Rahmen fällt. Der Sportwagen ist wie ein Eindringling aus einer fremden, fernen Welt, in der die moderne Technik die Oberhand hat. Er erinnert eindringlich an eine Gesellschaft, der man hier zu entfliehen versucht. Ich steige aus, die letzten Zigaretten werden ausgedämpft, als ich die Stiegen raufgehe, nur zwei Worte, ‚Guten Morgen‘, dann beginnt das Seminar. Ist der Wagen eine Bedrohung für diese Enklave?“ (Feldforschungstagebuch Basis Seminar 1, 2007)

Meine Untersuchungen zeigten, dass die Zugangsweisen und die Wahrnehmungen von Brüchen oder Verbindendem sehr verschieden sind.

3.6.2. „Gelebter“ Schamanismus in Österreich

Entwickelt man in Österreich ein (wissenschaftliches) Interesse für Schamanismus, stößt man bald auf die Foundation for Shamanic Studies. Sie versteht sich als die größte weltweit operierende Plattform für Schamanismus und hat ihren europäischen Hauptsitz in Österreich. Als Hauptaufgaben versteht sie die Erforschung, Konservierung und Weiterentwicklung schamanischer Praktiken. (vgl. „2.2.2.2. Paul Uccusie Die Foundation in Österreich“) Die entscheidende Schlüsselperson war der Gründer und jahrzehntelange Leiter der Foundation for Shamanic Studies Europe (FSS) Paul

Uccusic, den ich im Rahmen meiner eigenen Erfahrungen mit Schamanismus auch kennen lernte und dessen Seminar in meine ethnopsychoanalytischen Betrachtungen miteingeflossen ist. (vgl. „3.5.1 Ethnopsychoanalytische Betrachtung der Feldforschungstagebücher“)

Mit Roland Urban, seit dem Tod Paul Uccusics im August 2013 nunmehriger Geschäftsführer der Foundation in Europa, und August Thalhamer konnte ich für meine Analysen zwei Interviewpartner gewinnen, die sehr unterschiedliche Zugänge zum Schamanismus haben, denen aber gemeinsam ist, dass sie stark etabliert sind und in ihren jeweiligen Kontexten als Experten gelten. Beide haben weiters gemeinsam, dass sie gleichzeitig auch als Psychologen bzw. Psychotherapeuten tätig sind, wobei Abgrenzung bzw. Verknüpfung der beiden Traditionen sehr unterschiedlich gelagert sind, wie im folgenden Kapitel noch ausgeführt wird. (vgl. „3.6.3. Schamanismus und Psychologie – Ein Widerspruch?“) Ergänzend dazu steht das Interview mit Starlight Woman, die weder in eine Organisation eingebettet noch mit einem professionellen Bezug zur Psychologie ihre Arbeit anbietet. Ich glaube, mit dieser Auswahl auch ein vielfältiges Spektrum abgebildet zu haben, wie es den „gelebten“ Schamanismus in Österreich repräsentiert.

Grundsätzlich sehe ich den heute gelebten Schamanismus in Österreich vor denselben Herausforderungen und im selben Spannungsfeld wie den Neo- und Stadtschamanismus, wie im Kapitel „3.6.1. Über Neoschamanismus und Stadtschamanen“ ausgeführt wurden. An dieser Stelle möchte ich aber noch zwei Besonderheiten hinzufügen, die gerade hierzulande eine besondere Tradition haben und sich von anderen westlichen Industrieländern unterscheiden.

3.6.2.1. Schamanen in der Heimat der Psychoanalyse

Während die Psychoanalyse und die Psychotherapie in Österreich durch ihre geschichtliche Entwicklung quasi „beheimatet“ sind, ist Schamanismus kulturell in Österreich wenig etabliert. Abseits westlicher Seelenheilkunde liegen die Wurzeln des Schamanismus in frühen Stammeskulturen. Österreich ist die Geburtsstätte der Psychoanalyse, wie sie Sigmund Freud begründete und wie sie nunmehr weltweit in diversen Therapierichtungen zur Anwendung kommt. An dieser Stelle möchte ich die Vermutung äußern, dass sich darin auch ein möglicher Grund für die zahlreichen Verbindungen zur Psychologie/Psychotherapie in den Interviews und den Forschungstagebüchern findet. (vgl. 3.6.3. „Schamanismus und Psychologie – Ein Widerspruch?“)

Das Interesse vieler Psychologen am Neoschamanismus interpretiert Klaus Ottomeyer kritisch:

„Ich denke, daß viele Naturwissenschaftler, aber auch Psychologen, die in ihren künstlichen Laborsituationen sehr isoliert und infolge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung überindividualisiert sind, oft das Gefühl haben, ihren Objekten und sich selbst Gewalt anzutun und sich periodisch in den kosmischen und sonstigen Mutterschoß zurückphantasieren. Das folgt gewissermaßen der Psychodynamik des ‚Hänschen-Klein‘-Liedes. Diese im Prinzip richtige dialektische Bewegung zwischen Symbiose und Individuation droht, wenn sie nicht reflektiert wird, in unsäglichem Symbiose-Kitsch zu enden.“ (Ottomeyer, 1992, S. 71)

Zwei meiner Interviewpartner verbinden psychologischer mit schamanischer Arbeit: Roland Urban ist hauptberuflich als leitender Psychologe im psychosozialen Bereich tätig, während August Thalhamer Psychotherapeut ist. Die Verbindung von Schamanismus und Psychologie/Psychotherapie zeigte sich in meinen Recherchen also evident. Neben der von Klaus Ottomeyer geäußerten Skepsis ist in Frage zu stellen, ob die Etablierung des Schamanismus im hiesigen psychosozialen System, auf Grund der „heimatlichen Atmosphäre“ der angrenzenden Psychotherapie, leichter möglich ist, oder umgekehrt, gerade durch diese Situation ein neues System schwierigere Rahmenbedingungen vorfindet. Roland Urban, der die schwierige wirtschaftliche Situation des österreichischen Gesundheitssystems anspricht (siehe oben), erzählt im Interview, dass sich viele Menschen, die zur schamanischen Arbeit in die Praxis kommen, deswegen an ihn wenden, weil sie in Not sind.

„Das heißt, die kommen nicht mit einer großen Überzeugung, auch nicht mit einem großen Interesse, die haben oft ein komplett anderes Weltbild, sie kommen aus einem persönlichen Bedürfnis heraus, weil sie krank sind.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

Anhand der offen gebliebenen Bedürfnisse, etwa nicht heilbarer Beschwerden und Erkrankungen vieler Menschen, sieht Roland Urban eine Möglichkeit zur Etablierung schamanischer Arbeit in unserem Sozialsystem:

„Ich glaube, dass der Platz, den wir in unserer Gesellschaft für den Schamanismus haben, der entwickelt sich aus den Bedürfnissen heraus. Das eine ist eben die ökologische Situation. Es ist auch die wirtschaftliche Situation.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

3.6.2.2. Schamanismus und der katholische Glaube in Österreich

Dass Schamanismus keine Religion ist, sondern gelebte spirituelle Praxis, konnte ich bereits weiter oben darstellen. Dadurch ist Schamanismus grundsätzlich mit Religionen „kompatibel“ und muss nicht als Konkurrenz betrachtet werden. Wie verhält sich also Schamanismus mit der in Österreich praktizierten christlichen Tradition? Österreich ist ein stark christlich geprägtes Land. August Thalhamer, der sich selbst auch als katholischer Theologe versteht, führt im Interview zu den Parallelen zwischen Schamanismus und (christlicher) Religion beispielsweise aus:

„R.H.: Aber Vertrauen und Hingabe ist sozusagen auch in deiner schamanischen Arbeit wichtig?

A.T.: Ja, das ist der andere Ausdruck für das, dass man sich führen lässt und dass man durchlässig ist. Und das haben alle Hochreligionen übernommen. Dieses „Ich glaube an Gott!“, im Lateinischen heißt es „Credo in uno deum“, „Ich glaube an den einen Gott“, und „credere“ heißt „das Herz hingeben“. „Cordenare“. Also Hingabe. Auch das Wort Islam heißt Hingabe. Also das haben die Hochreligionen übernommen, oder auch im Buddhismus, der ja eigentlich keine Religion ist, sondern eigentlich eine Selbstbefreiungslehre vom Leid ist, dort geht es auch darum, dass ich das Ego loslasse und aufhöre, unbedingt etwas haben zu wollen oder aufhören, etwas unbedingt nicht haben zu wollen. Indem ich das loslasse, gebe ich mich auch hin an die Wirklichkeit, wie sie ist, und durch diese Lehre erfahre ich dann das, was die christlichen Mystiker als Gott bezeichnen. Dort bezeichnet man es nicht so, aber es kommt auf das Gleiche heraus, in der Erfahrung.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

Während in der schamanischen Tradition Verbündete und Krafttiere als helfende Geister zum Schutz oder als Ratgeber angerufen werden, werden in christlichen Kulturen Schutzgeister, Schutzengel und Heilige um Hilfe gebeten. Andreas Obrecht schreibt dazu:

„Genauso wie der Schamane seine erd- und naturverbundenen Krafttiere anruft und sie um Hilfe bittet, werden im volksreligiösen Katholizismus auch heilige und gütige Verstorbene als Mittler zwischen der jenseitigen und der diesseitigen Welt bzw. zwischen Mensch und Gott angerufen.“ (Obrecht, 2006, S. 133)

Eine gelungene Integration von Elementen „fremder“ Traditionen führt August Thalhamer anhand eines Beispiels an. Er erklärt, dass er auch eine Ausbildung zum Reiki-Meister absolvierte, in dessen Zuge er japanische Kraftsymbole erlernen und mit der Hand nachvollziehen musste. Dies stellte sich als sehr aufwendig und schwierig dar, weil diese Zeichen für Europäer ungewöhnlich und komplex sind. August Thalhamer begann daraufhin, christliche Kraftsymbole in die Reiki-Arbeit einzubauen und Reiki-Kurse auf christlicher Basis anzubieten.

