

# Die Reise ins Knie

Zum ethnographischen Umgang mit Grenzphänomenen im  
Kontext heterodoxer Heilweisen<sup>1</sup>

---

MIRKO UHLIG

## REISEABSICHT

»Der Körper«, so heißt es in einem Einführungstext zur methodisch genutzten ›Körpererfahrung‹, stelle »für Feldforscher\_innen ein wichtiges Mittel zum Verstehen von Wirklichkeit« dar.<sup>2</sup> Es gehe der »Sinn-volle[n] Ethnographie«<sup>3</sup> – wie Regina Bendix unter Eindruck einer eher verhaltenen volkskundlichen Kenntnisnahme internationaler Wahrnehmungsdiskurse<sup>4</sup> etliche Jahre nach Utz Jeggles *Volkskunde der Körperlichkeit*<sup>5</sup> betonte – darum, die eigene Sensorik als »Bestandteil unseres methodologischen Instrumentariums zu erkennen und zu nutzen und aus dieser Perspektive wiederum die Rolle der Sinne in Kommunikation und

---

1 Für richtungsweisende Ratschläge zur Straffung meiner Überlegungen möchte ich mich bei den Herausgeberinnen wie auch bei Sebastian Scharte (Bonn) und Michael Simon (Mainz) bedanken.

2 Mohr/Vetter, *Körpererfahrung in der Feldforschung*, 114.

3 Bendix, *Was über das Auge hinausgeht*, 78.

4 Bereits Mitte der 1930er-Jahre hatte Marcel Mauss in einem psychologischen Diskussionszusammenhang auf die Probleme einer körpervergessenden Kultur- und Sozialforschung aufmerksam gemacht. Vgl. Mauss, *Les techniques du corps*.

5 In seinen Vorüberlegungen versuchte Jeggle das fachliche Bewusstsein für Körpererfahrungen als eine »zusätzliche Erfahrungsebene [für] die volkskundliche Analyse« zu schärfen. Jeggle, *Im Schatten des Körpers*, 171.

kultureller Praxis mitzubedenken.«<sup>6</sup> Diese Plädoyers gegen eine Körpervergesenheit der Geisteswissenschaften sind vor allem für die empirische Bearbeitung medizinethnologischer Fragestellungen anregend, zumal sie durch die breite Rezeption phänomenologischer Vorarbeiten<sup>7</sup> erkenntnistheoretische Sackgassen eines radikalen Empirismus zu vermeiden wissen. Die meisten zeitgenössischen Spielarten einer ›Sensual Ethnography‹ sind sich so z.B. darüber im Klaren, dass die universalistisch argumentierende Position einer, überspitzt formuliert, emphatischen Mimikry<sup>8</sup> kritisch gesehen werden muss.<sup>9</sup> Bemerkenswert ist hierbei die verbreitete ›Türsteher‹-Metapher, verweist sie doch auf die unglückliche, aber durchaus nicht seltene Forschungssituation, dass Forscher\_innen »aufgrund bestimmter Verhaltensweisen oder äußerlicher Merkmale keinen Zugang zum Feld« erhalten.<sup>10</sup> Wie verhält es sich nun mit dem Umstand, dass der eigene Körper bzw. augenscheinlich nicht ausreichende Wahrnehmungsqualitäten den Zugang zu Erlebnisräumen blockieren, die zumindest für die Akteur\_innen des im Folgenden vorgestellten Untersuchungsfeldes von Wichtigkeit sind? Im Bewusstsein, diese komplexe Frage nur skizzenhaft anreißen und nicht vielschichtig beantworten zu können, möchte ich mich dem vorrangig methodologischen Problem, welches aber ein interpretatives nach sich zieht, über eine kurze Feldforschungsepisode nähern. Es sei vorweggenommen, dass ich am Ende dieses Beitrages zum systematischen Nachdenken über Chancen sowie Probleme einer Wahrnehmungsanthropologie erstere nur grob berühren und letztere womöglich noch vermehren werde.

---

6 Bendix, *Was über das Auge hinausgeht*, 72.

7 Überblicksdarstellungen bieten Fellmann, *Phänomenologie zur Einführung* sowie Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*.

8 Gemeint ist die angebliche Fähigkeit eines jeden Menschen, Wahrnehmungen jeglicher Art mit anderen Menschen aufgrund identischer sensueller Voraussetzungen uneingeschränkt teilen und durch den eigenen Vollzug Empfindungen des Gegenübers verstehen zu können. Dass die Möglichkeiten des Fremdverstehens und des Sich-hinein-Fühlens generell in Frage gestellt werden können, hat der US-amerikanische Philosoph Thomas Nagel in einem auch über die Grenzen der Philosophie bekannt gewordenen Aufsatz diskutiert. Nagel, *What is it like to be a bat?*

9 Vgl. Mohr/Vetter, *Körpererfahrung in der Feldforschung*, 110.

10 Ebd., 113.

## REISEVORBEREITUNGEN

Eitrige Arthritis, postenteritische Arthritis, Arthritis nach Impfung, Reiter-Krankheit – im achten Kapitel der *10. Revision der Internationalen Klassifikation der Krankheiten*, kurz ICD-10 genannt, dürfen sich interessierte Leser\_innen über die Symptome vielgestaltiger Krankheiten des Muskel-Skelett-Systems informieren. Für den, der ad hoc mehr über die Gründe des eigenen Leidens erfahren möchte, bietet dann das Internet einen fast überall verfügbaren und bunt zusammengestellten Strauß mehr oder minder Nützlichem für die spontane und persönliche Ätiologie. Im Rahmen eines DFG-Forschungsprojektes<sup>11</sup> zum Thema ›Geistiges Heilen in der Gegenwartsgesellschaft‹ habe ich etliche Menschen kennengelernt, die sich noch weiterer Optionen bedienen. Damit kann wohl kaum der probate Gang zu niedergelassenen Fachärzt\_innen gemeint sein. Fühlt sich etwa Sönke<sup>12</sup> (\*1957) nicht wohl, dann fällt sein erster Blick gewöhnlich nicht in den aktuellsten Klassifizierungskatalog der Weltgesundheitsorganisation. Auch bedient er sich eher selten virtueller Suchmaschinen und interaktiver Ratgeberforen. Bei der ersten Beschäftigung mit akuten Problemen, seien sie körperlicher oder zwischenmenschlicher Natur, nutzt der zertifizierte Heilpraktiker und Leiter einer Heilpraktikerschule häufig eine Deutungs- und Handlungssphäre, der einige seiner Mitmenschen zunächst wohl mehr Ungläubigkeit, denn Verständnis entgegenbringen dürften: Bei einem entzündeten Gelenk, so verrät mir Sönke in einem Gespräch 2011, führe ihn der Heilungsweg selten zum Orthopäden des Vertrauens. Vielmehr »reise« Sönke mithilfe schamanischer<sup>13</sup> Techniken »in das Knie, oder in die Unterwelt, in einen stell-

