



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

Polynesische Rituale in
Europa

Verfasser

Mag. phil. Thomas Horwath

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr.phil.)

Wien, im November 2012	
Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 092 317
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Theater,- Film- und Medienwissenschaft
Betreuerin / Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. Hilde Haider

Herzlichen Dank!

In den ca. fünf Jahren, die dieses Forschungsprojekt eingenommen hat, war ich immer wieder auf die Hilfe von Freunden, Bekannten und letztlich auf die Familie angewiesen, ohne die es nie zu einem Abschluss gekommen wäre.

An erster Stelle stehen jene, die sich kostenlos für Interviews zur Verfügung gestellt haben und mir so einen Eindruck in deren Kulturverständnis vermittelt haben: Aunty Wai, Pa Dave, Nelson Kai`i und Puna Dawson; all jene, die mir einen Einblick in ihre teilweise sehr persönliche Rezeption von polynesischem Kulturtransfer in Europa gaben: Christa Bogner und die ganzen Lomiaausbildungsgruppe (Gabi, Andrea Nikola, Thomas und Andrea), Clarissa Pöschek, Angelika Winzer, Marion Jahn, Marion Mühlmann, Serge King, Suzan Wiegel, Clemens Reinisch und Daniel Cohen. Makana Risser-Chai für die Onlinediskussionen zum Thema ‚Huna is not Hawai`ian‘. Allen Mitgliedern der Kuru Waka Whanau des Longtermstudypograms Whare Wananga in Roodeschool/Holland.

Weiters danke ich Nadine Papai, die mich interviewt hat und mir so eine Reflexion auf das ermöglicht hat, was ich erlebt habe, genauso wie Irene Zahrl für ihre praktische und fachkundige Unterstützung in psychologischen Belangen. Brigitte Wimmer für das Teilen ihrer Erlebnisse als Improvisationsschauspielerin genauso wie Sonja Lammerhuber.

Herzlichen Dank auch meinem Sohn Merlin mit seinen Kochkünsten und an meine Familie, die mich immer wieder ermutigt haben weiterzumachen, selbst wenn die Lage schwierig wurde. Vor allem aber meinem Vater Anton Horwath, der sich freundlicherweise als Lektor zur Verfügung stellte.

An Amelia Waiponamu Taylor und ihre Familie ergeht ein ganz spezieller Dank, da sie mich in die Kultur der Maori einführte und mich diese auf sehr persönliche Art miterleben ließ. Mr. Tokowha für einen sehr wortreichen Abend in meiner Küche.

Natürlich gilt der größte Dank meinen beiden Professoren Univ.-Prof. Dr. Hilde Haider-Pregler vom Institut für Theaterwissenschaft und Mag. Dr. Hermann Mückler, ao. Univ.-Prof. vom Institut für Kultur und Sozialanthropologie, die leuchtende Leitsterne bei der Navigation durch dieses nicht immer einfache Thema waren.

Herzlichen Dank

Tommi Horwath

Inhaltsverzeichnis

1.) Einleitung.....	5
1.1.) Persönlicher Zugang zum Thema.....	9
1.2.) Themeneingrenzung.....	11
1.3.) Darstellung der Quellen - Forschungslage.....	15
2.) Die Entwicklungen von den ersten rituellen Handlungen zur ästhetischen Distanz des Theaters.....	18
2.1.) Was ist denn das - ein Ritual?.....	18
2.2.) Ritual: Verbindung vs. Individualität.....	23
2.3.) Ritual: Mimesis und Verwandlung.....	26
2.3.1.) Erste Schritte der Nachahmung.....	28
2.4.) Ästhetische Distanz als Voraussetzung für das Theater.....	33
2.5.) Darstellungsformen in der rituellen Heilpraxis.....	38
2.6.) Ritual und Theater - Zwei Geschwister derselben Eltern?.....	44
2.7.) Denkansätze und Theorien zu zeitgenössischer Ritualforschung.....	46
3.) Emische und etische Forschungsansätze in der theaterwissenschaftlichen Ritualforschung.....	58
3.1.) Emische Vorgangsweisen im ethozentristischen Feld.....	60
3.2.) Schamanische Heilkonzepte.....	66
3.3.) Die Rolle des Schauspielers im Feld der Ritualforschung.....	69
3.4.) Die RitualleiterIn als SchauspielerIn.....	73
3.4.1.) Der Natürlichkeitsbegriff Grotowskis.....	80
3.5.) Die Personalisierung der ForscherIn.....	83
3.5.1.) Die ForscherIn als SchauspielerIn.....	87
3.5.2.) Die ForscherIn als emotionales Wesen.....	94
3.6.) Des Kaisers neue Kleider oder die missglückte Aufführung einer Heilbehandlungsdemonstration.....	99
4.) Heilung, Ritual und Reisetätigkeit.....	101
4.1.) Schamanische Heilarbeit vs. polynesishe Heilarbeit....	104
4.2.) Wundertätige Heiler.....	107
5.) Ritualvergleich am Beispiel eines Begräbnisrituals.....	114
5.1.) Das römisch-katholische Begräbnisritual in Österreich.....	117
5.2.) Das Begräbnisritual der Maori auf Neuseeland (Tangi).....	122
5.2.1.) Tapu und Noa.....	124
5.2.2.) Ein traditionelles Maori-Tangi (Begräbnis).....	127
5.3.) Die keltische Form der Trauer und der Beisetzung.....	135
5.4.) Beispiel: Hawai`ianisches Begräbnis.....	141
5.5.) Zusammenfassung Ritualvergleich.....	143
6.) Polynesisches Kulturverständnis - Südseeschlussverkauf im Westen.....	145
6.1.) Huna vs. ‚Huna is not Hawai`ian‘.....	149
6.2.) Huna in Österreich.....	150
6.3.) `ana`ana & Ka Po`e Kahiko (The people of old).....	153
6.4.) `ana`ana & Geheimes Wissen hinter Wundern.....	156
6.5.) `ana`ana & Der Stadtschamane.....	160

6.6.)	Huna is not Hawai`ian.....	166
6.7.)	Wissensvermittlung im alten Hawai`i am Beispiel Lomilomi.....	173
6.8.)	Postkolonialer Lösungsansatz, gefunden im Theater.....	178
6.8.1)	Die Theateraufführung der Tamaki Brothers im Detail.....	180
6.8.2.)	Postkolonialer Lösungsansatz gefunden in der ‚Seperation‘.....	183
7.)	Heilung in der Ritualperformance.....	185
7.1.)	Ein spirituelles Maoriheilritual (Maorihealing).....	189
7.2.)	Sprituelles Maori-Healing: Der Begriff Performance.....	196
7.3.)	Sprituelles Maori-Healing: Der Begriff Ritual.....	201
7.4.)	Sprituelles Maori-Healing: Der Begriff Simulation.....	206
7.5.)	Sprituelles Maori-Healing: Die Schauspieler.....	210
7.6.)	Sprituelles Maori-Healing: Der Bühnenraum.....	213
7.7.)	Sprituelles Maori-Healing: Die Wissenschaft und die whanau (Familie).....	215
8.)	Zusammenfassung & Ausblick Waka und Wa`a.....	217
9.)	Anhang.....	221
9.1.)	Anhang I – Reading.....	221
9.2.)	Anhang II – Anthropologischer Bericht – die andere Seite der Heilung.....	223
9.3.)	Anhang III – Auflistung Ritualteilnahme mit Kosten....	265
9.4.)	Anhang IV – Folder LSP Whare-Wananga-Holland.....	268
9.5.)	Anhang V – Zeugnisse.....	274
9.6.)	Anhang VI – Einladung Tokowha.....	282
10.)	Literaturverzeichnis.....	283
10.1.)	Bibliografie.....	283
10.2.)	Interviews & Workshops.....	294
10.3.)	Internet.....	296
10.3.1.)	Facebook.....	296
10.3.2.)	Youtube.....	300
10.4.)	Film.....	300
11.)	Abstracts.....	301
12.)	Lebenslauf.....	305

1.) Einleitung

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in einen theoretischen und einen praktischen Teil: Die beiden Bereiche können aber nicht immer ganz klar und strikt getrennt werden. Als klassisches Arbeitsfeld der Theateranthropologie greifen die Themen Theaterwissenschaft (Ritualforschung) und Anthropologie (polynesischer Raum) ineinander über. Selbst wenn in der Theorie Fragen der klassischen Ritualforschung aus theaterwissenschaftlicher Sicht behandelt werden, fließen immer wieder Erfahrungen und Berichte aus meiner aktuellen, fast fünfjährigen Feldforschung mit ein. Jene polynesischen Rituale, die in Europa vornehmlich zu therapeutischen Zwecken eingesetzt werden, lassen sich zum Großteil als Heilrituale klassifizieren. Es zeigte sich schnell der Unterschied in Auffassung, Durchführung und Rezeption von Ritualen, vor allem zwischen dem polynesischen und europäisch geprägten Ritualverständnis. Die Frage bleibt, ob dafür neue Überlegungen mit einem neuen Raster hinsichtlich der unterschiedlichen Auffassung von Ritualen geschaffen werden müssen. Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass sich die Forschung, was das Ritual selbst betrifft, im permanenten Wandel befindet und die vorhandene wissenschaftlich-theoretische Literatur mittlerweile möglicherweise erweitert werden muss, da der Blick auf das Ritual in Europa zwar westlich geprägt ist, die polynesischen Rituale aber physisch in diesen Raum drängen. Ein Fokus aus den polynesischen Ritualen ergibt sich in der Interaktion zwischen den Polynesiern die dieses Ritual durchführen und jenen meist europäisch geprägten Teilnehmern die daran partizipieren. Dieser Umstand ermöglicht einen Vergleich zu theatralen Funktionsweisen, womit aus theaterwissenschaftlicher Sicht ein weiterer Ankerpunkt gesetzt werden kann. Es wird sich zeigen, inwieweit die geschichtliche Entwicklung des Rituals aus europäischer Sicht auf polynesische Rituale anwendbar sein wird.

Viele dieser Rituale werden größtenteils finanziell abgegolten, obwohl sie zur Heilung eingesetzt werden. Das mag aus der Sicht eines Landes mit zentral organisierten Sozialversicherungssystemen und Krankenkassen etwas befremdlich wirken, entspricht

aber durchaus einem üblichen Verfahren aus polynesischer Sicht. Darüber hinaus war öfters festzustellen, dass oft andere Wege gefunden wurden um eine entsprechende Vergütung zu gewährleisten, wenn jemand nicht im Stande war einen finanziellen Beitrag zu leisten. Das ist aber eher als eine Ausnahme zu betrachten. Im Regelfall wurde dafür mit Geld bezahlt.

Es wird auch unmöglich sein, alle existierenden und praktizierten Rituale anzuführen. Das hat vor allem zwei Gründe: Erstens sind es sicher quantitativ zu viele. Es ist also nur möglich einzelne Rituale exemplarisch hervorzuheben und genauer zu erläutern. Des Weiteren entwickelte sich eine Art Esoterik-Tourismus mit Lehrinhalten und entsprechendem Wirtschaftsfaktor, der für den deutschsprachigen Raum unüberschaubar ist und ständig wächst. Qualitätskontrollen jeglicher Art fehlen hier. Zweitens gibt es Rituale, die laut Aussagen der Durchführenden nicht publiziert werden dürfen, was ich immer respektiert habe, egal wie glaubhaft die Gründe dafür zu sein schienen oder nicht. Jene Rituale, bei denen eine gründliche Untersuchung durchgeführt wurde, werden unter anderem im Anhang beschrieben, z.B. die Beschreibung eines polynesischen Heilrituals aus dem Kulturkreis der Maori.

Die Feldforschung beschäftigt sich also einerseits mit den Personen, die diese Rituale durchführen, dann mit den Ritualen selbst, den Behandelten, deren Eingliederung und mögliche Entwicklung und schließlich deren Aufführungsaspekt. Dieser befasst sich mit der formalen Gliederung nach theatralen Gesichtspunkten mit Bezug auf die Aufführungspraxis. Von einer Aufführungsanalyse zu sprechen, ist vermutlich etwas übertrieben, zutreffend wäre eine Analyse einer rituellen Aufführungspraxis mit performativen Elementen. Viel wichtiger im Zusammenhang mit dieser Thematik war die Erfahrbarkeit des Rituals, was das Ritual auf seine Essenz reduziert und das unter anderem die Rolle des Ritual-Forschers neu definiert.

Eine der Herausforderungen in dieser Untersuchung bestand darin, auf eine geschichtliche Entwicklung zu verzichten und

die Rituale nicht zurück zu verfolgen, vor die Zeit, in der diese noch in den Heimatländern waren. Im Sinne des Ritualtransfers fehlt also die Ursachenforschung, teils aus finanziellen Gründen und teils, weil es interessanter war, die Rezeption der durchgeführten Rituale hier zu bearbeiten und die entsprechenden Unterschiede festzustellen. Das zu untersuchende Ritual musste also bereits einen Platz im europäischen Kulturgefüge gefunden haben, meist auf Basis eines Workshops in einem Seminarhaus.

Hinsichtlich der bereits importierten Rituale habe ich einige, die einen stärkeren Bezug zum Theater aufweisen, exemplarisch ausgewählt und untersucht. Die Ergebnisse sind zwar nicht direkt auf andere erlebte Rituale übertragbar, geben aber hinsichtlich Durchführung (Aufführung) und Wirkungsgrad (Rezeption) Aufschluss über das Verhältnis zwischen Ritual und Gesellschaft. Dieses Verhältnis ist mit dem gegenwärtig abendländisch-westlichen Verständnis von Ritual nicht zu vergleichen. Übereinstimmungen wurden nur in äußeren Settings gefunden. Das zentrale Anliegen war jedoch, eine Annäherung an die polynesischen Ritualpraxis von ‚innen‘ zu finden. So gesehen bestand bereits eine Öffnung derjenigen, die diese Rituale mitgebracht haben und eine Bereitschaft ihr Wissen darüber zu teilen. Das fordert aber auch noch diejenigen, die sich dafür interessieren und die sich als entsprechende SchülerInnen ausbilden lassen. Im Sinne dieser Zusammenarbeit findet eine Beschreibung der erlebten Rituale statt – und das setzt sie in Beziehung zum Theater. Der anthropologische Aspekt ist themenimmanent eingebunden.

Die durchgeführte Feldforschung erinnert ein bisschen an ein (hawaiʻianischen) Dorf, das sich geografisch in Europa befindet. Es wird viel geredet und wo viel geredet wird, gibt es viele Gerüchte; natürlich hat jeder aus seiner persönlichen Sicht Recht und die Arbeit besteht darin, das Erfahrene auf einen Wissenstand zu komprimieren, der über dieses fiktive hawaiʻianische Dorf mit einer gut organisierten Gerüchteküche hinausgeht. Jeder, vor allem aber diejenigen, die europäischen Ursprungs sind und sich entschlossen haben, zu Schülern der

polynesischen Vortragenden zu werden, berufen sich oft auf eine Quelle, die authentischer ist als alle anderen. Irrtum natürlich ausgeschlossen und wenn, dann nur weil eine noch authentischere Quelle gefunden wurde, was durchaus auch als Weiterentwicklung am persönlichen hawai'ianischen Weg gewertet wird. Es wird also immer wieder Stellen geben, die mehr Fragen als aufwerfen als Antworten geben. Sie sind als anthropologische Berichte zu verstehen, deren Objektivierung gerade erst begonnen hat. Das bedeutet aber auch, dass diese Forschung hochaktuell ist.

1.1.) Persönlicher Zugang zum Thema

Eine der Fragen, die mir immer wieder von mehreren Seiten gestellt wurde, war: ‚Wie kommt man in Österreich darauf, sich für Polynesien zu interessieren?‘ Die Antwort ist vergleichsweise einfach wie zufällig. Ich habe mit meiner damals sechsjährigen Tochter den Animationsfilm ‚Lilo & Stitch‘ (2002)¹ im Kino gesehen. Der Bezug zum Ritual war in diesem Film eher vernachlässigbar. Mein Interesse für den hawaiianischen Begriff von Familie wurde aber dadurch geweckt. Das hawaiianische Wort für Familie ist Ohana, aber das, was darunter verstanden wird, ist weit mehr als die klassischen Bilder einer Bürgerfamilie, mit denen ich in meiner Kindheit konfrontiert war. Ich bin in der Kleinstadt Wieselburg in Niederösterreich aufgewachsen, beide Elternteile arbeiteten zu dieser Zeit als Lehrer. Dieser Film war der Anstoß für mich, die Vorlesungen von Prof. Mückler vom Institut für Kultur- und Sozialanthropologie zu besuchen, was damit endete, dass ich mein Diplomstudium der Theater-, Film- und Medienwissenschaften mit einem Anthropologiemodul abschloss. Daraus resultierend habe ich mich in der Praxis mit Hawai‘i beschäftigt, in dem ich eine Ausbildung zum Masseur hawaiianscher Massagekunst zwischen 2007 und 2010 absolvierte. Die hawaiianische Bezeichnung für Massage ist Lomi Lomi Nui. Die enge Verknüpfung der Tätigkeit des Massierens mit Spiritualität bzw. einem Ritualverständnis, das völlig anders, zum Teil sogar konträr zum westlichen Ritual anmutet, weckten mein Interesse, mich darin zu vertiefen und dieses wissenschaftlich zu untersuchen. 2009 habe ich mich entschlossen, an einer Ausbildung zum holistischen Heiler nach Vorbild der Maori teilzunehmen. Diese Ausbildung war im Sommer 2012 abgeschlossen. Hier konnte ich meine Erfahrungen nicht nur vertiefen, ich konnte teilweise selbst in die Rolle desjenigen schlüpfen, der dieses Ritual durchführt. Das ermöglichte mir eine weitere Sichtweise auf das polynesisches Ritualverständnis. Beide Ausbildungen waren notwendig, um das entsprechende Vertrauen aufzubauen, das mich tiefer in die Kulturen Neuseelands und Hawai‘i eintauchen ließ, die bereits in Österreich eine Community gefunden hatten.

¹ IMDB: Lilo and Stitch, in: <http://www.imdb.com/title/tt0275847/> (Zugriff am 02.09.2012).

Diese vertrauensbildenden Maßnahmen sind insofern notwendig, da viele Teilnehmer sich eigenen psychischen Prozessen stellen um diese dann entsprechend therapeutisch zu bearbeiten. Es sind also die meisten Beispiele als erweitertes gruppentherapeutisches Setting zu sehen. Es versteht sich daher von selbst, wenn die Privatsphäre entsprechend Schutz auf persönlicher Ebene einfordert. Beide Ausbildungen werden jedenfalls von den Gemeinschaften als eine Art Eintrittskarte in das ‚hawai‘ianische Dorf‘ gewertet. Damit waren die Rituale aus unmittelbarer Nähe erlebbar.

1.2.) Themeneingrenzung

Ein weiterer Ansatz bestand darin, die Präsentation und die Rezeption von polynesischen Ritualen und derer die sie durchführen zu untersuchen. Es war also Ausschlag gebend, was davon in Europa angekommen war und zu welchem Zweck. Es war nicht meine Absicht, eines der Rituale exemplarisch zum Ursprung zu verfolgen und hinsichtlich der Veränderungen, die es erfahren hatte, zu beschreiben. Genauso liegt mir daran, den schmalen Grat zwischen Authentizität und Vermarktungsstrategie zu beurteilen. Mein Anliegen ist es, jenes Aufeinandertreffen von Ritualen zu untersuchen, die aus zwei völlig unterschiedlichen Kulturkreisen stammen. War es zur Zeit der Kolonien in Übersee die westliche Kultur, die sich der polynesischen (u.a.) Kultur gegenüberstellte, so ist es diesmal die polynesische Kultur, die sich im Westen repräsentiert. Selbst wenn die Rituale eine Transformation durchlaufen haben sollten, bevor sie hier ankamen, können sie nicht völlig frei erfunden sein. Die Essenz dessen – mit Bezug auf den veränderten sozialen und kulturellen Kontext – ist der Istzustand meiner Untersuchung. Es fällt hier sofort eine Ähnlichkeit in der Betrachtungsweise zu den Bildern der Fa. Liebig (ca. 1900) auf. Die Sammelbilder des Fleischextrakterzeugers waren teilweise sehr frei interpretiert und in anderen Kontexten und Zusammenhängen von den Grafikern wieder zusammengefügt worden. Im Seminar von Prof. Mückler – Visuelle Repräsentation zum Südseeklischee SS2010' – wurden diese und andere Bilder einer anthropologischen Analyse unterzogen. Hierbei wurde festgestellt, dass der Wahrheitsgehalt in den Bildern zum Vorteil des Südseeklischees verändert wurde. Ähnliche Veränderungen sind in widersprüchlichen Aussagen mancher Ritualleiter zu finden, die wie z.B. Michael Te Wairemana Avery zwar nach eigenen Angaben aus missionarisch-ideologischen Gründen hier ihre Tätigkeiten durchführen, dann aber aus Gründen der eigenen finanziellen Vorteile das Bild des Maorichiefs so omnipräsent darstellen, wobei dieses Tabu nicht hinterfragt werden darf und wenn, dann würde man sich den Groll des Maorichiefs zuziehen. Ich möchte nicht bestreiten, dass die Position eines Chiefs tabu ist und

nicht bezweifelt werden darf, ich hinterfrage aber den daraus entstehenden finanziellen Vorteil aus zwei Gründen: Einerseits gab es in den traditionellen Maorigesellschaften kein Geld und andererseits gab es auch keine missionarischen Tätigkeiten. Wenn es aus der Stammesgeschichte der Maori kein Geld und keine missionarische Tätigkeit gab bzw. keine missionarische Tätigkeit zum Zweck des wirtschaftlichen Vorteils, warum wird dann die konzeptuelle Position eines Chiefs (incl. Tabu) auf diese Weise präsentiert? Es findet also auch hier eine Präsentation der eigenen Kultur – der Maori – statt, die sich traditionell gibt oder sich zumindest teilweise per Eigendefinition als traditionell versteht, wobei diese Traditionalität abseits der neuseeländischen Inseln in Frage zu stellen ist.



Es sei an dieser Stelle Mr. Tokowha Tehuia³ erwähnt, der sich selbst als ‚Maori-speaker‘ bezeichnet und durch Europa reist, um mit Vorträgen einen Einblick in ‚Das Leben und die Kultur

² Kaufmann, Doris: KULTUR/081: Das Ornament - Schlüssel zu fremden Kulturen (impulse - Uni Bremen), in: <http://www.schattenblick.de/infopool/geist/history/ggkul081.html> (Zugriff am 03.09.2012).

³ Tokowha, Tehua: Tewaka South Pacific Tours, in: <http://www.tewaka.com/> (Zugriff am 03.09.2012).

der Ureinwohner Neuseelands und der Zeit der Kolonisation'⁴ zu geben. Da ich aus beruflichen Gründen nicht zu seinem Vortrag kommen konnte, ich aber es nicht missen wollte, mit ihm zu sprechen, kam er eines Abends zu Besuch. Auf emotionaler Ebene war dieser Abend sehr freundlich und herzlich. Er erzählte über die Kultur der Maori aus einer sehr persönlichen Sicht, es waren zu keiner Zeit wirtschaftliche Anliegen spürbar, auch nicht, als er mich nach Neuseeland einlud. Seine Vorträge finanzieren sich auf Spendenbasis. Hier steht also das Verbreiten von Information im Vordergrund. Es bestand für ihn auch keine Notwendigkeit, sich als eine übergeordnete Persönlichkeit zu repräsentieren, was eine Begegnung auf menschlicher Ebene ermöglichte. Er wurde während seines Besuchs bei mir und bei seinen Vorträgen von Monika Simon-Paseka begleitet, die gegenwärtig an einem Buchprojekt über die Kultur der Maori in Neuseeland und Österreich arbeitet. Sie hielt sich im Hintergrund. Wie diese beiden Beispiele zeigen, lässt sich die Absicht, die hinter einer Europareise eines Maori steht nur vage klären. Es ist aber mein Anliegen, zum einen eine Art Bestandsaufnahme der gegenwärtigen polynesischen Ritualkultur in Österreich vorzunehmen und zum anderen diese durch den Filter der persönlichen Wahrnehmung wiederzugeben und so den Kontext zu Europa herzustellen. Als Quellen dienen hier alle jene polynesischen Rituale, die bereits den Weg nach Europa gefunden haben. Den Hauptteil machen natürlich Rituale aus, die durch die entsprechenden Veranstalter und Ritualleiter in Workshops und Seminaren angeboten werden, die ich besucht habe, oder denen ich im Zuge dieser Forschungen begegnet bin. Darüber hinaus zählen auch Filme, Reiseberichte, Beschreibungen im Internet, Fotos, wissenschaftliche und populäre Literatur zu den Quellen. Populäre Literatur deshalb, weil es zu einigen Themenkreisen keine wissenschaftliche Literatur gibt bzw. keine wissenschaftlichen Arbeiten existieren, die populäre oder populärwissenschaftliche Literatur als Grundlage haben. Hochaktuell sind auch jene modernen Quellen, die soziale Netzwerke nutzen. Durch entsprechende Chattools entsteht die Möglichkeit direkt mit Verfassern von Texten zu kommunizieren, in dem Moment wo sie entstehen. Da diese Quellen jedoch von der

⁴ Vgl.: Einladung Tokowha im Anhang für den 16.7.2010.

Anonymität des Internets geschützt werden, ist der Überprüfungsgehalt der Wahrheit oft schwer festzustellen. Diese Quellen sind eher als Interviews zu sehen und nur in diesem Sinn als eine wissenschaftlich nachvollziehbare Quelle tauglich. Als eine wichtige Basis erwies sich jedoch die eigene emotionale Wahrnehmungsfähigkeit, unter Einsatz des psychologischen Begriffs der natürlichen Vergessenskurve. Das persönlich Erlebte dient hier der wissenschaftlichen Rezeption und stellt das Material für eine Objektivierung dar. In manchen Fällen fehlt Vergleichbares, weshalb der Objektivierungsprozess erst am Beginn steht.

1.3.) Darstellung der Quellen - Forschungslage

Die Quellen sind vielfältig, abgesehen von der wissenschaftlichen Grundlagenliteratur, war vieles in populärwissenschaftlicher Literatur zu finden. Teilweise auch eine Literatur, die sich gerne wissenschaftlich darstellt, jedoch nicht ist, was bewiesen werden konnte. Ein Gebetbuch, das ich aus einer katholischen Kirche geborgt habe und das mittlerweile den Weg dorthin zurück wieder gefunden hat, Einladungen zu Seminaren, Interviews, Erzählungen, Tanzaufführungen, Filme sowie Artikel in Zeitungen und im Internet. Sowie die soziale Netzwerke wie Facebook, Skype und youtube, die ermöglichen, mit Menschen zu kommunizieren, die weit entfernt von Österreich leben. Vor allem aber war mir die wichtigste aller Quellen jene beschriebenen Rituale empirisch erfahren zu haben. Zeitlich lassen sich die Quellen auf Aufzeichnungen aus vorrömischer Zeit bis heute datieren. Hier ergeben sich Probleme, da die meisten der Aufzeichnungen nicht im eigenen Kulturkreis entstanden, sondern aus dem Blickfeld der Eroberer verfasst wurden, was allerdings eine Nähe zu Polynesien aufweist. Es folgt nun eine Auflistung all jener Werke die in den einzelnen Kapiteln entweder als Basisliteratur oder als hauptsächlich verwendete Literatur eingesetzt wurden.

Beginnen wir mit der geschichtlichen Entwicklung und begrifflichen Definitionen von Ritualen. Es gibt Ansätze und Theorien, die darin den Beginn des modernen Theater sehen und diese Theorie auf den Begriff der Mimesis stützen. Hier war Paul Stefanek mit seiner Aufsatzsammlung eine wichtige Grundlage, die alle Aspekte hinsichtlich einer geschichtlichen Entwicklung *Vom Ritual zum Theater*⁵ bedient. Da Stefanek sehr detaillierte Überlegungen anstellt, ist der Einbezug von aktueller schauspieltheoretischer Literatur unerlässlich. Stefanek geht noch einen Schritt weiter zurück und beginnt den Weg mit den ersten archaischen Kulthandlungen zur Unterstützung der Jagd. Bei den modernen Ritualtheorien ist die

⁵ Vgl.: Stefanek, Paul. *Vom Ritual zum Theater* in: Stefanek, Paul. *Vom Ritual zum Theater – Gesammelte Aufsätze und Rezensionen*. Wien; Edition Präzens: 1996. S. 191–238.

Aufsatzsammlung von Bellinger/Krieger⁶ zu nennen, mit einem Fokus auf Vandermeersch,⁷ der Rituale aus psychotherapeutischer Sicht betrachtet und so eine Brücke zu den polynesischen Ritualen schlägt, die zu Heilzwecken eingesetzt werden und einen heilenden Aspekt auf die westeuropäische Psyche haben, wobei diese Rituale nicht als Ersatz für Psychotherapie verstanden werden sollen.

Der Einstieg über die emisch-etische Debatte geschieht über einen Aufsatz von Anderson – *Intuitive Inquiry: A Transpersonal Approach*⁸ – und Manfred Kremser's *Am Anfang war das Ritual: Schamanische Aufstellungsarbeit in indigenen Kulturen*⁹. Dieser Weg führte dann über Jens Roselts kommentierter Sammlung von Artikeln über Schauspieltheorien *Seelen mit Methode*¹⁰, die den Forscher als eine Person zeigen, die im Feld eine Rolle spielen und das zu Erforschende zur Bühne wird. Hinsichtlich vorrömischer Ritualtraditionen war Birkhans Versuch einer Gesamtdarstellung der keltischen Kultur *Kelten – Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*¹¹ eine zentrale Hilfestellung, die akribisch alles, was im Sinne einer weiteren Verwertbarkeit aufzeichnet. Als Standardwerk der Theaterwissenschaft bietet Kotte¹² eine gute Basis für analytisches Arbeiten im Sinne zeitgenössischer Ritualforschung. Gerda Baumbach vereint *Theaterkunst und Heilkunst*¹³ und stellt einen Zusammenhang zwischen Theater und Heilung her; es war hier ausschlaggebender, Schamanentum und reisende Wunderärzte gegenüberzustellen und Parallelen zwischen den reisenden Wanderärzten im europäischen Barock und den reisenden

⁶ Vgl.: Bellinger, Andrea; Krieger, David J. *Ritual und Theater*. Wiesbaden; Verlag für Sozialwissenschaften: 2008.

⁷ Vgl.: Vandermeersch, Patrik. *Psychotherapeutische Rituale*, in: Bellinger, Andrea; Krieger, David J. *Ritual und Theater*. Wiesbaden; Verlag für Sozialwissenschaften: 2008. S. 431–444.

⁸ Vgl.: Anderson, Rosemary. *Intuitive Inquiry: A Transpersonal Approach*, in: Braud, William; Anderson Rosemary (Ed.). *Transpersonal Research Methods for the Social Sciences: Honoring Human Experience*. London; UK: Sage Publications Ltd.: 1998. S. 69–94.

⁹ Kremser, Manfred. *Am Anfang war das Ritual*, in: Baxa, Essen (Hg.). *Verkörperungen: Systemische Aufstellung, Körperarbeit und Ritual*. Heidelberg: 2002. S. 110–128.

¹⁰ Vgl.: Roselt, Jens. *Seelen mit Methode – Einführung in: Roselt, Jens (Hg.). Seelen mit Methode – Schauspieltheorien vom Barock bis zum postdramatischen Theater*. Alexander Verlag; Berlin: 2005. S. 8–73.

¹¹ Vgl.: Birkhan, Helmut. *Kelten – Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. Wien; Verlag der Akademie der österr. Wissenschaften: 1997.

¹² Vgl.: Kotte, Andreas. *Theaterwissenschaft – Eine Einführung*. Köln; Böhlau Verlag: 2005.

¹³ Vgl.: Baumbach, Gerda. *Theaterkunst & Heilkunst – Studien zu Theater und Anthropologie*. Köln; Wien (u.a.). Böhlau: 2002.

Schamanen aus Neuseeland zu entdecken. Die Veröffentlichungen von Makana Risser-Chai in ihrem Buch *Na Mo'olelo Lomilomi*¹⁴ und auf der Facebookseite „Huna is not Hawai'ian“¹⁵ und *Ka Po'e Kahiko*¹⁶ von Samuel Manaiakalani Kamakau rezipieren eine völlig neu, vor allem kitschverminderte Sicht auf die Bücher von Long's *Geheimes Wissen hinter Wundern*¹⁷ und King's *Der Stadtschamane*,¹⁸ wo die künstlichen Konstruktionen in Bezug auf Hawai'i aufgelöst wurden. Das Herzstück dieser Arbeit sind jedoch die vielen Interviews und Gespräche, die ich von Mai 2007 bis Sommer 2012 zu diesem Themenkomplex geführt habe und die leider nicht alle hier zu verwerthen waren. Schließlich ist noch meine eigene Erfahrung mit unterschiedlich durchgeführten Ritualen zu nennen, teils als Leiter oder Durchführender, teils als Teilnehmer. Ein wichtiger Aspekt in dieser Form der empirischen Forschung, ist die Physis, in der bestimmte Teile des Rituals in unterschiedlichsten körperlichen Zuständen – im Wachen, im Schlaf, in Trance und in Meditationen erfahren werden konnten.

Alles, was ich hier wiedergebe, ist eine Art Streiflicht, das einzelne Punkte beleuchtet, einen Bezug herstellt, vergleicht und um den Aspekt des Fremden erweitert wieder verlässt, um von einer anderen Seite wieder neu betrachtet zu werden. Dabei finden die Bewegungen außerhalb der Bereiche von Zeit und Raum statt, also im Ritual. Was dabei herauskommt, soll anregen, eigene Gedanken zu entwickeln, Gedanken, weiterzudenken und sich schließlich immer bewusst zu sein, etwas Neues erschaffen zu haben:

„Text ist nicht Darstellung einer Kultur, sondern Ergebnis eines Zusammentreffens von Forscher und Kultur. Und dieses Abbild ist eine Schöpfung des Wissenschaftlers.“¹⁹

¹⁴ Vgl.: Risser-Chai, R. Makana. *Na Mo'olelo Lomilomi – The Traditions of Hawaiian Massage and Healing*. Honolulu; Bishop Museum Press: 2005.

¹⁵ Facebook, in: <http://www.facebook.com/AboutHuna> (Zugriff am 05.09.2012).

¹⁶ Vgl.: Kamakau, Samuel. *Ka Po'e Kahiko-The people of old*. Honolulu; Bishop Museum Special Publications 51: 1991.

¹⁷ Vgl.: Long, Max Freedom. *Geheimes Wissen hinter Wundern*. Darmstadt; Schirner: 2007.

¹⁸ Vgl.: King, Serge Kahili. *Der Stadtschamane – Ein Handbuch zur Transformation durch Huna, das Urwissen der hawaiianischen Schamanen*. Berlin; Lüchow Verlag: 2001.

¹⁹ Kremser zitiert nach Cech, Ursula. *Kahuna-Revival-über das magisch-schamanisch-spirituelle HUNA-System aus Hawaii und dessen Wirkungsmöglichkeiten in unserer ratio-dominierten Gesellschaft*. Wien, Univ. Diss: 2002. S. 19.

2.) Die Entwicklung von ersten rituellen Handlungen zur ästhetischen Distanz des Theaters

2.1.) Was ist denn das - ein Ritual?

Die Frage mag auf den ersten Blick wirken, als wäre sie aus dem Mund eines neugierigen Kindes gestellt. Im Zuge meiner Forschungen war es die Frage, mit der ich mit Sicherheit sehr oft konfrontiert war. Nachdem ich kurz erklärt habe, dass die Anfänge des Theater sich vermutlich aus rituellen Spielen zu Ehren des griechischen Gottes Dionysos entwickelt haben und die Wurzeln dafür oft noch viel weiter zurückliegen und in Felsmalereien archaischer Gesellschaften zu finden sind, antworteten viele, dass sie unter Ritual eigentlich jenen Handlungsablauf verstehen, der am Morgen zwischen dem Aufstehen und dem Verlassen der Wohnung praktiziert wird. In der etymologischen Bedeutung des Wortes Ritus wäre das sogar zutreffend, beschreibt es doch als „Im 20.Jh. als Fachausdruck der Psychologie und Verhaltensforschung ‚genormte, typisierte Verhaltensweise, ritueller Ablauf einer Handlung‘.“²⁰ Die Frage, die sich praktisch mit jedem Diskussionspartner stellte, mit dem ich privat oder im Zuge dieser Arbeit konfrontiert war, ließ mich den Begriff Ritual im Verständnis von 2011 begreifen. Abgesehen von der Diskussion, wie feierlich oder nicht jeder sein persönlich genormtes Morgenritual absolviert: Viel interessanter ist der Umstand, dass es mehr oder weniger unbewusst passiert und dass der Ablauf im Bedarfsfall schnell geändert werden kann, ohne dass sich der Einzelne große Sorgen darüber machen muss, was für Konsequenzen das für sein Leben haben würde.

„Diese unter gelinden Druck der Macht der Gewohnheit meist unbewusst dahinpraktiziert markieren die Verflüchtigung der ursprünglichen Signifikanz des rituellen Handelns. Mag deshalb ein Zeremoniell auch Glanz und Geheimnis ausstrahlen, es ist bestenfalls leeres Dekor einer längst dahingeschwundenen inhaltlichen Verbindlichkeit. Vor ihr leitet sich jedoch der Anspruch auf fortgesetzte Praxis her.“²¹

²⁰ Pfeifer, Wolfgang (u.a.). Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. München Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH und Co KG: 1995. S. 1132.

²¹ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 195. Stefanek bezieht sich hier auf Kerbs. Das Ritual und das Spiel:

Auf breiter gesellschaftlicher Basis wird zwar der Terminus Ritual im richtigen Verständnis eingesetzt, eine inhaltliche Verbindung fehlt scheinbar. Handelt es sich nicht um Schwellenrituale, wie z.B. Taufe, Eheschließung oder Begräbnis, so ist diese Verbindung nicht erkennbar. Wir erleben also in Westeuropa und Nordamerika, kurz in der westlichen Welt, ein gesellschaftliches Ritualverständnis, in dem der Begriff nur als Maske funktioniert, die meistens vom Inhalt getrennt werden kann.

Daraus lässt sich im Verhältnis zwischen Dekor und der ursprünglichen Bedeutung rituellen Handelns vor allem im Hinblick auf das westlich-praktizierte Heiratsritual ableiten, dass je weniger Bezug zur ursprünglichen Bedeutung gegeben ist, desto mehr im Außen veranstaltet werden muss, um die entsprechende Empfindung zu erhalten, die viel einfacher durch eine inhaltliche Entsprechung und der damit verbundenen emotionalen Stimulanz zu erreichen wäre. Das soll jetzt nicht bedeuten, dass je größer der Aufwand, der für die Durchführung eines Rituals betrieben wird, ist, desto geringer die entstehende Verbindung ist. Der Aufwand, der für z.B. das Heiratsritual von Prince William, Duke of Cambridge und seiner Verlobten Catherine Middleton am 29. April 2011 in der Westminster Abbey²² betrieben wurde, war enorm. Die Inszenierung war Monate vorbereitet und geprobt worden, Lieder wurden komponiert und Fernsehkameras waren mehrere Stunden live auf Sendung. Trotzdem lässt sich über die inhaltliche Verbindlichkeit genauso wenig sagen wie über eine Eheschließung am Standesamt in Wien-Donaustadt im engsten Kreis der Familie. Die innere Verbindlichkeit (ursprüngliche Bedeutung) steht laut Stefanek im Gegensatz zum leeren Dekor. Nachdem die grundsätzliche wissenschaftliche Schwierigkeit darin besteht, in ein Ritual hineinzuschauen, wäre eine umfassende, über ein einzelnes Menschenleben hinaus dauernde Studie anzuregen. Somit

In diesem Beitrag stellt Kerbs die Begriffe Ritual und Spiel antithetisch gegenüber. Vereinfacht hieße das, dass der Starre, dem Zwang und Terror des Rituals die Spontaneität, Freiheit und lustbetonte Kreativität des Spiels gegenüberstellt. Vgl. dazu: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S.229.

²² Clarence House/St. James's Palace Press Office, in: <http://www.officialroyalwedding2011.org/> (Zugriff am 05.09.2012).

bleiben in den fünf Jahren Forschung sicher einige Fragen offen. Diese Fragen als Teilergebnis dieser Untersuchung sind als ein erster Schritt einer (teil)gesellschaftlichen Bewegung zu werten, die eine Re-Ritualisierung der westlichen Welt anstrebt. Diese offenen Fragen mögen als Ansatzpunkt für ein weiterführendes Verständnis dienen und das Blickfeld vom Dekorurn zur Verbindlichkeit verschieben. Beide Begriffe sind hier wertfrei zu verstehen und unter innerer Verbindlichkeit ist ein Prozess zu verstehen, der in einem Menschen ist, d.h., im Fall eines Heiratsrituals wäre die innere Verbindlichkeit im Verhältnis zum Dekorurn zu sehen und der jeweiligen Dauer oder eben Nicht-mehr-Dauer, die sie innehat. Auf Forschungsebene sollte das zweimal jährlich überprüft werden. Einmal an dem Datum, an dem das Heiratsritual stattgefunden hat – und ein weiteres Mal ein halbes Jahr später.

Von seiner Genese her gesehen hat rituelles Handeln zunächst nur als Verhalten von inhaltsbezogener Gruppenidentität zu verstehen. Die frühen Rituale scheinen so nicht als rückständige oder unterwertige Kommunikationsform, sondern konträr als wesentlicher Schritt zur Bewusstwerdung der vitalen Bedürfnisse der Ernährung, Fortpflanzung und Todesbewältigung. In dem gemeinsam vollzogenen Ritual erfährt sich die archaische Gemeinschaft zum ersten Mal selbst.²³

Auf andere Art, polynesischer Sichtweise, wird Ritual wie ein eigenständiges Wesen betrachtet, das durch die Wiederholbarkeit größtenteils unverändert bleiben soll. Aus meiner Sicht ist Ritual jedoch, als eigenständiges Wesen betrachtet, ein dynamischer, sich selbst erneuernder Prozess, der von allen Teilnehmern eines Rituals mitgestaltet wird, in erweiterter Form sogar alle Fernsehzuschauer bei der Prinzenhochzeit am 29. April 2011 miteinbezieht. Der Effekt des Mitwirkens ist direkt zwar unvergleichbar gering im Verhältnis zu den Protagonisten der Prinzenhochzeit – würde aber kein Interesse daran gezeigt worden sein, die Hochzeit im Fernsehen zu verfolgen und wäre das schon im Vorfeld klar gewesen, hätte es vermutlich Auswirkungen auf die Durchführung der Zeremonie gehabt. Die Wechselwirkung zwischen Publikum und Ritual ist bei den polynesischen Ritualen verzichtbar, da immer alle Anwesenden aufgefordert waren, an dem

²³ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S.195–196.

Ritual teilzuhaben bzw. es mitzugestalten.

Stefanek bezieht sich in seiner Unterscheidung zwischen „formal äußerlicher und inhaltlich existenzieller Gruppenverbindlichkeit“²⁴ sinngemäß auf Mary Douglas:

„[...] einer tatsächlich sinnentleerten Konvention steht auf der anderen Seite eine zwar esoterische, doch gruppenspezifisch sinnvolle rituelle Kommunikation gegenüber, welche durch Evozierung bestimmter Emotionen den Zusammenhalt der Gruppe gewährleistet.“²⁵

Es wurde in der Ritualforschung mehrfach festgestellt, dass Ritual sinnstiftende Wirkungsverbindlichkeit im Bezug auf die durchgeführte Handlung innehat. Wenn also der Mensch westlicher Kulturprägung Handlungen als Rituale bezeichnet und das aus einem sinnentleerten Kontext zu verstehen ist, da das morgendliche Kaffeetrinken nicht in inhaltlicher Verbindlichkeit zu etwas zu erkennen ist, dann setzt das einen sinnentleerten Handlungsablauf voraus, der als Ritual bezeichnet wird. Damit sind jetzt nicht alle Rituale, die hier durchgeführt werden, gemeint, obwohl der Verweis auf das eingangs erwähnte Morgenritual nahe liegt. Wo ist denn die Sinnhaftigkeit hingekommen? Inwieweit eine Annäherung an sinnentleerte und trotzdem durchgeführte rituelle Kommunikation möglich ist fraglich. Genauso wie und ob es sich restlos klären lässt, warum die Sinnhaftigkeit größtenteils abhanden gekommen ist und wozu sie möglicherweise transferiert wurde. Es mag bei der Beantwortung dieser Frage helfen einen Blick auf das Gegenteil der Hochzeit zu werfen – die Scheidung. Die Zahl der Scheidungen in Österreich, die laut statistischem Zentralamt für das Jahr 2010 mit 43% angeführt werden, ist interessant.²⁶ In dem vorhin besprochenen Beispiel eines Heiratsrituals bedeutet das, dass fast jedes zweite durchgeführte Heiratsritual innerhalb von ca. zehn Jahren von der inhaltlichen Verbindlichkeit entbunden wird. Die rituelle Formel bis dass der Tod sie scheidet hat also eine zeitlich veränderbare Komponente erfahren. Wozu wird auf Basis breiter gesellschaftlicher Akzeptanz dieses Ritual durchgeführt?

²⁴ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S.195.

²⁵ Ebd.

²⁶ Informationszentrum Statistik Austria, in: http://www.statistik.at/web_de/dynamic/presse/056777 (Zugriff am 15.09.2012).

Auch diese Frage wird hier nicht restlos zu klären sein. Weiters möchte ich mich von der Ansicht distanzieren, dass zwanghaft an einer Ehe festgehalten werden muss, um einem Ritual zu entsprechen – das wäre dann „bestenfalls leeres Dekor“²⁷, zu dem Ritual scheinbar wird, wenn es die sinnstiftende Wirkungsweise verliert.

Soweit ergibt sich klar was Ritual ist, etwas, das bei heutiger Betrachtung aus westlicher Sicht die sinnstiftende Wirkung verloren hat oder für die jeweilige persönliche Situation mit entsprechenden Vorlieben adaptiert werden kann, ohne dass dafür Sanktionen zu erwarten sind. Dabei sind natürlich nicht alle Rituale bzw. Ritualdurchführende gemeint, sondern die gesellschaftlicher Akzeptanz im Bezug auf seine wörtlich-umgangssprachliche Verwendung. Es wurde geklärt, was Ritual im zeitgenössischen westlichen Verständnis ist, im Verhältnis zu wissenschaftlicher Publikationen, in der Rezeption des Volkes als Agierende und Teilnehmer an Ritualen im gesellschaftlichen Kontext. Was war es also, bevor es zu dem geworden ist, wie es sich heute präsentiert? Lässt sich eine Entwicklung erkennen und lassen sich Rituale mit neuen Inhalten versehen, die funktionell den Platz des abhanden gekommenen einnehmen?

²⁷ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 195.

2.2.) Ritual: Verbindung vs. Individualität

Vermutlich ist einer der Gründe, warum Rituale nach wie vor durchgeführt werden und nicht schon völlig aus dem Alltag verschwunden sind, derjenige, dass Rituale nach Verbindungen suchen bzw. diese herstellen: Die Ehefrau mit dem Ehemann, der Betende mit seinem Gott, der Esoteriker mit dem Universum, der Täufling mit seiner Kirche, die Graduierten mit dem Kreis der Akademiker, das Zubettgehen mit dem Einschlafen (ein Ritual kleiner Kinder). Diese Liste ließe sich lange fortsetzen. Des Weiteren markieren Rituale signifikante Punkte im Ablauf eines Jahres und sorgen so für eine Konzentration der Wahrnehmung bezogen auf einen bestimmten Tag. Damit sind Feste wie Ostern (oder ein Frühlingsfest), Geburtstag oder etwa Halloween²⁸ gemeint. Um mich mit jemandem oder etwas zu verbinden, braucht es mindestens eine Projektionsfläche außerhalb der eigenen, die dafür zur Verfügung steht. Wird ein Ritual in einer Gruppe abgehalten, so entsteht auch zwischen den Teilnehmern ein Gefühl der Verbundenheit.

„Die Bedingung ist vielmehr, dass gerade das Selbstbewusstsein des Einzelnen mit dem der Anderen einen gemeinsamen Schnittpunkt hat, und eben diese Art des Selbstbewusstseins wird im darstellenden Ritus erzeugt, in ihm also fasst sich die Gruppe als Einheit und eine institutionalisierte Wiederholung angeknüpft an den Außenhalt periodischer Ereignisse oder dauernder Realitäten, stellt diese Einheit auf Dauer.“²⁹

Ein weiteres Gefühl der Verbundenheit kann sich innerhalb einer Familie entwickeln und ist oft daher bekannt. Das mag mit den innerfamiliären Ritualen zu tun haben oder dem Umstand des gemeinsamen Lebens. Laut Statistik Austria lag die Geburtenrate bei der Jahrhundertwende zum 20.Jh. zwischen 180.000 und 190.000 Neugeborenen. Hundert Jahre später am Wechsel zum 21.Jh. liegt Geburtenrate knapp unter 80.000.³⁰ Das bedeutet, dass ein Wechsel

²⁸ Brigitte Wimmer (eine Freundin, deren Kinder zusammen mit meinen aufwachsen) hat am 4. Mai Geburtstag. Es hat sich so ergeben, dass sie zur Feier ihres Geburtstages jährlich ein Picknick veranstaltet, bei dem jeder etwas zu essen mitbringt und zusammen im Freien musiziert wird. Im Laufe der Jahre hat sich für mich persönlich so etwas wie das Gefühl - nun beginnt der Sommer - entwickelt. Bemerkt habe ich das aber erst, als im Jahr 2011 dieses Fest aus finanziellen Gründen zum ersten Mal nicht stattfand bzw. am zweiten Adventsamstag stattgefunden hat. Trotzdem habe ich im Jahr 2011 einen Sommer erlebt, es war mir nur nicht so bewusst.

²⁹ Gehlen zitiert nach Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 195.

³⁰ Informationszentrum Statistik Austria, in:

im Verbundenheitsbewusstsein stattgefunden haben muss. Das begründet sich auf den Umstand, dass weniger Menschen da sind; auf ritueller Ebene nehmen die Möglichkeiten ab, sich über Rituale verbunden zu fühlen. Rituale sind so vermutlich mehr und mehr zu etwas geworden, das aus dem Alltag herausgehoben wird und nicht mehr etwas, das in den Alltag integriert war. Allein die Vorstellung, dass eine Familie mit zehn Kindern im Schnitt jedes Monat einen Geburtstag zu feiern hat, macht im Gegensatz zu einer Familie mit einem Kind, die drei Geburtstage feiert, einen fast inflationären Eindruck. Trotzdem ist jeder Geburtstag auf ritueller Ebene etwas Besonderes. Die Verbundenheit, die durch das Ritual entsteht bzw. gefördert wird, ist in der Großfamilie viermal größer und erfährt so mehr Impulse. Ende der achtziger Jahre wurde von Trendforschern der Begriff Cocooning³¹ geprägt – es bezeichnet den Rückzug in die eigenen vier Wände, das Verpuppen. Dem gegenüber steht die familiäre Struktur der Hula³² Lehrerin Puna Dawson, die aus einer hawai'ianischen Großfamilie stammt:

„I need to say, I'm one of eleven children and my mother ist one of eighteen, my father is one of five but his father is one of twenty- four. So in the year 2007 from January to December I have 109 family members, passed away and we had 89 children born in that family.“³³

Durch die fehlenden Verbindungen, die aus Ritualelementen entstehen, treten dann Freunde oft an die Stelle von Familien. Der Unterschied zwischen Familie und Freunden besteht darin, dass Freunde individuell gewählt werden können. Wer also die Familie zu Gunsten der Freunde eintauscht, erlebt eine Individualisierung des Verbundenheitsgedankens. Wer also auf ritueller Ebene mit Freunden dasselbe erleben will wie mit seiner Familie, muss dafür enormen Aufwand treiben. Das wirkt paradox, denn etwas, das verbunden ist, kann nicht mehr individuell sein. Wenn sich also über ein Ritual zwei oder mehr Menschen verbinden, erfolgt das immer auf Kosten der

http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/geburten/index.html (Zugriff am 15.09.2012).

³¹ Rust, Holger, in: http://www.single-generation.de/kohorten/holger_rust.htm; (Zugriff am 10.09.2012).

³² Hula ist die traditionelle hawai'ianische Tanzform.

³³ Horwath: Interview: Dawson: 2010. Ihren eigenen Angaben zufolge ist sie mit der ganzen Insel Kauai verwandt und hat noch viele Verwandte auf den anderen hawai'ianischen Inseln. Die Frage, die ich ihr stellte, war: „Wer bist du?“

Individualität. Je individueller ein Mensch sein Leben gestaltet, desto weniger Verbindungen kann er aufrecht halten. Das widerspricht auch direkt dem Prinzip eines Helden, der auf Grund individueller Fähigkeiten eine Gemeinschaft überragt.

„Deshalb hatten Regelhaftigkeit und Wiederholungszwang im frühen Ritual primär verbindenden Charakter und waren als solche, also in Gestalt abstrakter Imperative, noch nicht ins Bewusstsein getreten. Eben-sowenig war deren reflexive Durcharbeitung in den Bereich des Möglichen gerückt. Erst die fortgesetzte Praxis des Rituals, sein allmähliches unverständlich werden, lassen die Frage als Staunen über das eigene Verhalten entstehen.[...] Die Bewegung durch den Mythos bewegt sich also in der Immanenz des mythischen Denkens und verweigert sich der diskursiven Entfaltung. Bleibt also einerseits die durch das Ritual errichtete Gruppeneinheit stets eine unreflektiert obligatorische, erweist sich in historisch genetischer Perspektive rituelles Handeln nicht als schiere Antinomie von Reflexion, sondern als deren notwendige, wenn auch negative Voraussetzung. Wo immer indes Reflexion ansetzt, wird rituelles Handeln fragwürdig.“³⁴

Wenn Reflexion rituelles Handeln fragwürdig macht, steht rituelles Handeln im Widerspruch zu wissenschaftlicher Forschung. Es scheint, folgt man Stefaneks Definition, dass nur jener Teil des Rituals erforscht werden kann, der infolge des Praktizierens sinnentleert geworden ist. Damit bleibt die paradox zu beantwortende Frage nach dem Wesen des Rituals vorläufig unbeantwortet. Eine Fragestellung, die sich aus diesen Paradoxien ergibt, ist: ‚Gibt es eine sinnvolle Form der (wissenschaftlichen) Reflexion, die rituelles Handeln nicht in Frage stellt?‘ Andererseits bietet genau diese Sinnentleerung ein Forschungsobjekt, das eine Annäherung an dieses Thema zwar ermöglicht, in einer Hinwendung zur Sinnhaftigkeit des Rituals aber immer weiter schwindet.

³⁴ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 197.

2.3.) Ritual: Mimesis und Verwandlung

Mimesis als Grundprinzip des Lernens: Das ist bei Kindern leicht zu beobachten, sie lernen vor allem durch Nachahmung dessen, was sie bei Erwachsenen sehen. Eine der Ursprünge des Rituals, das als möglicher Ursprung des Theaters (das ja vom Effekt der Nachahmung lebt) in Betracht zu ziehen ist, ist die Verwandlung eines Schamanen oder Tänzers, der durch eine rituelle Handlung einen alltagsentzogenen Bezug zum Sakralen herstellt. Diese Riten schaffen eine Trennung des Alltags in Profanes und Sakrales und stellen so einen Bezug zum Mythischen her.³⁵

„Am Anfang des mythischen Tuns steht... der Mimus: und dieser hat nirgends bloß ‚ästhetischen‘, bloß darstellerischen Sinn. Der Tänzer, der in der Maske des Dämons oder des Gottes erscheint, ahmt in ihr nicht nur den Gott oder Dämon nach, sondern er nimmt seine Natur an, er wandelt sich in ihn und verschmilzt mit ihm. Es gibt hier nirgends ein bloß bildhaftes, eine leere Repräsentation; es gibt kein bloß Gedachtes, Vorgestelltes oder ‚Gemeintes‘, das nicht zugleich ein Wirkliches oder Wirksames wäre.“³⁶

Der Selbstwert des Ästhetischen, der sich in der Nachahmung zeigt, erfolgt aber nicht zum Selbstzweck, sondern ist zweckgebunden an die Sinnhaftigkeit der rituellen Handlung. Diese präsentiert sich als Einheit von Sinnstiftung, Darstellung (Ästhetik) und Zweckgebundenheit. Erst durch die Verbindung aller drei Elemente entsteht eine rituelle Handlung. Die sinnstiftende Wirkung konnte in den vorangegangenen Kapiteln durch ihre Abwesenheit in der gängigen westlichen Volks-Ritualspraxis nachgewiesen werden.³⁷ Die Darstellung wird in Bezug auf das Theater sichtbar, ist aber von den beiden anderen Elementen abhängig, die eine Grenze zum Theater aufweisen. Während Theater als Selbstzweck bzw. zum Zweck der ästhetischen Darstellung existieren kann, ist das beim Ritual nicht möglich, weil Kunst immer eine Distanz in der Betrachtungsweise sucht, die sie reflexiv macht, während das im Sinne des Rituals sinnentfremdend wirkt. Wie vorhin festgestellt, hat ein Ritual

³⁵ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 199.

³⁶ Cassirer zitiert nach Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 200.

³⁷ Durch den Umstand, dass es nach wie vor Rituale im Westen gibt die auch durchgeführt werden, muss ein Prozess stattgefunden haben, bei dem die sinnstiftende Wirkung verloren gegangen sein muss, weil diese vielerorts nicht mehr feststellbar ist.

verbindende Aspekte, deren Zweckgebundenheit sich direkt auf die Darstellung auswirkt – ein Jagdritual würde vermutlich bei einer Begräbniszeremonie nicht funktionieren – d.h. das thematische Spezifikum des Rituals ändert die Darstellungsform. Ändert man nun eines der drei Signifikanten des rituellen Handelns, ändert sich nicht nur das ganze Ritualgefüge, die beiden anderen Elemente können diese Änderung nicht abfedern und daher es ist nicht mehr als rituelle Handlung zu bezeichnen. Alle drei Elemente sind eng miteinander verknüpft und nicht trennbar, trotzdem agiert jedes Element selbständig und zum Selbstzweck, erst die Verknüpfung schafft den Umstand Ritual. Es ist ein Anliegen, diese beiden Aspekte mit dem darstellerischen Verhalten zu verbinden, d.h. sich nicht nur von der Seite des offensichtlich theatralen zu nähern, sondern die Darstellung als eines von drei notwendigen Elementen zu begreifen, bei der die beiden anderen für eine Theateraufführung nicht notwendig sind, für die Durchführung eines Rituals aber schon. Die Frage bleibt also: Ist Theater als Werkzeug bei der Rückverfolgung der sinnstiftenden Wirkung des Rituals nutzbar oder nicht, und wenn ja, wie weit?

2.3.1.) Erste Schritte der Nachahmung

Stefanek bezieht sich auf Gehlen, wenn er schreibt, dass Nachahmung erst dann an Selbstwert gewinnt, wenn sie zum Selbstzweck ausgeführt wird. Nachahmung schafft so veränderungslos denselben Gegenstand noch einmal, dupliziert ihn im Verhältnis zum Original. Die einfachste Form der Nachahmung ist die akustische Rhythmisierung; klar erkennbar wird das auch auf visueller Ebene bei tänzerischen Darstellungen von Naturereignissen, weil dadurch subjektive Erlebnisse objektiviert werden können. Er unterscheidet weiters zwischen Nachahmen, das einen schöpferischen Akt darstellt und als menschliche Disziplin zu werten ist, im Vergleich zu nachäffen, das instinktiv ist.³⁸

„Doch die rituellen Veranstaltungen sind im Unterschied zu bloß rhythmischen Klangfiguren oder bildhaften Fixierungen der Gegenstände. Darstellungen im Material der eigenen Existenz. Das bedeutet, dass diese Darstellungen einerseits durch ein subjektives Verwandlungsergebnis zustande gekommen, andererseits in ihrem Resultat als Verwandlungen oder verwandelte Figuren in Erscheinung treten und sich darin wesentlich von ihren empirischen Vorbildern unterscheiden.“³⁹

Auch wenn der Aspekt von Verwandlung am Theater wie im Rituellen durch die Transformation im Außen ersichtlich wird und Gemeinsamkeiten aufweist, ist doch eine klare Trennung vorzunehmen. Diese Trennung lässt sich mit dem von Claudia Bühlmann geprägten theaterpädagogischen Begriff präzisieren: ‚Sein und Spielen‘⁴⁰. Wenn also eine TänzerIn in dem vorhin genannten Beispiel des Rituals die Maske eines Dämons aufsetzt, so wird sie zu diesem Dämon, verbindet sich mit ihm, sie ist dieser Dämon; setzt eine SchauspielerIn im Theater dieselbe Maske auf, so spielt sie einen Dämon. Die Verwandlungsfähigkeit wird also zu Gunsten der Ästhetik (auch durch das Eingebundensein in eine Dramaturgie) am Theater vermindert. Trotz aller Versuche sich der Wirklichkeit anzunähern, die im Ritual vorhanden ist, bleibt das Theater eine Reproduktion jener Wirklichkeit, die sie darstellt.

³⁸ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S.202-203.

³⁹ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S.203-204.

⁴⁰ Vgl.: Bühlmann, in: <http://www.seinundspielen.com/> (Zugriff am 09.09.2012).

„Geht aber auf der Bühne nicht die reale Wirklichkeit, sondern ein Spiel vor, bedarf es einiger Vorarbeit, um Wahrhaftigkeit und Glauben zu schaffen. Sie besteht darin, Wahrhaftigkeit und Glauben erst im Bereich des vorgestellten Lebens, der künstlerischen Idee zu erschaffen und sie dann auf die Bühne zu übertragen.“⁴¹

Stanislawski geht hier noch einen Schritt weiter und fordert die reale Wirklichkeit auf der Bühne.

Es scheint so, dass im selben Maß, in dem Ritual sich wirklichkeitsvermindernd darstellt, eine Nähe zur ästhetischen Kunstform der Darstellung entsteht. Oder dass eben durch das Anreichern von Wirklichkeit im nicht künstlerischen Sinn eine substanzielle Nähe zum Ritual erkennbar wird, die zwar theatrale Elemente hat, genauso wie das Theater rituelle, der ästhetische Wert aber nahezu unbeachtet bleibt. Die Verwandlung vom Ritual zum Theater bzw. vom Theater zum Ritual funktioniert also in beide Richtungen, als Schlüsselwert kann hier der Wert der Identifikation mit den ProtagonistInnen gesehen werden.⁴² Wird im Theater die Identifikation durch den Einsatz von Schauspieltechniken erreicht, passiert die Identifikation im Ritual durch die Zweckgebundenheit.

„Canetti war beim Studium von Aufzeichnungen über das Leben der Buschmänner klar geworden, dass gefühlsmäßige Identifikation sich zunächst als ‚Vorgefühl‘ dem Körper mitteilt. So verspürt beispielsweise ein Buschmann plötzlich Schmerz an einer bestimmten Stelle des Körpers und weiß sogleich, dass dies die alte Wunde des Vaters ist, der damit sein Kommen ankündigt. Ein anderer, dessen Frau sich aus dem Haus entfernt hat, spürt den Druck ihres Gurts auf der Schulter als Zeichen ihrer Wiederkehr. Nicht anders vermögen die Tiere ihre Nähe mitzuteilen.“⁴³

Ein Mann fühlt das Rascheln der Springböcke im Gebüsch in seinen eigenen Füßen. Den schwarzen Streifen des Springbocks von der Stirn bis zur Nase herunter fühlt er auf seinem Gesicht. Er fühlt an seinen eigenen Augen das schwarze Zeichen auf den Augen des Springbocks. Das schwarze Haar an den Flanken des Tieres spürt er an seinen Rippen.“⁴⁴

Interessant ist aus meiner Sicht, dass Stefanek als

⁴¹ Stanislawskij, Konstantin. Die Arbeit des Schauspielers an sich selbst – Tagebuch eines Schülers – Teil I Die Arbeit und sich selbst im schöpferischen Prozess des Erlebens. Henschel; Berlin: 1961. S. 148.

⁴² Auf den Aspekt des Publikums im polynesischen Ritual soll an späterer Stelle eingegangen werden.

⁴³ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 204.

⁴⁴ Canetti: zitiert nach Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 204–205.

Ausgangspunkt die emotionale Identifikationsfähigkeit wählt, etwas physisches Erlebbares, aber schwer Fassbares, dessen, sich in weiterer Folge der Buschmann in seinen Identifikationsbestrebungen bedient. Vor allem aber ist es die Beschreibung eines Gefühlszustandes des Buschmanns, es liegt also keine oder wenn, dann nur eine sehr geringe, intellektuelle Anstrengung des Buschmanns vor, um zum Springbock zu werden. Nach Canetti, sinngemäß nach Stefanek zitiert, ist damit eine „komplette Maske“⁴⁵ entstanden:

„Von dieser bloß gefühlten, gefühlsmäßig erfahrenen bis zur hergestellten und bewusst verwendeten Maske scheint es nur mehr ein Schritt. [...] mag dies als Zeichen dafür genommen werden, dass hier ein subjektives Verwandlungsgefühl zuerst wohl in der rituellen ‚Darstellung in vivo‘ dann im gemalten Bild einen Niederschlag gefunden hat. Die dargestellte Verwandlung entscheidet sich von der bloß gefühlten eben durch die konkrete Entäußerung dieses Gefühlsinhalts. In diesem Augenblick hat die unmittelbar Evidenz des emotionalen Erlebnisses umgeschlagen in eine Vermittlung über ein konkretes Allgemeines. Der einzelne und die Gruppe finden ihre Identität in der Verständigung über den gemeinsamen Schnittpunkt der dargestellten Gestalt. Daraus mag erhellen, dass des einzelnen oder der ganzen Gruppe in die Gestalt beispielsweise des Beutetieres oder in späteren Kulturperioden in die des Totems eine totale Identifizierung des Darstellers mit dem Dargestellten bedeutet. Indem der Mensch das Tier, von dem er sich abstammungsmäßig herleitet, darstellt, spielt er nicht eine bestimmte Rolle, sondern er wird zur Ahnenfigur. In der Gestalt des Totems ist die Doppelfigur von Mensch und Tier erreicht.“⁴⁶

Theater, den ästhetischen Anspruch mit einschließend, lässt hier ein emotionales Erlebnis zu, wenn der intellektuelle Anspruch ausreichend bedient wurde. Das Ritual würde genau den anderen Weg gehen, nämlich sich vom Erleben den Weg hin zur intellektuellen Reflexion zu suchen. Eine mögliche Schnittmenge von beidem könnte beispielsweise die Eröffnung von Olympischen Spielen sein, wo einerseits die Elemente des Ritualen genauso bedient werden wie andererseits die Elemente des Theatralen. Dabei sind noch zwei weitere Aspekte in diese Überlegungen miteinzubeziehen. In den polynesischen Ritualen, die in Österreich zu erleben sind, findet die Verbindung oft im

⁴⁵ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 205.

⁴⁶ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 205. Darstellung in vivo: Stefanek bezieht sich hier auf Gehlen, Hauser und Cassirer, die sich in der Ansicht treffen, dass den bildlichen Darstellungen mimische Rituale vorangegangen sein müssen. Vgl. dazu: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 233.

imaginativen Raum statt. Dieser ist zwar auf persönlicher Ebene klar emotional wahrnehmbar – bzw. wird das auch als Voraussetzung gesehen, um an einem Ritual teilnehmen zu dürfen. Das war ein wesentlicher Aspekt in meiner Arbeitsweise in Bezug auf die Feldforschung. Eine teilnehmende Beobachtung wäre zwar möglich, würde einem aber immer eine Außenseiterrolle zuweisen, d.h. im eigentlichen Sinn wäre man dann nicht z.B. in ein Sonnenaufgangsritual⁴⁷ involviert sein. Es wäre dann auch auf imaginativer Ebene nicht möglich, sich mit anderen im Sinne des Rituals zu vereinen und einen Status der Identifizierung zu erreichen. Deshalb war der Integrationsfaktor relativ hoch, die wissenschaftliche Auswertung passierte erst viel später.

Alle Polynesier, die ich kenne, leiten sich nicht von Tieren, die ihre Ahnen sind, ab, sondern von Menschen bzw. den vorangegangenen Göttern. Einige beziehen ihre Abstammung direkt auf ein Volk, das auf den Plejaden⁴⁸ beheimatet ist – oder sie können ihre Ahnenlinie direkt bis zu den Göttern, die teilweise mit ihren Kanus auf die Inseln gekommen sind, zurückverfolgen. Es lässt sich also um den für Polynesien geltenden Zusatz der menschlichen Vorfahren erweitern. Die Identifikation findet natürlich genau so statt, aber eben mit den Vorfahren, ein Nachahmen konnte ich als solches nicht beobachten, da man sich im polynesischen Selbstverständnis als Endprodukt der Ahnen sieht und zwar jenen Teil, der jetzt im physischen Sinn handlungsfähig ist. Somit sieht man sich als Teil von etwas und aus diesem Grund muss man sich damit nicht verbinden, weil diese Verbindung schon existiert. Ahnen werden also über diese Verbindung gerufen, in der Praxis ist das eher das Aussprechen einer Einladung und damit wird sehr behutsam umgegangen, weil die Unterstützung der Ahnen immer wieder gebraucht wird und es besser ist, diese nicht zu verärgern. Ich habe es weder aus der Erfahrung mit meinen eigenen Vorfahren und der Verbindung zu ihnen, die ich erfahren habe, noch aus Erlebnissen mit Polynesiern in den letzten fünf Jahren erlebt, dass die Vorfahren die Zusammenarbeit verweigert hätten oder dass sie wütend auf einen ihrer Enkel bzw. Urenkel wären. Da die Familie in Polynesien aber ganz allgemein gesprochen einen sehr hohen

⁴⁷ Das Morgenritual wurde von Puna Dawson und Nelson Ka'ai beim Hawaii Festival 2010 in Inzell durchgeführt.

⁴⁸ Das Siebengestirn.

Stellenwert einnimmt, nehme ich an, dass es zum Großteil eine Ehrerbietung gegenüber den eigenen Vorfahren ist. Vermutlich stellt sich diese Frage aus polynesischer Sicht ohnehin niemand.

2.4.) Ästhetische Distanz als Voraussetzung für das Theater

Unabhängig davon wovon der Impuls des Buschmanns ausgeht, der Buschmann muss so sehr die mentale Nähe des Springbocks suchen und sich einer Fähigkeit bedienen, die ihm hilft, sich mit dem Springbock auf einer Kommunikationsebene zu treffen, die es dem Buschmann ermöglicht, den Springbock nachzuahmen. Dazu braucht es einen empathischen Vorgang. Durch die Beschreibung Canettis, die sich auf das Gefühlte bezieht, wird klar, dass es sich nicht ausschließlich um eine nachahmende Darstellung eines Springbocks handeln kann, sondern dass es sich um einen Ausdruck des Nachfühlers eines Springbock handelt, der dargestellt wird. Diese emotionale Verbindung bezieht formal den Einsatz von einem oder mehreren Ritualen mit ein. Abgesehen von der überaus realistischen Darstellung liegt die Vermutung nahe, dass der exakten Naturbeobachtung eine rituelle Tradition gefolgt ist.⁴⁹

„Vielmehr macht es nach allem Bisherigen den Anschein, daß es die identifizierte Einfühlung das Verwandlungsergebnis möglich machte, mit der Fell oder der Haut des Totems seine Verhaltensweise anzunehmen.“⁵⁰

Das daraus entstehende Paradox ist klar ersichtlich. Da sich in diesem Fall die Abstammung des Menschen vom Tier ableitet, bedeutet das, dass das Tier vor dem Mensch existiert haben muss. Eine Nachahmung, die in ihrer Identifikation bis zur Verwandlung führt, kann als eine Weiterentwicklung zu den Ursprüngen angedacht werden.⁵¹ Diese Entwicklung, wie vorhin schon angedeutet, war vermutlich eine experimentelle, mit heutigen Worten ausgedrückt: ‚trials and error‘. Wenn also etwas auf der Handlungsebene, in dem Fall der Ebene des Rituals funktioniert hat, dann wird es weiterentwickelt. Das setzt voraus, dass etwas ausprobiert wurde, im Fall des Rituals also etwas, das durch Nachahmung solange passiert ist, bis es klar als solches erkennbar geworden ist, weil eine Verwandlung stattgefunden hat. Stefanek folgt gedanklich Hauser, wenn er feststellt, dass diese experimentelle Phase des Rituals als eine Vorstufe zu Ritual und

⁴⁹ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 206.

⁵⁰ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 206.

⁵¹ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 207.

Magie darstellt.⁵²

„Denn zur Inszenierung eines magischen Rituals gehört ein Wissen des Wunsches und ein gleichermaßen differenziertes Konzept des Jagdvorgangs.“⁵³

Trotzdem ist es als Ritual, bei dessen Darstellung die Darsteller zu dem werden, was sie darstellen, zu sehen und (noch) nicht von Theater oder Schauspiel zu sprechen. Dies dient z.B. in der Vorbereitung vom Knaben zum Mann, bei dem ein entsprechender Identitätswechsel von gesellschaftlicher Bedeutung ist. Dieser Identitätswechsel setzt einerseits die Nachahmung des Knaben voraus, andererseits wird auch erwartet, dass er nicht nur die Rolle eines Mannes spielt, sondern dass er dieser Mann ist. Was hier aus der Sicht des abendländischen Theaters fehlt, ist die ästhetische Distanz, die Theater nach Stefanek verlangt. Eben diese Distanz, die eine intellektuelle Ebene miteinschließt, ist auf der Ebene des Rituals nicht vorhanden bzw. störend. Andererseits wäre das echte Töten von Menschenleben auf der Bühne etwas unvorstellbar Abartiges und der Berufsstand der SchauspielerIn hätte vermutlich Rekrutierungsprobleme, Geld würde als direkter Motivationsfaktor zusätzlich ausfallen. Es muss also aus Sicht des Rituals eine Vereinigung mit der Magie stattfinden, und zwar hin zum magischen Ritual.⁵⁴ In diesem Fall – und Stefanek geht hier von dem „klassischen Fall der schwarzen Magie, der Tötung eines Feindes“⁵⁵ aus, indem er sich auf Malinowski beruft, begnügt sich auch ein Ritual auf die Darstellung von Emotionen und nicht auf die Darstellung des Aktes. Dieser Vorgang abstrahiert das ‚Sein vom Spielen‘.⁵⁶

Im magischen Ritual ist eine weitere Annäherung an das Theater zu erkennen, weil auf die Darstellung des Resultats verzichtet wird. Eine wirkliche ästhetische Distanz oder Überhöhung ist noch nicht zu erkennen, es kann allerdings als eine Vorform des

⁵² Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 208–209.

⁵³ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 208.

⁵⁴ Unter magischem Ritual ist hier eine möglichst wirkungsetreue Darstellung eines Rituals zu verstehen, bei dem die ästhetische Distanz fehlt, Zweckorientiertheit und Sinnstiftung aber gegeben sind. Es sind also keine ausdifferenzierten Beschwörungsformeln, mit denen der magische Akt im imaginativen Raum arbeitet, sondern einen Teil im Sinne der Darstellung abstrahiert. Vgl. dazu: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 208.

⁵⁵ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 211.

⁵⁶ Vgl.: Vom Ritual zum Theater. S. 211.

Theaters mit Realitätsanspruch und direkter Auswirkung auf alle Beteiligten verstanden werden. Da die Tötung aber nicht real stattfindet, sondern eine wirklichkeitsgetreue Darstellung ist, die eine gefühlsmäßige Identifikation ermöglicht, wurde das Rituelle um die Fähigkeit der Vorstellungskraft erweitert.⁵⁷

„[...]dass er an die magische Gleichsetzung von Imagination und Realität jene Vorstellungskraft erwarb, die ihm schließlich auch nach Erkennen der Illusion als solcher gestattete, Szenen und Szenengebilde darzustellen, als ob sie sich in der Wirklichkeit selbst zutrügen.“⁵⁸

Diese Definition ist für das Theater auch verwendbar. Das Ritual ist also fast beim Theater angekommen, von der Nachahmung über die Verwandlung zur Identifikation weiter zur Abstrahierung von zumindest Teilbereichen der Darstellung. Die Zweckorientiertheit und die sinnstiftende Wirkung ist nach wie vor noch gegeben. Die Grenze ist von außen nicht leicht festzustellen, vor allem wenn es keine klare Trennung in Publikum und Darsteller gibt. Die Grenzen beginnen also zu fließen und die Umstände und Zusammenhänge, die zu einer Aufführung eines Rituals oder einer Theateraufführung führen, gewinnen an Bedeutung. Textliche Vorlagen spielen dabei keine Rolle, weil es im Theater Aufführungen gibt, die auf der Basis von Improvisation organisiert werden, genauso wie es Rituale gibt, bei denen die Texte peinlich genau eingehalten werden müssen, da sonst das Ritual nicht funktionieren würde. Je weiter sich das Ritual dem Theater nähert, desto weiter tritt der Zweck in den Hintergrund. Galt im Stadium des Sich - Einfühlens in das Tier noch der Zweck, einen besseren Jagderfolg zuhaben, so ist der Zweck durch die Abstraktion der Magie nicht mehr gegeben, zumindest aber vermindert, da der direkte Zusammenhang fehlt.

„Durch die Ablösung vom konkreten Zweck tritt der Selbstwert des Rituals, also sein Darstellungsmoment, wieder deutlich hervor. Wohl ist die rituelle Handlung noch durch magische Anschauungen fundiert, doch sind diese bereits so ins Allgemeine gehoben, dass sie als dysfunktionale Handlungen und Bilder von jeder gezielten Wirkungsintention frei sind.“⁵⁹

⁵⁷ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 208–210.

⁵⁸ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 212.

⁵⁹ Ebd. S. 214.

Der nächste Schritt in der Abstraktion passiert in der Einbindung von Mythologien, z.B. durch Götter. Wenn also ein Ritual eine mythische Deutung erfährt, dann schreitet sie auf dem Weg zum Theater weiter voran. An den Mythos ist dann meistens eine Narration geknüpft, die sich weiter zu einer Dramaturgie entwickelt.⁶⁰ Hier gibt es erste Verknüpfungspunkte zu hawai'ianischen Erzählformen. Im Hula erzählen die Bewegungen der Hände und Arme jeweils eine Geschichte⁶¹. Ich habe bei Puna Dawson 2010 am Hawai'i Festival in Inzell/Bayern einen Hula gelernt und so gut es ging mitgetanzt, thematisch ging es darum, eine Rundreise auf der Insel Kauai zu machen, dabei waren verschiedene mythologische Stationen zu absolvieren. In dem Film *Lilo & Stitch 2 – Stitch völlig abgedreht*⁶² versucht Lilo für einen Wettbewerb einen Hula zu kreieren, der die mythologische Erschaffung der Inseln durch die Göttin Pele zum Inhalt hat. In der Dramaturgie des Films funktioniert das dann natürlich nicht und es wird ersatzweise ein anderer Hula⁶³ getanzt, bei dem es um die ewige Liebe geht, die hier im Sinn von Aloha⁶⁴ verstanden werden sein will. Wie traditionell der dargestellte Hula in dem Film ist, entzieht sich meiner Kenntnis. Hula funktioniert in seiner Mitteilungsform kodiert, die Nichtwissende zwar zum Teil ahnen können, wirklich verstehen können ihn aber nur Eingeweihte. Im Gegensatz dazu sind dramatische Aufführungen im Theater so nahe an der Wirklichkeit, dass sie auch von Außenstehenden verstanden werden können.

⁶⁰ Ebd. S. 215-218.

⁶¹ Die rituelle Ebene ist unter anderem dadurch gegeben, dass Puna Dawson erklärte, dass ihre Vorfahren von den Plejaden abstammen und das Bewegungsmuster der Füße eine Nachricht ist, die über der Bewegung der Beine kommuniziert wird. Da es eine Ehre ist, für die Vorfahren zu tanzen, besteht eine direkte rituelle Verbindung, die gleichzeitig praktischen Nutzen hat. Da wir aber in einer Turnhalle getanzt haben war es für mich etwas schwieriger mir vorzustellen, dass die Bewohner der Plejaden mir beim Tanzen zusahen. Im Rahmen des Hawai'ifestivals in Inzell: 2010. Vgl. dazu Interview mit Puna Dawson: Inzell: 2010.

⁶² *Lilo & Stich 2 – Stich völlig abgedreht*. Regie: LaBash, Michael; Leondis, Anthony. Drehbuch: Leondis, Anthony (u.a.). Disney Toon Studios - USA: 2005. Fassung DVD: bei 00:30:34.

⁶³ *Lilo & Stich 2*: bei 00:49:15 und 00:57:23.

⁶⁴ Aloha ist hier nicht nur als eine Begrüßungsformel zu verstehen, wie sie aus hawai'ianischen Filmen der fünfziger Jahre bekannt sind, genau sowenig wie es in manchen verklärt esoterischen Schriften als eine Art ‚Love-Peace-and-Happiness-Lifestyle‘ erklärt wird. Tatsächlich ist die Bedeutung so umfassend, dass sie hier nicht völlig ausgeführt werden kann. Die Silbe Alo beschreibt unter anderem die Präsenz, - das Anwesendsein, die Silbe Ha, die mit dem Ausatmen in Verbindung gebracht wird, beschreibt unter anderem den Atem (aber auch z.B. den Geist seines Mundes). Die Verbindung der beiden Silben ergibt durch die Verbindung ein neues Wort, das die vorangegangene Bedeutung miteinschließt und erweitert. Selbst Hawai'ianer geben in ihren Erklärungen oft eine andere Bedeutung an, je nach dem, in welchem Zusammenhang Aloha steht. Im Film *Lilo & Stich 2* ist die ewige Liebe gemeint, tatsächlich ist es aber noch viel mehr. Vgl. dazu Disney: Video: *Lilo & Stich 2*: bei 00:57:23 und Pukui, Mary, Kawena. (u.a.). *Hawaiian Dictionary Hawaiian-English English-Hawaiian*. Revised and Enlarged Edition. Honolulu; University of Hawaii Press.: 1986. S. 21 und S. 44.

Eine Erzählung geht unabhängig von ihrer Darstellungsform von einem Text aus. Text muss nicht zwingend geschriebenes Wort bedeuten. Im Sinn des Rituals gibt es Textformen, die den inhaltlichen bzw. mythischen Zusammenhang vermitteln, andere regeln den formalen Ablauf. Da es keine literarischen Anhaltspunkte aus den Anfangszeiten des Rituals gibt, kann das Wissen nur in oraler Tradition weitergegeben werden und das bedeutet eine Gewährleistung der rituellen Strenge, die durch eine literarische Überlieferung nicht gegeben wäre, da der geschriebene Text ja freier zu interpretieren ist. Neben der Trennung einer mythischen Erzählung von der strengen rituellen Darstellung gibt es noch ein weiteres Element, das am Weg zum Theater ausdifferenziert werden muss: Die Trennung zwischen Publikum und Darsteller.⁶⁵

„Auf der Stufe, wo das Sinnverständnis des Rituals abhängig wird von der mythologischen Deutung, kommt es erstmals zu einer Trennung der Einheit der am Ritual Teilnehmenden in Darsteller und Zuschauer.“⁶⁶

Durch diese Trennung wird in der liturgischen Rezitation der Darsteller zum Priester, wobei sich dann letztlich ein Informationsunterschied zwischen den Priestern und den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft feststellen lässt. Ein letzter Schritt zum Theater muss noch gemacht werden, wenn z.B. durch den Einsatz von Masken bei den ‚Großen Dionysien‘ die künstlerisch ästhetische Distanz, nach der das Theater verlangt, erreicht wird. Die aus dem Ritual verdrängte realistische Nachahmung erhält sich in volkstümlichen Bräuchen, Theater hingegen entwickelt sich zu einem abstrahierten, künstlerisch interpretierten Spiegel des Lebens.⁶⁷

⁶⁵ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 217–218.

⁶⁶ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 219.

⁶⁷ Vgl.: Ebd. S. 219–220.

2.5.) Darstellungsformen in der rituellen Heilpraxis

Auch wenn der Weg vom Ritual zum Theater bereits beschrieben wurde und die Zusammenhänge und Entwicklungen, die dazu geführt haben, erörtert wurden, ist es interessanter einen Schritt zurückgehen und zwar zu jenem Teil der Beschreibung, in der die Ausdifferenzierung von Priestern und Publikum thematisiert wurde. Mein Anliegen ist aber kein liturgisches, sondern eher eine Art praktische Anwendung, konkret die Heilpraxis der Schamanen. Diese lässt sich zwar nicht direkt und keinesfalls in ihren Darstellungsformen vergleichen, trotzdem gibt es grundlegende Übereinstimmungen in der theoretischen Überlegung. Ich war größtenteils mit jenen polynesischen Ritualen konfrontiert, die zu Heilzwecken durchgeführt wurden. Das mag daran liegen, dass daran entweder ein gesteigerter Bedarf vorhanden ist – oder es mögen wirtschaftliche Gründe eine Rolle spielen. Und wie sich zeigen wird, ist die Hierarchie zwischen den Schamanen/Priestern und dem Publikum einem anderen Verständnishorizont zugeordnet. Dennoch ist die Spaltung in Publikum und Darsteller vorhanden, weshalb dort Parallelen in der Darstellungsform bzw. der Aufführungspraxis zu beobachten waren. Weiters ist zu beachten, dass nur jene polynesischen Rituale Untersuchungsobjekt waren, die bereits in Österreich praktiziert werden. In wieweit eine Transformation des Rituals und eine entsprechende Adaptierung für Österreich stattgefunden hat, ließ sich aus Kostengründen nicht feststellen. Das wäre dann in einer eigenen Forschungsarbeit zu ergründen. Zurück zu ritueller Heilpraxis aus theaterwissenschaftlicher Sicht:

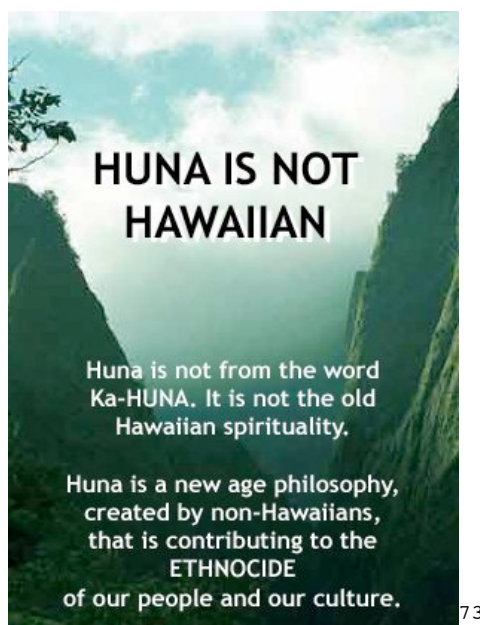
„Hier gilt freilich die Präzisierung, dass jede Aufspaltung der rituellen Einheit aller Beteiligten in einer Gruppe spezialisierter Akteure einerseits, eines unkundig staunenden Publikums andererseits nicht erst eine hochkulturelle Erscheinungsform ist, sondern sich schon in der schamanischen Heil- und Zauberpraxis beobachten lässt. Denn eben jener Spezialisierung verdankt der Schamane seinen besonderen Rang.“⁶⁸

Die Bezeichnung Schamane mag hier etwas verwirrend wirken, weil es sie im eigentlichen Sinn in Hawai‘i und Neuseeland⁶⁹ nicht

⁶⁸ Stefanek: Vom Ritual zum Theater: S. 220.