„Die Symbole werden bei uns ja auch schon seit 2000 Jahren verwendet. Das Japanische wäre ein Import, das Christliche wird inzwischen nicht mehr als Import erlebt, weil es schon so lange hier praktiziert wird. Das Schamanische, [...] kann auch so praktiziert werden, dass es für einen westlichen Menschen verhältnismäßig leicht durchführbar, vorstellbar und auch erklärbar ist.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

August Thalhamer sieht durchaus Parallelen zwischen christlichen und schamanischen Welten:

„Zunächst ist es ja für einen naturwissenschaftlichen Menschen skurril, man kann sich ja schwer vorstellen, dass es überhaupt geht. Manches ist weniger fremd, wer religiös erzogen wurde, dem ist klar, dass es neben der Natur auch noch Übernatur gibt, also etwas Transzendentes, der ist ja auch so aufgewachsen. Aber etwa die Verbindung von Allem mit Allem, und dass man diese Verbindungswege nützen kann, das kommt uns sehr komisch vor. Oder auch, was man als Animismus bezeichnet, also die Vorstellung, dass alles belebt ist, auch die anorganische Natur, das kann man sich gar nicht vorstellen.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

Die Geister in der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“, das Unbewusste in der Psychologie und das Göttliche in der Theologie lehren uns, ob sie nun miteinander verschränkt sind oder nicht, den Blick auf das Wesentliche und unterstützen uns im Leben in der „alltäglichen Wirklichkeit“. Sie tun dies in den indigenen Schamanenkulturen genauso wie in den westlichen Industrienationen und im eigenen, „kleinen“, österreichischen Umfeld. Das „Fremde“ des Schamanismus ist alleine dadurch plötzlich weniger fremd, sondern ermöglicht neue Zugänge über eine „Sprache“, die uns auch bekannt und vertraut ist.

3.6.3. Schamanismus und Psychologie – ein Widerspruch?

Man kommt kaum umhin, Schamanismus als Mutter aller Heilmethoden, als Grundprinzip des Heilens an sich, zu begreifen, zumal er nachweislich das älteste System von Heilmethoden darstellt, das die Menschen entwickelt haben.

Ich ging der Frage nach, ob Schamanismus in unserer modernen „westlichen“ Welt noch Sinn machen kann, neben modernen Heilmethoden bestehen kann und ob diese traditionellen Methoden auch Gültigkeit in unserer modernen Gesellschaft haben. August Thalhamer schreibt dazu:

„Warum sollten moderne Medizin, westliche Psychotherapie und Schamanismus nicht nebeneinander und zusammen praktiziert werden? Es wäre doch ineffizient, eines davon auszuschließen.“ (Thalhamer, 2007, S. 279)

August Thalhamer, Psychotherapeut und schamanisch Praktizierender, geht davon aus, dass die verschiedenen Heilverfahren sich nur durch unterschiedliche „Sprachen“ (siehe oben, Interview) voneinander unterscheiden. Letztlich würden sie sich seiner Auffassung nach inhaltlich jedoch decken.

„Als Psychologe würde ich sagen, schamanische Heilung geschieht, indem man sich von der Weisheit des Unbewussten führen lässt.“ (Thalhamer, 2007, S. 106)

Und er betont, dass auch ihm in seiner Praxis als Psychotherapeut gelegentlich Sätze einfallen, deren Zusammenhang sich ihm erst später erschließt. Diese Sätze seien jedoch für den Fortgang der Therapie oftmals von entscheidender Bedeutung. Dies könnte bedeuten, dass Klienten und Therapeuten/Schamanen beide Empfangende sind. (vgl. Thalhamer, 2007, S. 106)

Die Psychologie, insbesondere die in unseren Breiten entwickelte Psychoanalyse und die aus ihr entstandenen Therapierichtungen, sind uns vertraut und etablieren sich zunehmend. Diese Heilmethoden sind mittlerweile Teil unserer Kultur und akzeptiert von Klienten, Krankenkassen und Medizinern. Eine Reihe von wissenschaftlichen Schriften haben sich mit Parallelen und Unterschieden zwischen den beiden Systemen

befasst. Ein Unterschied scheint aber am augenfälligsten, wie mein Interviewpartner Roland Urban ausführt:

„[...] die moderne institutionalisierte Psychologie, kann man sagen, wenn man großzügig ist, gibt es seit 150 Jahren [...], den Schamanismus gibt es zumindest seit einigen Zehntausenden von Jahren. [...] da sprechen wir von anderen geschichtlichen Perspektiven“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

Wie die Auswertungen gezeigt haben, vertreten die beiden Interviewpartner August Thalhamer und Roland Urban unterschiedliche Perspektiven auf die Frage, inwiefern sich Psychologie und Schamanismus einander ähneln. Roland Urban legt nahe, dass in dieser Diskussion sehr häufig die Gemeinsamkeiten überbetont werden und die Unterschiede jedoch weniger beachtet werden.

Ein wesentlicher Unterschied liegt demnach darin, dass die Psychologie/Psychotherapie ausschließlich mit innerpsychischen Repräsentanzen arbeitet und in der schamanischen Arbeit darüber hinaus aber auch mit externen Kräften gearbeitet wird. Im Interview sagt er dazu:

„Aber letztlich geht es um innerpsychische Prozesse und deren soziale Konsequenzen. [...] Und wenn du jetzt in einer klassischen psychologischen Arbeit drinnen steckst, geht es eigentlich darum, dass deine eigenen Ressourcen entwickeln werden. [...] Im Schamanismus geht es nicht nur um innerpsychische Ressourcen und Mechanismen, sondern es geht eigentlich darum, dass die Instanz für Kraft und Information, die du für Heilung benötigst, zumindest teilweise nicht in dir liegt, sondern fundamental im Außen. Das heißt, es geht nicht um innerpsychische Prozesse, sondern es geht um exosomatische, also außerhalb des Körpers befindliche, nenne es, wie du es willst, Wesen, was auch immer.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

Die amerikanische Psychotherapeutin Jeanette Gagan sieht wiederum eine Verschränkung zwischen dem Unbewussten und der Welt der Geister in den schamanischen Reisen. Die Reisen seien ihrer Meinung nach ein direkter Appell an die Weisheit des Unbewussten des Klienten. Als solches werden die Erkenntnisse und Einsichten vom Klienten selbst entwickelt und sind von den Interpretationen und Diagnosen des Therapeuten unabhängig. Am Ende stehe die Selbstbefähigung des Klienten. (vgl. Gagan, nach Thalhamer, 2007, S. 67). Oder:

„Die Welt der Geistwesen, mit denen man während des Reisens in Kontakt kommt, ist nichts anderes als die Landschaft des kollektiven Unterbewussten.“ (Gagan, 2000, zit. nach Thalhamer, 2007, S. 228)

Und Thalhamer weiter:

„Wie in jeder Körperzelle alle wesentlichen Informationen des gesamten Organismus gespeichert und prinzipiell abrufbar sind, könnte auch in jedem Teil des Universums die gesamte Information vorhanden sein. In eine ähnliche Richtung führt ja C.G. Jungs Konzept des ‚Kollektiven Unbewußten.‘“ (Thalhamer, 2007, S. 92)

Auch wenn Roland Urban die Systeme Psychologie und Schamanismus stark trennt, sieht er C.G. Jungs Konzept des kollektiven Unbewussten vorsichtig als Ansatzpunkt eines gemeinsamen Weges, den jedoch C.G. Jung nicht beschränkt hat.

„Meine persönliche Vermutung ist, dass Jung tiefgreifende Erkenntnisse gehabt hat, die er auch in seinem Buch beschrieben, ‚Erinnerungen, Träume, Gedanken‘, heißt es, glaube ich. Wo er von seinen Psychagogen, so nennt er ihn, er hat einen Verbündeten, einen spirituellen Verbündeten getroffen, und der hat ihm sozusagen große Teile der analytischen Psychologie übermittelt. Der Jung hat das auch selber so geschrieben. Der hat das so ausgedrückt und hat sich eigentlich nicht wirklich erklären können, wo das herkommt. Und das hat sozusagen auch einen fundamentalen Einfluss gehabt auf die Theorieentwicklung, die er betrieben hat, aber ich glaube, er ist den Schritt nicht gegangen, dass er gesagt hätte, das ist nicht nur innerpsychisch, sondern es ist mehr. Diesen Schritt hat er nicht vollzogen und ich glaube, das hat einfach mit dem kulturellen und historischen Kontext zu tun, ich glaube, wenn er das gemacht hätte, dann wäre er wissenschaftlich eine *Persona non grata* gewesen.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

Klaus Ottomeyer schätzt diese Sichtweise kritisch ein:

„Die New Age-Psychologie jubiliert über ihren Fund, verknüpft mit Bildern und Dramen der Menschen, so wie sie kommen und gehen, lässt sie, gerne auch unter Wiederaufnahme der Jung'schen Theorie des ‚kollektiven Unbewussten‘, quer durch Jahrtausende und Welträume schwingen und miteinander kommunizieren.“ (Ottomeyer, 1992, S. 65)