---

11 Mehr Details in: Uhlig/Simon, *Sinnentwürfe in prekären Lebenslagen*.

12 Die Namen aller hier zitierten und erwähnten Forschungspartner\_innen wurden anonymisiert.

13 Auch wenn es in diesem Aufsatz nicht dezidiert um die Entwicklungsgeschichte gegenwartsschamanischer Vorstellungen und Praktiken geht, muss klar gestellt werden, dass es sich bei den rezenten europäischen oder auch nordamerikanischen Spielarten nicht um Weiterführungen autochthoner Traditionslinien handelt, sondern vielmehr um eine junge Erscheinung des 20. Jahrhunderts. Primär durch die Werke von Mircea Eliade, Carlos Castañeda oder Michael Harner erfuhren die auch als neoschamanisch bezeichneten Konzepte ab den späten 1960er-Jahren Aufmerksamkeit durch ein größeres – nichtwissenschaftliches – Publikum. Für den deutschsprachigen Raum kann von einer breiteren Rezeption erst ab den frühen 1990er-Jahren ausgegangen werden. Als Einführung und Übersicht sei empfohlen DuBois, *An Introduction to Shamanism*.

vertretenden Fantasieplatz für dieses Knie« und schaue, »was da los« sei und »was das Knie denn wirklich« brauche.<sup>14</sup>

Bereits eine kursorische Sichtung wissenschaftlicher wie journalistischer Auseinandersetzungen mit solch eher heterodoxen<sup>15</sup> Heilweisen fördert eine bisweilen hochemotional aufgeladene Diskussionsatmosphäre zutage. Dass etliche Beiträge aus diesem Umfeld nicht immer durch wertfreie Sachlichkeit und Offenheit glänzen, hat sicherlich komplexe Ursachen. An der Möglichkeit inhärenter Sinnqualitäten zweifeln womöglich diejenigen ungesehen, die Sönkes Vorstellungs- und Handlungsweisen als weiteres Kapitel der ›Geschichte menschlicher Unvernunft‹ lesen.<sup>16</sup> Manch anderer tut Sönkes *Reisen ins Ich* unter Eindruck pejorativer Berichterstattungen mit leicht spöttelnder Geste als anachronistisches Privatgebaren ab, harren doch immerhin gesellschaftlich *dringlichere* oder zumindest (natur-)wissenschaftlich gesehen *vernünftiger* Aufgaben ihren häufig eben auch staatlich subventionierten Lösungen.<sup>17</sup> Doch da Sönke nicht nur in seine eigene *Welt* reist, sondern auch in die Gelenke, Ohrmuscheln und Herzen seiner Klient\_innen (und diese Reisetechiken im Seminar- und Ausbildungskontext gegen Entgelt vermittelt), mag sich die spöttelnde Geste in einen aufklärerisch mahnenden Zeigefinger verwandeln, eindringlich auf die Etikette *Scharlatan*, *Abzocker* oder *Okkulttäter* (Herbert Schäfer) pochend.<sup>18</sup> Der für das kulturwissenschaftliche Ohr bisweilen irritierend scharfe Ton der Diskussion lässt erahnen, inwieweit durch Abwertungs- und Abgrenzungstechniken u.a. hegemoniale und – daran gekoppelt – berufsständische Interessen verfolgt werden. Daneben geht man sicherlich nicht fehl, die ablehnenden Positionen,

---

14 Alle in diesem Satz verwendeten Zitate sind einem Interview vom 30.05.2011 entnommen.

15 In Anlehnung an Pierre Bourdieus Terminologie stellen, verkürzt gesagt, heterodoxe Vorstellungen und Handlungen bewusste Konterpunkte zu den jeweiligen gesellschaftlich oder gemeinschaftlich bestimmten kulturellen Standards dar. Vgl. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 318–334. Selbstverständlich handelt es sich um eine nur relational bestimmbare Begrifflichkeit, welche durch die jeweilige wissenschaftliche Definition von Majorität und Minorität bedingt ist. In diesem Aufsatz bilden biomedizinische Konzepte (und Standards) den Bezugspunkt für heterodoxe Heilweisen.