⁶⁹ Bezeichnung der Indigenen für Neuseeland – wörtlich: Aotearoa: Land der großen weißen Wolke.

gibt. Das Wort – kahuna⁷⁰ – bei den Hawaiʻianern und das Wort – tohunga – bei den Maori bezeichnet eher eine Art Experte für etwas Bestimmtes, d.h., es schließt die Boots- und Hausbauer genauso ein wie die Heiler, die unterschiedlichen Priester, die Schnitzer, die Tätowierer und andere Handwerker. Das Erlernen einer solchen Kunst wird innerhalb der Familie weitergegeben, einerseits ist das der Stolz der Familie, andererseits ist das auch eine Art Qualitätsmanagement. Die ‚Szene‘⁷¹ hat den Begriff schnell übernommen und damit Schamanentum erklärt, das von Hawaiʻi nach Österreich gekommen ist. Ich habe mit zwei Hawaiʻianerinnen einige Online-Diskussionen geführt, die den Standpunkt vertreten, ‚Huna‘⁷² ist not hawaiʻian‘.



73

⁷⁰ Viele erklären das Wort kahuna den Erklärungen Longs und Kings folgend sinngemäß mit Hüter des Geheimnisses, wobei huna unter anderem das Geheimnis, das im verborgen Liegende bezeichnet, die Verbindung mit Geheimnis scheint die Erklärung zu sein, die zum Begriff kahuna am besten passt. Das Hawaiʻian Dictionary von Pukui/Elbert führt aber noch weitere Erklärungen auf. Huna bedeutet den Teil von etwas, die elfte Nacht des Monats und etwas Gekochtes und andere Erklärungen. Für mich ist es denkbar, dass von einer Insel zur anderen möglicherweise eine Bedeutungsverschiebung stattgefunden hat. Eine Erklärung dafür war keine auffindbar. Vgl: Pukui: Hawaiian Dictionary: S. 91.

⁷¹ Mit Szene sind hier jene Hawaiʻianer und Nichthawaiʻianer gemeint, die Europa hawaiʻianische Körperarbeit und hawaiʻianische Spiritualität anbieten, was von Seiten der Indigenen Hawaiʻis nicht ganz unproblematisch ist, vgl.: Das Kapitel Huna is not Hawaiʻian in dieser Arbeit. Zum Großteil geht es jedoch auch hier um einen Wirtschaftsfaktor, auf den einige ihre Existenz aufbauen. Je mehr das der Fall ist, desto geringer ist die Toleranz in der Vermittlung oder Anwendung des Erlernenen. Tatsächlich ist es aber so, dass die Erklärungen stark von einander abweichen und schließlich mit halbesoterischen persönlichen Begriffsdefinitionen argumentiert werden. Jeder beansprucht dabei direkt oder indirekt die richtige Quelle aus Hawaiʻi gefunden zu haben, was ich wiederum teilweise als Marketing einordnen würde. Natürlich gibt es einige, die das nicht in Frage stellen, sondern rein auf die Körperarbeit verweisen und den Bezug zu Hawaiʻi nicht so eng sehen und dazu stehen. Die dritte Gruppe, die aus persönlicher Überzeugung diese Form von Körperarbeit anbietet, jedoch ohne wirtschaftlichen Nutzen daraus zu erzielen – im Gegenteil.

⁷² bzw. das, was damit spirituell in Verbindung gebracht wird.

⁷³ Facebook: Huna is not Hawaiian, in:

Es mag auch sein, dass es einigen zu anstrengend war, dauernd erklären zu müssen, was unter den Begriffen *tohunga* und *kahuna* auf der einen wie auf der anderen Seite der Welt verstanden werden soll. Ich habe persönlich auch eine ähnliche Erfahrung gemacht, als ich für Michael Te Wairemana Avery, den ich im Rahmen einer Veranstaltung der OSPG⁷⁴ kennen gelernt habe, einen Teil seiner Promotionsarbeit übernommen habe. Michael Te Wairemana Avery stammt aus Neuseeland, im ersten Jahr unserer Zusammenarbeit war er sehr stolz darauf, das zu sein, was er ist und fühlte sich bei der Beschreibung – *shaman* – oder – *tohunga* – unwohl, weshalb wir die Bezeichnung – *healer* – verwendeten. Im zweiten Jahr allerdings führte er die Bezeichnung – *tohunga* – per Eigendefinition ein und sah auch keinen Erklärungsbedarf mehr, wenn er als – *maori-shaman* – bezeichnet wurde. Es mag sein, dass es Bequemlichkeit war oder dass die Bezeichnung – *tohunga* – für Österreicher so fremdländisch und geheimnisvoll klingen musste, dass er sich daraus einen wirtschaftlichen Vorteil erwartete. Als ich ihn darauf ansprach, blieben die Antworten unbefriedigend, er teilte mir nur mit, dass es jetzt eben so sei. Ein Infragestellen wäre unhöflich gewesen. Die Bezeichnung Schamane ist also nicht sehr präzise oder gar treffend, wohl aber üblich und ist eher als Hilfsbegriff zu verstehen, der sich durch seinen Kontakt mit der westlichen Welt begründet. Wer ein tieferes Verständnis zu dem Begriff ‚*kahuna*‘ sucht, findet Antworten in *Ka Po'e Kahiko*⁷⁵ von Kamakau, der die unterschiedlichen Kahunaklassen im Kontext zu den komplexen Sozialgefüge der vorkolonialen hawai'ianischen Gesellschaften beschreibt.

Es mag sein, dass sich durch den Kontakt mit dem Christentum und dem Islam eine Nähe zum theatralen Spiel weltweit ausgebildet hat. Da in dieser Überlegung von einer DarstellerIn ausgegangen wird, der SchamanIn, liegt der Begriff des Monodramas nahe. Die Inhalte sind dabei festgelegt, jedoch bleibt Raum für

<http://www.facebook.com/#!/photo.php?fbid=221972234494472&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&theater> (Zugriff am 10.09.2012).

⁷⁴ Vgl.: Wolfsberger, Margit: ospg.org, in: <http://www.ospg.org/> (Zugriff am 19.10.2012). OSPG ist die Österreichisch Süd Pazifische Gesellschaft. Präsidentin Mag.^a Margit Wolfsberger.

⁷⁵ Vgl.: Kamakau: *Ka Po'e Kahiko*–The people of old.

Improvisation. Interessant dabei ist, dass bei einigen Ritualen, wenn mehrere Schamanen anwesend waren, es trotzdem beim Monodrama blieb. Es waren mehrere Monodramen, die parallel durchgeführt wurden. Einer entsorgte ‚wasted energies‘, eine führte die eigentliche Heilung durch, indem sie bestimmte Handbewegungen ausführte, die an eine medizinische Operation erinnerte, eine andere fiel in Ohnmacht, eine weitere tanzte wild. Es gab zwischen den Schamanen so etwas wie ein blindes Verstehen untereinander und auf spiritueller Ebene arbeiten sie auch zusammen. Auf theatraler Ebene ist es eine gleichzeitige Aufführung mehrerer Monodramen. Ein wichtiger Aspekt ist hier das Einbinden des Publikums, das nur teilweise Zuschauer ist, vielmehr aber aufgefordert ist mitzuarbeiten.⁷⁶

Die von Stefanek beschriebene Ekstase habe ich in Zusammenhang mit polynesischen ‚SchamanInnen‘ nicht kennen gelernt, im Gegenteil, selbst wenn sich eine in Trance begab, war sie maximal erregt, das mag auch mit einer grundsätzlich entspannten Lebenseinstellung zusammenhängen. Das folgende Zitat unterstreicht eine Parallele, bezieht sich hier aber auf ein Diagnoseritual eines archaischen Stammes:⁷⁷

„Weiters fällt auf, dass die Schamaninnen über ein umfangreiches Repertoire von Geisterrollen verfügen, die sie je nach Veranlassung wie routinierte Schauspieler vorspielen. Es liegt gewiss an dem hochentwickelten Geisterglauben, dass jeder Geist mit ganz bestimmten menschlichen Charakter- und Verhaltensmerkmalen ausgestattet wird, so daß in der Vielfalt der realistischen Erscheinungstypen ein Figurenrepertoire entsteht, das jenem der italienischen Stehgreifkomödie gleicht, nur dass diese Typen nicht in einem Spielszenarium einander begegnen, sondern als Solofiguren in jeweils besonderen Beschwörungssituationen auftreten.“⁷⁸

Ein theatrales Element, von dem noch nicht gesprochen wurde, ist das parodistische. Im Rahmen meiner Whare Wananga⁷⁹ Ausbildung gab es jeweils am vorletzten Abend eine Aufführung aller Beteiligten, bei der jede Kleingruppe, aber auch das Küchenteam, eingeladen war, auf der Bühne etwas zum Besten zu geben. Das hat nicht nur den Sinn der Unterhaltung. Ich habe es einmal als

⁷⁶ Vgl.: Kapitel Die rituelle polynesische Heilhandlung.

⁷⁷ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 221–222.

⁷⁸ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 222.

⁷⁹ Whare Wananga – Frei Übersetzt: Haus des Lernens – siehe auch Folder im Anhang.

einen ‚Bunten Abend‘ bezeichnet, weil ich das von den Ferienaufenthalten für Familien meiner Kindheit kannte. Das brachte mir sofort eine Ermahnung einer Lehrerin ein, denn auch diese Aufführungen seien – teachings – und sollten mit dem nötigen Respekt behandelt werden. In wieweit diese Aufführungen dem Rituellen zuzuordnen sind, ist schwer zu sagen. Zum einen wird der reale Bühnenraum (auf diese Abgrenzung wird großen Wert gelegt) und der spirituelle Raum zum sakralen erhoben, es bleiben auch die für die verschiedenen Heilungsrituale so wichtigen Himmelsrichtungen geöffnet. Die Darstellungen selbst erinnern eher an eine Mischung zwischen Villacher Fasching, Operndarbietungen und professionellem Clowntheater, abhängig vom Können des Einzelnen. Musikdarbietungen stammen aus eigenen oder fremden Kompositionen. Darüber hinaus hat es auch eine psychohygienische Reinigungsfunktion, dient also weiters als eine Art soziales Ventil, bei dem emotionale Spannungen abgebaut werden können. Drei Beispiele:

- So hat z.B. eine Teilnehmerin im Herbst 2011 eine Situation wiederholt, in der sie nach dem erfolgreichen Begehen des Jakobswegs⁸⁰ es verabsäumt hatte, vor dem Publikum in der Kirche zu sprechen. Alle Teilnehmer – mich eingeschlossen – waren davon überzeugt, sich der in der Kathedrale von Santiago de Compostella zu fühlen.
- Eine andere Studentin des Whare Whanana hatte mich im Herbst 2010 während so einer Aufführung derb beschimpft, was mir zwar auch außerhalb einer solchen Aufführung egal wäre, für diejenige war es aber ein wichtiger persönlicher Prozess, der nur innerhalb einer solchen Aufführung möglich war.
- Als während eines Heilungsrituals im Frühjahr 2010 eine Maorischmananin⁸¹ Schweizer Ursprungs in Ohnmacht fiel, führte sie dort eine Heilung an einer Teilnehmerin aus, die natürlich niemand mitverfolgen konnte, da die Schamanin ja

⁸⁰ Ist die Bezeichnung eines Pilgerwegs, der praktisch in ganz Europa bekannt ist – Der Jakobsweg beginnt an der Haustüre – und endet in der spanischen Ortschaft Santiago de Compostella

⁸¹ Sie hat bei der Maorischamani Te Waimatao Turoa Morgan gelernt, war zuerst Schülerin, dann Assistentin und schließlich selbst schamanische Lehrerin.

ohnmächtig⁸² war. Das, was sie dort erlebte, war Folgendes: Sie machte einen Ausflug in ‚the big nothingness‘⁸³ und stellte danach in einer Clownpantomime dar, was sie getan hatte, um bei derjenigen eine Heilung durchzuführen.

„Die Parodie der Ekstase setzt andererseits ein subjektives Spielbewusstsein voraus. Insofern markiert sie tatsächlich den Umschlag von ritueller zu theatralischer Mimesis.“⁸⁴

Der beschriebene Aufführungsabend bleibt hinsichtlich seiner Einordnung ein Unikum und somit eine Schnittstelle zwischen Ritual und Theater mit fließenden Grenzen. Eine Parodie, die verwendet wird, um etwa Geister direkt zu besänftigen oder sie indirekt zu beeinflussen, habe ich in Bezug auf polynesishe Rituale österreichischer Praxis nicht erlebt. Der Einsatz von Parodie setzt aber eine weitere Abstraktion des Rituals voraus. Es geht über die Ebene der Identifikation hinaus und transferiert sie auf eine Ebene des Spielens. Dieser Transfer erlaubt eine Interpretation, die nicht mehr der strengen Nachahmung des Rituals folgt. Der Schamane wird als ‚Spaßmacher‘ zu einer Bühnenfigur, der es erlaubt ist, sowohl mit der Strenge des Rituals als auch mit dem darstellerischen Perfektionsanspruch des Theaters zu brechen.⁸⁵

⁸² Sie war definitiv ohnmächtig und nicht in Trance, da sie plötzlich in sich zusammensackte und nicht mehr ansprechbar war, ihre ganze Körperhaltung war völlig entspannt aber anders als z.B. bei tiefem Schlaf. Wir brachten ihren Körper in eine Schockhaltung und sie erwachte kurz nach dem Ende des Heilrituals wieder. Die Leiterin des Rituals verhielt sich so, dass wir den Eindruck hatten, alles müsste so sein, wie es ist; nachher erzählte sie uns, sie habe zu keiner Zeit das Gefühl gehabt, dass etwas außer Kontrolle geraten sei.

⁸³ Unter the big nothingness wird bei den Lehrern von Whare wananga eine Art energetische Source verstanden, aus der jede Form von Energie bezogen, wichtiger aber noch jede Form von Energie entsorgt werden kann, die verbraucht ist.

⁸⁴ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 223.

⁸⁵ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 223–225.

2.6.) Ritual und Theater - Zwei Geschwister derselben Eltern?

Theater und Ritual sind in ihrem Wesen zwar gleich, trotzdem unterscheiden sie sich durch ursächliche Zusammenhänge. Das eine kann ohne das andere nicht existieren und wer Theater spielt, wird eben auch die rituelle Ebene bedienen - und wer ein Ritual durchführt, wird ohne theatralische Elemente nicht auskommen, wenn man einmal von einem stillen Morgengebet absieht, und selbst da nimmt der gläubige Mensch eine Haltung ein, die ihn vom Alltag unterscheidet. Ob sich jetzt ein szenisches Ritual dem Theater nähert oder eine dramatische Darstellung dem Ritual, muss im einzelnen Fall entschieden bzw. untersucht werden. In der Chronologie der Zeit ist das Ritual vor das Theater zu reihen, trotzdem gibt es mittlerweile in der schamanischen Praxis Akteure, die beispielsweise bewusst auf die Kunst einer professionellen Clownperformance zurückgreifen, um eine Aufführung zweckgebunden und sinnstiftend einzusetzen. Die Übergänge sind fließend - und in dem Maß, in dem das Ritual an Strenge verliert, beginnt im Theater die Suche nach ästhetischer Distanz. Im Schamanenritual vollzieht sich die erste notwendige Trennung in Zuschauer und Darsteller, die Parodie schafft eine Interpretation des Nachgeahmten. Damit wird Darstellung zur Realitätsfrage und das Ringen des Theaters um Authentizität beginnt. Der Wandel vom Sakralen hin zum Ästhetischen macht Theater aber nicht zum Profanen, sondern zeigt eine künstlerisch interpretierte Wirklichkeitskonstruktion. Es bleiben trotzdem in allen Formen des Theaters Teile des Rituals enthalten. Die Wiederholbarkeit des Rituals muss als solches gegeben sein, während jeder Theaterabend ein transitorisches Ereignis ist. Allen künstlerischen Bestrebungen zum Trotz bietet eine Theateraufführung meistens Vergnügen. Vergnügen repräsentiert das Profane und nimmt somit den letzten Rest des Sakralen aus dem Ritual, allerdings ist dabei zu bedenken, dass vom Ritual zum Theater ein Transformationsprozess stattgefunden hat. Es kann sich nur etwas transformieren, das schon vorhanden war, damit muss es im Ritual etwas gegeben haben, was Vergnügen bereitet, das im Hintergrund, im Verborgenen agiert hat und erst durch die Ausdifferenzierung langsam sichtbar wurde. Ich erinnere mich an eine Maoriheilerin, die freudig erregt in die Hände klatschte und sagte: „Now we have a lunchbreak and

afterwards we have a healing.“⁸⁶ Ihr bereitete offensichtlich das Durchführen eines Heilungsrituals großes Vergnügen.

Und einmal mehr lässt sich feststellen, dass das Theater nicht ohne das Kultische auskommt, während das Kultische immerzu als ein Teil des Theaters verstanden wird. Darüber hinaus ist das abendländische Theater in Polynesien eine Errungenschaft der Kolonialzeit. Was bestenfalls als theatrale Form Polynesiens gewertet werden kann ist die Erzählkunst, der ich einmal in der Form von ‚talk-stories‘⁸⁷ begegnet bin. Stefanek fasst den Unterschied wie folgt zusammen:⁸⁸

„Theater konnte durch den Auszug aus dem Kult Theater werden, da schon der Kult theatralisch war, und wider Willen mitgeschleppt, behauptet er sich aller Profanierungstendenz zum Trotz, fordert gar, je alltäglicher das Vergnügen zu werden droht, mit der eitlen Pose zu dessen Resakralisierung auf.“⁸⁹

Da Paul Stefanek 1988 verstorben ist, sind seine Überlegungen zu Theater und Ritual nach wie vor gültig und bieten eine gute Grundlage für weiterführende Forschungen. Es ist also durchaus in seinem Sinn, das Kapitel Ritualforschung zu schließen und jetzt wieder zu öffnen und so einen möglichst aktuellen Stand herzustellen.

„Paul Stefanek, der zuletzt als Professor am Institut für Theaterwissenschaft an der Universität Wien wirkte, sah in der Erforschung theaterästhetischer und dramaturgischer Konzepte seine wissenschaftlichen Schwerpunkte. Er verstand Wissenschaft nicht als ein feststehendes Wissenssystem, sondern als wandelbare, veränderbare Wissensstrukturen, die nach dem Stand der Erkenntnisse jeweils modifiziert werden müssen.“⁹⁰

⁸⁶ Turoa-Morgan: Kuru Waka 4: 2011.

⁸⁷ Unter talk-stories sind Geschichten von den Inseln zu verstehen. Derjenige dem ich zugehört habe war Nelson Kai aus Hawai'i. Die technische Erklärung zur fachgerechten Öffnung einer Kokosnuss wurde von einigen Geschichten der Inseln, die er erlebt hat begleitet. Eine feste Struktur gab es dabei nicht, unter Einbezug div. Fragen änderte sich der Inhalt immer wieder. Dauer ca. 15min. Im Rahmen des Workshopangebots am Hawai'i festivals in Teisendorf 2012.

⁸⁸ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 225–227.

⁸⁹ Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 229. Stefanek bezieht sich in dieser Paraphrase auf Brecht.

⁹⁰ Marschall, nach Stefanek: Vom Ritual zum Theater: S. I.

2.7.) Denkansätze und Theorien zu zeitgenössischer Ritualforschung

Wie bereits bei Stefanek nachzulesen ist, umfasst Ritualforschung ein interdisziplinäres Feld, das von mehr als einem Blickwinkel in Betracht gezogen werden muss. Stefaneks Quellen sind unter anderem anthropologische Berichte, psychologische Denkansätze, philosophische Grundlagen und der Blickwinkel des Theaterwissenschaftlers. Anfänglich als ein Unterscheidungsindikator zwischen Mensch und Tier ausgewiesen, hat sich das Feld um einige Disziplinen erweitert. Da das Wesen der Rituale als solches immer einen verbindenden Charakter hat, verbinden sie auch in der Forschung nach und nach eine Disziplin mit der anderen. Denn wo es Menschen gibt, gibt es auch Rituale.

„Das Ritual wird heute vielmehr als ein Phänomen sui generis betrachtet, das eigene theoretische Klärung und methodologische Zugänge verlangt. Forscherinnen und Forscher der Soziologie, der Politologie, der Medien- und Kommunikationswissenschaft, der Religionswissenschaft, der Literatur- und Kulturwissenschaft, der Kunsttheorie und der Dramaturgie finden sich unter den Autorinnen und Autoren, die sich mit dem Thema Ritual befassen. Es sind heute nicht nur fast alle sozialwissenschaftlichen Disziplinen an der Ritualforschung beteiligt, sondern es wird zunehmend auch anerkannt, dass das Phänomen Ritual ausschließlich interdisziplinär angegangen werden kann. Die Tendenz zu Trans- und Interdisziplinarität sowie der Versuch traditionelle Gegensätze wie Denken/Handeln Beobachter/Beobachtendes und Theorie/Praxis zu überwinden, zeigen sich wohl am deutlichsten darin, dass ein besonderer interdisziplinärer Forschungszweig, die ‚ritual studies‘ in den letzten Jahren entstanden ist.“⁹¹

Historisch betrachtet waren die Völker Polynesiens Nomaden des Südpazifik. Der Umstand kultureller Bewegung ist also nicht verwunderlich. Auf der Antipodenkarte findet sich Wellington gegenüber von Barcelona. Die hier noch genau zu untersuchenden Rituale haben sich auf eine weite Reise begeben. Das fordert zwei Voraussetzungen. Die eine meint Menschen, die bereit sind, diese Reise auf sich zu nehmen und diese Rituale quasi im spirituellen Gepäck mitzunehmen. Die andere erfordert Menschen, die bereit sind, diese Rituale zu empfangen und ihnen hier einen Zweck, einen Sinn und eine dramatische Form zu geben – oder

⁹¹ Bellinger; Krieger, in: Bellinger; Krieger: Ritualtheorien. S. 7–8.

diese aus Polynesien zu übernehmen. An diesem Schnittpunkt kann transkontinentale Lehrtätigkeit erfolgen. Genauso wie in der Kolonialzeit diverse neue und exotische Lebensmittel z.B. nach Westeuropa exportiert wurden, folgen nun Ideen und Spiritualität. Salopp könnte auch von einer Re-Missionierung Europas gesprochen werden, da auf vielen Inseln die Ausübung religiöser oder spiritueller Praxis auf der Handlungsebene teilweise bis in die sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts bei Strafe verboten war.⁹²

Basiswerk für diese Arbeit in Bezug auf aktuelle Ritualtheorien ist mit Sicherheit das Buch Ritualtheorien von Bellinger/Krieger, das laut eigener Definition einen zeitgenössischen Abriss über das mittlerweile breit gefasste Spektrum der Rituale zwischen Psychotherapie und Politik, zwischen Initiation und performativer Sprache spannt.

„Im Großen und Ganzen kann behauptet werden, dass heutige Ritualtheorien dazu tendieren, das Ritual als eine eigene Ebene des kommunikativen Handelns mit eigenen pragmatischen Bedingungen zu betrachten.“⁹³

Vielleicht kann ja transkontinentale Ritualforschung als ein Beitrag zur Verminderung ethnozentristischer Haltungen auf beiden Seiten beitragen. Es wäre aus meiner Sicht wünschenswert einen ersten Schritt zu gehen, der zu emotionaler Verständigung beitragen könnte dass Rituale auf beiden Seiten durchgeführt werden und damit ein Stück weit Verständnis für die jeweils andere Kultur bereits passieren kann. Damit würden Rituale, ohne sie zwanghaft mit dieser Form der Sinnstiftung auszustatten und sich so theatraler Formen bedienend, wieder einem ihrer ureigensten Aspekte folgen – etwas miteinander zu verbinden. Dazu kann es auch förderlich sein, die Unterschiede festzustellen, um einen Toleranz – und Akzeptanzgedanken beim anderen zu stärken, weil dieses ‚Andere‘ dann schon etwas gefühltes ‚Bekanntes‘ beinhaltet, wie etwa wenn der Buschmann den Springbock fühlt.⁹⁴ So wäre auf transkontinentaler Ebene eine emotionale Annäherung möglich.

⁹² Vgl.: Māmari: A return to the tohunga suppression act of 1907, in: <http://www.austlii.edu.au/au/journals/VUWLRev/2001/17.html> (Zugriff am 29.08.2012).

⁹³ Bellinger; Krieger, in: Bellinger; Krieger: Ritualtheorien. S. 31.

⁹⁴ Vgl. Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 204.

„Angesichts der Tatsache, dass traditionelle Formen religiöser, kultureller und sozialer Identitätskonstruktionen in der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft zunehmend dysfunktional werden, könnte die Ritualforschung eine bedeutende Rolle bei Problemlösungen in der postmodernen Gesellschaft spielen. Globalisierung einerseits und die zunehmende funktionelle Differenzierung der Gesellschaft in autonome Subsysteme andererseits verursachen eine Krise der ‚rituellen Repräsentation‘, da die maßgebenden Formen rituellen Handelns relativiert und pluralisiert werden. Es bilden sich ‚fundamentalistische‘ Reaktionen, die hinter die gegenwärtigen Globalisierungs- und Differenzierungsforderungen zurückfallen und eine Gefahr für die Gesellschaft darstellen. Angesichts dieser Problemlage sind auch die säkularen Kulturinstitutionen – vor allem die Geisteswissenschaften – aufgefordert, den Verlust rituellen Wissens und seiner Erneuerung zu untersuchen. Ronald Grimes hat oft auf die Bedeutung der Ritualforschung hingewiesen.“⁹⁵

Es ist nicht verwunderlich, dass Ritualtraditionen aus Hawai‘i und Neuseeland nach Österreich gekommen sind. Beide Inseln sind mittlerweile sehr stark an die westliche Lebensweise angepasst, was eine Rückbewegung nach Europa möglich macht. Der Grund, warum die Rituale so gut angenommen werden, ist unter anderem, dass es sich zum Großteil um Rituale zum Zweck der Heilung handelt.⁹⁶ Krankheit stellt eine Krisensituation im menschlichen Leben dar. Viele Menschen ändern nach erfolgter Heilung Teilbereiche des Lebens, teilweise aus Dankbarkeit, teilweise aus Notwendigkeit. Heilung ist darüber hinaus etwas, das Vertrauen voraussetzt und einen Übergang zur Gesundheit darstellt. Es kann also als eine Art „rites de passage light“⁹⁷ im Sinne Genneps betrachtet werden, den Stefanek im Sinne von Krisensituationen zitiert. Auf Grund meiner Feldforschung denke ich, dass eine stärkere Konzentration auf die Beschreibung der Handlungsebene als auf die theoretische Ebene notwendig ist. Es

⁹⁵ Bellinger; Krieger, in: Bellinger; Krieger: Ritualtheorien. S. 33.

⁹⁶ Michael Te Wairemana Avery antwortete einmal auf die Frage: ‚Warum Europa?‘ ‚America is not ready‘. Trotz näheren Nachfragens war oder konnte er nicht erklären, was darunter zu verstehen sei. Er gab als Grund immer wieder seine Mission – for the people of Austria – an. Diese Mission änderte sich zwischen 2009 und 2011 jedoch immer wieder mit den wirtschaftlichen und personellen Möglichkeiten und erfuhr so eine neue Ausrichtung. Bei jedem Versuch, das näher zu ergründen, wurde ich mit einem Vortrag bedacht, der zwar meine Frage nicht beantwortete, dafür aber mir klar machte, dass es unhöflich sei, weiter zu fragen.

Viele Vortragende beantworteten die Frage mit ‚einem Ruf des Herzens‘ oder – ‚it was meant that we two meet each other‘. Da mir aber niemand auf ritueller noch persönlicher Ebene schlüssig erklären konnte, warum, führe ich das teilweise auf das Ausnutzen des Exotenbonus und auf wirtschaftliche Bedingungen zurück. Natürlich finden dadurch auf persönlicher Ebene Begegnungen statt, die für alle Beteiligten einen erweiternden bzw. freundschaftlichen Aspekt haben. Diese sollen hier aber nicht besprochen werden.

⁹⁷ Vgl. Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 211.

sei noch einmal darauf hingewiesen, dass es um polynesische Rituale geht, die bereits hier in Österreich angekommen sind und die eine Anwendungspraxis gefunden haben, d.h., es ist nicht mein Anliegen, ein Ritual zu seinem Ursprung zurückzuverfolgen, vielmehr ist es meine Aufgabe festzustellen, was innerhalb der letzten fünfzehn Jahre an Ritualen aus Polynesien exportiert worden ist. Hier gibt es bestehende Übereinstimmungen (vor allem im Theoretischen), aber auch große Unterschiede, die vor allem auf mentaler Handlungsebene sichtbar werden.

„Grundidee dieser neuen Begrifflichkeit ist die Überwindung der alten Gegensätze zwischen Handeln und Denken, Theorie und Praxis, Ausführung und Skript. In diesem Zusammenhang muss auf die damit implizierte, besondere praxisorientierte Dimension von Sinngabe verwiesen werden, bei der das Handeln nicht die Ausführung geistiger Inhalt ist, sondern Sinn verkörpert und konstruiert. Mit Begriffen wie ‚Performance‘ und ‚Ritualisierung‘ wird versucht, die Aufmerksamkeit auf die sinnkonstitutiven Aspekte des Handelns zu lenken und die in der Tradition zwischen Dichotomie zwischen Denken und Handeln zu überwinden.“⁹⁸

Der Vorteil in der Ausübung von Ritualen liegt darin, dass Handlungen in der physischen Welt sichtbar sind, während eine Beobachtung sich vorwiegend im nicht - performativen Bereich darstellt. Dieser Umstand fordert mittlerweile auch auf Forschungsebene die praktische Ausübung von Ritualen. Dabei verändert sich die Rolle des Forschers vom passiven Beobachter zum aktiven Teilhabenden. Somit kann Ritual auch erfüllt werden, was eine Identifikation im Sinn der rituellen Mimesis ermöglicht. Die wissenschaftliche Objektivierung dessen wird von den Vergleichsmöglichkeiten abhängen und sich vorerst auf Beschreibungen des Erlebten konzentrieren. Eine sehr klare zeitgenössische Definition von Ritualen bietet Kerzer und zeigt dabei eine sehr abendländische Sichtweise dessen auf, was Ritual ist:

„[...] sollte ich zuerst klar stellen, was ‚Ritual‘ bedeutet. Ich gehe hier einen Mittelweg zwischen einer allzu restriktiven Definition, die das Ritual auf die religiöse Sphäre beschränkt und es mit dem übernatürlichen identifizieren würde, und einer weiteren Definition, die jedes standardisierte menschliche Handeln als Ritual bezeichnen würde. Wenn ich das Ritual definiere, versuche

⁹⁸ Bellinger; Krieger, in: Bellinger; Krieger: Ritualtheorien. S. 10

ich damit natürlich nicht zu sagen, was Ritual "wirklich" ist, da es keine Wesenheit ist, die es zu entdecken gibt. Vielmehr ist das Ritual eine analytische Kategorie, die uns im Umgang mit dem Chaos menschlicher Erfahrung weiterhilft und sie in einen kohärenten Rahmen stellt."⁹⁹

Für die polynesischen Rituale ist diese Definition als solche nicht sehr brauchbar, da aus der Sicht der polynesischen Heiler teilweise Ritual selbst als eine Art Entität gesehen wird, mit der in Kontakt bzw. in Kommunikation getreten werden kann. Es lässt sich sogar die Vermutung anstellen, ob das gegenwärtige Fehlen von gesellschaftlich akzeptierten Heilritualen nicht als einer der zentralen Punkte gesehen werden kann, die einerseits auf breiter gesellschaftlicher Ebene psychische Erkrankungen hervorruft, die mittels entsprechendem Einsatz von Ritualen therapiert werden können. Die Auswirkungen der philosophisch/römisch/christlichen Ritualvermeidungsstrategien zeigen sich also erst ca. zweitausend Jahre später als Krankheitsform. Aus Sicht der polynesischen Heiler sind Krankheiten und Rituale etwas, mit dem auch kommuniziert werden kann. Darüber hinaus kann Ritual etwas sein, das Krankheit mit dem Göttlichen in Verbindung bringt, um Heilung zu erlangen, genauso wie die Verbindung mit den eigenen Ahnen. Dabei ist der metaphysische Bereich von gleicher Wichtigkeit wie der physische. Eine Möglichkeit, Rituale nach ihrer Wesenheit zu kategorisieren, würde auch die Begrifflichkeit dem Verständnis der polynesischen Priester und Medizinmänner entsprechen. Es gilt alles als eigene lebendige Wesenheit zu begreifen, in der alles lebt, in der auch das Ritual selbst ein Wesen ist, mit dem kommuniziert werden kann. Schechner bezieht das Ritual auf eine lebendige, kommunizierbare Kunstform:

„Weder die Malerei noch die Bildhauerei oder die Dichtkunst zeigen aktuelles, reales Verhalten. Tausend Jahre bevor es Kino gab, wurden aus Streifen rekodierten Verhaltens Rituale gemacht, Handlung und Stasis existieren im selben Ereignis miteinander. Die Rituale bedeuten einen großen Trost: Menschen, ihre Vorfahren und die Götter konnten gleichzeitig teilnehmen als Gewesene, Gegenwärtige und als Werdende. Diese Verhaltensstreifen wurden viele Male gespielt und mit geringfügigen Veränderungen über viele Generationen hinweg überliefert. Selbst heutzutage besteht der Schrecken einer Premiere nicht in der Anwesenheit von Öffentlichkeit,

⁹⁹ Kerzer, David I. Ritual, Politik und Macht, in: Bellinger, Andrea; Krieger, David J. Ritual und Theater. Wiesbaden; Verlag für Sozialwissenschaften: 2008. S. 370.

sondern in dem Wissen darum, dass Fehler nicht mehr vergeben werden.“¹⁰⁰

Ich würde diesen Gedanken eher in jenen Teil von Stefaneks Weg „Vom Ritual zum Theater“¹⁰¹ einordnen, in dem Stefanek feststellt, dass Kunst nach ästhetischer Distanz sucht und sich hier erst die Entwicklung des Theater weg vom Rituale bewegt. Es ist als ein Schlüsselmoment zu erkennen. Kunst auf rekodiertes Verhalten zu reduzieren, bedeutet alles als Ritual im Sinne der Mimesis als Ritual zu definieren und nicht weiter zu differenzieren, wobei natürlich, wie schon mehrfach festgestellt, selbst im abstraktesten Ausdruck von darstellender Kunst, die Bezüge zum Ursprung, d.h. zum Ritual, verfolgbar sind. Andererseits wird die Klassifizierung von Ritualen als prinzipiell schwierig betrachtet:

„Eines der auffallendsten Merkmale der heutigen Ritualforschung ist gerade die Vielfalt der Ansätze und Perspektiven. Angesichts dieser Tatsache erweist sich jede Klassifikation als willkürlich.“¹⁰²

Die Maori und die indigenen Hawai'is können als rituelle Gemeinschaften bezeichnet werden, zumindest aber als Gesellschaften mit ritueller Tradition, die bei ihnen tief verwurzelt ist – im Gegensatz zu den europäischen Traditionen. Das soll jetzt nicht bedeuten, dass es in Westeuropa keine Rituale gibt, sondern dass den Ritualen hier auf breiter gesellschaftlicher Akzeptanz entweder der Sinn oder der Zweck verloren gingen. Damit ist die Einheit von Sinn, Zweck und dramatischer Darstellung unterbrochen. Da aber die theatrale Ausübung von Ritual im physischen Bereich immer funktioniert und sinnstiftende Wirkung und Zweck von denjenigen eingebracht werden müssen, die daran beteiligt sind, ist es schwierig, diesen Themenkomplex vollständig zu erfassen. Das soll jetzt nicht bedeuten, dass z.B. das Heiratsritual der römisch-katholischen Kirche in Österreich, um es mit den Worten von Stefanek zu sagen, ‚leeres Dekor‘ ist, denn wenn entweder der Priester oder die Heiratenden – besser noch alle Beteiligten

¹⁰⁰ Schechner, Richard. Ritual und Theater: Rekonstruktion von Verhalten, in: Bellinger, Andrea; Krieger, David J. Ritual und Theater. Wiesbaden; Verlag für Sozialwissenschaften: 2008. S. 414.

¹⁰¹ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater.

¹⁰² Bellinger; Krieger, in: Bellinger; Krieger: Ritualtheorien. S. 9.

sich über Sinn und Zweck klar sind, so sind diese Voraussetzungen erfüllt. Was meiner Ansicht nach fehlt, ist eine Art rituelle Qualitätssicherung, die auf physischer wie emotionaler Ebene Wirkungsgrad zeigt. Das Sakrament der Ehe im Sinne der römisch-katholischen Kirche geht vermutlich auf das 11/12.Jh. zurück. Es ist also aus meiner Sicht nicht als traditionell zu sehen und nur durch den Umstand der langjährigen Wiederholung in diesem Sinn nicht argumentierbar. Dieses Heiratsritual wurde kreiert, es wurde nicht weitergegeben. Über die Gründe kann nun viel spekuliert werden, wichtig ist die Erkenntnis, dass viele Rituale in Westeuropa willkürlich sind und zwar hinsichtlich ihrer Durchführungspraxis und Entstehung. Die Durchführung über einen längeren Zeitraum ergibt noch keine Weitergabe im Sinn der Tradition, sondern nur eine Wiederaufnahme in den Spielbetrieb, um mit der Sprache des Theaters zu sprechen. Weil aber jedem Ritual ein theatraler Aspekt zu Grunde liegt, sind Sinn und Zweck des Rituals nicht mit dem Vergleichen der darstellerischen Ebene zu argumentieren, da diese in allen Ritualen vorkommt und nur nach außen wirkt.¹⁰³

Der Unterschied zu Ritualen mit Tradition, wie ich sie aus Hawai'i und Neuseeland kennen gelernt habe, ist die Verbindung zu den eigenen Vorfahren und zu dem Land, in dem das Ritual durchgeführt bzw. entstanden ist. Da mit den Vorfahren die eigene Person gemeint wird und mit dem Land das Überleben der physischen Existenz in Verbindung gebracht wird, sind das daher ursprüngliche Teile des eigenen Lebens, die mit so großer Ehrfurcht bedacht werden, dass sie rückwirkend auf die rituelle Praxis als Qualitätsmanagement wirken. Anders formuliert, wenn unbekannt ist, wer man selbst ist und seine Nahrung vorwiegend aus einer Supermarktkette bezieht, wie soll jemand auf emotionaler wie physischer Ebene sich für Sinn und Zweck von Jagd- und Ernteritualen verbürgen und entsprechende Sanktionen durchführen und das auf einer unsichtbaren, nur fühlbaren Ebene. Andererseits wäre es ein großer organisatorischer Aufwand das Jagen für einen größeren Teil der städtischen Bevölkerung erfüllbar zu machen.

¹⁰³ Natürlich wirkt auch die Darstellung nach innen, dazu muss allerdings ein Korrespondenzverhältnis zwischen Sinn, Zweck und Darstellung bestehen. Allein die Freude über eine pompöse Hochzeit ist dazu noch nicht ausreichend.

„Die traditionelle Meinung besteht darin, das philosophische Denken der westlichen Welt sei aus dem Untergang der mythischen Weltsicht entstanden. Deshalb hielten die frühen Denker das Ritual für problematisch. Das frühe Christentum übernahm dieses Vorurteil und fügte dem noch die spezifisch christliche Erfahrung des Göttlichen als ‚transzendent‘ hinzu. Obwohl das Christentum einige rituelle Elemente beibehielt, versuchte es ständig, die Anwesenheit des Göttlichen auf anderen Wegen als der mythischen Opposition zwischen einer heiligen und einer profanen Welt erfahrbar zu machen. Dies führt zu einer zusätzlichen Schwierigkeit für den heutigen Therapeuten, der in einer durch zweitausend Jahre christlicher Kultur geprägten Welt verwurzelt ist und Inspiration aus den Ritualen anderer Kulturen gewinnen möchte“¹⁰⁴.

Ich denke aber, dass es historisch gesehen vor der Zeit der größten Ausdehnung der römischen Eroberungen, also ca. um das Jahr 0, als es vorwiegend bei den Stämmen der Kelten und Germanen auch in Mitteleuropa entsprechende Ritualtraditionen gegeben haben musste. Interessant könnte auch der Einbezug nordeuropäischer Ritualformen sein und die Frage, in wieweit diese konserviert wurden, um etwaige kontinentale Parallelen zwischen Polynesien und Europa zu finden. Das Problem ist, dass mit dem Neuheidentum vieles in eine keltische Ritualtradition interpretiert wurde und wird, was eine Spurensuche nach Ritualen aus vorrömischer Zeit zusätzlich erschwert. Bei einem so hohen Interpretationsspielraum ist auch die Argumentation: ‚Ich fühle, das ist keltisch‘, wie sie mir in der Diskussion mit einigen esoterischen ‚Wissensvermittlern‘ angeblich keltischen Ursprungs vermittelt wurde, nicht haltbar. Davon distanzieren ich mich. Die Überlieferung von rituellem Gedankengut ist damit nur aus mythischen Erzählungen abzuleiten, was vermutlich bedeuten würde, dass der ganze Weg vom Nachahmen über Fühlen, Identifikation und ausdifferenzierter Darstellungspraxis nachvollzogen und vor allem nacherlebt werden muss, um zu einer entsprechenden rituellen Praxis zu gelangen, die zwar mit Sicherheit nicht keltisch ist, aber das Wesen eines Rituals mit den keltischen Traditionen in Sinn und Zweck verbindet, allerdings nicht in der Form der szenischen Interpretation. Möglicherweise kann das Studium polynesischer Rituale dafür eine Hilfestellung sein, weil die kulturelle Entwicklung innerhalb

¹⁰⁴ Vandermeersch, in: Bellinger; Krieger: Ritualtheorien. S. 439.

einer begrenzten topografischen Fläche stattgefunden hat, die sich eigenständig aus einem archaischen Kulturverständnis weiterentwickelt hat und bereits nach der ästhetischen Distanz gesucht hat und die künstlerische Darstellung im Bildlichen wie im Performativen einfordert. Interessant ist auch der therapeutische Ansatz in den Überlegungen von Vandermeersch. In meiner Generation gehört es schon fast zum gewöhnlichen Umgang im Gespräch, auf jeden Fall aber zur fixen Terminplanung, einmal wöchentlich den Fokus auf Therapie scharf zu stellen. Viele aus meinem persönlichen Bekanntenkreis unterrichten Yoga, geben Shiatsu - Behandlungen, leiten Greenbergsitzungen, führen Atemtherapieschulen durch oder begeben sich auf schamanische Reisen. Das anfängliche Interesse dafür ist oft mit dem Überwinden einer Krankheit verbunden, später meistens mit einem Berufswechsel verbunden. Was hier natürlich sofort auffällt, ist die enge Verknüpfung von Körper und den entsprechenden Therapieprozessen. In diesem Sinn ist dem Konzept Körper als Heilobjekt innerhalb des Rituals eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen, und das unter dem Gesichtspunkt, dass es prinzipiell leichter ist, mit dem Körper als mit dem Geist physisch zu handeln.

„Die Art und Weise wie Ritual Wissen vermittelt, ist nach Jennings durch Körperlichkeit, d.h. die ‚Verkörperung‘ von Sinn, durch das Handeln in Zeit und Raum und durch die Transformation der Welt gekennzeichnet.[...] sondern das rituelle Wissen durch das Ritual selbst verwirklicht und vermittelt wird. Die Welt wird nicht beschrieben, sondern rituell ‚gestaltet‘. Rituelles Wissen wird [...] mit der Ausführung des Rituals ‚erschlossen‘ oder ‚konstruiert‘. Die Tat ist der Beweis selbst.[...] Dies hängt auch damit zusammen, dass das Wissen, das ritualisiertes Handeln vermittelt, ein Handlungswissen ist. Es ist die Erkenntnis ‚wie man's macht‘ die Fähigkeit ‚selbst weitermachen zu können‘ [...] Bei der rituellen Kommunikation handelt es sich um die Entdeckung und das Mitteilen von Selbstwissen, d.h. um Identitätskonstruktion. Das, was man durch rituelles Handeln ‚weiterzumachen‘ lernt, ist die eigene Selbstverwirklichung auf persönlicher, sozialer, kultureller und schließlich auf ontologischer Ebene.“¹⁰⁵

Die polynesischen Heiler treten mit Büchern, in Workshops samt deren Lehrbeauftragten in persönlichen Bekanntschaften, Internetplattformen, Diskussionsforen - und aus der Sicht der

¹⁰⁵ Bellinger; Krieger, in: Bellinger; Krieger: Ritualtheorien. S. 26-27.

Polynesier natürlich in der Durchführung von Ritualen – auf. Die Rituale, die ich miterlebt habe, hatten alle eine starke religiöse Komponente, obwohl sie zur Heilung eingesetzt werden. Der therapeutische Effekt ist nicht vom spirituellen zu trennen.

„Das therapeutische Ritual hingegen zielt darauf, eine Person durch rituelle Handlungen in eine andere Person zu transformieren, die von ihrer Perspektive aus als befriedigende empfunden wird. Das religiöse Ritual drückt Respekt und Vertrauen in eine Wirklichkeit aus, die uns übersteigt, unsere Freiheit begründet und immer tiefer zu ergründen verlangt. Bei religiösen Ritualen handelt es sich also um etwas völlig anderes als bei psychotherapeutischen Ritualen, d.h., es handelt sich um etwas, das nicht immer ‚brauchbar‘ ist.“¹⁰⁶

Das bedeutet aber nicht, dass religiöse Rituale auch eine heilsame Ebene beinhalten können. In diesem Sinn muss die Sichtweise bei der Durchführung von Heilritualen erweitert werden, denn religiös ist hier nicht im Sinn von spirituell zu verstehen. Bei einem traditionellen Heilritual der Maori, das ich öfters miterlebt habe, ist der Beginn der rituellen Handlung immer eine Meditation bzw. eine Abfolge an Gebeten, um zuerst die Mächte der Erde¹⁰⁷ und des Himmels¹⁰⁸ anzurufen, das Göttliche aus Sicht der Maori und zu den höchsten Gottheiten gehörend. Heilung ist zwar ein Akt, der aktiv beeinflusst und gefördert werden kann, letztlich ist es aber das Göttliche, das die Heilung verursacht. Der Ansatz der Heilung ist auch im Theater zu erleben und zwar im reinigenden Aspekt der Katharsis. Dabei wird die Reinigung der Seele als Mittel zur Heilung eingesetzt, was sich wiederum in einer heilenden Wirkung auf den Körper beweisen lässt. Hier hat sich die Wechselwirkung von Theater und Heilung bestätigt. In dem Schnittpunkt zwischen Ritual und Psychotherapie wird bereits bei uns der Einsatz zwischen dem sakralen Element des Rituals verstanden, auch wenn er natürlich nicht so bezeichnet werden kann.

„Die Nähe und Spannung zwischen Seelsorge und Psychotherapie ist heute ebenso offensichtlich wie unvermeidlich, da rituelles Handeln in allen Kulturen und zu allen Zeiten eine sowohl therapeutische als auch spirituelle Rolle innehatte.

¹⁰⁶ Vandermeersch, in: Bellinger; Krieger: Ritualtheorien. S. 444.

¹⁰⁷ Das Maori Wort für Mutter Erde ist Papa-tu-a-nuku.

¹⁰⁸ Das Maori Wort für Vater Himmel ist Rangi-nui.

Viele Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten entdeckten die Quellen ihrer therapeutischen Praktiken in ethnologischen und religionswissenschaftlichen Studien oder ließen sich selbst in religiöse Meditations- und Ritualtechniken ‚einweihen‘. Es scheint fast, als ob die multikulturelle und multireligiöse Weltgesellschaft über die Wiederentdeckung des Rituals einer Versöhnung von Religion und Medizin entgegensteuert.“¹⁰⁹

Obwohl der Begriff Heilkunst durchaus geläufig ist, denke ich doch, dass vom Kunstbetrieb theatraler Aufführungen Abstand zu nehmen ist. Stattdessen ist die Ausdifferenzierung von Ritual zur heilerischen Praxis zu beobachten. Da diese Entwicklung erst begonnen hat, kann sie vorläufig nicht wissenschaftlich ausgewertet werden, wird aber eine der Aufgaben der Zukunft sein. Dem theatralen Aspekt des Rituals ist ein weiterer großartiger hinzuzufügen, nämlich der Aspekt der Heilung. Gleichzeitig distanzieren sich von allen geistheilerischen Praktiken, die zwar auf darstellerischer Ebene, aber nicht nach Sinn und Zweck des Rituals funktionieren, was einmal mehr einen Ruf nach Qualitätssicherung für rituelle Belange laut werden lässt. Scheinbar paradox ist hier der Umstand des verbindenden Elements von Ritualen betrachtet, da im Erfassen des ‚Wesens – Ritual‘ alle Komponenten so eng miteinander verwoben sind, um einen Erfolg in der Durchführung zu gewährleisten, dass es auffälliger ist, eines dieser Komponenten zu vermissen, was immer eine Undurchführbarkeit des Rituals zur Folge hat.

„Im Rahmen der postmodernen Informationstheorie ist alles Wissen reduzierbar und/oder transformierbar zu kleinen Informationsbits. So zerkleinert können die Bits neu zusammengesetzt werden und neue Faktizitäten ergeben. Eine Illusion wird rückwärts in die Zeit getrieben und nach vorn. Diese Illusion ist kunstvoll, denn sie selbst ist Kunst und reines Theater. Diese Illusion mag den Status von ‚Realität‘ haben, genau so wirklich sein wie jede andere Ordnung und Form der Realität. Die dahinter stehende Idee, dass die Information, nicht die Dinge, die Matrix von Kultur und sogar von ‚Natur‘ sein könnten, bildet die Wurzel für solche neueren Entdeckungen wie die Rekombination von DNA, die Genteilung und das Klonen. Diese Experimente bedeuten letztlich eine Grenzexistenz zwischen Natur und Kultur. Sie schlagen vor, was die darstellende Kunst schon lange behauptet, dass nämlich der Gegensatz von Kunst und Kultur eine unsinnige Zweiteilung sei und beide Bereiche in Wirklichkeit keine Entgegensetzungen aufzuweisen haben,

¹⁰⁹ Bellinger, in: Bellinger; Krieger: Ritualtheorien. S. 11.

sondern nur unterschiedliche Verarbeitungen der gleichen Informationsbits sind.“¹¹⁰

Was sind nun also die Informationsbits, die auf Grund der Globalisierung von dem anderen Ende der Welt nach Österreich gekommen sind? Die Diskussion der modernen Ritualtheorien hat ergeben, wie kontrovers das Thema zu betrachten ist. Es kann also nur mein Bestreben sein, einen weiteren kleinen Baustein zum großen Gefüge Ritual beizusteuern, ihn durch die Brille des Theaters zu betrachten und ihn dann mit diesen Informationen bereichert zurückschicken, wo dieser Informationsfluss wiederholt wird, bis entweder eine so große künstlerische Distanz oder eine Rückentwicklung im Sinn der Ursprünge erreicht wird. Trotzdem wird die Vielseitigkeit des Themas immer nur eine Annäherung an einen Teilaspekt des gesamten Ritualgefüges sein, bei dem man, wenn man sich einem Punkt nähert, sich gleichzeitig von einem andern entfernt. Grafisch ist das in einer Kugel vorstellbar, wenn Ritual den Mittelpunkt der Kugel markiert, dann ist jede Bewegung innerhalb der Kugel eine gleichzeitig Annäherung und Entfernung zu den anderen Punkten. Ich erhebe hier keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Ich frage mich, ob die Untersuchung der Präsentation von polynesischen Ritualen in Österreich ein waka¹¹¹ sein kann, das uns eine Annäherung an die traditionellen Rituale unseres Landes aus vorrömischer Zeit bringt. So gesehen, wäre es eine Reise durch Zeit und Raum, die im Sinne von Heilaspekten möglich ist. Im dem Kapitel Ritualvergleich am Beispiel eines Begräbnisrituals¹¹² werde ich den Unterschied bzw. die Übereinstimmungen an Hand eines Beispiels bei der Durchführung eines Rituals, das im gegenwärtigen Europa und Polynesien praktiziert wird, aus anthropologischer Sicht gegenüberstellen.

¹¹⁰ Schechner, in: Bellinger; Krieger S. 431.

¹¹¹ Die Maori Bezeichnung für Kanu – auch im übertragenen Sinn für eine spirituelle oder andere Aufgabe, so wäre diese Arbeit mein ‚waka‘, das mich zu meinem Ziel begleitet.

¹¹² Vgl. dazu Kapitel Ritualvergleich.

3.) Emische und etische Forschungsansätze in der theaterwissenschaftlichen Ritualforschung

Die Diskussion zwischen emischen und etischen Forschungsansätzen, Feldforschung im Allgemeinen und Ritualforschung im Speziellen und diesem Thema ist nicht nur aus rein anthropologischer Sicht von großem Interesse. In der Theateranthropologie sind die erkennbaren Bezüge zum Theater und in diesem Fall noch stärker zum Schauspiel von größerer Bedeutung. Die zentrale Frage ist nicht, inwieweit sich ein Forscher in seinem Feld der zu untersuchenden Materie nähern darf, um diese dann einer wissenschaftlichen Beurteilung bzw. Analyse zu unterziehen. Die Frage ist vielmehr, wie weit er in die Materie eindringen muss, um in Relation zu seinem Forschungsfeld zu treten. Das gilt natürlich verstärkt für das Erforschen von Ritualen. Nahezu alle, die damit in der Praxis konfrontiert waren, haben erkannt, dass Rituale leichter erlebt als beschrieben werden können. Ähnlich wie eine erfolgreiche Theaterpremiere, die von vielen unterschiedlichen Faktoren abhängt, nicht reproduziert und noch schwerer das Erfolgsgeheimnis erklärt werden kann, ist die Situation beim Erleben eines Rituals. Die enge Verwandtschaft von Theater und Ritual wurde bereits ausreichend beschrieben. Viele, die am Erfolg eines Theaterabends beteiligt waren, werden diesen Erfolg für sich beanspruchen, für die RegisseurIn ist es ihre Inszenierung, ihre Interpretation, für die SchauspielerIn ihr Verkörpern der Rolle, für die BühnenbildnerIn das Bühnenbild usw. Im gegenteiligen Fall finden sich schnell Gründe, warum ausgerechnet die andere Abteilung dafür zur Verantwortung zu ziehen ist. Ein Ritual wird selten nach Erfolg oder Misserfolg bewertet, trotzdem verbindet das Ritual und das Theater ein Geheimnis, das im Theater sichtbar wird, wenn sich Erfolg vom Misserfolg scheidet, da Erfolg und Misserfolg im Ritual eine untergeordnete Rolle spielen. Weit wichtiger zeigte sich die Erfahrbarkeit des Rituals, denn es gibt hier Aspekte, die nur erfahren werden können. Inwieweit nun ein Forscher in diese nur zu erfahrende Welt des Rituals eintaucht, muss nach den persönlichen, psychologischen, wirtschaftlichen und körperlichen Möglichkeiten beurteilt werden, um eine Rückkehr zum Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Fragestellung zu

gewährleisten. In diesem Sinne bleibt der Forscher ein Individuum, das nach eigenem Ermessen die Grenzen überschreitet, die sich ihm zeigen. Hier sind schon erste Parallelen zum Beruf des Schauspielers erkennbar, der ja mit dem Schritt auf die Bühne die Grenzen seines privaten Lebens verlässt. Die Rolle des Theaterwissenschaftlers, der im Publikum sitzt und mehr oder weniger unauffällig Notizen zum Stück macht, erfordert keine direkte Teilnahme am Stück oder wenn, dann in der Rolle, die dem Publikum zugewiesen wird. In einem Ritual, bei dem alle aufgefordert sind, zumindest einen Teil der Verantwortung zu übernehmen, ist eine mehr oder weniger unauffällige Beobachtung nicht mehr möglich, ohne aus der Gruppendynamik ausgeschlossen zu sein, was bedeuten würde, vom Ritual bzw. dem Geheimnis, das sich dahinter verbirgt, ausgeschlossen zu werden. Auf sozialer Ebene wäre es schlicht unhöflich. Was dem Schauspieler die Bühne ist, ist dem (modernen) Ritualforscher das Ritual. Es existiert ein Zusammenhang auf performativer Ebene. Das geht noch einen Schritt weiter in der Ausbildung zum Ritualleitenden, das ist also jemand, der erlernt hat, das Ritual im Sinne seines Lehrers durchzuführen und die Befähigung erhalten hat, dieses Ritual auch ohne den Lehrer durchzuführen. Unter Berücksichtigung, dass der polynesischer Ritualbegriff anders als der westeuropäische zu verstehen ist, habe ich am 27. April 2010 von meiner Lehrerin Christa Bogner die Befähigung erhalten, selbständig ein hawaiʻianisches Massageritual nach dem Big Island Temple Style durchzuführen.¹¹³ Meine Ausbildung zum holistischen Heiler nach Vorbild der Maoritradeition wurde Anfang Juli 2012 mit einer Initiation¹¹⁴ abgeschlossen.

¹¹³ Im österreichisch-polynesischen Verständnis von Ritual kann dieses Massageritual um eine rituelle Ebene erweitert werden, kann aber auch als reine Körperarbeit durchgeführt werden. Ich habe diese Form der Körperarbeit ausschließlich als Ritual durchgeführt.

¹¹⁴ Die Initiation war der Abschluss des dreijährigen Langzeitstudienprogramms von Te Waimatao Turoa Morgan im Whare Wananga (Haus des Lernens) und fand wie die Ausbildung im Baba Jaga Zentrum, Roodeschool, Niederlande statt.

3.1.) Emische Vorgangsweisen im ethnozentristischen Feld

Obwohl in vielen Seminaren Aloha oder die absichtslose Liebe und Toleranz für die Beteiligten gepredigt wurden war der Spielraum der Toleranz gegenüber anderen Kulturen meist eher gering einzuschätzen. Interessanterweise wurde das Eigene (das Indigene) als wichtiger gesehen als das Fremde (die westliche Welt) obwohl man sich physisch gerade dort befand. So wurde für mich im Laufe der fortschreitenden Forschung Toleranz ein Indikator, wie sehr die Theorie mit der Praxis in Verbindung steht. Mit einigen sehr wenigen Ausnahmen nahmen die polynesischen Indigenen, eine sehr ethnozentristische Haltung ein. Wenn ich also z.B. mit Hawai'ianern zu tun hatte, wurde ich auch äußerlich als Hawai'ianer behandelt, bzw. mit den Maori als Maori. Gleichzeitig wurde von mir erwartet Sitten und Gebräuche entweder zu kennen oder zu erlernen. Dabei wurde weniger Wert auf eine halbwegs realistische kulturelle Darstellung gelegt, vielmehr wurde ein bestimmtes Verhalten von mir erwartet, was teilweise zu Schwierigkeiten führte. So waren die kulturellen Hintergründe von der Person, die sie interpretierte, stark abhängig. Habe ich diesem Verhalten nicht entsprochen, so wurde ich freundlich, aber bestimmt darauf hingewiesen. Michael Wairemana Avery war z.B. nicht zu erklären, dass er hier von nicht von allen als adeliger Häuptling behandelt wird, vor allem weil er auch meine Aufgabe darin sah, die Menschen, mit denen er Kontakt hatte, entsprechend der Aufgabe eines Zeremonienmeisters darauf vorzubereiten. Obwohl ich dann mit mehreren Ehrentiteln bedacht wurde, die als anthropologische Geschenke verstanden werden können und für die dann Gegenleistungen erwartet werden, verringerte sich meine Bereitschaft, diese Aufgabenstellung zu erfüllen immer mehr. Das endete schließlich in einigen hitzigen Diskussionen, die dazu geführt haben, dass der Konflikt schließlich von ihm negiert wurde.

Emische Vorgangsweisen der transpersonalen Psychologie als Forschungswerkzeug sind, wie zu sehen sein wird, mit der Arbeit von Schauspielern vergleichbar. Da das Paradoxon über den Schauspieler in Bezug auf diese Forschungsarbeit nur schwer

anzuwenden ist, weil es nicht wie in einem Schauspielerleben zur Trennung von Bühnen- und Privatleben kommt, sondern das Bühnenleben in das Private integriert wird, was auf der Ebene der Beschreibung nicht sehr präzise ist. Treffender wäre die Formulierung, einen Teil des Alltags zu etwas Sakralem und zugleich in eine Bühnensituation zu erheben. Dabei handelt es sich vor allem um eine zeitliche Abgrenzung, in der mehrere unterschiedliche Rituale stattfinden können, die jetzt durchgeführt werden können, weil man sich in diesen anderen Zustand begeben hat, der allerdings äußerlich nur schwer vom Zustand des Alltags zu unterscheiden ist. Anderson führt die transpersonale Psychologie als Werkzeug an, um die Felder zwischen Intuition, dem (noch nicht) entschlüsselten Geheimnis des Rituals und den zu beantwortenden Forschungsfragen zu verbinden.

„Today, like every day we wake up empty and frightened. Don't open your books to study and begin reading. Take down a musical instrument. Let the beauty we love be what we do. There are hundreds of ways to kneel and kiss the ground.“¹¹⁵

Anderson versucht eine transpersonale Annäherung für intuitive Nachforschungen diverser Wissenschaftszweige anzuzeigen. In einem kurzen geschichtlichen Vergleich der Psychologie und deren Entwicklung sieht sie die transpersonale Psychologie, die bis dahin scheinbar nur im therapeutischen Umfeld angewandt wurde, als eine Möglichkeit, besser ein Werkzeug, das bei wissenschaftlichen Studien hilfreich sein kann: „Doing research while being consciously aware of our intuitive process is precisely what is proposed here.“¹¹⁶ So gesehen kann also die transpersonale Psychologie als ein schamanisches Werkzeug interpretiert werden, das es ermöglicht, gleichzeitig zu beobachten, aber auch Teil des zu Erforschenden zu sein.

Anderson vergleicht die Annäherung mit „compassion“,¹¹⁷ und zwar

¹¹⁵ Jelaluddin nach Anderson: Intuitive Inquiry, in: Braud; Anderson: Transpersonal Research. S. 69.

¹¹⁶ Ebd. S. 71.

¹¹⁷ Ebd. S. 71. Unter ‚compassion‘ ist hier intuitiv-instinktives Arbeiten gemeint, das die Voraussetzung für den Wissenschaftler ist, an dem zu untersuchenden Objekt nicht nur zu beobachten, sondern auch mit allen Sinnen daran teilzuhaben. Das Buch, dem dieser Artikel entstammt, ist aus dem Jahr 1998. Wenn die

mit dem Schwingen einer Celloseite, die auch die anderen Celloseiten in Schwingung versetzt, obwohl diese nicht bespielt wurden. Oder mit einem Gedicht von Rilke, wobei sie die emotionale, besser mitfühlende Wertigkeit, damit begründet, dass Rilke ein Gedicht zuerst tief in sich spürt und es ihm dadurch möglich ist, tief in eine andere Person einzudringen. Das ermöglicht Rilke diese mitfühlende Resonanz, die zwischen dem Autor und dem Leser entsteht und Intimität aufbaut, die nur durch das innere Ohr des Lesers zu hören ist.¹¹⁸

Anderson beschreibt die Wahrnehmung als eine wichtige Funktion, die erst entsprechend sensibilisiert werden muss. Dabei sind auch die unterschiedlichen Wahrnehmungen von Bedeutung. Sie fordert auf, in die zu untersuchenden Objekte so tief wie möglich einzudringen. Gleichzeitig ermöglicht aber erst die Sicht von außen die universelle Sicht auf das Ganze. Dabei gesteht sie dem (unbeweglichen) Protokoll von Ritualen zu, dass diese durch einen entsprechenden Rahmen ein anderes, möglicherweise noch tieferes Eindringen, ermöglichen, auch im Falle möglicher Verwirrtheiten und Konfusionen. Darüber hinaus ist die menschliche Stimme ein einsetzbares Instrument, das dem Wissenschaftler zur Verfügung zu steht, um durch den Gesang eine innere Verbindung schaffen.¹¹⁹

„What are researchers to do? We can stay as close as possible to the voice of the person(s) describing the pain, joy, grief, sadness, sorrow, and all the other especially rich human experiences.“¹²⁰

Was sind nun aber die zu entwickelnden Fähigkeiten, die notwendig sind, um intuitive Nachforschungen durchzuführen? Reflektierendes Zuhören, „indwelling“¹²¹, „trickstering“¹²², das

Wissenschaft nun seit knapp zehn Jahren darum ringt, Gefühle auf persönlicher Ebene in die Untersuchungen zu integrieren, dann stellt sich die Frage, was ist mit der dritten Ebene des Menschen und inwieweit kann diese für eine wissenschaftliche Herangehensweise genutzt werden? Als dritte Ebene ist die göttliche Ebene zu verstehen, die in manchen Kulturen als das höhere Selbst bezeichnet wird oder als Schicksal oder jene göttliche Macht, die in direkter Korrespondenz zu den Menschen steht und von diesen auch genutzt werden kann. Oder ist ihre Nutzung die Voraussetzung für intuitives Mitfühlen während einer wissenschaftlichen Untersuchung, vor allem im Hinblick auf die Erforschung von Ritualen?

¹¹⁸ Vgl.: Anderson: Intuitive Inquiry, in: Braud; Anderson: Transpersonal Research. S. 73–74.

¹¹⁹ Vgl.: Ebd. S. 79–80.

¹²⁰ Anderson: Intuitive Inquiry, in: Braud; Anderson: Transpersonal Research. S. 82.

¹²¹ Ebd. S. 83. ‚indwelling‘, hier zu verstehen als: eine Art Leitung nach außen, die alles aufnimmt, um die Inhalte dann zur späteren Auswertung im Kontext zu interpretieren.

am präzisesten mit der Fähigkeit des kindlichen Staunens in Verbindung zu bringen ist, verbunden mit der Bereitschaft Chaos und Unverständnis selbst in der eigenen Reflexion zu akzeptieren. Parallel dazu ist natürlich ein strukturiertes Arbeiten notwendig, um die Ergebnisse entsprechend auswerten zu können. Dazu muss der Fokus der Untersuchung immer wieder unterschiedlich scharf gestellt werden. Das hat unter anderem zur Folge, dass das Bewusstsein und die Wahrnehmung verändert werden und dem entsprechenden Bedarf angepasst werden kann. Intersubjektivitätsprozesse im Verhältnis zwischen Teilnehmern, Wissenschaftlern und Publikum erklären sich aus den theaterwissenschaftlichen Modellen wie z.B. den Schauspieltheorien als Felder der Untersuchung. Die Schwierigkeit besteht darin, trotz des völligen Eintauchens in das Forschungsfeld Inhalte und Erkenntnisse so weit mitzunehmen, dass eine wissenschaftliche Auswertung möglich wird. Dabei versteht es sich von selbst, dass die Tiefe des Eindringens mit den Erkenntnissen in direktem Zusammenhang steht.

Eine weitere Möglichkeit, die neben der „intuitive inquiry“¹²³ einsetzbar ist, ist sich selbst bewusst in eine nicht allzu tiefe Trance zu begeben. Der Trancezustand ermöglicht es, in zwei Welten gleichzeitig zu sein. Ähnlich wie Schamanen zwischen zwei Welten hin - und herreisen, könnten Wissenschaftler diese Techniken nutzen, um gleichzeitig völlig in das Objekt einzudringen und sich dabei einerseits völlig bewusst zu sein, dass genau das jetzt geschieht und andererseits gleichzeitig emotionale und mentale Aufzeichnungen im eigenen Körper verfasst werden, die der späteren Auswertung dienen.¹²⁴

Eine frühe Erkenntnis der Feldforschungsrezeption war, dass es unmöglich geworden war die intellektuelle von der emotionalen Ebene zu trennen oder umgekehrt. Es verdichten sich die Indizien, dass für die Erforschung von Ritualen, unabhängig von

¹²² Ebd. S. 84. ‚trickstering‘, hier zu verstehen als eine weitere Befähigung für die Nachforschungsarbeit.

¹²³ Ebd. S. 88.

¹²⁴ Vgl.: Anderson: Intuitive Inquiry, in: Braud, Anderson: Transpersonal Research. S. 88–94.

welcher Fachrichtung ausgehend, das gesamte menschliche Wesen mit einzubeziehen ist.

Manfred Kremser lässt den Schluss zu, dass sich der Forscher hier nicht nur von außen dem Fremden nähern sollte – Kremser vergleicht das mit der Arbeit von Schamanen – sondern dass diese Annäherung an das Fremde auch von innen passieren sollte¹²⁵. Die Annäherung von innen ist nicht nur angesichts des großen kulturellen Unterschieds problematisch, sondern auch einmal mehr, weil die Verwendung des Wortes Schamane im Bezug auf Polynesien problematisch ist. Ebenso wenig wie sich der Begriff und die Arbeit der Schamanen über die indigenen polynesischen Konzepte stülpen lässt – wie das z.B. Serge King getan hat – und damit (fälschlicherweise) den Begriff des hawai'ianischen Abenteuerschamanismus erfunden und geprägt hat, genauso wenig Sinn macht es, wenn Indigene hier eigene Konzepte wie z.B. das Blasen einer Muschel über das Blasen eines Horns stellen und darauf bestehen, dass das der einzige Weg sei, eine Heilzeremonie zu eröffnen. Vielmehr muss es ein Anliegen sein, für mehr Toleranz zu plädieren und für das Bewusstsein, dass bist jetzt auch Platz für zwei Versionen oder Bezeichnungen für dieselbe Tätigkeit besteht, was sich unter den Schlagworten Toleranz, Respekt und Zusammenarbeit zusammenfassen lässt. Ein weiterer Grund, warum ich die Bezeichnung Ritualleiter wähle und nicht Schamane, ist, dass ein Ritualleiter näher am zeremoniellen Gedanken ist und damit näher mit einem Performer in Verbindung zu bringen ist. Ich würde zwar nicht soweit gehen, ein Ritual eine Performance zu nennen, weil, wie Stefanek bereits festgestellt hat, die ästhetische Distanz fehlt, trotzdem sind einmal mehr die Ähnlichkeiten zwischen Performern und Ritualleitern und wie sich danach noch zeigen wird die Verbindungen zwischen Performancetraining und demjenigen, der sich in der Ausbildung zum Ritualleiter befindet, anzumerken. Jürgen Keller¹²⁶ bezog sich in einer Online – Diskussion einmal auf einen seiner hawai'ianischen Lehrer, Kahu Abraham¹²⁷, wenn er sagt, dass wir uns unserer

¹²⁵ Vgl.: Kremser: Am Anfang war das Ritual, in: Baxa, Essen: Verkörperungen S. 110–111.

¹²⁶ Keller, Jürgen in: <http://www.muskelschmeicheley.de/> (Zugriff am 20.09.2012).

¹²⁷ Na Pua 'Olohe in: <http://www.napuaolohe.com/kahu-abraham-kawaii/> (Zugriff am 20.09.2012).

eigenen Wurzeln bewusst werden müssen, es also keinen Sinn mache, mit hawai'ianischem Ritualimport so zu tun, als wären wir hier in einem hawai'ianisches Exil mit verklärtem Blick in die Südsee.¹²⁸

¹²⁸ Nachdem Puna Dawson beim Hawaii Festival 2010 in Inzell drei Tage Hula unterrichtet hatte, fragte sie nach, ob wir denn nicht einen eigenen folkloristischen Tanz hätten, den sie sehen könnte. Zwei Teilnehmer entschieden sich dann, einen Schuhplattler aufzuführen, was für Puna Dawson authentisch genug war und für alle anderen ein großer Lacherfolg war.

3.2.) Schamanische Heilkonzepte

In den Beschreibungen von Kremser ist es der Schamane, der sich in Trance begibt, um dort unter Mitwirkung der anderen Anwesenden die Heilarbeit vorzunehmen. Er ist also gleichzeitig derjenige, dessen Körper diese Krankheit übernimmt (und wieder loswird) und die Zeremonie in der physischen Welt leitet. Er arbeitet demgemäß in dieser wie in der spirituellen Welt, die laut Kremser ein Spiegelbild der physischen Wirklichkeit ist. Aus dieser Sicht ist es auch notwendig, dass er sich Helfer bedient, da er ja physisch nicht an zwei Orten gleichzeitig sein kann. Te Waimatao Turoa Morgan zufolge gibt es Berichte von kanadischen (indigenen) Schamanen, die schon an mehreren Orten zur gleichen Zeit gesehen wurden. In diesem Fall und der Beschreibung Kremzers folgend ist es in der Kultur der Azande¹²⁹ und in der Kultur der Bhil¹³⁰ unüblich.

Der Titel „Am Anfang war das Ritual“¹³¹ reflektiert die Auseinandersetzung mit dem Ritual selbst. Die Beschreibungen der beiden Rituale Mandol¹³² und Avule¹³³ zeigen hervorragend die Tätigkeiten des Schamanen und die Handlungsabläufe, die er durchzuführen hat, um in der sichtbaren bzw. der unsichtbaren Welt Veränderungen in seinem Sinn herbeizuführen. Die Beschreibungen zum Verständnis der vertikalen wie der horizontalen Weltebenen, deren Verbindung die Schamanen sind und die sich auch in ihrer Arbeit dieser bedienen, geben eine klares Verständnis von der Arbeit eines Schamanen, eingebettet in den jeweiligen Kulturkreis. Das ist in Frage zu stellen sobald es um urbane Lebenskonzepte geht. Vermutlich würde ab einer Sippengröße von ca. 20 Familien die Arbeit eines Schamanen durch die Menge der Personen deutlich erschwert werden. Dazu kommt noch, dass viele Heilprozesse funktionieren, weil wir gelernt haben, dass sie wirken. Wenn jemand also gelernt hat, dass ein Schamane Kraft seines Rituals und dessen Durchführung fähig ist, Krankheiten zu heilen, dann ist das

¹²⁹ Stamm im Norden von Zentralafrika.

¹³⁰ Indigener Stamm in Indien.

¹³¹ Vgl.: Kremser: Am Anfang war das Ritual, in: Baxa, Essen: Verkörperungen. S. 110.

¹³² Schamanische Heilung durch Trance bei den Bhil.

¹³³ Tanzritual.

genauso, wie wir gelernt haben, dass man Kopfwegh ‚wegsprudeln‘ kann. Bei entsprechender Überzeugung wird der gewünschte Heilerfolg erzielt. Aus der systemischen Therapie ist bekannt, dass sich Familienmuster ergeben, die sich über Generationen weiterbilden. Dieses Erkennen ist beim Auflösen solcher belastender Muster oft hilfreich.¹³⁴ Wenn nun Schamanen die Familien über mehrere Generationen kennen, so können sie bei entsprechender Begabung diese Familienmuster ebenfalls erkennen und auflösen. Je zerstreuter nun eine Familie lebt – der Ausdruck: ‚Meine Freunde sind meine Wahlfamilie‘, ist als ein effektives Verstecken von Problemen innerhalb eines Familiensystems zu werten –, desto mehr wird die Arbeit der Schamanen bzw. der Therapeuten erschwert. Im Gegensatz zur Arbeit Kremser wird die Trennung zwischen Schamanen, die Heilung bringen und anderen, die diese empfangen, entweder in den traditionellen polynesischen Konzepten nicht so ernst genommen – oder sie wurden im Laufe ihrer Reise nach Europa adaptiert, um eine größere Bandbreite an Menschen zu erreichen. Das soll jetzt nicht heißen, dass jeder, der mit diesen Heiltechniken in Berührung kommt, ein Schamane ist. Vielmehr ist es so, dass jeder Mensch unter Anwendung der richtigen Techniken Heilung spenden kann. Heilung im polynesischen Sinn ist per se also nicht wie in der Beschreibung Kremser Schamanen vorbehalten. Um allerdings diese Techniken zu erlernen, ist die von Kremser geforderte innere Annäherung notwendig. Das dafür im Außen gewählte Setting ist, wenn auch unterschiedlich zu unserem Ritualbegriff, als Ritual zu verstehen.

„[...] ein Ritual ist also die Verbindung zwischen der sozialen Welt der Menschen und der Welt dieser wissenden Instanzen in ihren primär nicht materiellen Bezügen. Es ist mehr oder weniger die Verbindung dieser beiden Welten, dieser kosmologischen Ebenen bzw. – wenn man so will – dieser unterschiedlichen Bewusstseinsbereiche.“¹³⁵

Das kann durchaus als Definition von Ritual im polynesischen Verständnis verwendet werden. Auch wenn die materiellen Bezüge stärker sind als in der von Kremser untersuchten

¹³⁴ Vgl.: Horwath: Interview mit Irene Zahrl: 2011.

¹³⁵ Kremser: Am Anfang war das Ritual, in: Baxa, Essen: Verkörperungen. S. 115.

Dorfgemeinschaft, so wird praktisch immer eine Verbindung mit den wissenden Instanzen angestrebt. Da diese Instanzen vornehmlich aus der eigenen Ahnenlinie stammen, stehen für jeden solche Instanzen zur Verfügung, wenn erlernt wurde, diese dafür einzusetzen. Prinzipiell wird Krankheit als etwas gesehen, das nicht nur auf körperlicher Ebene geheilt werden kann. Amelia Taylor hat erzählt, wie sie die Heilung einer Frau nach einer Unterleibsoperation auf ca. die Hälfte verkürzen konnte, im Gegensatz zu dem, was die klassische Medizin an Heilungszeit veranschlagt hätte. Es geht hier also nicht zwingend um wundersame Geistheilungen, sondern vielmehr um das Unterstützen von Heilungsprozessen im psychomentalen Bereich.

„Viele Krankheiten und Lebensprobleme, denen durch eine Behandlung mit den Mitteln der modernen Schulmedizin nur beschränkt oder gar nicht begegnet werden kann, lassen sich nach den Aussagen der meisten Azande durch die traditionelle Behandlung des Binza Avule effektiver bekämpfen.“¹³⁶

Da in der westlichen Welt, mit wenigen Ausnahmen, Ritualtraditionen zum Zweck der Heilung nahezu ausgestorben waren¹³⁷ und erst seit ca. 20 - 25 Jahren wieder eine breitere Masse in der Gesellschaft ansprechen, sind diese als ein Geschenk anzunehmen, durch das wir hier möglicherweise wieder zu unseren heilerischen Wurzeln zurückfinden mögen:

„Esst, trinkt, seid fröhlich und verweilt weiterhin im Land der Schamanen.“¹³⁸

¹³⁶ Ebd.: S. 124.

¹³⁷ Als Ausnahmen wären hier z.B.: die Exorzismen der christlichen Kirche oder die WenderInnen anzuführen.

¹³⁸ Kremser: Am Anfang war das Ritual, in: Baxa, Essen: Verkörperungen. S. 124.

3.3.) Die Rolle des Schauspielers im Feld der Ritualforschung

Dieser Abschnitt soll vor allem zweierlei Absichten dienen: Zum einen wird das Verhältnis des Schauspielers auf der Bühne in Bezug gesetzt zu demjenigen, der ein Ritual leitet, zum anderen soll die Rolle der ForscherIn selbst beleuchtet werden, die hier aus anthropologischer Sicht eine neue Funktionsweise einfordert. Aus den Anfängen der Anthropologie ist bekannt, dass oftmals Texte interpretiert wurden, die von Reisenden stammten. Feldforschung zu betreiben war demnach eine spätere Entwicklung. Betreiben TheaterwissenschaftlerInnen Feldforschung, findet man diese oft im Publikumsraum eines Theaters wieder, natürlich auch hinter der Bühne, seltener auf der Bühne. Die polynesischen Rituale, forderten vor allem eines ein: Den Blickwinkel des Forschers zu verlassen und sich auf die Ebene des Rituals als Mitwirkender einzulassen. Ich hatte die Grenze zur teilnehmenden Beobachtung bzw. aus theaterwissenschaftlicher Sicht die Grenze der vierten Wand im Sinne Boals zu überschreiten. Das hat mehrere Gründe. Die Ritualleitenden forderten eine völlige Teilnahme am Ritual, d.h., auch jene psychomentalen Prozesse, die dadurch eingeleitet, durchgeführt und abgeschlossen wurden, waren eine Grundbedingung der Teilnahme. Ich war also aufgefordert, die Grenze zwischen Teilnahme und Beobachtung zu Gunsten der Teilnahme zu verschieben. Es bestand die Notwendigkeit, zum ‚performenden Forscher‘ zu werden, da mir sonst der Zugang zu den Forschungsobjekten verwehrt geblieben wäre. Die Rituale hätten zumindest aber nicht in dem Umfang und dem Erlebnisspektrum beobachtet werden können. Des Weiteren waren die Veranstaltungen, die ich besucht habe, teilweise so intensiv, dass es mir nicht möglich war, einen objektiven Standpunkt einzunehmen, um aus dieser Sicht zu berichten. Viele Menschen, die ich kennengelernt habe, sind durch Krankheit oder durch unerwartetes Versterben eines Familienmitglieds in eine persönliche Krisensituation gekommen. Die Lösung dieser Krisensituation fordert die völlige innere Teilnahme ein. So entsteht innerhalb der Gruppe eine Dynamik, die ich als eine familienähnliche emotionale Verbindung erfahren habe. Es wäre also einerseits völlig respektlos gewesen, diese Personen auf

Grund ihrer emotionalen Öffnung in einem Interview über die entsprechenden Vorfälle zu befragen, zum anderen wäre, würde ich daran nur teilnehmen, würde eine Vertrauensbasis nicht gegeben sein, auf der ein solches Interview möglich gewesen wäre. Darüber hinaus war eine Befragung nicht zwingend notwendig. Als Außenseiter oder Beobachter der Gruppe, was sicher auch möglich gewesen wäre, wäre mir eine Teilnahme an den inneren Prozessen verwehrt geblieben, meiner eigenen und der anderen. Ich bin also unbewusst den ersten Schritten Stefaneks *Vom Ritual zum Theater*¹³⁹ insofern gefolgt, als ich begonnen habe, jene Situationen nach zu (er)fühlen, die ein arachaischer Jäger fühlt – bei seiner Jagd nach dem Springbock.¹⁴⁰ Diese Erlebnisse werden oft als ‚journey‘, also Reise im erweiterten Sinn betrachtet. Ich habe mich auf einer Reise in ein Land befunden, das ich weder kannte und von dem ich nicht wusste, dass es existiert, selbst der Weg dorthin ist etwas, das mit dem nötigen Selbstvertrauen in das Fremde beschritten werden kann, unbekannt, weil der Weg dorthin völlig unklar ist und weil sich der Zielort erst aus den Erlebnissen der Reise formt. Trotzdem waren mir die Reise und der Ort bereits vertraut. Jeder Reisende kann von seinen Reisen Andenken im Sinn einer Beweisführung dort gewesen zu sein mitbringen. Ich konnte das nicht. Diese Reise fand in meinem Inneren, im Inneren anderer Menschen und innerhalb von gruppenspezifischen Prozessen, in der metaphysischen Welt statt, weshalb es mir nicht möglich war, Souvenirs mitzubringen, und wenn, dann wären diese auch nicht sichtbar. Folgte einem Reisenden eine Reisebeschreibung, so versteht sich diese Reise im übertragenen Sinn als etwas, das den Anspruch hatte wissenschaftliche Erkenntnisse (mit) zu bringen. Die große Frage, die sich allerdings nach Abschluss der Reise stellte, war: Wie komme ich jetzt wieder zurück? Jeder, der im psychomentalen Bereich der persönlichen Krisenbewältigung agiert, ist froh, wenn die Krise überwunden und er so den Übergang in ein neues Stadium seines Lebens bewältigt hat. Da ich mich selbst aus oben genannten Gründen persönlich meinen eigenen psychomentalen Krisen stellen musste – und das kann

¹³⁹ Stefanek: *Vom Ritual zum Theater*. S. 191.

¹⁴⁰ Vgl.: Canetti in: Stefanek: *Vom Ritual zum Theater*. S. 204–205.

durchaus als Eintrittskarte zu den polynesischen Ritualen, die in Österreich praktiziert werden, verstanden werden – wusste ich zu Beginn nicht, ob und wie es möglich sein würde, zu meinem Ausgangspunkt wieder zurückzukehren, weil das ja ein themenimmanentes Paradoxon wäre. Um etwaige Spekulationen abzukürzen, es war mir nur schwer möglich zurückzukehren, zumindest alleine.