Unterschiede und Parallelen zwischen den beiden Systemen lassen sich in vielen Aspekten finden, auch in der persönlichen Erfahrung. Die ethnopsychanalytische Auswertung meiner eigenen Teilnahmen an Seminaren bzw. an einer Heilbehandlung zeigte auf, dass es in meinem subjektiv Erlebten deutliche Bezüge zwischen den beiden Systemen gab. Dies zeigt sich etwa in einzelnen Begrifflichkeiten, etwa „Klient“ für den zu Behandelnden. Auch die getätigten Reisen ähneln zu einem gewissen Grad psychotherapeutischen Methoden, wie sie angewandt werden, um Träume zu deuten bzw. mit Bildreisen, ähnlich dem Katathymen Bilderleben, um Ressourcen aufzuzeigen. Der Psychotherapeut Winfried Picard dazu:

„Etliche Motive der KIP und ihre kreative Ausgestaltung geben sich förmlich die Hand mit Erlebnissen auf der schamanischen Reise. Auch in der KIP wird der Patient auf der Grundlage seiner psychischen Kräfte, die sich im Verfahren fortentwickeln und verdichten, zu seinem eigenen Heiler.“ (Picard, 2006, S. 117)

Picard weiter:

„Ein typisch schamanisches Erlebnismuster der KIP gibt es in der sogenannten Baumübung, in welcher der Patient die Nähe zu und Verschmelzung mit einem Baum sucht, um etwa dessen Kraft zu spüren. Die psychodynamische Sichtweise zeigt sich in der Deutung des Psychotherapeuten, dass der Patient mit der Baumübung eine Verschmelzung mit dem guten mütterlichen oder väterlichen Objekt erlebe und somit eine Unterstützung autonomer Fähigkeiten seines Ichs erhalte.“ (Picard, 2006, S. 124)

Für mich ergibt sich als Schlussfolgerung daher eine enge Verknüpfung zwischen Elementen schamanischen Heilens und Formen psychotherapeutischer Techniken.

„In der Praxis [...] wird die Weisheit des Unbewussten in vielen im Westen entwickelten Therapiemethoden und in einzelnen Behandlungstechniken wie in der ‚Arbeit mit dem inneren Kind‘, im ‚sicheren Ort der Geborgenheit‘ in der Traumatherapie oder auch im ‚Kontakt mit sich als weisem alten Menschen‘ geschätzt und zur Heilung von Problemen genutzt.“ (Thalhamer, 2007, S. 203)

Die Neurologin und Psychoanalytikerin, Chefärztin der Klinik für psychotherapeutische und psychosomatische Medizin in Bielefeld, Luise Reddemann, arbeitet mit traumatisierten Klienten mittels der Übung des inneren sicheren Ortes und der inneren Helfer. Während der innere sichere Ort ein imaginiertes, selbst begrenzter und ausgestalteter Raum ist, der bei regelmäßiger Übung, in kritischen Situationen, innerer Anspannung als Rückzugsort der Ruhe und Geborgenheit verwendet werden kann und so wesentlich zur Stabilisierung beiträgt, zielt die Übung des inneren hilfreichen Wesens auf die Imagination eines Trost und Wärme spendenden Helfers, der insbesondere in der Traumarbeit sich als sehr hilfreich erwiesen hat. Diese Übung kann zur Imagination des inneren Teams erweitert werden, damit sind vergangene und zukünftige Ichs gemeint, die man immer um Rat oder Hilfe bitten kann.

„Diese Übungen“, so Luise Reddemann, „sind eng verwandt mit dem, was Schamanen auf der ganzen Welt tun. Sie gehen nämlich in der Vorstellung an einen Ort im Inneren der Erde und treffen dort ihre Geistführer, die ihnen mit Rat und Hilfe beistehen. Da schamanisches Heilen ein Heilen mittels Imagination darstellt und die älteste Form der Ausübung der Heilkunde ist, stelle ich mir vor, dass es in unserem kollektiven Unbewussten, wie Jung das genannt hat, ein Wissen gerade von diesen beiden Imaginationen gibt, das sich viele Menschen rasch verfügbar machen können.“ (Reddemann, 2001, S. 42)

Auch zum Psychodrama, eine schon vom Begriff her szenisch verstehende gruppentherapeutische Methode (vgl. Goldmann, Krall & Ottomeyer, 1992, S. 12), finden sich wesentliche Parallelen, etwa die Arbeit in der Gemeinschaft bzw. im Gruppen-setting. Intuition spiele demnach eine zentrale Rolle – sowohl in der schamanischen Welt als auch in der Arbeit des Psychotherapeuten.

Hintergrund für die Entwicklung des Psychodramas, war für Jacob L. Morenos, die Stegreiftheatertradition, wie das experimentelle Theater. Ferdinand Buer schreibt hierzu:

„Moreno knüpft mit dieser Verbindung von Theater und Therapie an alte Traditionen an, vom altgriechischen Theater, über Mysterienspiele des Mittelalters bis hin zu dramatischen Heilritualen.“ (Buer, 2004, S. 36)

Hier sieht Klaus Ottomeyer umfassendere Parallelen. Laut ihm könne man „das Psychodrama als eine in die Moderne hinübergerettete Form des Schamanismus betrach-

ten.“ (Ottomeyer, 2006, S. 164) Im Zentrum beider Systeme stehen „Regenerationsrituale“, die dem Klienten oder der Gruppe helfen, „eingeklemmtes Leben“ zu befreien, wenn sich der Lebensprozess der Individuen oder der Gruppe nicht mehr spontan regeneriert.

Regenerationsdramen und Regenerationsrituale seien für Ottomeyer aber nicht auf Individuen und Gruppen beschränkt, sondern wirken darüber hinaus. Insgesamt sieht er sechs verschiedene Aspekte:

- „1) Die psychologische Regeneration des Individuums, dessen Lebensprozess (z.B. durch ‚Besessenheit‘) aktuell eingeklemmt oder verwirrt ist.
- 2) Die Regeneration der Gruppe.
- 3) Die ‚kosmische Regeneration‘, bei der es um die blockierte oder gestörte Beziehung der Menschen zur Natur und zum Göttlichen geht.
- 4) Die politische Regeneration des Gemeinwesens, in der die herrschenden Machtverhältnisse, z.B. die Geschlechterordnung, wiederhergestellt oder neu ausbalanciert werden.
- 5) Die medizinische Regeneration, die auf die Beseitigung körperlicher Erkrankungen zielt. [...]
- 6) noch die künstlerische Inszenierung, die bis in die Neuzeit hinein an die kosmisch-religiösen Regenerationsrituale angelagert ist.“ (Ottomeyer, 2006, S. 165 – Formatierung verändert)

Ottomeyer führt weiter aus, dass im Schamanismus ein Experte (oder eine Experten-Gruppe) für alle Aspekte gleichermaßen zuständig sei, während mit der Entwicklung der modernen Industriegesellschaft diese tendenzielle Einheit aufbrach und nun verschiedene Berufsgruppen für die Erfüllung der diversen Aufgaben verantwortlich zeichnen. (vgl. Ottomeyer, 2006, S. 165) Er identifiziert das Prinzip der Regenerationsversprechen auch auf politische Ebene:

„Aber wenn man auf die Geschichte des letzten Jahrhunderts zurückschaut, gibt es mittlerweile Gründe, gegenüber allen Bewegungen, die ein Regenerationsversprechen ‚quer durch den Garten‘, d.h. gleich in Bezug auf alle psychischen, sozialen, medizinischen, kosmischen und politischen Dimensionen abgeben, extrem kritisch zu sein.“ (Ottomeyer, 2006, S. 167)

Ottomeyer verweist in diesem Zusammenhang auf den Nationalsozialismus, der sich „als medizinische Erneuerung des ‚Volkskörpers‘“ und „zudem als ein [...] politisches wie kosmisch-religiöses Heils- und Wiedergeburtprogramm“ verstand. (Ottomeyer, 2006, S. 167)

Den Unterschied zwischen „dem Psychodrama und dem autoritären Neo-Schamanismus oder Guruismus [(Mühl, Scientology, Hellinger u.a.)]“ bestehe für ihn unter anderem darin, „dass im Psychodrama die regenerativen Bilder, Bedeutungen und Handlungen nicht von oben, aufgrund eines höheren Wissens oder der Intuition der LeiterInnen verordnet werden (‚Neige den Kopf vor deinem Vater!‘), sondern sich aus der gleichbe-

rechtigten Einbeziehung der Gruppenmitglieder in den kreativen Prozess ergeben – auf dem Wege eines demokratischen ‚Konstruktivismus‘. (Ottomeyer, 2006, S. 168)

Der Unterschied liege nun auch darin, dass im Schamanismus der Heiler selbst im Zentrum steht, der stellvertretend für die zu Heilenden (bzw. die Gruppe) agiert und dem das Wissen dafür zur Verfügung steht. Dagegen rege das Psychodrama den Einzelnen dazu an, seine Konflikte in Stegreifform und spontan „auf die Bühne zu bringen.“ (Ottomeyer, 2006, S. 165)

Schamanismus und Psychologie (bzw. deren Teilaspekte) sind also vergleichbar, weisen aber auch zentrale Unterschiede auf. Abschließend möchte ich eine historische Gegenüberstellung von „primitiver“ und naturwissenschaftlicher Therapie anhand einer Tabelle von Henry F. Ellenberger wiedergeben, wie er sie 1973 (Ellenberger, 1973, S. 87) in seinem Buch darstellte (und sie großteils, aber nicht vollständig noch Aktualität besitzt):