16 Vgl. Wuketits, *Animal irrationale*.

17 Vgl. Mayer, *Über Grenzen schreiben*.

18 Für zahlreiche Belege und weiterführende Literatur vgl. Bauer/Hövelmann/Lucadou, *Von Scheinriesen*.

stellenweise unverblümt als Polemiken artikuliert<sup>19</sup>, auf eine Unsicherheit zurückzuführen, welche die Konfrontation mit »Grenzphänomene[n] am Rand der als feststehenden Wirklichkeit«<sup>20</sup> auszulösen vermag. Bedeutete doch deren tatsächliche und somit unkontrollierbare Existenz eine Bedrohung für das Machbarkeitsdenken einer verbreiteten naturwissenschaftlichen Weltanschauung, die jedoch klar von naturwissenschaftlichen Forschungsprogrammen zu trennen ist.<sup>21</sup> Aber auch diese bieten meines Wissens keine Erklärungsansätze, die nicht äußerst kontrovers behandelt werden: In experimentalwissenschaftlichen Gegenstandsbereichen kommen Grenzphänomene wie z.B. Telepathie, Seelenreise, Psychokinese oder Hellsicht als ernstzunehmende, d.h. quantifizier- und erklär- bare Forschungsgegenstände meist nicht vor und wenn doch, dann fast ausnahmslos an den disziplinären Peripherien.<sup>22</sup> Mit Blick auf die Fachgeschichte<sup>23</sup> muss wohl nicht weiter erörtert werden, dass sich eine kultur- anthropologisch-volkskundliche Forschung für heterodoxe Komplexe wie *Chakrenharmonisierung*, *Krafttiere*, *Engel-* und *Herzenergie* oder eben auch schamanische Heilungsreisen in lädierte Körperteile interessiert. Diese Konzepte und Praxen werden in kulturwissenschaftlicher Lesart als kommunizier- und diskutierbare ›kulturelle Tatsachen«<sup>24</sup> verstanden und im besten Falle abseits simplifizierender Disqualifizierungen oder eines romantisierenden »Rehabilitati- onsethos«<sup>25</sup> im Kontext ihrer historischen, räumlichen und sozialen Ver- wendungen gewürdigt.

Um die Ansprüche einer ethnologisch orientierten Übersetzungswissen- schaft<sup>26</sup>, zu welcher unsere Disziplin immer häufiger gezählt wird, angemessen einlösen zu können, bedarf es zur angestrebten Annäherung von Sinnhorizonten einer gemeinsam geteilten Erlebnisbasis als Verständigungsbasis. Da sich diese jedoch eben nicht immer allein durch das Gespräch herstellen lässt, ist das beobachtende Eintreten in den jeweiligen Erfahrungs- und Erlebnisraum der

---

19 Zu diesem Aspekt vgl. Bauer/Hövelmann/Lucadou, *Von Scheinriesen*, 95–100.

20 Müller, *Im Schatten der Aufklärung*, 24 [Hervorhebung im Original].

21 Vgl. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, 266.

22 Als Überblick vgl. Ambach, *Experimentelle Psychophysiologie in Grenzgebieten*. Für eine kulturhistorische Einordnung der genannten Phänomene vgl. erneut Müller, *Im Schatten der Aufklärung*, 75–126.

23 Zu denken sei in diesem Zusammenhang an volkskundliche Diskussionen zum Thema Aberglauben, nachgezeichnet in Harmening, *Wörterbuch des Aberglaubens*, 1–17.

24 Vgl. Konersmann, *Kulturelle Tatsachen*, 13–69.

25 Rottenburg, *Ethnologie und Kritik*, 57.

26 Vgl. Streck, *Vom Grund der Ethnologie als Übersetzungswissenschaft*.

Akteur\_innen ein unabdingbarer Arbeitsschritt.<sup>27</sup> Allerdings dürfte auch einsichtig sein, dass für Sönkes eher introvertierte Ursachenforschung *Orte* aufgesucht werden, an die eine anthropologische (Mit-)Reise – zumindest anfänglich – nicht leicht fallen dürfte. Erschwerend kommt hinzu, dass diese Plätze, so das Gros meiner Gesprächspartner\_innen, in der Regel nur vom Betroffenen selbst bereist und erlebbar gemacht werden können; was ein ethnographisches Erkunden solch scheinbar hermetisch verschlossener Orte fast gänzlich unmöglich erscheinen lässt. Nun scheinen sich die Erlebnisräume, um die es hier gehen soll, also dem beobachtenden *Auge des Ethnographen* (Michel Leiris) zu verschließen, gar über dieses hinauszugehen. Augenscheinlich müssen weitere Sinne aktiviert werden. Die konsequente Auslegung einer ›Sinn-vollen Ethnographie‹ in Form eines Selbstbeobachtungsversuches böte die Möglichkeit, einen der dialogischen Umkreisung hinzugeschalteten Verstehensprozess über die *eigenen* Fingerspitzen, Geschmacksknospen oder sonstigen Nervenenden einzuleiten. Als originär volkskundlicher Pionier solch eines Zuganges kann Will-Erich Peuckert genannt werden.<sup>28</sup> Derart bewusst initiierte Selbsterfahrungen, wie sie Peuckert und in seiner Nachfolge andere Forscher\_innen praktiziert haben<sup>29</sup>, nutzen im Gegensatz zu ähnlich *einfühlenden*, jedoch eher philologischen Arbeiten à la Mircea Eliade oder Werner Müller sprichwörtlich den *eigenen* Körper als konkretes ethnographisches Instrument – mit allen unvorhersehbaren Nebeneffekten. Eine Umsetzung in meinem Falle hieße demnach, mich an einer Reise im Sinne Sönkes zu versuchen.

## REISEVERSUCH

Von seinen schamanischen Reisen berichtet mir Sönke das erste Mal an einem warmen Frühlingsvormittag im angenehm klimatisierten Foyer der von ihm

---

27 Vgl. grundlegend Kutzschenbach, *Feldforschung als subjektiver Prozess*, 126–130.

28 Der Göttinger Ordinarius überschritt Anfang der 1930er-Jahre die rein textwissenschaftliche Methodengrenze, als er sich im Selbstexperiment eine sogenannte ›Hexensalbe‹ auf empfindliche Körperpartien applizierte. Die Salbe hatte Peuckert zuvor mithilfe frühneuzeitlicher Quellen eigens für das Experiment hergestellt, die dann auch die erhoffte halluzinogene Wirkung erzielte – was wiederum von zeitgenössischen Zeitungen dankbar aufgegriffen wurde. Für eine Retrospektive vgl. Peuckert, *Ergänzendes Kapitel über das deutsche Hexenwesen*.