Da die Gefahr der persönlichen Verstrickung in die Thematik sehr groß ist, habe ich im Sinne der Objektivierung des Erfahrenen Folgendes entwickelt: Den Ausgangspunkt für die Rückkehr¹⁴¹ bildeten mehrere Gespräche mit meiner Dissertationsmutter, Prof. Dr. Hilde Haider¹⁴², die eine gedanklich-wissenschaftliche Grundlage in der Betrachtungsweise schuf und so konträr zu dem stand, was ich erfahren hatte. Auf dieser Grundlage habe ich einen Fragenkatalog ausgearbeitet und eine befreundete Anthropologin, BA Nadine Papai, gebeten, mich zu interviewen. Möglichst schnell nach meinen Erlebnissen, auf jeden Fall aber innerhalb einer Woche nach den Workshops, trafen wir uns und sie hat mittels des Fragenkatalogs das aus dem Erfahrenen gefiltert, das für die Arbeit notwendig war. Wenn also wie in diesem Fall eine Objektivierung des Erfahrenen im wissenschaftlichen Sinn nicht mehr feststellbar ist, oder aus den Umständen des zu untersuchenden Objekts nicht möglich ist, so ist eine Vertrauensperson zu Hilfe zu ziehen, die dabei eine Hilfestellung bzw. Anleitung bietet, um das posthum zu bewerkstelligen. Mit etwas Abstand betrachtet waren diese Aufzeichnungen ein wirksames Werkzeug. Ich bin der Überzeugung, dass dieses Material wissenschaftlich erfahren und ausgewertet werden kann. Unbeabsichtigter Weise bin ich allerdings zu meinem eigenen Forschungsobjekt geworden. Die persönlichen Erfahrungen waren also nicht Ausschlag gebend, sondern eine Notwendigkeit. Darüber hinaus habe ich das Erlebte mit Mag.^a Irene Zahrl, einer Psychotherapeutin, reflektiert. Die Intention ist nicht, das Erlebte therapeutisch aufzuarbeiten, sondern den Standpunkt des eigenen Erlebten um einen weiteren

¹⁴¹ Rückkehr und Reise sind hier als nichtlineare metaphysisch - erfahrbare Größen zu betrachten, es waren vielmehr Impulse, die von dem Vorsatz ausgingen, alles Erfahrenen wissenschaftlich fassbar zu machen - und je sicherer mir der Rückweg schien, desto weiter wagte ich mich in das zu erfahrende Feld vor.

¹⁴² Herzlichen Dank an dieser Stelle an Fr. Univ. Prof. Hilde Haider-Pregler.

Aspekt zu objektivieren. Das Eingliedern dieses Prozesses in meine Arbeit bestand also eher darin, eine Beurteilung von einem wissenschaftlichen Standpunkt vorzunehmen. Das half mir schließlich weiter, das Forschungsobjekt, zu dem ich geworden war, von einer Position außerhalb zu betrachten. Aus der Sicht des Theaters bin ich zu meinem eigenen Schauspieler geworden, der seine Bühne nicht mehr verlassen konnte, und wenn er die Bühne verlassen hätte, dann hätte er die Aufführung verlassen. In diesem Sinn ist Schauspiel und die damit verbundenen Techniken als ein Werkzeug der Feldforschung zu verstehen, das, wenn es authentisch eingesetzt wird, das zu erforschende Feld um einen Aspekt erweitert – das wirklich Erlebbare im realen wie im metaphysischen Raum. Im Gegensatz zum Schauspieler, der in Ausbildung und Praxis in seinem Leben nach Vergleichsmöglichkeiten sucht, die sich auf der Bühne einsetzen lassen, habe ich die Techniken des Schauspielers angewandt, um wissenschaftlich arbeiten zu können. Genauso wie manche Schauspieler eine völlige Verschmelzung mit der Rolle anstreben für die Zeit, in der sie auf der Bühne stehen, genauso musste ich auch mit der Rolle des Teilnehmers verschmelzen. Ist beim Schauspieler der Ausgangspunkt das eigene Leben, das er auf der Bühne einsetzt, so war mein Ausgangspunkt eine Bühne, auf der ich mein Leben präsentiert habe. Probleme mit der Authentizität gab es nicht. Da vieles von dem, was ich erlebt habe, mit inneren Prozessen zu tun hat, habe ich mich mit dem Aspekt der ‚Inneren Schau‘ aus Sicht des Schauspielers, wie das beispielsweise aus dem Improvisationstheater bekannt ist, auseinander gesetzt, da das eines der Hauptwerkzeuge meiner Arbeit innerhalb der durchgeführten Rituale war. Mit etwas Humor betrachtet lässt sich die Situation wie folgt beschreiben: Ich habe quasi im Sinne eines ‚verdeckten‘ Schauspielers agiert, in der Rolle eines Wissenschafters, der seine Identität so gut verbergen muss, damit seine wissenschaftliche Identität nicht aufgedeckt wird. Sein persönliches Leben muss aber soweit mit einbezogen werden, dass er zu einem Teil dieser Aufführung verschmilzt.

3.4.) Die RitualleiterIn als SchauspielerIn

Jemand, der in der Position eines Ritualleiters ein Ritual durchführt, betritt in der einen oder anderen Form eine Bühne. Jemand, der auf so einer Bühne steht, wird von den Anwesenden nicht nur mit Aufmerksamkeit, sondern auch mit einer Erwartungshaltung bedacht; das gilt auch, wenn die Leitung des Rituals zwischen mehreren Personen wechselt. Ein wichtiger Aspekt dabei ist, mit der Aufgabe auf persönlicher wie auf darstellerischer Seite zu verschmelzen. Eine Darstellungsform auf der Bühne, bei der das direkt sichtbar wird, ist der Tanz. Wie bei Kremser die Verbindung zwischen physischer und metaphysischer Welt im Ritual beschrieben wurde, findet die Vereinigung der Tänzerin mit all ihren Lebensbereichen auf der Bühne statt.

„Wenn ich die haitianische Folklore tanze, gehe ich auf eine Reise, ich werde jünger, ich fühle die spirituelle Energie, körperliches Alter existiert nicht mehr. Die Energie führt mich an einen Ort zwischen meinem Kopf und meinem Herz. Hier kann ich überall hinreisen und hier spüre ich die höchste Liebe. Ich verstehe mich als Bote für die nächste Generation, ich möchte mein Wissen weitergeben.

Lionel St. Surian (Tänzer, Lehrer, Choreograf, Haiti/ New York; New York. Interview: New York 1996, Schmiederer).“¹⁴³

Im selben Maß agiert der Ritualleiter als Akteur oder Vermittler zwischen physischer und metaphysischer Welt. Würde er nicht alle Bereiche seines Lebens miteinbeziehen, würde er an Glaubhaftigkeit verlieren oder um mit den Worten des Tanzes zu sprechen, sich ver Stolpern. Beides würde für den Zuseher bzw. für den teilnehmenden Zuseher die geschlossene Wirklichkeit der Bühne stören. Natürlich bietet die Bühne des Rituals ein anderes Szenario als eine Theaterbühne, trotzdem präsentieren dort unter dem Überbegriff Schauspieler, Darsteller, Performer oder eben Ritualleiter ihre Szenen. Schauspieltheorien können helfen, die Position des Ritualleiters greifbar zu machen, da dieser ja nur zu einem Teil in der sichtbaren/ physischen Welt agiert. Im Folgenden

¹⁴³ Nürnberger, Marianne; Schmiederer Stephanie (Hg.) Tanzkunst, Ritual und Bühne. – Begegnungen zwischen Kulturen. IKO – Verl. Für interkulturelle Kommunikation; Frankfurt am Main: 1996. S. 9.

soll erörtert werden, welche Schauspielmodelle auf einen Ritualleiter angewandt werden können.

„Allein die Frage danach, was die leibhaftigen Schauspieler auf der Bühne gemacht haben und vor allem, wie sie es gemacht haben, findet kaum Beachtung. Was kann man über Schauspieler sagen, außer dass sie >irgendwie< gut waren und daß sie – von was auch immer – überzeugten? Zweifellos sind Schauspieler die Fixpunkte der Aufmerksamkeit des Publikums. Man erwartet ihren Auftritt, man folgt ihren Bewegungen und lauscht ihrer Stimme. Auf der Bühne stehen keine Dramen, sondern Körper. Man beobachtet keine Ideen, sondern handelnde Menschen. Die analytische Beschäftigung der Zuschauer konzentriert sich jedoch häufig auf diejenigen Beteiligten einer Inszenierung, die am konkreten Abend der Aufführung zumeist gar nicht im Theater sind: Regisseure, Autoren und Bühnenbildner.“¹⁴⁴

Im Gegensatz zur Beurteilung der schauspielerischen Qualitäten eines Ritualleiters, die manchmal ganz außerordentlich sein können und der sein Publikum in denselben Bann ziehen kann, wie das ein Bühnenschauspieler tut, steht das Ritual selbst. Ein ‚missglücktes‘ Ritual wird selten mit dem Ritualleiter in Verbindung gebracht.¹⁴⁵ Verspricht sich z.B. ein Ritualleiter bei einer Eröffnungszeremonie, in der er die vier Himmelsrichtungen anruft, so wird ihm das leichter verziehen als einem Schauspieler. Die Perfektion der Darstellung ist also nicht so Ausschlag gebend wie beim Bühnenschauspieler.

Selbst wenn nach einem Erfolg auf der Bühne jeder Mitwirkende diesen für sich beansprucht, teilt sich die Verantwortung auf alle Beteiligten auf. Final wird von einem erfolgreichen Stück gesprochen, wenn nur eine Abteilung des Theater lobend erwähnt wird, bedeutet das meistens nichts Gutes für die anderen. Anders beim Ritual, der Ritualleiter trägt diese Verantwortung alleine. Selbst wenn Assistenten anwesend sind, die diese mittragen, bleibt die Verantwortung beim Ritualleiter. Natürlich kann er diverse Aufgaben – wie z.B. die Gestaltung

¹⁴⁴ Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S.9–10.

¹⁴⁵ Am Hawaii Festival in Teisendorf/Bayern 2012 wurde von Lei'ohu ryder ein Morgenritual durchgeführt, das weder vorbereitet noch spirituell zu sein schien. Es wirkte wie etwas zu absolvierendes, dessen Inhalt abhanden gekommen war. Auch wenn ich mir sicher bin, dass Lei'ohu ryder ein spiritueller Mensch ist, kann z.B. die Aufgabe der Eröffnung von Himmelsrichtungen nicht an Teilnehmer übertragen werden, die darin nicht geschult sind. Es hat dann den Anschein, dass der Betreffende keine Ahnung hat wie mit dem Werkzeug umzugehen ist. Trotzdem wird das Ritual auf anderer Ebene funktionieren, im Sinne einer Darstellung die Ritual unmittelbar erlebbar macht war es um mit Stefanek zu sprechen ‚leeres Dekor‘ das mehr durchgeführt werden musste als es durchgeführt werden wollte.

des Ritualplatzes¹⁴⁶ an Teilnehmer delegieren, was den zusätzlichen Vorteil hat, dass einerseits das Gemeinschaftsgefühl unterstützt wird und andererseits auf einer persönlichen Ebene eine Vorbereitung durchgeführt wird. Da die Ritualleiter, die ich kennengelernt habe, meist Performer und Regisseure in Personalunion sind, ist auch hier kein Delegieren von Verantwortung möglich. In einer Heilbehandlung zwischen nur zwei Personen versteht sich das von selbst. Darüber hinaus ist das Publikum eines Rituals als mitwirkend zu bezeichnen, während selbst bei Performanceaufführungen Mitwirkende als Publikum betrachtet werden. Das lässt eine andere Form der Reflexion zu. Die Reflexion im Ritual bezieht sich vor allem auf sich selbst, während die Reflexion in der Performance die Beziehung zwischen einem Selbst und dem Performer widerspiegelt. Der analytische Blick des Performancebeteiligten im Sinne des Publikums ist immer noch zumindest zum Teil auf ein Du gerichtet, im Ritual entfällt die Ebene des Du und würde erst wieder sichtbar werden, wenn derjenige sich vor dem Ende des Rituals selbst von der rituellen Handlung ausschließt. Das konnte in dieser Feldforschung nicht beobachten können. Daraus ergibt sich zwangsläufig eine große Macht desjenigen, der das Ritual leitet gegenüber all jenen, die daran teilhaben. Der verantwortungsvolle Umgang mit dieser Macht erfordert eine Ausbildung, die Parallelen in der Ausbildung zum Schauspieler/Performer aufweist. Da jedes Ritual, und hier gibt es eine weitere Parallele zum Theater, einzigartig ist, und obwohl derselbe Ablauf zu Grunde liegt, ist Ritual als transitorischer Akt zu sehen. In diesen Akt ist der Performer in Form des Ritualleitenden involviert. Selbst wenn die reflexive Ebene nicht der des Theater entspricht und deshalb schwerer Vergleiche von Aufführung zu Aufführung hinsichtlich der Teilnehmenden gemacht werden können, bietet das Ritual oft einen Rahmen, in dem frei improvisiert werden kann – diese Improvisation unterliegt dann den Gesetzmäßigkeiten des

¹⁴⁶ Ich habe schon öfters für unterschiedliche Ritualleiter eine dieser Aufgabe mit übernommen, diese kann ganz pragmatisch sein, wie z.B. das Zerkleinern von Feuerholz für eine Schwitzhütte (eine Art indigenes Dampfbad, in dem gebetet wird), das Zusammenrechen von Laub in einem Garten, der zu einem Ritualplatz erklärt wurde - oder das stille Gebet vor einem Medizinstab, um Kontakt zu meinen eigene oder fremden Ahnen aufzunehmen, aber auch das Herstellen eines Altars in jeder Ecke eines Raums, das Malen von Bildern etc.. Der kreativen Gestaltungsfreiheit sind hier praktisch keine Grenzen gesetzt. Alles steht in einem konzeptuellen Verhältnis zum Ritual/Zeremonie.

Rituals, vor allem aber der sinnstiftenden Wirkung, die keine Improvisation duldet.¹⁴⁷ Das Ritual gibt also den Spielraum vor, in dem der transitorische Akt des Ritualleiters und teilweise auch des mitwirkenden Publikums stattfinden kann.¹⁴⁸

„Vor allem aber kennzeichnet er Schauspielkunst als transitorischen Akt. Der Begriff Transitorik wurde von Lessing für das Theater geprägt und meint die Flüchtigkeit von Aufführungen. Alles, was ein Schauspieler macht, überdauert nicht den Moment seines unmittelbaren Vollzugs. [...] Durch seine Stimme wird ein aus dem Text erst Sprache, ein konkretes, durch vielfältige Nuancierungen gefärbtes Klang und Hörereignis, das als solches keinen materiellen Bestand hat. Das >Sein< des Satzes überdauert seine Aussprache nicht.“¹⁴⁹

Eine Komponente ist feststellbar, die im Unterschied zum Theater anders wirkt. Wenn ein Ritual nun zu Heilzwecken durchgeführt wird, und der Großteil der polynesischen Rituale, die in Österreich durchgeführt werden, haben Heilung zum Zweck, so wäre es nicht sehr effektiv, wenn diese Heilung nun nur im Moment der Aufführung stattfinden würde. Ich betone hier noch einmal, dass hier nicht geistheilerische Praktiken oder Wunder im Sinne von Heilung das Thema sind, sondern das Unterstützen von Heilprozessen, die entweder in physischen oder in psychischen Beeinträchtigungen ihren Anfang haben. Ein holistischer Heilungsansatz ersetzt nicht die Schulmedizin – und es soll hier auch keine Propaganda dafür stattfinden. Aus polynesischer Sicht hat die Heilung im Ritual unter Anrufung der Vorfahren Tradition und wird parallel zur Schulmedizin durchgeführt.¹⁵⁰ Heilung soll also ein Ritual überdauern. In einem Ausnahmefall wurde mir von einem Behandelten erzählt, dass all seine Beschwerden wieder zurückkamen, als sich die Freundschaft mit diesem Heiler zerschlagen hatte. Wie kann also

¹⁴⁷ Vgl. dazu Kapitel Ritualanalyse.

¹⁴⁸ Ich habe miterlebt, wie Teilnehmer des vierten Kuru Waka Seminars im Juni 2011 während einer Gruppenheilbehandlung zu Akteuren wurden, als sie z.B. eine starke Verbindung zu Wölfen gespürt haben und dann begonnen haben, wie Wölfe zu heulen.

¹⁴⁹ Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S. 10–11.

¹⁵⁰ Te Waimatao Turoa Morgan erzählte von einer Augenkankheit, bei der ihre Retina so stark beschädigt war, dass sie auf einem Auge praktisch blind war. Die Schulmedizin konnte ihr diesbezüglich keine Hilfestellung anbieten. Da Te Waimatao Turoa Morgen davon überzeugt war, es handle sich um eine ‚Schamanenkrankheit‘, war diese auch nur durch schamanische Arbeit zu heilen. Nach ca. zwei Jahren wuchs ihr die Retina an diesem Auge wieder nach und sie erhielt 90% ihrer Sehkraft zurück. Ihr Fazit war: ‚Schulmedizin ist sehr hilfreich im Bereich der Diagnostik, bei der Heilung ist aber auf schamanische Traditionen nicht zu verzichten. Ihr behandelnder Arzt konnte sich die Heilung nicht erklären, beglückwünschte sie aber als glückliche Person.‘

die Nachhaltigkeit der Flüchtigkeit einer Aufführung nachgewiesen werden? Laut Mag.^a Irene Zahrl gibt es nur eine Möglichkeit, diese Nachhaltigkeit festzustellen. Nachdem die emischen Erlebnisse ihr emotionale Frische verloren haben und so im psychischen Verdauungsapparat einen Platz im Bereich der Erfahrung zugewiesen bekommen haben, ist es möglich die Nachhaltigkeit eines Rituals zu rezipieren bei dem sich die Grenze von der teilnehmenden Beobachtung zum Miterleben verschieben muss.

„Da bleibt wirklich die Essenz dessen, worum es geht, als, weil du ja in diesem Kreis drinnen bist und aus dem heraus, weil ja durch die natürliche Vergessenskurve ein Teil vergessen wird, da bleibt ja die Reduktion, das ist als wenn du eine Suppe reduzierst, reduzierst auf einen Würfel – Du bist dann quasi der Suppenwürfel der Maori – ein Beobachter wäre emotional nicht involviert und deshalb finde ich das aus der Beobachterrolle, weit weniger interessant, spannend...“¹⁵¹

Die große Angst, das Erlebte zu vergessen bzw. sich durch entsprechende Notizen erinnerbar zu machen, wäre hier der falsche Weg gewesen. Vielmehr wurde die natürliche Vergessenskurve genutzt und bewusst als Wahrnehmungsfilter eingesetzt. Das mag ungewöhnlich scheinen und dem bisher beschrittenen Weg der Feldforschung zu widersprechen, wird aber durch den speziellen Forschungsansatz in Bezug auf die Objekte der Untersuchung – die Rituale – selbst bestätigt. Die Ergebnisse dieses Reduzierungsprozesses sind ein wesentlicher Teil dieser Arbeit geworden. Auf die Rolle des Forschers in dieser Situation wird noch im nächsten Abschnitt detailliert eingegangen. Der Ritualleiter hat also im Ritual einen Rahmen, in dem er, sofern er die sinnstiftende Wirkung des Rituals nicht außer Acht lässt, relativ große Bewegungsfreiheit. Das Repertoire seiner Darstellung ist dabei oft eng mit seinem kulturellen Kontext verknüpft. Dabei ist die Entstehungsgeschichte des Rituals eng mit dem Ritualleiter seit seiner dramatischen Ausdifferenzierung verbunden. Ein wichtiger Aspekt dabei ist dabei die Mimesis. Jeder Improvisationsschauspieler muss ein entsprechendes Repertoire im Hinterkopf haben oder binnen kürzester Zeit etwas in sich

¹⁵¹ Horwath: Interview mit Irene Zahrl: 2011.

finden, was er für die Darstellung verwenden kann, dafür gibt es unterschiedliche Trainings - u.a. von Keith Johnstone. Daraus ergibt sich folgende Problemstellung für Improvisationsschauspieler - Er soll zwar nichts aus dem privaten Leben zeigen - und hier ist auch eindeutig das Paradoxon des Schauspielers anwendbar, trotzdem ist das ein großer Teil seines Repertoires. Es wäre also denkbar, die Trainings von Keith Johnstone für Improvisationsschauspieler für Ritualleiter zu verwenden. Laut Brigitte Wimmer ist eine große Angst der Improvisationsschauspieler, etwas aus dem persönlichen Leben preiszugeben zu müssen¹⁵²

„Nachahmungen, selbst wenn sie sich wie bei Improvisationen nicht auf Textvorgaben beziehen, kommen im Theater nicht unmittelbar oder kontextlos zur Anschauung. Jede Darstellung des Menschen ist Konventionen unterworfen, die sich im steten Bezug zu gesellschaftlichen und ästhetischen Debatten außerhalb des Theater herausbilden, diese unreflektiert übernehmen oder aber ausdrücklich mitgestalten.“¹⁵³

Anders der Ritualleiter, bei dem das Paradoxon des Schauspielers nicht anzuwenden ist und der deshalb dem Spannungsfeld zwischen Bühnenwirklichkeit und dem privaten Leben nicht ausgesetzt ist. Ich konnte allerdings in der Vorbereitung auf ein Ritual beobachten, wie auch Ritualleiter unter Lampenfieber leiden können. Eine der Voraussetzungen im Ritual wie im Theater für Improvisation ist, es textlich nicht zu fixieren, wobei im polynesischen Heilritual mehrere Formen zu beobachten waren. Grundsätzlich ist natürlich zu sagen, dass Ritual in seiner Form nicht so frei ist wie Improvisationstheater. Die Improvisation kann z.B. die Form betreffen, z.B. bei einer Anrufung (Gebet) an die Götter, diese kann gesungen, getanzt, gesprochen oder es kann auch in Stille bzw. in Gedanken ausgeführt werden. Wichtig dabei ist auf die göttliche Eingebung zu vertrauen.¹⁵⁴ Je näher sich der Ritualleiter der Tradition verpflichtet fühlt, desto kleiner

¹⁵² Horwath: Interview mit Brigitte Wimmer: 2011. Brigitte Wimmer ist praktizierende Improvisationsschauspielerin im Großraum Wien.

¹⁵³ Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S.14.

¹⁵⁴ Te Waimatao Turoa Morgan bezeichnet es als Kommunikation mit ‚upstairs‘ oder ‚the heavenly thought‘, also die Kommunikation mit dem oberen Stockwerk und den göttlichen Gedanken, der die Basis für ihre Lehren und ihr spirituelles Leben darstellt.

wird der Interpretationsspielraum. Es kann hier also nur der Interpretationsspielraum gemeint sein, den jene Ritualleiter einräumen, die diese Rituale nach Europa mitgebracht haben – oder die direkt aus der göttlichen Eingebung heraus für Veränderungen sorgen.

„Arm nennt Grotowski ein Theater, das auf alle unwesentlichen Aspekte wie z.B. eine Guckkastenbühne mit Kulissen verzichtet und sich allein auf der Beziehung zwischen Zuschauern und Schauspielern entwickelt. Zwischen ihnen soll eine, im wahrsten Sinn des Wortes außerordentliche Erfahrung gestiftet werden, die mit Täuschung oder Illusion nichts mehr zu tun hat. Aufgabe des Schauspielers ist es dabei, durch körperliche und psychische Vorgänge einen Akt der Selbstoffenbarung zu initiieren, der Subjektivität jenseits normierter Verhaltensweisen und tradierter Figurenkonzepte erfahrbar macht: Wenn der Schauspieler öffentlich andere herausfordert, in dem er sich selbst der Herausforderung stellt, wenn er sich offenbart durch Exzeß, Profanierung und unerhörte Entweihung, wenn er seine Alltagsmaske herunterreißt, dann gibt er dem Zuschauer die Möglichkeit, einen ähnlichen Prozess der Selbstdurchdringung zu beginnen.“¹⁵⁵

Im Sinne Grotowskis sind die durchgeführten Rituale nur teilweise zu verstehen, trotzdem sind Ähnlichkeiten klar erkennbar. Es ist daher von einer reduzierten Ritualkulisse zu sprechen, die allerdings soll die Beziehung aller Teilnehmer untereinander, also den Ritualleiter mit einschließend, unterstützen. Die Gefahr einer Guckkastenbühne besteht nicht, da z.B. bei der Anrufung der Himmelsrichtungen, die ein Bestandteil der Eröffnung einer Heilungszeremonie sind, sich die Spielrichtung fünf¹⁵⁶ mal ändert.

¹⁵⁵ Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S. 35–36.

¹⁵⁶ Fünfmal deshalb, weil nach den Anrufungen der Himmelsrichtungen eine Zuwendung zum Altar stattfindet, die symbolisch als Zuwendung zum Herzen zu verstehen ist.

3.4.1.) Der Natürlichkeitsbegriff Grotowskis

Der von Grotowski geprägte Begriff von Natürlichkeit ist hier in folgendem Sinn zu adaptieren. Grotowski geht von einer „inszenierten, herbeigeführten Natürlichkeit“¹⁵⁷ aus. Grotowskis Ausgangspunkt dabei ist das Theater. Der Ausgangspunkt des Rituals bzw. der Rituale, die ich miterlebt habe, ist das ‚wirkliche Leben,‘ das in einem engen soziologischen Zusammenhang zu sehen ist. Anders als in Westeuropa, wo Rituale aus dem Alltag enthoben und auf eine besondere Situation verweisen, sind die polynesischen Rituale, die ich erlebt habe, als ein Teil des Alltags zu sehen, teilweise sogar als integrativer Bestandteil zur Sicherung der eigenen Existenz. Anstatt sich selbst auf den Zustand des Rituals vorzubereiten, wie z.B. das Anlegen von Sonntagskleidung vor dem Besuch der römisch-katholischen Messe, wird der Alltag oder ein Teil zu etwas Besonderem erhoben, eine spezielle Vorbereitung der Teilnehmenden dazu braucht es nicht. Durch den Umstand, dass das auch mehrmals am Tag durchgeführt werden kann, bleibt es etwas, das in den Tag integriert ist. Als Ritual kann hier z.B. die Durchführung einer Massage gesehen werden, wenn sie mit dem entsprechenden rituellen Hintergrund durchgeführt wird. Christa Bogner¹⁵⁸ zufolge ist das Durchführen einer Massage im traditionellen hawaiʻianischen Stil als Ritual zu sehen. Für Masseure, die das so durchführen, wird der Alltag bei jeder Massage auf die Ebene des Rituals gebracht. Leiʻohu Ryder¹⁵⁹ habe ich bei einem ihrer Konzerte beobachten können, als sie das Konzert mit einem Chant¹⁶⁰ eröffnet hat – bzw. ist das eher als eine Art Prolog zum Konzert zu verstehen, als ein Gebet, das nicht an die Zuschauer gerichtet ist, von dem diese aber insofern profitieren, als dieser Chant eine Verbindung mit den Geistwesen des Ortes und den eigenen Ahnen herstellt. Da der Chant in hawaiʻianischer Sprache war, konnte ich den Inhalt

¹⁵⁷ Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S. 36.

¹⁵⁸ Vgl.: Bogner, in: <http://www.aloha-spirit.at/> (Zugriff am 28.07.2012).

Christa Bogner ist seit ca. 15 Jahren in der traditionellen hawaiʻianischen Massagetechnik ausgebildet und bildet darüber hinaus Schüler aus, die diese erlernen wollen.

¹⁵⁹ Vgl.: Ryder, in: <http://www.leiohuryder.com/> (Zugriff am 12.08.2012).

Das erwähnte Konzert fand am 3.4.2009 bei Hara-Shiatsu, 1060 Wien statt.

¹⁶⁰ Chant ist meistens ein A-capellagesang in spezifischer Landessprache, oft mit minimaler instrumentaler Begleitung. Berühmte Chants sind z.B. Mantras oder das Morgengebet im Stift Heiligenkreuz.

nicht verstehen. Ryders Bewegungen zufolge vermute ich, dass es sich um etwas handelt, das mit den vier Himmelsrichtungen zu tun hat, und zwar durch den Einsatz einer Nasenflöte mit dem Wind. Eine der Herausforderungen, mit der ich auf Gruppenebene konfrontiert war, war eine Zurechtweisung, weil wir drei Tage gebraucht hatten, um uns als Gruppe zu erleben, präziser – die Ritualleiterin uns als Gruppe erlebt hat. Das hatte zur Folge, dass wir freundlich, aber sehr bestimmt darauf hingewiesen wurden, dass wir nun drei Tage vergeudet hätten, das halbe Seminar nun um sei und wir noch keine Heilarbeit als Gruppe vorgenommen hätten. Ich persönlich habe das nicht so wahrgenommen, habe allerdings auch nicht widersprochen, da es eher eine Situation war, in der Regeln zu befolgen sind und diese Hierarchie einzuhalten ist. Die Gruppe hat sich dieser Herausforderung gestellt und beim nächsten Seminar wurden wir gelobt, dass wir diese Verbindung zueinander schon vom ersten Tag an hatten. Auch hier war dieser Unterschied für die Ritualleiterin spürbar, nicht für mich. Eine weitere Herausforderung, der sich auf dieser Ritualebene zu stellen ist, ist jede zu behandelnde Krankheit – der Prozess der Heilung, der sich dann auf die Teilnehmer überträgt. Krankheit wird also als überwindbare Herausforderung betrachtet, die, wenn sie auf der Bühne des Rituals nicht völlig überwunden werden kann, dann zumindest ein Schritt in Richtung Heilung darstellt.

Der Begriff Natürlichkeit, der durch Grotowski im Sinne des Theaters eine neue Definition erfahren hat, muss also aus der Sicht des Rituals ein weiteres Mal neu definiert werden. Von Natürlichkeit zu sprechen, setzt in jedem Fall voraus, dass man Theater als Nachahmung der Natur begreift.¹⁶¹ Wenn aber wie hier das Theater nicht als etwas Alltagsenthobenes begriffen wird, scheint hier die Entfernung zum Vorbild, der Natur selbst, geringer zu sein. Nicht selten wird im Ritual die Natur und die damit verbundenen Geister bzw. die Elemente direkt angesprochen. Eine künstlerische Überhöhung derjenigen, die die Rituale durchführen, fehlt weitestgehend. Trotz einer Nähe zur performativen Aufführungspraxis ist keine Entfernung vom Ritual zulässig und der Gedanke, dass es unauthentisch sein könnte,

¹⁶¹ Vgl.: Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S. 37.

kommt nicht auf. Würde die Gefahr gegeben sein, dass es unauthentisch wirken könnte, so wäre der logische Schluss, Anstrengungen zu unternehmen, um authentischer zu wirken. Da aber nichts authentischer wirken kann als die Wirklichkeit, wäre das so verdächtig, dass die Performance an den Rand der Scharlatanerie abgleiten würde, da die Konsequenzverminderung ja nur für das Theater gilt, nicht aber für angebotene Heilung innerhalb eines Rituals. Wenn also jemand durch die rituelle Massage noch verspannter wäre, als er war, bevor er diese bekommen hat, dann würde diese Person kein zweites Mal zu dieser Massage gehen. Da dem Ritual nur Teilaspekte des Theaters vertraut sind – und da sind es auch abhängig von der Durchführung des Rituals immer wieder unterschiedliche – ist der Begriff der Natürlichkeit bei der Durchführung eines Rituals vernachlässigbar, weil der künstlerische Anspruch so gering ist, dass er in keinem Konkurrenzverhältnis zur Natürlichkeit steht. Es muss also das Verständnis von Natürlichkeit in Bezug auf das Ritual jedes Mal hinsichtlich seiner Aufführungspraxis überprüft werden. Für die polynesischen Rituale, die ich in Österreich kennen gelernt habe, gilt: Durch die indigene Nähe und Tradition und die Bereitschaft der Polynesier, ihre Rituale hier durchzuführen, ist Natürlichkeit in ihren Ritualen etwas, das einerseits den Charme ausmacht, andererseits so alltagsgebunden ist, dass es offensichtlich Bereitschaft für dieses Verständnis auf österreichischer Seite voraussetzt, um hier verstanden – und wenn nicht verstanden, dann zumindest erlebt werden kann. Es ist also nicht unverständlich, dass, wenn der Begriff der Natürlichkeit so eng mit der Praxis von Ritualen verbunden ist wie in diesem Fall, der Begriff Ritual einen anderen Inhalt bekommt, als man es aus abendländischer Sicht vermuten würde. In diese Definition ist sinngemäß der Natürlichkeitsbegriff des Ritualleiters einzuarbeiten. Da Ritual aus polynesischer Sicht etwas Alltagsgebundenes ist, ist auch der Ritualleiter alltagsgebunden und natürlich. Somit braucht es im Sinne Grotowski keine inszenierte Wirklichkeit, selbst wenn ein Ritual durchführen ist, in dem zwar Bezüge zum Natürlichkeitsbegriff von Grotowski zu erkennen sind, aber die Inszenierung vernachlässigbar bleibt.

3.5.) Die Personalisierung der ForscherIn

Wie im letzten Abschnitt schon angekündigt, ist der Begriff der ForscherIn hier anders zu definieren. Ich rufe noch einmal die Fähigkeit ins Gedächtnis, mit der Materie zu verschmelzen, deren Bearbeitung man gewählt hat. Ausnahmsweise gilt das hier genauso für den Begriff der Forschung wie für ein Beispiel aus dem Tanz. Das mag für den Moment ungewöhnlich wirken, erklärt sich aber aus der Aufgabenstellung.

„Durch den Tanz nehme ich mit meinen Vorfahren Verbindung auf, komme mit ihnen in Kontakt; ich erhalte Verständnis und Respekt für ihre Glaubensvorstellungen. In diesem Land (USA) ist es so einfach, das Denken und den Glauben anderer Kulturen beiseite zu lassen.

Ina Pannel (Tänzerin, New York. Interview: New York 1996, Schmiderer).“¹⁶²

Tanz soll hier als theateranthropologische Hilfsmetapher verstanden werden, die angesprochene Verbindung zu den Vorfahren ist durchaus beabsichtigt, weil auch im polynesischen Ritual das Einbinden der Vorfahren eine wichtige Rolle spielt. Ein wichtiger Aspekt dabei ist die Wahrnehmung von Nicht - Sichtbarem. Das bedeutet, dass vieles in diesem und im nächsten Kapitel auf persönliche Erfahrungswerte zurückzuführen ist, also empirisch erfahren wurden. Trotzdem sind die Bezüge zum Theater klar erkennbar. Schmerz ist z.B. etwas, das wahrgenommen werden kann, aber nicht sichtbar ist. Selbst bei einer Verletzung ist die Verletzung sichtbar, nicht aber der Schmerz. Schmerz kann z.B. durch das Verzerren der Gesichtsmuskeln sichtbar gemacht werden. Dazu ist eine Transformation von dem Teil des Körpers zu einem anderen notwendig, der dann diesem Schmerz mehr oder weniger intensiv Ausdruck verleiht. Während der Durchführung eines Rituals - und das kann auch mehrere Tage dauern - kommt es vor, dass man die ganze Zeit auf Matratzen oder kleinen Polstern am Boden sitzt. Binnen kürzester Zeit sind für mich Kreuzschmerzen feststellbar. Mit dem Beginn des Rituals zentriert sich der Wahrnehmungsfokus auf das Ritual und nicht mehr auf meinen unteren Rücken. Die Schmerzen sind zwar noch da, was vor allem

¹⁶² Nürnberger: Tanzkunst, Ritual und Bühne. S. 9.

nach dem Ende des Rituals wieder deutlich wahrnehmbar ist, während des Rituals bin ich aber nahezu beschwerdefrei. Darüber hinaus bin ich in der Lage gewesen, Bewegungen auszuführen, wozu ich unter nicht ritualisierten Umständen nicht fähig gewesen wäre. Abgesehen von der Wahrnehmung meiner eigenen Physis, war es mir ein Anliegen, die anderen Teilnehmer zu beobachten. Da ja das Ritual etwas ist, das alle Teilnehmer einschließt, befindet sich jeder in einer Art Bühnensituation. Eine interpretative Ebene wie beim Theater gibt es nicht, diese ist zu Gunsten der persönlichen Erfahrungsebene verschoben. Kann im Theater vermutet oder recherchiert werden, was ein Regisseur zu vermitteln versucht, so ist dies im Ritual eine Feedbackrunde mit Reflexion auf das eigene Erlebte. Diese Feedbackrunden gibt es bei Teilabschnitten des Rituals und zum Ende des Rituals, allerdings nicht nach dem Ende des Rituals – es ist also in den strukturellen Rahmen eingebunden. Anders als im Theater, wo es ein Anspruch sein kann, das zu verstehen, was auf Metaebene transportiert werden soll, das nicht unbedingt öffentlich gemacht werden muss. In der Reflexion des Rituals ist es wichtig, die Erfahrungen auf Metaebene mit den anderen Teilnehmern zu teilen. Interessanterweise lassen sich jedes Mal mehrere Teilnehmer beobachten, die über eine ähnliche Erfahrung reflektieren. Die Darstellung der Erzählung ist zwar persönlich, auf emotionaler Ebene wird jedoch Übereinstimmung erzielt, was dann auch in Bezug auf die Erfahrungen der anderen erzählt wird. Darüber hinaus dient es den Ritualleitern, die Wirksamkeit des Rituals zu überprüfen.

„Rezensenten teilen auch komplexe Handlungen mit und verstehen sogar, Aussageabsichten von Autoren oder Intentionen von Regisseuren zu ermitteln und kommentieren.“¹⁶³

Eine der Intentionen, die innerhalb des Rituals nicht sichtbar werden, ist die wirtschaftliche: „Sie kommen alle, weil sie gutes Geld hier verdienen.“¹⁶⁴ Die wirtschaftlichen Verdienstmöglichkeiten auf den polynesischen Inseln sind im Vergleich zu Europa sicher geringer. Zudem sind die

¹⁶³ Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S.9.

¹⁶⁴ Horwath: Interview mit Christa Bogner I: 2011.

Heilpraktiken etwas, das ohne großen Aufwand exportiert werden kann. Energiearbeit unterliegt keiner Qualitätssicherung, das Flair des Exotischen haftet den Reisenden an und als Erklärung für Unstimmigkeiten wird immer die eigene Kultur angeführt. Schenkt man den Absichtserklärungen Glauben, so sind quasi alle Polynesier, die ihre Rituale hier praktizieren und lehren, auf einer Art Mission, entweder von göttlicher Stelle dazu berufen oder zum Wohl von ‚mother earth‘ oder der eigenen Enkel, weil die eine bessere Welt vorfinden sollen, als sie jetzt ist. Das ist vom Gedanken der Verantwortung her eine schöne Erklärung, bezahlt aber noch keine Reise nach Europa. Zudem fallen mit zunehmender Reisetätigkeit die Verdienstmöglichkeiten im eigenen Land aus. Ich habe nur zwei Beispiele gefunden, die sich hier nicht einordnen lassen. Ein Maori, der allerdings nicht als Heiler arbeitet, finanziert nach eigenen Angaben seine Vortragsreisen ausschließlich aus Spenden und da auch nur in einem Ausmaß, wie er das Geld dafür benötigt. Ein anderer Maori, er arbeitet als Heiler, macht das vorwiegend zur Vermehrung seines finanziellen Wohlstandes. Das würde er natürlich so nie angeben, die Indizien und vor allem sein enormer Verdienst sprechen aber gegen ihn. Alle anderen haben einen Kompromiss gefunden, der zwar ein finanzielles Einkommen vorsieht, die Mission der Reise aber dennoch in den Vordergrund stellt. Bei den Maori gibt es das System des *koha aroha*¹⁶⁵ – ein Geschenk, das aus dem Herzen kommt. Ich habe bisher nicht erlebt, dass *koha aroha* abgelehnt oder als nicht ausreichend bewertet wurde.¹⁶⁶ Die Intentionen der Ritualleiter lassen sich also nicht immer schlüssig klären und hängen einmal mehr vom Verantwortungsbewusstsein des Ritualleiters ab. Der Weg zum verantwortungsvollen Ritualleiter ist gedanklich nicht von dem eines Schauspielers und in diesem speziellen Fall auch nicht von dem des Forschers zu trennen.

„[...]“, die ausgeht von Fragen danach, ob Schauspieler sich selbst spielen oder andere Menschen vorführen, ob sie

¹⁶⁵ *Koha* kann mit Geschenk übersetzt werden – *Aroha* mit Liebe – ein Geschenk, das aus dem Herzen kommt, dabei spielt es auch oft gar keine Rolle, was dieses Geschenk ist und es kann auch ein Dienst am anderen sein, wie z.B. eine Massage oder ein Haarschnitt, in der Praxis ist es jedoch meistens Geld.

¹⁶⁶ Die österreichische Variante davon wäre: ‚Gib mir, was du willst.‘ Da ich für die von mir durchgeführten Massagerituale kein Geld bzw. keine Gegenleistung einfordere, steht es jedem frei, etwas dafür zu geben. Einmal habe ich dafür zwei Flaschen Bier und einen kleinen Topf Schmalz bekommen.

Gefühle auf der Bühne nur dem äußeren Anschein nach glaubhaft vermitteln oder ob sie diese im Moment der Darstellung tatsächlich evozieren können, ob sie ihren Charakter der Rolle anpassen oder die Rolle ihrem Charakter, ob sie kalkuliert oder distanziert spielen oder ob sie ganz in der Rolle aufgehen bzw. mit dieser verschmelzen.“¹⁶⁷

Die Frage stellt sich dem Forscher im Feld nicht, obwohl er in die wissenschaftliche Wirklichkeit zurückkehren muss.

¹⁶⁷ Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S. 15.

3.5.1.) Die ForscherIn als SchauspielerIn

Es ist also die Aufgabe des Forschers, so mit seinem Feld bzw. seiner Aufgabenstellung zu verschmelzen, dass die Grenzen von ‚Außen‘ nicht mehr sichtbar sind. Es ist nicht möglich, etwas aufzuzeigen, etwas darzustellen, das nicht in der Person des Darstellers/Forschers vorhanden ist. Eine bloße Darstellung würde unauthentisch und dilettantisch wirken. Des Weiteren ist Vertrauen eine wichtige Basis für diese Arbeit. Jeder soll die Freiheit haben, über Atlantis und Lemuria, Kristallschädel, Nazcar, Kornkreise etc. so zu denken, wie es von ihm/ihr als richtig angesehen wird und eigene Theorien entwickeln. Es hat sich für mich oft als vorteilhaft erwiesen, mit Vorbildung in esoterische Diskussionsthemen einzusteigen, was mir einen Vertrauensvorschuss gab, da ich als Eingeweihter eingeschätzt wurde. Eine Vorkenntnis bzgl. der beschriebenen esoterischen Thematiken war unumgänglich. Dabei war es oft nicht notwendig, eine Stellung im Sinne einer pseudowissenschaftlichen Erklärung zu beziehen, es reicht völlig, sich der grundlegenden Fragestellungen der Thematik bewusst zu sein. Ich bin dabei eher einem unbewussten Impuls gefolgt als einer durchdachten Strategie. Es kann aus der Sicht des Schauspielers als eine Rollenvorbereitung gesehen werden, in die ich hineingewachsen bin. Ich bin also keiner strategisch konzeptionellen Rollenentwicklung auf intellektueller Basis gefolgt, viel mehr habe ich es gelernt, unbewussten Impulsen zu folgen, die mich dem Ziel, ein Insider zu sein, näher brachten. Dabei erstaunte ich mich oft selbst. Die Beschreibung von unbewussten Impulsen lässt sich oft mit emotionaler Motivation umschreiben.

„Obwohl es selbstverständlich scheint, dass Emotionalität einen wesentlichen Aspekt unserer Existenz ausmacht, ist es schwierig, diese kategorial und theoretisch zu erfassen. Die Gewissheit, die sich etwa in Formulierungen ausspricht wie Ich habe ein Gefühl oder Ich habe das Gefühl, dass..., erweist sich als trügerisch, wenn man versucht, das eigene emotionale Befinden sprachlich genau zu begreifen, es zu benennen, zu begründen und für andere nachvollziehbar zu machen. Gefühle sind stets flüchtig und unsere Worte können sie kaum einholen.“¹⁶⁸

¹⁶⁸ Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S. 40.

Wie Anderson schon festgestellt hat, ist das Sich - Einfühlen als Forscher ein wichtiges Werkzeug für das Erleben des Rituals in der Feldforschung.¹⁶⁹ Anders als beim Schauspieler ist der eigene emotionale Verhaltenskatalog nichts Entwickeltes, nichts, das vor einem Regisseur argumentiert oder gezeigt werden müsste, und das bei Bedarf auch wieder verändert werden kann. Die emotionale Reflexion des Forschers wird also am besten sichtbar, wenn eine andere Vertrauensperson als Mittler agiert. In der Beschreibung der eigenen Gefühle bekommen diese einen Haltbarkeitswert, der sich in der persönlichen Erfahrung niederschlägt, der darüber hinaus akustisch aufgezeichnet werden kann. Die Rolle des Forschers, der sich zu Untersuchungszwecken ganz der Teilnahme am Ritual hingeben muss, wird noch um eine weitere Facette bereichert. Innerhalb seiner Rolle als Teilnehmer ist er auch Beobachter und Lernender. Das entspricht der Erwartungshaltung der Vortragenden. Der Forscher bleibt so auf einer übergeordneten Ebene Nichtbeobachter des nicht als Forscher beobachtenden Teilnehmers, sondern als Mitwirkender und lässt auch diese Erkenntnisse, vor allem aber Erlebnisse wieder in den Reflexionsprozess miteinfließen, einmal auf direkter Ebene während einer Feedbackrunde als Mitwirkender, der eine nicht forschende Rolle spielt und einmal auf einer Metaebene, wo der Forscher sich selbst, andere und das Erlebte reflektiert, das die vielen Teilaspekte wieder vereint. Es entsteht das ‚Paradoxon des Forschers‘ und es ist entgegengesetzt zum Paradoxon des Schauspielers zu verstehen. Während das Paradoxon des Schauspielers sich darauf bezieht, dass der Schauspieler sich bewusst ist, eine Trennung zwischen Bühne und einem Leben abseits der Bühne vorzunehmen und so eine Figur auf der Bühne schafft, die ästhetisch distanziert zur Wirklichkeit agiert und so für den Zuseher ein künstlerischen Vergnügen schafft, agiert der Forscher nun als jemand, der die Distanz zum Forschungsobjekt verlieren muss, um dieses untersuchen zu können. Wenn laut Kotte:

„[...]das Paradoxon [des Schauspielers] darin besteht, dass der Schauspieler der Kunstfigur frei und schöpferisch

¹⁶⁹ Vgl.: Anderson: Intuitive Inquiry, in: Braud; Anderson: Transpersonal Research. S. 69–95.

als Subjekt gegenüber tritt und ohne Einfühlung produziert, zugleich aber den Schauspieler täuscht, ihm eine Illusion des Wirklichen verschafft“¹⁷⁰

dann besteht das Paradoxon des Forschers darin, sich in eine Situation seiner Forschung so sehr einzufühlen, dass die Wirklichkeit zur nicht erkennbaren darstellerischen Illusion wird und er selbst als Subjekt das Erleben der Materie in der Vordergrund stellen muss, ohne wissenschaftliche Distanz zu wahren. Die wissenschaftliche Distanz kann erst unter Mithilfe von Vertrauenspersonen wieder erreicht werden. Forscher sind dann im Sinne Diderots dann „mittelmäßige Darsteller“¹⁷¹ oder „schlechte Schauspieler“¹⁷², sie brauchen allerdings keine „erhabenen Schauspieler“¹⁷³ zu sein, weil das, was sie darstellen, immer authentisch sein wird, wenn sie die Ebene des Erlebens im Ritual in den Vordergrund stellen. Der Aspekt des Erlebens, der empirischen Erfahrbarkeit, ist in diesem Fall nicht ohne den Einsatz von Emotionen möglich. Emotionen sind allerdings wieder zentrale Bestandteile der Werkzeuge, deren sich Schauspieler bedienen, die vor allem im Umgang mit anderen Menschen sichtbar werden. Da Ritual – oder zumindest die hier beschriebenen Heilrituale – immer mit zumindest einem anderen Menschen in einem interaktiven Prozess stehen, ist der Faktor der Emotionen nicht zu vernachlässigen.

„Emotionalität wird damit als intersubjektives Phänomen begriffen, das zwischen den Menschen stattfindet, in dem Gefühle zur Anschauung gebracht und wahrgenommen werden. Ausdruck, Darstellung und Wahrnehmung von Gefühlen sind für Smith also keine sekundären Vorgänge, sondern ursächlich mit der Emotionalität des Menschen verwoben. Der Gedanke, dass es ein emotionales Wechselverhältnis zwischen einzelnen Menschen gibt, ist der zentrale Ansatzpunkt von Schauspieltheorien.“¹⁷⁴

Für den Forscher bedeutet das nun zu einem Teil Emotionen als unbewusster Teilnehmer zu erleben, die erst später als Erfahrung wieder abgerufen werden dürfen, auf der anderen Seite, sich bewusst emotional auf die entstehenden Prozesse im

¹⁷⁰ Kotte: Theaterwissenschaft. S. 170.

¹⁷¹ Vgl.: Ebd. S. 171.

¹⁷² Vgl.: Ebd.

¹⁷³ Vgl.: Ebd.

¹⁷⁴ Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S. 43.

Ritual einzulassen und mitzuerleben. Ein zentrales Element ist im Schauspiel wie im Ritual die Fähigkeit, sich einfühlen zu können. Ich habe immer wieder Gruppen erlebt, in denen es Teilnehmern entweder auf Grund fehlender Einfühlungsfähigkeit nahe- gelegt wurde, die Gruppe zu verlassen oder die dann von der Gruppe so beurteilt wurden, dass das Gefühl entstand, sie würden die Gruppenprozesse aufhalten oder stören. Diese haben dann aus persönlichen Gründen die Gruppe verlassen. Zu einem großen Teil wird der Mitwirkende im Ritual zu empathischer Mitarbeit im Sinne von Schauspielarbeit verpflichtet.

„Im 19. Jahrhundert wird dieser Vorgang mit dem Begriff Einfühlung beschrieben, der zu einer zentralen ästhetischen Kategorie wird. Voraussetzung für Einfühlung ist die Identifikation von Schauspieler und Rolle bzw. Zuschauer und Figur.“¹⁷⁵

So ist für den Forscher das Einfühlen in die Materie nicht zum Zweck der ästhetischen Distanz von Vorteil, sondern hilft beim intuitiven Verschmelzen mit jeder Rolle, die Feldforschung von ihm einfordert. Dabei gilt für den Schauspieler wie für den Forscher, dass sich die Wahrnehmung der Gefühle, die durch die Interaktion mit anderen erst gut sichtbar gemacht werden, dass dieses Sichtbarmachen von Gefühlen in einem Abhängigkeitsverhältnis zu jenen Personen steht, die diesem Forscher oder Schauspieler sich als Reflexionspunkt anbieten. Dient dem Schauspieler die Reflexion zur Präzisierung der Darstellung seiner Rolle, so hilft es dem Forscher zu einer wissenschaftlich distanzierten Sichtweise, die das emotional Erlebte im größten Maß wissenschaftlich objektiviert.

„Als Wahrnehmungsphänomene sind Gefühle also auch ein Vermittlungsproblem. Trotz der Einfühlung kann auch der unparteiische Zuschauer niemals über die Schranken der eigenen Person hinausgetragen werden.“¹⁷⁶

Trotzdem bleibt der Prozess individuell und damit eng verbunden mit der Person des Forschers bzw. des Schauspielers. In diesem Sinn kann bzw. darf sich der Forscher auch nicht der eigenen Menschlichkeit entziehen, was einen direkten Einfluss auf seine

¹⁷⁵ Ebd.: S. 44.

¹⁷⁶ Ebd.: S. 44.

Arbeit hat. Im holistischen polynesischen Heilungsansatz sind Emotionen ein wichtiger Faktor. Emotionen haben im hawai'ianischen Verständnis nur zwei körperliche Ausdrucksformen, sich auf muskulärer Ebene zu entspannen oder zusammenzuziehen. Die präzise schulmedizinische Erklärung diesbezüglich gibt es aus hawai'ianischer Sicht nicht. Dafür wird folgende Erklärung gelehrt: „Das Zusammenziehen von Muskeln, verursacht entweder durch Stress oder durch längeres bewegungsloses Verweilen, ist vielen als Verspannung im Bereich der Schultern und der Halswirbelsäule bekannt, hervorgerufen durch vorwiegend sitzende Tätigkeiten ohne Ausgleichsbewegungen.“¹⁷⁷ Diese Verspannungen, die z.B. in den Gedanken zur Sicherung der Existenz ihren Anfang haben können, können nun mittels Massagen gelockert werden – viele Massagen können diese Verspannungen auflösen. Ein Weg der Vorbeugung aus hawai'ianischer Sicht wäre allerdings, die Dinge, die notwendig sind, um die eigene Existenz zu sichern, so durchzuführen, dass auf gedanklicher Ebene keine Verspannungen entstehen können.¹⁷⁸ Aus diesem Beispiel wird ersichtlich, wie eng zumindest aus hawai'ianischer Sicht die Verknüpfungen zwischen Gedanken, Emotionen und dem Körper sind. Die Münchner Psychologin Dr. Susanne Wiegel geht davon aus, dass einem menschlichen Wesen drei Handlungsebenen zur Verfügung stehen. Die erste und die wirkungsvollste ist die geistige, die gedankliche, unabhängig ob diese Gedanken ausgesprochen werden oder nicht, die nächste ist die emotionale, die einen hohen Motivationsfaktor in sich birgt, jedoch nicht zwingend zu einer Handlung führt – und als dritte die Handlungsebene, die Ebene des Handelns, die die machtvollste ist. Während die Ebene der Gedanken ohne der Ebene der Emotionen und der des Handelns auskommen kann, braucht die Handlungsebene die beiden anderen, um durchgeführt werden zu können. Die emotionale Ebene setzt in irgendeiner Form einen

¹⁷⁷ Christa Bogner sinngemäß zitiert während der Massageausbildung Modul 4. Thema Intuition 27.4.–2.3. 2009 in Wien.

¹⁷⁸ Sueßbach, in: Die Zeit: <http://www.zeit.de/2011/22/DOS-G8> (Zugriff am 19.08.2012).

Der Journalist Henning Sueßbach stellt in einem Brief an seine Tochter Marie, die gerade die fünfte Klasse besucht, bereits eine Überforderung der Pflichtschüler fest, die zur Konditionierung des emotionalen Systems, bereits körperliche Symptome einer einseitigen Lebensorganisation (der Schule) zeigt, um entsprechend fokussiert auf das Arbeitsleben vorbereitet bzw. abgerichtet zu werden. Das soll jetzt nicht bedeuten, dass Arbeit prinzipiell schlecht ist, wenn aber bereits Fünfzehnjährige im Vorbereitungsprozess zur Arbeit krank werden, dann funktioniert dieser Versuch kontraproduktiv.

gedanklichen Prozess voraus.¹⁷⁹ Wenn sich nun jemand entscheidet, ein Theaterstück aufzuschreiben, so setzt das voraus, dass er sich dieses Theaterstück ausdenkt, dann fühlt er, was er damit bezwecken will, weil die Thematik beispielsweise wichtig ist, um damit Geld zu verdienen etc.. Das gibt dann die Motivation, dieses Theaterstück aufzuschreiben und somit die Handlungsebene erreichen. Die enge Verbindung zwischen Körper, Geist und Emotionen ist also in ihren Teilaspekten nicht singular zu betrachten.

„Die Praxis des Theaters und ihre schauspieltheoretische Reflexion verdeutlicht, daß die neuzeitliche Differenzierung des Menschen in Leib und Seele von dessen Emotionalität durchkreuzt wird. Gefühle sind weder rein geistige noch ausschließlich körperliche Phänomene, sondern haben mit einer wechselnden Beeinflussung des Psychischen und Physischen zu tun, [...]. Emotionen sind beeinflussbar, aber nicht immer kalkulier- und steuerbar.“¹⁸⁰

Ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen Theater und Ritualforschung besteht darin, dass es für die Ritualforschung keine Proben und selten eine Vorbereitung gibt. Der Forscher muss also die Entscheidung treffen, sich auf die durchgeführten Rituale einzulassen oder nicht. In diesem Sinn sind auch die Emotionen des Forschers nur zum Teil beeinflussbar, kalkulier- und steuerbar müssen sie nicht sein. Kommt es beim Forscher zu einem emotionalen Impuls auf persönlicher Ebene oder verursacht durch das Ritual selbst, so ist das im Sinne des Miterlebens zu begrüßen. Eine Überlegung, die im Vorfeld getroffen werden muss, ist allerdings, ob sich der Forscher der Aufgabe im physischen, psychischen und im emotionalen Bereich gewachsen sieht. Die Rezeption jedes miterlebten bzw. durchgeführten Rituals ist von diesen Faktoren direkt abhängig. Wie vorhin schon festgestellt, unterliegt das Ritual wie die Aufführung auf der Bühne dem Aspekt des Transitorischen. Ähnlich wie beim Beobachten des Geschehens auf der Theaterbühne, das – wenn das Stück öfters angesehen wird –, immer neue Möglichkeiten der Betrachtungsweise eröffnet, verhält es sich mit dem öfteren

¹⁷⁹ Vgl.: Wiegel sinngemäß zitiert während eines Meditationstag am 27. Februar 2011. Vgl. dazu auch: Wiegel, in: <http://www.lichtinsel.eu/> (Zugriff am 19.10.2012).

¹⁸⁰ Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S. 48.

Erleben des gleichen Rituals . Dabei stellt sich eine Routine im Sinne des Teilnehmens ein, Unterschiede und Gleichheiten zur vorhergegangenen Ritualpraxis werden schnell sichtbar. Je öfter diese Wiederholungen im Ritual passieren, desto sensibler ist die Wahrnehmung dafür, weil sich die emotionelle Wahrnehmung nicht auf die Handlungsebene der Physis konzentriert, sondern vermehrt in der Reflexion des eigenen Erlebten stattfindet. Je tiefer das Eindringen in das Ritual, desto sensibler ist die diesbezügliche Wahrnehmungsschulung. Zwischendurch kann es vorkommen, dass die emotionale Wahrnehmung nicht interpretierbar ist oder so undefiniert bleibt, dass sich keine eindeutige Aussage treffen lässt. Gerade dann ist es wichtig, weiter zu forschen, da sich in den nächsten Ritualen dieser Wahrnehmungsprozess wieder umkehrt und zu mehr Sensibilität führt. Dabei gesteht Anderson dem (unbeweglichen) Protokoll von Ritualen zu, dass diese durch einen entsprechenden Rahmen ein anderes, vielleicht noch tieferes Eindringen, ermöglichen, auch im Falle von Verwirrtheiten und Konfusionen. Die menschliche Stimme ist ein immer einsetzbares Instrument, das dem Wissenschaftler zur Verfügung zu steht, um darüber hinaus eine innere Verbindung zum Material zu schaffen.¹⁸¹

¹⁸¹ Vgl.: Anderson: Intuitive Inquiry, in: Braud; Anderson: Transpersonal Research. S. 81–82.

3.5.2.) Die ForscherIn als emotionales Wesen

Es steht also außer Zweifel, dass im Umgang mit Emotionen Verwirrtheit entstehen kann. In Bezug auf das Ritual besteht das Auflösen dieser Verwirrtheit darin, einfach weiterzuarbeiten, bis sie sich aufgelöst hat. Eine reflexive Auseinandersetzung mit den eigenen Gefühlen ist vor allem aus der Psychotherapie bekannt. Unter dem Begriff der inneren Schau, die auch in der Improvisations-Schauspielkunst bekannt ist, gibt es Parallelen zur Ritualforschung, da, wie schon mehrfach angemerkt, der (moderne) Forscher im Ritual sich nicht auf eine beobachtend - beschreibende Rolle reduzieren lässt.

„Heutzutage muß einen die Frage Wie fühlst du dich? nicht verlegen machen: Auch wenn man den eigenen Emotionen nicht immer ad hoc einen Namen geben kann, wird doch niemand deshalb antworten Ich fühle gerade nicht. Vielmehr wird man >in sich hineinhorchen<, >sich ausloten<, und beginnen sein aktuelles Gefühlsleben auszuloten.“¹⁸²

Mag.^a Irene Zahrl sieht als mögliche Therapieform die heilenden Fähigkeiten der Innenschau, das Erleben von inneren Bildern und die bewusste Manipulation dieser Bilder zu Heilzwecken.¹⁸³ Diese Technik beschreibt unter anderem auch Dr. Frankl in dem Buch *Die Psychotherapie in der Praxis*.¹⁸⁴ Übertragen auf polynesishe Heilrituale bedeutet das nun, Rituale mit dem Einsatz der Veränderung innerer Bilder zu erweitern. Das ist ein bewusster Ansatz zur Heilung, da innere Bilder mit Emotionen zusammenhängen, diese aber wiederum am deutlichsten in der Kommunikation zu anderen Menschen sichtbar werden, daher ist es vorteilhafter, diese Form des Heilrituals mindestens zu zweit, besser noch in einer Gruppe durchzuführen. In einem Prozess von dreißig oder mehr Menschen. Während einer ‚healing-session‘ gibt es nun einen sehr regen Austausch an Emotionen, unabhängig davon, ob bzw. wie diese nun wahrgenommen werden. Durch den bewussten Einsatz von Imagination werden diese inneren Bilder, die für Emotionen stehen, geheilt und wieder zurückgeschickt. Da eine Gruppengröße von dreißig Personen nun sehr viele

¹⁸² Roselt: Einführung, in: Roselt: Seelen mit Methode. S. 41.

¹⁸³ Horwath: Interview mit Irene Zahrl: 2011.

¹⁸⁴ Vgl.: Frankl, Viktor, E. Die Psychotherapie in der Praxis. München; Piper: 1986.

Menschen mit noch mehr inneren Bildern zur Verfügung hat, sind die Heilerfolge dementsprechend, da die inneren Bilder, die beim einen in Unruhe geraten sind, ganz leicht von einem anderen beruhigt werden können. So passiert diese Form von Heilung quasi kreuz und quer – zudem ist nicht immer klar, wer der Sender und wer der Empfänger ist. Darin liegt der Vorteil, dass sich niemand über die persönliche Grenze, etwas von sich preiszugeben, was er/sie nicht möchte, bewegen muss. Es ist einmal mehr ein Anliegen, darauf zu verweisen, dass hier keine Wunderheiler am Werk sind, vielmehr sind die Imaginationen ein Teil jener Heilarbeit, die in Polynesien scheinbar seit Jahrhunderten praktiziert wird. Dabei steht auch der Heilerfolg nur teilweise im Vordergrund, viel wichtiger ist es, sich der Heilung zumindest um einen Schritt genähert zu haben. Von Berichten über Wunder, wie sie von manchen Schamanen existieren, stehen hier in keinem Verhältnis. Dr. Frankl bestätigt die heilsame Wirkung von imaginärer Bildarbeit auch im körperlichen Sinn. Im Unterschied zu einem in der Gruppe durchgeführten Heilritual beschreibt Dr. Frankl die Heilung des Patienten durch den eigenen Einsatz von inneren Bildern.¹⁸⁵ Das funktioniert natürlich auch im polynesischen Heilverständnis, oft wird das zusätzlich zur Körperarbeit angewandt, wie beispielsweise bei der Massage. Noch effektiver ist das, wenn das z.B. Masseur und Patient gleichzeitig anwenden.

„Einen Schriftsteller, der an einer psychogenen überlagerten und fixierten schweren Kontraktur nach Ischias laborierte, trainierten wir darauf, intensivst zu imaginieren, der Ischiadikusstamm der erkrankten Beines sei ‚nicht existent‘, er sei im Zuge der einzelnen Entspannungs- und Konzentrationsübungen durch die empfundene ‚Wärme‘ sozusagen ‚eingeschmolzen‘; der Effekt war völlige Schmerzfreiheit und Wiederherstellung der Funktionstüchtigkeit.“¹⁸⁶

Ähnlich funktioniert die Arbeit von Improvisationsschauspielern, allerdings mit dem Unterschied, dass die Arbeit im Inneren nicht zu therapeutischen Zwecken angewandt wird, sondern direkt zur Darstellung auf der Bühne verwendet wird. Die Techniken im textlich fixiertem Theater

¹⁸⁵ Vgl: Frankl: Die Psychotherapie in der Praxis. S. 224 – 225.

¹⁸⁶ Frankl: Die Psychotherapie in der Praxis. S. 224.

kann natürlich unter denselben Parametern erarbeitet werden, die zeitliche Komponente ist eine andere, und der klassische Schauspieler kann die Innenbilder, die er in seine Rolle integrieren möchte, nach und nach erarbeiten.

„Wenn du Impro machst, dann lebst du praktisch von dem [den inneren Bildern], dann schöpfst aus dem, während wenn du einen Text hast, dann hast du ja schon ein Ziel – ein bestimmtes, klar, du sollst das dann auch einsetzen, deine Gefühle und alles, aber es ist eine ganz andere Art Theater.“¹⁸⁷

Die Arbeit im Theater funktioniert dabei von innen nach außen, während die Arbeit im therapeutischen Bereich von außen nach innen funktioniert. Im polynesischen Heilritual ist beides möglich, in größeren Gruppen sogar zur selben Zeit, während der Forscher die zeitversetzte innere Schau braucht, um die Erfahrung beschreiben zu können. Dieser Prozess geht zuerst von außen nach innen – sozusagen ein emotionales Aufnehmen – durch den Faktor des natürlichen Vergessens und der Reflexion wird daraus eine emotionale Wiedergabe – hier geht der Vorgang der inneren Bilder von innen nach außen. In jedem Fall ist aber ein Training dafür von Vorteil; Brigitte Wimmer gab an, das es etwas sei, was zwar trainiert werden könne bzw. wie wichtig dieses Training für ihre Arbeit sei, allerdings sei das auch etwas, das in jedem schon vorhanden sei, also eigentlich die Wahrnehmung diesbezüglich geschult werden könne. Die Anwendung kann dann entweder schauspielerisch, therapeutisch, reflexiv oder heilend sein.

„Bei mir ist es z.B. schon so, dass, wenn ich auf die Bühne komme, ohne dass ich weiß, was ich tun werde und mit irgendwem zweiten dort stehe, dann muss ich zuerst einmal schauen, was kommt denn da aus mir raus und das schlupft dann eh so durch – ich kann das so schwer beschreiben – du gehst auf die Bühne und denkst dir: Mah, der schaut ja heut total fertig aus und dann sag ich zu ihm: Kann ich dir helfen?; das entsteht in dem Moment oder ich bekomme so ein Gefühl, der geht mir total auf die Nerven. Das sind so Dinge, die kommen aus dir raus, womit dann der andere wieder was anfängt und dann entwickelt sich das.“¹⁸⁸

¹⁸⁷ Horwath: Interview mit Brigitte Wimmer: 2011.

¹⁸⁸ Ebd.

Als einen der Wege diese Wahrnehmung zu sensibilisieren, gibt Wimmer Trainingstechniken der Improvisationsschauspieler im Bezug auf die Körperarbeit an. Es scheint also ein Verhältnis zwischen Körper, Emotionen und inneren Bildern zu geben. Genauso wie Emotionen beim Betrachten eines gemalten Bildes ausgelöst werden, werden Emotionen mit inneren Bildern verborgen.

„Manche Trainer wie z.B. Peter Suchy sagen, man muss so Übungen machen, damit man wieder neutral wird. Das sind so Übungen, körperliche Übungen, wie sich z.B. in einer Spirale drehen und wenn man dann neutral ist, man merkt das auch an dem anderen – dann steht der ganz gerade da – und aus dem heraus fängst du dann an zu spielen.“¹⁸⁹

In den Reflexionsrunden der Rituale wurden von Teilnehmern emotionale Zustände manchmal mit Bildern beschrieben, manchmal aber auch sehr diffus mit: Ich habe da so ein Gefühl und es folgte eine Beschreibung einer Situation, in der dieses Gefühl schon einmal erlebt wurde. Nach einigen healing sessions wurden diese diffusen Gefühlsbeschreibungen aus dem eigenen Leben zu klaren Bildern, die bearbeitet werden konnten. Als Teilnehmer waren wir immer wieder mit Aufmerksamkeits- und Wahrnehmungstrainings konfrontiert, die sich aber weder als Schauspieltraining oder ähnliches einordnen lassen. Es bleibt auf der Improvisationsbühne wie auf der Theaterbühne ein Geheimnis über, das nicht ergründet werden will, das aber im Sinn des Rituals empirisch erfahren werden kann. Im Gegensatz zum Ritual ist es für die Reflexion des Stücks seitens des Publikums nicht notwendig, im Wahrnehmen von inneren Bildern geschult zu sein. Als Teilnehmender eines Rituals bietet das Erkennen von inneren Bildern oft den Zusammenhang zwischen dem Körper und der Heilung, als Forscher innerhalb des Rituals ist es ein notwendiges Werkzeug zur Nicht-physischen Reflexion.

„[...] es aber auch ein bisschen wie bei Sportlern, es gibt da so einen Flow und diesen Flow gibt es beim Theaterspielen auch. Flow – das ist, jeder tut Seins dazu, aber auf einmal läuftst und auf einmal bist du so in der Geschichte drinnen, dazu tust du auch nicht mehr dazu als sonst, aber es funktioniert einfach alles [...] das ist fast ein bissl so: Hirn und Emotion mischen sich dann, das

¹⁸⁹ Ebd.

Hirn ist dann aber nicht mehr so wichtig, aber alles, was du gelernt hast, ist dann auf einmal da.[...]Wie der goldene Mittelweg ist das [...] und du strengst dich dann auch nicht an, sondern es passiert einfach.“¹⁹⁰

In der Philosophie nach Meister Eckhart (1260–1327) werden durch innere Schau Gegensätze auf eine höhere Ebene gebracht, ohne diese aufzulösen. In der Mystik und Meditation ist dieses Prinzip bekannt mit dem Ziel, eine intensivere Gotteserfahrung zu erhalten.¹⁹¹

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Wackernagel, in: Ein Gespräch über Meister Eckhart:
<http://www.synaptic.ch/MuseumHermeticum/MaitreEckhart/framdiold.htm> (Zugriff am 22.09.2012).

3.6.) Des Kaisers neue Kleider oder die missglückte Aufführung einer Heilbehandlungsdemonstration

Das Märchen ‚Des Kaisers neue Kleider‘, das durch den dänischen Schriftsteller Anderson Verbreitung gefunden hat, ist ein Beispiel für Leichtgläubigkeit oder ein ‚Nicht-in-Fragestellen‘ von Obrigkeiten. Obwohl der Vateraspekt im Märchen und somit die Vorfahren direkte Bezüge zur Ausübungsberechtigung der polynesischen Heilern aufweisen, steht hier eher das Konzept des ‚heilbringenden edlen Wilden‘ im Vordergrund, dem teilweise bedingungslos alles geglaubt wird.

Da sich aber die Frage nach der Authentizität des Forschers erübrigt, stellt sich auch nicht die Frage, wie sie erreicht werden kann. In meiner Situation in der Feldforschung habe ich immer angegeben, für meine Dissertation zu arbeiten, es wurde dem aber weder besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht noch wurde es mir verboten. Es wurde zwar manchmal abgelehnt, z.B. einen Hula mitzufilmen, das diente aber eher zu einer Art Qualitätssicherung, damit nicht jeder diesen Hula tanzt, und andererseits hatte es wirtschaftliche Gründe, denn wenn dieser Hula medial verbreitet werden würde, dann würde keiner mehr diese Kurse besuchen. Ich habe alle Aufnahmeverbote, so unsinnig sie manchmal waren und nur der Manifestation der eigenen Machtposition gedient haben, immer respektiert. Ähnlich wie bei einer Schulsituation ist es von Schülerseite vorteilhaft, unauffällig zu bleiben, das Aufsichziehen von zu viel Aufmerksamkeit durch positives oder negatives auffälliges Verhalten hätte früher oder später dazu geführt, ausgeschlossen zu werden. Ich war auf dem Hawai´ifestival 2010 in Inzell bei der Demonstration einer hawai´ianischen Heil(be)handlung dabei, die von Marion Jahn durchgeführt wurde.¹⁹² Die Demonstration dauerte ca. 45min.; es waren verschiedene massageähnliche Grifftechniken am Körper des Probanden durchgeführt worden. Da

¹⁹² Marion Jahn war damals noch Schülerin von Kahu Naone. Mittlerweile haben sie und ihr Lehrer geheiratet, was ihr mittlerweile selbst den Titel ‚kumu‘ (das hawaiianische Wort für Lehrer) eingebracht hat. Über Kahu Naone, der mir persönlich nicht bekannt ist, wurde mir immer wieder, leider negativ, berichtet. Er soll seine Workshops so organisieren, dass es mit dem Verhalten von einem Sektenführer vergleichbar ist, dem absolute Untergebenheit in allen Bereichen zu zeigen ist. Darüber hinaus sollen Teilnehmer die sich nicht bedingungslos in seine System einfügen körperlich bedroht worden sein: ‚Wenn du jetzt nicht tust was ich will, dann werde ich deine Hand brechen.‘ Ironischerweise sind die Inhalte der homepages mit absichtsloser Liebe und der Einheit von allen Dingen gefüllt. Vgl.: Naone, in: <http://www.kahu-naone.com/page/index.php?Itemid=1> (Zugriff am 22.09.2012). Vgl.: Jahn, in: <http://www.alohaspirit.at/index1.html> (Zugriff am 22.09.2012).

weder die Präsentation noch die Erklärungen oder das, was zu sehen war, in irgendeiner Form Aufschluss darüber gaben, wie diese Heilung passieren sollte, habe ich, nachdem wir aufgefordert waren zu fragen, gefragt: Was habt ihr da eigentlich gemacht? Ich vermute, dass es vielen der ca. 60 Anwesenden ähnlich ging, weil nach meiner Frage schallendes Gelächter ausbrach, das an die Feststellung des Kindes in dem Märchen ‚Des Kaisers neue Kleider‘ erinnert: ‚Der Kaiser hat ja gar nichts an?!‘ Die Antwort war entsprechend unbefriedigend, dass das eben nicht erklärt werden könne und dass es nicht für alle sichtbar sei und wurde mir erst nach einem weiteren Nachfragen gegeben. Der Umstand, dass ich das nicht als Heilbehandlung erkannt habe, lag laut Marion Jahn damit zusammen, dass ich unfähig war, diese als solche zu begreifen.

Nachdem ich auf der Ebene des Erlebens nichts Authentisches erkennen konnte und mir (wie ich vermute vielen anderen Anwesenden auch) eine spürbare emotionale Beteiligung im Sinne einer mitfühlenden Reaktion auf das Gesehene verwehrt blieb, reihe ich dieses Demonstration, um mit den Worten Stefaneks zu sprechen, unter die Kategorie ‚leeres Dekor‘. In diesem Sinn sind weder ein Ritual noch eine Theateraufführung vor Dilettantismus zu schützen, das Verhalten der Rezipienten ist ähnlich, man kämpft damit einzuschlafen.

4.) Heilung, Ritual und Reisetätigkeit

Es ist anzunehmen, dass weltweit Rituale - indigene Rituale, wie Rituale die in westlichen therapeutischen Praxen entstanden sind - zu Heilzwecken eingesetzt werden. Im Sinne der polynesischen Rituale, die Europa mittlerweile erreicht haben, sind Heilrituale an erster Stelle zu nennen. Ich habe in den vergangenen fünf Jahren - vom Frühling 2007 bis Sommer 2012 - in der Hauptsache Heilrituale polynesischen Ursprungs kennengelernt. Wieder einmal drängt sich die unscharfe Nähe zu schamanischen Traditionen auf. Diese Unschärfe kommt teils aus einer Verlegenheit eine Bezeichnung für diese Form von Heilarbeit zu finden, ohne dabei Schulmedizin oder Religion zu streifen, trotzdem ist eine sprachliche Verbindung zu indigener Heilarbeit zumindest umgangssprachlich zu definieren um sich mittels Hilfsbegriff ‚Schamane‘ verständigen zu können. Ich ziehe dem trotzdem den Begriff Heiler vor, um mich sofort von Wunderheilern zu distanzieren. Heiler ist also in diesem Sinn umgangssprachlich als ‚Schamane‘ zu verstehen. Ich habe viele polynesishe ‚healings‘ am eigenen und am Körper anderer miterlebt und kann deshalb die Heilerfolge bestätigen. Teils waren es Heilerfahrungen durch Imaginationsarbeit, teils Heilungen durch Körperarbeit, jeweils ausgeführt an meinem Körper oder durchgeführt am Körper einer anderen TeilnehmerIn. Am einfachsten wird dieses Prinzip bei Massagen sichtbar. Unabhängig davon, ob es sich im polynesischen Verständnis um ein ritualisiertes Agieren handelt und diese Massage im heiligen Zustand durchgeführt wird, bei dem sich die Heilung auf den Behandler wie den Behandelten positiv auswirkt oder ob es sich ausschließlich um Körperarbeit handelt, durch die Massage beginnen sich verkrampte und verklebte Muskelfasern zu lockern und zu lösen. Da selten nach einer Massage eine völlige Heilung erzielt wird, ist es in Österreich üblich, von einer Linderung der Verspannungen zu sprechen. Je öfter die Massage aufgesucht wird, desto nachhaltiger und entspannender wirkt sie. In der Zeit zwischen den Massagen können sich die Verspannungen wieder neu bilden. So ist es als eine langzeittherapeutische Maßnahme zu sehen, bei der die Impulse zur Entspannung - das Massieren - überwiegen sollten, um einen

Heilungseffekt zu erzielen. Fügt man nun die Komponente der Spiritualität hinzu, in dem man sich mit den entsprechenden Geistern oder Ahnen der eigenen Familie oder der Familie des Klienten verbindet, kann der Entspannungseffekt effektiviert werden – und es entspricht den Angaben meiner Lehrerin Christa Bogner wie meinen eigenen Erfahrungen, dass in der Nacht nach einer erfolgten Massage an den Behandelten weitere Heilarbeit passiert. Eine meiner Klientinnen hatte nach einer Massage noch drei Tage lang warme Füße, obwohl es erstens Winter und zweitens das bei ihr nicht ein normaler Zustand ist. Bogner zufolge wurde in Hawai'i, als Vorbereitung auf ein politisches Amt, derjenige, der dazu ausgewählt wurde, solange massiert, bis er völlig entspannt und befreit von mentalen und körperlichen Vorbelastungen sein Amt antreten konnte, um im Sinne der Gemeinschaft die richtigen Entscheidungen zu treffen.¹⁹³ Diese Massagen konnten in einem Zeitrahmen von mehreren Tagen durchgeführt werden, bis das gewünschte Ergebnis eintrat. So ist das angeführte Beispiel mit einer Therapieform zu vergleichen, die entsprechende Impulse setzt. Je öfter diese Impulse gesetzt werden, desto schneller setzt der Heileffekt ein. Ähnlich ist auch die Funktionsweise der polynesischen Heilarbeit, die als eine Art Impuls zu verstehen ist, der, je öfter er eingesetzt wird, desto effektiver in der Heilung ist. Quantität ist also ein Faktor der die Heilarbeit direkt beeinflusst.

Dabei spielt Wahrnehmung eine zentrale Rolle. Das ist durchaus im körperlichen Sinn zu verstehen: heiß/kalt; laut/leise, gesund/krank, was durch den Unterschied am intensivsten wahrnehmbar ist. Der Effekt, der sich z.B. bei einer medikamentösen Therapie einstellt, ist hier nicht zu beobachten, da die momentanen Wahrnehmungsunterschiede in der polynesischen Heilarbeit nicht so groß sind und zusätzlich über das Ableiten von zu viel Energie, die an falschen Stellen blockiert ist, funktioniert. Das sagt nichts über die Effektivität aus. Laut Te Waimatao Turoa Morgan: „It happened that people got completely healed.“¹⁹⁴ Daraus wird klar

¹⁹³ Vgl.: Horwath: Interview mit Christa Bogner 2: 2011.

¹⁹⁴ Turoa Morgan: Kuru Waka 5: 2011.

ersichtlich, dass dies nicht ein Bekämpfen des Leidens auf Ebene der Symptome ist, sondern dass jene maximale Heilung passieren soll, die gerade möglich ist. Die spürbare Erleichterung, die eintritt, ist im Fall der medikamentösen Therapie durch den Wahrnehmungsunterschied besser wahrnehmbar als bei der polynesischen Behandlung. Durch den holistischen Ansatz der polynesischen Heiler wird durch die Heilarbeit immer das ganze menschliche Wesen, also Körper, Geist und Seele angesprochen. Deshalb ist es auch ratsam, dem Behandelten zwischen den Behandlungen Zeit zu geben, damit sich das gesamte menschliche Wesen auf die Heilung einstellen kann. Laut Suzan Wiegel – und sie beruft sich hier auf ihre Lehren, die sie bei den hawai'ianischen Ältesten erhalten hat, wohnt der Körper in der Seele, die um entsprechende Heilung zu erhalten, dazu angerufen werden kann. Das steht im Gegensatz zur westeuropäischen Lehre, in der die Seele im Körper wohnt.¹⁹⁵ Heilarbeit findet bei Wiegel in der Hauptsache bei sich selbst statt, da das die Voraussetzung ist, anderen Heilung zuteil werden zu lassen. Dann kann diese Kraft auch auf andere übertragen werden. Die Form, in der das stattfindet, sind gemeinsame Gebete und Meditationen. Vermutlich auf Grund ihrer Vorbildung als Psychotherapeutin tritt sie mit Abstand ausgesprochen undogmatisch auf und behandelt jeden, den sie trifft, mit individuellem Respekt, sie vertritt kein verklärtes ‚Alohabewusstsein‘ und wirkt als authentisches Bindeglied zwischen der hawai'ianischen und westeuropäischen Kultur, deren Einstellung von Toleranz und Respekt geprägt sind. Über Details ihrer Erfahrungen in Hawai'i war nur wenig in Erfahrung bringen, ihre Erzählungen geben vorerst keinen Anlass daran zu zweifeln. Ihren eigenen Angaben zu Folge war sie auf der Suche nach homöopathischer Medizin, die sie zu einem Zusammentreffen mit hawai'ianischen Ältesten geführt hat.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Vgl.: Wiegel: Meditationstag: Naturheilzentrum Zizenbacher: 2011.

¹⁹⁶ Vgl.: Wiegel, Suzan H. Die Heilkraft der Kahuna-Medizin. Weisheit und Naturheilmittel aus dem Regenwald Hawaiis. Norderstedt: Books on Demand: 2004. S. 16–29.

4.1.) Schamanische Heilarbeit vs. polynesische Heilarbeit.

Im Unterschied zu dem Schamanen Saliko, bei dem die Berufung ‚blitzartig‘ auftritt und durch initiale Krankheit, Verweigerung der Berufung, begleitendes, transzendentes Wesen und vermittelnder Jenseitsreise mit anschließender Wiedergeburt als Kriterien dienen, die Heilfähigkeit im Stamm der Azande zu erreichen¹⁹⁷, betonen die polynesischen Heiler zwar einerseits immer die familiäre Abstammung, die ihnen das Geburtsrecht zusprechen, Heilungen durchzuführen, andererseits kann dieses Wissen auch so geteilt werden, dass jeder zu dieser Form der Heilarbeit fähig ist, wenn er die entsprechende Ausbildung absolviert hat.

Vergleicht man nun die performativen Aspekte beispielsweise von Michael Te Wairemana Avery und der Beschreibung der *Schamanen als Clown Doctors*¹⁹⁸ bei den Azande von Prinz, so wird das reduzierte, aber dennoch vorhandene Performative in der polynesischen Heilarbeit sichtbar. Während das Setting bei Michael Te Wairemana Avery zwei Sessel sind, bei dem er auf einem dem Klienten gegenüber sitzt, findet die Heilung bei den Azande auf dem Gehöft des Dorfchefs statt. Bei Michael Te Wairemana Avery findet die Behandlung unter anderem in einem privaten Yogastudio statt. Außer den beiden Sesseln gibt es dort noch eine Shiatsumatte, da die Behandelten teilweise sehr müde werden; sie können sich nach der Behandlung ausruhen. Er trägt eine Schnitzerei aus Walknochen um den Hals, die er wahlweise dem Behandelten auf den Solarplexus legt oder in die Hand gibt. Im Glauben der Maori kann so die Heilkraft des Wals auf den Träger übergehen. Während der Behandlung klopft er mit einem geschnitzten Stab auf den Boden. Diesen Stab hält er während seines Gebetes in der Hand und legt ihn, falls er das als notwendig erachtet, neben einen Behandelten auf die Shiatsumatratze. Zwei Gläser mit Wasser dienen der Reinigung nach der Behandlung. Bei den Azande ist die Heilung öffentlich, der Schamane hat Assistenten und Musiker, bei Prinz auch in der

¹⁹⁷ Vgl.: Prinz, Armin. Schamanen als Clown-Doctors – Ein Beispiel von den Azande Zentralafrikas, in: Baumbach, Gerda (Hg.) Theaterkunst und Heilkunst - Studien zu Theater und Anthropologie. Köln, Weimar, Wien: 2002. S. 196.

¹⁹⁸ Prinz: Schamanen als Clown-Doctors, in: Baumbach: Theaterkunst und Heilkunst. S. 199–209.

Form eines Schauspiels beschrieben, in dem er zu Beginn die Agierenden wie auf einem Theaterzettel angibt.¹⁹⁹

„Während der Schamane den krankmachenden Zustand im Körper der Kranken sucht, beginnt er, zum Gaudium der Zuschauer mit rollenden Augen zu grimassieren.“²⁰⁰

Das Rollen der Augen und das Schneiden von Grimassen werden als eine Maske verstanden, die sich der Schamane aufsetzt, während beim polynesischen Heilritual diese Gesten fehlen. Augenrollen ist in der Kultur der Maori durchaus bekannt, wenn z.B. beim Kriegstanz Haka,²⁰¹ wenn er zu Kriegszwecken aufgeführt wird, der Gegner dadurch und durch das Herausstrecken der Zunge eingeschüchtert werden soll. Des Weiteren sieht der polynesischer Heiler die Krankheit in Verbindung mit den Ahnen, während der Schamane bei den Azande den Hexer fängt, der für die Krankheit verantwortlich zu machen ist. Wichtig ist hier einmal mehr darauf hinzuweisen, dass es sich bei den polynesischen Heilern nicht um ‚Wunderheiler‘ handelt und falls das jemand behauptet, würde ich dazu raten, davon Abstand zu nehmen, weil polynesischer Heilkunst, wie sie in Europa praktiziert wird, als etwas zu sehen ist, das sanft – im Sinne Wahrnehmungsspektrums –, also für Westeuropäer nicht so deutlich wie konventionelle Behandlungen wahrnehmbar sein muss. Da Wahrnehmung schulbar ist, kann davon ausgegangen werden, dass mit fortschreitender Quantität, die Qualität der Wahrnehmung hinsichtlich der polynesischen Heilungen sensibilisieren wird. Mit sanft ist hier auch keinesfalls schmerzfrei gemeint. Nelson Ka'ai²⁰² von der hawai'ianischen Insel Kaua'i praktiziert und lehrt Lomilomi wawae. Das ist eine Massageform, bei der der Behandelte am Boden liegt und mit den Füßen massiert wird. Wenn diese Behandlung richtig durchgeführt wird, arbeitet sie knapp unterhalb oder oberhalb der Schmerzgrenze des Einzelnen, ohne konkrete Schmerzen zu verspüren. Nach einer Behandlung von ca. 40 Minuten, bei der der Patient am Boden liegt, ist das subjektive Empfinden, sich

¹⁹⁹ Vgl.: Prinz: Schamanen als Clown-Doctors, in: Baumbach: Theaterkunst und Heilkunst. S.199.