<i>Primitive Heilkunst</i>	<i>Naturwissenschaftliche Therapie</i>
1. Der Heiler ist viel mehr als ein Arzt; er ist die bedeutendste Persönlichkeit einer sozialen Gruppe.	1. Der Therapeut ist nur ein Spezialist unter vielen anderen.
2. Der Heiler übt seine Wirkung in erster Linie kraft seiner Persönlichkeit aus.	2. Der Therapeut wendet auf unpersönliche Weise spezifische Techniken an.
3. Der Heiler ist vorwiegend ein Psychosomatiker; er behandelt viele körperliche Krankheiten mit psychologischen Methoden.	3. Zwischen physikalischer und psychischer Therapie besteht eine Dichotomie. In der Psychiatrie liegt der Schwerpunkt auf der physikalischen Behandlung von Geisteskrankheiten.
4. Die Ausbildung des Heilers ist langwierig und anstrengend. Oft umfaßt sie sogar das Durchmachen einer schweren psychischen Krankheit, die er überstehen muß, um fähig zu werden, andere Menschen zu heilen.	4. Die Ausbildung ist rein rational und zieht die persönlichen und medizinischen oder emotionalen Probleme des Arztes nicht in Betracht.
5. Der Heiler gehört einer Schule an, die ihre eigenen, von denen anderer Schulen abweichenden Lehren und Traditionen hat.	5. Der Therapeut richtet sich in seinem Handeln nach den Prinzipien einer vereinheitlichten Medizin, die ein Zweig der Naturwissenschaft ist und nicht eine esoterische Lehre.

3.6.3.1. Die Kunst des Träumens

Bereits Sigmund Freud erklärte den Traum als „via regia“, als Königsweg zum Unbewussten. Er erkannte, dass im Traumgeschehen, abgewehrte Triebwünsche zu latenten Trauminhalten symbolisch verdichtet werden.

Der Schweizer Psychotherapeut Carlo Zumstein widmete dem Träumen ein ganzes Buch, „Der schamanische Weg des Träumens“ Darin postuliert er, dass Träume nicht nur innerpsychische Prozesse seien und daher dem Bereich des Unterbewussten angehörten, sondern Träume Bewusstseinsreisen wären, in denen das Bewusstsein mit einer anderen Wirklichkeit in Kontakt komme, die ebenso real wäre wie unsere „alltägliche

Wirklichkeit“. Darüber hinaus könnten wir auf das Träumen bewusst Einfluss nehmen. (vgl. Zumstein, 2003, S. 34 f.)

Paul Uccusic sieht hier folgende Parallelen:

„Träume gehören zur ‚nichtalltäglichen Wirklichkeit‘, sind jedoch auch Verarbeitung von Tagesresten. Schamanen erklärten Träume als Vehikel für Botschaften. In Reisen kann man die Verbündeten fragen, welche Bedeutung dahinter steckt.“ (Forschungstagebuch Basis Seminar 2, 2012)

Dazu wieder Carlo Zumstein:

„Praktiziert wird die schamanische Reise in der Stellung des Träumens, am Boden liegend, mit verdunkelten Augen, die Ohren von der Umgebung abgeschottet durch den monotonen Klang der Trommeln. Im Unterschied zum Träumen aber ist das Bewußtsein wach und strebt seinem Ziel entgegen: die Begegnung mit den Verbündeten in der Nichtalltäglichen Wirklichkeit.“ (Zumstein, 2006, S. 65)

Der Ethnomediziner Christian Räsch erläutert ein Beispiel einer Schamanen Behandlung bei den Lakandonen in Mexiko. Interessant ist dabei die Einbeziehung der übrigen Dorfbewohner. Wie später noch erläutert wird, finden in traditionellen Kulturen schamanische Heilbehandlungen meistens in der Gemeinschaft statt:

„Der Kranke wird genau nach äußerlich sichtbaren Symptomen abgesucht, nach seinen Erlebnissen kurz vor Ausbruch der Erkrankung befragt und dazu ermuntert, über den Zustand seines Bewußtseins, seines Denkens, seines Fleisches und Blutes zu sprechen. Wichtig sind die Träume des Kranken, denn in ihnen können sich Symbole zeigen, die den wahren Grund der Erkrankung entschlüsseln helfen. Aber auch die Traumhalte aller anderen Dorfbewohner werden zu Rate gezogen. Da die Krankheiten aus der unsichtbaren Welt kommen, gibt auch die im Traum wahrgenommene unsichtbare Welt Botschaften über die Krankheit an das Wachbewußtsein.“ (Räsch, 1984, S. 136)

3.6.3.2. Der Aspekt des Reisens im kulturellen Vergleich

Ein wesentlicher Unterschied zu westlichen psychotherapeutischen Methoden liegt darin begründet, dass die schamanische Behandlung üblicherweise in einer Trance des Schamanen erfolgt, während der Klient im Wachbewusstsein bleibt. Hierzu schreibt Winfried Picard:

„Im traditionellen Schamanismus ist der therapeutische Behandler der aktive Teil, er ist derjenige, der für die Kräfte der Heilung zu sorgen hat. Diese Rolle wird in der modernen Psychotherapie unterdrückt, obwohl sie unterschwellig stattfindet. Es würde als Problem der Gegenübertragung angesehen, wenn der Therapeut selbst Helfergestalten erlebt, deren Eingreifen er wünschen könnte. Es könnten Helfer sein, die er an der Seite der Patienten wahrnimmt, oder die er anruft, dem Patienten zur Seite zu stehen. Diese Möglichkeit berührt auch die Frage, in welcher Bewusstseinsverfassung der Therapeut zu sein hat. Darf und kann er selbst auch einen zwischenzeitlichen Trance-Zustand einnehmen, um seine spirituellen Hilfs- bzw. Wissensquellen im Dienst der Behandlung zu erkunden? Hiermit würde er sich also den traditionellen Schamanen

annähern, die trance-aktiv nach notwendigem Wissen und Heilungskraft suchten und suchen. Grundsätzlich steht es ja uns allen offen, also auch Therapeuten, in beabsichtigte Imaginationen hinüberzugehen, sie zu erkunden und ihre Wirkung zuzulassen. Hier wird die Frage angesprochen, ob der Therapeut durch eigene Bewusstseinsverschiebung und Suche nach Helfern für den Patienten die personalen Grenzen überschreitet und zum Eindringling in dessen Erlebnisformen wird.“ (Picard, 2006, S. 117)

Die „westliche“ Psychotherapie verwendet indes mitunter die Imagination des Klienten. In Form von Visualisierungen wird der Klient etwa gebeten, sich Menschen oder Wesen vorzustellen, die ihm Erkenntnis oder Heilung bringen. Dazu Roger Walsh:

„Erfahrungen dieser Art haben vieles mit der schamanischen Reise gemein, weichen jedoch auch in mehrfacher Hinsicht von ihr ab. Anders als die psychotherapeutische Visualisierung geschieht die Reise meist in signifikant veränderten Bewußteinszuständen, schließt oft das Empfinden ein, in andere Reiche versetzt zu sein, und wird vom Schamanen als real statt als Schöpfung der Psyche empfunden. Erfahrungen, die der schamanischen Reise schon stärker ähneln, können unter Hypnose eintreten. Hier wird man in einen veränderten Bewußteinszustand versetzt und kann das Empfinden haben, durch fremde Welten und Reiche zu reisen, wenn einem das befohlen wird. Der Hypnotisierte kann diese Welten für real und nicht für mentale Schöpfungen halten. Die Ähnlichkeit dieser hypnotischen mit der schamanischen Reise überrascht nicht; beide finden im Trancezustand statt. Der Unterschied ist, daß der Schamane sich willentlich in diesen Zustand versetzen und wieder aus ihm heraustreten kann und daß er dabei keinen fremden Helfer braucht, keinen Hypnotiseur, der den Zustand induziert und dirigiert.“ (Walsh, 2003, S. 192 f.)

Zum äußeren Setting sieht August Thalhamer folgende Parallelen:

„Wird im therapeutischen Setting durch die Therapeutin eine Atmosphäre hergestellt, in der man sich geborgen fühlt, sich auch an alte Verletzungen herantraut und Gefühlen freien Lauf lassen kann, geschieht dies in der schamanischen Reise durch das geborgene Aufgehobensein in einer guten Ordnung und die wohlwollende Zuwendung seiner verbündeten Geister.“ (Thalhamer, 2007, S. 67)

3.6.3.3. Was heilt eigentlich? – Der Schamane als „hohler Knochen“

Wie weiter oben bereits erwähnt, gleicht die Rolle des Schamanen hinsichtlich seines Heilerfolges mehr der eines Mediums. Der Schamane beschreibt seine Rolle üblicherweise als Kanal, als den viel zitierten „hohlen Knochen“. Die Heilung passiert zwar durch ihn, die eigentliche heilsame Energie geht jedoch über seine Kräfte weit hinaus und wird bestenfalls durch ihn gelenkt, gebündelt bzw. geht durch ihn hindurch. Diese Art der Energie wird meist der göttlichen Weisheit, einer universalen, transzendentalen Energie zugeschrieben, die im Universum immer vorhanden ist und über bestimmte Kanäle erschlossen werden, wie es vielfach in der Literatur beschrieben wird. So erklärt beispielweise August Thalhamer im Interview:

„Das ist eine sehr demütige Position, die man hat als Schamane, weil man lässt sich nur führen. Das ist die Hauptfähigkeit. Die Hauptfähigkeit ist nicht, dass wir so gute Heiler sind, sondern dass wir so durchlässig sind, und je durchlässiger ich bin, umso

wirksamer ist das. Weil ich dann nicht im Weg stehe. Das ist wie ein Wasserleitungsrohr: Das muss nur da sein, aber es tut ja nichts. Es erzeugt das Wasser nicht. Es mischt sich auch nicht ein, ob sich der beim Wasserhahn die Hände gut wäscht. Es ist nur da.“ (Interview mit August Thalhamer, 2014)

Im Schamanismus erfährt man Unterstützung von den Geistern; es muss nicht alles selber gemacht werden. Es gibt eine Instanz außerhalb von uns, die Erleichterung verschafft, indem sie Kraft und Informationen zur Verfügung stellt. In der Psychotherapie wird eine Veränderung der Situation hauptsächlich vom Klienten herbeigeführt, auch wenn man mit dem Therapeuten in Resonanz geht sowie eine Beziehung aufbaut. In der therapeutischen Arbeit stellt sich der Therapeut als Person zu Verfügung. Insbesondere wenn mit Übertragung und Gegenübertragung gearbeitet wird, ist man als Person vollkommen im Prozess, natürlich auf reflektierte Art und Weise.