29 Ausführliche Darstellungen in: Duerr, *Über die Grenzen einer seriösen Völkerkunde*, 381–383.

geleiteten Ausbildungsstätte. Da unser Interview immer wieder durch telefonische Anfragen unterbrochen wird, bieten sich mir einige Gelegenheiten, sämtliche Flyer und Magazine vor mir auf dem Tisch in näheren Augenschein zu nehmen. Darunter befindet sich auch die Ankündigung zu dem Einführungs- und Austauschworkshop *Schamanisches Heilen* am 23. Juni von 11 bis 18 Uhr, Kostenpunkt: 50 Euro.

»In der Regel sind es zwei Reisen, die wir schaffen. In dem Fall ist es spannend, denn da können Laien mitmachen genauso wie Leute, die schon die Grundkurse mitgemacht haben und da gibt es jetzt keine grobe Einführung in die Arbeit an sich, dafür reicht die Zeit nicht, aber zwei Reisen, wo man sehr konkret sagen kann: ›So! Mein Thema ist ... und daran will ich dann arbeiten!‹; und dann passiert das!«<sup>30</sup>

An besagtem Tag (Fronleichnam) nehme ich also die Gelegenheit wahr, an meiner ersten geführten schamanischen Reise teilzunehmen. Um kurz vor 11 Uhr betrete ich die Ausbildungsstätte und werde von Sönke begrüßt, der noch mit einigen Vorbereitungen beschäftigt ist. Im Vorzimmer des Seminarraums mache ich Bekanntschaft mit den bereits eingetroffenen Teilnehmer\_innen. Die Begrüßungen fallen freundlich, aber verhalten aus, was ich zunächst darauf zurückführe, dass wohl niemand – ich eingeschlossen – so recht weiß, was heute auf uns zukommen mag. Womöglich liegt es auch daran, dass ich als Unbekannter dazu stoße – wie sich später beim gemeinsamen Mittagessen in einem fußläufig zu erreichenden Schnellrestaurant herausstellt, sind sich etliche der Teilnehmer\_innen aus anderen Veranstaltungen bekannt. Bis auf mich und einen weiteren Mann sind es elf Frauen im Alter von 35 bis 55 Jahren, die sich auf den schamanischen »Schnupperkurs« (Wortlaut Sönke) einzulassen gedenken. Wie bei den meisten Ritualen oder sonstigen Zusammenkünften, an denen ich im Laufe meiner Feldforschung teilgenommen habe, bin ich mit 30 Jahren der Jüngste in der Runde bzw. dem Halbkreis, den wir mithilfe der hauseigenen Liegekissen nun bilden. Es werden Thermoskannen ausgepackt, Decken ausgebreitet und die mitgebrachten Wollsocken übergestreift. Augenscheinlich geht es um Behaglichkeit, Entschleunigung, um ein Heraustreten aus Alltagsroutinen. So lässt der Verzicht auf Stühle jeglicher Art erst gar nicht zu, dass wir arbeits- bzw. büroweltliche Körperhaltungen einnehmen.

Bevor wir mit der ersten Reise beginnen, hat Sönke eine Auflockerungsübung angedacht: Er startet den CD-Player und ein paar Sekunden später ertönt perkussive Musik aus den Boxen. Sönke schließt die Augen und beginnt, sich zu

---

30 Interview mit Sönke am 30.05.2011.

den rhythmischen Klängen zu bewegen. Wir machen es ihm nach, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Ich persönlich empfinde Tanzen in Gesellschaft eher als unangenehm und entwickle Schamgefühle, sodass ich steif und unbeholfen von einem Bein auf das andere wippe und meine Blicke unwillkürlich durch nicht ganz verschlossene Lider durch den Raum schweifen lasse. Im Gegensatz zu den Teilnehmerinnen, deren Bewegungen mit zunehmender Tanzdauer an raumgreifender und selbstbewusster Expressivität gewinnen, scheint sich mein männlicher Nachbar (ca. 55 Jahre alt) ebenso deplatziert und unsicher zu fühlen wie ich. So aufgelockert bzw. verunsichert setzen wir uns wieder hin und eröffnen eine Vorstellungsrunde. Sönke ist darum bemüht, eine angenehme und ungezwungene Atmosphäre zu erzeugen. Nach sechs Vorstellungen ist es an mir, mich als Kulturwissenschaftler zu *outen*, der den Gedanken hegt, eine Arbeit über, wie ich es vage formuliere, »alternative Heilmethoden« anzugehen. Obgleich es sich um eine öffentliche Veranstaltung handelt und sich somit sicherlich alle Teilnehmer\_innen im Vorfeld darüber Gedanken gemacht haben, wieviel sie von ihren persönlichen Beweggründen preis geben möchten, beschleicht mich kein gutes Gefühl, hat mir Sönke im Vorfeld doch u.a. erklärt, wie zielführend die Formulierung einer konkreten Reiseabsicht sei. Von Fragen, wie man glücklicher würde, halte Sönke nämlich nichts. Je konkreter die formulierte Reiseabsicht, desto aufschlussreicher sei das Ergebnis. Im Workshopkontext hieße dies nun, gegebenenfalls intime Dinge und Gefühle zu artikulieren. So formuliert auch Gabriele, Ende 30, direkt eine kritische Frage in meine Richtung: Ob denn die Lebensgeschichten, die hier in diesem Setting erzählt werden, auch in meiner Arbeit vorkämen? Das hielte sie für sehr bedenklich. Sei doch das, was man hier und heute über sich und seine Beweggründe erzähle doch von recht persönlicher Art – und nur für diesen Kreis bestimmt. Margit, Anfang 50, stimmt Gabriele zu und wisse im Moment nicht genau, wie sie mit meiner Anwesenheit umgehen solle. Ich versichere beiden und allen anderen Anwesenden Diskretion im Umgang mit den gewonnenen Eindrücken, wie es in unserem Metier Usus ist. An diesem Punkt schaltet sich Sönke ein und entschärft die Situation, indem er mir Vertrauen ausspricht.