²⁰⁰ Prinz: Schamanen als Clown-Doctors, in: Baumbach: Theaterkunst und Heilkunst. S.202.

²⁰¹ Youtube: All Black's Haka + Translation in: <http://www.youtube.com/watch?v=tdMCAV6Yd0Y> (Zugriff am 2.09.2012).

²⁰² Kai'I: Workshop Lomilomi Wawae: 2011: Nürtingen.

um mindestens zehn Kilogramm leichter zu fühlen, was auf einer
Waage nicht nachweisbar wäre, aber dennoch auf emotionaler
Ebene erfahrbar ist.

4.2.) Wundertätige Heiler

Es ist mein Anliegen, Reisetätigkeit und Heilung unter dem Aspekt der Reiseheiler zu vereinen. Da es diesbezüglich eine europäische Tradition gibt, die vom 12. Jh. - 18. Jh. praktiziert wurde, scheint es sinnvoll, diesen Vergleich anzustellen. Zu vergleichen mit den Gedanken Stefan Hulfelds, der sich in dem Kapitel des *Theatrum des Herren Mary*²⁰³ mit der Frage der Wanderärzte auseinandersetzt. Hier steht aber nicht die Person des Herrn Mary, der zwischen 1720 und 1764 auf dem Gebiet der heutigen Schweiz praktizierte im Vordergrund, sondern Hulfelds Recherchen zu den Wanderärzten und deren Rezeption in der medizinisch- sozialhistorische ausgerichteten Literatur dieser Zeit.

„Wer waren diese Wanderärzte? Und inwiefern entspricht [...]dem Bild, das die medizinisch- sozialhistorische ausgerichtete Literatur von seiner Berufsgattung entwirft?“²⁰⁴

Zudem war das Theater ein wirksames Element, das zur Heilung oder falls derjenige dazu nicht in der Lage war, zumindest zum Verkauf von Heilung eingesetzt wurde. Mittlerweile sind Wanderärzte nicht mehr anzutreffen, die medizinische Versorgung entspricht europaweit höchstem Standard. Waren Wanderärzte in ihrer eingeschränkten Reisetätigkeit nur lokal tätig, so sind polynesische Heiler nahezu weltweit tätig. Einige - wie beispielweise Te Waimatao Turoa Morgan²⁰⁵ oder die Atarangi Healers - Maorihealers²⁰⁶ - sind in ihrer Reisetätigkeit gut zu verfolgen. Es entsteht der Eindruck von Verfolgbarkeit und als würde Interesse daran bestehen, erreichbar zu sein. Natürlich spielen vermutlich auch Marketinggedanken eine Rolle, damit die Menschen, die eine Behandlung suchen, sich diesen Zeitraum auch frei halten können. Bei anderen, wie dem vorhin besprochenen

²⁰³ Hulfeld, Stefan. Das *Theatrum des Herrn Mary*. Überlegungen zur theaterhistorischen Erforschung eines Jahrmarktsmediziners in: Baumbach, Gerda. Theaterkunst & Heilkunst - Studien zu Theater und Anthropologie. Köln; Wien (u.a.); Böhlau: 2002. S. 75.

²⁰⁴ Ebd. S. 76.

²⁰⁵ Turoa Morgan, in: Agenda: <http://www.wai-shaman.com/Agenda.php> (Zugriff am 15.09.2012).

²⁰⁶ Atarangi Healers, in: International Tour Calendar: <http://maorihealers.com/international-tour-calendar> (Zugriff am 15.09.2012).

Michael Te Wairemana Avery, bleibt diese Organisation im Verborgenen, er tritt eher überraschend auf. Hawai'ianer habe ich in diesem Zusammenhang als Kumu's²⁰⁷ kennengelernt. Dabei wird vor allem der Hula, das Spielen der Ipu²⁰⁸ und die Massageform Lomi Lomi Nui unterrichtet. Es soll hier bewusst die als hawai'ianisch bezeichnete spirituelle Lehre ‚Huna‘ ausgeklammert werden, da Recherchen im Zuge dieser Arbeit zu sehr kontroversiellen Meinungen in Bezug auf die verschiedenen ‚Hunalehren‘ gestoßen bin. Diese Diskussion wird noch ausführlich behandelt.²⁰⁹ Huna wird von unterschiedlichen Lehrern über unterschiedliche Medien angeboten. Da der Interpretationsspielraum der spirituellen Lehre sehr groß ist und sehr mit der Interpretation des Lehrenden verbunden ist, war es nicht möglich, eine schlüssige Meinung zu bilden. Teilweise herrscht in der Szene der europäischen Hawai'ianer²¹⁰ ein regelrechter Wahrheitswettstreit, bei dem die eigenen angegebenen Quellen immer authentischer sind als die der anderen. Auch wenn Mitbewerber nicht direkt angegriffen oder verurteilt werden, denn schließlich ist es immer noch besser zu einem Konkurrenten zu gehen, als sich gar nicht damit auseinanderzusetzen, so wird man darauf hingewiesen, wo die bessere Lehre zu erhalten sei. Ich persönlich vermute dahinter wirtschaftliche Interessen, die aber inhaltlich an die eigene Lehre so gebunden sein müssen, d.h., nicht aggressiv gegen Mitbewerber aufzutreten, da sonst die eigene Glaubwürdigkeit in Mitleidenschaft gezogen werden würde. Der Arbeitsbereich der polynesischen Heiler und ihrer Kunst findet abseits der Schulmedizin statt und hier sind schon erste Verbindungen zu den Wanderärzten erkennbar.

„a) Wanderärzte waren spezialisierte Chirurgen, die operierten, wenn die Stadtärzte dies nicht konnten oder

²⁰⁷ Das hawai'ianische Wort für Lehrer.

²⁰⁸ Traditionelle hawai'ianische Kürbistrommel.

²⁰⁹ Vgl.: Kapitel ‚Huna is Not Hawai'ian‘ in dieser Arbeit.

²¹⁰ Ein europäischer Hawai'ianer ist europäischer Abstammung und auch hier aufgewachsen, meist weiblich, und erfährt meistens zwischen seinem dreißigsten und vierzigsten Lebensjahr durch eine tiefe spirituelle Erfahrung von irgendeinem Geistwesen, das vornehmlich nicht überprüfbar ist, von der ‚eentlichen‘ hawai'ianischen Abstammung auf einem jener Workshops die in Europa von mehr oder weniger traditionellen hawai'ianischen Lehrern abgehalten werden. Überprüft wird das meist mit dem Gefühl, das man empfindet wenn man zum ersten Mal hawai'ianischen Boden betritt – dieses Gefühl wird dann als ‚endlich zu Hause angekommen‘ beschrieben. Danach fährt diese Person wieder zurück nach Europa und verbreitet die Botschaft des Aloha oder was sie darunter versteht.

wegen der geringen Erfolgschancen nicht wollten. Schon Hippokrates, Ahnherr der abendländischen Buchmedizin, überließ den heiklen Blasensteinschnitt neidlos den ‚werkenden Männern‘ – wie er sie nannte – und seine Schüler mussten im Hippokratischen Eid geloben es ihm nachzutun.“²¹¹

Polynesische Heiler sind keine Chirurgen, ihr Arbeitsfeld ist im metaphysischen, im psychischen Bereich. Auf jeden Fall aber im nicht-sichtbaren, im mental Emotionalen. Das gilt auch für den Bereich der Massage im spirituellen Sinn. Sie behandeln allerdings auch nicht jeden. Eine Person, die am Kuru Waka teilnahm und die eine offensichtliche psychisch-klinische Störung hatte, wurde von den Verantwortlichen an einen Therapeuten verwiesen, da mit traditioneller Maorimedizin nicht geholfen werden konnte.²¹²

Die Lehren – bei Te Waimatao Turoa Morgan ‚the three baskets of knowledge‘ genannt – werden innerhalb der Familie weitergegeben und/oder müssen empirisch erfasst werden. Sie hat einmal mit Stolz erzählt, zu welchem beehrten Medium sie sich entwickelt hat. Den Weg zu diesem Medium beschritt sie durch empirische Versuche. Die Veranlagung zum Medium jedoch war ihr schon in die Wiege gelegt.²¹³ Sie bezeichnete sich bei dem ersten Workshop, als ‚wisdom-teacher‘ und nicht als ‚healer‘, in späteren Seminaren dann je nach Aufgabenstellung. Trotzdem bezog sich ihre Weisheit auf Heilung und sie führte auch mehrere durch.

„b) Wanderärzte standen den Buchgelehrten als routinierte Empiriker in nichts nach, ja sie waren teils selber Gelehrte mit ordentlich erworbenem Titel. Das Reisen war die gewählte Lebensform. Ihre Diagnosen, abenteuerlichen Kuren und chirurgischen Eingriffe bauten auf die gleichen spekulativen Fundamente der Humorallehre wie jene der sesshaften Gelehrten.“²¹⁴

Te Waimatao Turoa Morgan verbringt etwa das halbe Jahr auf Reisen. Das ist mit Sicherheit die von ihr gewählte Reiseform.

²¹¹ Hulfeld: Das Theatrum des Herrn Mary, in: Baumbach: Theaterkunst und Heilkunst. S. 76.

²¹² Vgl.: Turoa Morgan: Kuru Waka 3: 2010. Roodeschool. Mir ist diese Person zwar persönlich bekannt, ich möchte sie hier aber aus verständlichen Gründen nicht nennen.

²¹³ Turoa Morgan: Seminar Kontiki 2009. Wien.

²¹⁴ Hulfeld: Das Theatrum des Herrn Mary, in: Baumbach: Theaterkunst und Heilkunst. S. 76.

Da sie aus Neuseeland stammt, bedeutet das, dass sie nach eigenen Angaben schon seit achtzehn! Jahren keinen Winter erlebt hat, da sie im europäischen Frühling/neuseeländischen Herbst im Monat Mai nach Europa reist, um ihre Workshops abzuhalten und im neuseeländischen Frühling/europäischen Herbst im Monat November wieder nach Hause reist.

„c) Wanderärzte waren Naturheiler, die wussten, wie aus Steinen, Pflanzen und Tieren heilende Essenzen zu gewinnen waren, und die ihr Kundschaft nach der Urbanisierung im Spätmittelalter auf den Jahrmärkten suchten.“²¹⁵

Dave Heggulun hat einige Zeit in der Wildnis Neuseelands gelebt und sich von der Jagd wilder Ziegen ernährt. Er hat sich von einer alten Maorimedizinfrau, die der Pflanzenheilkunde mächtig war, zudem war sie zu dieser Zeit seine Schwiegermutter, nach längerem Bitten in der Pflanzenheilkunde der Maori unterweisen lassen.²¹⁶ Als ich im vierten Modul an einem Gerstenkorn erkrankte, ließ er mich Breitwegerichblätter sammeln, nicht ohne mich darauf hinzuweisen, die entsprechenden Pflanzen vorher um Erlaubnis zu bitten, was ich natürlich vergessen hatte – so sei an dieser Stelle dafür um Verzeihung gebeten. Dave Heggulun wies mich an die Unterseite der Blätter kurz über dampfendes Wasser zu halten, damit sich die Poren des Blattes öffnen können. Danach habe ich mein Gerstenkorn damit bestrichen und ich war kurz danach schmerzfrei und innerhalb eines Tages war der Heilungsprozess schon weit fortgeschritten. Er erklärte mir auch, dass jede Pflanze nach zwei Seiten ‚funktioniert‘, auf einer Seite des Blattes, um etwas aufzunehmen, gewöhnlich die Oberseite und einmal, um etwas abzugeben, wie in meinem Fall die ätherischen Öle der Unterseite des Blattes, die durch den Wasserdampf freigesetzt wurden. Ich war sehr dankbar, das gelernt zu haben und konnte es bei einer Bekannten mit ähnlichen Problemen anwenden.

„d) Wanderärzte waren Volksmediziner, Garanten der medizinischen Versorgung von Dörfern und Streusiedlungen, die der Mentalität unterer Bevölkerungsschichten näher standen als die gelehrten

²¹⁵ Hulfeld: Das Theatrum des Herrn Mary, in: Baumbach: Theaterkunst und Heilkunst. S. 77.

²¹⁶ Heggulun: Kuru Waka 4: Gespräch beim Mittagessen: 2011. Roodeschool.

Die Volksnähe ist bei den polynesischen Heilern gegeben. Es gibt keine Trennung bzgl. der Heiler und Behandelten. In der hawai'ianischen Lehre der Massage wirkt sich die Heilkraft auf den Behandler wie auf den Behandelten gleichermaßen aus. Im Kuru Waka konnte ich bei den Modulen drei und vier beobachten wie die Lehrenden an einem eigenen kleinen Tisch saßen, während alle anderen an einem großen Tisch saßen, der sich durch den Speisesaal des Seminarhauses schlängelt. Im fünften Modul fanden dann alle an einem Tisch zum Essen zusammen, was das Gemeinschaftsgefühl weiter stärkte und die Nähe zu den Lehrenden sich auch von außen zeigte. Ob dieser Platzwechsel nun damit zusammenhing, dass wir Studenten unseren Wissenstand adäquat anheben konnten, oder ob das ein bewusster Schritt war, um die Gemeinschaft zu stärken, war nicht zu erkennen, auf jeden Fall waren weniger Personen im Seminar, das schuf die physische Voraussetzung, an einem Tisch mit allen anderen zu sitzen.

„e) Wanderärzte als Scharlatane und Quacksalber waren Leute-Betrüger, Landstreicher, Gesindel und Geschmeiß, Maulaffen und Marktschreier, Wurstreiter, Würng-Engel, und Waldheintzen, Storger, Harnpropheten und Brillenreißer, deren Reisen nichts als eine Flucht vor begangenen Kunstfehlern; Juden und Fahnenflüchtigen, deren angebliche Frauen oder Töchter als Prostituierte arbeiteten; alte Vetteln und Diebe, die unter falschem Namen aus Urin Diagnosen stellen, ohne die Patienten ein einziges Mal gesehen zu haben, und Rosskuren verschrieben, nur um die mit Gold aufgewogenen Pillen von Kreide und Schwefel zu verkaufen.“²¹⁸

Einmal mehr sei darauf verwiesen, dass es in all diesen beschriebenen Bereichen nie falsch ist, in Heilverfahren vorsichtig zu sein. Es hat sich als hilfreich erwiesen, sensibel auf die eigene innere Stimme zu hören. Auch unter den polynesischen Heilern gibt es sogenannte schwarze Schafe. Im Anhang²¹⁹ findet sich eine Erzählung aus Linz, die als ein anthropologischer Bericht zu verstehen ist, der mir zugetragen wurde und aus genannten Gründen unkommentiert bleiben muss. Ich

²¹⁷ Hulfeld: Das Theatrum des Herrn Mary, in: Baumbach: Theaterkunst und Heilkunst. S. 77.

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Vgl.: Anthropologischer Bericht im Anhang dieser Arbeit.

habe einige Heiler persönlich kennen gelernt und von anderen auch nur gehört, bei denen ich ‚einfach kein gutes Gefühl‘ hatte. Da ich den Grenzgang zwischen emischen und etischen Forschungsansatz ausreichend beschrieben habe, war für mich, obwohl ich während meiner Arbeit über viele Grenzen gegangen bin, dort eine scharfe Grenze zu ziehen, die einmal mehr nur empirisch erfahrbar gewesen wäre, die ich jedoch ablehnen musste, da ich diese Erfahrungen nicht machen wollte. Des Weiteren wollte ich die Heiler, die ich abgelehnt hatte, nicht verurteilen, da es ja durchaus sein kann, dass sich die Heilung für andere Menschen als effektiv erweisen kann. Ich verstehe mich auch nicht als eine Art Qualitätsprüfer für polynesishe Heilarbeit. In den traditionellen polynesischen Gesellschaften übernimmt diese Rolle die Gemeinschaft selbst. Ich habe Fälle recherchiert, die sich dann leider als bauernschlaue Trickereien herausgestellt haben. Laut Amelia Waiponamu Taylor aus Kaikoura/NZ erledigt sich dieses Problem von selbst. Ihren Angaben zu Folge werden die Menschen, die sich durch die Heilung an anderen persönlich bereichern oder die Lebensenergie dadurch beziehen, früher oder später wahnsinnig. Das Durchführen von Heilung ist immer in der Verantwortung des Heilers. Seine sinnstiftende Wirkung ist eng mit seiner Handlung auf der Ebene des Rituals verbunden.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass es in vielen Punkten Übereinstimmungen mit dem 18. Jh. hinsichtlich der Reisetätigkeit, der Volksnähe, der Kenntnis Pflanzen zur Heilung einzusetzen genauso wie der empirisch ermittelte Werdegang²²⁰ und leider auch der Scharlatanerie und der persönlichen Bereicherung gibt. Interessant ist auch der Umstand anzusehen, dass immer wieder Mediziner und

²²⁰ Laut Te Waimatao Turoa Morgan ist es nicht mehr notwendig, den empirischen Weg zu gehen, da sie eine Weisheitslehrerin ist, zu der man diesbezüglich kommen kann und die dieses Wissen auch weitergibt. Die Arbeit als seriöses Medium im Sinne der Maorimedizin (nicht des Wahrsagens auf einem Jahrmarkt) kann nur zum Teil durch empirische Erfahrung erlernt werden kann, da ich vermute, dass mediale Fähigkeiten mit dem unbewussten Teil der Persönlichkeit zusammenhängen. Zum anderen Teil sollte eine gewisse Gabe bereits vorhanden sein. Ich vermeide bewusst die Debatte, ob mediale Fähigkeiten existieren oder nicht, da Sprache ein zu begrenztes Mittel ist, um diesen Umstand zu erfassen. Das Erhalten von Informationen durch ein Medium kann als eine Art ‚download‘ begriffen werden, der in einem mehr oder weniger intensiven Zustand der Trance durch das Medium passiert, das aber oft keine Ahnung über die Bedeutung der Information hat, da die Informationen sich auf den Klienten beziehen. Im Anhang sind zwei ‚readings‘, die Te Waimatao Turoa Morgan für mich durchgeführt hat. In beiden Fällen hat sie die ‚downloads‘ erst nach meinem Feedback interpretiert und das eher aus einer freundschaftlich-großmütterlichen Perspektive.

Psychotherapeuten unter Workshopbesuchern zu finden sind.

Das Verhältnis zwischen Schulmedizin und polynesischer Heilarbeit wird heute als ergänzend angesehen und aus Sicht der Schulmedizin als zumindest nicht schädlich, wobei hier zwischen Heilung und dem Verabreichen von Medizin zu unterscheiden ist, was beides eine Berechtigung im Sinn der Erhaltung der Gesundheit hat. Je enger eine Zusammenarbeit zwischen beiden Seiten vorstellbar ist, desto vorteilhafter wird sich das auf die Heilung eines Menschen auswirken.

5.) Ritualvergleich am Beispiel eines Begräbnisrituals

Es scheint sinnvoll, ein Ritual für einen Vergleich zu wählen, dass weltweit praktiziert wird. Das Begraben eines Verstorbenen zählt zu den großen Schwellenritualen bzw. Übergangsriten im Lebenszyklus. Der Vergleich zeigt zunächst die Praxis der katholischen Kirche Österreichs, weil das hier höchstwahrscheinlich das am meisten verbreitete Begräbnisritual ist. Es folgt eine Beschreibung eines Maoribegräbnisses mit traditionellen Elementen aus der Sicht einer Maori, Amelia Waiponamu Taylor²²¹, die mir freundlicherweise erklärt hat, wie das Begräbnis ihres Vaters im Frühjahr 2011 durchgeführt wurde. Es sei hier darauf verwiesen, dass in Österreich keine Begräbnisrituale aus der Kultur der Maori durchgeführt werden. Das liegt unter anderem daran, dass der Körper des Verstorbenen zurück nach Neuseeland gebracht werden muss. Die Idee an diesem Vergleich ist, ein völlig anderes Verständnis des soziologischen Konzepts ‚Ritual‘ begreifbar zu machen. Dieser andere Zugang bezieht sich nicht nur auf die Durchführung, sondern auch auf den sozialen Kontext und die mythologische Zuordnung. Selbst bei gleicher Bezeichnung ist der Inhalt unterschiedlich, allerdings ist es aus Sicht der Maori laut Te Waimatao Turoa Morgan nicht falsch, diese Begriffe zu verwenden, wenn der entsprechende Respekt und die entsprechende Toleranz geboten sind, dass beide Inhalte unter demselben Begriff gemeint sein können und sich das Gemeinte aus dem Zusammenhang erschließen lässt.

Ich war immer wieder mit der Begrenztheit hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung der rituellen Praxis in Österreich konfrontiert, weil viele Rituale kreiert und nicht weitergegeben wurden. Die Bruchlinie von Weitergabe zu Kreation zieht sich in Europa beginnend vom Jahr 0 vermutlich bis zur Übernahme der religiösen Belange durch die christlichen Kirchen ins frühe Mittelalter. Die Suche nach ritueller Praxis aus Europa in vorrömischer Zeit war mangels Überlieferungen und unterschiedlicher regionaler Entwicklungen nur mäßig

²²¹ Taylor ist 42 Jahre alt, lebt in Kaikura, arbeitet in der Tourismusbranche und ist dem Stamm der Ngai Tahu zugehörig. Sie wurde in der Tradition der Maori erzogen. So erzählte sie, wie Kindern diese Erziehung durch das Erleben vermittelt wird, wenn sie z.B. auf dem Marae zum Geschirrabwaschen abkommandiert wurde. Sie bereitet sich unter anderem darauf vor, traditionelles Wissen der Maori zu erhalten und weiterzugeben.

erfolgreich. Trotzdem kann es einen Einblick geben, wie Begräbnisse und der Umgang mit Tod und Trauer zu dieser Zeit beschrieben wird. Die Beispiele aus der Kultur der Kelten sind exemplarisch zu verstehen. Den Abschluss soll ein kurzer Einblick in die hawai'ianische Begräbniskultur geben.

Versteht man die Theateranthropologie als ein Werkzeug, das eingesetzt werden kann, um zu begreifen, dass der Weg von den ersten mimetischen Nachahmung archaischer JägerInnen zur heutigen rituellen Praxis unterbrochen wurde. Das hilft, rituelle Ersatzfunktionen und Kreationen sichtbar zu machen. So kann dieses Werkzeug möglicherweise eine Schlüsselfunktion bekommen, und zwar im Wiedererleben dieses Weges, der bereits eine ausreichende wissenschaftliche Basis hat,²²² dem aber großteils die empirischen Erfahrungswerte fehlen. So ist es denkbar, die Handlungspraxis natürlich zuerst auf der Ebene des Theaters stattfinden zu lassen, wobei jenes Element des Theaters, das beispielsweise das rituelle Ermorden (im Sinne von Darstellung) von Menschen auf der Bühne zulässt, ohne dass der menschliche Körper dabei Schaden nimmt zu Recherchezwecken zum Einsatz kommen wird. Im möglicherweise nächsten Schritt würde die Ästhetik vermindert, die Sinnstiftung aber aufgewertet werden, um den Weg vom Theater zum Ritual zu beschreiben. Es wäre weiter zu überlegen, ob auf ritueller Ebene ein möglicher Ersatz für die Todesstrafe gefunden werden kann, die in z.B. in einigen Bundesstaaten der Vereinigten Staaten von Amerika durchgeführt werden, wo in den Staatsgefängnissen nach wie vor Menschenopfer zum ‚Wohl der Gemeinschaft‘ dargebracht werden. Zudem fehlt vermutlich im abendländischen Kulturkreis die persönliche Beziehung zu demjenigen, der das Ritual durchführt und der somit die Verantwortung für die Hinrichtung übernimmt. Diese Verantwortung lässt sich leichter reflektieren, wenn sie auf einen temporären Vertreter des Volkes übertragen wird. So wird der Aspekt der (nicht notwendigen) Schuld nicht nur der zeitlichen Fixierung entzogen, sondern auch auf mehrere Vertreter aufgeteilt. Im Sinne groß angelegter, praxisnaher empirischer Studien wäre es zu erfassen, inwieweit sich Rituale

²²² Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 233.

,reaktivieren' lassen, wie deren Rezeption wäre, wer daran teilnehmen würde und für wen diese rituelle Praxis zum Nutzen wäre. Weiters wäre eine neue Form des Ritualtheaters möglich, das den Anspruch hat Rituale durchzuführen und nicht ausschließlich aufzuführen. Ein Ritual, das das Theater als Werkzeug nutzt, um sich enger mit der eigenen Ebene des Rituals zu verbinden. Bei diesen ersten Überlegungen vom Theater zum Ritual stellt sich natürlich nicht die Frage, ob Ritual durch Theater ersetzt werden kann und wie das Verhältnis hinsichtlich des Wirkungsgrades im Religiösen bzw. Spirituellen ist. Es wäre eine Art Rituallabor wünschenswert, welches das Wesen und die inneren Prozesse von Ritual institutionalisiert, darüber hinaus eine Art Qualitätsmanagement schafft und nicht zuletzt für die Menschen in Westeuropa einen Weg zeigt, wieder jenen damit verbundenen Teil des Rituals erlebbar macht, von dem diese jetzt ca. 2000 - 2500 Jahre abgeschnitten waren.

In den folgenden Beispielen wird verständlich wie unterschiedlich der Prozess sein kann, einen Menschen von dieser Welt in die Glaubensvorstellung der nächsten Welt zu begleiten. Mit dem entsprechenden Toleranzgedanken kann das als ein kultureller Austausch verstanden werden. Des Weiteren soll es als ein weiterer Baustein verstanden werden, die Bruchlinien in der europäischen/österreichischen Ritualtradition sichtbar und damit überschreitbar zu machen.

5.1.) Das römisch-katholische Begräbnisritual in Österreich

Was auf den ersten Blick auffällt, ist, dass es hinsichtlich der Durchführung keinen festgeschriebenen, festgelegten Ritus gibt – zumindest wenn man dem Gotteslob folgt, jenem Buch das aktuell den Gläubigen zur Verfügung gestellt wird, um aktiv an den Zeremonien der römisch-katholischen Kirche teilzunehmen. Vielmehr sind in dem Gebetbuch der Diözese Wien immer mehrere Alternativen zu beachten und es versteht sich selbst eher als eine Art Anleitung, die in ihrer Form variabel erscheint.²²³ Einerseits wird hier die Strenge den Ritus betreffend aufgelöst und so das Ritual enger mit dem leitenden Durchführenden verbunden, was hinsichtlich der Aufmerksamkeit der Anwesenden Vorteile einbringen dürfte, weil sie sich auf den Priester konzentrieren müssen, um sich entsprechend als Beteiligte verhalten zu können. Wenn also der Priester beispielsweise nicht angibt, welches Lied gesungen oder welcher Psalm gebetet werden soll, würde das bei dieser offenen Form für ein entsprechendes Chaos im Sinne der Aufführung verursachen. Es mag natürlich sein, dass der geschulte Katholik im Laufe seines Lebens mit allen Möglichkeiten so vertraut ist, dass er binnen kürzester Zeit darauf reagieren kann – im Sinne der aktiven Teilnahme an der Begräbnisfeier. Der Aspekt, dass es möglich ist, die Trauernden stärker in den Begräbnisprozess einzubinden, fordert eine Auflockerung der rituellen Strenge, stellt aber letztlich die Möglichkeit eine scheinbare Verantwortungs- und Entscheidungsdelegation des Priesters gegenüber den Trauernden dar. Es wird sich diese Grenze zwischen Strenge und Entscheidungsfreiheit innerhalb eines katholischen Begräbnisses abhängig von den Aspekten der Mitwirkenden einmal mehr zur einen oder zur anderen Seite verschieben. Andererseits ist dieser rituelle Individualismus eine Möglichkeit, z.B. auf bauliche Gegebenheiten Rücksicht zu nehmen und so für die Möglichkeit der rituellen Durchführung an möglichst vielen Orten und für möglichst viele Teilnehmer zu sorgen. Jede Aufteilung strenger mimetischer Formen, wie sie

²²³ Bischöfe Deutschlands und Österreichs und den Bistümern Bozen-Brixen, Lüttich und Luxemburg (Hg.) Gotteslob – Katholisches Gebet- und Gesangbuch der Erzdiozese Wien. Katholische Bibelantalt GmbH; Stuttgart: 1975; Österreichteil mit Diözesenanhang. Klagenfurt (u.a.) Arbeitsgemeinschaft für EGBÖ: 1975. S. 171–182.

bei Stefanek beschrieben sind, bedeutet neben der Ausdifferenzierung und Weiterentwicklung einzelner Elemente eine Defokussierung der rituellen Einheit.²²⁴ Wenn also die Form gegenüber dem Inhalt so anpassungsfähig ist, müsste sich das direkt auf die sinnstiftende Wirkungseffizienz eines Rituals auswirken.

„Die Gestaltung der Begräbnisfeier hängt davon ab, wo der Leichnam aufgebahrt werden kann: Auf jeden Fall gehört zur Begräbnisfeier der Eröffnungsritus, der Wortgottesdienst und der Beisetzungsritus. Den Höhepunkt bildet die Eucharistie, die aber nicht immer unmittelbar mit der Begräbnisfeier verbunden werden kann. Im Folgenden wird die Begräbnisfeier in ihrer häufigsten Form wiedergegeben.“²²⁵

Alle weiteren Beschreibungen sind in der Möglichkeitsform angegeben. Die meisten Anleitungen finden sich unter Einsatz des Verbs ‚kann‘ bzw. die Verwendung des ‚oder/etwa‘ bzw. Formulierungen ‚Wo es üblich ist.‘²²⁶ Im Gegensatz dazu gibt es nur drei Stellen, die sich festlegen:

„Der Wortgottesdienst schließt mit einem Gebet ab.“²²⁷

„Es folgt das Gebet des Herrn und die Schlussoration.
[...]
Z Herr, gib ihm (ihr) und allen Verstorbenen die ewige Ruhe.
A Und das ewige Licht leuchte ihnen.
Z Lass sie ruhen in Frieden.
A Amen.“²²⁸

Die dritte Stelle wäre am Ende der Zeremonie zu finden, das Beräuchern des Sarges, das Besprengen des Sarges mit Weihwasser und die Tätigkeit Erde auf den Sarg zu werfen zu nennen. Inhaltlich ist diese formale Freiheit nicht gegeben und die Schlüsselstellen des Rituals für den Ritualleitenden auch textlich fixiert. Interessanterweise ist während der Eröffnung ein starker Bezug zu Israel gegeben und somit zur topografischen Herkunft des christlichen Glaubens.

²²⁴ Vgl. Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 220.

²²⁵ Vgl.: Bischöfe Deutschlands und Österreichs und den Bistümern Bozen-Brixen, Lüttich und Luxemburg (Hg.): Gotteslob. S. 172.

²²⁶ Vgl.: Bischöfe Deutschlands und Österreichs und den Bistümern Bozen-Brixen, Lüttich und Luxemburg (Hg.): Gotteslob. S. 171–182.

²²⁷ Ebd. S. 174.

²²⁸ Ebd. S. 182.

„[...]“
7. Mehr als die Wächter auf den Morgen
soll Israel harren auf den Herren!
8. Denn beim Herrn ist die Huld,
bei ihm ist die Erlösung Fülle.
9. Ja er wird Israel erlösen
von all seinen Sünden.
[...].“²²⁹

Wenn davon auszugehen ist, dass sich ein Begräbnis auf die Tätigkeit des Grabens bezieht, die Tätigkeit der Sünde sich auf die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche, der Tote und die damit verbundenen Sünden in der Erde verscharrt werden, frage ich mich, ob es wirklich eine gute Idee ist, die eigene und die Erlösung Israels durch ihren Herrn auf österreichischem Staatsgebiet zu erwarten. Die starken Bezüge zu Israel sind deutlich lesbar, gilt die Zeremonie nun auch für den österreichischen Boden oder nicht? Der Versuch sich auf die Erlösung durch den Herrn und die damit verbundene Auferstehung nach Vorbild des Christus vorzubereiten, bleibt bei diesem Text fraglich²³⁰ Die textliche Umsetzung des Rituals bleibt spekulativ und interpretativ, reiht sich so in formale Flexibilität bei der Ritualgestaltung ein. Die Interpretation findet einmal mehr über den Ritualleitenden statt, was wieder eine engere Bindung der Teilnehmer an eine Person und nicht an das Ritual erfordert. Da es aber ein Ritual ist und nicht eine Theateraufführung bzw. schamanische Heilhandlungen, wie sie bei Stefanek beschrieben sind fehlt die Ausdifferenzierung des Darstellers.²³¹ Es ist als Mischform zu reihen. Ist es am Theater entweder der künstlerische Anspruch oder die wirtschaftliche Vergütung, in der schamanischen Heilhandlung das Eingebundensein in einen fixen, wiederholbaren Ablauf, so ist es dem römisch-katholischen Priester mehr oder weniger selbst überlassen, eine Verbindung zwischen dem Ritual, dem Verstorbenen und den Trauernden herzustellen. Das soll jetzt nicht bedeuten, dass der Priester das nicht tut, es bedeutet vielmehr, dass er keinen Punkt der Reflexion hat, der ihm

²²⁹ Ebd. S.172.

²³⁰ Vgl.: Bischöfe Deutschlands und Österreichs und den Bistümern Bozen-Brixen, Lüttich und Luxemburg (Hg.): Gotteslob. S. 180.

²³¹ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 222.

diesbezüglich zur Verfügung stehen würde, zumal ihm darüber hinaus eine soziologische Einbindung in die Gesellschaft fehlt, da es ihm ja auch verboten ist, eine Ehefrau zu wählen. Je mehr Möglichkeiten zur freien Gestaltung vorhanden sind, desto mehr muss ein Ritual kreiert werden und deso weniger weitergegeben werden. Damit ist die Durchführungspraxis im Ritus nicht zurückverfolgbar. Die einzige Form der Reflexion, die bleibt, ist die Selbstreflexion. Es gibt zwei weitere Bezüge zu Israel, einer im Lobgesang des Zacharias und einer im Lobgesang des Simeon:

„Lobgesang des Zacharias:

1. Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels!
Denn er hat sein Volk besucht und ihm Erlösung geschaffen;
 2. Er hat uns einen starken Retter erweckt
im Hause seines Knechts David.
- [...].“²³²

und

„Lobgesang des Simeon

1. Nun lässt du Herr, deinen Knecht,
wie du gesagt hast, in Frieden scheiden.
 2. Denn meine Augen haben das Heil gesehen,
das du vor allen Völkern bereitet hast,
 3. ein Licht, das den Heiden erleuchtet
und Herrlichkeit für dein Volk Israel.
- [...].“²³³

Auch wenn hier die Bezüge zur Erlösung etwas klarer ersichtlich werden, bleibt für mich im Unklaren, wann diese Erlösung stattfinden soll und wie sie funktionieren wird, weil – wie schon mehrfach darauf verwiesen – aus meiner Sicht der

²³² Bischöfe Deutschlands und Österreichs und den Bistümern Bozen-Brixen, Lüttich und Luxemburg (Hg.): Gotteslob. S. 180.

²³³ Ebd. S.181. Aus meiner (nicht-katholischen) Sicht ist es befremdend, dass der Text im Original aus dem Lukasevangelium stammt (Lk 2, 29-32). Inhaltlich wird über jenes jüdische Ritual berichtet, dass 8 Tage nach der Geburt des Kindes zur Reinigung durchgeführt wird, der Beschneidung und bei dem Jesus, der nach jüdischem Glauben Besitz Gottes ist, durch entsprechende Opfergaben (z.B. Tauben) von den Eltern ausgelöst werden musste. Beim Betreten des Tempels treffen sie auf besagten Simeon, der das Kind in seine Arme nimmt und den Segen (Lobgesang) spricht. Es soll vermutlich eine Art Bestätigung sein – für besagten Simeon, der darauf gewartet hat, die Herrlichkeit Gottes zu sehen, damit er aus dieser Welt scheiden kann. Die Prophetin Hanna die ebenfalls mit ähnlichen Absichten wie Simeon im Tempel anwesend war, findet keinen Weg in die gegenwärtige Begräbniszeremonie der römisch-katholischen Kirche. (Lk 2, 36 – 38). Vgl. dazu auch: Eggenmeyer: Lobgesang des Simeon, Lk 2, 29-32, in: Profil – die Spur im Alltag in: http://www.google.at/url?sa=t&rct=j&q=lk%202%2C%2029-32&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.action-spurensuche.de%2Fframe_mitte%2Fdownloads%2Fprofil200705.pdf&ei=r-gJT5LFHqX64QTAxNiNCA&usg=AFQjCNGVzc_bZYbBpi04ENFh4ozsl9SseA (Zugriff am 28.09.2012).

Interpretationsspielraum dafür zu groß ist, um eine eindeutige Festlegung zu erlauben. Die große Frage, die für mich aber unbeantwortet bleibt, ist: Wenn jemand nach einem römisch-katholischem Ritual in Österreich begraben wird und sich in der Erlösung an den „Gott Israels“²³⁴ und der „Herrlichkeit für das Volk Israel“²³⁵ wendet, könnte da nicht die Gefahr bestehen, entweder die falsche Adresse oder den falschen Absender verwendet zu haben? Wenn nämlich der Gott Israels für die Erlösung aller Beerdigten zuständig wäre, dann würden all jene, die sich nicht an ihn wenden, ihre Gebete an die falsche Adresse senden. Wenn der Gott Israels nur für die Erlösung aller jener Beerdigten zuständig wäre, die sich auf Israel beziehen, dann wäre es vermutlich falsch, diejenigen außerhalb Israels – wie z.B. in Österreich – zu begraben, weil die Gebete den falschen Absender haben. Das ist durchaus physisch argumentierbar, da Begraben im wörtlichen Sinn mit dem Grund und Boden zu tun hat. Ich schließe mit diesen Überlegungen die Beobachtungen zum katholischen Begräbnisritual ab, die vor allem eine starke Konzentration auf den durchführenden Priester in formalen und inhaltlichen Bereichen verlangen und sich so als Ritual ausgeben, obwohl zumindest die textliche Festlegung freie Kreation und damit Spielräume offen lässt. Es ist einerseits die Funktionsweise des römisch-katholischen Begräbnisrituals in Frage zu stellen, andererseits wird dieses Rituals vermutlich auf einer nicht kreierbaren, viel tieferen Ebene für die Beteiligten auf spürbarere Ebene sehr gut funktionieren. Aus heidnischer Sicht sind die klaren Bezüge zu Israel nicht ganz verständlichen. Es sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass jeder Mensch diejenige Religion frei ausüben kann und soll, die seinem Empfinden nach die richtige ist, ohne das er von irgendjemandem dafür verurteilt oder gar bekehrt wird.

²³⁴ Bischöfe Deutschlands und Österreichs und den Bistümern Bozen-Brixen, Lüttich und Luxemburg [Hg.]: Gotteslob: S. 180.

²³⁵ Ebd.: S. 181.

5.2.) Das Begräbnisritual der Maori auf Neuseeland (Tangi)

Die Begräbnis - und Trauerfeierlichkeiten von Turia Taylor fanden am 18. August 2011 in Kaikoura Neuseeland statt. Die Trauerfeierlichkeiten werden im Versammlungshaus der Maori, dem Marae, durchgeführt, die Beisetzung erfolgt am örtlichen Friedhof. Kaikoura ist im Nordteil der Südinself und der Name bedeutet frei übersetzt: ‚Kai = das Essen, Koura = Hummer‘ also der Ort, wo es Hummer zu essen gibt.

Bevor ich auf die Beschreibung des Begräbnisses von Amelia Waiponamu Taylors Vater eingehen werde, ist es sinnvoll, die Begriffe Ritual und Zeremonie aus Sicht einer praktizierenden Maori zu beleuchten. Folgender Umstand ist aus Sicht der Maori - Kultur als erster Schritt zu respektieren: Maori gelten in Neuseeland im Wesentlichen als in das westliche System integriert. Dies täuscht oft darüber hinweg, dass man weiß, ‚wie die Maori‘ sind. Maori haben es gelernt, im westlichen System zu (über)leben, das bedeutet, dass sie sich aus unterschiedlichen Gründen daran angepasst haben. Es bedeutet jedoch nicht, dass das bereits ein Teil der Maori - Kultur ist. Die Kultur der Maori findet abseits des westlichen Systems in Neuseeland statt, praktisch in einer Art Parallelgesellschaft, die mit wenigen Ausnahmen nicht offensiv präsentiert wird. Trotzdem ist das Verhältnis nach außen offen und jeder, der sich für die Kultur der Maori interessiert, ist eingeladen, diese kennenzulernen²³⁶, muss dann allerdings die Regeln, die ihm beigebracht wurden, beachten. Obwohl viele weiße Neuseeländer zu wissen meinen, wie die Kultur der Maori ist, weil sie Maori vom Arbeitsplatz bzw. von Freizeitaktivitäten kennen und dadurch auch Freundschaften entstehen, bekommen sie regelmäßig einen Kulturschock, wenn sie eingeladen werden, die

²³⁶ Ich habe im Laufe meiner Forschung mein Bild über die Kultur der Maori jedes Mal um das gerade Erzählte erweitern müssen. Es ist für die Maori nicht ungewöhnlich, unter einem Begriff mehr als eine Bedeutung zu verstehen. Ich habe das mit Amelia Taylor diskutiert und sie war der Ansicht, dass es keine homogenen Übereinstimmungen geben muss, dass es sogar Teil identitätsstiftender Maßnahmen eines Tribes sind, unter einem Begriff etwas anderes zu verstehen, zumindest aber eine eigene Erklärung dafür zu haben. Ähnlich wie sich ‚die Kelten‘, die im nächsten Abschnitt behandelt werden, nicht als eine homogene Gruppe erklären lassen, sondern als ein Volk, das regional sehr unterschiedliche Ritualformen entwickelte, ist das hier im Sinne der Maorikultur zu verstehen. Die hier verarbeiteten Informationen beziehen sich auf den Tribe Ngai Tahu der im Norden der Südinself beheimatet sind und dem Amelia Waiponamu Taylor angehört. Vgl. dazu Te Rūnanga o Ngāi Tahu in: <http://www.ngaitahu.iwi.nz/> (Zugriff am 28.09.2012).

Kultur der Maori mitzuerleben.²³⁷ Trotzdem ist hier von einer Parallelgesellschaft zu sprechen, nicht von einer Zweiklassengesellschaft. Es ist natürlich unmöglich, eine Gesamtdarstellung der Kultur der Maori hier zu beschreiben, deshalb bleiben die Einblicke fokussiert und sind als Teilstücke größerer Zusammenhänge zu verstehen. Als nächster Schritt, nächstes Teilstück folgt eine Erklärung von Taylor bzgl. dem, was heilig ist und dem, was gewöhnlich ist. Der Bezug zum Ritual aus westeuropäischer Sicht ist hier im konzeptuellen Zusammenhang mit dem Sakralen zu erkennen. Im Unterschied zum westeuropäischen Verständnis von Sakralem kann in der Kultur der Maori praktisch alles in den Stand des Sakralen erhoben werden und nach Bedarf auch wieder enthoben werden.

²³⁷ Vgl.: Hegglin: Kuru Waka 5: 2011.

5.2.1.) Tapu und noa

Eine der Voraussetzung, ein Ritual durchführen zu können, ist es, sich in den Zustand des ‚tapu‘²³⁸ zu versetzen. Ich habe erlebt, dass z.B. eine Gruppe von Menschen in den Zustand des tapu, als Vorbereitung zu einer Zeremonie erhoben wurden – das kann dann je nach Bedarf für einen Nachmittag beispielsweise bei einer Krönungszeremonie mit Federmantel oder für eine ganze Woche, in der mehrere healing-sessions stattfinden, durchgeführt werden. Der Weg tapu zu werden, ist unterschiedlich und hängt vom Ritual bzw. Zeremonialleiter ab, jedoch waren immer Karakia (Gebete) mit dabei. Karakia selbst gilt als tapu.

„The dual concept of tapu (sacred) and noa (free from tapu) regulated and constricted every facet of Maori life. Tapu was a positive force, associated with life, immortality, masculine objects and women of the highest rank. Noa was its antithesis, a negative force associated with death and feminine objects.“²³⁹

Interessanterweise ist das ein duales Konzept mit einer Gegensatzentsprechung. Im Gegensatz zu einem Konzept von ‚gut und böse‘ hat Te Waimatao Turoa Morgan erklärt, dass noa²⁴⁰ nichts Schlechtes ist, sondern ein Zustand, in dem man sich vor und nach einer Zeremonie befindet und in den man dann wieder zurückkehrt. In diesem Fall wurde noa als gewöhnlich bezeichnet. Die praktische Anwendung von noa bzw. tapu ist in beiden Fällen zu erkennen, es muss also nicht aus dem Alltag herausgehoben werden, kann aber, wie das folgende Beispiel zeigt, trotzdem so sein.

„Tapu was in one sense a religious or superstitious restriction, and all who violated it were doomed to be overcome at least by misfortune, at worst by death. To remove tapu, for example from a newly completed meeting house, a tohunga would have to perform an appropriate ceremony and the tapu might in the case of a house be neutralised by a woman of rank entering. Odd numbers could be noa and even numbers tapu. If a mistake were made and an even number of rafters erected in a meeting house, the

²³⁸ Im Sinne von geheiligt oder für heilig erklärt.

²³⁹ Taylor: Email vom 14.12.2011.

²⁴⁰ Im Sinne von gewöhnlich – den Alltag betreffend, aber auch frei von tapu.

tapu of the house would be so powerful it could never be removed and so the house could never be used by women."²⁴¹

An diesem Beispiel wird die Macht des tapu deutlich. Selbst diejenigen, die Unglück und Unheil im Zusammenhang mit tapu als ‚sich selbst erfüllende Prophezeiung‘ sehen wollen, werden die Macht anerkennen müssen, die auf gesellschaftlicher Ebene damit verbunden ist. Des Weiteren ist einmal mehr den praktischen Bezug dieser Rituale zu betonen, auch wenn hier der Hintergrund fehlt, warum die richtige Anzahl der Dachsparren beim Hausbau unbedingt eingehalten werden muss, gibt es einen praktischen Grund dafür. Konzeptuell ist tapu etwas Sakrales, das eng mit dem Alltag verbunden ist, es ist nicht alleine auf die Ebene des Glaubens zu reduzieren. Die Ebene des Glaubens ist vielmehr als etwas zu sehen, das sich auf Grund bestimmter Ereignisse ausgebildet hat. Im Gegensatz zur römisch-katholischen Ritualtradition, die Symbolik einsetzt, um ‚nur‘ Glaubbares sichtbar zu machen, folgt das Tapusystem praktikablen Gründen. Wenn also z.B. das Verabsäumen der Segnung eines Hauses nur im Spirituellen eine Bedeutung hat und nachgeholt werden kann, kann es – wie oben beschrieben – praktische Veränderungen nach sich ziehen, etwa dass auf Grund des Bruches von tapu Frauen dieses Haus niemals benutzen dürfen. Tapu und noa sind also nicht Begriffe, an die man glauben kann oder nicht, dazu haben sie in der physischen Welt viel zu sehr Praxisbezug. Trotzdem kommt tapu von den Göttern und ist dazu da, die Menschen vor dem ‚Bösen‘ zu schützen, das im Volksglauben der Maori einen festen Stellenwert hat.

„Tapu emanated from the gods and with only the atua (gods) shielding humans from the forces of evil it was not to be taken lightly. All objects under construction were tapu, and it would be a breach of tapu to eat cooked food indoors (cooked food and the human head were surrounded by innumerable tapu). A tohunga under tapu would have to be fed by another with food skewered to the end of a stick or through a feeding funnel.“²⁴²

In diesem Sinne kann tapu auch als Erleichterung des Lebens

²⁴¹ Taylor: Email vom 14.12.2011.

Wie ernst tapu seitens der Kolonialmächte genommen wurde, zeigt der Tohunga Suppression Act von 1907, der jede Form von übernatürlicher Betätigung verbot und erst 1962 wieder aufgehoben wurde.

²⁴² Taylor: Email vom 14.12.2011.

durch die Götter verstanden werden. Vereinfacht gesagt, wenn man sich an die Regeln des tapu hält, wie z.B. wenn eine Person unter tapu keine Speisen berühren darf und deshalb von einer anderen mit einem Spieß gefüttert und Speisen über einen Trichter zu sich genommen werden müssen, was vielleicht von außen betrachtet etwas mühsam erscheinen mag, dann wendet man so Unglück ab. In Bezug auf Heilung steht tapu hier in einem engen Zusammenhang, weil der Bruch eines tapu eine Krankheit mit sich zieht.

„Without its former rigidity, tapu persists to this day in certain situations, but observation is rapidly being reduced to the level of etiquette. Certainly the belief that all sickness was caused by the sufferer's breach of tapu has long perished, and the Tohunga Suppression Act of 1907 was repealed in 1963. However, in certain respects (e.g. in the case of traditional tribal burial grounds and traditionally venerated objects), observation of tapu is universal. [...] Tapu and Noa are still a very respected and a practised part of Maori life today.“²⁴³

Das angesprochene traditionelle Begräbnis, und die vorangegangenen Trauerfeierlichkeiten, dauern mehrere Tage. Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass diese Trauerfeiern sich auf den Stamm der Ngai Tahu beziehen und nicht für die gesamte Kultur der Maori Gültigkeit haben.

²⁴³ Taylor: Email vom 14.12.2011.

5.2.2.) Ein traditionelles Maori-Tangi (Begräbnis)

Die Bezeichnung Begräbnis mag etwas irreführend sein, da es hier nicht den Akt des Versenkens eines Verstorbenen beschreibt, vielmehr ist es eine Art Abschiednehmen, die nach einer bestimmten Zeremonie durchzuführen ist. Innerhalb dieser Zeremonie gibt es mehrere Rituale bzw. ritualisierte Abläufe wie z.B. das Karanga, das Herbeirufen.²⁴⁴ So ist nach der Beschreibung Taylors aus Sicht des Ngai Tahu Tribes ein Begräbnis ein Verabschiedungsakt, der mehrere Tage dauert.

„Once the Papaku (deceased) is released to the family from the coroner or morgue, we the whanau (family) choose the items of clothing and dress the body ourselves. It then takes the journey to the Marae with a family member travelling in the funeral car with him/her/baby. On arrival back to the Marae usually the whanau are called (karanga) onto the Marae and will rest in the wharenui usually anything from 2 to 5 days depending on where the whanau live to allow time for all to travel to farewell the Papaku. Once we have arrived inside the wharenui a mattress lays under the poupou at the far end of the whare where our Papaku lays and the coffin lid is removed. After a whaikorero (speech) is done the tangatawhenui (people of the marae) then come around in single file and hongi (rub nose) the whanau of the deceased and then the Papaku. Sometimes there may be a series of whaikorero acknowledging the whare tipuna, (tipuna of the marae) and the journey to where the Papaku will go. We believe that it makes its way to Cape Reinga which is the most northern point of Aotearoa where they make their journey back to our ancestral homeland Hawaiki.“²⁴⁵

Im Unterschied zu dem vorhin beschriebenen katholischen Ritual wird der Leichnam hier von den Familienmitgliedern für die Bestattung hergerichtet. Da der Vater von Amelia Taylor ein begeisterter Ukulelespieler war, wurde ihm eine Ukulele in den

²⁴⁴ Ich habe das Herbeirufen durch ritualisierte Abläufe zweimal miterlebt, einmal bei einer Kawa-Zeremonie auf dem Hawaii Festival 2010 in Inzell, bei der dieses Herbeirufen in mehrere Phasen unterteilt war, wobei der oder die Ranghöchste am Ende auftritt; in jeder Runde wird dreimal gerufen. Ein weiteres Mal, und hier war es streng nach Männern und Frauen getrennt, war ich als Teilnehmer bei einer Einweihungsfeier einer earth-lodge (Erdhöhle), die unter der zeremoniellen Leitung der Maori Te Waimatao Turoa Morgan stand. Ich war in der Gruppe des Elements des Wassers eingeteilt, weshalb wir eine Schüssel voll Meerwasser zu dieser Einweihung brachten und so für eine Reinigung des Platzes sorgten. Das durften wir auch erst nach erfolgtem Herbeirufen durchführen.

²⁴⁵ Taylor: Email vom 14.12.2011.

Hawaiki ist die Bezeichnung für ein mythisches, nicht physisches Land der Maori, wo die Seele hinget, wenn sie den Körper verlässt. Hawaiki ist nicht zu verwechseln mit Hawai'i.

Tipuna bedeutet Vorfahren.

Poupou ist eine symbolische Schnitzerei eines Vorfahren unter dem hier der Verstorbene aufgebahrt liegt.

Sarg mitgegeben, genauso wie Geld, da es eine seine Angewohnheiten entsprach, Freitagnachmittag eine Wette auf ein Pferderennen abzuschließen. Hinter dieser Geste verbirgt sich nicht der Glaube, dass Verstorbene irdische Gegenstände nach ihrem Ableben weiterverwenden können, wie das möglicherweise bei einigen Stämmen der Kelten der Fall war. Was Taylor hier nicht anführt, ist das Erheben aller Beteiligten in den Zustand des tapu, was mit diesem ersten Herbeirufen, den ersten Ansprachen und der gegenseitigen Begrüßung durch Hongis hergestellt wird. Was hier als Anerkennen der Vorfahren des Marae beschrieben wird – „a series of whaikorero acknowledging the whare tipuna,“²⁴⁶ – entspricht einer Gebetsform der Maori, die ich von anderer Seite bereits kennen gelernt hatte. Das ist ein Unterschied zu katholischen Gebeten, die dem Gläubigen im Gebet eine klar unterwürfige Rolle zuweisen, dessen Erlösung nur durch Gottes Gnade erreicht werden kann. Die Gebetsform der Maori, die ich kennen gelernt habe, ist eher als eine Anerkennung eines Gottes, aber auch eines Vorfahren, des Meeres oder eines bestimmten Berges²⁴⁷ oder Baumes zu verstehen. Nach der Anerkennung folgt dann ähnlich wie beim Herbeirufen eine Einladung an diejenigen, deren Existenz eben anerkannt wurde.²⁴⁸ Der Grund, warum Taylor die Abschiedsfeier mit zwei bis fünf Tagen bezeichnet, ist von dem Umstand abhängig, wie lange die Familie braucht, um am Marae anzukommen, da die Familie, die durchaus auf einige Inseln im südpazifischen Raum und Australien aufgeteilt sein kann. Das kann einige Tage dauern, bis alle zusammenkommen können.

„After all the speeches are complete a kai (food) is prepared in the wharekai (dining room) where first the whanau go and eat, there is always someone sitting next to the Papaku as we never leave them alone. Outside the door of the wharenui we always have water to wash our hands, when we walk out of the whare as it is tapu (sacred). You cannot wear shoes in a wharenui as it is a tapu place and that allows the wairua to flow through your feet into your body.“²⁴⁹

²⁴⁶ Taylor: Email vom 14.12.2011.

²⁴⁷ Berge werden als eigene Ahnen angesehen und angerufen.

²⁴⁸ Vgl.: Hegglin: Workshop 1: 2009: Hegglin ist der Ansicht, dass es gut ist, so etwas wie ein Grundgerüst an Anerkennung parat zu haben, das dann je nach Gegebenheit adaptiert werden kann.

²⁴⁹ Taylor: Email vom 23.01.2012.

Wharenui ist das Versammlungshaus am Marae.

Wairua bezeichnet die Seele.

Was hier auffällt, ist der Umstand, dass der Verstorbene nicht alleine gelassen werden darf. Wasser ist bei den Maori – da waren sich ausnahmsweise alle einig – eines der heiligsten ‚Dinge‘ überhaupt. Von den vielfältigen Einsatzmöglichkeiten des Wassers, wird immer wieder auf den reinigenden Aspekt im Metaphysischen verwiesen. Hierbei ist nicht die physische Reinigung von Gesicht oder Händen vorrangig, sondern eine Reinigung der Seele. Dazu reichen auch ein paar Tropfen, die man aus einem Wasserglas nimmt, man betet zuerst,²⁵⁰ verreibt dann diese Wassertropfen zwischen den Händen, genauso verreibt man etwas Wasser auf der Stelle des Herzens, spritzt etwas Wasser über die linke und die rechte Schulter und schließlich reinigt man die Aura über dem Kopf, in dem man mit nassen Händen darüberstreicht oder einige Tropfen Wasser über dem Kopf versprenkelt. Hier ist ganz klar das tapu beschrieben, das einzuhalten ist, wenn man das Versammlungshaus verlässt – bzw. dass man keine Schuhe anhaben darf, weil sich das sonst nachteilig auf die eigene Seele auswirken könnte.

„There are often always visitors (manuhiri) arriving to pay their respects therefore each time a ropu (group) come on to the marae they must be called on (karanga) and then follow the mihimihi (speeches) and hongi procedure. We do this because you must acknowledge the tipuna, the mountain and awa (sea) the whare tipuna and then the whanau. After every powhiri (welcome) you always give them a feed as some may have travelled from a long way.“²⁵¹

Die Zeremonie der Eröffnung wird also bei jedem weiteren, der zu den Begräbnisfeiern kommt, durchgeführt, um denjenigen in den Zustand des tapu zu erheben. Auch das Essen nach der Begrüßung ist ein fixer Bestandteil der Begrüßungszeremonie.

„Every night after tea we always have karakia and waiata (songs). We sleep next to the Papaku with mattresses laid on the wharenui floor until they make their journey home. At night we never turn all the lights out there must be either a candle burning or a light left on, this is because their spirit is still with us and not made the final journey.“²⁵²

²⁵⁰ Beten ist hier so zu verstehen, dass das Ziel des Gebets ist, sich nach oben und unten – Himmel und Erde (Papa-tu-a-nu-ku und Rangi-nui) – zu verbinden.

²⁵¹ Taylor: Email vom 23.01.2012.

²⁵² Ebd.

Alle Beteiligten schlafen in einem großen Raum zusammen mit dem Verstorbenen. Die Metapher mit dem Licht, das nicht gelöscht werden darf, erinnert zwangsläufig an das Lebenslicht, das nicht verlöschen darf. Inwieweit hier christliche Einflüsse zu berücksichtigen sind, war nicht zu klären. Es ist aber in dem Sinn zu verstehen, dass der Körper sich (noch) unter den Lebenden befindet, die Abschiedshandlungen noch nicht vollzogen sind, weshalb das Anzünden bzw. Nichtverlöschenlassen des Lichts die Seele beim Körper und somit bei den Lebenden hält, bevor sie nach Hawaiki geht.

„On the eve before the tangi (funeral) we have Poroporoake (farewell speeches). In my whanau we have a rakau (stick) that is passed from one person to the next and when you receive the rakau it gives you the opportunity to talk about the Papaku (memories), some people sing a song others may just cry and farewell them. In some situations there may not be an agreement on something and this is the time to sort it out. The rakau does not stop until a decision has been made or the last person has said their farewell. After the poroporoake i a final Himene (hymn) is done and then a karakia. The morning of the tangi we close the lid of the coffin before sunrise, it's normally just the immediate whanau that do this as it is our final farewell to our loved one. While we are saying our goodbye we always sing a song

Tama Ngakau:

Tama ngākau mārie
Tama a te Atua
Tēnei tonu mātou
Arohaina mai

Murua rā ngā hara
Wetekina mai
Ēnei here kino
Wakararu nei.

Takahia ki raro
Tau e kino ai
Kei pā kaha tonu
Ko nga mahi hē.

Hōmai he aroha
Mōu i mate nei
Tēnei ra e Ihu
Tākina e koe.

Tēnei arahina
A tutuki noa

Putā i te pōuri
Whiwhi hari nui.²⁵³

So this is the first step of the journey. The actual tangi takes place on the marae and usual outside on the whare atea. The whanau sit with the papaku during the service, which is karakia, himene (hymns) whaikorero (speeches) and then as we start the journey to the Urupa (cemetery) a haka is performed as we carry the coffin to the funeral car with the family following directly after the coffin. A karanga is being done at the same time calling the Papaku to the car."²⁵⁴

Diese und andere Traditionen der Maori sind laut Karin Kon die Form einer dramatisierten Handlung. Sie findet darin den Beweis dafür, dass daraus keine Notwendigkeit entstand, Theaterformen im europäischen Sinn zu entwickeln.²⁵⁵

„[...] Maori hätten deshalb das Theater nicht für sich selbst entdeckt, weil sie bereits durch die traditionellen Formen des Geschichtenerzählens, der Ansprache und des Haka auf dem Marae Zugang zum Drama hätten, zu einer Form des Dramas, das große Nähe zum Publikum voraussetzt und es physisch wie emotional miteinbezieht.“²⁵⁶

Kon ordnet den Zeremonien auf dem Marae keine rituelle Komponente zu, was für das Verständnis zwischen Theater und Ritual, vor allem im Hinblick auf eine fremde Kultur, förderlich sein kann. Da hier aber Aufführung und Ritual eng miteinander verknüpft sind, kann nicht nur von einer Aufführung ausgegangen werden.²⁵⁷

Der rakau in der Familie Taylors ist ein Stock. Ich habe in

²⁵³ Die folgenden Übersetzungen sind von Amelia Taylor. Inhaltlich wird der Anspruch, die Dunkelheit des Todes zu überwinden und in das Paradies zu kommen besungen.

Son of God, here we are always. Show us compassion.

Wipe away our sins, unshackle them. These evil ties that are so troublesome..

Trample down things evil to you, lest they gather strength, all evil deeds.

Grant (that we may have) love for You who died (May) this be so Jesus, (that) you lead us.

(May) this (then be); lead us to the end, (so that we may) overcome darkness and attain paradise.

Vgl. dazu: 'Tama Ngakau' in: <http://www.youtube.com/watch?v=zvh-h0M0Yk> (Zugriff am 28.09.2012).

Übersetzungen sind nicht ident.

²⁵⁴ Taylor: Email vom 23.01.2012.

Haka ist die traditionelle Tanzform der Maori. Vgl. dazu Brown in: Once were warriors (1994) in <http://www.youtube.com/watch?v=jJmWQmYxxdo> (Zugriff am 28.09.2012).

²⁵⁵ Vgl.: Kon, Karin. Die indigene Maori-Kultur im zeitgenössischen Drama Neuseelands. Wien; Dipl.-Arb.: 2007. S. 45.

²⁵⁶ Kon: Die indigene Maori-Kultur im zeitgenössischen Drama Neuseelands. Wien. S. 45.

²⁵⁷ Vgl.: Kon: Die indigene Maori-Kultur im zeitgenössischen Drama Neuseelands. Wien. S. 45–51.

anderen Zusammenkünften diese Funktion auch schon bei einer Rassel, einer Feder oder anderen Gegenständen erlebt. Wichtig ist nur, dass es etwas ist, das gut sichtbar ist und von einem zum Nächsten weitergegeben werden kann. Dramaturgisch betrachtet schafft der rakau eine Ordnung im Reden. Während der Redner durch das Ergreifen des Stabes eine Bühne betritt, werden alle anderen zum Publikum. Während einiger healing-sessions wäre es unüblich, dass ein rakau zum Einsatz kam, dafür war er nachher um so wichtiger, um die Redeordnung zu strukturieren, die als Nächsten nicht immer den physischen Nachbarn meint.

„We all then drive to the urupa. At the bottom of the hill our Papaku is then carried up the hill and once again there will be a kaikaranga (old kaumatua (lady) waiting at the grave to call the Papaku into the Urupa where we all follow. More karakia is done more hymns and then as we are lowering our Papaku into the ground we sing our final himene (hymn)

Whakaria Mai:

Whakaaria mai
Tōu rīpeka ki au
Tiaho mai
Rā roto i te pō
Hei kona au
Titiro atu ai.

Ora, mate,
Hei au koe noho ai.²⁵⁸

The whanau is then kissed or hongī again at the urupa and then we make the trip back to the Marae for the hakari (final meal). Because we are still classed as Tapu we must first all be called onto the Marae again with a karanga then another mihimihi (speech) another hongī (rub nose) this lifts the tapu from the whanau that has been laying with the Papaku and then wash our hands and have a hakari. While this is happening there is usually a family member that goes with the Priest to bless the wharehau and the house of where the person who died lived this is to make sure that all the tapu is lifted and sent with the loved one to Hawaiiki. Usually that night the whanau will either koha the kitchen and the marae to thank them for all there manaakitanga (support and work) and or shout them out to

²⁵⁸ Übersetzung laut Taylor: Show your cross to me. Let it shine there in the darkness. To there I will be looking. In life, in death, let me rest in thee. Vgl. dazu ‚Whakaria Mai‘ in: <http://www.youtube.com/watch?v=9hxbCgwT-c> (Zugriff am 28.09.2012).

drinks at a local pub. This is to celebrate the memories of the person who died and our way of thanking everyone who helped and supported us.”²⁵⁹

Bevor gegessen wird, muss das Tapu von den Personen wieder entfernt werden, damit gegessen werden kann. Danach werden die Hände gewaschen. Ich möchte an dieser Stelle einmal mehr darauf verweisen, dass Handlungen auf der physischen Ebene dieselben sind, in denen sich aber eine andere Funktion verbirgt. Wenn ein katholischer Priester die Hände vor der Eucharistiefeier wäscht, so soll das an die Händewaschung von Pontius Pilatus erinnern, der damit für sich die Schuldfrage insofern klärt, dass er diese Schuld auf die Juden überträgt, die eine sofortige Exekution des Jesus von Nazareth einfordern. Inwieweit von römischer Seite nur Rücksicht auf die Forderungen der Juden genommen wurde oder in wie weit die römischen Besatzer froh waren, einen möglichen Anführer loszuwerden, bleibt Gegenstand von Spekulationen. Wenn sich ein Maori die Hände wäscht, um wieder noa zu werden, d.h. um von einem sakralen Zustand in einen gewöhnlichen zu wechseln, in dem es ihm gestattet ist, Nahrung zu ihm zu nehmen, so ist der Begriff Schuld obsolet. Ein Ritual aus Sicht der Maori kann zwar im Außen als etwas Ähnliches betrachtet werden, genauso wie das Waschen der Hände mit der anschließenden Einnahme von Speisen, der Inhalt und das, was auf sinnstiftender Ebene damit verbunden wird, ist allerdings etwas völlig anderes. Der Abschluss eines Maoribegräbnisses findet erst nach einem Jahr statt und ist mit dem Trauerjahr vergleichbar.

„Usually after a year we then have the unveiling in which the headstone is unveiled as it gives the whanau a year to grieve and it is a similar process to a tangi but only a day's ceremony with karakia himene and kai again.”²⁶⁰

Selbst wenn bei einem traditionellen Maoribegräbnis die Einflüsse der Kolonisation und damit zu den westlich-religiösen Einflüssen nicht ganz klar sind, so sind doch viele traditionelle Elemente erhalten geblieben. Hawaiiiki mit dem christlichen Paradies zu vergleichen, ist zu direkt und vor

²⁵⁹ Taylor: Email vom 23.01.2012.

Koha ist eine freiwillige Gabe der Liebe, kann eine Mithilfe sein, eine Sach- oder Geldspende.

²⁶⁰ Taylor: Email vom 23.01.2012.

allem zu sehr dogmatisch. Vielmehr ist es ein Anliegen, dem christlichen Paradies und dem mythologische Land der Maori, Hawaii, eine friedliche Koexistenz zu sichern, da sich religiöse Konzepte einer Kultur nicht problemlos über eine andere stützen lassen. Einmal mehr stellt sich hier die Frage, welche vorrömischen Ritualtraditionen in Europa vorherrschend waren. Ich gehe von der Frage aus, inwieweit ein traditionelles Maoribegräbnis wirklich traditionell ist und inwieweit hier koloniale Einflüsse die seit dem Ende des 18Jh. auf den Inseln präsent sind, stattgefunden haben. Da in der Zeitrechnung der Maori das in etwa sieben Generationen sind, die das heutige Leben direkt beeinflussen, kann das auch schon als traditionell angesehen werden und somit nicht eindeutig beantwortet werden. Dafür war es mein Anspruch, meine Wahrnehmung im Sinne der voreuropäischen Traditionen zu sensibilisieren, denn selbst der Einfluss der Europäer hat es nicht geschafft, diese Traditionen zu ersetzen - Traditionen wurden also höchstens erweitert. Diese Erweiterung hatte keinen erkennbaren Einfluss auf die sinnstiftende Wirkung. Damit bleibt die Essenz, der im Eingangsabschnitt festgestellte ‚Geist, der einem Ritual innewohnt‘, erhalten. Was in Neuseeland nicht geglückt ist, nämlich die kolonial-kulturelle Übernahme der Inseln, kann Spekulationen unterstützen, wie eine vorrömisch-vorchristliche Kulturtradition ausgesehen haben mag. Die Aufzeichnungen sind mangelhaft und wenn, dann meistens aus dem Blickwinkel der Eroberer beschrieben. Trotzdem ist im folgenden Abschnitt über die vielfältigen Begräbnis - und Trauermodi der Kelten zu lesen. In Bezug zu den Ritualtraditionen der Maori lassen sich vielleicht so Erkenntnisse zu einer Ritualkultur der Kelten gewinnen. Selbst wenn die Einflüsse aus Rom und die der Christen auf die keltische Kultur ungleich stärker sind, muss die Essenz dessen, was ‚der Geist des Rituals‘ im Sinne der Kelten war, zum Teil noch erkennbar, auf jeden Fall aber erfahrbar sein. Ändert man die gegenwärtige Sichtweise und sieht man die Kelten als rituelle Gesellschaft, so mag es helfen, die Kelten als die Indigenen Europas zu sehen. Dieser Begriff ist natürlich nur symbolisch zu verstehen, da ja beispielsweise Italien oder Griechenland auch ein Teil Europas jener Zeit sind.

5.3.) Die keltische Form der Trauer und der Beisetzung

Zu Beginn sei hier die wichtigste Anmerkung im Sinne des Verständnisses keltischer Kultur und Ritualtradition angebracht: Ich schließe mich hier Birkhan an, der mehrmals darauf verweist, dass die Kelten nicht als eine homogene Gruppe zu sehen sind, die den europäischen Kulturraum in vorrömischer Zeit bevölkert haben. Es ist also ein Ritual oder eine Beschreibung sowohl im topografischen als auch im archäologischen Kontext zu sehen.²⁶¹ Zusammen mit der inhomogenen keltischen Kultur sind auch die Götter als regional variierende Größen zu betrachten.

„Für eine umrisshafte Darstellung der altkeltischen Religion ergibt sich daraus das Problem, dass die Vorstellung von der anderen Welt eigentlich ständig, bei der Erörterung aller Gottheiten, nicht nur der des Todes, mitgedacht und mitbedacht werden, andererseits aber aller literarischen Zutaten entkleidet werden müssen.“²⁶²

Mit der Entkleidung der literarischen Zutaten sind hier die Blickwinkel gemeint, die jene, die des Schreibens mächtig waren, eingenommen haben, dazu zählt neben der archäologischen Arbeit unter anderem der römische Feldherr Julius Cäsar, der in den *Commentarii de Bello Gallico*²⁶³ über die Kelten aus seiner Sicht berichtet. Da diese Beschreibungen aus der Sicht eines Feldherrn geschrieben sind, ist seine Sichtweise nachvollziehbar. Birkhan ist trotz der teils schwierigen Quellenlage um eine Gesamtdarstellung der keltischen Kultur bemüht.

„[...] daß der Kelte das Totenreich nicht unbedingt als eine Welt voll schrecklicher Dämonen dachte. Wenn die andere Welt als Schreckensreich erscheint, so besteht jedenfalls kein Zusammenhang mit dem zurückliegenden Menschenleben im Sinne einer Strafe.[...] In vielen Sagen, wie etwa in Echtra Condla, einem der ältesten irischen

²⁶¹ Wie schnell sich Brauchtum allerdings in eine andere Region transferieren lässt, wird an folgendem Beispiel verständlich: Als ich im Frühjahr 1994 nach Schwadorf bei Wien zog, wurde dort das Brauchtum des Perchtenlaufens, wie es z.B. aus St. Johann im Pongau bekannt ist, nicht praktiziert. Seit dem Jahr 2008 finden aber auch in Schwadorf Perchtenläufe statt, deren visuelle Repräsentation stark an die traditionellen Masken aus dem Pongau erinnern. Vgl. dazu Besser in: Schwadorfer Höllenteufel in: <http://www.hoellenteufel-schwadorf.at/index.php/der-verein> (Zugriff am 28.09.2012).

²⁶² Birkhan: Kelten. S.842.

²⁶³ Die Entstehung des Werkes wird auf ca. 58 v. Chr.–ca. 50 v. Chr. datiert.

Sagentexte, oder in der berühmten Erzählung von der Jenseitsfahrt des Hochkönigs Cormac mac Airt entsteht eher der Eindruck, die andere Welt sei als der Lustort schlechthin imaginiert worden.“²⁶⁴

Im keltischen Verständnis besteht also kein kausaler Zusammenhang zwischen dem irdischen und dem Leben danach, wie etwa beim Christentum. Folgt man diesen Sagentexten, glaubten die Kelten an ein Leben nach dem irdischen Dasein. Darüber hinaus scheint es eher so, als gäbe es kein Schuldverständnis, das über den Tod hinausreicht. Wenn der Ort, der nach dem irdischen Leben ‚bezogen‘ wird, als lustvoll empfunden wird, dann kann man hier Parallelen zur christlichen Vorstellung zum Paradies ziehen. Allerdings mit dem Unterschied, dass hier die Vertreibung aus dem Paradies und somit auch die Erbsünde fehlt. Trotzdem warnt Birkhan davor, die Texte (seine Quellen) nicht im christlichen Kontext zu verstehen, da viele Aufzeichnungen erst im Zusammenhang mit missionierenden Mönchen verfasst wurden. Dass sich Mönche schon im Sinne ihrer beruflichen Aufgabenstellung mit spirituellen Ideen und Ritualen auseinandersetzten, versteht sich von selbst. Das gilt als eine weitere Schwierigkeit in der Beurteilung der keltischen Quellen.

„Ich muß aber nochmals davor warnen, diese Literatur losgelöst vom christlichen Kontext, in dem sie überliefert ist, zu betrachten. An vielen Stellen, vor allem wohl bei der Auffassung der anderen Welt als Lustort, sind Einflüsse antiker Vorstellungen, vor allem aber solche des christlichen Paradieses mit Händen zu greifen.“²⁶⁵

Teilweise sind die Beschreibungen präziser. Beispielsweise dann, wenn sich diese auf archäologische Beschreibungen der Funde stützen. Das Problem in der Archäologie ist, dass nur das Endergebnis sichtbar ist. Eine Aussage bzgl. der Entstehung lässt sich nicht schlüssig treffen und bleibt meistens spekulativ.

„Der altirisch gutbezeugte Brauch, dass bei der Errichtung eines cairn jeder der Teilnehmer an der Leichenfeier einen Stein auf den Haufen zu werfen hatte, ist nur in seinem letzten Ergebnis archäologisch fassbar. Wie wichtig im Sinn eines Ritus dieser Brauch war, läßt sich kaum

²⁶⁴ Birkhan: Kelten. S.843–844.

²⁶⁵ Ebd. S.844.

beurteilen.“²⁶⁶

Klar ist, dass jemand, – eine oder mehrere Personen – die Steine zu einem Haufen geschlichtet haben muss. Ob sie aber nur einfach aufgeschlichtet wurden, oder ob damit noch andere Handlungen bzw. Gebete verbunden waren, ist nicht mit Sicherheit feststellbar und bleibt einmal mehr Gegenstand von Spekulationen. Darüber hinaus wurde die Ehre eines solchen Grabes nur ca. 6 Prozent der Bevölkerung zuteil. Auch hinsichtlich der Grabbeigaben sind keine Schlüsse bzgl. der Riten zu ziehen. Birkhan vermutet, es hätte einen entsprechenden Ritus gegeben.²⁶⁷

„Eine Pauschalaussage über das keltische Grabbrauchtum lässt sich nicht machen, wirklich Verbindliches bisher wohl nur über einzelne Gräberfelder sagen.“²⁶⁸

Wie unterschiedlich Totenbrauchtum innerhalb der Kelten praktiziert wurde, zeigt das folgende Beispiel. Es kann auch als Beweis gesehen werden, dass die Kelten als solches nicht erfasst werden konnten, sondern im topografischen und historischen Kontext verstanden werden müssen:

„Allerdings wird es da große regionale und zeitliche Unterschiede gegeben haben. ‚Regulär‘ begraben zu werden, widersprach dem altbritannischen Kriegerideal, dem es erstrebenswerter schien, unbestattet den Raben zum Fraß zu werden, wie man es aus dem Gododdin ansehen kann. Bei den Keltiberern galt die Kremation als Schmach, hingegen als ehrenvoll, auf dem Schlachtfeld liegen zu bleiben und den Geiern zum Fraß zu dienen.“²⁶⁹

Anders bei Cäsar, der aus seiner Sicht die Totenfeiern beschreibt. Was hier zu entnehmen ist, ist weder mit dem Kulturkreis der Maori noch dem der Hawai´ianer, noch der Christen vergleichbar. Bezüge sind festzustellen zu der

²⁶⁶ Birkhan: Kelten. S. 845.

Man errichtet auch einen carn, in dem man für jeden erschlagenen Krieger einen Stein auf einen Haufen wirft. Birkhan gibt mehrere Belegstellen dafür an. Der Ansatz Birkhans bezüglich der Wichtigkeit wäre ein Beispiel, das über ein mögliches Rituallabor zu ergründen wäre.

²⁶⁷ Vgl. Birkhan: Kelten. S. 845. Englische Hochrechnungen für die Latenezeit (5.–1. Jh v. Chr.).

²⁶⁸ Birkhan: Kelten. S. 846.

²⁶⁹ Ebd. S. 845.

Was natürlich einen Bestattungsritus unmöglich macht, zumal es bei verllorener Schlacht als unehrenhaft galt, nicht zu sterben. Vgl. dazu: Birkhan.; Kelten: S. 164.

beschriebenen irische Sitte, Briefe ins Totenreich mitzugeben, mit jenem Teil des Maoribegräbnisses, bei dem die Kinder dem Vater die Ukulele und das Geld mit in den Sarg geben. Aus dem Volksmund ist die Aussage bekannt, dass, wenn ein Ehepartner verstirbt und dann binnen kurzer Zeit der andere Ehepartner ebenfalls verstirbt, er/sie ihm/ihr nachgefolgt ist. Ob sich diese Aussage auf die Opferung von Menschen bei einer Leichenfeier aus vorrömischer Zeit zurückführen lässt, ist nicht restlos zu klären. Die Aussage ist jedenfalls immer wieder in diesem Zusammenhang zu hören, und zwar im Sinne einer glücklichen Verbindung in diesem Leben, aber nicht im Zusammenhang mit dem Besitz eines anderen Menschen im Sinne von Sklaverei.

„Caesar erwähnte den enormen Aufwand bei gallischen Totenfeiern, allerdings nur hochgestellter Persönlichkeiten [...]: ‚Die Leichenbegängnisse sind für gallische Verhältnisse prächtig und aufwendig; alles was ihrer Meinung nach den Lebenden lieb war, werfen sie ins Feuer, sogar Tiere, und nur kurz vor unserer Zeit wurden noch Sklaven oder Klienten, von denen man wusste, der Tote habe sie geliebt, bei einer richtigen Bestattung mitverbrannt.‘ Solche poltlach-artigen Opfer, die an die homerischen Schilderungen von Leichenfeiern, mit den Schaf-, Rinder-, Pferde-, Hunde-, und Menschenopfern, bei denen die zu verbrennenden Toten in das Fett der geschlachteten Tiere eingehüllt wurden, und an die herodotische Nachricht über die Beisetzung bei den Skythen [...] gemahnen, waren gewiß auch von einem pompösen und ausladenden Beisetzungsritus begleitet, von dem wir fast nur mehr die merkwürdige Sitte kennen, den Verstorbenen Briefe für die Verwandten ins Jenseits mitzugeben, ein noch in diesem Jahrhundert in Irland geübter Brauch(!); ja Geldgeschäfte über das Grab hinaus zu machen.“²⁷⁰

Wie Geldgeschäfte über den Tod hinaus funktionieren sollen, wird bei Birkhan nicht detailliert beschrieben. Es wäre also interessant, in welchem Wertverhältnis Geld verwendet wurde. Die Deutungen bleiben spekulativ. Interessant wäre aus keltischer Sicht – und Birkhan macht dazu keine Angaben –, ob es sich bei dem mitgegebenen Geld um eine Art Schuldbegleichung handelt oder wie bei dem beschriebenen Maoribegräbnis, um es nach dem Tod noch einsetzen zu können. Es wird in beiden Kulturen eine Verbindung zwischen der Physis beider Welten hergestellt.

²⁷⁰ Birkhan: Kelten. S. 846–847.

„Die Totenklage ist bei den Inselkelten eine höchst wichtige Institution, die rituelle und kollektive Trauerarbeit durch caine (angloir. Keening) wird auf die Schöpfungstat der Kulturheroïn Birgit, die den Tod ihres Sohnes Rhúadán beklagte [...] zurückgeführt. Im Schottisch-Gälischen gelten tuiream, seïs daneben corrannach, coranich (nir. coránach) eigentlich ‚Zusammen-Schreien‘ das wie kymr. Gwynnos ‚Wache-Nacht‘ auch die der Totenklage dienenden Veranstaltung meint, während welcher der Leichnam keinen Augenblick allein bleiben durfte. Die Totenwache dauert in Irland in der rezenten Zeit noch zwei Tage, wobei der zweite Tag die größte Ansammlung an Trauergästen brachte. Insgesamt war der Totenwache (angloir. wake) eine fröhliche Angelegenheit mit reicher Bewirtung, Alkohol, Rauch, und Schnupftabak, Tanzereien, Geschichtenerzählen, Gesellschaftsspielen und Liedern. Neben der eigentlichen und ritualisierten Klage, die von professionellen und semiprofessionellen Totenklägern beider Geschlechter durchgeführt wurde und mancherorts nicht länger als zwei Stunden dauern sollte, um nicht die Höllenhunde auf die Seele aufmerksam zu machen, war Raum für individuelle und oft pittoreske Trauer. Ein König, der um seinen Sohn trauerte, legte sich drei Tage und drei Nächte unter dessen Kopf. Emer drückt den abgeschlagenen Kopf ihres Gatten CúChulainn an ihre Brust und trinkt von seinem Blut. Die Trauer kann auch von Fasten begleitet sein, und dies kann sich auch auf Tiere erstrecken, die nicht gefüttert werden.“²⁷¹

Abgesehen von dem Aspekt, dass hier Trauerarbeit mit Fröhlichkeit durchgeführt wird – und hier mag es auch eine Fehlinterpretation geben, werden Ähnlichkeiten zum Tangi in der Tradition der Maori erkennbar: Geschichtenerzählen kann mit der dramatisierten Form der Ansprache bei den Maori verglichen werden. Gesänge sind anscheinend in jeder Form der hier verglichenen Totenfeiern vorhanden, den Christen, den Maori, den Kelten und wie sich noch zeigen wird, auch bei den Hawaiʻianern. Tanz ist bei den Maori als Haka, der performt wird. Die Trauerarbeit mit abgeschlagenen Köpfen hingegen muss auf nicht in den keltischen Kulturkreis Involvierte barbarisch gewirkt haben.

„Neben der Klage ist das Wichtigste als Rest einer Tranklibation der gesellige Umtrunk und das Opfermahl. Man sagt in Wales: ‚[...]den Toten begraben und zum Bier!‘,

²⁷¹ Birkhan: Kelten. S. 847–848. Vgl. dazu: Birkhan: Kelten. S. 848: Es wird sich dabei laut Birkhan nicht um einen Rest von Anthropophagie (Kanibalismus) handeln, sondern eher um eine Art ‚Blutsbruderschaft‘, die über den Tod hinausgeht. (Blut des Freundes wird als Zeichen der Zuneigung getrunken). Birkhan gibt mehr als eine Belegstelle an.

wobei, wie bei den meisten brauchtümlichen Anlässen warmes Bier getrunken wurde. Brot und Käse wurden an Arme verteilt, was über dem Sarg geschehen musste. Hieran schloss sich vielleicht das in der Überlieferung unsichere ‚Sündenessen‘, das gelegentlich als ein letzter Rest Anthropophagie gesehen wurde.“²⁷²

Es kann sein, dass dieser Brauch und die damit verbundene Befreiung von Sünde erst durch den Einfluss von christlichen Ideen entstanden ist. In jedem Fall aber gab es einen Glauben an eine andere, nicht physische Welt. Der Glaube an zumindest eine Welt bzw. ein Leben nach dem Tod war so existent, dass in vielen Handlungen, wie beispielsweise das Abtrennen des Kopfes post mortem (aus Gründen einer vermutlichen Hexenfurcht) oder das Entfernen des Unterkiefers von Toten, um ein Verfluchen von Lebenden nicht mehr zu ermöglichen, als ein Indiz für ein Leben nach dem Tod gesehen werden kann. Auch wenn hier Ähnlichkeiten zur Kultur der Maori gegeben sind, die christliche Kultur ist schon ob der Beschreibung nicht eindeutig aus der Kultur der Kelten herauszuhalten. Es ist daraus nicht der Schluss zu ziehen, dass Rituale in Europa in vorrömischer Zeit mit den Ritualen der Maori in vorkolonialer Zeit gleichzusetzen sind. Da wie in beiden Fällen mittlerweile vermutlich nicht mehr mit Sicherheit die Ursprünge aufgedeckt werden können, ist es einmal mehr von Interesse, sich auf den Ist-Zustand zu konzentrieren und getragen vom gegenseitigen Respekt beider Kulturen einen Austausch vorzunehmen, der für beide Seiten eine Bereicherung darstellt. Dazu ist eine tolerante Akzeptanz des ‚Fremden‘ Voraussetzung, und ein weiteres Mal kann im Sinne einer befruchtenden Ritualforschung nicht von einem ‚Entweder – Oder‘, sondern einer Koexistenz ausgegangen werden, in der beiden Seiten das Recht zugesprochen werden muss, das Richtige zu tun und zwar für alle Beteiligten, egal welchem Kulturkreis sie entstammen. Im Sinne dieses Toleranzgedankens wird vergleichende transkontinentale Ritualforschung und deren Austausch erst möglich.