„Psychologie ist für mich sozusagen die Wissenschaft von der Seele in der Theorie, in der Praxis ist es Heilung durch Beziehung. Das ist eine persönliche Definition von Psychologie.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

Im Schamanismus ist der schamanisch Praktizierende als Person nicht wichtig. Er betrachtet sich nur als Übermittler und trägt selber nichts zur Heilung bei.

„Das ist auch erleichternd. Weil sozusagen, ich mache ja nichts, sondern ich stelle mich nur als Gefäß zur Verfügung, als dieser ominöse hohle Knochen stelle ich mich zur Verfügung und fungiere als Vermittler zwischen den Welten.“ (Interview mit Roland Urban, 2014)

Im Verhältnis dazu wirken psychotherapeutische Prozesse – sowohl für Therapeuten als auch für Klienten – relativ mühsam und langwierig. Wie Klaus Ottomeyer schreibt, zeigen neuere therapeutische Methoden der New-Age-Bewegung oftmals ein großes Interesse an „Durchbrauchszenarien“, die dann in Kurzform aneinandergereiht werden. Dabei würde jedoch die andere Seite des therapeutischen Prozesses ausgeblendet, nämlich die

„[...] eher unspektakulären und oft langen Phasen des Durcharbeitens von subjektivem Material in kleinen Schritten – manchmal auch das geduldige Warten zwischen den qualitativen Sprüngen. Wer das nicht weiß, muß natürlich gleich zum nächsten Transformationswochenende oder Psycho-Guru.“ (Ottomeyer, 1992, S. 72 f.)

Dazu Ottomeyer weiter:

„Der Transformationskult wäre harmlos und tolerierbar, wenn er nicht zum Aufbau von Suchtstrukturen auf Seiten der Kunden/Klienten beitragen würde.“ (Ottomeyer, 1992, S. 73)

3.6.3.4. Der (fehlende) Platz in der Gemeinschaft

Der deutsche Neurologe und Psychotherapeut Andreas Reimers erläutert zu den Unterschieden zwischen Schamanismus und Psychotherapie:

„Während in den modernen Psychotherapien die Entwicklung einer angemessenen Ich-Stärke und sozialen Kompetenz sowie eines positiven Selbstbildes als Ziel angesehen wird, betonen traditionelle Heilsysteme eher die Rückgewinnung des Platzes in der Gemeinschaft und in der kosmischen Ordnung. Anders als in der Gestalttherapie, dem Psychodrama und anderen erlebnisorientierten Therapieformen übernimmt nicht der Patient, sondern vorwiegend der Schamane selbst die Rolle, Gefühle, Träume und Konflikte darzustellen, zu verkörpern und zu personifizieren. Der Patient partizipiert aktiv an der Musik, dem Tanz und den kulturell vorgegebenen Imaginationen des Schamanen und überlässt sich damit dem Therapieprozess.“ (Reimers, 2005, zit. nach Thalhamer, 2007, S. 206)

Schamanismus ist im Gegensatz zur Psychotherapie, in der es zwar auch Gruppentherapieformen gibt, fast immer ein Gemeinschaftserlebnis:

„Es gibt in den Stammeskulturen praktisch keine Einzelsitzung. Normalerweise ist immer die eigene Familie dabei, oft die Nachbarn oder das ganze Dorf – weil ohnehin jedes Problem systemisch gesehen wird.“ (Thalhamer, 2007, S. 7)

So berichtet etwa der indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar von einem Tempel in Balaji, Indien, in dem Heilungen durchgeführt werden, dass ein wichtiges Merkmal der Heilkultur des Tempels die Integration der Verwandten des Patienten in den Heilprozess wäre. Nach den Regeln des Tempels kann ein Patient nur dann in einer Herberge Unterkunft nehmen, wenn er mindestens eine Begleitperson bei sich hat. In Wirklichkeit sind es jedoch immer mehrere Familienmitglieder, die den Patienten begleiten. (vgl. Kakar, 1984, S. 87)

Der Psychiater und Psychoanalytiker Henry F. Ellenberger schreibt hierzu:

„Die Heilung ist bei Naturvölkern fast immer eine öffentliche und kollektive Prozedur. Üblicherweise geht der Patient nicht allein zum Heiler, sondern wird begleitet von Verwandten, die während der Behandlung anwesend sind. Wie wir schon gesehen haben, ist die Behandlung zugleich eine Zeremonie, die innerhalb einer gut strukturierten Gruppe durchgeführt wird; manchmal nimmt der ganze Stamm des Kranken daran teil, ein andermal die Mitglieder einer ‚Medizin-Gesellschaft‘, der sich der Patient nach seiner Heilung anschließt.“ (Ellenberger, 1973, S. 75)

Wie bereits oben erwähnt, erklärt Roland Urban die Überbetonung des Individualismus und gleichzeitig eine fehlende Anbindung an eine Gemeinschaft in unserer Gesellschaft als problematisch. Er schlägt andere Formen des Umgangs miteinander vor – im Sinne einer Stärkung der sozialen Systeme und Gemeinschaften.

Sudhir Kakar schreibt hierzu:

„Die Grundannahmen, die der westlichen Psychotherapie zugrundeliegen, sind zugleich die höchsten Werte des modernen Individualismus. So hat die Psychoanalyse nach Kenneth Keniston's Worten ‚einen fast grenzenlosen Respekt vor dem Individuum; sie ist überzeugt, daß Verstehen besser ist als Illusionen; sie beharrt darauf, daß unsere Psyche dunklere Geheimnisse birgt, als wir uns eingestehen mögen; sie weigert sich, zu viel zu versprechen; und sie bewahrt sich einen Sinn für die Komplexität, die Tragik und die Wunder des menschlichen Lebens.‘ Die Werte, die der traditionellen Tempelheilung zugrunde liegen, betonen dagegen, daß der Glaube an und die Unterwerfung unter eine Macht, die größer ist als der einzelne, besser sind als individuelle Bemühungen und Kämpfe und daß die Quelle der menschlichen Kraft darin liegt, sich harmonisch in die eigene Gruppe zu integrieren, die Werte der eigenen Gemeinschaft und deren gegebene Ordnung zu vertreten, den Göttern der Gemeinschaft zu gehorchen und die Traditionen der Gemeinschaft zu verehren.“ (Kakar, 1984, S. 92)

3.6.3.5. Muss ein „guter“ Schamane empathisch sein?

In meinen ethnopschoanalytischen Betrachtungen spielte eine bestimmte Irritation eine zentrale Rolle. Ich erlebte Paul Uccusich während des Seminars als überraschend direktiv (siehe Kapitel „3.5.1.3. Heilsame Erlebnisse in Psychologie und Schamanismus“) und reagierte mit Widerstand. Ähnlich erging es mir mit Michael Hasslinger bereits 2007. In diesem Kontext spricht Klaus Ottomeyer gar von einem „autoritären Neo-Schamanismus“ (Ottomeyer, 2006, S. 168).

Als ich später im Zuge einer Übung selbst in die Rolle des Schamanen schlüpfte, erkannte ich, dass die Erwartung eines „empathischen Schamanen“ und insbesondere die entstandene Enttäuschung mit meiner Sozialisation als Psychologe (in Österreich) in Zusammenhang stand.

Vor dem Hintergrund meines eigenen Kontextes fragte ich mich, inwiefern Empathie für die Arbeit als Schamane wichtig sei? Braucht schamanische Arbeit Empathie?

In der Tat denke ich, dass ein Schamane von seinem Rollenverständnis her, wie bereits ausgeführt, im klassischen Sinne der Psychotherapie keine Beziehungsarbeit leistet. Er als Person ist im Behandlungskontext nicht wichtig (Roland Urban).

Die „Beziehung“ zum „Klienten“ gestaltet sich völlig anders; dies wurde auch erkennbar in der Sequenz der Behandlung von August Thalhamer, als er das Anamnesegespräch bewusst kurz hielt. Ich schließe, auf Grund der Rollendefinition des Schamanen als Medium zwischen geistiger Welt und Klient, dass sie nicht besonders empathisch zu sein brauchen. Der Schamane heilt nicht, er führt nur die Aufträge aus der geistigen Welt aus.