Nach Beendigung der Vorstellungsrunde steht nun die erste Reise an. Sönke erklärt mit wenigen Sätzen den technischen Ablauf, geht aber – wie er es im Interview bereits angekündigt hatte – kaum auf etwaige kosmologische Implikationen des Vorhabens ein. Von Krafttieren, jenseitigen Welten usw. ist keine Rede. Hier und heute gehe es ausschließlich um das eigene Erleben der schamanischen Reisetchnik und um die Chance, tiefere Einsichten über die persönliche Situation zu erlangen. So werde z.B. Gabriele seit Wochen von Halsschmerzen geplagt, Margit fühle eine generelle körperliche Schwäche. Anderen ginge es um



ihr *Inneres Kind*, um Sicherheit und Stabilität in der jetzigen Lebensphase – die Palette der artikulierten Reiseabsichten reicht von vage bis biografisch detailliert, von der Bewältigung alltäglicher Probleme bis zur versuchten Verarbeitung traumatischer Erlebnisse und Trauer. Glücklicherweise frei von körperlichen Beschwerden und akuten Belastungen seelischer Art entscheide ich mich dazu, meinen sogenannten »Lebensgarten« zu bereisen, denn dieser stelle, so hatte mir Sönke Ende Mai erklärt, »ein wunderbares Hilfsmittel für Leute« dar, die weder ein konkretes dringliches Anliegen hätten, noch Erfahrung im schamanischen Reisen besäßen. »Es gibt Leute, die können superschnell visualisieren in ihrer Fantasie, die können sich alles vorstellen, ganz einfach. Und es gibt Leute, für die ist das fast verschlossen. [...] Für die ist der Zugang extrem schwer in so ein fantasiemäßiges Denken.« Der »Lebensgarten«, so Sönke weiter, sei mein

»ganz eigener, persönlicher Garten. Da haben auch fremde Leute nichts drin zu suchen, das ist nur [betont] Ihr Garten. Und dieser Garten ist gestaltbar, der verändert sich, also die Reisen da rein sind normale Hygienemaßnahmen. [...] So, und das ist ein wunderbares Hilfsmittel für viele Leute, einen Einstieg in die schamanische Arbeit zu machen. Eine der Reisen ist oft: ›Stell Dir mal so einen Garten vor, das ist Dein persönlicher Lebensgarten.« Die erste Reise ist oft einfach, da drin spazieren zu gehen.«<sup>31</sup>

Der Erfolg einer Reise hänge demzufolge nicht allein vom Vorstellungsvermögen der jeweiligen Person ab, sondern begründe sich vielmehr durch die spezifische intrinsische Wirkkraft des Rituals. Es wirke auch ohne Glauben oder sonstige kognitive oder körperliche Bemühungen. Vorstellungsgabe oder Entspannungsübungen wären dem Effekt laut Sönke nicht abträglich, allerdings auch nicht obligatorisch für das befriedigende Gelingen des Rituals. Nachdem wir es uns auf den Liegematten bequem gemacht und die Augen geschlossen haben, beginnt Sönke monoton eine Rahmentrommel zu schlagen. Ich harre der (womöglich floralen) Dinge, die mir erscheinen mögen und versuche, regelmäßig und ruhig zu atmen. Währenddessen geht Sönke durch den Raum, bleibt hier und dort stehen, zieht dann, die Trommel schlagend, schweigend weiter. Zwar gelingt es mir, einen Garten meines Geschmacks zu visualisieren, doch soll sich dieser, wenn ich Sönke richtig verstanden habe, ja eben unabhängig von meinen kognitiven Anstrengungen, quasi als ontische Entität vor meinem inneren Auge zeigen. Sobald ich aber absichtslos an andere Dinge denke, z.B. an das kürzlich zur Kenntnis genommene Paradigma der ›Mikroskopischen Unter-

---

31 Interview mit Sönke am 30.05.2011.

suchung sozialer Ereignisse als ethnographische Methode<sup>32</sup>, verschwindet mein *locus amoenus*. Die Viertelstunde ist vorbei, wir kommen auf Sönkes Bitte hin zurück und beginnen eine weitere Rederunde. Diesmal soll es darum gehen, uns über das eben Erlebte auszutauschen und mithilfe von Sönke erste Deutungsversuche des Wahrgenommenen zu unternehmen. Gabriele, die, wie sich nun herausstellt, bereits des Öfteren mit Sönke zusammengearbeitet hat, kann z.B. sehr bildhaft von ihrer Reise erzählen. Zusammen mit Sönke nähert sie sich einer Interpretation dahingehend, ihren momentan etwas vernachlässigten Traum vom professionellen Tanzen wieder ehrgeiziger zu verfolgen. Meinen eher mageren *Reisebericht* quittiert Sönke mit einem mehrdeutigen Lächeln.

## REISEGRENZEN, DEUTUNGSGRENZEN?

Wenn Mohr und Vetter hervorheben, der Körper sei »die zentrale Figur [...] auch im Erleben von Unsicherheiten«<sup>33</sup>, so möchte ich ihnen vor dem Hintergrund meiner Empirie zustimmen: Das beschriebene Feldbeispiel steht exemplarisch für meine Feldforschung, in der es mir nicht gelang, vermeintlich *Außersinnliches* wahrzunehmen. Ob nun im Rahmen weiterer schamanischer Reisen oder sogenannter ›Schwitzhüttenrituale<sup>34</sup> – eine über das rein physische Empfinden reichende Erfahrungsbasis, die auch nur annähernd mit der meiner Gesprächspartner\_innen kongruiert, wollte auch durch Zuhilfenahme einer ›Sinn-vollen Ethnographie‹ nicht gelingen. Durch das Ausbleiben dessen, was mir als Essenz der untersuchten Heilweise(n) beschrieben wurde, nahm das verunsichernde Gefühl einer partiellen *Feldblindheit* und *-inkompetenz* stetig zu und konnte auch bis zum Verfassen dieser Zeilen nicht wirklich gemindert werden. Nun gehöre es, so ein durchaus berechtigter Einwand, nicht zu den dringlichsten Aufgaben der Kulturwissenschaften, die zu beschreibenden und anschließend zu deutenden Phänomene auch tatsächlich am *eigenen* Körper erleben zu müssen.