²⁷² Birkhan: Kelten. S. 848. Zur Erklärung siehe auch Birkhan: Kelten. S. 483: „Wenn jemand starb, so musste er aufgebahrt und irgendein umherziehender Vagabund oder Bettler musste Salz, Brot und Bier, das man auf den Sarg oder die Brust des Leichnams stellte, von dort zu sich nehmen. Dann wurde er entlohnt und davon gejagt. Man meinte, dass der Verstorbene dann entschützt sei. Der Sündenesser hatte die Funktion eines Sündenbocks, [...] eine Vorstellung, die auch den Galliern keineswegs fremd war [...]“.

5.4.) Beispiel: Hawai'ianisches Begräbnis

Ähnlich dem Umstand, dass in Österreich vermutlich (noch) kein Maoribegräbnis stattgefunden hat, verhält es sich mit hawai'ianischen Begräbnissen in Österreich. Deshalb war ich angewiesen, auf die Zusammenarbeit Daniel Cohen²⁷³, einem Massagekollegen aus Kalifornien, der in Hawai'i studiert hat. Die Zusammenarbeit mit ihm fand hauptsächlich in Gesprächen auf dem Hawai'i Festival 2012 in Teisendorf/Bayern und über das Internet statt.

Bei traditionellen hawai'ianischen Begräbnissen wurde der Körper in einem Grab bestattet. In einigen Fällen wurde ein Seil um den Verstorbenen gewickelt, bis dieser eine runde Form annahm, dann wurde der Körper in Tapamatten des Maulbeerbaums gewickelt. Manchmal wurden auch die inneren Organe entfernt und der Körper mit Salz befüllt, um ihn für das Begräbnis zu konservieren. Sanddünen bilden u.a. auch eine letzte Ruhestätte. Im Volksglauben der indigenen Hawai'ianer sind die Knochen eines Verstorbenen etwas Heiliges, in dem das Mana²⁷⁴ des Verstorbenen enthalten ist und erhalten bleibt. Probleme ergeben sich in dem Moment, in dem mit diesen Knochen unachtsam umgegangen wird.²⁷⁵

„We also don't believe in cremation because our iwi, our bones are considered sacred- heavy in mana- and are to be treated as such. This is a HUGE reason why we get pissed when stupid people take our iwi and throw them in dumpsters (Wal Mart in town did that) or paper bags (another privately owned company did that recently- don't remember the name.) It's insulting and the equivalent to taking your mamas body and throwing it away in the trash.“²⁷⁶

Ein anderes Beispiel für eine traditionelle hawai'ianische Bestattung ist die Bestattung auf See. Die Körper verstorbener Fischer wurden in rotes Tuch gewickelt und im Ozean als Haifutter verwendet. Der damit verbundene Glaube war bzw. ist,

²⁷³ Vgl.: Cohen in: The best Bodywork & Massage in: <http://www.holhealthcare.com/> (Zugriff am 28.09.2012).

²⁷⁴ Lebenskraft, (göttliche Kraft im Menschen).

²⁷⁵ Vgl. Redmond in Hawaii Burial Methods in: http://dying.lovetoknow.com/Hawaii_Burial_Methods (Zugriff am 28.09.2012).

²⁷⁶ Onlinediskussion in: Death rituals in the Hawaiian Culture in: <http://www.hawaiithreads.com/showthread.php?t=15243> (Zugriff am 28.09.2012).

dass ein Teil der Lebensessenz des Fischers auf den Hai übergeht und die anderen Fischer so vor zukünftigen Haiattacken geschützt sind.²⁷⁷

Exemplarisch für eine moderne hawai`ianische Seebestattung kann die Bestattung von Israel Kamakawiwo`ole, kurz 'Brother Iz', gesehen werden, der im Juni 1997 verstarb. Zu seiner Interpretation des Liedes 'Somewhere over the rainbow',²⁷⁸ das posthum zu einem Welthit wurde, wurde ein Video geschnitten, das die Zeremonie seiner Beisetzung im Ozean zeigt. Sein Bruder ist derjenige, der die Asche von 'Brother Iz' an zwei Frauen übergibt, die die Asche dann ins Meer streuen. Auf dem Video sind unzählige Menschen zu sehen, die Brother Iz vom Strand aus, vom Wasser und auf dem Wasser die letzte Ehre erweisen. Es entsteht der Eindruck eines fröhlichen Festes. Fahnen mit dem Aufdruck Brother Iz sind zu sehen. Ein Mann bläst in eine Muschel, was nicht nur den Sinn hat, einen Anfangspunkt im Ritual zu setzen, es weckt laut Daniel Cohen auch die schlafenden Ahnen in den Knochen auf.²⁷⁹ Ich kann bestätigen, dass es einige Übung braucht, bis ein halbwegs reiner Ton, aus der Muschel kommt. Einige tragen einen Kopfschmuck, der optisch an einen geflochtenen Blätterkranz erinnert, auch Schiffe sind mit grünen Kränzen geschmückt. Zum Höhepunkt, wenn die beiden Frauen die Asche von Brother Iz ins Meer kippen, schlagen alle, die sich im Wasser befinden, unter lautem Geschrei mit den Händen aufs Wasser. Die meisten, die sich im Wasser befinden, sitzen auf Surfboards.

²⁷⁷ Vgl. Redmond in Hawaii Burial Methods in : http://dying.lovetoknow.com/Hawaii_Burial_Methods (Zugriff am 28.09.2012).

²⁷⁸ Daniel Cohen erklärt im hawai`ianisch-mythologischen Verständnis, dass der Regenbogen ein Pfad in die Welt der Götter ist. Vgl.: Gespräche mit Daniel Cohen: Inzell: 2012.

²⁷⁹ Mountain Apple Company in: OFFICIAL – Somewhere Over the Rainbow 2011 in: http://www.youtube.com/watch?v=w_DKWlrA24k&feature=relmfu Begräbniss bei 2:38. (Zugriff am 28.09.2012).

5.5.) Zusammenfassung Ritualvergleich

Auf Grund der mangelhaft erschlossenen Quellenlage der keltischen Kultur und ihrer topografisch wie historisch veränderlichen Eigenheiten sind Vergleiche nur schwer zu ziehen. Während die polynesische Kultur trotz ihrer westlichen Einflüsse lebendig ist, ist die keltische nur noch in Spuren erkennbar. Das beschriebene römisch-katholische Begräbnisritual, das sicher das am weitesten verbreitete in Österreich ist, wirkt mittlerweile kultiviert ausgefeilt und kreiert, traditionelle Bezüge sind nicht erkennbar. Eine rituell weitergegebene Verbindung auch nicht. So bleiben diese Rituale wirksamkeitsreduzierte Substitute in Form von Platzhaltern, die bleiben müssen bis entweder Ritualtraditionen wiederbelebt oder neu erfunden werden. So werden Rituale, die mit der entsprechenden sinnstiftenden Wirkung versehen werden, auf die eine oder andere Art immer funktionieren. Die Wirksamkeit solcher Rituale kann nur auf einer tieferen – nur spürbaren – Ebene stattfinden. Leider ist das toleranzbefreite Überstülpen von religiösen oder spirituellen Konzepten über eine andere Kultur, egal wie lange oder wie kurz das historisch betrachtet schon passiert ist oder wie oft ein Gewaltakt. Kulturelle Vielfalt kann nur miteinander, zumindest aber nebeneinander entstehen. Mit einer Seebestattung nach dem Vorbild der hawai'ianischen Kultur hätten wir in Österreich das Problem, dass der Zugang zum Meer nur über Zweitländer erreichbar ist, was bei der Überführung einer Leiche problematisch ist. Der Grundgedanke nach der Essenz des Rituals, dem eingangs bezeichneten ‚Geist‘, lässt sich auch nur dann folgen, wenn keltische Rituale zu wissenschaftlichen Untersuchungszwecken wieder durchgeführt werden. In der Beschreibung eines Rituals lässt sich dieser Geist nur vermuten, keinesfalls erleben. Da natürlich von Menschenopfern abzusehen ist, liegt die Überlegung einer Zusammenarbeit zwischen dem Theater und der Theaterwissenschaft nahe, sich diesem Geist wieder anzunähern, um ihn spürbar zu machen. Das macht einmal mehr den Ruf nach einem Rituallabor laut. Wie Stefanek bereits festgestellt hat, sind in jedem Ritual theatrale Elemente enthalten und in jedem Bühnenstück Elemente

des Rituals vorhanden.²⁸⁰ Diesen Umstand, Theater nicht ohne Ritual aufführen zu können, kann man sich hier bewusst so zu Nutze gemacht werden, dass rituelle Darbietungen als Theaterstücke aufgeführt werden, allerdings mit jener sinnstiftenden Wirkung versehen, ein Ritual und nicht ein Theater aufzuführen. Interessant wäre dann die Rezeption einer möglichst traditionell agierenden Delegation von Maori, die dieser Aufführung im Sinne einer Theateraufführung beiwohnen. Auf Seite der Schauspieler wäre die von Stefanek geforderte ästhetische Distanz so gering wie möglich zu halten, der Schauspieler also dem ‚Paradoxon des Forschers‘²⁸¹ anzugleichen und ihn in der Klarheit zu lassen, nicht eine Aufführung für die Bühne, sondern ein Ritual durchzuführen, das sich der Bühne bedient, um durchgeführt zu werden – zum Zweck des Erlebens der Essenz (des Geistes) eines Rituals, das zur Zeit in der westlichen Welt nicht mehr praktiziert wird.

²⁸⁰ Vgl.: Stefanek: Vom Ritual zum Theater. S. 191–238.

²⁸¹ Vgl.: Kapitel: Die ForscherIn als SchauspielerIn.

6.) Polynesisches Kulturverständnis - Südseeschlussverkauf im Westen

Die Bedeutung des Zusammenhangs zwischen Spiritualität und Heilarbeit in Hawai'i ist laut Christa Bogner unbestritten. Die Interpretation der hawai'ianischen Spiritualität ist vielfältig und damit auch ihre Anwendung in Bezug auf Heilung. Über die Grundlagen der hawai'ianischen Spiritualität, wie sie in Europa verstanden wird, gibt es begonnen mit den Autoren Long, King und Hoffman unzählige veröffentlichte populärwissenschaftliche Literatur. Diese wurde unter anderem von Ursula Cech in ihrer Dissertation *Kahuna-Revival - Über das magisch-schamanisch-spirituelle HUNA-System aus Hawai'i und dessen Wirkungsmöglichkeiten in unserer ratio-dominierten Gesellschaft*²⁸² untersucht. Cech geht von der Annahme aus, dass Huna hawai'ianisch ist, das Wort Huna existiert in der hawai'ianischen Sprache. Vieles, was mit dem Begriff Huna in Verbindung gebracht wird ist eine Interpretation mehrerer Faktoren. Die Annahme, dass Huna und alle folgenden Interpretationen hawai'ianisch sind, war vor zehn Jahren ein Standpunkt, der aus europäischer Sicht mit Sicherheit als richtig galt. Ich steige hier aber in jenen Diskurs ein, der sinngemäß zum Inhalt hat, dass selbst wenn das Wort Huna hawai'ianisch ist, die darin interpretierten Lehren nicht hawai'ianisch sein müssen. Ich möchte also hier all jene zu Wort kommen lassen, die die Ansicht vertreten: „Huna is not Hawaiian.“²⁸³ Der erste Kontakt zu den Betreibern der Seite Huna is not Hawaiian fand im sozialen Netzwerk Facebook statt. Wenn auch Makana Risser Chai²⁸⁴ als eine der eifrigsten Schreiberinnen auf Facebook agiert, so wurde die Seite doch von anderen gegründet:

„The Women Behind Huna ,Is Not Hawaiian‘

In 2010, two part-Native Hawaiian sisters decided that enough was enough. Kelea Levy, a community organizer and graduate of Development Studies from Berkeley, and her sister, Maija Athena Ka'upenamana, who studied Peace and

²⁸² Vgl.: Cech: Kahuna Revival.

²⁸³ Huna is not Hawaiian, in: <http://www.facebook.com/profile.php?id=1417822176#!/AboutHuna> (Zugriff am 01.09.2012).

²⁸⁴ Hawaiian Insights in: About Hawaiian Insights, in: http://www.hawaiianinsights.com/about_makana.php (Zugriff am 01.09.2012).

Conflict Studies at Berkeley, decided to create the ‚Huna Is Not Hawaiian Page‘ and wait for a response. The response came quickly. They were quickly joined by Makana Risser Chai, the famed author of the work, *Na Mo'olelo Lomilomi: Traditions of Hawaiian Massage and Healing*, which is considered by many to be a textbook for any serious scholar on traditional Hawaiian massage and ironically is used by many Huna practitioners who do Hawaiian massage as a side-line. She was then followed by Jolene Uyehara Auvil, a Kamehameha Schools graduate and dental hygienist who were having the same concerns as Kelea, Maija, and Makana about Huna practitioners. Since then, the page has attracted hundreds of people who were happy to find Native Hawaiians standing up for their own culture and indigenous traditions and another few hundred less than happy Huna practitioners believing that they are not inflicting any cultural harm to Native Hawaiians.“²⁸⁵

Auf Grund fehlender finanzieller Mittel auf privater Ebene und ohne die Unterstützung stipendiengender Stellen war es nicht möglich, nach Hawai'i zu reisen, um vor Ort Nachforschungen anstellen zu können. Die Internetplattform Facebook wurde genutzt, um mit ‚Huna is not Hawai'ian‘, Makana Risser Chai und Jolene Uyehara Auvil in Kontakt zu kommen und mich so über ihre Ausführungen zu informieren. Eine humorvolle Umsetzung des Themas zeigt A. Keawe Kina'u auf der Plattform youtube und komprimiert so den Grundgedanken.²⁸⁶

Bei Cech befinden sich von über dreihundert Seiten zweieinhalb, die sich unter dem Titel *Was Hawai'ianer stört*²⁸⁷ damit auseinandersetzen, dass Huna nicht hawai'ianisch ist. Falls aber Huna nicht hawai'ianisch ist, wie kann es dann als ein schamanisch-spirituelles System bezeichnet werden, das angeblich aus Hawai'i stammt? Cech geht also in ihrer Annahme davon aus, dass Huna hawai'ianisch ist. Diese Annahme erweist sich auch als zeitgemäß. Die Gegenansicht, nämlich, dass Huna nicht hawai'ianisch ist wird seit 2010 im Internet publiziert. Es mag sein, dass mittlerweile diejenigen, die diese Ansicht nicht teilen, vermehrt Plattformen gefunden haben, um das zu

²⁸⁵ Kinau Manolo-Camp: The Woman of Huna is not Hawaiian, in: http://www.examiner.com/article/the-women-of-huna-is-not-hawaiian-part-1?cid=db_articles (Zugriff am 19.09.2012).

²⁸⁶ Keawe Kina'u: Huna is not Hawaiian, Ist is Fiction – You Tube, in: <http://www.youtube.com/watch?v=0AJSIPP1YFU&list=UUd0QbA8WhCLvblgd8RamgOg&index=7&feature=plcp> (Zugriff am 19.09.2012).

²⁸⁷ Cech: *Kahuna Revival*. S. 137–139.

publizieren oder dass der Ärger diesbezüglich bei der indigenen hawai'ianischen Bevölkerung so groß ist, dass ein Ventil dafür gefunden werden musste. Zudem hat sich der hawai'ianische Einfluss auf Europa vervielfältigt. Waren vor ca. fünfzehn Jahren vereinzelt Interessenten für die hawai'ianisch Kultur zu finden, wie etwa die Lomilominuilehrerin Christa Bogner, die Ende der 90iger Jahre mit ihrer eigenen Ausbildung zur Lomimasseurin begonnen hatte, nachdem sie eine diesbezügliche Demonstration auf einem Hulaworkshop gesehen hatte und damit in Österreich die erste war, so sind die Anhänger und ‚practicioners‘ der hawai'ianischen (Massage)Kultur in Österreich um ein Vielfaches angestiegen.²⁸⁸ Bogner beginnt im September 2012 mit ihrem neunten Ausbildungslehrgang. Das bedeutet, dass sie alleine ca. sechzig bis siebzig Personen in der Lehre der hawai'ianischen Massagekunst, was eine Lehre der hawai'ianischen Kultur und vermeintlich auch deren Lebensphilosophie mit sich bringt, unterwiesen hat.²⁸⁹ Dazu kommen noch etliche Hulakurse. Wie Bogner gibt es mehrere Lehrer, die ähnliche Angebote haben. Unternehmen wie die Schlossschule²⁹⁰ in Graz, in denen ebenfalls Lomilominui unterrichtet wird, haben einen noch größeren Wirkungskreis und somit mehr Absolventen. In Deutschland potenziert sich dieser Wirkungsgrad. Durch diese erweiterte Verbreitung hawai'ianischer Kultur in Europa scheint es nur verständlich, dass auch die Gegenmeinungen sich verstärkt Gehör verschaffen. Zehn Jahre nach der Arbeit von Cech greife ich nun ihren Gedanken *Was Hawai'ianer stört*²⁹¹ wieder auf.

Deshalb liegt der Fokus hier, obwohl es Huna zum Thema hat, nicht auf die Arbeit von Serge King und Max Freedom Long, sondern basiert auf den Gedanken von Prof. Haunani Kay-Trask, die ihrer Rede: *Lovely Hula Hands – Corporate Tourism and the Prostitution of Hawaiian Culture*²⁹² eine Art Grundsatzpapier

²⁸⁸ Vgl.: Horwath: Interview mit Christa Bogner 1: 2011.

Practicioner ist die Bezeichnung, die man nach einer erfolgreichen Kursteilnahme erhält. Sie bezieht sich gleichermaßen auf die Massageform und auf Hula etc., berechtigt aber nicht zur Lehre wohl aber damit Geld zu verdienen.

²⁸⁹ Bogner: Aloha Spirit Termine, in: <http://www.aloha-spirit.at/termine.php> (Zugriff am 25.9.2012).

²⁹⁰ Reinisch: Schloss-Schule Reinisch, in: <http://www.schloss-schule.at/> (Zugriff am 25.9.2012).

²⁹¹ Cech: Kahuna Revival: S. 137.

²⁹² Vgl. Trask, Haunani-Kay. ‚Lovely Hula Hands‘: Corporate Tourism and the Prostitution of Hawaiian

geschaffen hat, wie in Hawai'i Menschen und Kultur hauptsächlich von und an amerikanischen Touristen verkauft werden, ohne die indigene Bevölkerung zu respektieren oder einzubinden. Wenn die indigene Bevölkerung eingebunden ist, dann vor allem in Hilfsdiensten wie Reinigungspersonal oder als Tänzer, die ihre Kultur auf eine Art verkaufen müssen, die vor allem den Entertainmentanforderungen der amerikanischen Touristen gerecht wird und keinen Anspruch auf Authentizität hat. Die Bilder, die für die Urlaubsträume dieser Touristen erfüllt werden müssen, stammen meist aus Spielfilmen der 50er-Jahre und entsprechen nicht der Realität.²⁹³ Die Grundlagen von Seiten der Maori sind ungleich schwerer auszumachen, das liegt an dem Umstand, dass die reisenden Lehrer der Kultur der Maori nicht so breit organisiert sind und quantitativ so unterlegen sind, dass höchstens von einzelnen Lehrenden ausgegangen werden kann, nicht aber von einem breit publizierten und gelehrten spirituell-schamanischen System. Die Lehren finden auf persönlicher Ebene statt und sind in etwa mit den Anfängen des hawai'inischen Kulturexports in Europa vor ca. fünfzehn bis zwanzig Jahren zu vergleichen. Zudem herrscht eine große Uneinigkeit bzgl. der Interpretation diverser Begriffe vor, die oft von Familie zu Familie oder von Tribe zu Tribe unterschiedlich sind und die trotzdem neben einander existieren können. Viele Maori begreifen sich selbst als Krieger, wenn ich also die Frage nach der Kritik der kulturellen Einflüsse der ‚Weißen‘ gestellt habe, wurde nicht selten schnell davon gesprochen, die ‚Weißen‘ wieder von den Inseln zu verjagen. Darüber hinaus wurde mehrfach darauf hingewiesen, dass die ‚Weißen‘ keine Kultur hätten, Kultur haben ausschließlich die Maori. Trotzdem wird aus kulturellen Gründen Europa als beliebtes Reiseziel angegeben. Seitens der Maori gibt es Ansätze zum kulturellen Austausch, die Theater zum Inhalt haben. Davon wird hier später mehr zu lesen sein.

Culture, in: Trask, Haunani-Kay. From a native daughter. Colonialism and Sovereignty in Hawai'i. Honolulu; University of Hawai'i Press: 1999. S. 136–150.

²⁹³ Das wäre vergleichbar, wenn eine deutsche Touristengruppe im Hotel Sacher nächtigen würde, eine Walzertanzgruppe bestellen würde, der dann vorgeschrieben wird, in welcher (sexuell ansprechenden) Form eine Aufführung in der Wiener Staatsoper stattfinden muss. Dabei darf nicht fehlen, dass die Lipizzaner vor die Fiaker gespannt werden, die dann angeführt von Papageno und von den Sängerknaben die deutschen Touristen in die Staatsoper chauffieren. Zum Zeichen der Freundschaft und Völkerverständigung werden die Touristen dann mit Mozartkugeln beschenkt.

6.1.) Huna vs. ‚Huna is not Hawai‘ian‘

Es mag unorthodox anmuten, Huna mit dem zu erklären, was es nicht ist. Die Begründung liegt darin, dass etwas, das es nicht gibt, auch nicht ursprünglich erklärt werden kann. Aus der Sicht von Chai ist Huna eine westliche New Age Erfindung, die zwar Elemente (vor allem Wörter) der hawai‘ianischen Kultur integriert hat, diese aber so pervertiert und verändert wiedergibt, dass sie mit der ursprünglichen Kultur nichts mehr gemein hat. Wer sich über Huna informieren will, dem sei die hervorragende Arbeit von Ursula Cech empfohlen, allerdings um den Zusatz erweitert, das es sich nicht um ein spirituell-schamanisch-religiöses System hawai‘ianischen Ursprungs handelt, sondern um eine Interpretation von Mythen und Geschichten, in die – und das mag in der Natur von Mythen und Geschichten liegen – sehr viel hineininterpretiert wurde. Hawai‘ianischen Ursprungs sind nur die Wörter selbst. Bei Long – und auch das entspricht dem Zeitgeist der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts – gibt es mehrere Anhaltspunkte, die auf parapsychologische Inhalte verweisen. Die Bezeichnung Huna hat er angeblich gewählt, weil ihm das Entschlüsseln des Geheimnisses der hawai‘ianischen Lebensphilosophie zu großen Teilen verwehrt geblieben ist. Das Wort Huna bedeutet unter anderen Bedeutungen auch (verstecktes) Geheimnis.²⁹⁴ Bei King hingegen liest sich alles psychologischer und es ist hier vor allem eine logische Erklärung für das Prinzip der hawai‘inischen Lebensweise und Spiritualität zu finden. King bezieht sich vor allem auf den von ihm erfundenen Abenteuerschamanismus und agiert rund siebzig Jahre später, am Beginn der neunziger Jahre.²⁹⁵

²⁹⁴ Vgl. Einband: Long: Geheimes Wissen hinter Wundern. Und: Pukui; Elbert: Hawaiian Dictionary. S. 91.

²⁹⁵ Vgl. King: Der Stadtschamane. S. 10–11.

6.2.) Huna in Österreich

Neben vielen Hunalehrern, die in Österreich agieren, ist Eva Ulmer Janes mit ihrem Institut Kontiki die populärste. Eva Ulmer Janes, die ursprünglich eine Schülerin Kings war, dann aber mit ihm möglicherweise²⁹⁶ aus finanziellen Gründen brach, bietet in Wien Hunaseminare an. Die Seminare, die sie anbietet, beziehen sich jedenfalls auf Huna nach King und sind damit aus der Sicht von Chai nicht hawai'ianisch. Ich habe an einer ‚Einführung in den hawai'ianischen Schamanismus mit inkludiertem Heilritual‘²⁹⁷ bei Ulmer Janes im Rahmen einer Informationsveranstaltung für Studenten der Universität Wien teilgenommen. Dabei erklärte sie uns, dass sie auf den Inseln einen Hawai'ianer kennen gelernt hätte, der in einer Beschreibung von Long vorkommt. Ulmer Janes zufolge gab es nie ein Treffen zwischen Long und dem damals jungen Mann. Genauso zweifelte sie die Abstammung und die genealogische Verbindung von King an. Umso mehr betonte sie ihre mittlerweile ‚wirklich authentischen‘ Quellen hawai'ianischer Spiritualität. Allerdings muss die Erklärung des hawai'ianischen Wortes ‚huna‘ auf ihrer Website zum Thema ‚Was ist Huna‘ befremdlich wirken auf die indigenen Hawai'is befremdlich wirken.

„in dem Wort ist aber noch viel mehr enthalten: HU und NA bedeuten etwas Ähnliches wie Yang und Yin. HU heißt Chaos, Bewegung, aktive, ‚männliche‘ Energie, und NA meint Ordnung, Ruhe, Struktur, passive, ‚weibliche‘ Energie. HU und NA bilden also zwei entgegengesetzte Pole, beide sind ohne ihr jeweiliges Gegenstück nicht denkbar. Leben und Erleben findet in der Spannung zwischen diesen beiden Polen statt. Nur HU, also nur Chaos, ermöglicht keine Form der Erfahrung, kein Lernen und keine Entwicklung, und für NA, den absoluten Stillstand, gilt dasselbe.“²⁹⁸

²⁹⁶ Möglicherweise deshalb, weil ich das von mehreren Stellen gehört hatte, die sich in Wien mit hawai'ianischer Spiritualität beschäftigen, dass dem so ist. Weiters würde es sich in die Aussage Chai's einfügen die ja Plastikschamanen vor allem mit dem in Plastik zu bezahlenden Geld in Verbindung bringt.

²⁹⁷ Am 26.03.2010 im Rahmen des Seminars Schamanismus und Rituelles Heilen - Ethische und Emische Forschungsansätze in der Religionswissenschaft und Religionsethnologie von Veronica Futterknecht am Institut für katholische Theologie. Es wurde als Einführung in den hawaiianischen Schamanismus inklusive eines Heilrituals angekündigt. Alle Schamanenveranstaltungen, die ich im Rahmen des Seminars besuchte, waren zu bezahlen, die Bezahlung für das Wissen von Ulmer Janes war mit vierzig Euro mit Abstand am teuersten; eine Quittung, nach der ich fragte, wurde mir nicht ausgestellt. Wir waren ca. 7-8 Studenten. Bei einem wurde das Heilritual durchgeführt. Das Heilritual war eine imaginativ geführte innere Reise die den zu Heilenden in eine leichte Trance versetzte. Bezüge zu Hawai'i waren außer in den Erklärungen von Ulmer Janes nicht zu erkennen.

²⁹⁸ Ulmer-Janes: Was ist Huna, in: http://www.huna.at/huna/aloha_huna_hawaii.html (Zugriff am 02.10.2012).

Dieser Interpretation gegenüber zu stellen ist das Wörterbuch von Pukui Ebert. Das Wort für Chaos ist „neoneo“;²⁹⁹ für Mann „Kane, Kukane“;³⁰⁰ für Struktur „Ke `ano o ke kukulu `ia `ana“;<sup>301</sup> für Frau „Wahine“.<sup>302</sup> Leider teilt das hawai`ianische Wörterbuch Ulmer Janes Ansichten nicht. Welche möglicherweise selbst den indigenen Hawai`ianern geheimen Bedeutungen ihrer eigenen Sprache Ulmer Janes folgt wird ein Rätsel bleiben.

Huna ist nicht leicht ohne Interpretationsspielraum erklärbar, so werden sich jene, die es erklären immer auf die Interpretation des eigenen Lehrers beziehen, als diejenige Wahrheit, die immer noch ein bisschen wahrer ist als die der anderen. Cech bezieht sich in ihrer Definition auf Stelzl – diese Definition ist jedoch so weit gefasst, dass diese Hawai`i mit einschließt.

„HUNA ist ein traditionelles, umfassendes Gedankengut, welches wahrscheinlich so alt ist wie die Menschheit selbst, meint Stelzl. Einzelbereiche dieser universalen Weisheit findet sich in alten Schriften von Kulturvölkern und Naturreligionen. HUNA setzt als uralte Weisheit Hawai`is, die Lehre und Methode einer aktiven, positiven und individuellen Lebensgestaltung in persönlicher Verantwortung fort, ganz in der Tradition der Weisheit des Gottkönigtums der europäischen Pharaonen, der Lehren von Ur, Assur, und Babylon, der Griechen und der Römer, der urchristlichen Schriften der Essener, den altindischen Veden, des Buches des Rates Popol Vuh der Mayas, der chinesischen und tibetischen Aufzeichnungen. Huna stellt deshalb eine wertvolle Lebenshilfe für alle Bewusstseinssebenen auf ganzheitlicher Grundlage dar, die pragmatisch aufgebaut und undogmatisch ausgerichtet ist und mit keiner Religion, Glaubensrichtung oder Konfession kollidiert.“³⁰³

Stelzl zufolge ist es also eine leicht anwendbare überreligiöse Weisheitslehre, die weltweite Bezüge zu anderen Weisheitslehren hat. Das deckt sich grundlegend auch mit den Überlegungen von Long und King. Im Gegensatz zu Long und King wirkt Stelzl wesentlich kompakter in der Erklärung. Stelzl bezeichnet aber Huna auch klar als die uralte Weisheit Hawai`is und nimmt so

²⁹⁹ Pukui; Elbert: Hawaiian Dictionary. S. 413.

³⁰⁰ Ebd. S. 479.

³⁰¹ Ebd. S. 536.

³⁰² Ebd. S. 442.

³⁰³ Cech: Kahuna Revival. S. 25.

eine gegensätzliche Meinung zu Chai ein. Ich spreche es Ulmer Janes und Diethart Stelzl nicht ab, großartige SchamanInnen und HeilerInnen zu sein und es mag auch im Sinne Kings und Longs sein, vielen Menschen einen Zugang zu Selbstheilungskräften gezeigt zu haben, aus Sicht einiger indigener Hawai'is hat es einfach nur nichts mit Hawai'i zu tun.

6.3.) 'ana' ana & Ka Po'e Kahiko (The people of old)

Eine umfassende Gesamtdarstellung der hawai'ianischen Spiritualität ist hier nicht möglich, deshalb wird hier ein Beispiel exemplarisch behandelt, das in den beiden Standardwerken von Long und King unterschiedlich erwähnt und interpretiert wird. Von Chai wurde mir unter anderem das Buch *Ka Po'e Kahiko - The people of old*³⁰⁴ als Hintergrund zur hawaiianischen Spiritualität und deren Einbindung in den sozialen Kontext empfohlen. Das Wort huna war darin nicht zu finden und ist im Wesentlichen eine Übersetzung von Zeitungsartikeln.

„In 1931 the Bishop Museum sponsored the systematic translation of all Samuel Kamakau's articles on Hawaiian history and culture that had appeared in the weekly newspapers Ku'oko'a and Ke Au'Okō'a from October 20, 1866 to February 2, 1871.“³⁰⁵

Die kulturelle Darstellung ist also nicht von außen, westlich interpretiert, sondern aus Sicht der Indigenen geschrieben. Das Beispiel, das hier bearbeitet wird, ist unter dem Schlagwort 'ana' ana zusammenzufassen und beschreibt grob übersetzt den Umstand, jemanden ,zu Tode zu beten' oder jemand mittels Zauberei zu verwünschen.

„There were two principal sins (hewa nui) for which punishment was applied while a person lived, and after he died. One was for stealing 'aihue and the other as for taking ,bait'; maunu, for the purpose of 'ana' ana, praying of someone to death. [...] A person who took ,bait' and practiced praying to death was punished by having his head cut off with an adz(ko'i). This is why murderers 'ana' ana kahunas (po'e kahuna aihamu) were called kahuna 'ana' ana po'oko'i ,adz-head kahunas'. For these sins there was bitter punishment and cruelty before death, and the bones of their perpetrators could not be hidden away. In ancient times other sins could be absolved by the gods, and perhaps it was thought that the sin of (outright) murders was less important than these because it was so rarely committed. However, at times the fate of one who killed in secret was a very cruel one.“³⁰⁶

³⁰⁴ Vgl.: Kamakau: Ka Po'e Kahiko.

³⁰⁵ Kamakau: Ka Po'e Kahiko. S. vii.

³⁰⁶ Kamakau: Ka Po'e Kahiko. S. 37.

aihue = stehlen, rauben

bail = hier im Sinn von Versuchung zu verstehen.

'Ana' ana war kein Allgemeingut, das jeder einsetzen konnte, wie es beliebte. Das Wissen über diese Gebete wurde von den Kahunas verwaltet. Es gibt insgesamt acht Kahunaklassen, wobei das durchaus als eine Art Ärztespezialisierung gesehen werden kann, bei denen z.B. eine Klasse für Geburtshilfe zuständig war, eine andere für Zahnprobleme etc. Medizinkahunas tragen allgemein die Bezeichnung kahuna lapa'au. Birgit Fordinal hat das in ihrer Diplomarbeit *Kahuna lapa'au – Medizinische ExpertInnen auf Hawai'i*³⁰⁷ zum Thema gemacht. Im Sinne von 'ana' ana sind die Kahunaklassen sechs bis acht interessant.

- „Class 6 – Kahuna 'ana' ana and kanuna kuni used 'ana' ana and kuni magic in treatment (ma ka lapa'au);
- Class 7 – Kahuna ho'opi'opi'o, who used (counteracting) sorcery (ho'opi'opi'o) in their treatment;
- Class 8 – Kahuna makani, who 'treated' (ma ka lapa'au) the spirits of illness.“³⁰⁸

Diese Kahunaklassen dürften aber weitestgehend als neutral, also nicht im grimm'schen Sinn einer bösen Hexe bzw. Zauberer betrachtet worden sein. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aus der Auflistung in der allgemeinen medizinischen Versorgung durch Kahunas. Es wird also immer von einer medizinischen Behandlung ausgegangen. Kamakau führt an, dass die Möglichkeiten der 'ana' ana Magie so weit verzweigt sind, dass sie mehrere hundert individuelle Gebete kennen mussten, um hilfreich sein zu können. Die Unterscheidung dieser Gebete findet nach ihrer Ausrichtung statt, meist sind es verstorbene Mitglieder einer Familie mit oder ohne deren Totems, die Himmelsrichtungen, ein Berg, ein Fluss, der Himmel oder das, was unter der Erde

maunu = Köder über den Magie ausgeführt werden kann, also z.B. Haare, Speichel, angeschnittene Fingernägel, Exkremente etc.

Der Vollständigkeit halber sei hier erwähnt, dass für das Vergehen eines Diebstahls, einem Dieb das Fleisch von den Knochen geschält wurde, bis dieser verstarb. Die Schuld war erst beglichen, wenn das Fleisch von den Knochen gelöst war. Vgl. dazu: Kamakau: Ka Po'e Kahiko. S. 37.

³⁰⁷ Fordinal, Birgit. *Kahuna lapa'au – Medizinische Experten auf Hawaii – Eine ethnologische Studie*. Wien; Dipl.-Arb.: 2003.

³⁰⁸ Kamakau: Ka Po'e Kahiko. S. 98.

Kahuna kuni = Schwarze Magie mit dem Ziel einen Hexenmeister mit Hilfe von symbolisch-rituellen Feuerhandlungen umzubringen.

ho'opi'opi'o = Schwarzmagier der physische Schmerzen bei seinen Opfern verursacht.

Kahuna makani = Geister die von Menschen Besitz ergreifen werden von dieser Kahunaklasse wieder weggeschickt – vergleichbar mit Exorzisten.

Trotzdem steht es in Verbindung mit lapa'au was grundsätzlich auf Heilung oder Medizin hinweist.

wohnt.³⁰⁹

Das Durchführen von 'ana' ana wirkt schon in der Vorbereitung sehr kompliziert, bei dem derjenige, der es praktizieren wollte, von dem Kahuna unterwiesen wurde. Darüber hinaus musste er wirtschaftlich in der Lage sein, den Kahuna zu bezahlen.

„When a person wanted to be instructed in 'ana' ana, this is what he did. He took a fine fat sow, black all over, and 40 sets of sleeping tapas (ho'okani kanaha ku'ina kapa) to the kahuna, and offered the gifts in the name of 'aumakua and the goods of 'ana' ana and in the name of the kahuna who has to be his teacher. Then he released the pig and laid it down before the kahuna. This was the correct thing to do. Some people, however, only wanted to learn 'ana' ana and how to pray to death, and brought gifts for the prayer Niho'aikaulu one of the 'aumakua wahine appealed to in 'ana' ana prayers. Here is the famous prayer of Oahu called O kini Kailua, he mano Kaneohe (,A host of Kailua, a multitude of Kaneohe'). After receiving his offerings and gifts, the kahuna gave him the words of the prayer to be learned.“³¹⁰

Der Vorteil, das Gebet nicht selbst zu sprechen, sondern jemanden darin zu unterweisen, ist, dass im Falle einer Fluchumkehr nicht der Kahuna getroffen werden würde sondern der Auftraggeber. Ähnlich kompliziert ist dann auch das Erlernen der Gebete und Rituale³¹¹, wobei diese scheinbar nicht immer und auf alle anwendbar waren.

„But to a humble man who is pure in thought, 'ana' ana is a virtuous profession ('oihana hemolele); it is a means of absolution (he pu'u kalahala) and of dispelling troubles.“³¹²

In jedem Fall aber wird 'ana' ana als Teil eines medizinischen Systems begriffen, das im Sinn der Heilung eingesetzt wurde. Ohne eine Beurteilung vorzunehmen, ist es ein Teil der traditionellen vorkolonialen hawai'ianischen Kultur, der integriert in das soziale System war. Auch wenn das ,Warum' hier nicht zu klären war, ist der authentische Charakter von 'ana' ana klar zu erkennen.

³⁰⁹ Vgl.: Kamakau: Ka Po'e Kahiko. S. 119.

³¹⁰ Kamakau: Ka Po'e Kahiko. S. 120.

³¹¹ Vgl.: Kamakau: Ka Po'e Kahiko. S. 120–123.

³¹² Kamakau: Ka Po'e Kahiko. S. 119.

6.4.) 'ana' ana & Geheimes Wissen hinter Wundern

Interessant in Bezug auf die ‚Huna vs. Huna is not Hawai'ian-Diskussion‘ ist nun, was die Interpretationen von Long und King daraus gemacht haben. Es war nur schwer und teilweise gar nicht in Erfahrung zu bringen, welche Quellen Long und King zur Verfügung gestanden sind. Ulmer Janes zufolge wurden Long von den indigenen Hawai'is ohnehin nur unwahre Geschichten erzählt, um ihn an der Nase herumzuführen. Obwohl Ulmer Janes den Wahrheitsgehalt von Long stark anzweifelt, verwendet sie den von Long eingeführten Begriff des Huna in Verbindung mit hawai'ianischer Spiritualität.³¹³ Was bei Long über 'ana' ana zu lesen ist:

„Bevor den Kahunas die Fähigkeit verloren ging, die altüberlieferte Lehre zu verstehen, gab es auf Hawaii verschiedene Arten von Kahunas. Einige von ihnen waren kaum mehr als spiritualistische Medien. Andere waren Propheten; wieder andere beschäftigen sich mit der Wind- und Wetterbeeinflussung. Nur ganz wenige waren noch imstande, fast jede Art von Magie, sei es zur Heilung oder zur Beeinflussung der Elemente, einzusetzen. Unter den Spezialisten waren auch solche Kahunas, die neben verschiedenen anderen magischen Fähigkeiten die Gabe besaßen das ‚Tötungs-Gebet‘ (Anana) anzuwenden. Die Anwendung des ‚Tötungs-Gebetes‘ beruht auf einem Mechanismus so seltsamer, so phantastischer und geradezu unglaublicher Art, daß es der ganzen Einbildungskraft bedarf, seine Zusammenhänge zu begreifen.[...] Um das Tötungsgebet anwenden zu können mußte ein Kahuna von einem anderen Kahuna einen oder mehrere unterbewusste Seelengeister erben oder übernehmen.“³¹⁴

Was bei dem nach eigenen Angaben als Sprachforscher agierenden Long sofort auffällt, ist die Schreibweise des Wortes anana anstatt von 'ana' ana. Der englische Titel *Secret science behind miracles*³¹⁵ stellt bewusst einen Zusammenhang zwischen Wissenschaft (science) und miracles (Wundern) her. In der deutschen Ausgabe ist ‚science‘ mit Wissen übersetzt, was dem ursprünglichen Verhältnis zwischen Wissenschaft und Wundern nicht ganz gerecht wird. Longs Buch ist wissenschaftlich strukturiert in Vorbemerkung, Sachverhalt und Kommentar.

³¹³ Vgl.: Ulmer-Janes: Was ist Huna, in: http://www.huna.at/huna/aloha_huna_hawaii.html (Zugriff am 02.10.2012).

³¹⁴ Long: Geheimes Wissen hinter Wundern. S. 93–94.

³¹⁵ Ebd. S. 5.

Trotzdem bleiben viele seiner Schlüsse wissenschaftlich unbelegt und Vermutungen. Was in jedem Fall abgeht, ist die Rückverfolgbarkeit der hawai'ianischer Quellen. Das Wort ‚anana‘ bedeutet im hawai'ianischen „the distance between tips of the longest fingers of a man, measured with arms extended on each side“,³¹⁶ also eine Längenmaßeinheit, die von katholischen Schreibern mit einem Meter gleichgesetzt wurde;³¹⁷ ‚ana bedeutet eine Art Bimsstein, mit dem etwas abgerieben werden kann oder als eine Art siliziumhältigen Schwamm, der als medizinisches Sandpapier eingesetzt wird – und um das Wort āna in manchen Satzstellungen grammatikalisch richtig für sie (her, hers) oder ihn (his) einzusetzen.³¹⁸ Long schreibt im Anhang noch einmal über den Wortstamm des Wortes ‚ana‘ ana. Diesmal schreibt er es Ana ana, was sich hinsichtlich der Schreibweise annähern würde.³¹⁹ Er erklärt es so, dass „dieses Wort auf jede Art von Wahrsagerei und Zauberei angewandt werde“.³²⁰ Weiters soll es „zittern vor großer Ermüdung“³²¹ bedeuten. Das Stammwort Ana bezieht er auf den Zustand „gesättigt sein“³²² und verbindet es mit Geistern, die sich an einem Opfer gesättigt haben und dieses dann stirbt, nachdem man das Geistwesen in das Bewusstseinszentrum des niederen Selbst eines Menschen eingepflanzt hat. Als weitere Bedeutung gibt er „in kleinen Bällen an“³²³, was seiner Interpretation nach ein Symbol für Gedankenformen ist. Soweit die Funktionsweise des Tötungsgebets nach Long.³²⁴ Long gibt seine Quelle an als:

„Die oben angeführten Ausdrücke wurden dem hawaiisch-englischen Wörterbuch entnommen.“³²⁵ Es fehlen die Angaben, welches Wörterbuch ihm zur Verfügung stand bzw. auch sämtliche Literaturangaben überhaupt, was den wissenschaftlichen Wert in Bezug zu seinem Anspruch weiter vermindert. Die heutige, umfassendere Ausgabe des hawai'ianischen Wörterbuchs von Pukui und Elbert aus dem Jahr 1986 teilt viele der Übersetzungen

³¹⁶ Pukui; Elbert: Hawaiian Dictionary. S. 24.

³¹⁷ Vgl.: Ebd S. 24.

³¹⁸ Vgl.: Ebd S. 23.

³¹⁹ Vgl.: Long: Geheimes Wissen hinter Wundern. S. 402.

³²⁰ Long: Geheimes Wissen hinter Wundern. S. 402.

³²¹ Ebd.

³²² Ebd.

³²³ Ebd.

³²⁴ Vgl.: Long: Geheimes Wissen hinter Wundern. S. 402.

³²⁵ Geheimes Wissen hinter Wundern. S. 402.

Longs nicht.

„Pukui/Elbert geben ihre erste Veröffentlichung mit 1957 an. In der Ausgabe von 1986 beschreiben sie im Vorwort ihr Wörterbuch als eines der umfassendsten im Bezug auf eine polynesishe Sprache, dabei geben sie ihre vielfältigen Quellen und Wörterbücher an.³²⁶ Das Stammwort ana wird wie folgt übersetzt:

„1) measure; 2) genug haben; 3) Höhle; 4) Kehlkopf; 6) Teufel; 5/7) bezieht sich wieder auf Eigenheiten in der Grammatik der hawai'ianischen Sprache.“³²⁷

Die Interpretation von Long bleibt also spekulativ im Sinne der Quellen und aus meiner Sicht frei interpretiert. Auch in der Ausgabe von Judd (1939)³²⁸ findet sich kein Hinweis auf einen Geist, der sich an einem lebendigen Menschen nährt. Die Quellen von Long lassen sich nicht nachvollziehen. Long wird vermutlich auf einen der Vorläufer zum hawai'ianischen Wörterbuch von Pukui/Elbert zurückgegriffen haben. Durch die freie Interpretation und die Verknüpfung mit esoterischen Elementen, die zur Erklärung von etwas dienen sollen, das vor ihm von den indigenen Hawai'ianern mehr oder weniger geheim gehalten wurde und er dann Huna genannt hat, was in der hawai'ianischen Sprache unter anderem Geheimnis bedeutet, bleibt das Wissen von Long ziemlich geheim. Es fehlt auch jede Einbindung in soziale Strukturen der vorkolonialen hawai'ianischen Gesellschaft. Es mag sein, dass die Bücher von Long vielen helfen, auf persönlichem Weg eine Lösung ihrer Probleme oder Krisensituationen zu finden und diese Lösungen mental mit den hawai'ianschen Inseln verknüpfen. Wenn das so ist, kann man Long nur gratulieren und ihm mit seinen Büchern weiterhin großen Erfolg wünschen. Hinsichtlich des hawai'ianischen Ursprungs ist seine Hunalehre aber dysfunktional. Manche Vertreter der Wiener Esoterikszene halten Hawai'i für ein geheimes Portal, an dem die Urenergien des Lebens ‚gechannelt‘³²⁹ werden können und durch das Lichtwesen und

³²⁶ Pukui; Elbert: Hawaiian Dictionary. S. vii.

³²⁷ Pukui; Elbert: Hawaiian Dictionary. S. 23. Long bezieht sich scheinbar auf Punkt 2). Vgl. dazu: Pukui; Elbert: Hawaiian Dictionary. S. 23: „grandparents of Ka-welo had had enough of tending the food oven for Ka-welo.“ Die Verbindung mit den Geistern, die sich am Geist eines Menschen satt essen bis zu dessen Versterben, bleibt aber Interpretation von Long, für die im Wörterbuch nichts zu finden war.

³²⁸ Judd: The Hawaiian Language and Hawaiian-English Dictionary. S. 90.

³²⁹ Channeln bedeutet im Sinne von ‚Kanal Sein‘ Kontakt aufzunehmen mit nicht sichtbaren Entitäten, die

Besucher von anderen Welten kommen.

Es wäre also vom esoterischen Gedanken des ‚Channels‘ ausgehend denkbar, dass Long, ohne es zu wissen, Informationen eines psychoreligiösen Systems ‚gechannelt‘ hat, die er dann publiziert hat, bei dem nur eines mit Hawai‘i in Verbindung zu bringen ist: das Erhalten des ‚Channels‘ auf Hawai‘i. Diese Annahme ist so spekulativ wie die Publikationen von Long. Es würde ihm dann eher der Rang eines Propheten zuzuschreiben sein, der durch pseudowissenschaftliche Methoden versucht, ein esoterisches Phänomen und die erhaltenen Lehren zu beweisen. Dieser Beweis geht sogar so weit, dass er seine Lehren mit den christlichen Lehren des Jesus von Nazareth vergleicht, allerdings nicht mit den christlichen Kirchen.³³⁰

dringend eine Botschaft für die Bewohner der Erde loswerden möchten, was dann meist in Buchform publiziert wird. Gechannelt kann praktisch alles werden, vom kürzlich verstorbenen Großvater über einen einfachen Engel bis zu den höchsten göttlichen Wesen. Vgl. dazu: Papai: Interview Horwath: Kuru Waka 4: Gechannelter Element : Luft: Botschaft: Mehr Toleranz und Verständnis.

³³⁰ Vgl.: Long, Max Freedom. Die verborgene Lehre Jesu: Eine Huna-Interpretation der vier Evangelien. Darmstadt; Schirner: 2004.

6.5.) 'ana' ana & der Stadtschamane

Auch King beschreibt 'ana' ana. King der sich zwar von Long distanziert, verwendet doch den von Long eingeführten Begriff Huna als Begriff im Sinne eines psycho-religiös-schamanischen Glaubenssystems, das er auf das Urwissen der hawai'ianischen Schamanen zurückführt³³¹. Selbst wenn er andere, seiner Meinung nach bessere Quellen angibt, so folgt er in seinen praktischen Erklärungen Long. Kings Argumentation folgt dem Ausschlussprinzip. Er legt sich in seinen Schlüssen nicht fest und lässt dem Leser seinen eigenen Interpretationsspielraum, was im Sinne der Einbindung des Lesers auf wahrnehmungspsychologischer Ebene sehr effektiv ist. Kings Definition für einen Schamanen lautet:

„Nicht jeder Mediziner ist ein Schamane, aber ein Schamane kann ein Mediziner sein. Nicht jeder Stammespriester ist ein Schamane, aber ein Schamane kann ein Stammespriester sein. Nicht jeder mediale Heiler ist ein Schamane, aber ein Schamane kann ein medialer Heiler sein. Zum Zwecke dieses Buches und meiner Lehren definiere ich einen Schamanen als einen Heiler von Beziehungen: zwischen Geist und Körper, zwischen Menschen, Menschen und ihren Lebensumständen, zwischen Mensch und Natur sowie zwischen Materie und Geist.“³³²

Während Long nach wissenschaftlicher Objektivierung sucht, die er zwar nicht beweisen kann, legt King seine Definitionen von Beginn breiter an. Selbst wenn er sich ohne weitere Angaben auf Mircea³³³ bezieht, bleibt seine Erklärung, was ein Schamane ist, unscharf und sie ist nur im Sinne einer persönlichen Meinung respektabel. Ein Schamane ist also laut King ein Heiler von Beziehungen unterschiedlichster Art, die praktisch für jeden zutreffend ist, der den logischen Schlüssen und Erklärungen Kings folgt, die nur innerhalb seines Schamanenmodells Gültigkeit besitzen. In diesem Sinn ist eine Parallele zu den Schlussfolgerungen Longs zu ziehen, die innerhalb des prophetischen Systems von Long durchaus eine Berechtigung haben

³³¹ Vgl.: King: Der Stadtschamane.

³³² King: Der Stadtschamane. S. 9–10.

³³³ Ebd. S.9.

Mircea: (*1907 - +1986). Mircea war ein rumänischer Religionswissenschaftler und nicht wie von King behauptet ein französischer Historiker, was nicht ausschließen soll, dass Mircea in französischer Sprache publiziert hat und historische Forschungen für seine religionswissenschaftlichen Studien betrieben hat.

und nachvollziehbar sind. Im Sinne einer traditionellen hawai'ianischen Gesellschaft, auf die King sich schon im Titel bezieht, sind in dieser Erklärung nicht einmal ansatzweise Bezüge zu Hawai'i zu erkennen. King vermittelt durch die Angabe seiner Studien und wissenschaftlicher Titel Kompetenz im wissenschaftlichen Feld:

„hervorragender Akademiker am Gebiet der Asienkunde [...] als ich meinen Weg durch die American Graduate School of International Management in Arizona erarbeitete und einen Bakkalaureus- und einen Magister-Titel mit Auszeichnung erwarb [...] um an der California Western University meine Ph.D.(Dr.phil.) in Psychologie zu erlangen.“³³⁴

Hawai'ianischer Schamanismus bleibt trotz aller erworbenen Titel eine Definition und Interpretation nach King innerhalb seines (künstlich) geschaffenen Schamanenfeldes. Die Auseinandersetzung urbanen Lebens mit Schamanismus und der von ihm geschaffenen Bezeichnung *Der Stadt-Schamane*³³⁵ entspricht in dem Zeitgeist der frühen neunziger Jahre Westeuropas und Nordamerikas. Die Einteilung der Schamanen bei King erfolgt in sieben Disziplinen³³⁶, bei der jeder Kahuna mehr oder weniger alle zu beherrschen hatte, eine Einteilung in die acht Klassen wie bei Kamakau fehlt gänzlich. Auch wenn King eigene Quellen derjenigen angibt, die ihn in schamanischer Arbeit unterwiesen haben, folgt er dem Prinzip von Long in Bezug auf Bezeichnung und Wirkungsgrad der Hunatheorien. Die Schlüsse und Erklärungen Kings sind seinem Studium entsprechend um die psychologische Ebene erweitert und nicht ganz so geheimnisvoll wie die Erklärungsversuche von Long. Der Bezug zu Hawai'i ist einmal mehr durch eine westliche Sichtweise geprägte Interpretation gegeben, die von Liebe, Harmonie und Blütenkränzen geprägt ist, anstatt von historischen Beschreibungen, die an vorchristliches europäisches Barbarentum erinnern. King nimmt in seiner Erklärung zu 'ana' ana direkt zu Long Stellung und bezeichnet es als Unsinn. Interessant dabei ist jener Umstand, dass sein Buch ein Manifest respektvollen Umgangs mit anderen darstellt. Oder ist seine eigene Definition von Schamanismus etwas, über

³³⁴ King: Der Stadtschamane. S. 13–14.

³³⁵ Vgl.: King: Der Stadtschamane.

³³⁶ Ebd. S. 23.

das er selbst erhaben ist? Vielleicht stellt aber auch die Klassifizierung des Vorgängerautors Long im Bezug auf Huna für King keine Disharmonie dar, wenn er ihm attestiert, Unsinn geschrieben zu haben, den er zwar anders argumentiert, es fehlen aber trotz seiner universitären Ausbildungen Quellen und eine Einbindung in einen traditionellen sozialen Kontext. Zu Kings Verteidigung sei gesagt, dass es sich nicht um eine wissenschaftliche Publikation handelt. Warum eigentlich?

„Sehr viel Unsinn wurde über die kahunas Hawaiis bereits veröffentlicht und geredet [...] bis hin zum Erwecken von Toten und dem berüchtigten ‚Todesgebet‘. Die Berühmtheit des kahuna für diese Fertigkeit ist vor allem auf eine einzelne Geschichte in dem Buch ‚Geheimes Wissen hinter Wundern‘ von Max Freedom Long zurückzuführen. Da erzählt Long von einer weiblichen kahuna, die das Bein eines Mannes heilte,³³⁷ der es in betrunkenem Zustand gebrochen hatte.[...]Doch nun zu dem dicksten Hund, dem sogenannten ‚Todesgebet‘. So etwas wurde nur von den ‚ana‘ ana angewendet, den Schwarzmagiern oder Hexern, die von den kahunas aller Orden verachtet werden. Jene Abtrünnigen waren meist Lehrlinge [...] die einiges Wissen aufgenommen hatten und auf Grund ihrer negativen Persönlichkeit oder ihres Verhaltens von ihrer Gilde verlassen oder von ihr ausgestoßen worden sind. [...] ‚Das Todesgebet‘ war nichts weiter als ein Verwünschungs-Gesang der offen und telepathisch Einfluß auf die Ängste des Opfers nehmen sollte. Ohne Angst vor dem Fluch hatte dieser keine Wirkung. Es gab gewisse kahunas, die sich darauf spezialisierten, die Attacken der ‚ana‘ ana zu neutralisieren, sei es, in dem sie den Hexer direkt beeinflussten oder das Opfer stärkten. Manchmal wurden auch diese ‚Gegenzauber‘ kahuna ‚ana‘ ana genannt.“³³⁸

Wenn Long also Unsinn geschrieben hat, warum wiederholt King dann sinngemäß Long in seinen Interpretationen. Inhaltlich sind beide Autoren weit entfernt von Kamakau. Abgesehen von Kings Distanz zu Long, die er aber dann beim Begriff Huna doch wieder nicht einhält, ist für mich mit den Bezeichnungen Schwarzmagiern oder Hexern eine klar duale Einteilung in ‚Gute und Böse‘ zu erkennen, die es ja laut King im Schamanismus hawai‘ianischer Tradition gar nicht gibt, weil die Abenteuerschamanen (das sind nach King die hawai‘ianischen) im Gegensatz zu den Kriegerschamanen (das sind alle anderen), die

³³⁷ Vgl.: King: Der Stadtschamane. S. 20.

Die Blitzheilung von Knochenbrüchen, zu der angeblich unter den richtigen Umständen jeder Heiler fähig ist. Vgl. dazu auch: Long: Geheimes Wissen hinter Wundern. S. 395–397.

³³⁸ King: Der Stadtschamane. S.19–21.

Dinge behandeln und nicht die Auswirkungen. Des Weiteren entfaltet der Abenteuerschamane Qualitäten wie Liebe, Zusammenarbeit und Harmonie und wird daher die eigenen Energien so harmonisieren, dass er im besten Fall zur Quelle der Heilung für die andere Person wird.³³⁹ Entweder gelten die Praktiken, die King für Stadtschamanen aufstellt, für ihn nicht und er reiht sich damit in die Theoretiker und Propheten im Sinne Longs ein – oder aber die Ideen des Abenteuerschamanismus sind gar nicht aus der traditionellen spirituellen hawai'ianischen Gedankenwelt. Da King aber mehrfach betont, wie einfach und praktisch der hawai'ianische Abenteuerschamanismus umzusetzen ist, in dem es ausschließlich um Harmonisierung jenseits eines dualen Weltbildes geht, bleibt die Frage, warum er de facto immer wieder eine Einteilung in ‚gut und böse‘ – oder christlich formuliert – in ‚Himmel und Hölle‘ vornimmt. Im Sinne des Textes von Kamakau bezeichnet ‚ana‘ ana Zauberei, Verwünschungen im Zusammenhang mit dem medizinischen Kontext der acht Kahunaklassen. Kahuna ‚ana‘ ana ist ein Kahuna, der dieser Zauberei mächtig ist und nicht einer, der einen ‚gefallenen‘ Zauberlehrling darstellt. Des Weiteren fehlt jeder Bezug zu historischen hawai'ianischen Aufzeichnungen. Die Bezeichnungen Hexer lassen eher den Schluss kolonialisierten Gedankenguts zu. Kings Bild eines Kahunas ist durchaus positiv, immer mit dem Zusatz versehen, dass jeder diesen Weg einschlagen kann. Es würde also nicht der westlich geprägten Denkweise entsprechen, gleichzeitig etwas ‚Gutes und Schlechtes‘ zu verkörpern. In der Darstellung einer Newagephilosophie, die für eine westliche Leserschaft gedacht ist, ist das Konzept von ‚Gut und Böse‘ einfacher zu verstehen und somit zu verkaufen. Hier gibt es keinen Platz für die Darstellung von hawai'ianischem Barbarentum, hier muss ein spirituelles Südseeklischee bedient werden, um auf Kosten der Authentizität authentisch erscheinen zu können.

Anscheinend wurde auch bei der Authentizität etwas nachgeholfen. King bezieht seine Legitimation auf die ‚Kahilifamilie‘, von der er behauptet, als Fünfzehnjähriger adoptiert worden zu sein. Die Kahilifamilie gibt es aber in

³³⁹ Ebd. S. 11.

Kauai gar nicht. Was sagt aber nun jemand, der sich dieser Familie zugehörig fühlt, dazu, dass der Familienname für die Legitimation einer New Age-Bewegung verwendet wird?

•

„[Kamea Blackman](#) Kahili ohana is my ohana – but I don't know of the Kahili ohana he's talking about. One thing is for sure, he would have been in his late 30's or early 40's which I'm pretty sure is too old to be hanai and is not protocol. He's just another exploiter distorting and profiting off of Hawaiian people and spirituality – and using the Kahili name to make himself seem legitimate, authentic, and endorsed. Hewa, hewa, hewa!

13 August at 01:49 • LikeUnlike•

[Jolene Uyehara Auvil](#) Kamea, let me guess: your Kahili 'ohana is from the Big Island...? According to Serge, the family that taught him was from Kaua'i. Not only do my 'ohana know nothing of this family (because apparently the only Kahili family on Kaua'i ceased to exist there after 1910) but they have no knowledge of an 'ohana from a kahuna line by that name.

13 August at 02:33 • LikeUnlike

[Kamea Blackman](#) Yes, my ohana is from Hawai'i Island. No kahuna line. Couldn't find anything on the Kahili ohana from Kaua'i and I guess that's why! Now that he lives on the Big Island, I wonder if his story is going to change again. I hope we never cross paths.

13 August at 03:03 • LikeUnlike³⁴⁰

Wie wichtig die familiäre Abstammung in Polynesien ist, konnte ich mehrfach in Neuseeland beobachten. Wenn sich beispielsweise zwei Maori treffen, dann sprechen sie zuerst über die Verwandten und Familie und deren Tribes, denen sie angehörig sind, bis sie die Verbindung gefunden haben. Teilweise können Experten in der Genealogie die Familienlinie bis zu den Kanus zurückverfolgen, mit denen die Maori auf den Neuseeländischen Inseln gelandet sind. Für King soll hier wieder das Gleiche gelten wie für Long, Ulmer Janes oder Stelzl: Diejenigen, die in den Büchern Kings Hilfestellungen für Krisensituationen o.ä. finden, mögen seinen Lehren folgen, selbst das romantisch verklärte Bild des Inselstaates, in dem alle glücklich sind und wo an jeder Ecke ein Vorfahre wartet, um eine Heilung zu unterstützen, ist auf persönliche Ebene gerechtfertigt. Im

³⁴⁰ Blackman-Auvil: Chatprotokoll vom 13.8.2011, in: <http://www.facebook.com/AboutHuna> (Zugriff am 13.08.2012).

Die Unterhaltung wurde in der Facebookgroup ‚Huna is not Hawaiian‘ geführt. Hewa = Fehler. Long beschreibt einen Hauptkahuna, Hohepriester namens Hewahewa, dessen Name später aus den Büchern der Missionare gestrichen wurde. Übersetzt würde der Name also Doppelfehler bedeuten. Long entsprechende Geschichten zu erzählen würde dem hawaiianischen Humor entsprechen. Das wäre ein Indiz dafür, dass die Quellen Longs bewusst als Fehler einzuordnen sind. Vgl. dazu: Long: Geheimes Wissen hinter Wundern. S. 11–14.

Kontext zu einem vorkolonialen Bild Hawai'is, das halbwegs der Realität der historischen Aufzeichnungen und nicht in erster Linie der Interpretation des Verfassers entspricht, nicht. Für mich spielt King wie manche Maori, die ich in Österreich kennengelernt habe, auch mit dem Konzept des ‚edlen Wilden‘, der in tiefer Einheit mit Mutter Erde und Vater Himmel, aus einer Gesellschaft stammt, in der alle gut zu einander sind und jeder aus hehren Motiven zum Wohl der Gemeinschaft agiert. Ein weiteres Beispiel aus einem Internetforum, das sich mit Plastikschamanen und deren ‚Arbeit‘ auseinandersetzt, enthält ein Statement eines weiteren Mitgliedes der Kahilifamilie.

„My name is K. LeslyAnn Walker, descendant of Kahili of Hawaii and now live in a small tourist town called Cassadaga, Florida. Cassadaga is a spiritualist town founded by a white man who claims he was guided here by his guide – an Indian named Seneca. The whole town is full of nuagers, mediums, and psychics who continue to perpetuate the rape of the native american culture. Millions of tourists come here every year and carry on this mis-education back to wherever they came from. It's disgusting how they've turned the cultures into such an industry. [...] I have absolutely had it with these plastic shamans, particularly someone named Serge King. He claims he is a Hawaiian kahuna/shaman taught in the ways of "huna" (a white man business/religion/cult/concept) and claims it is an ancient Hawaiian wisdom and tradition and that he learned it from a Hawaiian family, the Kahili family. He claims they had adopted him and therefore thinks he is entitled to make a profit from what he claims he learned. [...] Serge King claims that the Kahili family adopted him and taught him these esoteric teachings. He is using my family name and my culture to sell his cheap product. I want to clear my family's name of any relation with him and this bogus practice called huna.“³⁴¹

Der Wahrheitsgehalt aus dem Internet ist immer als problematisch anzusehen, trotzdem ist es die einzige im Moment zur Verfügung stehenden Quelle. Es sei hier auf das Buch von Makana Risser Chai verwiesen, das eben gerade geschrieben wird und das sich mit den Themen ‚Huna is not Hawai'ian‘, Plastikschamanismus aus Hawai'i und traditioneller hawai'ianische Spiritualität auseinandersetzt.

³⁴¹ Walker, in: Aloha Kakaou, in: <http://www.newagefraud.org/smf/index.php?topic=317.0> (Zugriff am 02.10.2012).

6.6.) Huna is not Hawai`ian

Makana Risser Chai ist vor allem als Buchautorin bekannt, die in ihrem 2005 erschienenen Buch *Mo'olelo lomilomi*³⁴² die traditionelle hawai'ianische Massageform beschreibt. Dabei arbeitet sie historisch-akribisch und stellt eine Reihe von Texten zusammen, die zum ersten Mal befreit vom europäischen Blickwinkel des ‚Alohakitsches‘ einen Überblick über diese Massageform geben. Des Weiteren ist sie neben Auvile eine der einprägsamsten SchreiberInnen in Internet. Sie vertritt die Ansicht, ‚Huna is not Hawai'ian‘. So findet sich bei ihr nirgends das Wort oder der Begriff Huna, sehr wohl aber der Zusammenhang zwischen Massage und Heilung. Für das Wort Aloha existieren unter den Hunaanhängern viele Interpretationen. Gemeint ist damit immer eine Art verklärter Liebesbegriff, der je nach Bedarf uminterpretiert wird. Eine Definition dessen, was Aloha ist und wie sie missverständlich verbreitet wird, findet sich auf der Facebookgroup „Huna is not Hawaiian“:³⁴³



ALPHA

NOT ALOHA

See the difference

344

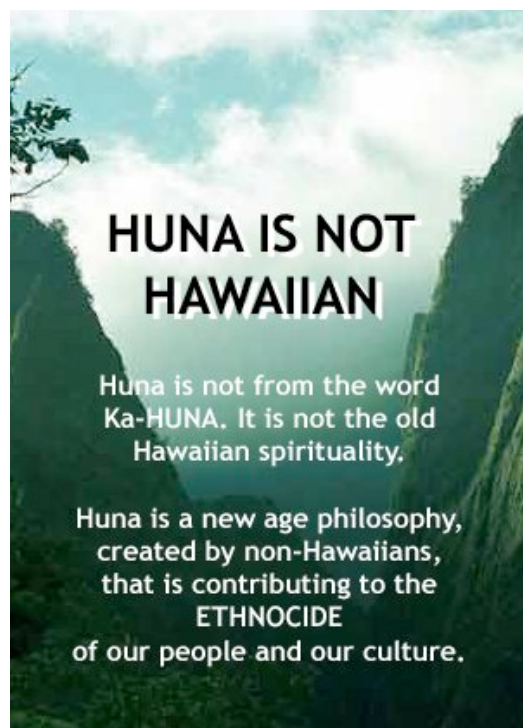
³⁴² Vgl.: Risser-Chai: Na Mo'olelo Lomilomi.

³⁴³ Huna is not Hawaiian, in: <http://www.facebook.com/#!/AboutHuna> (Zugriff am 01.09.2012).

344 Huna is not Hawaiian, in:

<http://www.facebook.com/#!/photo.php?fbid=243317025693326&set=pu.154389937919369&type=1&theater>
(Zugriff am 01.09.2012).

Aloha aina bringt auf patriotische (nicht amerikanische) Weise die Liebe und die Verbindung zum Land zum Ausdruck. Des Weiteren sind Menschen zu sehen, die in ihren Tätigkeiten in Verbindung zu anderen Menschen stehen. Der Ausdruck des Miteinanders, ist wichtig. Im rechten Teil des Bildes wird vor allem die Selbstbezogenheit der Hunaphilosophie dargestellt. Vereinfacht gesagt stellt das Bild das gemeinschaftliche Leben einem Leben zum Zweck des persönlichen Vorteils gegenüber. Ein weiteres Bild derselben Internetseite, das auch als eine Art Logo eingesetzt wird:



„Huna is not from the word Ka-HUNA. It is not the old Hawaiian spirituality. Huna is a new age philosophy created by non-Hawaiians that is contributing to the ETHNOCIDE of our people and our culture.“³⁴⁵

Zur Erklärung desselben Bildes:

„Huna is NOT a real Native Hawaiian tradition. Huna has many negative impacts on Hawaiian people, including contributing to an ethnocide of our people and culture, and the practice is growing. We have made this page in

³⁴⁵ Huna is not Hawaiian, in:
<http://www.facebook.com/photo.php?fbid=221972234494472&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&theater#!/photo.php?fbid=154403304584699&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=1&theater> (Zugriff am 01.09.2012).

hopes that those who have stumbled across Huna can arm themselves with knowledge and hopefully use this knowledge to enlighten others in hopes of ending this shameful practice."³⁴⁶

Auf der Facebookseite ‚Huna is not Hawaiian‘ findet sich ein Missionstatement, dessen Erkenntnisse auf den Recherchen zu Chai`s Buch basieren, das noch nicht erschienen ist. Warum also Huna aus der Sicht von Chai nicht hawai`ianisch sein kann, beschreibt sie auf Grund ihrer Nachforschungen so:

„Why Huna is not Hawaiian: the Research

by [Huna is not Hawaiian](#) on Monday, 11 April 2011 at 21:25.

The following conclusions are based on research conducted by Makana Chai for over five years. This research includes thousands of oral histories from kahuna of the 19th century, government documents, magazine articles, newspaper stories, ship journals, and books. The book compiling this research, with more than 300 footnotes documenting each assertion, is in pre-publication. The draft of this book which contains evidence of the following has been read by the administrators of the Huna is Not Hawaiian page and we confirm that it is fully documented with primary source material. The following has been prepared by Makana Chai to summarize the conclusions of her book.]

Why Huna is Not Hawaiian: the Research

By Makana Chai

Huna is a Hawaiian word adopted by Max Freedom Long in 1936 to describe the metaphysical philosophy he invented, which he linked to the secrets of ancient kahunas (experts). Teaching universal oneness, positive thinking, and the law of attraction, Huna has inspired generations of seekers to use its techniques to achieve health, wealth, happiness, and peace of mind. Many people claim Huna works. As wonderful as it may be to them, Huna is not Hawaiian.

Max Freedom Long wrote in his first book (RTAM) that he never met a kahuna. In his third book (SSBM) he said he met one, but admitted he did not talk to her about her ‚secrets‘ or ‚magic.‘

2. Long did not meet Bishop Museum Director William

³⁴⁶ Huna is not Hawaiian, in:
<http://www.facebook.com/photo.php?fbid=221972234494472&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&theater#!/photo.php?fbid=154403304584699&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&permPage=1> (Zugriff am 01.09.2012).

Brigham, and even if he did, Brigham was not knowledgeable about kahunas.

3. Long admits in his books that he made up Huna based on his ‚analysis‘ of the ‚root words‘ of Hawaiian. His analysis of root words was flawed.

4. The word ‚kahuna‘ does not mean ‚the secret.‘ It means a person or class of persons who are ‚kahu‘ or caretakers of the Hawaiian gods.

5. Long sent the manuscripts for his first and second books to experts in Hawai‘i, who told him he was wrong. He never changed the manuscripts but published them as his. Throughout his life until his death in 1971, he fought with Native Hawaiian kahunas, refusing to believe them when they told him he was wrong.

6. Every Huna author or teacher since Max Freedom Long—such as Serge King, Matthew James, Rima Morrell, etc.—build upon the concepts of Long even if they distance themselves from Long, reject Long, or say their version of Huna is from another source.

7. Hawaiian spirituality is a complex belief system based on many principles that are the opposite of Huna. Hawaiians may choose to share their beliefs with others, but have no obligation to educate Huna followers on what is Hawaiian.

8. Huna is not an isolated phenomenon. Native Americans, Buddhists, Hindus, and others have had their traditions misrepresented, homogenized, romanticized, commoditized and sanitized. See for example ‚cultural appropriation‘

http://en.wikipedia.org/wiki/Cultural_appropriation

and ‚plastic shaman‘

http://en.wikipedia.org/wiki/Plastic_shaman³⁴⁷

Über Long schreibt sie:

„Long went to Hawaii in 1917 to work as a teacher, and became interested in the religious beliefs and practices of the kahunas, but was unable to penetrate to the inner workings of this religion. He left Hawaii in 1931, convinced that he would never learn these secrets. In 1934, he woke with a revelation that the secrets were encoded into the Hawaiian language itself. He called the religious system he developed from this revelation 'Huna' (the Hawaiian word for secret), and wrote his first book in 1936 to chronicle his discoveries. In 1945 he founded Huna Research. In 1953, he published ‚The Secret Science

³⁴⁷ Risser – Chai: Huna is not Hawaiian, in: <http://www.facebook.com/notes/huna-is-not-hawaiian/why-huna-is-not-hawaiian-the-research/213758945303824> (Zugriff am 01.09.2012).

at Work' as a Huna textbook, and in 1965 'The Huna Codes in Religions', examining parallels to Huna in religions such as Hinduism, Buddhism and Christianity."³⁴⁸

Ihre Ausführungen, in einem Mission Statement zusammen gefasst, sind vor allem für indigene Hawai'ianer gedacht, die durch den Umstand, dass Huna als hawai'ianisch verkauft wird, ein völlig falsches Bild über die spirituellen Wurzeln ihrer eigenen Kultur bekommen. Huna ist in den Publikationen von King und Long omnipräsent. Auch ich war, als ich 2007 das Buch vom Long *Geheimes Wissen hinter Wundern* zu ersten Mal gelesen hatte, von den in sich schlüssigen Erklärungen fasziniert und darüber erfreut, dass es eine so einfache Erklärung für das Leben selbst gibt. Ich beschloss natürlich, das sofort auszuprobieren. Als ich ein Jahr später das Buch *Healing Relationships*³⁴⁹ von Serge King las, fiel der chauvinistische Umgang in den Beschreibungen mit den Erlebnissen seiner Frau auf, was in einem Gegensatz zu seinen darin enthaltenen Lehren stand, worauf ich skeptisch wurde und nachzuforschen begann. Als ich King am 28. Mai 2010 zum Thema polynesishe Rituale interviewte, lernte ich ihn persönlich kennen. Obwohl er den Interviewtermin für seinen Aufenthalt in Wien bestätigt hatte, hatte er ihn trotzdem vergessen. Der Inhalt in Bezug auf Rituale ist so allgemein gehalten, dass jedes Ritual der Welt damit gemeint sein könnte, einen Bezug zu Polynesien oder Hawai'i gibt es dabei nicht. Im Zuge der Recherchen für diese Arbeit änderte sich mein Bild bzgl. Hawai'i, das ich bei Long und King kennengelernt hatte. Schließlich wurden die Vermutungen, dass Hawai'i nicht der Ursprung einer traditionell gewachsenen 'Love-Peace-and-Happiness-Insel-der-Seeligen' unter Anleitung von 'Edlen Wilden', die uns Europäer zum selben Glücksempfinden führen, bestätigt. Es ist also verständlich, wenn Chai versucht die Dinge und Begriffe, die aus ihrer kulturellen Tradition stammen, von jenen zu trennen, die damit medial in Verbindung gebracht werden. In diesem Zusammenhang schrieb sie einmal: „I don't sit here and smile Aloha the whole

³⁴⁸ Risser – Chai: Huna is not Hawaiian, in: <http://www.facebook.com/photo.php?fbid=221972234494472&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&theater#!/AboutHuna?sk=info> (Zugriff am 01.09.2012).

³⁴⁹ Vgl.: King, Serge Kahili. *Healing Relationships: Durch Huna im Einklang mit sich und der Umwelt*. Berlin; Lüchow Verlag: 2005.

day, if I'm angry, I'm angry and that means I don't smile!"³⁵⁰
So erklärt sie auch ihre Arbeitsmethoden und den Zweck der Facebookplattform:

„The purpose of this web page is:

- 1) To provide a place for discussion and research into the origins of Huna, and to show that those origins are not Hawaiian
- 2) To act as a support network for people who have been falsely told that Huna is Hawaiian
- 3) To provide space for organizing and educating the public about the origins of Huna
- 4) To show the harmful effects the practice of Huna has on Hawaiian culture, Hawaiian people, People Closely Connected to Us, and others
- 5) To provide a place to assert our own sense of spirituality, culture, and cultural values

Research Methods:

Evidence is acquired using historical research and analysis to find the roots and origins of Huna and Huna concepts. Huna concepts, because they are unrelated to Hawaiian traditions, and because they are a recent creation, have their own finite beginning in the recent past and can be traced to origins outside Hawaii and the Hawaiian culture and are therefore NOT Hawaiian.

Research on the harmful effects of Huna on the Hawaiian culture is gathered in two forms: 1) through testimonies from people who feel our culture is under attack by Huna, and 2) through further historical analysis to show when and how, over the course of history, particular concepts of Huna have been taught to Hawaiian people as though it was part of our own culture, therefore causing cultural replication by Hawaiian people to be imbued with foreign culture and cultural values.

In terms of asserting our own spirituality, culture, and cultural values, this is done according to our culture and cultural values!!! Please note that if you are here on this page ,seeking' any type of specialized knowledge from Hawaiian people that our knowledge is highly valuable and merely arriving here and either asking for it, or even worse, demanding it, is considered extremely rude and is

³⁵⁰ Risser – Chai: Huna is not Hawaiian, in:
<http://www.facebook.com/photo.php?fbid=221972234494472&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&theater#!/AboutHuna?sk=wall> (Zugriff am 01.09.2012).

looked upon with a high degree of suspicion as to the true intentions behind the inquiry. If you genuinely want to learn more about our spiritual practices and culture, however, patience is key – sometimes people share some of that information here. There are also books and other documents written by Hawaiian scholars that can give some glimpse into this subject. Ultimately, however, none of this is a replacement for making a sincere connection with our community which after a long period of time you may come to know who we really are and what we believe.³⁵¹

Gerade die Omnipräsenz von Huna auf den englisch- und deutschsprachigen Buchmärkten fordert es heraus, hier für eine andere Sicht von Huna zu sorgen. Ich vermute nach dem Erscheinen von Chai's Buch werden Publikationen folgen, die sich vertiefend mit dem Thema ‚Huna is not Hawaiian‘ auseinander setzen.

³⁵¹Huna is not Hawaiian: Mission Statement: http://www.facebook.com/note.php?note_id=209462185733500 (Zugriff am 01.09.2012).

6.7.) Wissensvermittlung im alten Hawai'i am Beispiel Lomilomi

Huna und deren Autoren sehen sich selbst gerne als Wissensvermittler des traditionellen hawai'ianischen Wissens. Nachdem die Huna - Autoren in ihrer Glaubwürdigkeit und Arbeitsweise mehrfach in Frage gestellt wurden, stellt sich die Frage: ‚Wie wurde Wissen im alten Hawai'i vermittelt?‘ Chai gibt dazu Einblicke, die sie auf das Beispiel der Massage, genannt Lomilomi bezieht. Dabei schreibt sie über diesen Teil des hawai'ianischen Kulturguts aus Sicht einer indigenen Tochter des Landes.

„Among early Hawaiian historians, neither Samuel Kamakau nor John Papa'I'i mentioned Massage or lomilomi. The first one who used ‚lomilomi‘ was David Malo. Writing sometime between 1835 und 1858, he made one brief reference to it: ‚o ke mea malama o ko ke alii hana lepo, he lomilomi ia... ‚The person who took care of the ali'i('s) excrement was called lomilomi‘“³⁵²

Vermutlich weil in den Exkrementen Krankheiten erkannt werden und entsprechende Therapieformen überlegt werden konnten. Die Bezeichnung Lomilomi wurde also erst nach der Entdeckung der hawai'ianischen Inseln durch Cook verwendet (1778). Weiters war die traditionelle hawai'ianische medizinische Versorgung etwas, das als Allgemeingut bezeichnet werden kann.

„In past times, there were no doctors. When a person was sick he knew the good medicines by heart and went at once to get the right medicine for his sickness he thought it to be. He prepared it and applied it and was relieved at once. (‚Ka Lapaa Ana I Na Hawaii,‘ Nupepa Kuokoa, HEN Vol. Newsp., p Kuokoa 7/19/1901).“³⁵³

Ein Kahuna wurde erst aufgesucht, wenn man nicht mehr weiter wusste bzw. die eigene Behandlung ineffektiv zu sein schien. Dann wurde Hilfe bei einem Kahuna gesucht, der in Verbindung mit den Göttern stand. In diesem Sinn macht auch die Beschreibung von Kamakau Sinn, wenn jemand ein Schwein vor den Kahuna legen musste, um in der Anwendung bzw. der Abwehr von Zauber unterrichtet zu werden.

³⁵² Risser-Chai: Na Mo'olelo Lomilomi. S. 21.

³⁵³ Ebd. S. 24.

„In pre-haole (pre-Western) Hawai'i before Cook's arrival in 1778 lapa'au was organized locally to meet local needs. Each kanaka maoli (indigenous Hawaiian) as a child learned to be self-sufficient living off of the Land and the sea...If the individual efforts at healing were not effective, the ,ohana (family) elder's intervention was sought. If this too was not a benefit, the problem was taken to the kahuna lapa'au (medical practitioner-priest) at the nearest heiau ho'ola (healing temple), if the patient's status and resources were sufficient. (Keikuni Blaisdell, M.D., 1993, p. 44-45)“³⁵⁴

Diese Praxis wurde schon vom Kleinkindalter andurchgeführt. Immer wieder verweist Chai auf die Verbindung zwischen Enkel und Großeltern – hier sogar als eine Form beschrieben, um die Kinder richtig zu ,formen', und zwar im Sinne einer entspannten Lernphase des Lebens. Aus gegenwärtiger europäischer Sicht mag das befremdend wirken, ein Kind nicht durch Erziehung und Schulen zu formen, sondern durch gemeinsames Erleben und mithilfe der Großeltern, meistens ohne etwas aufzuschreiben. Wenn man sich dieser Verantwortung bewusst wird, bedeutet das nicht, die Kinder zu den Großeltern abzuschieben, das mag ein Nebeneffekt sein, es kann als eine andere Form des Lernens im Sinne von Weitergabe interpretiert werden.

„Just as virtually all Hawaiians knew herbal remedies, they also knew how to massage.[...], parents and grandparents used lomilomi to mold the features of children and make them strong.“³⁵⁵

Das Lernen innerhalb der Familie kann als eine Art Grundwissensvermittlung verstanden werden, dem dann eine Ausbildung folgte. Die Ausbildung war reglementiert als etwas, das nachgefragt werden musste. Es gab also nicht ein Angebot, dem bei Bedarf Folge geleistet werden konnte, sondern den ausdrücklichen Wunsch des Lernens. Falls diese Form des Lernens auf ganz Polynesien anzuwenden ist, so sind natürlich alle Workshopreisenden, die ich kennen gelernt habe und ohne die es in dieser Form sicher keine polynesischen Rituale in Europa bzw. Österreich gäbe, in ihrer Tätigkeit ad absurdum geführt. So dürfte Lomilomi nur in Hawai'i von Hawai'ianern unterrichtet

³⁵⁴ Ebd. S.25.

³⁵⁵ Ebd.

werden, ebenso der Hula, der Haka, die Healings der Maori etc. Inwieweit in Österreich Authentizität aus wirtschaftlichen Gründen vernachlässigt wird, ist schwer festzustellen, vermutlich bei einigen mehr, bei anderen weniger. Der Respekt, der von manchen Lehrern eingefordert wird, stützt sich zwar auf traditionelles Lernen, die Vermittlung von Wissen ist aber durch die Bezahlung von Workshops reglementiert und wirkte auf mich immer befremdlich.

„This is what he told me. A haumana must have a desire to learn. He himself, must go to the kumu and ask to be taught. A kumu does not offer to teach. That is why I have never gone to any one to offer him what I have. I wait for him to come to me, and if no one cares for the things I have, I take it with me when I go. The first thing to prepare and dedicate is a room for nothing else but for studying the art of lapaau. In the old days it was in a hall, instead of a room. [...] (Lahilahi Webb, September 8, 1936, MS SC Handy, Box 8.4).“³⁵⁶

Die Musikpädagogin und Tänzerin Clarissa Pöschek, die im September 2010 nach Hawai'i gefahren ist, um dort bei Puna Dawson Hula nach einer traditionellen Methode zu lernen, beschreibt ihre Erfahrungen diesbezüglich so:

„Hallelujah, was isi da bitte zusammengekommen an Menschen – Ich hab von der Puna einiges an Unterricht genießen dürfen, wo ich wirklich das Gefühl gehabt habe, das ist sehr authentisch, aber wo ich das Gefühl gehabt habe, sie erzählt da über etwas, was dort gar nicht mehr praktiziert wird, wo sie an ein Erbe anknüpft, wo sie an Lemurien anknüpft und an ihre Sternenherkunft anknüpft – wo ich gehofft habe, das würde ich finden, wenn ich hinfahre – ja eh in der Schwingung find ich's – in der Schwingung vom Land und ja es gibt dort sehr viele sehr herzliche Menschen, aber es gibt in Bulgarien sehr viele herzliche Menschen, es gibt in Griechenland sehr viele sehr herzliche Menschen.“³⁵⁷

Trotz aller Bestrebungen, die eigene indigene Kultur nach der Kolonisation Hawai's (wieder) zu entdecken, wird wahrscheinlich ein Teil davon verloren bleiben. Die postkolonialen Wandel sind auf gesellschaftlicher Seite vollzogen, nur das Überleben von allen Beteiligten kann das angestrebte Ziel sein. Es hilft weder von europäischer noch von indigener Seite, mit dem Love-

³⁵⁶ Ebd. S.29.