„Im Gegensatz zu Rogers klientenzentrierter Gesprächstherapie sowie nicht direktiven psychoanalytischen Interventionen arbeitet der Schamane direkter.“ (Reimers, 2005, zit. nach Thalhamer, 2007, S. 206)

3.6.3.6. Schamanismus als Regression – eine Kritik

Einer der Kritikpunkte am Schamanismus lautet, seine Rituale wären regressiv. Nun, man könnte mit Thalhamer behaupten, es handle sich um eine absichtliche Regression:

„Man regrediert in frühere Bewusstseinsstufen, um deren Möglichkeiten zur Gewinnung von Erkenntnis zu nutzen, um ein aktuelles Problem konstruktiv zu lösen.“ (Thalhamer, 2007, S. 70)

Schamanen reisen nicht, um in andere Welten zu fliehen, sondern um die Ressourcen der „nichtalltäglichen Wirklichkeit“ zu nutzen und in der „alltäglichen Wirklichkeit“ ihr erworbenes Wissen anderen zur Verfügung zu stellen. Somit könnte man als Gegendarstellung behaupten, es handle sich nicht um regressive Handlungen, da sie nicht im Range eines Abwehrmechanismus oder der Flucht aus einer problematischen Situation stehen, in der man in die kindliche Position wechselt, bzw. nicht auf adäquate erwachsene Weise reagiert (vgl. Thalhamer, 2007, S. 70).

Ich denke nicht, dass Einschätzungen dieser Art noch zeitgemäß sind, sondern wohl nur noch im Zuge historischer Betrachtungen eine gewisse Relevanz besitzen. Zu lange wurden Schamanen als Hysteriker (Devereux), Psychotiker oder schlichtweg als Verrückte bezeichnet, bevor nun das System Schamanismus eine breitere Wertschätzung erfährt. Ich gehe mit Erik Erikson und behaupte,

„[...] dass primitive Gesellschaften weder infantile Stadien der Menschheit, noch erstarrte Abwandlungen der stolzen progressiven Normen sind, die wir repräsentieren: sie stellen eine in sich vollständig abgeschlossene Form reifen menschlichen Lebens dar, das oft von einer Einheitlichkeit und einfachen Integrität ist, die wir manches Mal beneiden könnten.“ (Erikson, zit. nach Reichmayr, 1995, S. 61)¹²

Das positive Bild vom Schamanen ist relativ jung und konnte sich erst mit der Entkolonialisierung und einer gewissen Relativierung des früher glorifizierten westlichen Selbstverständnisses durchsetzen, sodass der Schamane neu gesehen und der Schamanismus neu definiert werden konnte.

„In der Bewegung der sogenannten Gegenkultur der sechziger und siebziger Jahre, die in weiten Teilen der westlichen Jugend eine radikale kulturelle Selbstbesinnung hervorrief, wurde der Schamane gerne zu einem ungewöhnlich weisen Mann romantisiert, der von einer anderen, ‚eigenen Realität‘ wußte. [...] Der Schamane, so scheint es, wird immer wieder erfunden und neu erfunden - ganz nach den wechselnden Bedürfnissen der westlichen Kultur und ihres rastlosen Zeitgeistes.“ (Kakar, 1984, S. 95)

¹² Ein bemerkenswertes Beispiel solch einer Integrität führte letztlich zum Titel des Buches, „Die Weißen denken zu viel.“ „Als ich Dommo frage, was er meine, warum die Weißen meist nicht so zufrieden sind, weiß er keine Antwort, und er erklärt dem Chef des Dorfes, was ich gefragt habe. Der überlegt nicht lange, und Dommo übersetzt seine Rede: ‚Die Weißen denken zuviel und dann machen sie viele Sachen, und je mehr sie machen, desto mehr denken sie. Und dann verdienen sie viel Geld, und wenn sie viel Geld haben, machen sie sich Sorgen, daß das Geld verlorengehen könnte, und sie keines mehr haben. Dann denken sie noch mehr und machen noch mehr Geld und haben nie genug. Dann sind sie nicht mehr ruhig. So kommt es, daß sie nicht glücklich sind.‘“ (Parin, Morgenthaler & Parin-Matthéy, 1993, S. 45)

3.6.3.7. Die Rolle des Schamanen in einer hochspezialisierten Gesellschaft

Den Schamanen fällt in traditionellen Kulturen unter anderem die Rolle des Psychopompos, des Seelengeleiters zu, sie nehmen divinatorische Aufgaben vor und bewahren die kulturelle Identität ihrer Gruppe, in der Hauptsache jedoch übernehmen sie die Aufgabe des Heilens und des Wiederherstellens der geistig-seelischen Gesundheit der Gemeinschaft sowie des Individuums.

Klaus Ottomeyer spricht 1998 von vier Regenerationsritualen, die alle menschlichen Gesellschaften in Bezug auf Wohlbefinden, Gesundheit, den Zusammenhalt und die Rangordnung ihrer Mitglieder entwickelt haben. In archaischen Gesellschaften ist der Schamane der Experte, der für die kosmisch-religiöse, die politische, die psychosoziale und die physische Regeneration zuständig ist. Diese vier Aspekte haben sich zugunsten einer elaborierten professionellen Gesellschaft voneinander entfernt. Klaus Ottomeyer folgert, nun, dass Bewegungen oder Personen, die Regeneration auf allen diesen Ebenen versprechen, unseriös seien, da sich die gesellschaftlichen Bedingungen heute weitaus komplexer gestalten. (vgl. Ottomeyer, 1998, S. 16 f.; erweitert auf sechs Regenerationsaspekte in Ottomeyer, 2006, S. 165 – siehe dazu auch 3.6.3. Schamanismus und Psychologie – ein Widerspruch?)

Er führt dazu einen Bericht von Knud Rasmussen an, der diese Einheit der Regenerationsrituale im traditionellen Schamanismus verdeutlicht. Rasmussen protokollierte 1926 seine Beobachtungen bei den Eskimoschamanen. Aus den Berichten geht hervor,

„[...] daß der eskimoische Schamane auch den Abstieg zur mächtigen [...] Mutter unternimmt, wenn auf der Erde die Gruppenkohäsion durch Streit und Tabubrüche gefährdet ist. Er organisiert im Anschluß an seine Reise und noch unter Trance eine Art gruppentherapeutische Sitzung, in der die Sünden der Versammelten gebeichtet werden können, so daß eine Versöhnung und Euphorie in der Gruppe entsteht, die sich dann wieder auf die ökonomische Kooperation verbessernd auswirkt. Das ist Religion, Politik und Gruppentherapie in einem, Die Autorität des Schamanen wird gleich mitbefestigt (Rasmussen, 1926, zit. nach Ottomeyer, 1992, S. 17)

Psychologen (bzw. Psychotherapeuten) und Schamanen werden in der westlichen Welt unter dem zunehmenden Einfluss von New-Age-Tendenzen ähnliche Rollen und Funktionen zugeschrieben. Im Sinne einer arbeitsteiligen, hochspezialisierten Gesellschaft haben sich die traditionellen Aufgaben des Schamanen jedoch auf mehrere Berufsgruppen verteilt, so kümmert sich beispielsweise der Arzt um die physischen Belange des Menschen. Diese Aufgabenverteilung beruht auf der Trennung von Geist/Seele und Körper, die in unserer Kultur vollzogen wurde, jedoch nicht in vielen anderen kulturellen Systemen. Die Hauptaufgaben des Schamanen in unserer Kultur werden auf die des Arzt und die des Psychotherapeuten verteilt. Ihnen gemeinsam ist das Element der Heilung.

An dieser Stelle wäre noch der Priester zu nennen, der sich um die Seelsorge der Glaubensgemeinde kümmert oder der Astrologe, der als Ratgeber für den richtigen Zeitpunkt größerer Ereignisse und Unternehmungen fungiert. Dazu Tom Cowan:

„Es hat immer verschiedene Arten der schamanischen Erfahrung gegeben, und es gibt sie weiterhin. Wer heute als Schamanin lebt und arbeitet, tut dies vielleicht nicht so wie die klassische Schamanin in einer traditionellen Stammesgesellschaft, weil die moderne Gesellschaft im Augenblick ‚Vollzeitschamanen‘ nicht akzeptiert und unterstützt. Wie nicht anders zu erwarten in einer industrialisierten, städtischen Gesellschaft, die auf wachsender Spezialisierung auf nahezu allen Gebieten beruht sind die zahlreichen Rollen, die die Schamanin in archaischen Gesellschaften einst spielte, heute auf viele Experten verteilt. Dazu gehören Ärztinnen, Therapeuten, Künstlerinnen, Entertainer und Geistliche, um nur einige zu nennen.“ (Cowan, 2001, S. 22)

Oder Henry F. Ellenberger:

„Der primitive Heiler spielt in seiner Gemeinde eine viel wesentlichere Rolle, als es unsere Ärzte tun. Sigerist schreibt: ‚Es ist eine Beleidigung für den Mediziner, wenn man ihn den Vorfahren des modernen Arztes nennt. Er ist gewiß auch dies, aber er ist viel mehr, nämlich: der Vorfahre der meisten unserer akademischen Berufe‘. Er befaßt sich nicht nur mit dem Wohlergehen seines Volkes (vom Regenmachen bis zur Sicherung des Sieges im Krieg); er ist oft ein gefürchteter Zauberer; manchmal ist er der Barden, der den Ursprung der Welt und der Geschichte seines Stammes kennt. Lange bevor man irgendeine Arbeitsteilung erfunden hatte, war der Heiler neben dem Häuptling und dem Priester der einzige Mann gehobenen Ranges (und manchmal hatte er alle drei Ämter inne). Häufiger jedoch werden die verschiedenen Funktionen des Heilers auf mehrere Personen verteilt.“ (Ellenberger, 1973, S. 73)

Was die einen trennen, sehen die anderen miteinander verbunden. Letztlich gilt es für jeden schamanisch Praktizierenden sowie für jeden Klienten selbst zu entscheiden, inwiefern die beiden Systeme zusammenhängen. Eine eindeutige Antwort kann ich hier nicht anbieten. Insbesondere für den Wunsch nach Heilung scheint es mir aber grundsätzlich unerheblich, ob die beiden Traditionen nun in enger Verknüpfung zueinander stehen oder einander fremd bleiben.