---

32 Vgl. Meyer/Schareika, *Neoklassische Feldforschung*.

33 Mohr/Vetter, *Körpererfahrung in der Feldforschung*, 101.

34 Hierbei handelt es sich, technisch gesprochen, sowohl um ein im Freien abgehaltenes Dampfbad als auch, symbolisch gesehen, um ein Reinigungsritual, angereichert mit Wiedergeburtmetaphern und indigenen kosmologischen Versatzstücken. Mit dieser in der gegenwartsschamanischen Szene besonders populären Praxis setze ich mich ausführlicher in meiner Doktorarbeit auseinander. Eine der wenigen ethnographischen Vorarbeiten zur indigenen Aushandlung liefert Bucko, *The Lakota ritual of the sweat lodge*.

An dieser Stelle sei an Utz Jeggles Rede von einer »Archäologie des Körpers«<sup>35</sup> erinnert, welche eine ›Volkskunde der Körperlichkeit‹ – die Wortwahl deutet es bereits an – weniger in einem (auto-)ethnografischen, sondern vielmehr in einem an historischen und philologischen Fragen interessierten Arbeitsumfeld verortet. Eine ›Sinn-volle Ethnographie‹ wandelt sich somit in eine ›Ethnographie der Sinne‹. Von dort bedarf es nur eines weiteren Schrittes, nämlich dem des bewussten (oder unbewussten) Missverstehens des Homonyms Sinn, um zu einer ›Ethnografie der Sinnhaftigkeit(en)‹ und letztlich zu einer sozialkonstruktivistisch informierten und nicht zwingend *sinnlichen* Kulturhermeneutik zu gelangen. Die Frage, ob es sich bei den Wahrnehmungsphänomenen tatsächlich um ›Grenzphänomene am Rand der als feststehenden Wirklichkeit‹ handelt, ist für eine so eingeschlagene »mikroskopische Untersuchung sozialer Ereignisse«<sup>36</sup> zwar nicht gänzlich irrelevant, für den kulturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinn des soeben beschriebenen Zuschnittes aber zweitrangig. An meinem Feldbeispiel aufschlussreich wären in dieser Perspektive vielmehr das Handlungssetting, die Thermoskannen, die Wollsocken, die Körperhaltungen, die Tanzsequenz, die auf in der Situation wirkende klischeehafte Geschlechterrollen verweist (*emotionale Frau* vs. *verschlossener Mann*), das gemeinsame Mittagessen, die altersbedingten Kommunikationsstrukturen. Aufschlussreich sind auch die Zuschreibungen, die wissenschaftliche Vorhaben durch die Akteur\_innen des untersuchten Feldes erhalten – z.B. Wissenschaft als maximal objektives Projekt zur Bloßlegung des ›Menschen Kerns‹. All dies sind Bausteine für die Interpretation kultureller Bedingtheiten.

So auch die emische Perspektive: Für Sönke sei jede schamanische Reise ein faszinierender Moment. Während solch einer geführten Reise mache er nichts außer einen monotonen Rhythmus vorzugeben. Er sei nichts als ein Trommler und versuche sich als Einflussfaktor komplett zurückzunehmen. Die Reiseerlebnisse machten die Teilnehmer\_innen bzw. Klient\_innen alleine. »Die spannende Frage«, so Sönke, »die natürlich dann psychotherapeutisch oder psychoanalytisch auftaucht, ist: Wieviel davon ist bewusst oder unbewusst?« Als langjährig aktiver Heilpraktiker für Psychotherapie sei er sich sicher: Im Grunde antworte man

»ja nur selbst. Wobei hier jetzt die Diskussion auftaucht: Wer oder was antwortet da? [...] Die klassischen Schamanen in verschiedenen Kulturkreisen würden sagen: ›Da gibt es Geister, die dafür zuständig sind, Gott, oder was auch immer, und die kann ich konkret in

---

35 Jeggle, *Im Schatten des Körpers*, 169.

36 Meyer/Schareika, *Neoklassische Feldforschung*, 79.

dieser Traumwelt ansprechen.« [...] Die geben dem ganzen dann noch einmal eine Form, die aus ihrem Kulturgut aber existiert. Das haben wir ja nicht mehr. Nichtsdestotrotz geben wir dem ganzen eine Form.«<sup>37</sup>

Diese Passage verweist mindestens auf zwei Vorstellungen und Strategien, die sich einem kulturalanthropologisch-volkskundlichen Übersetzungsversuch nicht verschließen:

Erstens ließe sich der von Sönke im Gespräch fast beiläufig – da offenkundig als Selbstverständlichkeit empfundene – angesprochene Topos eines ›Kulturverlustes‹ anhand weiterer, jetzt aber ausgesparter Interviewpassagen als ein thematischer Faden aufgreifen, der zu einem tieferliegenden Problemkreis, nämlich Sönkes Verständnis von Kultur und Gesellschaft führte. Und dieses zunächst subjektive und partikulare Verständnis könnte, wenn auch kleinschrittig, mithilfe Sinnprovinzen weiterer Akteur\_innen kontrastiert werden, stellt doch die Kulturverlustrhetorik ein wiederkehrendes Motiv in der Szene dar. In einem einschlägigen Szeneklassiker, dessen Lektüre auch Sönke nachhaltig geprägt hat, werden z.B. christliche Feste und gegenwärtige Bräuche (wie u.a. Halloween) mit angeblich konkreten Traditionslinien in Verbindung gebracht, die »weit bis in die heidnische Antike der Kelten« zurückreichten.<sup>38</sup> Dieser Befund zeigte sich für eine zeitgenössische Brauchforschung als durchaus diskussionswürdig.