³⁵⁷ Horwath: Interview mit Clarissa Pöschek: 2011.

peace-and-happiness-Hawai'i zu liebäugeln oder es gar durch die eigene Interpretationen und die Filme der fünfziger Jahre neu zu erfinden. Viel mehr sollten Lösungen gefunden werden, die für alle Seiten hilfreich sind und getragen von Toleranz und Verständnis ein Zusammenleben oder zumindest ein Nebeneinander ermöglichen, in dem einer vom anderen lernen kann. Jürgen Keller zitiert einen seiner Lehrer, Kahu Abraham Kawai'i, als er auf die Frage nach dem Wiederentdecken unserer europäischen Ahnen in der „Facebookgroup Lomi Homies“³⁵⁸ antwortet:

„@Tommi - Kahu ist leider vor ein paar Jahren in eine andere Ebene übergewechselt. Und globalisierend persönlich auf die Ahnenfrage geantwortet- lass uns gemeinsam in eine Schwitzhütte gehen und sie einladen. Das kommt besser an, als wenn ich meine Sichtweise hier poste!
Kahu Abraham sagte zu Lebzeiten- stärkt die eigenen Wurzeln, verbindet Euch mit Euren Ahnen. Und damit wir alle ganz lange darüber nachdenken konnten, gabs damals beim Training auf Kauaii Walzermusik zum Flying statt Hawaiiklänge.....deshalb sog i - kimts zur Lomi auf die Alm!!“³⁵⁹

In diesem Verständnis kann vielleicht eine Rückverbindung mit den eigenen Vorfahren erreicht werden, bei denen teilweise erhaltene indigene Konzepte Hawai'is Vorbildfunktion haben können. Dazu ist natürlich einmal in Erfahrung zu bringen, was unter einer halbwegs authentisch-heidnisch-barbarisch-hawai'ianischen Gesellschaft zu verstehen ist. Auch wenn Kahuna Kauwahi ursprünglich den arlarmierenden Anstieg von Todesfällen in der indigenen hawai'ianischen Bevölkerung 1867 meint, kann dieses Statement für einen viel weiteren Personenkreis gelten, der sich mit Lehre im Sinne von Weitergabe und Verwaltung von Wissen befasst.

„PLEAS FROM THE PAST TO THE FUTURE

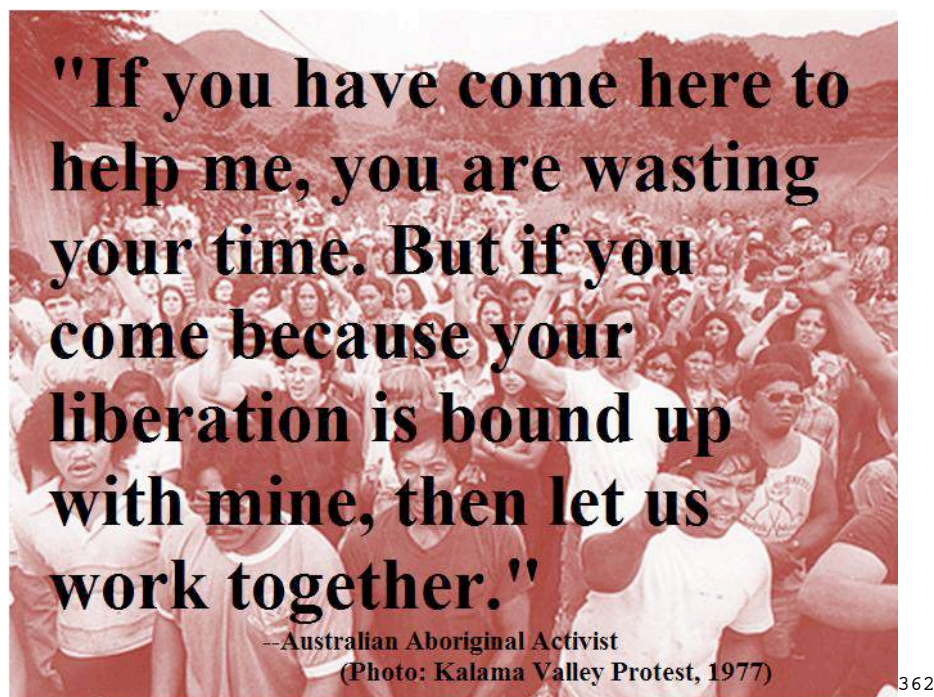
,Listen! We must understand that we are not the power nor the means (to resolve the situation), neither is the King or officials, scientists and healers (in such a position). It is really up to the one Creator. But we do have some power, which is knowledge. It is our responsibility to care for God's creation. We have the task to care for and

³⁵⁸ Lomi – Homiesgroup, in: <http://www.facebook.com/groups/191191894232892/> (Zugriff am 19.09.2012).

³⁵⁹ Keller: Chatprotokoll vom 11.02. 2012, in: <http://www.facebook.com/groups/191191894232892/> (Zugriff am 11.02.2012).

watch over our lives, our very own lives and the lives of our people.' (Kahuna J.W.H. Kauwahi, January 1, 1867, in Chun, 1994, p.xxxi)"³⁶⁰

Es existiert eine weitere Facebookgruppe mit dem Titel „Real Native Hawaiian Spirituality“,³⁶¹ auf der Einträge von Chai zu lesen sind. Diese Site kann als ein moderner Versuch einer Gegendarstellung verstanden werden, und zwar zu den existierenden New Age-Konzepten der Huna – Autoren. Einmal mehr wird aber ein respektvoller Umgang mit Kultur von allen Seiten ein Schlüssel dazu sein.



³⁶⁰ Risser-Chai: Na Mo'olelo Lomilomi. S. 37–38.

Übersetzung: Horwath:

BITTE VON DER VERGANGENHEIT AN DIE ZUKUNFT

Hört! Wir müssen verstehen, dass wir weder die Kraft noch die Mittel haben (um die Situation aufzulösen), weder der König noch die Beamten, die Wissenschaftler und Heiler (die in dieser Position sind). Es ist wirklich Aufgabe des einen Schöpfers. Aber wir haben eine Kraft, die ist Wissen. Es ist in unserer Verantwortung mit Achtsamkeit für Gottes Schöpfung zu sorgen. Wir haben die Aufgabe fürsorglich und achtsam mit unseren Leben, mit unserem eigenen Leben und dem Leben unserer Leute umzugehen.

³⁶¹ Real native hawaiian spirituality, in: <http://www.facebook.com/hawaiianspirituality> (Zugriff am 08.09.2012).

³⁶² Photos of Real native hawaiian spirituality: Real native hawaiian spirituality, in: <http://www.facebook.com/hawaiianspirituality#!/photo.php?fbid=237291479632576&set=pu.218457188182672&type=1&theater> (Zugriff am 08.09.2012).

6.8.) Postkolonialer Lösungsansatz, gefunden im Theater

Das Verhältnis zwischen der indigenen Bevölkerung Neuseelands, dem Tourismus, den europäischen Einwanderern und der wirtschaftlichen Einigung ist sicher nicht unproblematisch. Im Folgenden werden mögliche Lösungsansätze am Beispiel einer anthropologischen Theateraufführung der Maori in Neuseeland angeboten. Touristen haben weltweit vor allem eines: Zeit. Herausgehoben aus ihrem gewohnten Tagesablauf sind sie oft auf der Suche nach Unterhaltung. Befindet sich ‚der Tourist‘ darüber hinaus noch im Ausland, so will er eine Erfahrung mitnehmen, die sich nach der Heimkehr in Erzählungen verwerten lässt. Je weiter er nun von zuhause entfernt ist, umso aufregender und unbekannter hat die Form der Unterhaltung zu sein, denn so schnell wird man nicht wieder dieses oder jenes fremde Land bereisen. Die sich ergebenden Probleme in der Tourismusindustrie sind vermutlich weltweit ähnlich. Weiters ist es unbestritten, dass der Tourismus ein Wirtschaftsfaktor ist, der aus dem heutigen Polynesien nicht mehr wegzudenken ist. Wenn aber der Tourismus und die damit verbundenen wirtschaftlichen Vorteile alles, was an kultureller Identität in einem Land vorhanden ist, ausschließlich zur touristischen Kurzweil veranstaltet wird, wird das früher oder später zu Identitätsproblemen führen. In der Diplomarbeit *Anthropologisches Theater für Touristen*³⁶³ beschreibt Helga Schwaiger eine Theaterform, die von den Tamaki Brüdern in Rotorua/Neuseeland entwickelt wurde, die traditionelle kulturelle Strukturen erhalten, dabei aber gleichzeitig eine Unterhaltungsform bieten, die informativ und authentisch ist. Sie stellt einen Verknüpfungspunkt zwischen zwei Zivilisationen dar. Dazu ein Beispiel: Für uns Westeuropäer ist es eine natürliche Sache, in ein Theater zu gehen und dafür vorher zu bezahlen. Für die Maori ist der Kreislauf des Gebens und Nehmens wichtig. Jeder Theaterbesucher wird so als Gast

³⁶³ Vgl. Schwaiger, Helga. *Anthropologisches Theater für Touristen*. Wien; Dipl.-Arb.: 2001.

Unter ‚Anthropologischem Theater‘ soll hier die Vermittlung kultureller Inhalte und Anliegen von Indigenen in Form theatralischer Darbietungen für Touristen verstanden werden. Die Aufführung fand am 19.4.1998 statt.

gesehen, der nach traditioneller Art bewirtet wird. Es wäre nicht möglich, sich diese Bewirtung zu erkaufen. Aber als Gast der Maori ist es üblich, Gastgeschenke, die dann in der Form von koha übergeben werden, mitzubringen, damit der Kreislauf von Geben und Nehmen idealerweise erfüllt wird. Äußerlich betrachtet würden Europäer sagen: ‚Ich habe mir eine Eintrittskarte gekauft.‘ Von innen betrachtet wird der Besucher in das Spiel körperlich und mental integriert. Ein weiterer wichtiger Unterschied ist darin festzustellen, dass man ein europäisches Theater verlassen kann, wenn man daran keinen Gefallen findet, das anthropologische Theater der Maori aber nicht ohne erhebliche Erschwernisse auf sich zu nehmen. Der Schlüssel zu dieser Theaterform scheint die Aufklärungsarbeit zu sein. Hier können anthropologische Studien Wesentliches beitragen. Der nächste Schritt wäre dieses Wissen dann an die jeweiligen Gruppen zu verteilen, die die Absicht zeigen, diese Länder zu bereisen. Ich denke, es würde mit dem vordergründigen Profitdenken der Reiseveranstalten kollidieren, verpflichtende Einschulungsveranstaltungen für Reisende zu verlangen. Andererseits könnte sich auch über diese Idee hinaus eine Form des sanften Tourismus im Sinne des kulturellen Austausches entwickeln, die nicht ausschließlich auf das Stillen eines Unterhaltungsbedürfnisses abzielt.

6.8.1.) Die Theateraufführung der Tamaki Brothers im Detail

Das folgende Unterkapitel fasst im Wesentlichen Schwaigers Beobachtungen während dieser Theateraufführung zusammen. Roturoa liegt auf der Nordinsel Neuseelands und ist bekannt für die schwefelhaltigen Quellen. Die Vorstellung findet im Dorf Te Tawa Nga Here Pa in der Umgebung von Rotorua statt.

Vorbereitung:

Schon auf der Fahrt ins Dorf erfahren die Interessierten durch einen Folder den Ablauf, weiters sind ein Gruppenführer und einige Sprecher zu wählen. Danach gibt es eine kurze Einführung am Zaun, der das Dorf begrenzt, und es wird in einem Halbkreis Aufstellung genommen.³⁶⁴

Vorspiel und Akt 1:

Von einem Maori wird nun in bestimmter festgelegter Art ein geschnittener Stock vor die Füße des Leaders geworfen. Die Art, wie der Stock aufgehoben wird, gibt Aufschluss darüber, ob das Zusammentreffen einer friedlichen oder feindliche Absicht dient. Erst wenn der Maori der Fremdengruppe den Rücken zudreht, ist das das Zeichen dafür, ihm in friedlicher Absicht zu folgen. Die Kleidung der Maori ist traditionell. Danach ist es den Touristen gestattet, das Dorf zu durchwandern. Dabei sehen sie diverse Spiele (Handspiel, Fadenabnehmspiel...), Maori, die auf Nasenflöten spielen, kämpfende Maori, einen schnitzenden Maori (im Rang eines Priesters), singende Tänzerinnen, Tätowierungen,³⁶⁵ verschiedene Tänze, unter anderem auch Kriegstänze. Am Ende dieser Wanderung rufen zwei Frauen die anderen Mitspieler zusammen und in einem Chor werden die Gäste ins Marae gebeten. Wichtig scheint dabei der Umstand zu sein, dass ausschließlich in der Sprache der Maori gesprochen wird, ohne Rücksicht darauf, wer diese Sprache versteht und wer nicht.³⁶⁶

³⁶⁴ Vgl.: Schwaiger: Anthropologisches Theater für Touristen. S.87.

³⁶⁵ Diese Tätowierungen werden für das Theater als Bemalungen durchgeführt.

³⁶⁶ Vgl.: Schwaiger: Anthropologisches Theater für Touristen. S. 89–96.

Akt 2:

Im Marae werden die Männer angewiesen, auf der rechten Seite Platz zu nehmen, die Frauen auf der linken Seite. Darauf folgt ein Begrüßungsritual, das aus Tänzen und Gesängen besteht, wobei nicht nur die körperlich Anwesenden begrüßt werden, sondern auch die Vertreter der Ahnen. Ein Maori – Sprecher tritt vor und spricht in rhetorischer Tradition zu den Gästen, und zwar ausnahmsweise in englischer Sprache. Danach werden die Gruppenführer der Besucher auf die Bühne gebeten und durch einen Gruß, der sich im Aneinanderreiben der Nasen ausdrückt und Hongi heißt, willkommen geheißen. Es folgen mehrere Tänze unterschiedlichster Art: Tänze von Frauen, Männern, Kriegstänze, Tänze mit Speer und Paddel und Tänze mit Poi – Bällen an einer Schnur. Am Ende der Tänze werden die Sprecher der Touristen auf die Bühne geholt und dann findet ein einfacher gemeinsamer Tanz statt. Alle Bewegungen innerhalb eines Tanzes sind zugleich auch Ausdruck einer Pantomime, die in der Maori-Spiritualität verwurzelt ist und erzählen eine Geschichte.³⁶⁷

Akt 3:

Der dritte Akt findet im Whare Kai (Haus des Essens) statt. Das Essen wird im Hangi (Erdofen) zubereitet. Der wesentlichste Aspekt beim Essen, wenn es in einer theatralen Form stilisiert wird, ist die Kommunikation. Hier geht es nicht um die Aufnahme von Nahrung bzw. einen körperlichen Systemerhalt, sondern um ein Ausdrucksmittel eines gesellschaftlichen Ereignisses. Es kann eine Basisform sein für interkulturelle Kommunikation und Integration.³⁶⁸

Diese Aufführung kann exemplarisch gesehen werden und wird auf der Webseite als Neuseelands meistprämierte kulturelle Touristenattraktion beworben.³⁶⁹ Prinzipiell kann aber so eine

³⁶⁷ Vgl.: Schwaiger: Anthropologisches Theater für Touristen. S. 97–105.

³⁶⁸ Vgl.: Schwaiger: Anthropologisches Theater für Touristen. S. 105–107.

³⁶⁹ Vgl.: Tamaki: Tamaki Maori Village Rotorua, in: <http://www.maoriculture.co.nz/> (Zugriff am 02.10.2012).

Aufführung als eine Mischung von Traditionsbewahrung und Tourismusintegration gesehen werden. Die entscheidende Frage wird aber sein, inwieweit sich die aufgebauten Tourismusstrukturen in diese Ansätze integrieren lassen.

6.8.2.) Postkolonialer Lösungsansatz, gefunden in der ‚Seperation‘

Ein wesentlich schärferer Lösungsansatz zu den kulturellen Problemen, die durch Tourismus auftreten können, nämlich keine Touristen mehr im Land zu haben, kommt auch aus Hawai`i, abseits von Alohakitsch und Hawaiiheimd. Haunani-Kay Trask nimmt eine grundsätzlich antiwestliche Haltung in ihrem 1990 gehaltenen Vortrag im Zug der ‚Law and Society Conference‘ in Berkley, California mit dem Titel *Lovely Hula Hands: Corporate Tourism and the Prostitution of Hawaiian Culture*³⁷⁰ ein. Ich habe diesen Text im Zuge meiner österreichischen Abschlussprüfung in Lomilomimassage von meiner Lehrerin Christa Bogner erhalten und nach dem Studium des Textes diese Massage nicht mehr hawai`ianisch genannt.

„While propaganda is churned about to local residents, the commercialization of Hawaiian culture proceeds with calls for more sensitive marketing of our Native values and practices. After all, a prostitute is only as good as her income-producing talents. These talents in Hawaiian terms, are the hula; the generosity, or aloha, of our people; the u`i or youthfull beauty of our women and men; and the continuing allure of our lands and waters, that is of our place, Hawai'i. The selling of these talents must produce income. And the function of tourism and the State of Hawai'i is to convert these attributes into profit.“³⁷¹

Obwohl dieser Text ca. zwanzig Jahre alt ist, scheint er, wie die Chats mit Makana Risser Chai zeigen, nichts von seiner Gültigkeit verloren zu haben. In ihrem Schlussappell formuliert Trask eine Bitte:

„My brief excursion into the prostitution of Hawaiian culture has done no more than give an overview. Now that you have read a Native view, let me just leave this thought with you. If your are thinking of visiting my homeland, please do not, We do not want or need any more tourists and we certainly do not like them. If you want to help our cause, pass this message on to your friends.“³⁷²

³⁷⁰ Vgl.: Trask: *Lovely Hula Hands - Coporate Tourism and the Prostitution of Hawaiian Culture*, in: *From a native daughter*. S. 136-147.

³⁷¹ Trask: *Lovely Hula Hands - Coporate Tourism and the Prostitution of Hawaiian Culture*, in: *From a native daughter*. S. 144.

³⁷² Ebd. S. 146.

Diese Bitte wäre dann aus europäischer Sicht zu erweitern:
Bitte, wir brauchen hier keine hawai`ianischen, maorischen oder
sonst welche Lehrer oder Heiler, die meinen, ihre kulturellen
Konzepte hier verkaufen zu müssen und uns so davon abhalten,
den Weg zu unseren eigenen indigenen Wurzeln zu beschreiten.
Wir brauchen euch nicht und wir wollen euch nicht in Österreich
haben, was immer ihr zu lehren habt, tut es in euren
Heimatländern.

7.) Heilung in der Ritualperformance

Was ist nun aber konkret dieses polynesisches Heilritual, diese rituellen Handlungen mit performativen Elementen? Ich habe dieses Ritual in verschiedenen Ausformungen und unterschiedlichen Darstellungen erlebt, beschreibe hier so etwas wie die Grundstruktur, jenen Teil also, der bei allen Healingssessions gleich geblieben ist. Ich werde dadurch einen Eindruck vermitteln, wie sich diese rituellen Handlungen präsentieren und wie die personelle Ebene der Ritualleiter miteingebunden ist. Ich war mit einem Ritualbegriff konfrontiert, der in Europa weitestgehend nicht bekannt ist. Darüber hinaus ist der Ausgangspunkt unterschiedlich, weil der Blickwinkel der Theateranthropologie voraussetzt, dass Theater vorhanden ist, über das eine analytische Betrachtung begonnen werden kann. Diese Entwicklung fehlt beim Betrachten des beschriebenen Rituals aus Sicht der durchführenden Polynesier. Eine Rückverfolgung vom Theater zum Ritual ist also nicht möglich, weil es einem völlig anderen Kulturkreis entspricht. Es beginnt also hier eine wissenschaftliche Konfrontation, die bereits auf wirtschaftlicher, kultureller und spiritueller Ebene stattfindet. Trotzdem weist dieses Ritual performative Elemente auf, die eine eindrucksvolle szenatorische Wirkung auf alle Beteiligten ausübt. Es kann vieles von dem, was ich erlebt habe, zwar empirisch erfasst werden, aber im Sinne wissenschaftlicher Vorgehensweise nicht oder nur teilweise objektiviert werden.

Ein vergleichbares Verständnis zum Ritual wurde meistens aus indigenen Kulturen ‚importiert‘, ist also außereuropäisch. Natürlich gibt es ein funktionell ähnliches Verständnis von Ritualen, z.B. bei soziologischen Randgruppen wie den Roma oder anderen, die mehr oder weniger magische Rituale durchführen, um gewünschte Ziele zu erreichen. Die rituelle Ebene ist aber eher reduziert oder wird nicht in öffentlicher Praxis getätigt. Diese Rituale sind nur einem kleinen Kreis zugänglich, die innerhalb einer kleinen homogenen Gruppe durchgeführt werden und sind hinsichtlich der Quellen und ihrer Unterscheidung in Kreation und Weitergabe schwer festzumachen. Es waren

jedenfalls keine Verbindungen zu einer traditionellen europäischen Ritualpraxis auffindbar und somit fehlt die Weitergabe im Sinne des Bewahrens einer rituellen Tradition, was nicht bedeuten soll, dass das durchgeführte Ritual nicht funktioniert oder dass die Betreffenden einen persönlichen Vorteil daraus ableiten können. Auszuklammern sind alle kirchlichen Rituale, da die Kirchenorganisationen in Österreich nicht dem ursprünglichen Kulturverständnis unseres Landes entsprechen, genauso wie moderne Ritualformen abseits der Kirche, wie beispielsweise die Einäscherung eines Verstorbenen. Es ist eher als eine Art spirituellen Import des Christianisierungsprozesses sehen, der die ursprüngliche Religiosität in den Hintergrund gedrängt hat. Höchstwahrscheinlich sind traditionelle Elemente daraus in diese Prozesse mit eingeflossen, was eine Unterscheidung weiter schwierig macht. Auf Grund mangelnder Aufzeichnungen aus der Eisenzeit bzw. davor ist eine wissenschaftliche Auswertung derzeit schwer möglich. Im Gegensatz zu Polynesien werden Rituale nicht wie in Europa als etwas Besonderes oder aus dem Alltag Herausgehobenes betrachtet, vielmehr ist es etwas, das in den Alltag integriert ist und den Alltag oder zumindest einen Teil davon zu etwas Besonderem macht. Diese Rituale bzw. rituelle Heilhandlungen sind der zentrale Bestandteil dieser Untersuchung. Das beschriebene Ritual ist als exemplarisch zu sehen. Hierbei handelt es sich um rituelle Handlungen, von denen vermutet werden kann, dass es diese in Europa mehrere tausend Jahre nicht gab. Hier sind Heilrituale/rituellen Handlungen mit Heilzweck an sich selbst oder anderen auf Basis breiter gesellschaftlicher Akzeptanz gemeint. Weiters ist hier Ritual nicht als das Heil im Sinn der christlichen Kirchen zu verstehen, das entweder durch entsprechende Bet- oder Spendenbereitschaft in den letzten Jahrhunderten einmal auf die eine, einmal auf die andere Weise erreicht werden konnte. Heilung ist hier im medizinischen Sinn zu verstehen und zwar entweder durch die Aufhebung von Blockaden im psychischen Bereich oder das Befreien von körperlicher Verletzungen, die durch geistige oder physische Art verursacht wurden, zumindest geschieht aber die Linderung von Schmerzen. Bei einigen dieser Rituale wird eine Verbindung zwischen der körperlichen und der

geistig/mentalenebene angestrebt, und zwar im gleichen Verhältnis. Bei anderen verlagert sich je nach Gewichtung auf die eine oder auf die andere Seite. Da es in der Schulmedizin nicht zum Alltag gehört, Rituale zur Heilung einzusetzen, sondern sich zuerst der medizinisch-wissenschaftlichen Grundlagen zu bedienen, überschreiten diese Rituale bewusst dieser Grenze und beginnen da, wo die Schulmedizin keinen Einsatzbereich mehr sieht. Ich spreche hier auf keinen Fall gegen die Schulmedizin, da ich auf Grund meiner Kinder- und anderen Krankheiten und diverser Knochenbrüche sehr mit der Arbeit der Schulmedizin vertraut bin. Darüber hinaus ist die soziologische Einbindung von Heilung ein wichtiger Faktor egal in welcher Gesellschaftsform dieser verankert ist. Eine Koexistenz beider zu Heilzwecken angewendeten Formen kann sich im Besten Fall gegenseitig unterstützend auswirken. Die Schulmedizin hat dabei die größere Resonanz in unserem Kulturkreis.

Im Seminar von Mag.^a Veronica Futterknecht ‚Schamanismus und rituelles Heilen‘ im SS 2010 am Institut für Katholische und Evangelische Theologie in Wien stellte Mag.^a Michaela Noseck ein Projekt vor, das gleichzeitig ihre Forschungen für ihre Dissertation war und von der Uniqua Versicherung finanziert wurde, bei dem sie die austroschamanischen Tätigkeiten der WenderInnen in Österreich untersucht. Da ich im Mostviertel aufgewachsen bin, ist mir der Begriff der ‚Wender‘ oder ‚Besprecher‘ vertraut. Dabei handelt es sich um Menschen, die vorwiegend bei folgenden Leiden aufgesucht wurden: Blutstillung, Warzenbeseitigung und Vertreibung von ‚bösen‘ Geistern. Wie uns die Dozentin erklärte, handelt es sich dabei auch um den Einsatz von (Zauber)Sprüchen, die den gewünschten Erfolg erbringen. Die Beseitigung einer Warze auf der Hand meiner kleinen Schwester war ebenfalls erfolgreich. Sonja Lammerhuber³⁷³, berichtet von einem Wender im Ybbstal, der immer wieder zu hoffnungslosen Fällen in ein Wiener Krankenhaus gerufen wird und der ihre Mutter von einer chronischen Nackenversteifung geheilt hatte. Bei diesen Handlungen ist die Ebene des Rituals sehr reduziert bzw. nicht vorhanden. Der

³⁷³ Sonja Lammerhuber ist im Ybbstal aufgewachsen und arbeitet bei der Zeitschrift ‚Woman‘ als Redakteurin.

medizinische Aspekt tritt dabei in den Vordergrund. Die polynesischen Rituale, die hier durchgeführt werden sind viel komplexer und haben teilweise andere Funktionsparameter. Die folgenden rituellen Handlungen zu Heilzwecken habe ich im Rahmen eines Seminars bei (Aunty Wai) Te Waimatao Turoa Morgan³⁷⁴ in Wien kennen gelernt. Der Grund, warum ich danach an das nördliche Ende Hollands gefahren bin, ist, dass es 2009 in Österreich keine Ausbildung bei ‚Aunty Wai‘, wie Te Waimatao Turoa Morgan genannt wird gab. Mittlerweile gibt es diese Ausbildung auch in Österreich.³⁷⁵ Die Beobachtung von gruppendynamischen Prozessen innerhalb dieser Ritualform sind sehr wichtig, weshalb diese über einen längeren Zeitraum beobachtet werden mussten. In Holland war der nächste mögliche Kurs, in den ich einsteigen konnte. Da aber derselbe Kurs – Long Term Study Programm³⁷⁶ – mit denselben Vortragenden und denselben Lehrinhalten auch im Waldviertel abgehalten wird, können die Aufzeichnungen in Holland exemplarisch auch für Österreich verwendet werden.

³⁷⁴ Die Bezeichnung ‚Aunty‘ ist in Polynesien durchaus üblich und wird für ältere Damen verwendet, die Wissen zu vermitteln haben und bezeichnet nicht den Verwandtschaftsgrad einer Tante. Diese Bezeichnung ist zugleich vertraulich-liebevoll und ehrend gemeint. Vgl. dazu: Turoa-Morgan, in: www.wai-shaman.com (Zugriff am 10.10.2012).

³⁷⁵ Ulmer-Janes: Seminarzentrum Kontiki, in: <http://www.kontiki.at/seminare/seminare/turoa/whare.htm> (Zugriff am 10.10.2012).

³⁷⁶ Vgl.: Folder LSP im Anhang.

7.1.) Ein spirituelles Maoriheilritual (Maori-Healing)

Das Ritual fand am 18. September 2009 am Nachmittag im Hunaseminarzentrum³⁷⁷ Kontiki statt. Wie zuvor schon angemerkt, spielt der Ort keine wesentliche Rolle, da dieser schnell entsprechend adaptiert werden kann. Ich habe dieses Ritual auch des Öfteren in Holland erlebt. Ritualleiterin war Aunty Wai, ihr Partner, Dave Hegglin, assistierte ihr.

Das Heilritual selbst wird als ‚healing‘ bezeichnet. Es findet in einer Gruppe mit ca. 25 – 30 Personen statt. Die Teilnehmer werden aufgefordert, auf dem Boden bzw. Matten zu sitzen und nach Möglichkeit einen Kreis/ein Oval zu bilden. Der physische Ort war ein Seminarraum in einem Veranstaltungszentrum. In der Mitte ist eine Art Altar, der auch als solcher bezeichnet wird. Mit einem Altar, der z.B. in einer katholischen Kirche steht, ist das nicht vergleichbar; der Altar ist eine Art Tuch, auf dem sich verschiedene Gegenstände befinden, etwa Schmuckstücke, Steine, eine Kerze, Blumen, eine Schale mit Wasser etc., und zwar aus dem persönlichen Besitz der Anwesenden. Gegenstände wie Amulette, Kristalle und rituelle Symbolgegenstände können auf den Altar gelegt werden, um die Heilung zu unterstützen und die Gegenstände spirituell aufzuladen. Das physische Umfeld ist nicht so wichtig. Wichtiger ist, was daraus gemacht wird. Dabei spielt die Kontrolle der eigenen Gedanken eine wesentliche Rolle: ‚Der Glaube versetzt Berge‘. Es beginnt mit einer geführten Meditation.³⁷⁸ Dazu sucht sich jeder eine möglichst angenehme Position, eine Position zwischen entspannter

³⁷⁷ Wien 3, Hainburgerstr. 48/16. Die Bezeichnung Huna bezieht sich auf die Betreiberin des Seminarzentrums Ulmer-Janes die selbst als eine Lehrende der Hunatheorien auftritt und auf deren Einladung Aunty Wai 2009 zum ersten Mal in Wien dieses Heilritual durchführte. Aunty Wai ist keine Vertreterin der Hunalehre.

³⁷⁸ Eine geführte Meditation ist eine Meditationsform, bei der einer in der Gruppe, in diesem Fall Aunty Wai aus einem Buch einen Text vorliest, den es zu vertiefen gilt. An einem Punkt beendet sie das Lesen und vertraut ausschließlich ihrer inneren Führung und spricht weiter, was ihr eingegeben wird. So wie Aunty Wai ihrer inneren Führung folgt, folgen die Teilnehmer Aunty Wai bzw. folgen ihrer eigenen inneren Führung, wenn sie wissen wie. Viele jedoch, die diese Seminare besuchen, machen das aber aus dem Grund, eine Verbindung zu ihrer inneren Führung aufzunehmen. Meist wird diese Meditationsform mit: ‚Now come back slowly, take your time‘ beendet. Da geführte Meditationen immer außerhalb des Zeitgefühls passieren, lässt sich nur schwer abschätzen, wie lange so eine Session dauert. Da ich persönlich sehr schnell in Trance falle und sich mein Geist auf eine Art innere Traumreise begibt, habe ich eine öfters die Zeit gestoppt. Die Ergebnisse waren sehr unterschiedlich und konnten von in etwa zwanzig Minuten bis fast zwei Stunden andauern. Alles unter einem Zeitrahmen einer halben Stunde ist schwierig, weil manche mehr Zeit brauchen sich in diesen Zustand zu versetzen. Es ist auch möglich, der Meditation nicht zu folgen zu können, um die anderen nicht zu stören, empfiehlt es sich, sich ruhig verhalten. Laut Aunty Wai ist einschlafen erlaubt, schnarchen nicht.

Körperhaltung und ‚Einschlafvermeidung‘. Es gibt Live-Gitarrenbegleitung von Pa Dave. Wenn es gelingt, tritt man in einen Trancezustand über, der eine innere Reise ermöglicht.³⁷⁹ Nach dem Zurückkommen in den physischen Zustand der Wahrnehmung wird das ‚Setting‘ für das Ritual vorbereitet. Der energetische Level des Raumes ist als höhere Schwingung wahrnehmbar, in jedem Fall aber deutlich verändert. Was für eine Veränderung stattgefunden hat, ist schwer zu erfassen und verklärt-esoterische Termini sind nicht hilfreich. Nach und nach setzen sich die Anwesenden wieder auf und die Konzentration liegt bei Aunty Wai. Sie erklärt in kurzen Worten, worum es bei dem ‚healing‘ geht und vermittelt die Regeln. Jeder, der die Toilette aufsuchen müsse, solle das bitte gleich tun, aber nicht im Sinne einer Pause, sondern leise und still. Diejenigen, die eine Heilung erfahren möchten, sollten sich in die Mitte legen und entspannen. Dabei steht es jedem frei, sich so zu legen, wie er oder sie das als angenehm empfindet. In diesem Fall liegen alle auf dem Rücken. Vier aus der Gruppe erklären sich in freudiger Erwartung dazu bereit. Aunty Wai klärt vorher, welche Beschwerden behandelt werden sollen. Dabei schafft sie es immer, vorerst eine verbale Verbindung zwischen körperlichem und spirituellem Befinden herzustellen oder mit Lebensumständen, die dazu geführt haben. Das kann als eine Art Diagnostik nach Aunty Wai im Vorfeld betrachtet werden. Sie verbindet sich dazu auch auf spiritueller Ebene mit den zu Heilenden.

Es werden Matten hergerichtet und die Patienten legen sich drauf. Aunty Wai hat ein wachsames Auge auf alles, was passiert und trägt die Vorfreude eines Kindes in sich, dass sie jemandem anderen etwas Gutes tun darf. Mittlerweile sind wieder alle da und der Kreis ist geschlossen. Aunty Wai fragt und blickt vor allem noch mal eindringlich in die Runde, ob es noch Fragen gibt und ob alle bereit sind, weil eine Healingssession nicht unterbrochen werden darf. Dann steht sie auf und erklärt, dass die Heilung mit Farben und Symbolen so funktioniert, dass wir

³⁷⁹ Innere Reise ist hier als erweiterte innere Schau zu verstehen, wobei der Aspekt der Reflexion als gering einzuschätzen ist. Vielmehr ist die Auseinandersetzung mit dem in der geführten Meditation behandelten Themen wichtig. Der Inhalt der erlebten Bilder spielt hier keine Rolle und ist oft von TeilnehmerIn zu TeilnehmerIn verschieden.

einen energetischen Kreis bilden, in dem sie und ihr Assistent und Partner ‚Pa Dave‘³⁸⁰ die Heilungen vornehmen. Es wurde uns erklärt, dass es sich um einen Gemeinschaftsprozess handelt, bei dem jeder seine ‚Rolle‘ mitspielen muss, damit die entsprechende Heilung eintreten kann. Wir sollen die uns zugewiesenen Aufgaben ausführen. Pa Dave tritt vor zum Altar und spricht ein Gebet auf Te Reo Maori, der Sprache der indigenen Neuseelands. Dabei klopft er mehrmals mit seinem Stock auf den Boden bzw. zeigt damit nach oben. Danach geht Aunty Wai im Kreis herum und empfängt für jeden von uns eine Farbe, die sie laut ausspricht. Die Anweisung, die damit verbunden ist, ist an diese Farbe zu denken, was erstaunlicherweise allen gut gelungen ist, wie sich später herausstellen sollte. Der Blick, mit dem sie einem jeden von uns in die Augen sieht, ist warm, herzlich und gütig. In einer weiteren Runde werden Symbole verteilt, d.h. Aunty Wai sagt jedem, an welches Symbol er während des Healings denken soll. Dazu wird ein Lied gesungen. Das Singen des Liedes erzeugt ein Gefühl der Verbindung. Das gleichzeitige Denken an die Farben und Symbole bei gleichzeitigem Singen lässt es zu sich mit den anderen verbunden zu fühlen. Es wird ein ähnlicher Zustand erreicht wie während der Meditation, allerdings mit dem Unterschied, dass alle Anwesenden jetzt wach sind und auf die zugeteilten Farben und Formen gedanklich fixiert sind. Zu dem vorhin beschriebenen veränderten energetischen Zustand kommt jetzt noch die spürbare und intensive Verbundenheit mit allen anderen Teilnehmern im Raum. Das Gefühl der Einheit ist spürbar. Je nachdem welcher Glaubensform sich jemand zugehörig fühlt, sind für jene auch diverse Engel, Gottheiten, Ahnen oder Naturgeister anwesend. Ich spüre die Anwesenheit meiner Urgroßmutter Antonia mütterlicherseits, die ich als Kind noch kennenlernen durfte.

Indes wird weiter gesungen. Aunty Wai geht auf die ersten Patienten zu, um die Heilung durchzuführen. Sie kniet sich neben die liegenden Körper der zu Heilenden. Dabei macht sie immer wieder Handbewegungen, die auf eine Art Operation

³⁸⁰ Pa Dave, eigentlich David Hegglin, Kind von portugiesischen Einwanderern in sechster Generation in Neuseeland. Dave Hegglin ist ein anerkannter Meisterschnitzer. Schnitzen wird in der Tradition der Maori als etwas Spirituelles betrachtet, was ihn laut Aunty Wai dazu befähigt, bei Heilritualen eine Schlüsselfunktion zu übernehmen.

schließen lassen. Den Körper des Patienten berührt sie in diesem Fall nicht. Pa Dave hat seine physischen Augen geschlossen und sieht nach eigenen Angaben mit seinem dritten Auge, das sich in der Mitte seiner Stirn befindet. Er sieht so die verbrauchte Energie im Patienten und, indem er eine Verbindung zum großen Nichts herstellt, sorgt er für die Entsorgung dieser Energie. Dabei konzentriert er sich auf sein drittes Auge und vollführt Bewegungen mit seinen Armen, die als das Ziehen eines Seils gedeutet werden können. Dabei werden auch imaginär keine Lasten bewegt, es sieht mehr so aus, als wäre es wichtiger, eine Art Kanal zu sein, über den diese Ableitung fließen kann. Die Behandelten scheinen sich in einer tieferen Trance zu befinden; das zu erkennen war erst möglich, nachdem die Patienten wieder aufgewacht waren. Ich sehe vor meinem geistigen Auge einen weißen Ring, der uns alle umschließt und wie ein starkes Band die Rücken derer umschließt, die den Kreis bilden. Dabei vergesse ich nicht an die mir zugewiesene rote Spirale zu denken. Mit dem ruhigen und stetigem Druck, mit dem z.B. Wasser wirkt, bemerke ich, wie sich die energetische Zusammensetzung um ein weiteres Element erweitert hat. Die Wahrnehmung von Zeit und Raum ist nicht mehr bewusst möglich. Aunty Wai und Pa Dave und natürlich auch wir alle, die den Kreis bilden, heilen einen nach dem anderen. Das Lied wird für einen der Patienten geändert.

Nach erfolgter Heilung gliedern sich Aunty Wai und Pa Dave wieder in den Kreis ein und singen mit uns. Aunty Wai beendet das Singen. Der Energielevel des Raumes ändert sich wieder, die Konzentration ist nicht mehr so fokussiert. Die Schwingungsfrequenz fällt. Was immer als Gott/Göttin bezeichnet oder wahrgenommen wird, hat sich scheinbar weiterbewegt. Meine Urgroßmutter bleibt spürbar. Ein allgemeines Aufatmen ist zu spüren und zu hören. Die Behandelten stehen von den Matten auf und setzen sich wieder in den Kreis. Aunty Wai erkundigt sich bei den Behandelten nach dem Wohlbefinden, was alle mit gut beantworten. Danach macht ein Gegenstand, in diesem Fall eine Rassel die Runde, der die Redeordnung bestimmt und die Funktion eines ‚talking-sticks‘ hat. Wer fertig gesprochen hat, beendet sein Statement mit ‚A-Ho-o‘. Aunty Wai will wissen, ob die

Anwesenden etwas gesehen oder gespürt haben. Jeder erzählt seine Interpretation dessen, was er oder sie erlebt hat. Im Gegensatz zu der Meditation, die mit einer erweiterten inneren Schau verglichen werden kann, bei der der reflexive Bezug zur physischen Welt vernachlässigt wird, steht hier die Reflexion im Vordergrund und zwar vom Beginn bis zum Abschluss des Healings. Der Bogen der Erzählungen ist sehr weit gespannt, etwa von Erkenntnissen das persönliche Leben betreffend: „Ich wollte mir immer schon eine Arbeit suchen, die mich wirklich erfüllt“³⁸¹, bis zum Empfinden körperlicher Schmerzen, die den Körper verlassen³⁸². Die Behandelten, die zuvor ihre physischen Beeinträchtigungen mitgeteilt hatten, bestätigen eine eindeutige Verbesserung des Zustandes auf körperlicher Ebene. Die letzte Rednerin ist Aunty Wai, sie bestätigt den Erfolg der Healingssession. Danach spricht Pa Dave noch ein Gebet und es wird eine Pause angesetzt. Die Stimmung ist gelöst, vertraut, vor allem aber sind Ruhe und Frieden spürbar. Die Verbundenheit zu den anderen Teilnehmern ist nicht mehr so stark, aber noch deutlich wahrnehmbar. Ich versuche zu erkennen, ob es eine physische Veränderung an den Behandelten gibt, was aber von meiner Position nicht feststellbar ist.

Soweit konnte einen Einblick geben werden, wie das (Heil)Ritualverständnis aus Sicht der Maori praktiziert wird. Im Verhältnis zu den sehr strikten Protokollen wie etwa beim Betreten eines Marae³⁸³, denke ich, dass hier aus mehreren Gründen Adaptionen vorgenommen wurden. Zum einen gibt es meines Wissens keinen Marae in Österreich, in dem ein Healing abgehalten werden könnte. Zum anderen vermischen sich bei Aunty Wai möglicherweise durch ihre jahrzehntelange Reisetätigkeit auch Einflüsse aus anderen Kulturen, die nicht mehr eindeutig verifizierbar sind. Es entspricht jedoch der Philosophie der pazifischen Insulaner, neue Strömungen in die eigene Kultur zu integrieren und wenn sich diese als nützlich erwiesen haben,

³⁸¹ Ein Teilnehmer einer Healingssession, der nicht genannt werden möchte. Gemeint ist eine berufliche Veränderung in seinem realen Leben, nicht das Zuwenden zu spiritueller Arbeit als Lebensverdienst.

³⁸² Das scheint etwas zu sein, das immer wieder vorkommt, weil ich es immer wieder erlebt habe, teils am eigenen Körper, teils als Beobachter.

³⁸³ Versammlungshaus, Versammlungsplatz. Versammlungshaus ist eigentlich Wharenui, umgangssprachlich wird jedoch auch öfters vom Marae als dem Gebäude gesprochen; das kann natürlich auch sein, weil es in den österreichischen Versammlungsstätten keinen solchen Vorplatz gibt.

sie als Teil des eigenen Kulturguts zu behalten. Die Gebete und Gesänge sind auf jeden Fall von der sprachlichen Zuordnung Teil des Kulturguts der Maori ebenso wie die mythologischen Einflüsse während den Heilungen. So werden in den Anrufungen vor Beginn des Rituals, aber nach der Meditation immer wieder Totemtiere eingeladen mitzuarbeiten. Ein mächtiges Totemtier der Heilung aus Neuseeland ist ein Wal, zu dem es aus Österreich keine mythologische Verbindung gibt. Genauso wie das äußere Setting, das an eine freie Form des Marae erinnert, das Einbinden aller Personen in den Heilprozess – es wird keine Trennung gemacht zwischen denen, die Heilung direkt am Patienten ausführen, den Patienten und denen, die den (energetischen Kreis) herum bilden – jeder hat eine unterschiedliche Funktion, die seine Wichtigkeit hat und die nicht vernachlässigt werden darf, weil sonst das ganze Projekt als gefährdet gilt.³⁸⁴ Die Ebene des Heilens mittels der Imagination (Farben und Symbolen) ist ein fester Bestandteil der Maorikultur, wie Aunty Wai glaubhaft versicherte. Allerdings müsste diese von einer Person mit entsprechender Begabung und Ausbildung durchgeführt werden. Eine Person wie sie, Aunty Wai, eben. Ein Infragestellen, wenn auch mit wissenschaftlichem Hintergrund, wäre unhöflich und Versuche tiefer in die Materie einzudringen wurden freundlich aber bestimmt abgeblockt. Zudem wäre für eine restlose Klärung Grundlagenforschung in Neuseeland notwendig, was hinsichtlich der Vielfalt der Maorikultur schwierig werden dürfte. Denn was auf einem Marae oder einem Iwi³⁸⁵ oder Stamm gilt, muss nicht zwangsläufig für einen anderen Stamm gelten. Es ist ein Gebot der Höflichkeit, die Ansicht des anderen zu akzeptieren, ohne dabei den eigenen Standpunkt aufzugeben. Ich habe mir mehrere Begriffe von unterschiedlichen Vertretern erklären lassen und

³⁸⁴ Ich musste einmal aus beruflichen Gründen eine Healingssession früher verlassen. Ich hatte schon damit gerechnet, dass ich nicht dabei sein konnte. Aunty Wai bat mich, leise zu gehen und statt meiner Person ein Glas Wasser hinzustellen – so könnte ich über das Wasser mit dem Heilkreis in Verbindung stehen, selbst wenn ich nicht persönlich anwesend war. Das soll jetzt nicht bedeuten, dass Regeln so gebogen werden, bis sie passen, vielmehr spiegelt das die Vielfalt an Erfahrungen wider, die diese Menschen mitbringen und Lösungen, die bereits für Situationen gefunden wurden. Für mich war das neu, ebenso wie der Umstand, dass es ein etwas befremdliches Gefühl ist, sich am Arbeitsplatz einzufinden und sich trotzdem mit fünfundzwanzig anderen räumlich getrennten Personen vereint und verbunden zu fühlen. Ich hatte das danach telefonisch recherchiert und die Zeit passte in etwa zu dem, was ich auf emotionaler Ebene wahrgenommen hatte.

³⁸⁵ Iwi bezeichnet einen Stamm, also mehrere Familien, die von derselben Ahnenlinie stammen. Iwi umfasst mehr Personen als eine Großfamilie.

sie teilweise auch mit den Meinungen der andern konfrontiert. Das Ergebnis war immer dasselbe: Die Meinung des anderen wurde immer geschätzt und für wahr befunden, um mir dann eine völlig andere Erklärung zum selben Begriff zu geben. Aus Sicht der Maori ist das offensichtlich kein Widerspruch. Ich musste das als einen Teil des kulturellen Verständnisses mit übernehmen und habe mir angewöhnt, das als Kultur der Maori zu sehen, was als solche präsentiert wird. Das eigentliche Forschungsgebiet ist also nicht das Ergründen der Maori bzw. der hawai'ianischen Kultur, sondern vielmehr die Präsentation derselben in Bezug auf postkoloniale kulturelle Rückflüsse.

Die Beschreibung dieses Rituals soll im Hinterkopf sein, auch im Bezug auf die theaterwissenschaftlichen Grundlagen. Hat sich das europäische Theater aus den Chorgesängen zu Ehren des Gottes Dionysos entwickelt, so ist die rituelle Ebene im Theater von Beginn an immanent. Das Ritualverständnis der Polynesier, in diesem Fall der Maori, ist unterschiedlich, wie das Beispiel zeigt. Trotzdem finden sich theatrale Elemente in der Ritualpraxis der Polynesier. Es gibt also zwei Formen des Verständnisses zum Begriff Ritual. So soll im folgenden Vergleich die europäische Sichtweise des Theaters mit der polynesischen Sichtweise des Rituals verglichen werden. Dieser Vergleich ist als eine Spurensuche im polynesischen Ritual nach europäisch-theatralen Elementen zu verstehen, da ja das Theater auch rituelle Elemente aufweist, hinsichtlich jener polynesischen Rituale die gegenwärtig in Europa praktiziert werden.

7.2.) Spirituelles Maori-Healing: Der Begriff Performance

Während es eine Grundproblematik des Theaters ist, Authentizität zu vermitteln, scheint es so, als würden die von Aunty Wai durchgeführten rituellen Handlungen bewusst Theatralität einfordern. Diese Sichtweise ist hilfreich dabei, den wesentlichen Unterschied zwischen der ‚Aufführungspraxis‘ von rituellen polynesischen Heilhandlungen und dem Theater zu verdeutlichen. Den Grund sehe ich in der Verbesserung des zu erwartenden Heilerfolgs. So soll, wenn auch unausgesprochen, die Musik, die während der Meditation gespielt wird, den Teilnehmern ermöglichen, sich tiefer zu entspannen, leichter in den veränderten Zustand zu kommen und ein Einheitsgefühl zu vermitteln. Weiters gibt es eine klare Trennung von Publikum und Akteuren, wobei es sich hier um eine wechselseitige Aufgabenverteilung handelt. Aus der Sicht des Theaters wäre es ein Spiel ohne vierte Wand, bei dem die Zuschauer live das Geschehen mitgestalten dürfen. Das Mitgestalten vollzieht sich hier auf einer inneren Ebene. In anderen Formen dieses Heilungsrituals gibt es auch einen weiteren äußeren Ausdruck, dazu sind aber andere Voraussetzungen nötig. Theater wie rituelle Heilhandlung sind als transitorische Ereignisse zu betrachten. Trotzdem haben beide Formen einen entgegengesetzten Ausgangspunkt. Die Schnittmenge, die sich daraus ergibt, ist das Nutzen der theatralen Elemente im Heilritual und eine Erhöhung des Anspruchs des Authentischen im Theater. Es wäre unsinnig, die Authentizität des Heilrituals in Frage zu stellen, da die Vereinbarung innerhalb der Gruppe darin besteht, Heilung zu geben bzw. zu empfangen, genauso wie es wenig Sinn machen würde, den ästhetischen Aspekt generell im Theater in Frage zu stellen. Innerhalb der Schnittmenge zwischen Heilritual und Theater findet sich zuerst der Begriff Performance als zu beidem zugehörig. Eine erste Annäherung zur rituellen Aufführungspraxis ist also der Vergleich mit einer Performance. Es liegt dem westlichen Performanceverständnis eher ein künstlerisch-ästhetisches Anliegen zu Grunde als eines, das zu Heilzwecken eingesetzt wird. Trotzdem soll dieser Begriff als eine Festlegung verstanden werden und nicht ob seiner Vielseitigkeit als Erweiterung des Ritualbegriffs.

„Der äußerst vielseitige Begriff Performance wird seit dem Ende des 20. Jahrhunderts auch in seiner traditionellen Bedeutung als Aufführung unter mehreren Aspekten verwendet. Erstens konkret für Performance Kunst, zweitens als Alternativbegriff für Theater, drittens als Begriff für kulturwissenschaftliche und ethnologische Konzepte und Theorien. Die Ableitung Performativität erscheint darüber hinaus in der Theater- wie in einigen Kulturwissenschaften im Umfeld von Kultur generierenden Faktoren.“³⁸⁶

Dieser Definition Kottes zufolge ist der Begriff Performance soweit gestreut, dass jede kulturelle Handlung mit Aufführungscharakter darin Platz findet. Es wäre also hier von Heilperformance zu sprechen. Der hier angesprochene Begriff ethnologische Konzepte einschließend, ist durchaus zutreffend. Der Aspekt des Künstlerischen ist vernachlässigbar, selbst wenn von Heilkunst oder einer Heilperformance gesprochen wird, da weder künstlerische Konzepte aus der westlichen noch aus der Kultur der Maori greifbar werden würden. Es gibt zwar religiöse Aspekte, z.B. in der Schnitzkunst der Maori, die performative Elemente zwischen Kunst Religion schaffen, diese sind aber nicht zu vergleichen mit den Malern der europäischen Renaissance. Während das Schnitzen als sakraler Akt per se gesehen wird, der in Verbindung zu dem Objekt und der darin enthaltenen Kommunikation entsteht, war die Malerei der Renaissance ein Beispiel für Auftragskunst. Der Schnitzer lässt sich in seiner Inspiration direkt vom Objekt beeinflussen, der Maler wird von den Vorstellungen der Auftraggeber inspiriert. Es gibt Schnitzwerke aus Neuseeland auch zu erwerben, aber der Prozess ist traditionell derselbe. Vielmehr wird die Person in den Inspirationsprozess eingebunden und so Teil des Schnitzens.³⁸⁷ Die Erhöhung ist die Heilung selbst. Dieser Aspekt der Erhöhung einer Situation zum Kunstakt fehlt bei dem Heilritual.

„Es ergibt sich ein Konzept, das bis in die Ebene von Verhalten hinab reicht. Danach genügt es, in einer beliebigen Ansammlung von Personen, zum Beispiel in einer Bushaltestelle, zu verkünden: ‚Das ist eine Performance‘ – und es ist eine Performance. Würde behauptet, ‚das ist Theater‘, wäre wahrscheinlich ein Kopfschütteln der

³⁸⁶ Kotte: Theaterwissenschaft. S. 145–146.

³⁸⁷ Vgl.: Heggblun: Kuru Waka 4: 2011. Als Einleitung zum Bau schamanischer Werkzeuge.

Anwesenden die Folge. Obwohl es sich bei einer solchen Ankündigung selbst um einen szenischen Vorgang handelt, würden die meisten Anwesenden eine solche Art szenische Vorgänge nicht für den Theaterbegriff auswählen. Das Signal ‚Performance‘ hingegen ist diffus und suggeriert nicht mehr als: etwas geschieht. Deshalb übertrifft der Performance-Begriff in seiner Reichweite und in seiner Komplexität alle möglichen in irgendeiner Weise begrenzten Theaterbegriffe. Seine Grenzenlosigkeit schafft Übergänge.“³⁸⁸

Performance ist also ein Überbegriff, der als eine erste Kategorisierung verstanden werden kann. Im Gegensatz zum Performancebegriff folgt das Heilritual zwar einem veränderlichen und adaptierbaren Protokoll, aber einem Protokoll, das erkennbar Parallelen von Handlungsakt zu Handlungsakt aufweist. Die Frage stellt sich also nach weiteren Begrenzungen und Klassifizierungen.

„Die drei Begriffe Performance, Inszenierung und Ritual sind folgendermaßen aufeinander bezogen: Während der Begriff der Performance jede Art von Aufführung meint, intendiert der Begriff der Inszenierung den besonderen Modus der Herstellung von Aufführungen und der Begriff des Rituals bezeichnet eine besondere Gattung von Aufführungen.“³⁸⁹

Diese Definition kommt der Beschreibung des Heilrituals schon sehr nahe. Es kann als eine (Performance) Aufführung zum Zweck der Heilung gesehen werden, wobei die besondere Gattung der Aufführung im direkten Verhältnis zur Praxis der Heilrituale steht, wie sie sonst in Europa nicht gebräuchlich sind. Eine weitere Voraussetzung ist die soziologische Einbindung, die vom kulturellen Umfeld gesteuert wird. Damit ist klar, dass für das polynesisches Ritual zwei Voraussetzungen zutreffen müssen: Erstens muss es aus einem Kulturkreis kommen, der dieses Ritual akzeptiert, durchführt und weiterentwickelt; zweitens muss eine Aufführung dieses Heilrituals auf eine Gesellschaft treffen, die dieses Ritual als etwas in Betracht zieht, das zu Heilzwecken verwendet werden kann, unabhängig davon ob es innerhalb dieser oder einer anderen Kultur weitergegeben wird. Trotzdem ist die Akzeptanz all jener Rituale höher, die diese Rituale über entsprechende Homepages, Ankündigungen und

³⁸⁸ Kotte: Theaterwissenschaft. S. 149.

³⁸⁹ Fischer-Lichte nach Kotte: Theaterwissenschaft. S. 153.

Veranstaltungen im Vorfeld bekanntmachen. Eine Inszenierung ist natürlich insofern vorhanden, dass ein Spielleiter, Aunty Wai, erklärt, was die Betreffenden bei ihrem Mitwirken zu tun haben. Ein ‚Nichtmitspielen‘ kommt nicht in Frage, da es ein Gebot des Respekts gegenüber dem zu Heilenden ist, dessen Heilung nicht zu verhindern. Allerdings steht es jedem frei, vor dem Heilritual den Raum zu verlassen und erst nachher wiederzukommen. Der umgekehrte Fall, sich physisch zu entfernen, aber trotzdem die Heilung zu unterstützen, wurde bereits beschrieben. Die Inszenierung im Heilritual erfolgt live und für alle klar erkennbar. Die Rolle der Regisseurin fällt mit der Rolle der Performerin zusammen. In den Nebenrollen agieren die AssistentInnen und das Publikum wird in die Handlung so eingebunden, dass es auf äußerer Ebene sich wie ein Publikum verhält, auf innerer Ebene aber teilnimmt. Das Erleben der Teilnahme und die Reflexion darauf im Anschluss ist ebenfalls ein fixer Bestandteil des Rituals.

Fischer-Lichte betont den transitorischen Charakter von Performances, die dem Theaterbegriff schon sehr nahe kommen. Im Sinne des Heilrituals wäre eine Wiederholung aus mehreren Gründen gar nicht möglich.

„Aufführungen sind immer performativ, insofern mit dem Begriff des Performativen der Vollzug von Handlungen, die Selbstreferentialität von Handlungen ihr wirklichkeitskonstituierender Charakter gemeint sind immer Ereignisse, insofern sie einmalig und unwiederholbar sind.“³⁹⁰

Ich war persönlich bei ungefähr zwanzig Healingssessions anwesend und habe jede davon als einzigartig erfahren. Die Behandelten waren immer unterschiedlich. Ich hatte immer wieder unterschiedliche Farben bzw. Symbole erhalten. Die Gebete Pa Daves waren jedes Mal unterschiedliche, genauso wie die Meditationen. Die Botschaften die Aunty Wai von ‚upstairs‘ erhält, sind ohnehin als ein Akt höchster Spontaneität zu sehen.

³⁹⁰ Fischer-Lichte nach Kotte: Theaterwissenschaft. S. 153.

Das Erleben derjenigen, die im Kreis sitzen, die Mitwirkenden, ist zwar auf einer persönlichen Ebene immer wieder ähnlich, weist aber doch inhaltliche Unterschiede auf. Eines dieser Erlebnisse war beispielsweise, dass ich eine Brücke von Wien/Österreich nach Wellington/Neuseeland gebaut habe, ein anderes Mal habe ich eine Wüste bepflanzt, bis daraus ein Urwald entstand und wieder ein anderes Mal flog ich im Geiste über die Schweiz. Diese inneren Bilder sind ein Teil der Performance und passieren in der Meditation, sie entstehen in dem Moment, in dem nicht zu viel visuelle Ablenkung passiert. Den Abschluss des Rituals bildet dann immer die Zusammenfassung dessen was von den Teilnehmern in der Reflexionsrunde erzählt wurde, von Auntie Wai. Ob sich jetzt während der Behandlung von Patienten noch zumindest ein Teil des Selbst in diesen inneren Bilderwelten befindet, oder ob die völlige Rückkehr erst mit dem Ende des Rituals stattfindet, war nicht feststellbar. Hinsichtlich der Vielseitigkeit des Begriffes Performance ist das Heilritual als eine rituelle Aufführungsperformance zu verstehen. In einem Theater, wo meistens Bilder und Dramaturgien vorgegeben sind, ist so etwas nur schwer vorstellbar. Die reflexive Ebene eine Theateraufführung wurde mit der Theaterkritik professionalisiert, während die Reflexion im beschriebenen Ritual immer selbst dargestellt wird.

7.3.) Spirituelles Maori-Healing: Der Begriff Ritual

Die Performance im Heilritual war ein erster Schritt zur Kategorisierung und führt das Ritual als Gattungsbegriff der Theaterwissenschaft ein. Die Ebene des Performativen hat klar gezeigt, wo Übereinstimmungen zum Theater getroffen werden konnten, vor allem aber hat es die Unterschiede aufgezeigt, die dann entstehen, wenn der Ausgangspunkt unterschiedlich, der zu beschreitende Weg ähnlich und die zu erreichenden Ziele weit von einander entfernt liegen. Nachdem nun die performativen Aspekte in der rituellen Heilhandlung besprochen worden sind, ist nun eine Eingrenzung von ritueller Seite vorzunehmen. Im Folgenden wird das polynesisches Heilritual von theaterwissenschaftlicher Seite hinsichtlich des Rituals betrachtet.

Im Heilritual fällt die Rolle des Zuschauenden und des Agierenden zusammen, ein Aussteigen aus der Rolle ist nicht möglich. Selbst in fortgeschrittenen Healingssessions, die später noch beschrieben wird, bei denen dann Teilnehmer aus dem äußeren Kreis aufgefordert werden, performativ in das Geschehen durch Gesang oder anderes einzugreifen, oder wenn die Ebene des inneren Erlebens so überschritten wird, dass es eine äußere Darstellung gibt wie beispielsweise durch lautes Weinen oder Kreischen, aber selbst dann waren alle Teilnehmenden bis zum Ende dabei. Eine Konsequenzverminderung ist feststellbar, da es sich ja um eine Wirklichkeit handelt und nicht eine Darstellungsform der Wirklichkeit. Wenn jemand durch dieses Ritual im psychischen oder physischen Bereich Schaden erleiden würde, hätte das für den Betroffenen und die Leiterin der rituellen Handlungen Konsequenzen. Obwohl nicht von theatralem Tanz oder in dem Fall theatralem Gesang bzw. Ritualtheater gesprochen werden kann, so sind Hervorhebungen doch klar zu erkennen und damit das theatrale Element innerhalb des Rituals bewiesen, auch wenn der Ausgangspunkt in diesem Fall nicht das Theater, sondern ein Ritual ist, dem ein anderes Ritualverständnis zu Grunde liegt.³⁹¹

³⁹¹ Vgl.: Kotte: Theaterwissenschaft. S. 41–45.

Die folgenden beiden Beispiele sollen den wesentlichen Unterschied im Durchführen eines einfachen Rituals aufzeigen. Der Unterschied ist vor allem in der formalen Beschreibung des Ritualakts erkennbar. So bleibt Kotte ein Teil des Rituals unergründbar, weil dieser Teil verloren gegangen ist. Der Begriff Ritual ist hier nicht mit dem Begriff Zeremonie zu verwechseln. Vielfach ist im westlichen Europa das Verständnis zum Zugang des Rituals verloren gegangen.

„Rituale reichen von einfachen rituellen Handlungen (Kreuz schlagen; Begrüßung) bis zu hochkomplexen Handlungsgefügen (Kaiserkrönung; Parteitage). Sie finden statt in religiösem oder profanem Umfeld. Im engeren Verständnis von Ritual ist ein Mythosbezug grundlegend (Dromenon). Der Vollzug ist gekennzeichnet durch Regeln, ohne deren Einhaltung die Wirkung des Vorgangs in Frage steht, auch durch Wiederholung, die den Erfolg vertieft. Zudem durch Dramaturgie, die die Abläufe gliedert, Wechsel und Steigerungen vorsieht und durch Inszenierung, die eine formale Einheitlichkeit schafft. Rituale erzwingen Verhaltensnormierung und wirken integrativ. Ein Ritual kann von einer Einzelperson oder von Menschengruppen vollzogen werden. Es kann eine Trennung in Agierende und Schauende vorliegen oder nicht. Meist basieren Rituale auf szenischen Vorgängen.“³⁹²

Kotte beschreibt sehr präzise, was aus theaterwissenschaftlicher Sicht unter einem Ritual zu verstehen ist, die Funktionsweise und die Ritualparameter scheinen klar. Eine Frage, die ungeklärt bleibt, ist die Frage nach dem Warum. Selbst in komplexen Erklärungen bleibt die Ebene deskriptiv. Der Erklärungsansatz bleibt im Verborgenen oder wird bewusst nicht angesprochen.

Aschehoug-Clauteaux beschreibt ein Bild,³⁹³ auf dem ein Mann den Bart des anderen festhält, während der andere den ersten am Nacken hält; aus der Stirn des einen tropft Blut, das in einer Schale aufgefangen wird. Sie kann sich in ihrer Interpretation nicht entscheiden, ob es sich bei der Darstellung um einen Treueschwur, eine Versöhnungsgeste oder um einen visuellen Bezug auf einen Text des Predigers Augustinus handelt. Aschehoug-Clauteaux ist in dem Dilemma, dass sich keine

³⁹² Kotte: Theaterwissenschaft. S 159.

³⁹³ Aschehoug-Clauteaux datiert das Bild auf den Übergang vom 11. zum 12. Jahrhundert.

eindeutigen Hinweise in die eine oder andere Richtung machen lassen. Es mag schon einen Unterschied machen, das Bild von oben nach unten oder von unten nach oben zu lesen, was jeweils eine stimmige, aber andere Interpretation zulässt. Der Sinn, das Warum des Rituals ist verloren gegangen. Es lassen sich derzeit also nur Mutmaßungen anstellen.³⁹⁴ Ich vermute, dass Rituale, die eher einen zeremoniellen Charakter haben oder Teil einer Zeremonie sind, leichter zu deuten sind oder besser protokolliert wurden. Da bisher nicht all zu viele Menschen in den Genuss einer Krönungszeremonie gekommen sind, sind Rituale, die allgemein zugänglich und von (fast) jedem durchgeführt werden können, von gesteigertem gesellschaftlichem Interesse. Gerade bei diesen Ritualen oder rituellen Handlungen hätte die Sinnhaftigkeit und damit das ‚Warum‘ bis in die heutige Zeit nur durch Weitergabe erreicht werden können, unabhängig wie klein diese Rituale gewesen sein mögen.

In der Welt der Maori ist das Bewahren der eigenen Kultur ein wichtiges postkoloniales Bestreben. Viele Maori versuchen ganz bewusst durch das Erklären und die Öffnung ihrer Kultur das ‚Warum‘ eines Rituals zu erklären.

„We gave you a former welcome. We had a hongī, which was supressed noses. My eybrows remind you of the wingspan of the birds, my eyebrows remind you of the tail of the whale and you know my nose is the body and my forehead is a crown, you know the crown of the great trees, my nose is the trunk and so when we touch, the seeing eye or the healing eye willing in and we remember that we are interrelated and that we are a part of the oneness of everything that exists - we do not belive in seperation. No!“³⁹⁵

Die Tribes in Neuseeland wenden jedes Jahr viel Geld auf, um die eigene Sprache ‚Te Reo Maori‘ zu fördern, die als Grundlage der eigenen Identität gesehen wird. Der Unterschied zu der westlichen Beschreibung eines Rituals wirkt viel lebendiger, die mythologische Verbindung ist klar erkennbar, und die Frage

³⁹⁴ Vgl.: Aschehoug-Clauteaux, Marie. ‚Ich halte dich am Bart‘: Spiel der Hände, Spiel der Farben in einem Ritual zwischen Männern in: Bierende, Edgar; (Hg.) ;(u.a.). Riten, Gesten, Zeremonien – Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und früher Neuzeit. Berlin; Walter de Gruyter: 2008. S. 73–83.

³⁹⁵ Peri: What a Hongi Means, in: <http://www.globalonenessproject.org/videos/rosepericlip2> (Zugriff am 01.10.2012). Dr. Rangimarie Turuki Rose Peri ist eine Älteste die sich die letzten vierzig Jahre mit Bildung, kommunaler Entwicklung und der Revitalisierung der Sprache beschäftigt hat.

nach dem Warum ist insofern geklärt, als es darum geht, miteinander verbunden zu sein, sogar im physischen Sinn. Das ist ein weiteres Indiz für die unterschiedliche Auffassung, was das Ritual betrifft, zwischen dem Westen und der Kultur der Maori. Es mag sein, dass uns die Mythologien abhanden gekommen sind, es mag sein, dass wir uns so sehr an die importierten Substitutsrituale der Wüstenreligionen gewöhnt haben, dass es von außen betrachtet nicht mehr auffällt. Wenn diesen Religionen das Warum im Ritual nicht wichtig zu sein scheint, dafür aber szenische Vorgänge detailliert inszeniert werden, dann stellt sich grundsätzlich die Frage: Warum soll so ein Ritual durchgeführt werden? Die Gründe der Religiosität scheinen dürftig zu sein. Es soll natürlich niemand an der Ausübung seines Glaubens oder seiner Religion kritisiert werden und jeder soll seine Religion frei ausleben können, ohne jemand anderen zu verletzen.

Leider gibt es auch Maori, die aus Profitgründen versuchen, ihre Kultur als Wirtschaftsfaktor zu vermarkten. So wurde ich unter anderem mit der folgender Interpretation konfrontiert: „Beim Hongi können wir die Gedanken des anderen lesen, deswegen machen wir Maori das, wusstest du das denn nicht?“³⁹⁶ Als ich andere Maorifreunde damit konfrontierte, brachen sie in lautes Lachen aus und erklärten mir, dass solche und andere Statements den ‚Born-again-Maori‘³⁹⁷ zuzuschreiben sind. Born-again-Maori sind Maori, die meist aus wirtschaftlichen Gründen sich wieder daran erinnern Maori zu sein und versuchen daraus einen Vorteil zu ziehen. Leider verbreiten sie viel Falsch- oder Halbwissen, was dazu geführt hat, Definitionen aus der Maorikultur prinzipiell von zwei bis drei von einander unabhängigen Stellen einzuholen. Meist waren diese auch unterschiedlich, ließen aber meist Überschneidungen in den Erklärungen zu.

³⁹⁶ Der Maori, von dem dieses Statement stammt, heißt Michael Wairemana Avery, mittlerweile mit einer Österreicherin namens Zlamala verheiratet, deren Namen er auch angenommen hat. Ich kenne ihn seit Sommer 2009, er hat mir jedoch im Herbst 2011 die Freundschaft gekündigt, weil ich mich geweigert habe, als Prof. Horwath der Universität Wien ein Schreiben aufzusetzen, dass einerseits die Langjährigkeit seiner Beziehung zu einer Österreicherin bestätigt und dass er auf Einladung von Kardinal Schönborn hier spirituelle Arbeit verrichtet. Da alles eine Lüge ist, habe ich mich geweigert, diese Schreiben zu verfassen. Deshalb würde er vermutlich auch heute abstreiten, jemals so etwas oder Ähnliches zum Thema Hongi gesagt zu haben. Er war in dieser Zeit mehrere Male in Österreich auf Besuch und ich vermute, er wollte mich damit beeindrucken, dass er meine Gedanken lesen kann.

³⁹⁷ Copyright: Amelia Waiponamu Taylor 2012.

„Rituale können auch abgewandelt oder sogar parodierend benutzt werden, um besondere Zeitspannen zu markieren, die dann keinen rituellen, sondern eher einen chaotischen Charakter haben.[...] Steht also bei szenischen Prozessen der Prozess selbst im Vordergrund des Interesses, so bedarf es bei Ritualen außerdem einer differenzierten Erwägung der tatsächlichen Wirkung. Denn ein Ritual ist ein Vorgang mit einer Tat; und ein Ritualtheater möchte sein Publikum zur Tat führen.“³⁹⁸

In der Ausdifferenzierung der Begriffe Ritual und Ritualtheater ist die Wirkung der rituellen polynesischen Heilhandlung klar zielgerichtet auf die Heilung des Behandelten, der szenische Aspekt ist austauschbar und ordnet sich den Ansprüchen unter, die zu einer Heilung führen sollen. Trotz einer starken performativen Ebene kann nicht von einem Ritualtheater gesprochen werden, da das Publikum multifunktional in die Handlung eingebunden ist und nicht zu einer Tat herangeführt wird. Ein parodierender Effekt ist zwar bei dem Heilritual nicht zu erkennen, dazu ist der Wert des Erhaltens bzw. Wiederherstellens der Gesundheit als zu hoch einzustufen, jedoch ist gerade bei den Feedbackrunden als Abschluss des Rituals in den Erzählungen viel Witz zu erkennen, der einerseits zum Lachen, andererseits zur Entspannung der Situation beiträgt. Darüber hinaus bietet das Lachen eine gute Möglichkeit ins Alltagsbewusstsein zurückzukehren.

³⁹⁸ Kotte: Theaterwissenschaft. S. 160.

7.4.) Spirituelles Maori-Healing: Die Simulation

Tatsächlich kommt es auf ritueller Ebene immer wieder zu symbolischen Handlungen, die entsprechende Verbindungen herstellen sollen. Im Healing-Ritual von Aunty Wai gibt es neben den symbolhaften Handlungen eine weitere Ebene zu beobachten, auf der im spirituellen Sinn gearbeitet wird und deren Handlungsabläufe besser als Simulation und nicht als symbolhafte Handlungen bezeichnet werden. Diese Simulationshandlungen weisen daher auch einen Grad an Symbolik auf. Es entspricht einmal mehr dem Prinzip des Theaters, wenn Aunty Wai mit den entsprechenden Handbewegungen einen chirurgischen Eingriff simuliert. Denn sie schneidet nicht den Körper des Patienten auf, sondern sie tut nur so als ob, zumindest auf physischer Ebene. Auf geistiger Ebene führt sie diesen Eingriff wirklich durch und führt nach eigenen Angaben am geistigen Körper³⁹⁹ dieses Menschen eine Operation durch. Dabei erhält sie Unterstützung aus der geistigen Welt. Auch Pa Dave simuliert physisch das Ableiten der verbrauchten Energien in das große ‚Nichts‘. Damit arbeitet er so wie Aunty Wai mit geschlossenen Augen und konzentriert sich auf die Wahrnehmung seines dritten Auges, das sich auf seiner Stirn befindet. Ich habe ihn einmal gebeten, an mir eine Fernheilung durchzuführen und habe erwartet, dass das besonders gut funktionieren müsste, weil er ja in Neuseeland lebt und ich quasi ‚über Nacht geheilt‘ werden würde. Tatsächlich wachte ich aber mehrmals in dieser Nacht auf und konnte seine Präsenz spüren. Auch das Magenleiden, um dessen Behandlung ich gebeten hatte, hatte sich bis zum Morgen beträchtlich verbessert.

Es kann natürlich auch sein, dass ein Patient durch die simulierte Operationstätigkeit von Aunty Wai und Pa Dave so sehr beeindruckt ist, dass die Heilung in seinem Körper stattfindet. Dann wäre das als eine Art theatrales Ablenkungsmanöver mit dem Zweck Heilung durchzuführen zu sehen. Einmal mehr stellt sich die Frage nach dem Ausgangspunkt: Ist es bei einem das Theater, so ist es beim anderen das Ritual.

³⁹⁹ Aunty Wai bezeichnete diese Tätigkeit auch manchmal als Arbeit am Astralkörper oder als Arbeit an der Aura. Sie gab an, bei ihren ‚Operationen‘ von einem bereits verstorbenen deutschen Arzt unterstützt worden zu sein.

„Simulation, lat. Simulatio, simulare, ähnlich machen, darstellen, verstellen, heucheln, bedeutet in der Psychologie auch erstens die bewusste Vortäuschung bestimmter Krankheitssymptome oder Leistungsinsuffizienzen oder zweitens die Nachbildung wesentlicher Komponenten von Umgebungsbedingungen und Anforderungen im Labor zum Zwecke ihrer experimentellen Untersuchung. Ziel der Simulation ist dabei eine Nachbildung der psychischen Tätigkeitsstruktur, nicht aber die Realisierung eines hohen physikalischen Ähnlichkeitsgrades zwischen realen und simulierten Situationen. Der Aspekt Wahrheit und Realität erscheinen dabei folienhaft als unverzichtbar.“⁴⁰⁰

Im Gegensatz zu diesen Ausführungen wird bei Aunty Wai nicht mit der Absicht der Ablenkung simuliert, sondern mit dem direkten Ziel der Heilung. Die Absicht ist unterschiedlich. Es wird nicht eine Krankheit, sondern gerade das Gegenteil vorgetäuscht – die Heilung. Dieser Effekt überträgt sich dann über die Simulationshandlung auf den Patienten und es stellt sich beim Behandelten eine Heilung oder zumindest eine erhebliche Verbesserung ein. Die Simulation ist so zur Wirklichkeit geworden. Selbst im übertragenen Sinn wird eine Versammlung auf einem Marae simuliert, der ja eigentlich gar keiner ist und der mit den anderen Funktionen eines Marae – beispielsweise, dass die Geister der Ahnen darin wohnen, die sich angeblich gerne zeigen, wenn sich jemand entschließt, darin zu schlafen – nicht übereinstimmt. Trotzdem fordert die Durchführung des Rituals auch auf äußerer Ebene eine Simulation der Ordnung und des Benehmens auf einem Marae, damit das Ritual ordnungsgemäß durchgeführt werden kann. Könnte diese Anpassung nicht vorgenommen werden, so wäre es unmöglich, diese und andere Rituale nach Europa zu transportieren. Genauso wie der Gottbegriff vor einer Heilung oft nicht näher personifiziert wird, so wird oft in der Feedbackrunde erst klar, welche(r) Gott/Göttin anwesend war, um die Heilung zu bewerkstelligen. Egal welche Handlungen zum Zweck der Heilung durchgeführt werden, letztendlich liegt es in der Hand des Göttlichen, die Heilung zu vollziehen. Ich habe es nicht erlebt, dass Gott/Göttin auf Grund einer missglückten Heilung zur Verantwortung gezogen werden musste oder dass einer der angerufenen Gottheiten nicht mitgearbeitet hätte. Ich bin nicht

⁴⁰⁰ Kotte: Theaterwissenschaft. S. 161.

ganz sicher, ob Nichtmitarbeit überhaupt möglich ist und so die angerufenen Entitäten die Mitarbeit nur simulieren.

„Der Simulationsbegriff in der Bedeutung von Täuschung, Verstellung, Betrug und Lüge dient theatertheoretisch nicht der Differenzierung, sondern der Nivellierung, der Herstellung von Übergängen. Simulationen sind aus den Vorgängen selbst ohne Vorwissen oder ergänzendes Wissen nur schwer oder gar nicht zu erschließen.“⁴⁰¹

Theatertheoretisch betrachtet schafft das Simulieren eines Marae den Übergang zur Kultur der Maori und somit die Voraussetzungen für das Heilritual, das Simulieren einer Operation am physischen Körper schafft einen Übergang zwischen Krankheit und Heilung, so wie Ritual immer einen verbindenden Charakter hat. Im theatralen Teil der Heilperformance funktionieren die theatertheoretischen Aspekte, wenngleich die Schlüsse, die daraus gezogen werden können, andere sind, da es sich im Ursprung um ein Ritual und nicht um ein Theaterstück handelt.

Die Frage nach dem Ende des Theaters, demzufolge eine Grenze zum Ritual möglich ist, ist hier nicht eindeutig zu beantworten.

„Durch eine rezeptionsorientierte Herangehensweise werden auch Fragen wie ‚Wo endet ein Theater, wo beginnt ein Ritual?‘ lösbar. Im metaphorischen Gebrauch des Begriffs Theater schwindet schließlich jede begriffliche Differenzierungsleistung. Manifest gewordene Vorgänge standen im Vordergrund, das Hervorbringen selbst wurde bisher eher ausgeklammert.“⁴⁰²

In dem Fall, bei dem theatrale Elemente Teile eine rituelle Handlung darstellen, verschwimmt die Grenze zwischen Ritual und Theater, weil sie als solches kompakt auftreten muss, um den gewünschten Erfolg zu haben. Ein Hervorbringen des theatralen Elements hätte nur dann Sinn, wenn das Theatrale innerhalb des Rituals weiter fortgeschritten wäre. Weiters ist das Theatrale nicht als eigenständig zu werten und für eine Untersuchung zu dürftig. Das Ritual, das nicht den Anspruch hat Theater zu sein oder einen Aufführungscharakter zu haben, weist dem Theater

⁴⁰¹ Ebd. S. 164.

⁴⁰² Ebd. S. 168.

eine unterstützende, nicht eigenständige Funktion zu: Theater wird zum Nebendarsteller des Heilungsrituals! Die Simulation dient zum Feststellen des Realen in der physischen Welt und kann daher nur zum Teil als eine Wirklichkeitskonstruktion gesehen werden, da sie im metaphysisch-spirituellen Bereich eine Wirklichkeitsberechtigung erhalten hat. So gesehen sind die rituellen polynesischen Heilhandlungen als eine Gegensatzentsprechung zum Simulationsbegriff zu deuten, die theatrale Elemente aufweisen kann, aber kein Theater im eigentlichen Sinn und über die Handlungsebene des Rituals doch etwas darstellt. Ist es nach westlichem Verständnis eine Simulationshandlung der Wirklichkeit, so ist sie aus Sicht der Maori eine Notwendigkeit, um die Wirklichkeit der Heilung transportieren zu können. Diese Heilung passiert unter der Mitwirkung der eingeladenen Ahnen und Gottheiten. Heine scheint um die Rezeption der Gottheiten bezüglich der theatralen Aspekte im Maoriritual zu wissen:

„Um im Himmel oben im ersten Rang sitzen unterdessen die lieben Englein und ignorieren uns Komödianten hier unten, und der liebe Gott sitzt ernsthaft in seiner großen Loge und langweilt sich vielleicht oder rechnet nach, dass dieses Theater nicht mehr lange halten kann, weil der eine viel zu viel Gabe und der andre zu wenig bekommt, und alle viel zu schlecht spielen.“⁴⁰³

⁴⁰³ Heine: nach Kotte: Theaterwissenschaft. S. 161.

7.5.) Spirituelles Maori-Healing: Die Schauspieler

Der Begriff Schauspieler ist hier als Hilfsbegriff zu verstehen, da ein Schauspieler zwischen seiner Rolle und dem Leben abseits davon unterscheiden kann und muss. Trotzdem ist beim Maori-Healing schauspielerische Handlung zu erkennen. Bei näherer Betrachtung jedoch zeigt sich, dass das, was sich aus westlicher Sicht als schauspielerische Handlung darstellt, aus der Sicht der Polynesier keine Rolle ist, sondern ein Aspekt des Lebensinhaltes. Aus dieser Sicht entfällt auch der Vergleich mit dem Paradoxon des Schauspielers, weil es ja kein Theater, sondern ein authentisches Ritual ist. Genauso wie Schauspieltheorien immer in Bezug zu der Zeit zu verstehen sind, in der sie entstanden sind, sollen rituelle Handlungen aus der Perspektive des jeweiligen Kulturraumes verstanden werden. Wenn also eine darstellerische Handlung ausgeführt wird, so ist sie mit den sinnstiftenden Elementen derer zu verknüpfen, die diese ausführen. Diese Ausführungen verlangen nach einer Struktur, die vorerst nach einer Darstellung einer RitualleiterIn, deren AssistentInnen und einem mitwirkenden Publikum verlangt. So bekommt jeder innerhalb der (rituellen) Aufführung seinen Platz zugewiesen.

„totus mundus agit histrionem – Die ganze Welt handelt als Schauspieler“⁴⁰⁴

Die RitualleiterIn ist Aunty Wai, ihr Assistent Pa Dave, gleichzeitig zuständig für die Livemusik, ungefähr zwanzig Personen, die mitwirken und vier, an denen eine Heilbehandlung vollzogen wird. Keiner hier ist ein ausgebildeter Schauspieler und wenn, dann würde das nicht im Vordergrund stehen. Aus dieser Sicht kommt das Heilritual völlig ohne Schauspieler aus, obwohl Menschen, die darin involviert sind, schauspielerische Handlungen bzw. Inszenierungen vollziehen. Zuerst fällt natürlich der Fokus auf Aunty Wai als scheinbare Hauptprotagonistin und zeremonielle Leiterin des Rituals, die wirklichen Protagonisten sind ohnehin im metaphysischen Bereich.

⁴⁰⁴ Kotte: Theaterwissenschaft. S. 161.

„1745 schreibt ein anonymer Dichter über die entgegengesetzten Fehler, in die ein Schauspieler fallen kann: Einige wollen Heiterkeit uns zeigen, Leidenschaften auch, nur halb geformte Worte fließend machen. Mit fescnem hingelispelten Gehauch; hurtig, wie eine reißende Flut, hindonnert Kauderwelsch Getön, ein deutliches, verständliches Wort, es wäre nur zu schön. Andre, damit artikuliert und deutlich schein ihr Phon Ermüden unser Ohr mit dumm-lautem, fade-klarem Ton. All ihre Worte, aller Text, nimmt gleich gemess'nen Rhythmus an. Unmerklich in dem Schlaf einlullend jedermann.“⁴⁰⁵

Aunty Wai begeht keinen einzigen dieser Fehler. Sie spricht klar und deutlich, in perfektem Zusammenspiel mit ihrer Dolmetscherin. Beide wirken als eine Einheit. Das wird vor allem dann sichtbar, wenn andere Vortragende zu Wort kommen. In der Tradition der Maori hat das Halten von Reden einen theatralen Stellenwert, zum einen ist es Teil des Begrüßungsprotokolls auf dem Marae, zum anderen wird diese in den Erzählungen, die zur Unterhaltung dienen, kultiviert. Das Schauspielerische geht so weit, dass Pa Dave, der in einer persönlichen Unterhaltung auf Grund seiner neuseeländischen Englischfärbung und des Silbenverschluckens sehr schwer zu verstehen ist, in dem Moment, wo er aufgefordert wird, eine Geschichte zu erzählen, mit ruhiger klarer und verständlicher Stimme spricht. Zurückgeführt wird das auf spirituelle Unterstützung der beiden. Es mag sein, dass Aunty Wai und Pa Dave schon seit frühester Jugend in der Redekunst der Maori geschult wurden bzw. sich diese Fähigkeit in jahrzehntelanger Tätigkeit als Vortragsreisende erarbeitet haben, in jedem Fall ist es beeindruckend, wie präzise sie im Umgang mit dem Instrument Stimme sind, ohne jemals eine Schauspielschule oder einen Sprechtechnikunterricht besucht zu haben. Wie vorhin erwähnt, gibt es zur Meditation Livemusik, diese Funktion übernimmt Pa Dave oder eine von Aunty Wai's Assistentinnen. Die Musik hat den Sinn, ein akustisches Feld zu schaffen, das über Aunty Wai's Stimme hinweg Verbindung zueinander aufbaut und darüber hinaus entspannend wirkt. Mitunter werden die Mitwirkenden zum Summen oder zum Singen aufgefordert. Die Auswahl der Patienten kann mit dem Festlegen von Nebenrollen

⁴⁰⁵ Strassberg, Lee. Schauspielen und das Training des Schauspielers. Beiträge zur ‚Method‘. Berlin; Alexander Verlag: 1988. S. 63.

verbunden werden, im eigentlichen Sinn des Rituals sind sie die physischen Hauptrollen und Aunty Wai und ihr Team sind die Nebendarsteller, da die Aufgabe ja darin besteht, Heilung zu vollziehen. Da das vor den Augen aller Anwesenden passiert und Aunty Wai auch Anweisungen gibt, was zu tun ist, Anfang und Ende bestimmt und schließlich die inhaltliche und protokollarische Verantwortung dafür übernimmt, agiert sie gleichzeitig als eine Art Regisseurin. Die anderen, die den Kreis bilden, sind gleichzeitig Zusehende, also Publikum, dürfen sich aber von der gestellten Aufgabe, die sie als Agierende haben, nicht ablenken lassen⁴⁰⁶. Erst in der Feedbackrunde wird wieder eine räumlich agierende Einheit erreicht. Das Gefühl der Verbundenheit bleibt noch über die Zeit des Heilerlebnisses hinaus bestehen und wird dann weniger. Ausgehend von dem Gedanken, dass es sich um ein Ritual die Heilung betreffend handelt und nicht um eine Theateraufführung, sondern aus Sicht der Maori um einen spirituellen Akt, der für alle Beteiligten in der einen oder anderen Form Heilung bringt, sind die Teilnehmer nicht als Schauspieler zu betrachten. Aus theaterwissenschaftlicher Sicht ist es das natürlich schon. Die Betrachtung wird also bis zu einem gewissen Teil immer kontrovers bleiben und davon abhängen, wie sehr man sich dem kulturellen Ausgangspunkt der Maori nähern kann.