4. Schlussbemerkungen und Resümee

Ziel meiner Arbeit war es, Schamanismus in den westlichen Gesellschaften – insbesondere in Österreich – auf den Grund zu gehen. Dieses Ziel habe ich in Theorie und Praxis verfolgt. Meine theoretischen Überlegungen beruhen auf einer umfassenden Literaturstudie zu dem Thema Schamanismus (sowie zu meiner Forschungsmethode). Empirisch habe ich einerseits Experten interviewt, andererseits habe ich mich selbst aufgemacht, um in die (hiesigen) Welten des Schamanismus einzutauchen. Darüber hinaus habe ich mich auch als Reisender in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“, wie sie im Schamanismus beschrieben wird, begeben. Die beschrittenen Pfade waren vielfältig, oft verworren, führten mich auch auf so manchen Irrweg, letztlich haben sie mich aber meinem Ziel zumindest näher gebracht.

Ich möchte hier noch einmal darauf hinweisen, dass die Analyse von Übertragungs- und Gegenübertragungspänomenen eine entsprechende Vorbildung als Psychoanalytiker notwendig macht, selbiges gilt konsequenter Weise für die Methoden der Ethnopsychanalyse. Da mir diese Qualifikationen fehlen, möchte ich die vorliegende Arbeit nur als tendenzielle Annäherung an die ethnopsychanalytische Arbeitsweise verstanden wissen. Siehe dazu Maya Nadig:

„Die Unterscheidung zwischen eigenen neurotischen Reaktionen und Übertragungstendenzen und psychischer Dynamik des Gegenübers ist sehr wichtig und ohne eigene Analyse und entsprechende Erfahrungen nicht zu bewältigen.“ (Nadig, 1992, S. 47)

So stellte auch die Anwendung ethnopsychanalytischer Forschungsmethoden für mich eine besondere Herausforderung dar, auch weil sie, wie bereits in der Einleitung beschrieben, nicht formalen Kriterien folgen und daher schwer zu rational fassbaren Ergebnissen führen. Vielmehr haben Auswertungen und Ergebnisse literarischen Charakter, die sich einer konkreten Erfolgsmessung entziehen. Die ethnopsychanalytische Sozialforschung macht es darüber hinaus schwer, Methode und Inhalte zu trennen; diese sind symbiotisch miteinander verbunden und eine Trennung würde sogar einen Widerspruch darstellen. Ich zitiere, den bereits in der Einleitung angesprochenen Grundkonflikt aufgreifend, an dieser Stelle nochmals Leithäuser und Volmerg:

„Das Erkenntnisinteresse der psychoanalytischen Sozialpsychologie ist nicht formal zu charakterisieren. Wir sind zu seiner Erläuterung immer wieder genötigt, inhaltliche Bezüge und Zusammenhänge zu diskutieren. Man kann in der Psychoanalyse die Frage nach ihren Bedingungen nicht von ihren Inhalten trennen. Es gibt keinen formalen Wissenskanon in der Psychoanalyse. Darin unterscheidet sich die Psychoanalyse von den anderen Wissenschaften, auch der ihr in vielen Forschungsthemen nahe stehenden akademischen Psychologie.“ (Leithäuser & Volmerg, 1988, S. 20).

Dies ließ mich immer wieder zweifeln an den Methoden, an den Inhalten, an den Ergebnissen. Schließlich bleibt für mich aber festzustellen, dass der große Vorteil dieser Methode darin liegt, ein Phänomen in seiner Gesamtheit zu betrachten. Dies erscheint mir insbesondere für das Thema Schamanismus wesentlich zu sein, da es als System schwer fassbar ist und so divers wie kaum ein anderes definiert und diskutiert wird. Dies reicht vom Schamanismus als Heilverfahren, als Lebensentwurf, als spirituelle Technik, als Life-Style-Element der New-Age-Bewegung bis hin zur wissenschaftlichen Disziplin.

Hinzu kommt eine persönliche Ebene. Schamanismus ist kein Thema, dem man sich nähert, ohne selbst eine Veränderung bzw. eine Entwicklung durchzumachen. Schamanische Reisen macht man niemals zum Spaß, ja nicht mal, um seinen Forschungsdrang zu stillen. Die geistige Welt betritt man nie – das habe ich gelernt – respektlos, unvorbereitet, ohne ein konkretes Anliegen, eine Frage, eine Bitte um Unterstützung oder Hilfe bei schwierigen Entscheidungen, und man verlässt sie nie ohne einen Auftrag zur Veränderung. Diese Ratschläge oder Hilfestellungen sind danach in der „alltäglichen Wirklichkeit“ umzusetzen. Dies kann mitunter Wochen oder gar Monate dauern. Ich möchte damit sagen, dass es nicht möglich gewesen wäre, die schamanischen Reisen unmittelbar hintereinander zu „erledigen“, sondern es bedurfte der intensiven Auseinandersetzung mit mir und meinem Umfeld. So sind diese Reisen in die „nichtalltägliche Wirklichkeit“ ungewöhnliche Forschungsreisen unter völlig anderen Bedingungen, die an den Forschenden neue Herausforderungen stellen.

Meine Reisen haben mich den Antworten auf meine Fragen näher gebracht, wobei ich mich auf die Grundzüge des Themas beschränken musste. Auf meinem langen Weg bin ich aber immer wieder an interessanten Abzweigungsmöglichkeiten vorbeigekommen. Neue Fragen sind aufgetaucht, die mir ebenfalls lohnend erscheinen, beantwortet zu werden. So wäre es beispielsweise von Interesse, in einem umfassenderen Ausmaß, explizit moderne westliche Psychotherapie mit traditionellen schamanischen Techniken zu vergleichen. Hierbei könnte eine Betrachtung der verschiedenen psychischen Krankheitsphänomene in Stammeskulturen und in der westlichen Welt an den Beginn gestellt werden. Entsprechende Fragestellungen wären: Wie werden diese Krankheiten eingeschätzt, erklärt und schließlich behandelt? Was ist Krankheit in den jeweiligen Systemen und wie begegnet man ihr? Welche Formen der Behandlungen zeigen in welchem Umfeld Erfolg? Wie sehr muss der Behandelte in den kulturellen Kontext, in dem die Therapie passiert, eingebettet sein, um die Behandlung als wirksam erleben zu können? Und schließlich, aus der Perspektive des Therapeuten oder Schamanen: Welche Haltung braucht es für die Tätigkeit als „Heiler“? Handelt es sich um einen Beruf oder um eine Berufung? Braucht es Initiation – sowohl im einen, als auch im anderen System? Wo überschneiden sich die Wege des Heilers und des Geheilten?

Meine Faszination für beide Systeme, sowohl den Schamanismus als auch die Psychologie, ist über die lange Zeit hinweg geblieben und mit dem Auftauchen vieler neuer Fragen immer weiter gewachsen. Geblieben ist auch die Neugier, die für ethnopsychoanalytische Forschung notwendig ist. Die dahinter stehende Haltung hat auch über all die Jahre hinweg meinen privaten und beruflichen Weg geprägt, und sie wird es weiter tun. In diesem Sinne hat mich diese Arbeit nicht nur den Antworten auf meine wissenschaftlichen Fragen näher gebracht, sondern auch persönlich bereichert.

5. Literaturverzeichnis

- Belgrad, Jürgen, Görlich, Bernard, König, Hans-Dieter & Schmid Noerr, Gunzelin (Hrsg.). (1987). *Zur Idee einer psychoanalytischen Sozialforschung. Alfred Lorenzer Dimensionen szenischen Verstehens*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Buer, Ferdinand (2004). Das Leben und Wirken J. L. Morenos und die Entwicklung des Psychodramas. In Jutta Fürst, Klaus Ottomeyer & Hildegard Pruckner (Hrsg.), *Psychodrama-Therapie. Ein Handbuch* (S. 30-58). Wien: Facultas.
- Castaneda, Carlos (2009). *Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissens*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Corvalán, Graciela (1993). *Der Weg der Tolteken. Ein Gespräch mit Carlos Castaneda*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Cowan, Tom (2001). *Die Schamanen von Avalon; Reisen in die Anderswelt der Kelten*. München: Econ Ullstein List Verlag.
- Dahmer, Helmut (1989). Das neue Interesse an der Psychoanalyse: Alfred Lorenzer. In Helmut Dahmer (Hrsg.), *Psychoanalyse ohne Grenzen. Aufsätze, Kontroversen* (S. 135-141). Freiburg: Kore Verlag.
- Devereux, Georges (1992). *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Eliade, Mircea (1973). *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*. Wien: Europa VerlagsAG.
- Eliade, Mircea (1982). *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*. Köln: Hohenheim Verlag.
- Eliade, Mircea (1986). *Mythen, Träume und Mysterien*. Salzburg: Otto Müller Verlagsgesellschaft.
- Eliade, Mircea (2012). *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ellenberger, Henry F. (1973). *Die Entdeckung des Unbewussten. Band 1*. Bern: Hans Huber Verlag.
- Erdheim, Mario (1984). *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit; Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozeß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Erdheim, Mario (1988). *Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur. Aufsätze 1980-1987*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Erdheim, Mario (1997). Sinngebung und Kulturwandel. In Roland Apsel (Hrsg.), *Ethnopsychanalyse. Glaube, Magie, Religion* (S. 9-31). Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.
- Goldmann, Harald, Krall, Hannes & Ottomeyer, Klaus (1992). *Jörg Haider und sein Publikum. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Klagenfurt/Celovec: Drava Verlag.