Zweitens ist aus hermeneutischer Sicht auch Sönkes Rationalisierung der Grenzphänomene bemerkenswert. Was uns bei einer Reise begegne, was (oder wer) uns *antworte*, das seien, wie Sönke betont, wir selbst.<sup>39</sup> Und diese *Begegnung mit dem Ich* sei nach Sönke hochgradig kulturell konfiguriert. Solch ein Erklärungsansatz erinnert an Übersetzungsversuche, zu denen auch Thomas Csordas' viel rezipierte ›Embodiment‹-Theorie zu zählen ist.<sup>40</sup> Mit deren Hilfe werden für Bürger\_innen von Industrie- und Dienstleistungsgesellschaften befremdliche Erfahrungen wie Besessenheit und Trance als ausschließlich kulturgebundene Kontingenzreduktionen gedeutet, wird »die Erfahrung von

---

37 Interview mit Sönke am 30.05.2011.

38 King, *Der Stadtschamane*, 231.

39 Zu diesem Punkt ist anzumerken, dass mir Sönke durchaus *nur* genau das mitteilen könnte, was einen Kulturwissenschaftler als Mitglied einer rational argumentierenden *scientific community* seiner Meinung nach hören möchte. Unter diesem Gesichtspunkt, den Karl-Heinz Kohl ausführlich diskutiert hat, erübrigt sich wohl jegliche Rede von Interviewdaten als *reine* und *unverfälschte Wiedergabe(n) der Realität*. Vgl. Kohl, *Against Dialogue*.

40 Erstmals erläutert in Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*.

Geistkontakten auf die Externalisierung ursprünglich eigener Erfahrungen« zurückgeführt, somit das Fremde »erklär- und berechenbar« gemacht.<sup>41</sup> Die Erfahrung des Fremden und Numinosen wird diesseitig – und zu einem gewissen Grad auch einseitig – funktionalistisch interpretiert, die ethnologische Auseinandersetzung mit der Möglichkeit einer tatsächlichen Alterität, die nicht übersetzt, geschweige denn ergründet werden kann, gilt auch in Csordas' Konzept als für eine Kulturanalyse wenig zielführend. Trotz aller Möglichkeiten kulturwissenschaftlich fundierter Rationalisierungen von Grenzphänomenen, bleibt die Unsicherheit, mit einer Fremderfahrung konfrontiert zu sein, die sich – zumindest für mich – nicht adäquat sinnvoll-ethnographisch erfahren lässt. Dies muss, wie eben ausgeführt, nicht als Manko der Forschung gewertet werden. Doch bleibt das Gefühl einer Lücke, das ernst genommen werden sollte. Man könnte erwidern, die Grenzphänomene seien durchaus real, wenn auch *bloß* im Rahmen der Narration. Alles was über diesen Kontextualismus hinausgehe, sei metaphysische Spekulation und räume nur »unnötigen Schutt in den Weg« der Forschung.<sup>42</sup> So man Kulturanthropologie/Volkskunde im Stile einer dialogisch angeleiteten Deutung von (Selbst-)Deutungen betreibt und dem impliziten Gestus einer ›demokratische[n] Kulturgeschichtsschreibung‹ (Helmut P. Fielhauer) Rechnung tragen möchte, hieße dies, den Wahrnehmungen der Forschungspartner\_innen abseits konstruktivistischer Domestikationen Wahrhaftigkeit zuzugestehen. Hier böte sich die Idee einer konjunktivistischen Anthropologie der Schweben an, wie sie ähnlich auch von Ehler Voss mit Bezugnahme auf Bernhard Streck empfohlen wird. Mit ihr sei der Versuch unternommen, die einzelnen im Feld registrierten Töne menschlicher Äußerungen mitsamt ihrer Differenzen und Ambivalenzen behutsam in ein Konzert der Mehrstimmigkeit zu integrieren, ohne jedoch die aufgefundenen Brüche kitten zu wollen.<sup>43</sup> Womöglich ist es nämlich gerade der Schutt im Wege der Forschung – Ehler Voss nutzt das Bild vom »Fremden als Sand im Getriebe«<sup>44</sup> –, der uns dazu nötigt, die stets breiter ausgetretenen Hauptwege der Wissenschaften zu verlassen und in den abseitigen Gräben unverhofft Erhellendes vorzufinden.

Die Wahrnehmung einer Lücke zwischen Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung verweist auf einen intersubjektiv vermittelbaren Gegenstandsbereich. Gerade die Rede von Grenzen und Grenzerfahrungen zeigt ja sehr deutlich, dass

---

41 Voss, *Domestikationen des Fremden*, 211.

42 Gerndt, *Zur Perspektive volkskundlicher Forschung*, 36.

43 Vgl. Streck, *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie*.

44 Voss, *Domestikationen des Fremden*, 211.

diejenigen – ich eingeschlossen –, die sich solcher Metaphern bedienen, eine *Ahnung* vom Raum hinter der Grenze haben. Auch Hans Peter Duerr hat früh die Grenzen einer Übersetzungsleistung im Spiegel von Grenzphänomenen thematisiert und den Unterschied zwischen Verstehen und Translation unterstrichen: Verstehen sei »nicht die Zurückführung des Fremden auf ein Bekanntes«. <sup>45</sup> Es scheint also spezifische Perspektiven im Kontext heterodoxer Heilweisen zu geben, die nicht von jeder Person, entgegen der Aussagen einiger Akteur\_innen des Feldes, eingenommen werden können. Duerr warnt jedoch davor, aus diesen Eindrücken einer Inkommensurabilität kursichtig auf eine generelle Unvergleichbarkeit zu schließen, nach der sich die Befunde des Feldes in einer postmodernen Beliebigkeit auflösen würden. Es ginge eher um eine Akzeptanz »verschiedene[r] Lebensformen, ohne daß es eine Meta-Lebensform geben müßte, die den letzten Grund der einzelnen Weltbilder abgäbe«. <sup>46</sup>

Die Pointe hieße also, in Form einer Paraphrasierung des bekannten Wittgenstein-Diktums ausgedrückt: Über das, worüber Ethnograph\_innen aufgrund mangelnder Wahrnehmungskompetenzen nichts sagen können, müssen sie sich selbst zurücknehmen und auch diejenigen sprechen lassen, die wahrnehmen – oder auch vermeintlich wahrnehmen – können. <sup>47</sup> Eine dialogische Forschung hat diese Freiheit und sollte sie nutzen.