⁴⁰⁶ Ich habe es mehrfach erlebt, dass, wenn eine der Assistentinnen mit der Mitarbeit der Gruppe nicht zufrieden war, mit den Worten ‚Please hold the energy‘ uns als Gruppe aufforderte, die uns gestellte Aufgabe fokussierter wahrzunehmen.

7.6.) Spirituelles Maori-Healing: Der Bühnenraum

Mit Bühnenraum ist jener Seminar- oder Versammlungsraum gemeint, der für das Maori-Healing adaptiert werden kann. Der Bühnenraum war der Raum im Seminarzentrum Kontiki.⁴⁰⁷ Er ist geschätzte 20 Meter lang und vier bis fünf Meter breit. Der Raum befindet sich im Souterrain des Hauses und ist nach einer Seite zu einem Innenhof offen. Obwohl alles getan wurde, um eine anheimelnde Atmosphäre zu schaffen, kann der Raum das leicht muffige Image nicht ablegen. Zwei Drittel des Raumes sind mit Matten und Schaumstoffrollen bestückt, die man sich so zurechtlegen kann, dass man eine angenehme Sitzposition einnehmen kann.

Eine der kurzen Seiten bleibt den Vortragenden vorbehalten, hier sitzen Aunty Wai, Pa Dave, die Dolmetscherin und fallweise Assistentinnen, sonst niemand. Vom Standpunkt eines Bühnenraums aus betrachtet gibt es hier eine klare Trennung. Seitens der Maori ist es eine klare Respektsbezeugung, die Ältesten auf einen abgegrenzten, definierten Platz zu setzen. Nachdem die Patienten ihren Platz eingenommen haben, ergeht die Aufforderung an alle Mitwirkenden sich so zu setzen, dass der Kreis wieder geschlossen ist. Auch dort, wo die Aunty Wai mit ihren Assistenten gesessen ist, sitzen jetzt Leute aus der Gruppe und schließen den Kreis/das Oval. Die räumliche Trennung, die vorher stattgefunden hat, wird zu Gunsten des Rituals aufgelöst und erst nachher, bei der Feedbackrunde, wieder eingenommen. Wenn Aunty Wai physisch in den Kreis integriert ist, wird eine Trennung geschaffen, wenn sie physisch den Kreis verlässt, ist sie völlig integriert. Das ist nur ein scheinbarer Widerspruch. In der Mitte befindet sich ein Tuch, auf dem verschiedene Amulette, Heilsteine, Kristalle, Symbole, Schnitzereien, Kerzen, Blumen, eine Schale mit Wasser, Schmuckstücke, Bilder (auch christliche Darstellungen), Äste und anderes liegen. Aunty Wai hat mehrfach erwähnt, dass das Einbringen von Gegenständen in den Altar einerseits die Heilung bekräftigen würde, weil ein persönlicher Bezug dazu entsteht

⁴⁰⁷ Ulmer-Janes: Seminarzentrum Kontiki: Seminarraum, in:
<http://www.kontiki.at/zentrum/unterseiten/fotos/saal02.htm> (Zugriff am 02.10.2012).

und dass nachher die Gegenstände mit entsprechenden Heilenergien aufgeladen seien. Zum physischen Raum kommt ein weiterer noch wichtigerer metaphysischer Raum dazu. Es gibt eine Ausrichtung bestimmter Steine nach dem vier Himmelsrichtungen, die das Medizinrad der Maori darstellen und ein entsprechendes Schwingungsfeld schaffen, das beim Beginn geöffnet und zum Ende wieder geschlossen wird. Sinn ist es, die Vorfahren und die geistig spirituelle Welt einzuladen, an der Healingssession teilzunehmen. Aunty Wai war mehrfach darüber amüsiert, ob das Medizinrad auf der Nordhalbkugel nun von Westen oder Osten zu öffnen sei, schließlich haben wir es immer von Osten eröffnet. Im Endeffekt war das auch nicht so wichtig, weil es auf die eine wie die andere Art funktionierte. Wichtiger ist, dass ein weiterer metaphysischer Raum geöffnet wurde, ein Raum, in dem spirituelle Kräfte wirken können. Das Öffnen des metaphysischen Raumes kann durch Gebet, Gesang, Tanz oder in Stille erfolgen. Zusätzlich zu den Ahnen werden auch die Totemtiere der Himmelsrichtungen gerufen. Das Öffnen dieses Raumes erzeugt nach meiner Beobachtung eine Veränderung des energetischen Levels und schafft eine tiefe Verbundenheit zwischen allen Beteiligten. Es ist auch jener Raum, in dem alle Beteiligten aktiv agieren, da die Vorstellung der Farben und Symbole dort passiert. Nach Beendigung des Rituals bzw. als Abschluss wird der metaphysische Raum wieder geschlossen. Kostüme spielen keine Rolle und entsprechen bequemer Freizeitkleidung.

7.7.) Spirituelles Maori-Healing: Die Wissenschaft und die whanau (Familie)

Die Gegenüberstellung von Maori-Healing und der Theaterwissenschaft hinsichtlich der Begriffe Performance und Ritual sind der Versuch mit westlich-wissenschaftlicher Methodik festzumachen, was Maori-Healing bedeutet. Unabhängig von der Frage, ob es funktioniert oder nicht, hilft dieser Bezug im Verstehen zwischen den Kulturen. Viele die es erlebt haben bezeugen die Wirksamkeit, mich eingeschlossen. Wie eingangs erwähnt, gibt es nur einige Nischen, in denen rituelle Heilung in Österreich praktiziert wird. Aunty Wai's spirituelles Heilungsritual kann auf breiter interreligiöser Basis angewandt werden und so als direkter Beitrag zum Verständnis zwischen Völkern betrachtet werden. Teilnehmende nach einem Heilritual werden nicht mehr das Bedürfnis verspüren aggressiv zu handeln, zumindest eine Zeit lang. Es mag ein wenig esoterischem Wunschdenken einer heilen Welt entsprechen, doch wäre es als Werkzeug in der Friedensarbeit denkbar. Neben dem physischen Festmachen der Ritualpraxis von Aunty Wai ist der weit wichtigere, nicht physisch fassbare – der spirituelle, metaphysische Raum – in dem die Erfahrung/das Mitwirken wichtiger ist als die Deskription. Die Nähe zur schauspielerischen Simulation schlägt eine weitere Brücke zur theatralen Aufführungspraxis. Die Verbindungen zu Schauspielern und das Existieren eines Bühnenraums helfen einen bekannten Kontext zu den in der westlichen Welt lebenden Menschen herzustellen. Diese Gründe mögen Ausschlag gebend dafür sein, dass der emotionale Umgang der Mitwirkenden als familiär bezeichnet werden kann. Das Wort in der Maorisprache für Familie ist ‚whanau‘ und tatsächlich wird Aunty Wai's Familie in Europa von innen wie von außen betrachtet so bezeichnet. Das ist gleichzeitig ein Teil des Konzepts, das sie lehrt.

Diese theaterwissenschaftliche Sicht auf das beschriebene Ritual ist eine Sichtweise, die Sicht aus dem Kulturkreis der Maori eine andere, die beide das Recht haben zu existieren. Beide Sichtweisen sind unterschiedlich und haben doch inhaltliche Gemeinsamkeiten. Hier wird ein Toleranzgedanke sichtbar, der, wenn er ohne Hintergedanken ausgeführt wird, für kulturelles

Verständnis arbeitet. Trotzdem kann die Auseinandersetzung damit für beide Seiten Vorteile haben. Für die Kultur der Maori bietet es eine Plattform, auf der ihre Kultur so präsentiert werden kann, dass sie von Menschen in Westeuropa, die offen dafür sind, in ihrem Sinn weiterverbreitet werden kann. Für uns Westeuropäer bietet es die Chance, von spirituellen Traditionen zu lernen, die bei uns abhanden gekommen sind. Die experimentelle Aufgabe der Zukunft wird darin bestehen, diese Heilrituale zu adaptieren, um sie auch ohne Anleitung von Maoriältesten durchführen zu können. Der nächste Schritt ist das Wiederbeleben von alten (vorchristlichen) europäischen Ritualen. Weiters wäre ein Qualitätsmanagement gegenüber ‚schwarzen Schafen‘ wünschenswert, unabhängig aus welchem Teil der Welt sie Heil bringen.

8.) Zusammenfassung & Ausblick - Waka und Wa`a

Eine Bild, das auf den unterschiedlichen Workshops immer wieder eingesetzt wird, ist der Vergleich des Lebens oder Teile des Lebens mit einer Reise. Das englische Wort, das dafür verwendet ist, ist ‚journey‘. Das Fortbewegungsmittel ist in der Sprache der Maori ‚Waka‘, in der Sprache der Hawai`ianer Wa`a. Es ist gleichzeitig das Wort für Kanu. Im übertragenen Sinn wird die Forschungsarbeit der letzten fünf Jahre zu dieser Reise, es aufzuschreiben, ist das Transportmittel, das Waka. Was war also der Ausgangspunkt? Und wo führte diese Reise hin? Selbst in manchen Fällen zeitgemäßer Forschungsarbeit ist es unmöglich am Ausgangspunkt schon das Ziel zu (er)kennen. Vielmehr ist es eine Herausforderung, auf das eigene philosophisch-wissenschaftliche Navigationssystem zu vertrauen, um das Waka nicht der Gefahr des Kenterns auszusetzen. Der Ausgangspunkt mag persönlich motiviert gewesen sein, doch der wissenschaftliche Anspruch wurde schnell klar. Als das Waka dann zu Wasser gelassen wurde, war die Verbindung zwischen Theater und Ritual und die Annahme, dass Theater aus Ritualen und deren Vorläufer entstanden ist, der erste Paddelschlag. Mit dem wiederholten Eintauchen des Paddels in den Fluss der Mimesis führt die Fahrt weiter bis zur Ausdifferenzierung der ästhetischen Distanz. Bei den Darstellungsformen der Heilpraxis gibt es das erste Verweilen. Nicht nur die notwendigen theoretischen Grundlagen, sondern vor allem die Erfahrungen der letzten fünf Jahre Feldforschung sind Inhalt dieses Zwischenstopps. Ähnlich einem Besuch in einem Marae, ist hier Zeit für erste Reflexionen und Präsentationen der Reise. Theater und Ritual präsentieren sich als Geschwister derselben Eltern und bezeugen so den hohen Verwandtschaftsgrad auch wenn Theater in Polynesien traditionell eher eine untergeordnete Rolle spielt. Die Fahrt setzt sich fort zu einem neuen Bild des Forschers selbst. Das Paddeln war im übertragenen Sinn einzustellen, um eine Vorwärtsbewegung im Waka zu gewährleisten. Der Forscher muss, um zu neuen Erkenntnissen im Ritual zu gelangen, die Rolle des Beobachters zu Gunsten des Teilnehmers verlassen und kann erst später zu der Rolle des Beobachters wieder zurückkehren. Nach dem Meistern dieser

Schlüsselstelle, die eng mit der Methodik verknüpft ist, liegt der Vergleich zu Schauspielkunst und Heilkunst nahe. Dabei wirken die Beschreibungen von Scharlatanen und Kurpfuschern wie Strudel, die ein Ausweichen fordern. Wie von Zauberhand der Natur eröffnen sich parallel vier Flussläufe. In diesem Zusammentreffen mit demselben Ziel, aber einem unterschiedlichen Weg erklärt sich die Weiterfahrt im interkulturellen Kontext parallel zu einander. Mit der Erfahrung des Verständnisses des jeweils anderen Flusslaufs, der zum selben Ergebnis führt, setzt sich die Fahrt nach dem Begräbnisritual fort. Wieder zu einem Strom vereint zeigen sich die Probleme Hawai`is bei der interpretativen Auslegung des traditionellen Religionssystems. Auch wenn Huna nicht hawai`ianisch ist, wird sich diese Ansicht noch einige Zeit hartnäckig in westlichen New Agezirkeln halten. Trotz des unruhigen Flusslaufs beruhigt sich die Reise am Beispiel der Tamaki Brothers aus Rotorua wieder, die ein Musterbeispiel der Verknüpfung zwischen Tourismusmarketing und traditionellem Kulturbewusstsein sind. Das Herzstück dieser Reise und damit auch der Höhepunkt ist die Beschreibung eines spirituellen Maorihealings nach Auntie Wai, in dem Elemente des Theater zu finden waren. So schließt sich auch der Kreis zum Ausgangspunkt des Theaters wieder, diesmal aus der Sicht des Rituals. Vieles war nur empirisch zu erfahren und manchmal nur teilweise wissenschaftlich zu objektivieren. Trotzdem ist diese Fahrt ein spannendes Erlebnis, das in der interkulturellen Begegnung zwischen den Maori, den Österreichern, den Hawai`ianern und zum Teil auch den Kelten, als Beitrag zu gegenseitiger Akzeptanz und gegenseitigem Verständnis betrachtet werden soll. Wie nach jeder Reise mit dem Waka wird dieses aus dem Wasser gehoben, auf Land gesetzt und wartet dort auf die nächste Reise.

In der oft gestellten Frage nach dem Benefit von kulturwissenschaftlichen Arbeiten eröffnen sich drei Felder die im direkten Zusammenhang stehen. Es soll also sinngemäß gelten: Nach der Forschung ist vor der Forschung. Ich teile die Meinung anderer Ritualforscher nicht, die besagen, es gäbe eine österreichische Ritualtradition. Was hier oft als Tradition angeführt wird, sind Rituale, die zu bestimmten Zwecken

erschaffen aber nicht weiter gegeben wurden. Gerade diese Weitergabe ist in der Ritualtradition wichtig. Da diese Linie der Weitergabe unterbrochen wurde, stellt sich die Frage nach deren Wiederaufnahme. Leider gibt es aus vorrömischer Zeit wenig Aufzeichnungen darüber; die Fallen, in Interpretationsspielräume zu stolpern sind genau so groß wie anzunehmen, dass Huna hawai'ianisch ist. Das erste Feld, das es voranschreitend zu ergründen gilt, ist, jene Ritualtraditionen wiederzubeleben. Mit dem Theater als Werkzeug - nicht als Kunstform - wären Aufführungen zu gestalten, die Aufschluss über die durchgeführten Rituale hinsichtlich Rezeption und Mitwirkung geben. Wahrscheinlich wird ein Teil der durchgeführten vorchristlichen Rituale für immer verschwunden bleiben, aber jene, die im Sinne eines experimentellen Rituellabors wiederbelebt werden, erleben so ihre Weitergabe. Dieses Beispiel kann dann für andere, nur vage beschriebenen Rituale, als eine Mischung aus Kreation und Wiedergabe, für deren Wiederbelebung verwendet werden. Die Ergebnisse aus der experimentellen Archäologie sind verblüffend. Warum also nicht auch experimentelle Ritualforschung nach archäologischen Beschreibungen von Ritualen betreiben? Ein entsprechendes Zentrum, das ganzjährig betrieben werden kann, wäre wünschenswert. Gleichzeitig kann viel keltomanische Interpretationsvielfalt ausgeräumt werden. Dieser Weg führt zurück in die Zukunft der Indigenen Europas.

Ein weiterer Vorteil, der sich aus dem interkulturellen Austausch mit den polynesischen Völkern ergibt, ist das Leben in Gemeinschaften. Anders als das in der Huna-Philosophie propagandisierte Verändern der Wirklichkeit zum eigenen Vorteil steht in den polynesischen Gemeinschaften der Vorteil aller im Vordergrund.

„Durch die sieben Grundprinzipien [...] ist erklärt, auf welche Weise die Welt betrachtet werden muss (oder umgekehrt, was man an seiner Sichtweise ändern muss), um die eigene erlebte Wirklichkeit zum eigenen Vorteil zu ändern.“⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ Cech: Kahuna-Revival. S. 207.

Nach dem Motto ‚sharing is caring‘ wird nicht nur physisch alles geteilt, sondern auch im Geistigen und Emotionalen. Diese Erfahrung habe ich immer wieder mit Maori und Hawai`ianern in Europa und Übersee gemacht. Das Agieren zum ausschließlichen Zweck des eigenen Vorteils folgt westlichem Denken und führt zur schrittweisen Vereinsamung. Laut Mag.^a Irene Zahrl ist Einsamkeit eine jener Umstände die oft zu Krankheit, Angstzuständen und Depressionen führen.⁴⁰⁹ Das Umsetzen dieser Lebensmodelle ‚gemeinsam statt einsam‘ wird vermutlich einen heilsamen Einfluss auf den Einzelnen haben. Wobei ‚gemeinsam‘ als etwas verstanden werden soll, dass aus dem eigenen Anspruch motiviert ist und nicht von einer übergeordneten Stelle angeordnet wird. Kehrt man zurück zu dem Bild des Kanus so wird schnell klar, dass ein Fortkommen auf der Lebensreise durch den Einsatz aller beim Befahren des Flusses vereinfacht wird, während das Paddeln alleine im Kanu für dessen Instabilität sorgt.

Drittens kann es nur der Anspruch der Zukunft sein, nicht mehr in fernen Ländern nach Heilung und deren Praktiken zu suchen, sondern sich auf eine zugegeben mühsame, Spurensuche zu begeben hier die Heiler und Heilerinnen zu finden und anzuerkennen. Genauso wie die Reisenden aus Polynesien in ihrer Heimat anerkannt sind, ist die wichtigste Erkenntnis, das Anerkennen der eigenen Heilkraft, um nicht mehr auf Hilfe von außen angewiesen zu sein. Erst dann kann ein kultureller Austausch beginnen, der für beide Seiten befruchtend ist. Dieser Weg führt über das Ritual und die Überzeugung, dass das Gemeinwohl über dem persönlichen steht, führen und zwar bis eine Einheit erreicht werden kann von der alle profitieren.

„Und um jemanden zu helfen, muass ma se selber wohlfühl’n.
Woun i Energie gebm wü muass i z’erst ane haum.“⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Horwath: Interview mit Irene Zahrl: 2011.

⁴¹⁰ Niklas, Michaela. ‚...a Hex‘ bin i koane...‘ - Wenderinnen im westlichen Niederösterreich. Wien; Dipl. Arb: 2005. S. 45.

9.) Anhang

9.1.) Anhang I - Reading

Vorbemerkung:

Es handelt sich bei den beiden folgenden Texten um Originalaufzeichnungen - aus Gründen die Authentizität betreffend wurde diese nicht verändert oder lektoriert.

Reading 1 von Aunty Wai für Tommi Horwath:

Vor langer, langer Zeit da gab es einen Ahnen, der kam von den Inseln. Und er kam und ritt auf dem Buckel eines Wals, sein Haustier. Und er kam nach NZ, nach Aotearoa und er setzte dort seine Nachfahren ab, die bis zum heutigen Tag den Geist des Wales ehren, den der Wal ist ihr Kajaka: Der Wal ließ sie wissen, wenn etwas nicht ausgewogen war. Jemand würde es hören, ein Kind, ein Alter oder noch jemand. Wenn das Gleichgewicht nicht da ist, wird jemand den Ruf hören, denn der Wal sagt: - ,Komm, bring „balance‘ - Ausgewogenheit. Warum sprechen wir so zu dir? Wir wissen, dass auch du den Wal hören kannst, irgendwo in deinem Körper ruft dich der Wal, ruft dich wohin und wann du gehen sollst. Ich muss dort sein, wo ich gebraucht werde - wie du hinkommst, ist bedeutungslos. Da ist, was dein Stab dir sagt. Der Stab ist ein Schatz - in ihm trägst du dein Haus. Schau, wie viele Häuser du hast. Egal wo du hingehst, ein Haus wird da sein. Wir geben dir ein Haus. Du musst nur so klein werden. Sehr viel Platz ist da nicht. Der Geist des Wesens - wir erlauben nicht viel Übergewicht - das passt nicht rein - wir gestatten auch nicht zu viel körperliches Gewicht. Wir gestatten nur ein kleines Päckchen - wir gestatten auch nicht zu viel spirituelles Gepäck, sonst hast du keinen Platz. Da drauf sind die einfachen Dinge des Lebens - und die einfachen Dinge des Lebens sind das, was du wirklich willst: Dorthin zu gehen, wo der Wind dich hinbläst. Dein Stab ist ein spiritueller Geiststab, den du mitnehmen wirst - ein bisschen Gepäck ist erlaubt, aber du musst aufpassen - verpack den Stab sehr gut. Das ist dein Zuhause. Wenn du weit weg von zuhause bist, das sind deine Ahnen. Der Stab erinnert dich, wenn es an der Zeit ist, wieder nach Hause zurück zukehren. Du wirst viele Reisen machen. Wir wissen, dass

du das nächste Mal lernen wirst, nicht mehr über deine eigenen Fallstricke zu stolpern: Es gibt nur noch wenige Lektionen, die du lernen musst. Das ist ein neuer Weg – ist er wirklich neu? Du kennst ihn doch – wie die der alten Geschichten? Don't forget: nicht zu viel Gepäck, reise mit leichtem Gepäck: Egal, wo du hingehst, es wird immer irgendjemand für dich da sein.⁴¹¹

Reading 2 von Aunty Wai für Tommi Horwath:

Die Großmutter, die, die Weisheit bring, lächelt dich an; du hast schon viele Fischlein gesehen. Manche magst du, manche nicht, manche ziehen dich sogar an. Würdest du's verstehen, von allen Ebenen, was schon zu alten Zeiten gesagt wurde: ‚Ich werde euch zu Menschenfischern machen.‘ Du bist zu verschiedenen Zeiten gewesen; du bist durch sie hindurchgestürzt, aber sie kann dich verstehen – diese Liebe die du zu geben wünscht. Gib sie einfach – du musst es gar nicht so genau wissen – gib sie einfach! Es wird die alten Zeiten heilen, die du durchgemacht hast – du hast im ganzen Universum nach Wahrheit gesucht. Sie sagt dir: ‚In diesem Leben wirst du verstehen, wozu es notwendig war.‘ Wenn du dies verstehst, wird die Wandlung in dir selbst als Schamane, Medizinmann, als du selbst, stattfinden!⁴¹²

⁴¹¹ Beim ‚Reading‘ setzt man sich vor die Seherin, in diesem Fall Aunty Wai. Sie hat das aus einem Medizinstab gelesen, den ich an den Tagen zuvor gebastelt hatte. Er besteht aus einem ca. 25cm langen Ast und ist mit Schneckenhäusern und Hagebuttenfrüchten verziert. Aunty Wai bezieht sich auf die Schneckenhäuser. Die Mitschrift stammt von einer Seminaristin, die Simultanübersetzung von Dr. Angelica Dawson. Dieses Reading fand am 24.09.2009 im Seminarzentrum Samani im Rahmen eines Workshops in Rosenau im Waldviertel statt.

⁴¹² Dieses Reading fand am 29.06.2012 im Rahmen des Moduls 6 des Kuru Waka im Seminarzentrum Baba Jaga in Roodeschool/Holland statt. Das erste Reading war während eines der ersten Begegnungen mit Aunty Wai, das zweite nach Abschluss meiner Ausbildung in ihrem Longtermstudypogramm.

9.2.) ANHANG II - Anthropologischer Bericht - Die andere Seite der Heilung

„Der Protagonist seines Romans, Jake Heke, benutzt ein romantisiertes Ideal von kämpferischen Maoritum, um seine eigene Grausamkeit und Gewalt zu rechtfertigen.“⁴¹³

Ich wurde im Rahmen der Feldforschung nicht nur mit Heilung, sondern auch mit dem Gegenteil konfrontiert. Aus indigener Sicht handelt es sich dabei um den Themenkomplex der schwarzen Magie.

Unabhängig davon wie viel Wahrheitsgehalt auf persönlicher Ebene gegenüber diesem Thema eingeräumt wird, ist diese Beschreibung als ein unkommentierter anthropologischer Bericht zu verstehen.

Im Folgenden handelt es sich um einen Bericht eines Betroffenen der es vorzieht nicht genannt zu werden, genauso wie die Menschen, die mir später bei der Hintergrundrecherche geholfen haben, mich gebeten haben, nicht genannt zu werden. Es wurden nur mündliche Interviews geführt. Ich wurde von mehreren indigenen Freunden und Spezialisten auf dem Gebiet aufgefordert, mir nicht allzu viele Gedanken zu diesem Thema zu machen, da aus Sicht dieser Indigenen alles, also auch jeder Gedanke und jede Diskussion diesem Thema mehr Kraft verleiht – und das sei schlecht. Es war mir und meinem Interviewpartnern ein Anliegen, durch die Verschriftlichung des Erlebten einen Lebensabschnitt völlig abzuschließen, andererseits denke ich, dass diese und andere Kapitel ähnlichen Inhalts durchaus Berechtigung haben, weil diese die Grenzen zwischen dem, was erfassbar ist und dem, was dahinter liegt, aufzeigen. So ist es als eine Herausforderung zu sehen, in naher Zukunft Werkzeuge und Strategien zu entwickeln, die sogar solche Untersuchungen ermöglichen. Mir bleibt vorerst nur die Aufgabe einen anthropologischen Bericht zu verfassen, bei dem ich wie gesagt gebeten wurde, den Ausgangspunkt zum Wohl aller Beteiligten

⁴¹³ Kon: Die indigene Maori-Kultur im zeitgenössischen Drama Neuseelands. S. 42. H. berichtete mir, dass er reflektierend betrachtet das Gefühl hatte, T. würde als eine Mischung aus der Figur ‚Gandalf‘ aus der Filmtrilogie ‚Herr der Ringe‘ und der Rolle von ‚Jake the Muss‘ aus dem Film ‚Once were warriors‘ agieren – je nach dem ob es gerade besser passte, ein ‚weiser Zauberer‘ oder ‚rüpelhafter Indigener‘ zu sein.

geheim zu halten.

Ich habe die Erfahrungen des Betreffenden nach dem Interview geordnet und nach den Erzählungen in einen chronologischen Zusammenhang gesetzt. Die Interviews fanden im Zeitraum August 2011 und Dezember 2011 statt.

Prolog:

Zur Person:

H. ist 41 Jahre, lebt in Linz, ist geschieden, hat drei Kinder, wovon zwei bei ihm leben, eines bei seiner Exfrau. H. ist Single und selbständiger Dienstleister in der Werbeindustrie. Das Verhältnis zu seiner Exfrau bezeichnet er als angespannt, aber friedlich. Im Zuge einer großen Lebenskrise kurz vor seinem vierzigsten Lebensjahr hat H. begonnen, sich mit NLP bzw. mit außerchristlichen Religionstheorien und Spiritualität auseinanderzusetzen. So war er sehr erfreut, als er über eine Bekannte zu einem inoffiziellen Abendessen eingeladen war, dass zu Ehren eines indigenen ausländischen Gastes abgehalten wurde. Darüber hinaus wurde ihm ein gewisser T. als traditioneller Heiler und spiritueller Führer aus Polynesien vorgestellt.

Anfang August 2009:

H: Ich war eingeladen, zu einem gemütlichen Beisammensein im Klosterhof in der Innenstadt von Linz. Die Einladung ging von einer Gesellschaft zur Vernetzung internationaler Kulturen aus. Es waren mehrere Österreicher anwesend und ein Indigener mit Namen T. Sein erster Auftritt war schon recht beeindruckend. Er war formell gekleidet und trug einen geschnitzten Stab. Er schritt langsam und würdevoll auf unseren Tisch zu. Er wirkte auf mich genauso, wie man sich heute einen Häuptling eines fremden Stammes vorstellt. In seiner Begleitung war ein Innenausstatter, der ihn nach Österreich eingeladen und auch seine Reise bezahlt hatte. Er betreute ihn auch hier. Ich hatte das seltsame Glück, gleich als Erster neben ihm zu sitzen und mit ihm zu sprechen. Auch wenn es mir teilweise schwer fiel, ihn zu verstehen, da er kein sehr gebildetes Englisch sprach,

sondern immer wieder Slang - Worte verwendete, um deren Erklärung ich ihn bitten musste. Unter anderem erzählte T. mir, dass sie nach Italien reisen würden, um spirituelle Arbeit an den Gefallenen der Schlacht von Monte Cassino durchzuführen. Ich war beeindruckt von der Selbstverständlichkeit, mit der er von Themen sprach wie das ‚Empfangen von Botschaften von Bäumen oder Steinen‘, davon, das alles im Leben ‚eins‘ sei und wie die Stimme des Windes zu ihm spreche. - ‚I always listen to the bird and the stone, everything around me here the tree, everything talks to me.‘ Ich war sehr beeindruckt, dass ich jemanden gefunden hatte, der das bestätigte, was ich seit meinem fünfzehnten Lebensjahr praktizierte. In unserer Kultur davon zu sprechen, dass Bäume und Steine sprechen, erregte bei den meisten Menschen Ärgernis - oder es waren so abgedrehte Esoterikfreaks, dass Unterhaltungen enorm anstrengend wurden. So wählte ich irgendwann für mich die Einsamkeit in diesem Thema und sprach mit niemandem mehr darüber. Danach ließ ich auch anderen aus der Gesellschaft für Kulturvernetzung Zeit, sich mit ihm zu unterhalten. Das gab mir die Gelegenheit, mit dem Leiter der Gesellschaft zu sprechen, um mehr über T.`s Kultur zu erfahren, damit mir nicht aus Versehen ein Fehler der Unhöflichkeit passiert. Darüber hinaus konnte ich mir seinen sehr schönen geschnitzten Stab ansehen, genau so wie die etwa handtellergroße Schnitzerei aus Knochen, die er um den Hals trug. Gegen Ende des Abends und so ca. nach seinem dritten Glas Bier (Ich war zu diesem Zeitpunkt Antialkoholiker), kamen wir noch einmal ins Gespräch und er bot mir eine Art Rückverbindungsritual zur Natur an, wie es von Mitgliedern seines Stammes durchgeführt wird. Da ich mich zu dieser Zeit intensiv mit Persönlichkeitsentwicklung beschäftigte, sagte ich erfreut zu, ich sollte die Details mit dem Innenausstatter (S.) besprechen. Die Details sollte ich mit S. klären. So habe ich mit S. vereinbart, in telefonischem Kontakt zu bleiben und dass wir uns nach der Italienreise treffen werden.

Ende August 2009

H: Die Kinder hatte ich vorsichtshalber zu meiner Exfrau gebracht. Das zweite Treffen, bei dem auch das

Rückverbindungsritual stattfinden sollte, war schon weit weniger formell. Er erschien in Bermudas und wirkte weit weniger angestrengt, trotzdem äußerst unruhig, fast gestresster als bei dem Treffen vorher. Er wurde begleitet von einer jungen Frau, die ein Mitglied der Gesellschaft zur Vernetzung von Kulturen ist und die ihn auch chauffierte. T. wirkte so, als würde er unter großem Zeitdruck agieren und bat mich, mich auf meinen Massagetisch zu legen. Er wies mich an, an einen Wasserfall zu denken und während seines Gebetes in einer sehr ausländischen Sprache geistig durch diesen Wasserfall zu gehen. Ich falle sehr leicht in unterschiedliche Tiefen von Trance, weshalb es mir nicht ganz leicht fällt, alles zu rekonstruieren. Auf jeden Fall war ich mit einer Situation meines Lebens konfrontiert, in der ich, wie ich meine, zum ersten Mal bewusst Angst hatte. Es war ein Erlebnis mit einem Freund, das fünfundzwanzig Jahre zurückliegt. Er war damals wegen psychischer Probleme in ein Krankenhaus eingeliefert worden, mir wurde damals die Schuld dafür gegeben, da ich zwei Jahre älter war und es vermutet wurde, dass ich ihn mit entsprechenden Drogen versorgt hatte. Tatsächlich wurde diese Behauptung aber von allen medizinischen Tests widerlegt. Ich spürte eine gewisse Befreiung von dieser und allen damit im Zusammenhang stehenden Ängste. Ich fühlte mich etwas benommen, als ich seine Stimme an meinem Ohr vernahm: ‚It’s time to come back my friend. Take your time to wake up.‘ Ich kann leider nicht mehr sagen, wie lange ich weggetreten war, schätze aber, dass es so um die zwanzig Minuten gewesen sein dürften. Der letzte klare Gedanke, den ich noch fassen konnte, war, als er mit seinem Zeremonialstab zweimal so fest auf den Boden stieß, dass ich Angst bekam, die Nachbarn würden sich beschweren und das Ritual unterbrechen. Ich spürte zwar, wie er mir seine Faust in die Schulter drückte und er bestimmte Griffe an meinen Fußknöcheln durchführte, aber es war nicht wichtig. Obwohl ich hörte, wie er zurückkam, hatte ich nicht bemerkt, dass er den Raum verlassen hatte. Es wurde mir die Situation bewusst, die ich vor ca. 25 Jahren erlebt hatte und die ich als eine Art Anfangspunkt meiner Angst definierte – diese Angst war verschwunden. Leider ein Irrtum – diese bereits überwundene Angst wurde reaktiviert und kam intensiviert zurück.

Langsam setzte ich mich auf und stieg vom Massagetisch. Ich erlaubte ihm, eine Zigarette in meiner Bibliothek zu rauchen, obwohl in meiner Wohnung strengstes Rauchverbot herrscht.

Das Erste, was er nach seiner Behandlung zu mir sagte und das hätte mich schon stutzig machen können, war, dass ich diese Behandlung nicht gebraucht hätte, weil ich das ja sowieso auch alles selbst bewirken könnte. Daraufhin saß er zitternd und hochgradig nervös in meinem Arbeitszimmer und rauchte eine Zigarette nach der anderen und fragte mich dauernd: ‚Did you get your gift?!‘, oder ‚But you got your gift?‘. Er hat mir innerhalb der Länge von drei Zigaretten mindestens fünfzig Mal eine der beiden Fragen gestellt. Auch wenn mir nicht ganz klar war, was er meinte, schien es mir klüger, die Frage mit einem Ja zu beantworten und so den Versuch zu unternehmen ihn zu beruhigen. T. schien sich dann wieder seiner Termine bewusst zu werden, als er von der jungen Dame aufgefordert wurde, sich des nächsten Termins anzunehmen. Auf dem Weg zur Tür sah er sich noch einmal in meiner Wohnung um und sagte: ‚Your apartment is very noisy‘. Wobei mit noisy hier nicht die Lautstärke gemeint war, sondern eine spürbare Unruhe, die mir nicht bewusst war. Er forderte mich auf, das in Ordnung zu bringen, da er der Überzeugung war, dass ich das könnte. Nachdem ich der Meinung war, einen Profi zu Gast zu haben, bat ich ihn, das für mich zu erledigen. Worauf er um ein Glas Wasser bat und in jedes Zimmer ging, ein paar Tropfen Wasser mit seinen Fingern aufnahm und mit einer Beschwörungsformel ein paar Tropfen in jeden Raum sprenkelte: ‚Water ist the most sacred thing on the earth!‘ Nachdem ich zu diesem Zeitpunkt wenig Geld hatte, hab ich mich im Vorfeld erkundigt, ob denn für seine Behandlungen etwas zu bezahlen sei. Er verneinte, also beschloss ich, meiner Intuition folgend ihm einen schönen faustgroßen Türkis zu besorgen, der letztlich um einiges teurer war, als wenn wir uns auf einen Geldbetrag geeinigt hätten. Ich gab im den Türkis als ein Geschenk meines Herzens. Wie ich von dem Leiter der Gesellschaft erfahren konnte, sei es bei jener Gruppe von Indigenen ein Gebot der Höflichkeit, Geschenke mit beiden Händen entgegen zu nehmen und nicht nur mit einer. Als er mein Geschenk nur mit seiner linken Hand, nicht aber mit beiden

Händen nahm, verdrängte ich diesen Gedanken sofort wieder und entschuldigte ihn vor mir selbst, dass ich wohl eine falsche Erwartungshaltung hatte. Rückblickend betrachtet hätte mir auffallen müssen, dass hier etwas nicht ganz stimmig war. Jemand, der sich betont traditionell gibt, hätte wissen müssen, was für ein Unterschied besteht, ein Geschenk mit einer oder mit beiden Händen anzunehmen. Sein gestresstes Verhalten nach dem Ritual ist ein Indiz dafür, dass er eigentlich gar nicht wusste, was er tat.

November 2009

H: Danach verlief zunächst alles ruhig. T. fuhr wieder zurück in sein Heimatland und auch hier ging wieder alles seinen gewohnten Gang. Ich arbeitete weiter, besuchte weiter Selbstfindungsseminare und erzählte von der durchgeführten Behandlung von T. mit großer Begeisterung, sodass sich mehr Leute aus meinem Umfeld dafür zu interessieren begannen. Es entstand ein freundlicher E-Mail Kontakt und er schien im Laufe der E-Mails immer interessierter daran zu sein, seine Behandlungen im professionellen Maß in Linz zu vermarkten. Gegen Ende November war ich beruflich auf einer Veranstaltung in einer größeren deutschen Stadt. Aus unterschiedlichen Gründen beschloss ich, mit dem eigenen Wagen zu fahren. Wir waren in einem Hotelzimmer untergebracht, das auf mich eine sehr depressive Stimmung ausstrahlte. Insgesamt sollten wir drei Tage dort verbringen. In der zweiten Nacht wachte ich gegen halb vier Uhr früh auf und begann mich anzuziehen. Ich fühlte mich irgendwie ferngesteuert. Als ich bereits die Türklinke in der Hand hatte und nach draußen gehen wollte, fragte ich mich: ‚Was machst du da eigentlich?‘ Und ich antwortete mir selbst: ‚Ich fahre jetzt zum Bahnhof und dort springe ich dann vor den Zug.‘ In diesem Moment setzte so etwas wie mein Instinktgedächtnis ein und zwang mich dazu, nicht das Zimmer zu verlassen und mich angezogen wieder ins Bett zu legen. Während der ganzen Zeit war ich weder depressiv, noch hatte ich das Gefühl mich selbst grade nicht zu mögen. Trotzdem beschloss ich, mir professionelle Hilfe bei einem Therapeuten zu suchen. Nach dem Ende der Veranstaltung, Freitag in der

Nacht, so gegen Mitternacht wollte ich so schnell wie möglich wieder zurück nach Hause fahren. Ich setzte mich in mein Auto und fuhr los. Schon kurz nach dem Beginn der Fahrt fingen die Scheinwerfer zu flackern an und schließlich blieb mein Auto kommentarlos stehen. Es war eine kalte regnerische Nacht Ende November in Deutschland. Der Wagen war nicht mehr zu starten, mit dem letzten Ausrollen blieb ich unter einer Überführung stehen. Ich versuchte den Pannendienst erreichen, einen neuen Wagen aufzutreiben, mit dem ich nach Linz fahren konnte und der mein Auto in eine Werkstatt schleppen würde. Ich musste bis ca. drei Uhr früh beim Fahrzeug warten, bis sich der Pannen- und Abschleppdienst bei mir meldete. Es war kein Lokal mehr geöffnet in der Nähe und das Hotel war zu weit weg, um es zu Fuß erreichen zu können, abgesehen davon wurde ich angewiesen, beim Fahrzeug zu warten. Als der Abschleppdienst kam, zitterte ich bereits am ganzen Körper so stark, dass ich mich nicht mehr sprachlich artikulieren konnte. Ich stieg ins Führerhaus des Abschleppwagens ein und begann aufzutauen. Der Pannenfahrer stellte dann fest, dass die Lichtmaschine und wohl einiges andere im elektrischen System kaputt wäre. Wir beschlossen, das Auto auf den Pannenplatz zu schleppen und am nächsten Werktag zu einer Werkstätte zu bringen. Als mein Auto aufgeladen war und wir losfuhren, erkannte ich, dass mein Auto vis-a-vis des Bahnhofs zum Erliegen gekommen war. Nachdem ich am Samstag einen beruflichen Termin in Linz hatte, nahm ich ein Leihauto des Pannendienstes und fuhr gegen fünf Uhr früh halbwegs aufgetaut zurück. Aus irgendeinem Grund sah ich einen nicht näher erklärbaren Zusammenhang zwischen der Behandlung von T. und diesem Vorfall. Ich konnte es aber weder orten noch nahm ich es allzu ernst. Ich sah es als eine Herausforderung des Lebens an, die zu meistern wäre, wenn ich T.'s Wahrheit und um seine Unterstützung bitten würde.

Dezember 2009

H: Ich nahm per E-Mail Kontakt mit T. und anderen auf, bei denen ich Workshops besucht hatte. Eine gute Freundin vermittelte mich zu einer Therapeutin. Ich beschrieb den Heilern die Situation, die ich erlebt hatte und sie alle

empfohlen mir den Besuch beim Psychologen und professionelle Betreuung. T. schrieb mir, ich solle zu einem Platz gehen, wo Vögel, Wasser und Bäume sind und auf die Botschaften hören, die diese für mich bereithielten. Da ich ohnehin ein intensives mediales Verhältnis zur Natur hatte, hielt ich es für eine gute Idee in den Volksgarten zu gehen. Ein Brunnen muss für das Element Wasser reichen, trotzdem bin ich sicherheitshalber noch zum Donauufer gegangen. Vögel waren viele da und Bäume sowieso. Die Botschaft, die ich erhalten habe, war sehr einfach. Es ist alles okay, es fallen alte Muster ab, ich solle mich an der Natur und dem Umstand erfreuen, dass mir alle Ängste genommen wurden. Rückblickend betrachtet ist das Gefährlichste, sich so gut geschützt und behütet zu fühlen, dass der Anspruch verloren geht, sich um sich selbst zu kümmern, kurz gesagt für sich selbst immer mehr unwichtig zu werden, dafür die Prioritäten so zu verschieben, dass das eigene Ich in den Hintergrund tritt und anstelle der eigenen Persönlichkeit der Dienst an einem Anderen in den Vordergrund tritt, in diesem Fall T. Zu diesem Zeitpunkt erkannte ich noch nicht die Parallelen und Mechanismen, mit denen Sekten funktionieren. So erklärte ich mir dann auch den angeleiteten Suizid und die Autopanne als eine Lehre des Lebens, eine Herausforderung, die zu bewältigen war. Aus den E-Mails zu T. war ersichtlich, dass an seiner Arbeit nicht zu zweifeln ist und dass er derjenige ist, der mich mit entsprechender Heilung versorgte, damit sich meine Lebenssituation wieder zum Positiven wendet. ‚What I do is very old, my friend, very old and what I do is not always easy to carry or explain‘. Parallel dazu haben wir immer wieder Überlegungen angestellt, wie sein Auftritt in Österreich besser zu vermarkten sei. Es sollte schließlich bis zum Frühjahr dauern, bis er etwas über seine Arbeit preisgab, da er bis dahin alles, was seine Arbeit erklären würde, mit: ‚What I do is too secret‘ bzw. mit einem völlig unverständigen Blick seinerseits kommentiert wurde: ‚You know what it is, you can talk about it!‘ Ich hatte inzwischen die Idee zu einer Psychotherapeutin zu gehen weiterverfolgt und bekam innerhalb kurzer Zeit einen Termin. Die Frage, die mich über alles beschäftigt hatte, war: ‚Habe ich ein Burn-out-Syndrom?‘ Nach einer Stunde Gespräch war ihr klar, dass ich kein Burn-out-

Syndrom hatte und mir, dass eine Psychotherapie nicht hilfreich sein würde. Gnadenhalber einigten wir uns auf eine Art depressive Verstimmung, obwohl sie der Überzeugung war, ich sei nicht depressiv. Ich suchte sie noch ein weiteres Mal auf, weil ich mir mehr Informationen erhoffte über gewisse Situationen erhoffte, in denen die Therapeuten/Klientengrenze überschritten wird. Ich wusste nicht, warum mich dieses Thema schon zu diesem Zeitpunkt so interessierte. Es endete aber leider damit, dass wir uns über Situationen aus meiner Kindheit unterhielten und nicht bei dem Thema blieben, dass mich interessiert hätte. Auch wenn sie sehr freundlich, sorgsam und hübsch ist, bin ich kein weiteres Mal zu ihr gegangen und habe erkannt, dass ich dieses Problem selbst lösen werde müssen. Von T. hatte ich inzwischen erfahren, dass er plant, im Sommer wieder zu kommen und zwar auf Einladung einer alternativ-medizinischen Schule, die im Sommer unter anderem seine Workshops anbietet und dass das natürlich so schnell wie möglich vorbereitet werden soll. Ob ich Zeit habe oder nicht, spielt für ihn keine Rolle, da er ja auf einer Mission ist, die unterstützt werden muss und da erwartet er natürlich, dass man persönliche Belange hintanstellt. Im Rahmen dieser Workshops würde er auch unterrichten und er wollte auch nach Linz kommen, um für die Menschen hier Behandlungen durchzuführen. Es war mir Ehre und Freude zugleich, ihm in dieser Form als Organisator zur Verfügung zu stehen. Später realisierte ich in welche Form von Abhängigkeit ich hier hineingeschlittert war.

Dezember 2009/Jahreswechsel

H: Da ich den Herbst über sehr viel Zeit mit Seminaren verbracht hatte, die darüber hinaus auch Geld kosteten, hielt ich es für angebracht, meine neu erworbenen Kenntnisse am Gebiet der NLP anzuwenden, um Aufträge zu requirieren. Das funktionierte sehr gut, selbst Auftraggeber, die vor zwanzig Jahren zu meinen Kunden gehörten, meldeten sich auf einmal wieder mit Großaufträgen. Leider wurde jeder dieser Aufträge innerhalb von 24 Std. storniert. Insgesamt handelte es sich um sieben Aufträge mit einem Auftragsvolumen von ca. 25.000 Euro. Da ich mich in einer Situation befand, in der ich nicht mehr

wusste, wie ich meine Wohnung, geschweige denn Heizkosten etc. bezahlen sollte, fasste ich einen Entschluss, meine Kinder bei meiner Exfrau einzuquartieren, um sie nicht mit meiner Situation zu belasten. Wenig später wurde ich in die Schule meines älteren Sohnes vorgeladen, da er in neun Fächern gefährdet war und die Lehrer nicht wussten, was sie mit ihm machen sollten, da er zwar physisch anwesend war, aber nicht ansprechbar, weil er geistig abwesend war. Da ich nun überhaupt nicht wusste, wie es weitergehen sollte, gab ich in Einzelcoachingsitzungen mein Wissen weiter, das ich in den Seminaren gelernt hatte. Es reichte nicht, um mich zu ernähren. Die beiden Zimmer meiner Buben vermietete ich an Studenten. Meine Schwester riet mir, mich beim AMS zu melden und zu versuchen, von dort Geld zu bekommen. Ich legte mein Gewerbe ruhend und bekam etwas Geld vom AMS. Ohne finanzielle Unterstützung meiner Schwester hätte ich diesen Winter nicht überstanden. Die schwerste Aufgabe bestand jedoch darin, sich täglich aus dem ‚Schwarzen Loch‘ zu erheben, das sich Bett nennt und nicht einfach liegen zu bleiben und zu verhungern, was auch Burn-out-Beschreibungen sehr ähnlich ist. Zurückblickend betrachtet war das der Tiefpunkt meines Lebens. Auch wenn sich meine Situation unter Mithilfe meiner Familie im Laufe des kommenden Jahres leicht verbesserte und ich wieder selbst für mich sorgen konnte, blieb der Lebensfokus auf T. und seine Bedürfnisse ausgerichtet. Ich möchte ihm hier nicht vorwerfen, dass er das alles geplant und ausgenutzt hat, aber aus irgendeinem Grund ‚passierten‘ ihm immer gerade im richtigen Moment die richtigen Angebote, und er musste nur noch zugreifen. Und Menschen wie ich erkennen an, dass seine Mission wichtiger ist als das eigene Leben, was es notwendig machte, seine Bedürfnisse über meine eigenen zu stellen – Erkannt habe ich das leider erst zwei Jahre später.

Sommer 2010

H: Es hatte sich via Skype eine Freundschaft entwickelt und in den Gesprächen zeichneten sich erste Probleme mit der alternativ-medizinischen Einrichtung ab. Auch wenn T. immer wieder betonte, er sei auf einer Mission ‚for the people of

Austria', schien es ihm dann doch finanziell nicht ganz egal zu sein. Ich habe ihn immer als Gast gesehen, auch in der Zeit, als er bei mir gewohnt hat. Was ich für ihn getan und organisiert habe, hab ich als Freundschaftsdienst gesehen und nie Geld dafür genommen. Er hat öfters das Abendessen bezahlt. Es war auch eine deutliche Preissteigerung zu erkennen: War meine Behandlung noch gratis bzw. auf der Basis einer freiwilligen Geld - oder Güterspende, wobei Geld eindeutig bevorzugt wurde, so verlangte er im zweiten Jahr hier 100 Euro fix pro Stunde, im dritten Jahr seines Hierseins 150 Euro. Das Argument war jeweils - ,Every simple massage costs you 100 Euro and I am much better.' Er bestand jedes Mal darauf, eine Behandlung bei mir durchzuführen. Interessanterweise verweigerten meine klugen Kinder eine Behandlung bei ihm. Er forderte mich mehrmals sehr bestimmt auf, sein Sergeant zu werden, was ich immer ablehnte, da er sich in dieser Zeit immer mehr von einem freundlichen Heiler zu einem Häuptling entwickelte, der es liebte, Menschen Anweisungen zu geben, die dann, falls jemand das in Frage stellte, damit abgewiesen wurden, dass alles seine Richtigkeit habe. Vor allem unter dem Einfluss von Alkohol wurde er immer männlicher. Alle Einwände hinsichtlich europäischen Kulturverhaltens wurden ignoriert. Wer nicht in sein System passte, wurde ignoriert. Es fanden sich immer wieder genug Personen, die ihn unterstützten. Ich habe ihn nach besten eigenem Wissen und Gewissen mit Menschen versorgt, an denen er seine Behandlungen durchführen konnte, ca. fünf Behandlungen pro Tag, fünf Tage in der Woche, zu dieser Zeit also ca. 2.500 Euro Verdienst pro Woche. Dazu kommen natürlich noch die Einnahmen aus den Tagessätzen der Workshops, etwa in derselben Höhe. Da er der Ansicht war, Steuer nicht bezahlen zu müssen und er müsste das ,at home' schließlich auch nicht, weil er ja auf einer Mission in Österreich sei, bei der die Menschen weltweit froh sein könnten, dass er das österreichische Volk zur Heilung auserkoren habe. So kann man von einem Monatsnettoverdienst von ca. 10.000 - 15.000 Euro ausgehen, da er sich weigerte, das österreichische Steuersystem anzuerkennen und er verbrachte jeweils ca. sechs Monate im Jahr hier.

Einmal waren wir am Abend essen, aber da ich schon länger mit einem Reizmagen zu tun hatte, musste ich seine Essenseinladung ausschlagen, da es mir nicht möglich war, spät am Abend noch etwas zu essen, ohne die ganze Nacht dann Schmerzen zu haben. Er bestand darauf, dass ich mit ihm esse und auch darauf selbst etwas zu essen. Er erinnerte mich an ein Kleinkind, das stur etwas wollte, irgendwann gab ich nach mit dem Hinweis, dass er dann auch meinen Magen heilen könne. Natürlich musste ich auch essen, was er ausgewählt hatte, etwas Männliches - Hamburger mit Pommes Frites. Als wir wieder zu Hause waren, bestimmte er, dass es Zeit wäre sich auf den Massagetisch zu legen, weil er jetzt eine Behandlung durchzuführen hatte. Da er schon stark alkoholisiert war und sein Zungenschlag nur schwer verständlich war, wäre jede Gegenreaktion meinerseits sinnlos gewesen. Darüber hinaus hatte er zu dieser Zeit eine Art Gurustatus in meinem Leben, der ohnehin nicht hinterfragt werden durfte. Ich fühlte mich zwar nicht besonders wohl während der Behandlung und fiel schnell in Trance und mein Magen machte auch keine Probleme mehr in dieser Nacht, was ich für ein eindeutiges Zeichen seiner Kunst deutete. Ein anderes Mal assistierte ich bei seinen Behandlungen. Er hatte gerade meine Mutter bearbeitet, als er mir deutete, mich zu ihr zu setzen, damit jemand da war, wenn sie aufwacht. T. ging eine Zigarette rauchen und einen Kaffee trinken. Ich setzte mich also zu meiner Mutter und wartete darauf, dass sie aufwachte. Nachdem sie munter war, bemerkte ich einen starken Schmerz im unteren Kreuzbereich. Die Schmerzen waren so stark, dass ich nur noch gebückt stehen konnte. Ich hatte das Gefühl, dass die ganze Erleichterung und Heilung meiner Mutter darauf basierte, dass ich diesen Schmerz/Stress abbekommen hatte. Er kommentierte das lachend: ‚Don´t you know, every familiy has a carrier. Stop suffering.‘ Als wir nach Hause fuhren, wurden die Schmerzen im Auto so intensiv, dass mir Tränen über die Wangen liefen. Ich konnte sehen, dass er Zweifel hatte, ob das, was er zuvor gesagt hatte, stimmte. Zuhause strich er mir ein zweimal über den Rücken und schlug mir dann auf die Nieren. Der Schmerz verging nicht. Trotzdem wäre es sinnlos gewesen, ihn diesbezüglich in Frage zu stellen. Ich unterdrückte meine Schmerzen und versuchte meinen Pflichten als sein Assistent so

gut wie möglich nachzukommen. Nach drei bis vier Tagen ließ der Schmerz nach. Er verbuchte jedoch schon am ersten Tag den Heilungserfolg meines unteren Rückens für sich. Ich wusste, dass das nichts mit ihm zu tun hatte und meine Selbstheilungskräfte ohne ihn besser zu funktionieren schienen. Selbst als ich während der Autofahrt unerträgliche Schmerzen hatte, nahm ich ihn vor mir selbst in Schutz.

Nachdem seine Sprache und seine Kultur bei uns nicht gesprochen bzw. praktiziert werden, habe ich ihn gebeten, zum Zweck der besseren Vermarktung seiner Person und Tätigkeiten ein paar Zeilen zu schreiben, die ich dann vom Englischen ins Deutsche übersetzte. Er teilte das in spirituelle Begriffe seiner Sprache auf, ich begann aus Zufall das zu recherchieren und entdeckte ein Onlinewörterbuch seiner Sprache. Demzufolge hatte er einige der Begriffe sehr frei übersetzt und angepasst. Da es aber ohnehin schwer war, ihn dazu zu überreden, etwas aufzuschreiben und alles Nach- und Hinterfragen dazu führte, dass er sich übermäßig aufregte, in einer Art, als hätte man einen Staatsfauxpax begangen, entschied ich mich, ihn nicht mit solchen Belanglosigkeiten zu konfrontieren. Ich konnte ihn jedoch zu einem Vortrag überreden. Je näher der Abend des Vortrags kam, desto nervöser wurde er, am Nachmittag davor wurde er zum Kettenraucher. Er kleidete sich wieder offiziell mit Anzug und Stab und trödelte mit dem Argument: ‚They wait to see me, I am the chief, I don’t have to look what they want.‘ so lange herum, dass wir ca. 60 min. zu spät kamen. Die Mission für ‚the people of Austria‘ fand scheinbar nur dann statt, wenn sie sich auch einfach verkaufen ließ. Es wurde ein genaues Protokoll festgelegt, worüber gesprochen werden durfte und worüber nicht. T. sprach ca. zwanzig Minuten, als danach Fragen auftauchten, übergab er an mich, weil ich ja einer von dem hier ansässigen Volk sei und außerdem schon erlebt hatte, wie seine Behandlungen wirken. Ich hatte meine liebe Not, die Fragen zu beantworten. Die Veranstaltung, bei der er etwas über seine Kultur erzählen sollte, wurde zu einer Verkaufsveranstaltung seiner Behandlungen umfunktioniert, bei der ich dann Fragen beantworten musste, auf die ich von ihm nie eine Antwort bekommen hatte. Als danach alle zu einem Umtrunk

geladen waren, musste ich für ihn nach Hause fahren, weil er irgendetwas vergessen hatte, das auf einmal ganz wichtig geworden war. Immerhin schaffte ich es noch, bis zur Verabschiedung wieder da zu sein. Ich war zum perfekten Sklaven eines Mannes geworden, der sich gerne als Häuptling und Heiler darstellte.

Ungefähr zu dieser Zeit verliebte er sich bzw. machte er eine Frau aus dem Umfeld der alternativ-medizinischen Schule in sich verliebt. Sobald Frauen im Spiel war, potenzierte sich offensiv der Status des Häuptlings, zusammen mit seinem Gehabe. Rückwirkend betrachtet erinnert es mich eher an eine Ethnoshow, die nichts Authentisches an sich hatte. Das Problem an der Frau für die er sich interessierte war, dass sie dummerweise noch verheiratet war. Obwohl er mehrere Tage frei hatte, wies er die Verantwortlichen der alternativ-medizinischen Schule an, diese Frau, von Graz nach Linz einfliegen zu lassen, weil er wünschte, mit ihr ungestört sprechen zu können. Zu diesem Zeitpunkt dachte jeder, der mit ihm zu tun hatte, sein Gehabe sei wohl seinem Stamm entsprechend und er hätte keine Ahnung, wie man sich im Westen zu verhalten habe - obwohl er in einem Land aufgewachsen war, in dem ihm die westliche Kultur von Kindheit an vertraut sein musste, auch wenn er das nie zugeben würde und er auch davor in Firmen gearbeitet hatte, die westlich strukturiert waren. Aus unterschiedlichen Gründen ließ sich die Frau nicht auf die Partnerschaft ein - und das obwohl mehrere Stunden täglich telefoniert wurde, meine Aufgabe dabei war es, immer wieder neue Telefonwertkarten zu besorgen, da er offensichtlich nicht alleine dazu im Stande war. Nachdem die Grazerin T. in meinem Haus besucht hatte, ließ sie ihm ein Geschenk da. Es waren zwei in Knotenknüpftechnik verbundene Steine. T. argwöhnte sofort Schwarze Magie und wies mich an, das zu entsorgen. Mir kam das dann schon komisch vor, weil er ja als der Oberzauberer und Schamane von Rang auftrat. Ich dachte mir nichts weiter dabei, weil er sich einen Freund aus Wien kommen ließ, um sich mit ihm gemeinsam zu betrinken bzw. die vergangenen Monate zu feiern, in denen er so gut verdient hatte. Da war T. auch sehr spendabel und bezahlte eine um die andere Runde Bier. Und wenn er in der Stimmung war zu trinken,

mussten alle mit ihm trinken. Es hatte auf mich den Anschein, dass er sich bei seinen Angestellten/Untergebenen beliebt machen wollte. Ich trank zu dieser Zeit keinen Alkohol, über den Umstand, dass im alkoholfreien Bier kein Alkohol ist, klärte ich ihn nicht auf. Ich machte mich indes auf, die Knotenmagie zu lösen und sprach beim Öffnen eines jeden Knotens ein Gebet, das ich aus Hawai'i kannte, um Dinge zu harmonisieren. Es schien mir passend. Danach versenkte ich das Ganze in der Donau und fühlte mich sehr gut, konnte ich ihm doch endlich einen Wunsch erfüllen. Endlich war ich jemand, den er brauchte und ich bezog meinen seit seiner ersten Behandlung vermissten Selbstwert daraus. Nun würde ich öfter in seine Dienste gerufen werden. Als er dann mit seinem Freund betrunken zurück in meine Wohnung kam, war das Thema des Abends, wie denn der böse Nochehemann seiner Auserkorenen es wagen könne, ihn, den grossen T., mit Schwarzer Magie zu verhexen. Er steigerte sich in seinem angetrunkenen Zustand immer weiter in das Thema, bis er zu dem Entschluss kam, es müsste ein Gegenzauber durchgeführt werden. Er wies mich an das Fenster zu öffnen. Dann sprach er voller Wut eines seiner Gebete und klopfte wieder mit seinem Stock auf den Boden. Er beendete den Zauber mit: ,Now it is not longer in my hands if you want to affect me, it was a bad idea, there are so many spirits who keep care about me - it's not longer my responsibility what happens to you if you try to affect me.'

Von außen betrachtet wirkte das eher wie eine komische betrunkene Machoshow auf mich, in der es darum geht, wer mächtiger ist. Von Demut gegenüber dem Schöpfer oder irgendwem war nichts zu sehen oder zu spüren. Analytisch betrachtet spiegelt es eher eine Radfahrermentalität wieder, Demut wird nur gegenüber den Obrigkeiten (egal ob göttlich oder menschlich) praktiziert, dafür Machtgehabe gegenüber den (vermeintlich) Untergebenen, um sie auf ihre Positionen zu verweisen. Auch das entschuldigte ich mit dem Umstand, dass er indigen sei und nicht wisse, wie die Dinge bei uns laufen. Aus irgendeinem Grund fiel mir der Film Vampire in Brooklyn mit Eddy Murphy ein und fand es amüsant, mich als Ghul von T. zu sehen, der ihm hier das Leben leichter macht und alles beschafft, was er braucht und nichts, was seinen Herrn betrifft

in Frage stellt, selbst als sich Teile seines Körpers verabschieden. Danach wurde T. von einem der Leiter der alternativ-medizinischen Schule und mir zum Flughafen gebracht.

November 2010

H: Der nächste Besuch war schon etwas organisierter als die davor, liefen aber in etwa nach demselben Schema ab. Ich organisierte wieder eine Woche mit Menschen, die Behandlungen brauchten. Dafür wurde ich diesmal mit einem Workshop belohnt, der sich ‚Einführung in die Spiritualität seiner Kultur‘ nannte. Dieser Workshop fand in Wien statt und dauerte eine Woche, die Kurskosten von ca. 700 - 800 Euro hätte ich mir nicht leisten können. Die zwei Wochen, in der ich seine Praxis mit zu Behandelnden gefüllt hatte, brachten ihm ca. 5000 Euro. Durchgeführt wurde der Kurs von dem alternativ-medizinischen Institut. Jedenfalls wurden wegen mir keine Teilnehmer weggeschickt. Es waren Spannungen zwischen T. und den Leitern zu spüren, wobei ich mich immer aus freundschaftlicher Loyalität auf seine Seite schlug und mit ihm gegen die alternativ-medizinische Schule wetterte, die versuchte einen ‚armen‘ Indigenen auszunutzen und respektlos seine Kultur vermarktet, um daran zu verdienen. Spiritueller Höhepunkt des Workshops war der Besuch eines Wasserfalls Ende November, in dem wir ca. 40 min. standen und immer wieder mit dem Wasser abgewaschen wurden.

Die Workshopwoche lief ungefähr so ab. Wir waren zwanzig Leute in der Gruppe. Wir saßen im Kreis und begannen mit einer Vorstellungsrunde und Meditationen, wobei T. immer laut singend und tanzend diverse Gottheiten seiner Heimat anrief. Da ich sehr schnell in Trance falle, ist es mir nicht mehr möglich zu rekonstruieren, was genau passiert ist. Rückwirkend betrachtet möchte ich meinen, dass ich eine Show auf spiritueller Basis gesehen habe und ich aus purer Gewohnheit bzw. der Gruppendynamik folgend in Trance gefallen bin und das auch nicht besonders tief. Ich genoss den Sonderstatus seiner Freundschaft, das machte mich innerhalb meiner Gruppe zu etwas Besonderem. So war ich auserkoren, öfters das Essen für ihn vom nahe gelegenen Burgerking zu besorgen, natürlich bevor ich mir

selbst etwas zu essen organisieren durfte. Vor jedem Teilnehmer stand ein Glas Wasser, in der Mitte stand eine Vase mit Farn, der eine heilige Pflanze ist.

Sein Motto in dieser Woche war ‚Either I’ll make you or I’ll break you.‘ Immer wieder brachen Leute psychisch zusammen und hatten Heulkrämpfe. Sie wurden dann in die Mitte gelegt und einer Behandlung unterzogen. Dazwischen gab es immer wieder Gebete und Feedbackrunden. Nach einer Behandlung oder nach einer Meditation waren wir immer wieder angewiesen, uns auf eine spezielle Art zu waschen, so dass ich für mich bei ihm eine gewisse spirituelle Waschphobie feststellte. Am vierten Tag fuhren wir zu dem Wasserfall; beim Zugang wurden wir aufgefordert zu warten, da T. erst mit den Geistern sprechen musste, weil diese Erfahrung für uns gefährlich werden konnte. Seine Assistenten wies er an, Farne aus dem Wald zu holen. Dann hörten wir wildes Geschrei und er rief uns zu ihm zu raufzukommen. ‚Yes it’s up there.‘ Wir zogen uns alle aus und unsere Badesachen an. Dann kletterten wir im eiskalten Wasser zum Wasserfall hinauf. Wir standen nicht im fallenden Wasser, sondern im knietiefen Wasser davor. Nachdem ich im Aushalten von Schmerzen schon seit meiner Kindheit gut geübt war, bereitete mir diese Übung keine großen Schwierigkeiten. Wir waren auch angewiesen, zu unserer eigenen Sicherheit die Augen geschlossen zu halten, was ich aber nicht tat. Hin und wieder wurden wir von ihm oder einem der Assistenten mit Farnen, die ins Wasser getaucht wurden, gewaschen. Nach der anfänglichen Kälte fiel es mir immer leichter, meinen Körper zu entspannen. Das Einzige, was ich als innere Bilder wahrnahm, war der Boden des Wohnzimmers meiner Eltern. Sicherheitshalber betete ich zu dem Wasserfall und allen innewohnenden Geistern um Schutz für meine drei Kinder. Der Gedanke, der aber in mir vorherrschte, war: ‚Wenn das eine körperbasierte spirituelle Erfahrung werden soll, dann müsst ihr euch echt etwas Anderes einfallen lassen.‘ Viel schwieriger war es, mit den klammen Füßen nach vierzig Minuten Eiswasser wieder zum Umziehplatz zurückzugelangen. Wir zogen uns wieder um und machten uns auf den Rückweg. Ich wurde leider beim Essen eines Stücks Schokolade erwischt, was mir Tadel seitens T. einbrachte. Bis heute versuche ich den spirituellen Teil dieses Erlebnisses herauszufinden. Es ist mir

nicht gelungen.

Bei der Feedbackrunde erzählte ich etwas Männliches, etwas über Kraft und Stärke, die ich gefunden hatte, um im Kampf besser bestehen zu können. Er zeigte sich mit meiner Erfahrung zufrieden. Ich besuchte den Workshop zusammen mit einer Freundin, die ich zuvor zu einer Behandlung zu ihm gebracht hatte. Sie hatte ein ähnliches Erlebnis wie ich und wusste sich auch mit einer Geschichte zu helfen, die nicht passiert war, um etwaigen Fragen, die durch den Gruppendruck entstehen könnten, zu entgehen. Ihr Name ist B., die Begebenheiten, die sich in ihrem Leben nach dieser Woche zugetragen haben, waren jedoch viel interessanter.

Eingebunden in diese Woche war unter anderen die Übergabe heiliger Reliquien in Form eines Mantels und eines Steins an einen der Leiter der alternativ-medizinischen Schule. Es reisten für diesen Tag viele Mitglieder des Instituts aus ganz Österreich nach Linz. T. hatte den Gruppenraum zu einem Versammlungshaus seines Stamms erklärt. Somit war es ein Raum, in dem Zeremonien durchgeführt werden durften. Die Zeremonie, die er vornahm, war die einer Häuptlings/Königskrönung. Auf einmal war alles vergessen, was er über Blutlinien, über die Geister der Ahnen, die in den Versammlungshäusern wohnen und die deshalb heilig sind, gesagt hatte. Oder sagen wir nicht vergessen, sagen wir, es passte hier nicht ganz. Es waren ca. fünfzig Personen anwesend. Einer der Leiter wurde zum Muschelbläser erklärt, der jedoch an seiner Aufgabe kläglich scheiterte. T. leitete die Zeremonie, so wie mir schien, nicht nach einem Protokoll seiner Kultur, sondern nach dem, was ihm gerade wirksam schien, um die Leute zu beeindrucken. T. begann zu sprechen, zwischendurch gab er Anweisungen, wann ein guter Moment für das Blasen der Muschel sei und wann andere zu sprechen hätten. Er forderte den frisch Gekrönten auf, eine Ansprache an sein Volk zu halten. Als ihm die Ansprache dann jedoch zu lange dauerte, unterbrach er auch die und schloss die Zeremonie ab. Es schien so, als müsste T. zu jeder Zeit die Kontrolle über alles und jeden haben. Außerdem hatte ich den Eindruck, er müsste dies alles permanent zur Schau stellen. Meine Freundin B., die etwas mehr über diese fremde Kultur

weiß, kommentierte die Zeremonie mit einem trockenen: ‚Das war ja völlig unauthentisch und diese Ansprachen glaub ich auch niemandem.‘ Bei den Behandlungen kam er nachher zu mir und erklärte mir, was er gesehen hatte, so verteilte er schnell Titel, meist an diejenigen, die er wieder sehen oder mit denen er in Kontakt bleiben wollte. So sah er z.B. in einem ca. 8 jährigen Buben einen Auserwählten von Lemuria, dessen Vater einen Angehörigen der alten Religion, einige Seherinnen und natürlich auch ein paar Prinzessinnen. Im Nachhinein bin ich froh, dass ich kein Opfer dieser fürsorglichen Bezeichnungen wurde. Dieselbe Willkür zeigte sich beim Ernennen von Häuptlingen, Heilern spirituellen Führern etc.

Es schien mir so, als würde er jedes Mal sein Programm um etwas erweitern, von dem er dachte, dass es sich gut verkaufen ließe bzw. wo er einen Bedarf vermutete. So hatten ich und B. den Wunsch geäußert, eine seiner Kultur entstammende Massageform zu lernen. Auf die Frage, ob er uns zumindest in einer Demonstration zeigen könnte, wie das funktioniert, antwortete er immer wieder: ‚It´s complicated, ist very sacred, I can´t just show it off, but I ´ll think about it, if there will be enough interested ones I´ll teach it next time, but it can´t be taught in a week that needs longer studies, what I do is very old, my prayers are very old, it´s very sacred, you know.‘ Als er dann wieder kam, lud er die drei Leiter der alternativmedizinischen Schule ein, diese Massageform zu lernen. Ich hatte mich auch sehr darauf gefreut, er sagte mir jedoch nicht selbst ab, sondern ließ über einen Teilnehmer ausrichten, dass ich nicht erwünscht sei. Ich spürte Eifersucht in mir aufsteigen und es kam in mir der Verdacht auf, dass ich und T. eine unterschiedliche Auffassung von Freundschaft hatten. Seine war die mir zu sagen, was zu tun ist und meine dies höflich und ohne Fragen zu stellen auszuführen. Und wenn er mir nach dem ersten Mal per Mail erklärte, dass es nur um die Gebete gehe, die er spreche und den Stab und das geschnitzte Amulett. Trotzdem brachte er jedes Mal einen neuen ‚Zauberteil‘ seiner Kultur mit, den er dann bei seinen Behandlungen benutzte. Er sagte zwar, er würde einmal dieses oder jenes verwenden, mir kam es so vor, als würde er jedes Mal das verwenden, das er

gerade frisch mitgebracht hat. Das war am Anfang der geschnitzte Stab und das Amulett, dann eine Flöte und eine Muschel, mit der man Töne erzeugen konnte. Er hatte mir mehrfach versprochen, für meine Familie einen heiligen Stein seines Landes mitzubringen und als er mich fragte, was ich denn für meine Dienste wolle, antwortete ich: ‚Eine dieser Muscheln, mit denen man Töne erzeugen kann.‘ Er lachte und sagte: ‚This will not cost me any money, it will be done for me if I ask, so is that your request?‘ Ich bejahte, hatte aber das Gefühl, dass er die ‚alten Zauberdinge‘, die er mitbrachte, selber kaufen musste bzw. hatte ich mich in seine Stammeskultur eingelesen und wusste, dass so etwas für einen Häuptling nicht einfach so gemacht wurde, sondern dass dieser sehr wohl dafür zahlen musste, schon alleine um die Arbeit desjenigen anzuerkennen. Abgesehen davon hatte er mir den Internetshop seines Vertrauens gezeigt. Die heiligen Objekte, die extra für seine Mission angefertigt wurden, hätten von jedem zweitklassigen Schauspieler im Internet bestellt werden können. Ich habe bis heute nichts von dem, was er mir versprochen hat, erhalten. Einmal brachte er mir ein T-Shirt mit, um das ich ihn gebeten hatte, vermutlich auch nur deshalb, weil ich ihn kurz vor einer seiner Abreise nach Österreich darum ersucht hatte.

Nachdem er eine Woche bei mir Gast war und ich in der Nähe einen Behandlungsraum gefunden hatte, in dem er praktizierte, ergab es sich, dass es mehrere Menschen aus Wels gab, die sich für seine Behandlungen interessierten. Organisiert wurde das von Z., die aus dem Umfeld der alternativ-medizinischen Schule stammt und über einen eigenen Behandlungsraum verfügt. Sie führte diese Behandlungen nur als Nebenjob durch, hauptberuflich arbeitete sie in der Altenpflege. Sie hatte den langfristigen Plan, sich mit ihren Behandlungen selbständig zu machen. Sie holte T. bei mir in der Wohnung ab und er hatte bei ihr Behandlungen für eine weitere Woche. Nach wenigen Tagen rief T. mich erfreut an und erzählte mir, dass er und Z. nun ein Paar wären und sie eine gemeinsame Zukunft planen würden. Ich wunderte mich oder eigentlich nicht, schließlich war es ja schon zum dritten Mal in diesem Jahr die große Liebe. Als mir dann aber Z. erzählte, dass sie bereits plane, gegen Ende des

Jahres ihm nachzureisen, um seine Kinder kennen zu lernen, dachte ich mir: ‚Jeder ist für sein Glück selbst verantwortlich und dass das ja auch privat sei.‘ Ab diesem Zeitpunkt sollte sich vieles ändern.

Februar 2011

H: T. kam Mitte Februar wieder und erklärte mir nun, dass er seit Neujahr mit Z. verlobt sei und sie die Absicht hätten zu heiraten. Als er mir darüber hinaus erklärte, er habe die Ansicht, den Nachnamen seiner Verlobten anzunehmen, bestärkte das meinen Verdacht, dass er etwas zu verbergen habe. Vor allem da Namen in seiner Kultur eine enge Beziehung zur Familienzugehörigkeit haben, werden diese nicht einfach so gewechselt. Ich sollte im Laufe des Jahres zu insgesamt drei Hochzeitsterminen eingeladen werden, die alle nicht zu Stande kamen. Z. wurde mir dann als die neue Prinzessin vorgestellt. Es hatte etwas von dem Vorzeigen eines neuen Besitztums, vor allem, als sie mir seinen Verlobungsring zur Begutachtung zeigen musste, obwohl ihr das sichtlich unangenehm war. Von nun an erklärte er: ‚We are one, what you want to tell me, you can tell her too, there is no difference.‘ Ich hatte das Gefühl für Z. ging ein lang geträumter Prinzessinnentraum in Erfüllung und T. wusste schnell die richtigen Worte zu finden, um diese Gefühle bei ihr zu erzeugen und sie für immer an sich zu binden. Den Umstand, dass sie bereits die dritte Ehefrau in seinem Leben ist, entschuldigte sie wohl damit, dass die anderen beiden nicht die richtigen waren, aber wer kann das wissen. Ich habe von Ringen keine Ahnung und begutachtete ihn wohlwollend. Das Verhalten der beiden ließ mich eher darauf schließen, dass sie eine Art Show-off Beziehung hatten, sehr darauf bedacht, dass alle mitbekommen, wie glücklich sie jetzt mit einander sind, denn es handelt sich offenbar nicht um eine Beziehung, die aus einer inneren Bindung besteht. Zusammen mit Z. überlegten wir Strategien zur effektiveren Vermarktung seines Heilungsgeschäfts. Als wir gemeinsam versuchten, in ihm etwas Verständnis für europäische Kultur zu wecken, reagierte er ablehnend und argumentierte immer gleich ignorant und erklärte uns bzw. vor allem mir, was mein Fehlverhalten in

seiner Kultur für Ächtung nach sich ziehen würde. Ein großer Fehler war es, ihn darauf hinzuweisen, dass niemand hier auch nur annähernd wisse, wie ein Chief seines Stammes hier zu behandeln sei und dass es hier niemanden gäbe, der ihn zu den Adelligen zählen würde, wenn nicht vorher zumindest ein wenig Aufklärungsarbeit betrieben werden würde. Er ließ mich nicht ausreden, sondern sprang von seinem Sessel auf und brüllte mich an: ‚You stop what youre saying now. I am the chief and it is your job to prepare the people of Austria for me, I am the chief and blah blah blah.‘ Ich wollte das nicht mehr hören und nachdem er so aggressiv geworden war, beschloss ich, ihn nicht weiter zu reizen und beließ es dabei, mir seine Erklärungen anzuhören und warum das, was ich denke, falsch sei und warum die Welt nun mal so ist, wie er sie sich einbildet. Das sollte der Auftakt zu einer Reihe nicht schöner Begegnungen mit ihm werden. Trotzdem fragte er mich, ob ich ihm nicht helfen könnte in der Werbebranche Fuß zu fassen, weil er ja jetzt für zwei Geld verdienen musste. Z. war zu diesem Zeitpunkt noch nicht bereit, ihre Arbeit für ihn aufzugeben, dafür brauchte sie bis zum Herbst. Dies alles bestärkte meinen Verdacht, dass er etwas zu verbergen hatte und es schien mir ungewöhnlich, dass er nie von seiner Arbeit ‚at home‘ erzählte, die er durchgeführt hatte bzw. von Erfahrungen gestützt waren, wie ich es von anderen Indigenen kannte. Vielmehr war ‚at home‘ eine Argumentationsstruktur, die nicht überprüfbar war und die, wenn man sich nicht seinem unkontrollierten Zorn aussetzen wollte, nicht hinterfragt und eingehalten werden musste. Vorsichtshalber habe ich dieses Gespräch nie geführt, wenn er betrunken war, das schien mir ob seiner latenten Aggression für zu gefährlich.

Ich machte mich also wieder an die Arbeit, Menschen für ihn zu finden, die eine Behandlung brauchen bzw. die sich diese auch leisten können. Hatte T. noch bei seinem letzten Besuch über den Behandlungsraum, den ich ihm organisiert hatte, gemeint: ‚They opened their sacred home for us, we have to honour that - I see a great future my friend, we keep this as a place for students.‘, so ließ er mir diesmal via Z. ausrichten, dass er nicht mehr gedenkt, dort Behandlungen durchzuführen, weil das

ja alles viel zu dreckig sei. Vielmehr sollten die Leute nach Wels kommen, da die Entfernung für diejenigen, die ihn besuchen wollten, nicht so weit sei und es ja nicht seine Aufgabe sei, zu den Menschen zu kommen. Das stand für mich in einem Gegensatz zu den eineinhalb Jahre zuvor getätigten Statements: ‚I don’t care about the money, I don’t care about the food, I can sleep everywhere, the only thing that is important is my mission for the people, the people, the people of Austria.‘ Vielmehr sollte ich Z. die E-Mailadressen geben, damit diese die Vermarktung übernehmen könne, außerdem, so erklärte mir Z., waren die Texte, die ich geschrieben hatte, dringend überarbeitungsbedürftig. Sein Angebot, ihm dienstbar sein zu dürfen, verringerte sich schrittweise. Z., die völlig in seinem Bann stand, übernahm Schritt für Schritt die Aufgaben über seine wirtschaftlichen Aktivitäten.

Während dieser ganzen Zeit gab es zwei Veränderungen, die mir auffielen. Zum einen war da meine Exfrau, die einen sehr seltsamen Krieg mit mir zu beginnen schien. Einer meiner Söhne hatte sich entschieden, wieder bei mir zu leben, was sie als persönlichen Angriff verstand. Meine Beziehung zu ihr verschlechterte sich weiter und fand ihren negativen Höhepunkt darin, dass sie mir gestand, dass sie mir mehrmals täglich den Tod wünschte und das mit Randerscheinungen von NLP-Techniken wie ‚Wünsche an das Universum‘ versuchte, real zu bewerkstelligen. Zum Glück war ich zu dieser Zeit in einer Ausbildung mit dem Thema Verwünschungen und Verfluchen und diese hatte unter anderem den Sinn einer völligen spirituellen Reinigung, d.h. alle Verwünschungen und Flüche, mit denen wir belegt wurden, wurden von unseren Lehrern umgedreht und zu der Person zurückgeschickt, von der sie gekommen waren. Als ich das meiner Exfrau erzählte, konnte ich spüren, wie sie in diesem Moment alle Verwünschungen und Flüche zurücknahm und ich mich, ohne dass sie etwas gesagt hatte, sehr erleichtert fühlte. Leider war keine Gesprächsbasis mehr vorhanden und wir mussten alles Weitere gerichtlich klären. Ein halbes Jahr später erzählte sie mir, sie wäre bei jedem Gespräch, das sie in dieser Zeit mit mir hatte, in einer Art Todesangst gewesen, bei der sie versucht hatte sich gegen das, was sie an mir gesehen

hatte, zu verteidigen. Das war für mich ein Anstoß, die Herkunft von T. zu überprüfen, da ich in irgendeiner Form einen Zusammenhang spürte. Ich konnte dieses Gefühl aber (noch) nicht richtig zuordnen. Es sollten sich aber bis zum Sommer 2011 die Hinweise weiter verdichten.

Zum anderen hatte ich in dieser Zeit mehrere kürzere oder längere Affären, jedoch keine ernsthafte Beziehung. Da ich nicht so sehr der Affären - Typ bin, verwunderte mich das etwas und führte das eher auf mein Alter zurück. Die Veränderung, die ich in mir wahrnahm, war, dass mir die Frauen relativ egal wurden, viel wichtiger war, wie ich sie kontrollieren und sie mir gefügig machen konnte. Natürlich nicht in letzter Konsequenz, indem ich handgreiflich geworden wäre, aber ich war nicht bereit, Kompromisse einzugehen oder etwas auszudiskutieren, vielmehr fielen mir viele gute Gründe ein, warum etwas genau so sein musste, wie ich mir das gerade einbildete. Schon nach kurzer Zeit wurde es mir langweilig und ich suchte mir eine neue Dame, der ich zuerst zeigte, dass sie die Frau meines Lebens ist, um sie dann wieder zu verlassen, sobald sie mir gefügig genug war und ihrerseits Forderungen stellte. Heute weiß ich, dass ich offensichtlich ein Muster meines Gurus T. übernommen hatte, um Abhängigkeiten zu erzeugen und jemanden auszunutzen. Es war, als würde in dem nicht geduldeten Widerspruch gleichzeitig die Akzeptanz bzw. die zu erfüllenden Forderung ‚drinstecken‘, das eigene Leben nach seinen Parametern zu gestalten. T. war bei der Einforderung der Widerspruchslosigkeit so insistent und vehement, dass alles andere zwecklos gewesen wäre. Entweder lebte man nach seinem Konzept oder man hatte in seiner Welt nichts verloren. Dabei schwingt immer die Angst im Hintergrund, die Ängste und Krankheiten würden wieder zurückkommen, wenn ich mich aus seiner Gefolgschaft lösen würde. Der Widerspruch, dass ich Angst davor hatte, dass die Angst zu mir zurückkommt, ließ mich verstehen, dass alles, was er gemacht hat, eine Show war, die auf emotionaler Basis funktioniert. Denn es bedeutete, dass die Angst niemals aufgelöst wurde, sondern eine auf emotionalem Gebiet verursachte Täuschung basieren musste. Ich musste während meiner Affären immer wieder an Ghostbuster II denken.

Dort gibt es eine Szene, wo Dr. Poha bereits von Vigo (der Geißel der Karpaten) besessen ist und Dr. Poha zu ihm spricht: ‚Okay – das Baby für Dich, die Mutter für mich.‘ Später sah ich ein, ich war von T. besessen und glaubte mir so erstarkt gegenüber anderen Menschen die Freiheit herausnehmen zu dürfen, diese zu besitzen. Selbst bei Affären, die nicht zustande kamen, wofür ich wenig Einsicht zeigte, da man mich ja als Untergebenen von T. zu lieben hatte, wenn ich mit dem Finger schnipste, kam ich mir rückwirkend betrachtet ziemlich aufdringlich vor. Selbst wenn ich mir ziemlich auf die Nerven ging, war ich machtlos dagegen. Ich wusste auch gar nicht, was ich dagegen machen sollte und gab den Frauen die Schuld dafür.