- Gurmann, Peter (1999). *Aspekte der Psychoanalyse. Vom Unbewussten über das „Szenische Verstehen“ zum „fördernden Dialog“*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.
- Gutleb, Eduard, Haider, René & Sichrowsky Gerda (2009). Bad Gleichenberg oder die Invasion der Vogeldoktoren. Ethnopsychanalytische Untersuchungen in der Südsteiermark. In Dave J. Karloff, Hermann Papatschy, Walter Pieringer & Brigitte Verlic (Hrsg.), *Aufbruch ins Innere. 40 Jahre Integratives Seminar für Psychotherapie in Bad Gleichenberg* (S. 99-139). Berlin: Pro Business.
- Halifax, Joan (1983). *Schamanen. Zauberer, Medizinmänner, Heiler*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Harner, Michael (2002). *Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus*. München: Econ Ullstein List Verlag.
- Heinze, Claudia (2003). *Interview mit Maria Cristina Keizer*. Unveröffentlichtes Transkript.
- Herzner, Robert, A. (2000). *Schamanismus. Schlüssel zum Glauben*. Wien: Edition va bene.
- Hoppàl, Mihály (1994). *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg: Weltbild Verlag.
- Ingerman, Sandra (2002). *Auf der Suche nach der verlorenen Seele. Der schamanische Weg zur inneren Ganzheit*. München: Econ Ullstein List Verlag.
- Kakar, Sudhir (1984). *Schamanen, Heilige und Ärzte. Psychotherapie und traditionelle indische Heilkunst*. München: Biederstein Verlag.
- Kalweit, Holger (2004). *Die Welt der Schamanen. Traumzeit und innerer Raum*. Darmstadt: Schirner Verlag.
- Kluge, Friedrich (1999). *Ethymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: de Gruyter.
- Komac, Elisabeth & Komac, Robert (2000). *Mario und der Zauberer. Eine tiefenhermeneutische Interpretation*. Unveröffentlichte Dissertation. Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.
- Leithäuser, Thomas & Volmerg, Birgit. (1988). *Psychoanalyse in der Sozialforschung. Eine Einführung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lorenzer, Alfred (1973). *Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lorenzer, Alfred (1973). *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lorenzer, Alfred (Hrsg.) (1986). *Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Lorenzer, Alfred (2006). Sprache, Lebenspraxis und szenisches Verstehen in der psychoanalytischen Therapie. In Ulrike Prokop & Bernhard Görlich (Hrsg.), *KulturAnaly-*

- sen. *Szenisches Verstehen. Zur Erkenntnis des Unbewußten* (S. 13-37), Marburg: Teetum Verlag.
- Moos, Ute (1999). *Spirituelles Heilen. Der andere Weg zur Gesundheit*. Wien: Ueberreuter Verlag.
- Morgenthaler, Fritz, Weiss, Florence & Morgenthaler, Marco (1984). *Gespräche am sterbenden Fluss. Ethnopschoanalyse bei den Iatmul in Papua Neuguinea*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Müller, Klaus E. (1997). *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*. München: Beck Verlag.
- Nadig, Maya (1985). Ethnopschoanalyse und Feminismus – Grenzen und Möglichkeiten. *Feministische Studien*, 2.
- Nadig, Maya (1992). *Die verborgene Kultur der Frau*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Obrecht, Andreas J. (1999). *Die Welt der Geistheiler. Die Renaissance magischer Weltbilder*. Wien: Böhlau Verlag.
- ORF, *Ö1 Radiokolleg "Schamanismus"*, 10. – 13. Mai 2004, CD 1 und CD 2.
- Ottomeyer, Klaus (1976). *Anthropologieproblem und marxistische Handlungstheorie. Kritisches und Systematisches zu Sève, Duhm, Schneider und zur Interaktionstheorie im Kapitalismus*. Gießen: Focus Verlag.
- Ottomeyer, Klaus (1987). *Lebensdrama und Gesellschaft. Szenisch-materialistische Psychologie für soziale Arbeit und politische Kultur*. Wien: Deutike.
- Ottomeyer, Klaus (1992). New Age – verdiente Strafe für die Sünden der akademischen Psychologie. Verstehende Psychologie als Alternative. In Eduard Gugenberger & Roman Schweidlenka (Hrsg.), *Missbrauchte Sehnsüchte? Esoterische Wege zum Heil – Kritik und Alternativen* (S. 60-85). Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.
- Ottomeyer, Klaus. (1992). *Prinzip Neugier. Einführung in eine andere Sozialpsychologie*. Heidelberg: Asanger Verlag.
- Ottomeyer, Klaus (1998). Psychotherapie, Religion und New Age. *Journal für Psychologie*, (4), 16-29.
- Ottomeyer, Klaus (2004). *Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus*. Münster: Lit Verlag.
- Ottomeyer, Klaus (2006). Psychodrama – Regeneration – Entfremdung. *Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie*, (2), 163-176.
- Parin, Paul (1984). Erfahrungen mit der Psychoanalyse bei der Erfassung gesellschaftlicher Wirklichkeit. In Institutsgruppe Psychologie der Universität Salzburg (Hrsg.), *Jenseits der Couch. Psychoanalyse und Sozialkritik* (S. 25-48). Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

- Parin, Paul, Morgenthaler, Fritz & Parin-Matth  y, Goldy (1971). *Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Parin, Paul, Parin-Matth  y, Goldy & Morgenthaler, Fritz (1993). *Die Weißen denken zuviel*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Picard, Winfried (2006). *Schamanismus und Psychotherapie. Kräfte der Heilung*. Ahlerstedt: Param Verlag.
- Prokop, Ulrike & G rlich, Bernhard (Hrsg.) (2006), *KulturAnalysen. Szenisches Verstehen. Zur Erkenntnis des Unbewußten* (S. 13-37), Marburg: Tectum Verlag.
- R tsch, Christian (1984). Zaubersprüche als Therapie. Zur Ethnomedizin der Lakandonen im mexikanischen Regenwald. *Psychosozial. Der Spiegel des Fremden*, 23(7), 130-142.
- Rasmussen, Knud (1958). *Die große Schlittenreise*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Rasmussen, Knud (1988). *Die Gabe des Adlers. Eskimomythen aus Alaska*. Berlin: Verlag Clemens Zerling.
- Reddemann, Luise (2002). *Imagination als heilsame Kraft; Zur Behandlung von Traumafolgen mit ressourcenorientierten Verfahren*. Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.
- Reichmayr, Johannes (1995). *Einführung in die Ethnopschoanalyse. Geschichte, Theorien und Methoden*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Saeki, Rotraud (Hrsg.) (2011). *Stimme der Geister. Schamanen-Geschichten aus Okinawa*. Kiel: K nigsfurt Urania Verlag.
- Thalhamer, August (2007). *Der Heilungsweg des Schamanen. Im Lichte westlicher Psychotherapie und christlicher Überlieferung*. Linz: Edition pro mente.
- Uccusic, Paul (2001). *Der Schamane in uns. Schamanismus als neue Selbsterfahrung, Hilfe und Heilung*. München: Heinrich Hugendubel Verlag.
- Walsh, Roger N. (2003). *Der Geist des Schamanismus*. Düsseldorf: Albatros Verlag.
- Wieser, Michael (1994). Szenisches Verstehen. Ein erster theoretischer Erkundungsversuch. *Psychotherapie Forum* 2, 6-19.
- Vitebsky, Piers (2013). *Schamanismus. Reisen der Seele, Magische Kräfte, Ekstase und Heilung*. Köln: Taschen Verlag.
- Von Lüpke, Geseko (2009). *Altes Wissen für eine neue Zeit. Gespräche mit Heilern und Schamanen des 21. Jahrhunderts*. München: K sel Verlag.
- www.fss.at (Website der Foundation for Shamanic Studies Europa, abgerufen im November 2013; genaue Angaben bei den Quellen)
- www.rote-ruhr-uni.com/texte/dahmer_alfred_lorenzer.shtml (Website abgerufen am 04.05.2008; Lebensweg Alfred Lorenzer)

www.shamanism.org (Website der Foundation for Shamanic Studies, abgerufen im November 2013; genaue Angaben bei den Quellen)

Zedlacher, Karin. (2004). *Meine Schamanengewänder sind in der Welt. Die Schamanen von Tuva im Spannungsfeld zwischen Tradition und Kommerz*. Unveröffentlichte Dissertation. Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.

Zumstein, Carlo (2001). *Schamanismus*. München: Heinrich Hugendubel Verlag.

Zumstein, Carlo (2003). *Der schamanische Weg des Träumens*. München: Heinrich Hugendubel Verlag.

Zumstein, Carlo (2006). *Reise hinter die Finsternis. Aus der Depression zur eigenen Schamanenkraft*. München: Heinrich Hugendubel Verlag.