## REISELITERATUR

- Ambach, Wolfgang (Hrsg.) (2012): *Experimentelle Psychophysiologie in Grenzgebieten*, Würzburg: Ergon.
- Bauer, Eberhard/Hövelmann, Gerd H./Lucadou, Walter von (2013): Von Scheinriesen, in: *Zeitschrift für Anomalistik* 13, 89–126.
- Bendix, Regina (2006): Was über das Auge hinausgeht: Zur Rolle der Sinne in der ethnographischen Forschung, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 102, 71–84.
- Bourdieu, Pierre (2009 [1972]): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---

45 Duerr, *Über die Grenzen einer seriösen Völkerkunde*, 384.

46 Ebd., 387.

47 »Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.« Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7.

- Bucko, Raymond A. (1998): *The Lakota ritual of the sweat lodge. History and contemporary practice*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Csordas, Thomas J. (1990): Embodiment as a Paradigm for Anthropology, in: *Ethos* 18, 5–47.
- DuBois, Thomas A. (2009): *An Introduction to Shamanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Duerr, Hans Peter (1993 [1976]): Über die Grenzen einer seriösen Völkerkunde oder: Können Hexen fliegen?, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hrsg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, Berlin: Reimer, 381–391.
- Fellmann, Ferdinand (2006): *Phänomenologie zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Gabriel, Markus (2013): *Die Erkenntnis der Welt – Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg im Breisgau: Karl Alber.
- Gabriel, Markus (2013): *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein.
- Gerndt, Helge (1980): Zur Perspektive volkskundlicher Forschung, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 76, 22–36.
- Harmening, Dieter (2005): *Wörterbuch des Aberglaubens*, Stuttgart: Reclam.
- Jeggle, Utz (1980): Im Schatten des Körpers. Vorüberlegungen zu einer Volkskunde der Körperlichkeit, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 76, 169–188.
- King, Serge Kahili (2003 [1990]): *Der Stadtschamane. Ein Handbuch zur Transformation durch Huna, das Urwissen der hawaiianischen Schamanen*, Berlin: Luchow.
- Kohl, Karl-Heinz (1998): Against Dialogue, in: *Paideuma* 44, 51–58.
- Konersmann, Ralf (2006): *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kutzschenbach, Gerhard von (1982): *Feldforschung als subjektiver Prozess. Ein handlungstheoretischer Beitrag zu seiner Analyse und Systematisierung*, Berlin: Reimer.
- Mauss, Marcel (1935): Les techniques du corps, in: *Journal de Psychologie* 32, 271–293.
- Mayer, Gerhard (2003): Über Grenzen schreiben. Presseberichterstattung zu Themen aus dem Bereich der Anomalistik und der Grenzgebiete der Psychologie in den Printmedien Spiegel, Bild und Bild am Sonntag, in: *Zeitschrift für Anomalistik* 3, 8–46.
- Meyer, Christian/Schareika, Nikolaus (2009): Neoklassische Feldforschung: Die mikroskopische Untersuchung sozialer Ereignisse als ethnographische Methode, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 134, 79–102.
- Mohr, Sebastian/Vetter, Andrea (2014): Körpererfahrung in der Feldforschung, in: Christine Bischoff/Karoline Oehme-Jüngling/Walter Leimgruber (Hrsg.): *Methoden der Kulturanthropologie*, Bern: Haupt/UTB, 101–116.

- Müller, Klaus E. (2014): *Im Schatten der Aufklärung. Grundzüge einer Theorie der Atopologie*, Münster [u.a.]: LIT Verlag.
- Nagel, Thomas (1974): What is it like to be a bat?, in: *The Philosophical Review* 83, 435–450.
- Peuckert, Will-Erich (1967): Ergänzendes Kapitel über das deutsche Hexenwesen, in: Julio Caro Baroja: *Die Hexen und ihre Welt*, Stuttgart: Klett, 285–320.
- Rottenburg, Richard (2013): Ethnologie und Kritik, in: Thomas Bierschenk/Matthias Krings/Carola Lentz (Hrsg.): *Ethnologie im 21. Jahrhundert*, Berlin: Reimer, 55–76.
- Streck, Bernhard (1997). *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Streck, Bernhard (2004): Vom Grunde der Ethnologie als Übersetzungswissenschaft, in: *Paideuma* 50, 39–58.
- Uhlig, Mirko/Simon, Michael (2012): Sinnentwürfe in prekären Lebenslagen der Gegenwart: Eine transnationale Ethnographie geistigen Heilens im ländlichen Raum (Eifel) – ein Projektbericht, in: *Volkskunde in Rheinland-Pfalz* 27, 121–128.
- Voss, Ehler (2013): Domestikationen des Fremden. Die Interpretation von Trance und Besessenheit in der Ethnologie und der Kultur des Medialen Heilens, in: *Curare* 34, 201–213.
- Wittgenstein, Ludwig (2003 [1921]): *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wuketits, Franz M. (2013): *Animal irrationale. Eine kurze (Natur-)Geschichte der Unvernunft*, Berlin: Suhrkamp.



LYDIA MARIA ARANTES, ELISA RIEGER (HG.)

# **Ethnographien der Sinne**

**Wahrnehmung und Methode**

**in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen**

**[transcript]**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung  
der Karl-Franzens-Universität Graz,  
des Dekanats der Geisteswissenschaftlichen Fakultät,  
des Referats für Wissenschaft und Forschung des Landes Steiermark  
und des Kulturamts der Stadt Graz.



KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ



KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ  
GEISTESWISSENSCHAFTLICHE  
FAKULTÄT



#### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

#### **© 2014 transcript Verlag, Bielefeld**

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Mauricio Ricardo Arantes, Graz, 2013

© Mauricio Ricardo Arantes

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-2755-8

PDF-ISBN 978-3-8394-2755-2

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:  
[info@transcript-verlag.de](mailto:info@transcript-verlag.de)