Frühjahr/Sommer 2011

H: Mittlerweile waren seine häufigen Mobiltelefonnummernwechsel genauso wie der Umstand, wenn er von einem Redebedürfnis gepackt wurde, schon fast zur Gewohnheit geworden. Dabei erwartete er sich, dass er sofort zurückgerufen werden sollte, wenn er eine Textnachricht schrieb oder wenn er es nur einmal läuten ließ und gleich wieder auflegte. Ich war zu dieser Zeit Bezieher der Sozialhilfe und obwohl er um ein enormes Vielfaches meines Geldes zur Verfügung hatte, erwartete er, von mir am Mobiltelefon zurückgerufen zu werden, wenn ihm gerade danach war, unabhängig davon, wo er sich gerade befand. Ich hatte zwischendurch auch Beschäftigungsverhältnisse und wenn mein Skype-account aktiviert war, musste ich seinen Ausführungen zuhören und welche Pläne er für Österreich hatte. Mich erinnerte die ganze Situation immer mehr an einen ungezogenen Buben als einen Stammeshäuptling, für den er sich ausgibt. Eines Tages rief er mich schwer depressiv und vermutlich auch ziemlich betrunken gegen Nachmittag aus Polynesien an: ‚My life has no more sense, they took my daughter away, they gave her away to her mother, I have lost everything, life makes no more sense – I wanted to say good bye my friend, we will not see each other again, I have lost everything, life makes no more sense.‘ Ich versuchte ihn zu beruhigen, was mir aber nicht gelang, da er scheinbar nur jemanden suchte, an dem er seinen Stress

abladen konnte und der auch bereit war ihn aufzunehmen. Zwei Monate später brach meine Tochter den Kontakt mit mir völlig ab und wollte auch sonst mit meinem Leben nichts zu tun haben. Dafür brachte T. seine Tochter nach Österreich, damit sie sich mit Z. anfreunden konnte. Scheinbar hatte sein Leben kurzfristig doch wieder Sinn bekommen und seine Tochter war auch wieder bei ihm. Ich hatte mich im Herbst 2009, als meine Euphorie für T. entsprechend groß war, mit dem Innenausstatter getroffen, der ihn nach Österreich brachte, um mehr über T. zu erfahren. Genauso wie mir jetzt gerade einfällt, dass er mir erzählte, dass es eine Art Sozialförderung für Indigene in seinem Land gebe. Mittlerweile verdient er geschätzte 80.000 - 100.000 Euro im Jahr, während ich größtenteils von nicht indigener österreichischer Sozialhilfe leben muss. Er hatte mir damals gesagt, dass T. auch dunkle Seiten hätte, nun habe ich sie kennen gelernt, nachdem ich dieser Warnung fast zwei Jahre keine Beachtung geschenkt hatte.

Im März sollten in der alternativ-medizinischen Schule wieder für mehrere Wochen Workshops angehalten werden. Neu war, dass T. über den Winter sich immer häufiger bei mir beklagte, dass die Leiter des Instituts versuchen würden, ihn zu hintergehen. Er sagte das zwar nicht so deutlich, ließ aber das vermuten und er verbreitete, wie sich später herausstellen sollte, Lügen über die Institutsleiter, die ich hier nicht näher erläutern werde, weil aus meiner Sicht beide ganz gut an einander verdient hatten und es auf Basis neuer Zusammenarbeitsregelungen organisierbar gewesen wäre. So beklagte er sich z.B. darüber, dass er Dokumente unterschreiben musste, die er nicht verstand und warum für ihn hier nicht Steuer und Versicherung bezahlt wurde, nachdem er mir erklärt hatte, dass er offiziell kein Geld verdienen dürfe, weil er sonst die staatliche finanzielle Unterstützung seines Landes verlieren würde. Er begann ein Spiel mit mehreren Wahrheiten zu spielen, in das ich auch involviert wurde. Ich wurde von ihm offiziell zu einem Sprecher seines Stammes erkoren, der befugt war, in seinem Namen Verhandlungen zu führen. In Wirklichkeit aber brauchte er eine Person als Pufferzone, die für ihn seine Verbindlichkeiten in der

alternativ-medizinischen Schule löste, ohne dass er sich damit auseinandersetzen musste. Neben den finanziellen Streitigkeiten gab es natürlich auch noch einen spirituellen Machtkampf. So forderte er innerhalb der ‚Mediationsgespräche‘ unter meiner Leitung den Mantel und den Stein zurück. Der Mantel wurde in etwa mit den Worten auf jeden Fall aber mit der Absicht überreicht worden: ‚You are dignified to wear this coat, I can see that you are a chief, you will be the right one for your people. So people of Austria please welcome your new chief.‘ Muschelblasen. Nach dem Ende der geschäftlichen Beziehungen befahl er, dass der Stein weggesperret werden musste und die Rückgabe des Mantels, anderenfalls könne er sonst für nichts mehr garantieren, weil für Menschen, die nicht das tun, was er für richtig hält oder die er für unwürdig hält, ist er dann auch nicht zuständig, falls etwas Schlimmes passieren sollte. ‚I can´t take the guarantee any longer for this.‘

Parallel dazu gab es ein Treffen mit mir, Z. und zwei weiteren – und wir beschlossen die Vermarktung selbst in die Hand zu nehmen und eine T.-Schule zu gründen. Mir wäre dabei die Aufgabe zuteil geworden, so etwas wie ein administrativer Direktor zu sein. Es war viel in Planung und das Herzstück war das aus dem Wunsch die traditionelle Massage zu lernen entstandene Langzeitausbildung, die natürlich ‚very sacred‘ war und worüber man nicht sprechen durfte, Massage zu lernen war aber kein Bestandteil mehr davon. Die Ausbildungskosten dafür waren in Module unterteilt und wenn jemand bis zum Ende mitmachen wollte, dann würde das ca. 10.000 Euro kosten, Reise und Verpflegungskosten nicht mitgerechnet, da die Module teilweise in seinem Heimatland abgehalten werden sollten. Was man allerdings nach dieser Ausbildung ist und was man kann, was man gelernt hat, das war auch nicht verifizierbar. Die Woche mit Wasserfalldusche galt als Vorseminar, nachdem T. entschied, wer zu welchem Kurs zugeteilt wurde und wer wie lange und wie intensiv von ihm abhängig sein durfte. In der Praxis ließ sich Z. aber nicht dreinreden, weder unterstützend noch kritisierend und schon gar nicht, wenn es um Finanzielles ging. Die bestehenden Kursteilnehmer aus der alternativ-medizinischen Schule wurden informiert, dass die Kurse stattfinden würden,

allerdings an einem anderen Ort und nicht mehr unter dem Deckmantel des Instituts. Damit arbeitete T. für sich selbst und nicht mehr für eine Tagesgage des Instituts, was sein Einkommen weiter erhöhte. Und weil gerade alles so gut lief, wurde schon heftig am Hochzeitsplan geschmiedet, weil das auch der realistischste Weg war, um frei nach Österreich reisen zu können, ohne mit der Fremdenpolizei Schwierigkeiten zu bekommen. Das war aber wie sich nachher herausstellte, nicht ganz so einfach, wie er sich das dachte. Bis dahin durfte ich auf seinen Anruf hin mir Tage frei nehmen und auf seine Kosten Autos zu mieten, um ihn von Linz nach Wels oder einem anderen Ort zu bringen, an dem seine Workshops stattfanden.

Juni 2011

H: Ich erhielt Anfang Juni einen Anruf von ihm, bei dem er mich wieder einmal bat, ihn von Schwarzer Magie zu befreien, da es wieder jemand mit ihm böse meinte. Es wurde bei ihm ein Gefäß mit einem Dolch abgegeben, das seiner Meinung nach seine Beziehung zu Z. zerstört hatte. Obwohl ich ihm anbot, beides zu entsorgen und mit entsprechenden Gebeten zu reinigen, entschied Z., dass die Teile zu einer katholischen Kirche gebracht werden sollten. Trotzdem bat mich T., Dolch und Pokal aus der Entfernung zu reinigen, was ich zusammen mit meiner Schwester als Ritual auch gemacht habe. Zuvor hatte ich natürlich jede Nacht Telefongespräche bis drei vielleicht vier Uhr in der Früh zu führen oder zumindest per SMS. Anfang Juli erhielt ich dann wieder einen Anruf von ihm, allerdings fragte er, ob er ein paar Tage mit seiner Tochter bei mir übernachten könnte, er müsse so schnell wie möglich wieder zurückfahren, weil alles keinen Sinn habe, nachdem Z. und er sich getrennt hätten. Ich nahm mir den nächsten Tag frei, um ihn zu besuchen und ihn zu beruhigen. Was ich sah, war ein heulender Mann, der sich selbst auf dem Sofa aufgebahrt hatte und der auf das Sterben wartete. Dazwischen krabbelte ein ca. zweieinhalbjähriges Kleinkind und sah sich DVDs an. Ich versuchte, mich mit meinen Gebeten und Gesängen endlich bei ihm revanchieren zu können. Rückblickend betrachtet hatte ich gar nicht das Gefühl, dass er krank sei oder Hilfe brauchte. Seiner Erzählung zufolge hatte Z. im

Streit ihm eine Ohrfeige gegeben, was natürlich für einen Chieft nicht akzeptabel ist, und er gab dann ihr auch eine Ohrfeige, die viel stärker ausfiel, da er ja viel stärker war. Was ihn natürlich am meisten schmerzte, war der Umstand, dass sie, seine Prinzessin, die Hand gegen ihn erhob und nicht dass sie mit sich selbst ins Gericht ging, um in seinem Sinn wieder zu funktionieren – nicht weil er die Kontrolle verloren hatte. Er erinnerte mich eher an meine Exfrau, die Krankheiten vortäuschte, damit ich mich nicht mit Freunden treffen konnte und zu Hause bei den Kindern bleiben musste, da es ihr ja so schlecht ging. Tatsächlich war ich aber nicht der Einzige, den er gerufen hatte, um ihm zu helfen. Gegen Mittag musste ich wieder fahren, blieb aber in Kontakt mit den anderen, die ihm in dieser schweren Stunde zur Seite standen. Z. hatte die Wohnung mit dem Ultimatum verlassen, dass er weg sein müsse, wenn sie zurückkäme. Eine gemeinsame Freundin hat ein Haus in Tirol und er wurde dazu überredet, dort erstmal Urlaub zu machen. Ich ging wieder zur Arbeit.

Gegen Mittag des nächsten Tages erhielt ich den Anruf, alles sei wieder in Ordnung und ich könne ihn abholen, er und Z. hätten sich wieder versöhnt. An diesem Tag, wie hätte es anders sein können, zerbrach die Beziehung zu einer Frau, die ich gerade aufbauen wollte. In den darauf folgenden Wochen verfiel sie in Panik, nachdem sie mich gesehen hatte oder mit mir telefoniert hatte. Sie war von der zwanghaften Paranoia getrieben, ich würde ihrem Kind schaden wollen. Meiner Geschichte mit T. schenkte sie keinen Glauben und sie begann mich zu bekämpfen. Schließlich musste ich den Kontakt völlig abbrechen. T.'s Beziehung zu Z. war also wieder in Ordnung, während ich wieder Single war. Ich hätte mich vertrauensvoll an T. wenden können, damit er mir, seinem Untergebenen, mit seiner Kunst auch in Liebesdingen weiterhelfe. Oder er hätte sich einen ‚very sacred‘ Workshop, von ‚at home‘ und der natürlich ‚very old‘ ist, einfallen lassen, für den dann sogar ich bereit gewesen wäre zu bezahlen, oder besser noch – ich hätte mich gleich für seine Langzeitausbildung eingeschrieben, weil das der einzige Weg gewesen wäre, wie er mir hätte helfen können. Anstatt ihn zu fragen, wie er mir weiter helfen könnte,

begann ich zu verstehen, dass alle Frauen, die in einer emotionalen Beziehung zu mir stehen und von denen er wusste, Todesangst spürten, wenn ich mit ihnen sprach oder sie traf. Dazu war es nicht notwendig, dass er die Frauen persönlich kannte, es reichte, wenn ich ihm von einer erzählte oder wenn er zufällig bei einem Telefongespräch anwesend war. Auf energetischer Ebene funktionierte das dann so, dass z.B. meine Exfrau sich nach einem Telefongespräch mit mir so sehr ängstigte, dass sie sich mit aller Kraft gegen mich verteidigte. Mir war das natürlich nicht bewusst, weil ich dachte, sie spinne einfach und ich fing erst an, mich gegen ihre Angriffe zu verteidigen, als sie sich offensichtlich destruktiv gegen mein Leben auswirkte. Die Beziehung zu meiner Exfrau hatte sich nicht normalisiert.

August 2011

H: Ich sagte ihm, dass ich ein Auto mieten müsste und ich nicht wisse, zu welchem Preis, weil es kurzfristig war. Ich sollte so schnell wie möglich kommen, auch wenn es etwas teurer werden sollte. Ich bin ein sehr flotter Autofahrer und brauchte für die 400km ca. 3Std. - auch mitberechnend, dass ich ja erst nach der Arbeit ein Auto holen musste und ich auch nicht all zu spät wieder zu Hause sein wollte, da ich am nächsten Tag recht früh raus musste. Ich war natürlich schon auf seine Geschichte gespannt und freute mich auf die Unterhaltung mit einem Freund, den ich lange nicht gesehen hatte. Auf meine Frage, was denn passiert sei, antwortete er ganz kurz: ‚I' ve met the creator and there were so many angels, I' ve seen so many angels, all is good now, we can go.‘ Nach den ersten paar Kilometern wurde er komisch distanziert und erklärte mir, wie ich Auto zu fahren hätte. Dann brach er einen Streit vom Zaun, dass er keine Tickets fürs Schnelfahren bezahlen würde. (Nachdem er am Telefon gesagt hatte, - komm bitte so schnell wie möglich, auch wenn es teurer ist). Danach distanzierte er sich völlig, setzte sich Kopfhörer auf und weigerte sich, mit mir zu sprechen. Leider musste ich tanken und konnte nicht durchfahren und hielt mich im Wesentlichen auch an die Geschwindigkeitsbegrenzungen, was die Fahrt natürlich erheblich verzögerte. An der Tankstelle

beschloss er, dass seine Tochter eine Pause brauche und weckte sie auf, um mit ihr in den Shop zu gehen. Mir erzählte er irgendeinen Blödsinn von: ,International studies that say a child has to take a rest every two hours... .' Ich hörte nicht mehr richtig zu, sondern wartete nur, bis er endlich die Show mit dem Kind zur Genüge abgezogen hatte, um weiterfahren zu können. Kurz vor Wels bat ich ihn weiter zu fahren, weil ich zu übermüdet war. Er hatte sich wieder eine Situation geschaffen, in der er mir helfen konnte und in der ich auf ihn angewiesen war. Allerdings war er auch der Auslöser der ganzen Inszenierung, ohne ihn wäre ich nicht in eine Hilflosigkeit geraten, aus der nur er mir heraushelfen kann. Ich begann ein Schema zu erkennen, brachte das Auto zurück und war gegen halb drei im Bett, um gegen sechs wieder aufzustehen. Ich beschloss, nie wieder für ihn Chauffeur zu spielen. Natürlich musste ich das Auto vorläufig selbst bezahlen. Nachdem er so sehr beschäftigt war mit Geldverdienen beschäftigt war, konnte er sich auch nicht kurzfristig Zeit nehmen, um abzurechnen, er empfing mich dazu erst drei Monate später. Als er mich anrief, sprach er mir auf die Mobilbox, ich solle doch einige Freunde mitbringen, da er und Z. beschlossen hätten zu übersiedeln. Als ich ihn zurückrief, wagte er es nicht diese Frage noch mal zu stellen. Ich kam dort mitten in das Chaos, das herrscht, wenn Menschen den Wohnort wechseln. Ich empfand das nicht weiter störend. Interessanter fand ich die Tatsache, dass Z. und T. beschlossen hatten, in das Haus einer Bekannten zu ziehen. Das passierte natürlich als Einladung, die er dankend gerne annahm und für die er natürlich nichts bezahlen musste – wie immer gerade im rechten Moment. Als wir abgerechnet hatten und ich mit der Eisenbahn wieder zurück nach Linz fuhr, fühlte ich mich sehr erleichtert. Ich begann alle entstandenen Verbindungen aus physischer, mentaler oder spiritueller Ebene zu trennen. Je mehr ich das tat, desto freier fühlte ich mich. Als ein funktionelles Indiz dieser Trennung von ihm wertete ich, dass nachdem ich mich aus seiner Gefolgschaft entlassen hatte, auch mein Reizmagen wieder zurückkehrte. Und meine Ängste stellten sich wieder ein. Es war ein sehr vertrautes Gefühl, sich nicht als der ,selbstgekrönte König von Umpalumpaland' zu fühlen, sondern als das, was ich bin. Ich erkannte und akzeptierte die

Ängste als einen notwendigen Teil meines Lebens zum Glück. Ich beschloss, über ihn und seine Familie in seiner Heimat Nachforschungen anzustellen. Ich hatte auch den ganze Herbst 2011 das Gefühl, es würden mir Schatten folgen. Ich argwöhnte, mir unbekannte Menschen, die ich auf der Straße sah, wollten mir Böses. Ich erkannte aber T.'s Werk dahinter, das nur eine neue Form der Abhängigkeit schaffen sollte. Diesmal half ich mir selbst. Ich beschloss auch, mich mit den Leitern der alternativmedizinischen Schule in Verbindung zu setzen, um zu erfahren, wie es ihnen in der Zwischenzeit ergangen war und um zu erfahren, ob es Parallelen gäbe.

Ich hatte B., die Freundin, mit der ich den Workshop von T. in Wien besucht hatte, zwischendurch immer wieder getroffen. Im Frühjahr 2011 erzählte sie mir davon, dass sie darüber nachdenke, mit ihrer Arbeit aufzuhören, weil sie keine Kunden mehr hatte. Sie war am Nachdenken, ob sie die Ausbildung bei T. machen sollte. Sie fand viele Gründe, ihr bisheriges Leben aufzulösen und T.'s Ideen und seine Langzeitausbildung nachzufolgen. Im Sommer 2011 war sie dann schließlich soweit, ihre Partnerschaft nach dreißig Jahren zu lösen. Ich besuchte sie öfters und sie erzählte mir immer wieder davon, welchen Reiz es auf sie ausüben würde, vom Balkon ihrer Dachgeschoßwohnung zu springen. Sie wirkte weder depressiv auf mich noch übermäßig suzidgefährdet, sie wirkte eher ruhig und ausgeglichen auf mich. Im Nachhinein verstehe ich, dass es der Kampf des eigenen Selbst ums Überleben ist, der sich dagegen wehrt, benutzt zu werden oder der dem Leben zuliebe verhindern will, andere mit der eigenen Energie zu nähren. Natürlich bleibt T.'s. Lösungskompetenz als Angebot offen und wird darüber hinaus durch all jene verstärkt, die an ihn glauben. B. fand dann einen eigenen Weg, die Situation zu klären. Sie suchte eine Freundin auf, die auf spirituellem Weg eine Art Universalreinigungen mittels Gesängen durchführt. Zwei Tage später kamen wieder die ersten Klienten in ihre Praxis als Masseurin.

Eine weitere Freundin von mir, I., die als Psychologin arbeitet und darüber hinaus ein Einzelhandelsunternehmen führt, trifft

kurz nach der Behandlung von T. im Sommer 2010 einen Mann aus ihrer Vergangenheit wieder. Obwohl sich der Mann mitten in einem unaufgelösten Scheidungskrieg mit seiner Noch-Ehefrau befindet, geht I. eine Beziehung zu ihm ein. Sie hat alle Alarmsignale überhört und wollte das nicht wahrhaben. Im Laufe der nächsten zwölf Monate wendet I. immer mehr Zeit für diesen Mann auf, wobei das Grundthema immer das ist, dass der Mann so sehr unter seiner Exfrau leidet und er auf Hilfe und Stütze von I. angewiesen ist, die am Ende überhaupt keine Zeit mehr für sich selbst findet. Parallel dazu nimmt sie in etwa zu selben Zeit eine Mitarbeiterin auf, die als sehr engagiert und fleißig gilt. Anfang 2011 findet diese Mitarbeiterin einen Arzt, der sie für die nächsten Monate krank schreibt. Sie besorgt sich illegal diverse Geschäftsunterlagen von I. und eröffnet im Sommer 2011 in der Nähe zu I. ein Konkurrenzunternehmen, das dieselben Produkte anbietet. Als ich I. von meinen Erfahrungen erzähle und sie mit meinen Schlüssen konfrontiere, schließt sie sich meiner Meinung an, beendet die Beziehung zu dem Mann und erfreut sich der Tatsache, nicht zwei Mal täglich für telefonische Beratung zur Verfügung stehen zu müssen. Der Mann indes versucht seine Exfrau zurück zu gewinnen und I. zu einer Affäre zu überreden. Die Gerichtsverhandlung bzgl. der ehemaligen Mitarbeiterin ist noch ausständig. Auch hier haben sich die Anhängigkeitsmuster von T. direkt nach seiner Behandlung auf die Personen übertragen. I. dürfte nicht so sehr kämpferisch veranlagt sein wie B., deshalb hatte sie keine Depressionen, oder sie wusste auf Grund ihrer psychologischen Ausbildung besser damit umzugehen und dagegen zu steuern. T. hätte sich sicher gefreut, wenn sie bei ihm weiter Hilfe gesucht hätte - oder besser noch einen Workshop gebucht hätte. Ich habe es auch immer wieder erlebt, wenn ich ihm assistierte oder als Übersetzer für ihn tätig war, dass er Menschen, die ein zweites oder drittes Mal kommen wollten, wieder wegschickte. Es war dann meine Aufgabe auf die Frage: ‚Was kann ich tun, wenn ich so was weitermachen will?‘, damit zu beantworten, diejenigen zu Workshops einzuladen. Er nahm es wohl als ein Zeichen der Energien, denen er folgte, an. Prinzipiell verdankte er aber den Erfolg seiner Arbeit nicht sich selbst, sondern Menschen wie mir, von denen bekannt ist,

dass sie sich mit esoterischen Themen auseinandersetzen, was Vertrauen erweckend wirkt. Wenn ich also sage, das, was er macht, ist gut, dann wird dem wegen meiner Vertrauenswürdigkeit Glauben geschenkt. Ich habe ihm ca. fünfzig Personen vermittelt – und die wieder weitere. In dieselbe Falle war natürlich die alternativ-medizinische Schule getappt, mit dem Unterschied, dass sie ein viel effektiveres Vermarktungs- und Netzwerksystem hatten, das er nutzen konnte.

Herbst 2011:

H: Da ich im Laufe der Zeit mehrere Kontakte zu anderen Vertretern aus T.'s Kultur knüpfen konnte, fragte ich nach, ob denn etwas über ihn bekannt sei. Interessanterweise kannte ihn niemand unter seinem indigenen Namen noch war er als traditioneller Heiler oder Medizinmann bekannt. Die erste Lektion, die ich lernte, war, wenn jemand die Gabe der Heilung besitzt, so ist das niemals zu vergüten, da es als ein göttliches Geschenk gesehen wird und das ist Allgemeingut, es wird nur über den – oder diejenige repräsentiert. Wenn jemand seine Dienste verkauft und sich darüber hinaus auch als so ein Heiler vorstellt, ist ihm nicht zu trauen und es ist eher davon auszugehen, dass es sich um einen Bauernfänger handelt, einen Trickser, Schwindler und Betrüger. Als ich meinen Freunden aus dem fernen Land die Genealogie zeigte, über die er sich selbst definierte und die in dieser Kultur sehr wichtig ist, brach Gelächter aus: ‚First, I should be related to me, but he is for sure not from my tribe, I know them all, second, these families never came together.‘ Als ich dann den westlichen Namen nannte, wurde plötzlich klar, wen ich meinte. Es war ein Name, der mit Bandenkriegen und vor allem mit Drogenhandel in Verbindung steht. Das gefiel mir nicht. Mir wurde dringend angeraten, mich von T. fernzuhalten und sie würden ein paar echte Medizinmänner konsultieren, da meinen Freunden nicht ganz klar war, wie sie damit umgehen sollten. Ich bekam wieder die Rückmeldung, dass es sehr gefährlich sei, sich mit ihm einzulassen und dass ich den Kontakt sofort abbrechen sollte. Darüber hinaus fühlte ich mich schuldig gegenüber den Menschen, die ich T. vermittelt hatte. Es wurden mir aus seinem Land Gebete zugetragen, die

neutralisierend auf das wirken, was T. hier angerichtet hat. Wir haben parallel daran gearbeitet, hier und dort – und soweit ich es überblicken konnte, hat es auch gut funktioniert. Auf energetischer Ebene erzählten die Indigenen folgende Geschichte:

Es gab vor ca. 200 Jahren einen Häuptling desselben Kulturkreises, aber einer anderen geografischen Gegend, der für ein Massaker verantwortlich gemacht wird. In einem Gemetzel schlachtete er viele Frauen, Kinder und Männer ab. Von den damaligen Medizinmännern wurde ein wirksamer hochenergetischer Schutzzauber entwickelt und angewandt. Dieser wurde von Generation zu Generation weitergegeben. T. dürfte diese Energien teilweise aufrufen, wozu er aber zum einen gar keine Berechtigung dazu hat und zum anderen kann er nicht damit umgehen. T. öffnet also Tore in die spirituelle Welt, die er nicht kontrollieren kann. Zumindest in diesem Punkt hat er nicht gelogen. Darüber hinaus scheint er so sehr von sich, seinem Ego oder seiner Mission überzeugt zu sein, dass Kollateralschäden aus seiner Sicht vertretbar sind. Ich habe mich allerdings geweigert, so ein Kollateralschaden zu sein. Genauso wie er sich selbst im Lauf der letzten beide Jahre immer mehr als Häuptling wahrgenommen hat, dem Respekt zu zollen ist, genauso wurde seine Heilarbeit Mittel zum Zweck. Dabei stand immer mehr der finanzielle Verdienst im Vordergrund. Dazu kommt natürlich, dass bei uns das niemand überprüfen kann, was er erzählt hat und er es auch vermieden hat, Dinge offen und klar auszusprechen. Ich denke, dass wir auch für das verantwortlich sind, was wir nicht tun. T. hat es scheinbar verabsäumt, entsprechende mentale oder spirituelle Sicherheitsvorkehrungen zu treffen, weshalb die Energien, die er gerufen hat, unkontrolliert das machen konnten, wozu sie erschaffen wurden und T. war ja auch nicht ausgebildet mit diesen Energien zu arbeiten. Allerdings fehlen die Aggressoren, gegen die man sich verteidigen müsste, so wie meine Exfrau, die auf einmal in Todesangst war, wenn sie mit mir telefonierte, generiert dieses energetische Feld innere Bilder, die Angreifer abschrecken sollen. Sind aber gar keine Angreifer vorhanden und passiert die Verteidigung unkontrolliert, kann eben so etwas

passieren. Es ist natürlich nicht zu beweisen - bzw. wie soll etwas bewiesen werden, was nicht getan wurde, gerade auf metaphysischen Ebenen? Auf der anderen Seite war da natürlich der Versuch Abhängigkeiten zu schaffen, weil die ja auch helfen würden, einen etwaigen Aggressor unter Kontrolle zu bringen und wieder dorthin zurück zu schicken, wo er hergekommen ist. Im Fall von T. wurde es benutzt, um finanziellen Profit daraus zu schlagen. Von meinen guten indigenen Freunden wurde er auch mehrfach als Energieräuber bezeichnet, was ihn auch sehr gefährlich macht. Hatte ich vor seiner ersten Behandlung gut verdient, so war ich nachher der Sozialhilfeempfänger, der er vor unserer Begegnung war. Nach seinem depressiven Anfall zu Hause, weil seine Tochter zu seiner Exfrau gebracht wurde, 'kündigte' meine Tochter mir die Vaterschaft, dafür reiste seine Tochter mit ihm nach Österreich und war die ganze Zeit bei ihm. Natürlich gab es hier wieder eine Behandlung von ihm. Nachdem ich ihn in einem Depressionsanfall besucht hatte, weil seine Verlobte mit ihm Schluss gemacht hatte, trennte sich meine Eroberung von mir. Eine Behandlung seinerseits war nicht mehr notwendig. Angesprochen darauf, warum ihm das passiert war, war seine Antwort immer: 'You don't know what I am carrying my friend, I have to take the energy of these people, sometimes it is a heavy load that I have to carry, I am just the shitcleaner but that's why I am here, you can't understand this.' Also kann er ganz einfach Lebens-Energien von anderen einkassieren, wenn es zu seinem Vorteil ist. Da er sich ja ohnehin auf einer Mission und für etwas Besseres als gewöhnliche Menschen hält, ist es aus seiner Sicht sicher zum Vorteil aller, dann kann er sich ja wieder um die Menschen kümmern, denen es seinetwegen schlecht geht und neue Abhängigkeiten schaffen, die ihm das Überleben auf mentaler wie auf physischer Ebene sichern. Mein Lieblingswort T. betreffend ist aber 'born-again-indigenous', also jemand, der sich erst dann auf seine indigenen Wurzeln zurück besinnt, wenn er den wirtschaftlichen Gewinn darin erkennt.

Ich habe immer wieder bei den Indigenen nachgefragt, ob ich Z. helfen kann, da sie ja in seiner unmittelbaren Nähe agiert. Es würde mich nicht wundern, wenn sie in den nächsten Jahren

stirbt. Die Antwort, die ich bekam, war ähnlich dem deutschen Sprichwort ‚Gleich und Gleich gesellt sich gerne.‘ Aus Sicht meiner indigenen Freunde kann ihm nur jemand so nahe kommen, der dieselben Ziele wie er verfolgt, unabhängig davon, ob er bewusst oder unbewusst handelt. Ich hatte mehrfach das Gefühl, Z. würde ihrerseits versuchen, Abhängigkeiten herzustellen. Da passen die beiden ja ganz gut zusammen. Für alle anderen wurde mir der Rat gegeben: ‚They are responsible for their own life – all YOU can do is pray, and that we do together.‘

Ich suchte die Leiter der alternativ-medizinischen Schule auf und sie bestätigten im Wesentlichen meine Geschichte. Ich stellte eine Verbindung her zu meinen indigenen Freunden und wir beschlossen gemeinsam die Gebete zum Unwirksammachen der Machenschaften von T. zu sprechen und wir tun es noch. Ich erfuhr ein amüsantes Detail: T. hatte aus einer Bibel seines Heimatlandes, die zweisprachig verfasst war, ein paar Seiten kopiert und weiter gegeben. Es ist das in der christlichen Kirche bekannte Gebet ‚Vater Unser‘, allerdings in einer Sprache, die in Österreich nahezu niemand kennt. Dieses Gebet wurde dann von T. als ‚very old‘ und ‚really powerful‘ eingesetzt. Dadurch dass ihm die Menschen geglaubt haben, war es das auch.

Oktober 2011

H: Ich stand aber immer noch vor dem Problem, dass ich nicht wusste, wie ich die Bindung zu T. effektiv trennen konnte. Er meldete sich im Oktober 2011 bei mir. Er tat das immer im Abstand von ca. zwei bis drei Monaten, um mich zu informieren, was ich tun dürfe, um seine ‚Heiligkeit‘ zu erfreuen. Er wollte, dass ich, nachdem es ihm nicht gelungen war, in Österreich zu heiraten, auf seine Anweisung Folgendes in einem offiziellen Schreiben für die Einwanderungsbehörde für ihn zu verfassen, damit die beiden in seinem Heimatland möglichst schnell heiraten könnten:

- 1.) T. und Z. leben schon seit 2 Jahren zusammen.
- 2.) T. kommt auf Einladung der höchsten spirituellen Führung

Österreichs, um hier zu praktizieren.

- 3.) Ich sollte den Brief als Professor der Universität Linz unterzeichnen, da das sowieso niemand aus seinem Heimatland überprüfen kann.

Wahr ist:

- 1.) T. und Z. leben partiell schon seit ca. 6 Monaten zusammen. Das reicht der Einwanderungsbehörde hier wie dort leider nicht, um eine Eheschließung zu gewährleisten.
- 2.) T. kommt nicht auf Einladung der höchsten spirituellen Führung Österreichs, um hier zu praktizieren. Ich denke, das wäre Kardinal Schönborn oder so jemand. Ich war aber nie in derartige Kontakte involviert und bin mir sicher, dass das nie stattgefunden hat.
- 3.) Ich sollte den Brief als Professor der Universität Linz unterzeichnen, da das sowieso niemand aus seinem Heimatland überprüfen kann. Ich hatte mich wieder als Student eingeschrieben.

Er wollte auch den Nachnamen von Z. annehmen, was meinen Verdacht erhärtete, dass er etwas zu verbergen hatte, denn Namen sind in seiner Kultur etwas, die in direktem, unaustauschbarem Zusammenhang mit der Person stehen. Da ich das nicht schreiben wollte, schrieb ich einen ca. dreiseitigen Brief, der in etwa das zeigte, was wir miteinander erlebt haben. Darüber hinaus stellte ich klar, dass er hier ganz gut verdient, sodass niemand Angst haben müsste, er oder Z. würden jemandem zur Last fallen. Die Reaktion von Z. und T. war sehr wütend, sie wollten mir jedoch in ihrer Großzügigkeit erklären, was ich falsch gemacht hätte und wie ich meinen schweren Fehler wieder gut machen könne. Da ich mich irgendwann nicht mehr am Telefon anbrüllen lassen wollte, weil ich mir eigentlich Lob für meinen Freundschaftsdienst erwartet hatte, der natürlich wieder innerhalb von zwei Tagen zu leisten war, unabhängig davon, wie meine eigene Planung war, legte ich auf. Daraufhin wurde ich von Z. mit mehreren SMS versorgt, deren freundlichstes Wort Themenverfehlung war. T. tat seinem Ärger auf meine Mailbox kund, das Wort, das er in Verbindung mit mir

am häufigsten gebrauchte war ‚bloody boy.‘ In diesem Moment wurde sein wahres Gesicht erkennbar und er erschien mir gar nicht mehr als ein kraftvoller indigener Heiler, sondern mehr als der Hobbit der durch seinen Schatz zu Smeagol mutiert war, was mir angesichts der Wandlung vom Missionar zum spirituellen Seelenfänger ganz passend schien, oder wie es eine meiner indigenen Freundinnen formulierte: ‚I have more power in my ass, as this man in his whole life.‘

Ich habe dann mit seinem derzeitigen Assistenten Kontakt aufgenommen, um ihm die Tonaufzeichnung meiner Mailbox vorzuspielen. Ich sah gleichzeitig, dass er selbst erkennen musste, wer T. war und wie er agiert. In dem Gespräch mit mir nahm er ihn in Schutz bzw. wollte das, was ich sagte, nicht wahrhaben. Trotzdem erzählte er mir eine Geschichte, die sich während einer seiner Workshops zum Langzeitstudienprogramm ereignete: T. ging ins nächste Gasthaus, um schnell einmal zehn Bier zu trinken. Dann argwöhnte er bössartige Machenschaften in einem nahen Wald, den er zu befreien hatte. Nachdem er rabiat wurde, brauchte es vier Personen, die ihn zurückhielten und auch auf ihm knieten, damit er nicht losgehen konnte. Zum Glück dachte ich mir, ist das jetzt nicht mehr mein Problem, sondern seines.

Ich möchte noch einmal anmerken, dass alles als ein Erfahrungsbericht von H. zu sehen ist und alles aus seiner Sicht geschrieben. Ich denke es zeigt deutlich, wie Energien transferiert und zum Schaden anderer Menschen eingesetzt werden können, genauso wie diese Energien zu Heilzwecken eingesetzt werden können. Ich verbürge mich persönlich für H. und dafür, dass seine Erzählungen der Wahrheit entsprechen, da ich sie in Episoden schon vorher erzählt bekommen habe.

Epilog:

Einer der Leiter der alternativ-medizinischen Schule war vor T.`s erstem Besuch in Österreich zusammen mit einem Freund auf Besuch im Heimatland von T. Das Verleihen einer Häuptlingswürde passiert unter anderem durch das Anlegen eines Federmantels.

Mangels eigenen Volkes wurden die beiden Österreicher auserkoren um ihn zum Häuptling zu krönen. Als dann die Einladung nach Österreich ausgesprochen wurde, kündigte er seine Arbeit als Hilfspersonal in einem Krankenhaus und begab sich auf seine Österreichmission. Er praktiziert nach wie vor in Österreich, musste aber auf Grund zahlreicher Beschwerden über ihn in seinem Heimatland den Namen seines Stammes von seinen Homepages entfernen. Als H. 2012 in das Heimatland von T. reiste, übertrug sich ein Teil der aufgerufenen Energie von T. auf eine indigene Freundin, die dann von einer spirituellen Heilerin gereinigt wurde. Das wird unter den Indigenen als Beweis dafür gesehen, dass er weder Befähigung noch Kontrolle über das hat, was er tut. In Österreich würde man wohl die Bezeichnung Zauberlehrling wählen.

„Der Zauberlehrling

von Johann Wolfgang von Goethe

Hat der alte Hexenmeister
Sich doch einmal wegbegeben!
Und nun sollen seine Geister
Auch nach meinem Willen leben.
Seine Wort und Werke
Merkt ich und den Brauch,
Und mit Geistesstärke
Tu ich Wunder auch.

Walle! walle
Manche Strecke,
Daß, zum Zwecke,
Wasser fließe
Und mit reichem, vollem Schwall
Zu dem Bade sich ergieße.

Und nun komm, du alter Besen,
Nimm die schlechten Lumpenhüllen!
Bist schon lange Knecht gewesen:
Nun erfülle meinen Willen!
Auf zwei Beinen stehe, -
Oben sei ein Kopf,
Eile nun und gehe
Mit dem Wassertopf!

Walle! walle
Manche Strecke,
Daß, zum Zwecke,
Wasser fließe

Und mit reichem, vollem Schwall
Zu dem Bade sich ergieße.

Seht, er läuft zum Ufer nieder!
Wahrlich! ist schon an dem Flusse,
Und mit Blitzesschnelle wieder
Ist er hier mit raschem Gusse.
Schon zum zweiten Male!
Wie das Becken schwillt!
Wie sich jede Schale
Voll mit Wasser füllt!

Stehe! stehe!
Denn wir haben
Deiner Gaben
Vollgemessen!
Ach, ich merk es! Wehe! wehe!
Hab ich doch das Wort vergessen!

Ach, das Wort, worauf am Ende
Er das wird, was er gewesen!
Ach, er läuft und bringt behende!
Wärest du doch der alte Besen!
Immer neue Güsse
Bringt er schnell herein,
Ach, und hundert Flüsse
Stürzen auf mich ein!

Nein, nicht länger
Kann ichs lassen:
Will ihn fassen!
Das ist Tücke!
Ach, nun wird mir immer bänger!
Welche Miene! welche Blicke!

O, du Ausgeburd der Hölle!
Soll das ganze Haus ersaufen?
Seh ich über jede Schwelle
Doch schon Wasserströme laufen.
Ein verruchter Besen,
Der nicht hören will!
Stock, der du gewesen,
Steh doch wieder still!

Willst am Ende
Gar nicht lassen?
Will dich fassen,
Will dich halten
Und das alte Holz behende
Mit dem scharfen Beile spalten!

Seht, da kommt er schleppend wieder!
Wie ich mich nur auf dich werfe,
Gleich, o Kobold, liegst du nieder;
Krachend trifft die glatte Schärfe.
Wahrlich! brav getroffen!
Seht, er ist entzwei!

Und nun kann ich hoffen,
Und ich atme frei!

Wehe! wehe!
Beide Teile
Stehn in Eile
Schon als Knechte
Völlig fertig in die Höhe!
Helft mir, ach! ihr hohen Mächte!

Und sie laufen! Naß und nässer
Wirds im Saal und auf den Stufen:
Welch entsetzliches Gewässer!
Herr und Meister, hör mich rufen! –
Ach, da kommt der Meister!
Herr, die Not ist groß!
Die ich rief, die Geister,
Werd ich nun nicht los.

,In die Ecke,
Besen! Besen!
Seids gewesen!
Denn als Geister
Ruft euch nur, zu seinem Zwecke,
Erst hervor der alte Meister.' „⁴¹⁴

⁴¹⁴ Goethe: Der Zauberlehrling, in: <http://www.kombu.de/zauber.htm> (Zugriff am 12.10.2012).

Anhang III – Auflistung Ritualteilnahme mit Kosten

Veranstaltung	Inhalt	Ort	Dauer	Kosten
Flying	Bewegungsmeditation	Wien/Praxis Bogner	20. Februar 2008	12 Euro
Hula Intensiv	Erlernen eines Hula	Wien/Praxis Bogner	1.März 2008	90 Euro
LomiLomiNui	Einführung Rücken	Wien/Praxis Bogner	8/9. März 2008	180 Euro
LomiLomiNui	Rücken	Wien/Praxis Bogner	15.Mai-18.Mai 2008	400 Euro
LomiLomiNui	Die Vorderseite	Wien/Praxis Bogner	27.Sept-30.Sept 2008	400 Euro
LomiLomiNui	Rhythm and Flow	Wien/Praxis Bogner	31.Okt-3.Nov 2008	400 Euro
LomiLomiNui	Intuition	Wien/Praxis Bogner	27.Feb-2.März2009	400 Euro
Konzert	Leiohu Ryder & Maydeen Oahu	Wien/Hara-Shiatsu	3.April 2009	20 Euro
LomiLomiNui	Schamanismus	Grundlsee	30.Mai-2.Juni 2009	400 Euro
„Plastic-Maori Healings“	Connection to the source	Wien 3	11.Aug.2009	Gegengeschäfte
Wai Turoa 3 Workshops	Readings, Healings, Naturrituale	Wien 3 und Rosenau	16.Sept.-30.Sept. 2009	1.300 Euro
LomiLomiNui	Integration	Wien/Praxis Bogner	30.Okt-2.Nov 2009	400 Euro
HealingSpiral	Healing Spiral	Mannersdorfer Wüste	13.Dez. 2009	XXXXX
UniWien	Schwitzhütte	Gänserndorf	21.März 2010	20 Euro; Haarshampoo
UniWien	Einführung in den hawaiianischen Schamanismus	Wien 3	26.März 2010	40 Euro
LomiLomiNui	Abschlussprüfung	Wien 3	27.April 2010	XXXXXX
Hawaii Festival	Ava Ritual, Lomi, u.a.	Inzell/D-land	14.Mai- 16.Mai 2010	250 Euro

,Plastic-Maori Healings'	Healingassistent	Wien 3	16.Aug- 22.Aug 2010	Gegengeschäfte
Kuru Waka 3	Reading; Maorihealing; Sweatlodgeblessing	Roodeschool Holland	10.Sept.- 16.Sept. 2010	600 Euro
Konzert	Leiohu Ryder & Maydeen Oahu	Wien/Hara- Shiatsu	1.Sept. 2010	20 Euro
Einführung in die Spiritualität der ,Plastic Maori'	Wasserfallritual Gebete Gesänge	Graz	8.Nov.-12.Nov. 2010	Gegengeschäfte
Workshop Meditation	Quantenbewusstsein	1230 Wien	20.Nov. 2010	90 Euro
Trennungsritual	Trennungsritual	Baden	27.Nov. 2010	50% von 180 Euro
Halao Lichtinsel	Meditation	1230 Wien	20.Nov. 2010	90 Euro
,Plastic-Maori Healings'	Healingassistent	Wien 3	11.Feb. 2011	Gegengeschäfte
Baba-Jaga ¹	Healing Concert	Wien 3	19.Feb. 2011	XXXXXX
Lichtinsel	Meditation	1230 Wien	27.Feb. 2011	90 Euro
Lichtinsel	Meditation	1230 Wien	2.April. 2011	90 Euro
Kuru Waka 4	Reading; Maorihealing; Medicine wheel.	Roodeschool Holland	2.Juni-8.Juni 2011	600 Euro
LomiLomiWawae	Massage mit Füßen	Nürtingen D- Land	18.Juni-19.Juni 2011	100 Euro
Kuru Waka 5	Reading; Maorihealing; Medicine wheel.	Roodeschool Holland	22.Sept.-29.Sept. 2011	600 Euro
Norderney	Geisterentsorgung	Norderney	30.Sept. 2011	XXXXX

¹ Ich war bei dieser Healingssession nicht körperlich in Holland anwesend, die Personen, die mitgemacht haben, haben sich zu einer Zeit verabredet und dann hat jeder von dem Ort aus, wo er war, sich in Trance oder Meditation begeben und hat so mitgemacht. Diejenigen, die physisch im Baba-Jaga anwesend sein konnten, waren dort.

Kuru Waka 6	Reading; Initiation as a shaman. Medicine wheel. Sweatlodge.	Roodeschool Holland	26.Juni-03.Juli 2012	600 Euro
Hawaii Festival	Talk-Stories, Lomi, u.a.	Chiengau/D- land	01.Jun - 03.Jun 2010	300 Euro

Hinzu kommen noch sämtliche Reisekosten und alle Kosten für Unterkünfte Verpflegung, etc. also im Sinne einer Gesamtkostenschätzung belaufen sich die Kosten auf ca. 10.000 Euro.



WHARE WANANGA



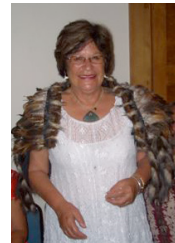
SACRED SCHOOL OF WISDOM

MIT WAI TUROA-MORGAN, NEUSEELAND

Langzeitstudienprogramm 2009 - 2012

REMEMBER YOU ARE A PERFECT BEING

Life is a gift
Enjoy it deeply
Learn from it daily
And use it wisely



ÜBER WAI TUROA - MORGAN

Wai ist eine Maori. Sie ist Matakite, was Medizinfrau, Heilerin & Seherin bedeutet. Ihre Vorfahren väterlicherseits waren bedeutende Häuptlinge, Seher und Tohungas, das was wir heute Schamanen nennen. Auf der Seite der Mutter waren viele Seherinnen. Bei ihrer Geburt gab es bereits Zeichen und Hinweise auf ihre besonderen Fähigkeiten. Schon als Kind konnte sie hinter die konventionelle Realität sehen und die Lebensthemen anderer Menschen erkennen.

Ab 1973 erhielt Wai ihre Ausbildung bei Tohunga und Matakite LehrerInnen. Gleichzeitig wurde sie von spirituellen LehrerInnen unterrichtet. Seit über 30 Jahren ist sie in Neuseeland und Europa als Lehrerin, Heilerin, Medium und Medizinfrau unterwegs.

DIE DREI KÖRBE DES WISSENS

1996 hatte sie eine Vision, in der sie drei Lichtwesen sah, die ihr sagten, ihre Rolle im Leben sei, das Bewusstsein von Menschen auf das Niveau des göttlichen weißen Lichts anzuheben. Wenn das eintritt, verschwinden alle Konditionierungen und Begrenzungen.

Dies sind die drei "Körbe des Wissens", die ihr gegeben wurden: die Erdmedizin für den Körper, die Medizin für die Emotionen und den Intellekt, sowie die Medizin für das spirituelle Selbst, unsere Verbindung zu Gott.

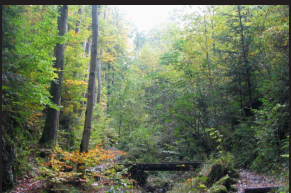
Der erste Korb hat mit der Fähigkeit zu tun, deine Talente zu erkennen, die im Beruf oder zur Erhaltung der Menschheit wichtig sind. Im zweiten Korb geht es um die Psychologie: mehr zu sehen, als die Augen sehen. Zu sehen, welche emotionale und mentale Probleme vorhanden sind. Der dritte Korb hat mit der Fähigkeit zu tun, über Raum und Zeit hinauszugehen und zu erkennen, was hinter dem Körperlichen und Materiellen liegt. In dieser Ausbildung geht es um unsere spirituellen, emotionalen, mentalen und körperlichen Anteile und deren Integration. Sie richtet sich vorwiegend an Menschen aus Heilberufen.

ZIEL DIESER DREIJÄHRIGEN AUSBILDUNG IST

- das erworbene Wissen zum Wohl unserer Mutter Erde, der Menschheit und allen Lebens anzuwenden
- die eigene Spiritualität aufzuwecken, anzuregen und so zu kanalisieren, damit wir mit und durch sie arbeiten können.
- die eigenen Gaben wie die Medizinfrau, die Heilerin, das Medium in uns zu entdecken und zu entwickeln
- zu beurteilen, welches Ritual in welcher Situation durchgeführt werden soll, und diese Rituale auch selber zu entwerfen und durchzuführen
- zu einem reifen Menschen zu werden, der selbstverantwortlich, mitfühlend und vorausschauend handelt.

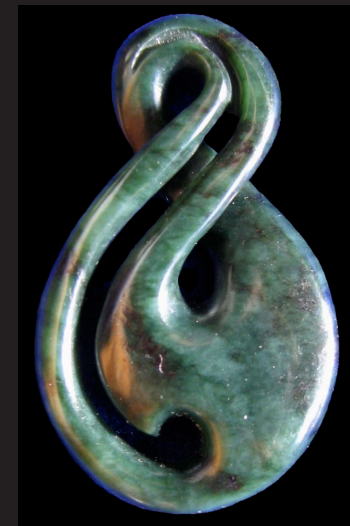
- einen Selbstfindungsprozess zu durchlaufen, in dem wir neben unseren Stärken und verborgenen Fähigkeiten auch unsere Schattenseiten anschauen, um die Blockaden, die sie verursachen, zu lösen und aus ihnen zu lernen. Beschränkungen im eigenen Leben werden als Chancen zur Veränderung und zur Feineinstellung verstanden.
- spirituelle Sicherheit in jedem Umfeld, sei es auch noch so schwierig oder bedrohlich, zu bewahren
- zu lernen, über Zeit und Raum hinauszugehen, in der Unendlichkeit und gleichzeitig im Jetzt zu sein
- das erkennen zu lernen, was hinter dem für die äusseren Augen Sichtbaren liegt
- regelmässig mit der vierten, geistigen Dimension zu arbeiten

PROGRAMMABLAUF



Über einen Zeitraum von 3 Jahren wird zweimal jährlich ein Seminar von je einer Woche mit Wai stattfinden. Die Daten für die Kurse im 2010 werden so schnell als möglich bekanntgegeben. Die erste Kurswoche wird voraussichtlich jeweils im Mai bzw. Juni stattfinden, die zweite im September bzw. Oktober des laufenden Jahres. Wai wird die

Lerninhalte in Teachings darlegen, die immer von praktischen Erfahrungen, Übungen, geführten Meditationen und gemeinsamen Ritualen begleitet werden. Ganz wichtig ist auch die Arbeit in Kleingruppen, in der jeder von uns individuelle Anleitungen von Wai erhält. Am Ende der dreijährigen Ausbildung erhält jede Studentin eine Initiation. Dadurch wird ihr/ihm die Erlaubnis erteilt, das erworbene Wissen als Heilerin in einem bestimmten Rahmen anzuwenden.



INFORMATIONEN

Weitere Informationen zur Langzeitausbildung: Tel. 0041 61 2616121 oder barbaraburkhardt@bluewin.ch.

TEILNAHMEBEDINGUNGEN

1. Erfahrung mit inneren Arbeit
2. Einführungsseminar oder besuchter Workshop bei Wai
3. Psychische Gesundheit
4. Bewerbung mit kurzem Motivationsschreiben, spirituellem Lebenslauf und Photo

Ein Modul kostet jeweils 600 €. JedeR TeilnehmerIn trifft nach der ersten Intensivwoche die Entscheidung, ob sie mit dieser 3 - jährigen Langzeitausbildung weitermachen möchte. Hiermit verpflichtet sie/er sich für die weiteren 5 Teachings verbindlich. Diese finden ab 2010 zweimal pro Jahr je eine Woche statt. Es ist für die Dynamik der Gruppe sowie natürlich auch für unserer Lehrerin Wai wichtig, dass alle TeilnehmerInnen alle Termine wahrnehmen.

Eine frühe Anmeldung wird empfohlen, da die Teilnehmerzahl auf maximal 20 beschränkt ist. Um sich einen Platz zu reservieren, ist eine Anzahlung nötig.

KONDITIONEN

Die Anmeldung ist verbindlich nach der schriftlichen Bestätigung & gültig nach einer Anzahlung von 200 €.

Die Seminargebühr von 600 € pro Modul bitte bis spätestens 60 Tage vor Seminarbeginn bezahlen. Die Ueberweisung des Kursgeldes gilt als definitive Anmeldung.

Die Kosten für Unterbringung & Verpflegung sind separat und sind bei Seminarbeginn direkt im Hotel zu bezahlen.

Rücktrittsgebühr: bis 6 Wochen vor Seminarbeginn 200 €. Bis 4 Wochen vor Seminarbeginn 300 €, später die ganze Seminargebühr, falls keine Ersatzperson gestellt wird. Wenn für Unterkunft und Verpflegung Kosten entstehen, werden diese ebenfalls verrechnet.

GESAMTKOSTEN DES LANGZEITSTUDIENPROGRAMMES

3'600 € (inkl. Einführungsseminar). Die Kosten für Verpflegung und Unterkunft werden separat verrechnet.

IM PREIS DER TEACHINGS SIND ENTHALTEN:



Wai hat eine sehr einfühlsame und sanfte Art auf die Menschen einzugehen.

Sie arbeitet in direkter Verbindung mit den Ahnen und dem Universum, von wo sie ihre Führung und Botschaften erhält. Dadurch entsteht Heilung und Einsicht für den Einzelnen oder die Gruppe. Sie bezieht ihren gesamten Erfahrungsschatz mit ein und gibt sehr persönliche und menschliche Unterstützung und Anregung. Ihr Humor ist sehr erfrischend. Eine Begegnung mit Wai ist immer eine bereichernde, oft tiefgreifende Erfahrung für jeden einzelnen.



Die Arbeit mit Wai findet teilweise in der ganzen Ausbildungsgruppe statt, aber auch in der Kleingruppe, in der wir dann über zwei oder mehr Module zusammen unterwegs sind. Die Arbeit in der Kleingruppe (zwischen 3 – 5 Teilnehmende) ist eine sehr persönliche und intensive Arbeit. Sie gibt Wai die Möglichkeit, jede von uns individuell in ihrem Prozess zu begleiten und zusammen mit uns jeweils die nächsten Entwicklungsschritte anzuschauen und einzuleiten.



Während der Zeit, in der Wai eine Kleingruppe unterrichtet, arbeitet der Rest der Gruppe mit zwei weiteren WeisheitslehrerInnen (Dave Hegglin, Mediziner und/oder Orna Ralston, Schamanin in Ausbildung).

UNTERRICHTSSPRACHE

Wai spricht englisch und wird simultan ins Deutsche übersetzt.

☐ Um mir einen Platz im 3. Langzeitstudienprogramm mit Wai Turoa-Morgan zu reservieren, melde ich mich verbindlich an.

☐ Ich habe eine Anzahlung von 200 € auf das Postcheck - oder Bankkonto gemacht.

Nachname

Vorname

Beruf

Alter

Strasse

PLZ/Ort

Telefon Privat/Büro

E-Mail

Ort, Datum

Unterschrift



Barbara Burkhardt
Psychotherapeutin FSP
Dipl. Yogalehrerin YS
Rütimeyerstr. 40
4054 basel
00 41 61 261 61 21

BANKVERBINDUNG

Barbara Burkhardt, Bürenfluhstr. 7, 4059 Basel

PC 40 - 163952 – 8

Oder

Raiffeisenbank Miesbach

Konto Nr. 435171

Te Waimatao Turoa-Morgan

BLZ 70169598

IBAN DE40 7016 9598 0000 4351 71

SWIFT GENODEF1MIB

Bitte beachten Sie, dass bei Auslandüberweisungen alle anfallenden Bankspesen zu Ihren Lasten gehen.

9.5.) Anhang V - Zeugnisse

1. LSP Aunty Wai - Vorderseite
2. LSP Aunty Wai - Rückseite
3. LomiLomi Wawae - Nelson Kai`i
4. Lomilomi Nui - Christa Bogner
5. Teilnahmebestätigung Hawai`ifestival 2010
6. Kursbestätigung Shiantsuschule
7. Teilnahmebestätigung Hawai`ifestival 2010

White Light Focus

Empowerment

Graduation Certificate

Tommi Horwath

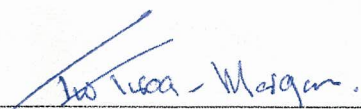
has passed successful the Long term Study Program
Kura Waka 2009 - 2013

Ehara taku toa
takitihi, engari,
taku toa he toa
takitini.

(Charles Matenga)

My achievement is
not that of an individual,
but it is that of many.
(much can be achieved
together)

2nd of July 2012


Te Waimatao Turoa Morgan, New Zealand
Matakite (Shaman & Wisdom Teacher)


Dave Hegglun, New Zealand
Shaman & Wisdom Teacher

Orna Ralston, Switzerland
Shaman & Wisdom Teacher

Ayako Goh, Singapore
Shaman & Wisdom Teacher

White Light Focus

Empowerment

Long term Study Program Kura Waka 2009 - 2013

- Content:**
- * Insights into the Maori World and meeting up with people of diverse age and gender
 - * View into Maori healing-methods for body, mind and spirit
 - * Insights into phyto-medicine and naturopathy, communication with plants
 - * Basics of producing homeopathic remedies
 - * Art projects: performing arts: music, acting; applied and visual arts: sculpting, carving, weaving, painting
 - * Methods of settling conflicts in an intercultural context
 - * Strengthening trust in individual intuitive abilities
 - * Reading objects, Reading people
 - * Creating Rituals
 - * Lemurian Crystals
 - * Energetic Clearings
 - * (Energetic) Healing Sessions

- Methods:**
- * Working together in a large circle
 - * Working in peer-groups
 - * Working with creative media
 - * Individual supervision by the teachers
 - * Group supervision by the teachers

year	module	from	to	duration in days	location	
2009	1	May 15th	May 21st	7	Baba Jaga/ Roodeschool	NL
2010	2	May 20th	May 26th	7	Baba Jaga/ Roodeschool	NL
2010	3	September 10th	September 16th	7	Baba Jaga/ Roodeschool	NL
2011	4	June 2nd	June 8th	7	Baba Jaga/ Roodeschool	NL
2011	5	September 23rd	September 29th	7	Baba Jaga/ Roodeschool	NL
2012	6	June 26th	July 2nd		Baba Jaga/	
2013	7	February 19th	March 6th			
			in total			

(7)

loves all things
method of unconditional love
all acts of pleasure
how to use respect



Zertifikat
für die Teilnahme
an der
Lomi Lomi Wawae
Ausbildung
nach Nelson Ka'ai
aus Hawaii/Kauai

TOMMI HORWATH

Nürtingen, 18. Juni 2011

Der Teilnehmer ist berechtigt
diese Form der Massage
im Wellnesbereich anzuwenden

Nelson Ka'ai
Nelson Ka'ai

HOLOHOLO
NELSON

ALOHA - SPIRIT
KINO MANA

Hawaiianische Körperarbeit
Mag. Christa Bogner
1040 Wien, Schäfferg. 13A/27

ZERTIFIKAT

Hiermit wird bestätigt, dass

Thomas HORWATH

am

KINO MANA TRAINING

zum

LOMI LOMI NUI PRACTITIONER

erfolgreich teilgenommen hat.

Der Ausbildungszyklus umfasste 170 Unterrichtsstunden in den
Bereichen Lomi Lomi Nui, Kahi Loa und Huna.

Wien,

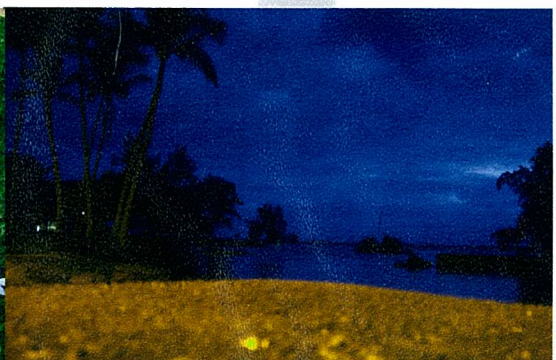

Christa Bogner



Teilnahmebestätigung

Tommi Horwarth

hat an der Fortbildung
Hawaii Festival Chiemgau
vom 14. - 16. Mai 2010 teilgenommen





KURSBESTÄTIGUNG

Wir bestätigen hiermit, dass

Mag. Tommi Horwath
Obere Weißgärberstr. 28/4, A-1030 Wien

am Seminar
Einführung in die schamanischen Lehren der Maori
an der I.S.S.Ö. vom 08. November 2010 bis 12. November 2010 in
Graz
erfolgreich teilgenommen hat.

Graz, 12. November 2010

Te Wairemana
für die Internationale Shiatsu Schule Österreich

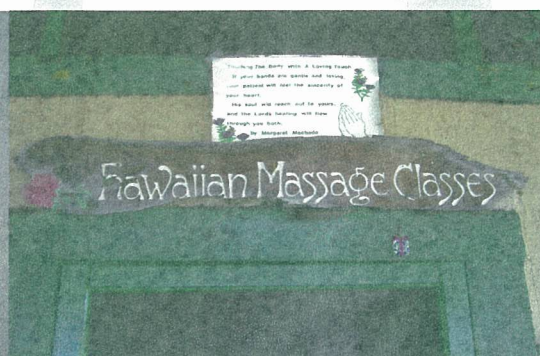


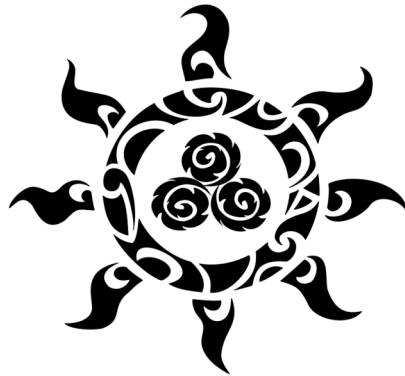
Teilnahmebestätigung

Tommi Horwarth

hat an der Fortbildung
Hawaii Festival Chiemgau
vom 01. bis 03. Juni 2012 teilgenommen

Hawaii-Festival Chiemgau GbR





Liebe Freunde und Interessierte!

Mr. Tokowha Tehuia
Maori Speaker in Wien!

Mr. Tokowha Tehuia von der Nordinsel Neuseelands präsentiert einen packenden Bilder- und Videovortrag in Englischer Sprache.

Er berichtet vom Leben und der Kultur der Ureinwohner Neuseelands und der Zeit der Kolonisation.

Interessantes dazu auch unter: www.tewaka.com

Freitag, 16. July 2010

**Veranstaltungsort: arcus-lucis
1020 Wien, Obere Augartenstraße 32/ 7
www.arcus-lucis.at**

Beginn: 19 Uhr - 20:30 Uhr

Euer/ Ihr Beitrag:

Um eine Spende wird gebeten, danke!

Ich freue mich sehr auf euer/ Ihr Kommen! Kia ora!

Monika Simon-Paseka

10.) Literaturverzeichnis:

10.1.) Bibliografie:

Adler, Ernst. Märchen der Südsee. Frankfurt am Main; Fischer: 1970.

Anam-Aire, Phyllida. Keltisches Totenbuch-Wachen mit den Sterbenden, die Toten auf ihrem Weg begleiten. Steyr; Ennstaler Verlag: 2006.

Anderson, Rosemary. Intuitive Inquiry: A Transpersonal Approach in: Braud, William; Anderson Rosemary (Ed.). Transpersonal Research Methods for the Social Sciences: Honoring Human Experience. London; UK: Sage Publications Ltd.: 1998. S. 69-94.

Angaangaq, Angakkorsuaq. Schmelzt das Eis in euren Herzen!-Aufruf zu einem geistigen Klimawandel. Altusried; Kösel Verlag: 2010.

Aigremont. Volkserotik und Pflanzenwelt-eine Darstellung alter wie moderner erotischer und sexueller Gebräuche, Vergleiche, Benennungen, Sprichwörter, Redewendungen, Rätsel, Volkslieder erotischen Zaubers und Aberglaubens, sexueller Heilkunde, die sich auf Pflanzen beziehen in: Ethnomedizin und Bewußtseinsforschung: Historische Materialien; 7. Berlin; Express Ed.: 1987.

Armstrong, Alan. Maori Games & Haka. Instructions Words & Actions. Auckland; Reed Publishing: 2005.

Artaud, Antonin. Das Theater und sein Double-Das Theatre de Seraphin. Fischer; Frankfurt am Main: 1983.

Aschehoug-Clauteaux, Marie. ,Ich halte dich am Bart': Spiel der Hände, Spiel der Farben in einem Ritual zwischen Männern in: Bierende, Edgar; (Hg.) ;(u.a.). Riten, Gesten, Zeremonien-Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und früher Neuzeit. Berlin; Walter de Gruyter: 2008. S. 73-83.

Assmann, Klaus. Lomi Lomi Nui-die Tempelmassage aus Hawaii. Bielefeld; Aurum: 2003.

Bähr, Andreas (Hg.) Räume des Selbst-Selbstzeugnisforschung transkulturell. Köln; Wien (u.a.); Böhlau: 2007.

Baker, Heretaunga Pat. Die letzte Prophezeiung-ein Maori-Epos. Berlin: Mana-Verl.: 2000.

Balme, Christof; Lazarowicz, Klaus (Hg.) Texte zur Theorie des Theaters. Stuttgart; Reclam: 1991.

Bartels, Max. Die Medizin der Naturvölker-Beiträge zur Urgeschichte der Medizin. Holzminden, Leipzig; Reprint-Verlag: 1995.

Ballhaus, Edmund; Engelbrecht, Beate (Hg.) Der Ethnografische Film-Einführung in Methoden und Praxis. Berlin; Reimer: 1995.

Barba, Eugenio. Ein Kanu aus Papier. Köln; International Theatre Ensemble: 1998.

Baumbach, Gerda. Seiltänzer und Betrüger?–Parodie und kein Ende; ein Beitrag zu Geschichte und Theorie von Theater. Tübingen; Francke: 1995.

Baumbach, Gerda. Theaterkunst & Heilkunst–Studien zu Theater und Anthropologie. Köln; Wien; (u.a.) Böhlau: 2002.

Becker, Catherine; Nardin, Doya. Die Mana Heilarten–Die Kraft der Hawaiianischen Weisheit. Aitrang; Windpferd: 2006.

Becket, Jan (Hg.) Pana O'ahu–sacred stones, sacred land. Honolulu; Univ. of Hawai'i Press: 1999.

Bellinger, Andrea; Krieger, David J. Ritual und Theater. Wiesbaden; Verlag für Sozialwissenschaften: 2008.

Bellinger, Andrea; Krieger, David J. Einführung in: Bellinger, Andrea; Krieger, David J. Ritual und Theater. Wiesbaden; Verlag für Sozialwissenschaften: 2008. S. 7–36.

Berger, Ursula. Io, das oberste Wesen im Glauben der Maori auf Neuseeland–eine quellen- und ideologiekritische Analyse. Wien; Univ. Diss.: 1997.

Berne, Eric. Transaktionsanalyse der Intuition. Beitrag zur Ich-Psychologie. Paderborn; Junfermann Verlag: 2005.

Böhler, Lori. Hawaii–Oahu, Maui, Hawaii, Molokai, Kauai, Lanai, Niihau, Kahoolawe–das praktische Reisehandbuch mit Inselkunde. Rielasingen; Unterwegs–Verlag: 1995.

Böhnisch Brednich, Brigitte. Auswandern–Destination Neuseeland. Berlin; Mana Verlag: 2002.

Binder-Fritz, Christine. Whaka Whanau–Geburt und Mutterschaft bei den Maori in Neuseeland. Frankfurt am Main (u.a.); Lang: 1996.

Birkhan, Helmut. Kelten–Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien; Verlag der Akademie der österr. Wissenschaften: 1997.

Birkhan, Helmut. Spuren von Schamanismus in der deutschen Volkserzählung. Pyölsuwa/Jeu-si, Cheju taehakkyo inmun kwahak yön'guso: 2000.

Bischöfe Deutschlands und Österreichs und den Bistümern Bozen–Brixen, Lüttich und Luxemburg (Hg.) Gotteslob–Katholisches Gebet- und Gesangbuch der Erzdiozese Wien. Katholische Bibelantalt GmbH; Stuttgart: 1975; Österreichteil mit Diözeseanhang. Klagenfurt (u.a.) Arbeitsgemeinschaft für EGBÖ.: 1975.

Campbell, Joseph. Der Heros in tausend Gestalten. Frankfurt am Main; Insel Verlag: 1999.

Cech, Ursula. Kahuna–Revival–über das magisch-schamanisch-spirituelle HUNA-System aus Hawaii und dessen Wirkungsmöglichkeiten in unserer ratio-dominierten Gesellschaft. Wien, Univ. Diss: 2002.

- Craig, Barry (Hg.) Art and performance in Oceania. Honolulu; Univ. of Hawai'i Press: 1999.
- Crawford, Peter. Nomaden des Windes. Köln; Vgs: 1995.
- Cunningham, Scott. Mana-Magie und Spiritualität auf Hawaii. München; Barth: 1996.
- Davenport, Kiana. Haifischfrauen-ein Hawaii-Roman. München: Droemer, Knauer: 1995.
- Derlon, Pierre. Die Gärten der Einweihung und andere Geheimnisse der Zigeuner. München, Heyne: 1997.
- Derlon, Pierre. Die geheime Heilkunst der Zigeuner. Basel; Sphinx: 1981.
- Derlon, Pierre. Heiler und Hexer. Basel; Sphinx: 1984.
- Derlon, Pierre. Unter Hexern und Zauberern-die geheimen Traditionen der Zigeuner. Basel; Sphinx: 1976.
- Dittmer, Wilhelm. Te Tohunga-Alte Sagen aus dem Maoriland. Berlin: Freitag Verlag, 1983.
- Dirtl, Theresa. Zwei Weltbilder in Neuseeland-eine Analyse der ersten Kulturkontakte zwischen Maoris und Europäern 1642 und 1769/70. Wien; Dipl.-Arb.: 2001.
- Douglas, Mary. Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt; Fischer: 1986.
- Drechsler-Marx, Carin. Aloha Hawaii-Paradies im Stillen Ozean, mit literarischen Texten. Dortmund, Harenberg: 1991.
- Duff, Alan. Maori und Gesellschaft-wissenschaftliche und literarische Essays. Berlin; Mana-Verl.: 2000.
- Duff, Alan. Warriors. Zürich; Unionsverl.: 1998.
- Eberle, Oskar. Cenalora-Leben, Glaube, Tanz und Theater der Urvölker. Olten, Freiburg im Breisgau; Walter Verlag: 1954.
- Eigner, Dagmar. Ritual, Drama, Imagination-schamanische Therapie in Zentralnepal. Wien; WUV-Univ.-Verl.: 2001.
- Fordinal, Birgit. Kahuna lapa'au-Medizinische Experten auf Hawaii-Eine ethnologische Studie. Wien; Dipl.-Arb.: 2003.
- Forman, Alan. Die Heilungsgeheimnisse der Naturvölker-vergessene Heilkräuter und Rituale. München; Goldmann: 1999.
- Frankl, Viktor, E. Die Psychotherapie in der Praxis. München; Piper: 1986.
- Friedrich, Marcus A. Liturgische Körper-Der Beitrag von Schauspieltheorien und-techniken für die Pastoralästhetik. Stuttgart, Berlin, Köln; Kohlhammer: 2001.

- Geertz; Clifford. Dichte Beschreibung-Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main; Suhrkamp: 1987.
- Gifford, Jane. Die Magie der Bäume-Legenden und Mythen der Kelten. Stuttgart: Kosmos, 2007.
- Girtler, Roman. Irrweg Jakobsweg: Die Narben in den Seelen von Muslimen, Juden und Ketzern. Graz; Leykam: 2007.
- Goffman, Erving. Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München; Piper: 1983.
- Grace, Patricia. Anapuke, Berg der Ahnen. Zürich; Unionsverl.: 2003.
- Grynaeus, Tamás. Grundlagen des Dialogs-die mehrdimensionale Medizin-Philosophie der Krankheit ; ethnologisch-linguistische Aspekte. Wien; Jugend-u.-Volk-Verl.: 1988.
- Hambruch, Paul (Hg.) Südsee-Märchen. Augsburg; Weltbild Verlag GmbH: 1998.
- Harden, Mary Jene. Die Stimmen der Weisen-Mythos, Kunst und Kulte auf Hawai. München; Frederking & Thaler: 2002.
- Harth, Dietrich; Schenk, Gerrit Jasper (Hg.) Ritualdynamik - Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte Rituellen Handelns. Heidelberg; Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren: 2004.
- Hartinger-Irek, Gabriele(Hg.) Märchen aus Hawaii. Düsseldorf (u.a.) Diederichs: 1997.
- Headland, Thomas N; Harris, Marvin; Pike, Kenneth L. (Hg.) Emics and Etics The Insider/Outsider Debate. Newbury Park, London, New Dehli; Sage Publications: 1990.
- Herzog, Rolf. Tiki-über Originale und Imitationen von Nephrit-Objekten der Maori. Berlin; Reimer: 1989.
- Hoessly, Fortunat. Katharsis-Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum. Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht: 2001.
- Hoffman, Enid. Huna. Für Einsteiger und Praktiker. Freiburg im Breisgau; Verlag Hermann Bauer KG: 1998.
- Hüttler, Michael. Der Körper als Ort der Erinnerungen-vom Ritual über das Theater zum Bewusstsein. Wien, Dipl.-Arb.: 1997.
- Hughes-Freeland, Felicita (Ed.) Ritual, Performance, Media. London, New, York; Routledge: 1998.
- Huizinga, Klaas. Der dramatisierte Mensch: eine Theater-Anthropologie. Stuttgart; Kreuz: 2004.

Hulfeld, Stefan. Das Theatrum des Herrn Mary. Überlegungen zur theaterhistorischen Erforschung eines Jahrmarktsmediziners in: Baumbach, Gerda. Theaterkunst & Heilkunst-Studien zu Theater und Anthropologie. Köln; Wien (u.a.); Böhlau: 2002. S. 75-96.

Imbelloni, José. Der Zauber ,Toki'-die Zauberformel des Maori-Zimmermannes beim Fällen eines Baumes, die wörtlich in der chilenischen Erzählung vom alten Tatrapay erhalten ist. Hamburg: 1930.

Ins, Jürg von. Der Rhythmus des Rituals. Grundlagen einer ethnologischen Ritualsemiotik, entwickelt am Beispiel des Ndëpp der Lebu. Berlin; Reimer: 2001.

Jakubassa, Erika (Hg.) Märchen aus Neuseeland. Augsburg; Weltbild Verlag GmbH.: 1998.

Johnston, Emma. Healing Maori Through Song and Dance: Three Case Studies of Recent New Zealand Music Theatre. VDM: 2008.

Jordan, Harald. Orte Heilen- Die energetische Beziehung zwischen dem Mensch und seinem Wohnort. München; Knaur: 2004.

Johnstone, Keith. Theaterspiele-Spontaneität, Improvisation und Theatersport. Berlin; Alexander Verlag: 1997.

Judd, Henry P. The Hawaiian Language and Hawaiian dictionary a complete grammar. Honolulu; Published by Hawaiian Service: 1939.

Kahelewai, Nancy S. Hawaiianische Lomilomi-Massage Therapeutische Berührung mit dem Zauber von Hawaii. Mountain View; I.M. Publishing: 2004.

Kalweit, Holger. Die Welt der Schamanen-Traumzeit und innerer Raum. Darmstadt; Schirner: 2004.

Kamakau, Samuel. Ka Po'e Kahiko-The people of old. Honolulu; Bishop Museum Special Publications 51: 1991.

Kamakau, Samuel. The works of the people of old. Honolulu; Bishop Museum Special Publications 51: 1992.

Kampenhout, Daan van. Heilende Rituale-Verbesserung der Lebensqualität. Darmstadt: Schirner: 2007.

Karner, Helmut Hans. Te Ika-a-Maui, Land der Maori. Wien (u.a.); St.-Gabriel-Verl.: 1957.

Kerzer, David I. Ritual, Politik und Macht in: Bellinger, Andrea; Krieger, David J. Ritual und Theater. Wiesbaden; Verlag für Sozialwissenschaften: 2008. S. 361-386.

Kessler, Rainer; Vandermeersch, Patrick. God, Biblical Stories and Psychoanalytic understanding. Frankfurt am Main; Peter Lang: 2001.

King, Serge Kahili. Begegnung mit dem verborgenen Ich. Ein Arbeitsbuch zur Huna-Magie. Bielefeld; Kamphausen: 2003.

King, Serge Kahili. Der Stadtschamane-Ein Handbuch zur Transformation durch Huna, das Urwissen der hawaiianischen Schamanen. Berlin; Lüchow Verlag: 2001.

King, Serge Kahili. Healing Relationships: Durch Huna im Einklang mit sich und der Umwelt. Berlin; Lüchow Verlag: 2005.

King, Serge Kahili. Ihr Körper glaubt was sie ihm sagen. Bielefeld; Kamphausen: 2003.

King, Serge Kahili. Weisheiten aus Hawaii. Huna-die praktische Lebensphilosophie. Berlin; Lüchow Verlag: 2003.

Kinslow, Frank. Quantenheilung. Wirkt sofort-und jeder kann es lernen. Kirchzarten bei Freiburg; VAK: 2009.

Kiki, Albert M.. Ich lebe seit 10000 Jahren. Berlin, Wien (u.a.); Ullstein: 1969.

Kirchknopf, Gabriele. Religiöse Riten und Bräuche im Lebenszyklus der Hawaiianer vor 1819. Wien; Dipl.-Arb.: 1997.

Klimka, Elisabeth. Ich bin SchamanIn: eine ethnographische Studie zu Biographie, Selbstbild, Methoden und Konzepten von drei ausgewählten Heilerpersönlichkeiten in Wien; Dipl.-Arb.: 2010.

Klotz, P. Petrus. Wechselbeziehungen zwischen Kult und Leben unter den Eingebornen Neu-Seelands. Wien; Univ. Diss.: 1919.

Klümper, Armin. Heilpflanzen der Welt-Heilen mit Kräutern; die Pflanzen- und Heilkunst der Maori. Freiburg; Krause: 2005.

Knöbl, Stephanie. Māoritanga-Kunst und Kultur der Māori; Tradition-Moderne. Hamburg; Kovač: 2006.

Koch-Göppert, Gudrun. Wissenschaftliches Arbeiten: Topographie der Bewusstseinszustände. Berlin; LIT: 2007.

Kon, Karin. Die indigene Maori-Kultur im zeitgenössischen Drama Neuseelands. Wien; Dipl.-Arb.: 2007.

Köpping, Klaus Peter; Rao Ursula (Hg.) Im Rausch des Rituals- Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz. Berlin; LIT: 2008.

Kotte, Andreas. Theaterwissenschaft-Eine Einführung. Köln; Böhlau Verlag: 2005.

Krämer, Claus. Die Heilkunst der Kelten. Darmstadt; Schirner: 2004.

Kremla, Eva. Wege und Wesen der Ethnobotanik. Grundlagen, Arbeitsweisen und Zielsetzungen der Ethnobotanik sowie exemplarische Pflanzenportraits Amerikas aus den Bereichen Nahrung, Ritual und Heilung. Frankfurt am Main; Wien (u.a.); Lang: 2001.

Kremser, Manfred. Am Anfang war das Ritual in: Baxa, Essen (Hg.) Verkörperungen: Systemische Aufstellung, Körperarbeit und Ritual. Heidelberg: 2002. S. 110-128.

- Kremser, Manfred. Von der Feldforschung zur Felderforschung in: Wernhart, Zips (Hg.) Ethnohistorie-Rekonstruktion und Kulturkritik. Wien; ProMedia: 1998. S. 135-144.
- Kremser, Manfred. Selbstheilungskräfte-Quelle zur Stärkung und Heilung im eigenen Ich. Augsburg; Midenä: 1997.
- Krüger, Gundolf. Sportlicher Wettkampf auf Hawaii-eine Konfiguration und ihr Wandel als Gegenstand ethnohistorischer Forschung. Göttingen; Ed. Herodot: 1986.
- Krupa, Viktor. Morpheme and word in Maori. The Hague (u.a.); Mouton: 1966.
- Lauermann, Ernst; Trebsche, Peter. Heiligtümer der Druiden-Opfer und Rituale bei den Kelten. Ausstellungskatalog. Aspern an der Zaya; Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums Folge 474: 2008.
- Lehner, Christian Ph. Josef. Die Heiler von Samoa-O LE FOFO-Monographie über die Heiler und die Naturheilmethoden in West-Samoa. Frankfurt am Main, Berlin, Bern New York, Paris, Wien; Lang: 1999.
- Lenk, Jürgen. Die Gärten der Toten-zur strukturalen Topologie des neuzeitlichen Friedhofs. Wien; Dipl.-Arb.: 2000.
- Lieger, P, Paulus. (Übers.) Das römische Rituale-Nach der typischen Vatikanischen Ausgabe des Rituale Romanum auf Anregung und unter Mitwirkung des Wiener Liturgischen Prieserkreises. Klosterneuburg bei Wien; Volksliturgisches Apostolat: 1936.
- Lips. Julius E. Vom Ursprung der Dinge-Eine Kulturgeschichte des Menschen. Leipzig; Bibliografisches Institut: 1953.
- Loesel, Iris. Returning to the Void: Papa Joe, Maori Healing & Sacred Teachings. New york, Lincoln, Shanghai; iUniverse: 2006.
- Long, Max Freedom. Die verborgene Lehre Jesu: Eine Huna-Interpretation der vier Evangelien. Darmstadt; Schirner: 2004.
- Long, Max Freedom. Geheimes Wissen hinter Wundern. Darmstadt; Schirner: 2007.
- Long, Max Freedom. Kahuna Magie-Das Wissen um eine weise Lebensführung. Darmstadt; Schirner: 2004.
- McCutcheon, Russell. T. The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. London, New York; Cassell: 1999.
- Loytved, Christine. Hebammen in Ozeanien zwischen traditioneller und westlicher Medizin. Weiterbildung traditioneller Hebammen in Westsamoa und Tonga. Frankfurt am Main, Wien (u.a.); Lang: 1994.
- Maihi, Toi Te Rito. Nga Uri a Papatuanuku. Eggingen. Ed. Isele: 1995.
- Mazzora, Angela Christina. Tiki Style-Flucht ins Paradies- ein Mythos wird zu einem Popkultur Genre. Wien; Dipl.-Arb.: 2009.

Meierewert, Frank Heinz. Das Ritual als Rahmenstruktur, Prozessbeschleuniger und Lösungsmetapher in der Systemischen Familien- und Strukturaufstellung. Wien; Diss.: 2006.

Miethe, Manfred (Hg.) Märchen aus Hawaii. Krummvisch bei Kiel; Königsfurt: 2007.

Müller, Klaus E. Schamanismus-Heiler, Geister, Rituale. München: Verlag C.H. Beck, 2007.

Nelson, Marg. Gefahr in Hawaii. Gütersloh (u.a.); Bertelsmann: 1972.

Niklas, Michaela. ,...a Hex' bin i koane...'-Wenderinnen im westlichen Niederösterreich. Wien; Dipl. Arb: 2005.

Nürnberger, Marianne; Schmiederer Stephanie (Hg.) Tanzkunst, Ritual und Bühne.-Begegnungen zwischen Kulturen. IKO-Verl. Für interkulturelle Kommunikation; Frankfurt am Main: 1996.

Ost, Frederick. Die Aoteoroa Tiki Botschaften. St Michael: Bläsche, 1994.

Parsons, Claire D. (Hrsg.) Healing practices in the South Pacific. Honolulu, Hawaii; Inst. for Polynesian Studies: 1985.

Pawlik, Raimund. Einflüsse aus Geschichte und Kultur auf nationale Bewegungen und Staaten im pazifischen Raum unter besonderer Berücksichtigung von Hawai'i *Hawaii*-eine Einführung und Analyse aus ethnologischer Sicht. Wien; Univ. Diss: 1996.

Petersen, Christof. Ritual und Theater-Messallegorie, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter in Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. Herausgegeben von der Kommission Für Deutsche Literatur des Mittelalters der bayrischen Akademie der Wissenschaft-Band 125. Tübingen; Max Niemayer Verlag: 2004.

Pfaff Walter; Erika Keil; Beat Schläpfer (Hg.) Der sprechende Körper. Zürich, Berlin; Alexander Verlag: 1996.

Pfeifer, Wolfgang (u.a.). Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. München Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH und Co KG: 1995.

Pfleiderer, Beatrix. Krankheit und Kultur-eine Einführung in die Ethnomedizin. Berlin; Reimer: 1985.

Prinz, Armin. Schamanen als Clown-Doctors-Ein Beispiel von den Azande Zentralafrikas, in: Baumbach, Gerda (Hg.) Theaterkunst und Heilkunst-Studien zu Theater und Anthropologie. Köln, Weimar, Wien: 2002. S. 195-210.

Prytz, Johansen. Studies in Maori rites and myths. Köbenhavn; Munksgaard: 1958.

Pukui, Mary, Kawena. (u.a.). Hawaiian Dictionary Hawaiian-English English-Hawaiian. Revised and Enlarged Edition. Honolulu; University of Hawaii Press.: 1986.

Quekelberghe, Renaud van. Transpersonale Psychologie und Psychotherapie-Grenzenlose Grenze des Bewusstseins. Eschborn bei Frankfurt am Main; Verlag Dietmar Klotz GmbH: 2005.

Rasmussen, Susan J. Those who touch-Tuareg medicine women in anthropological perspective. Northern Illinois; University Press: 2006.

Rätsch, Christian. Das Erlernen von Zaubersprüchen-ein Beitrag zur Ethnomedizin der Lakandonen von Naha'. Berlin; Express Edition: 1985.

Reik, Theodor. Das Ritual-psychoanalytische Studien. Leipzig, Wien, Zürich; Internationaler psychoanalytischer Verlag: 1928.

Reischek, Andreas. Weißer Häuptling der Maori-das Leben des Neuseelandforschers Andreas Reischek. Wien; Büchergilde Gutenberg: 1955.

Rinkenbach, Iris; Hodap Bran O. Rituale der Weißen Magie. München; Verlag Peter Erd: 2000.

Risser-Chai, R. Makana. Na Mo' olelo Lomilomi-The Traditons of Hawaiian Massage and Healing. Honolulu; Bishop Museum Press: 2005.

Robinson, Gabriele. Akkulturationsprozesse in ihrer Auswirkung auf die Identität der Maori. Freiburg; Univ. Diss.: 1991.

Roselt, Jens. Seelen mit Methode-Einführung in: Roselt, Jens (Hg.) Seelen mit Methode-Schauspieltheorien vom Barock bis zum postdramatischen Theater. Alexander Verlag; Berlin: 2005. S. 8-73.

Rötzer, Claudia. Identität, Vorurteil und Sozialkritik im Medium Film-die filmische Darstellung fremder Kulturen am Beispiel der Maori unter besonderer Berücksichtigung der Darstellung der Maori Frauen. Wien; Dipl.-Arb.: 2006.

Rouhier, Alexandre. Die Hellsehen hervorruhenden Pflanzen. Berlin; Verl. f. Wissenschaft u. Bildung: 1996.

Roseneder, Katrin. WenderInnen als ‚SchamanInnen Österreichs?‘-ein Versuch einer begrifflichen Zuordnung der traditionellen GeistheilerInnen im Ybbstal und Umgebung. Wien; Dipl.-Arb.: 2010.

Sagan, Eli. Tyrannei und Herrschaft-die Wurzeln von Individualismus, Despotismus und modernem Staat Hawaii-Tahiti. Reinbek bei Hamburg; Rowohlt: 1987.

Sahlins, Marshall David. Der Tod des Kapitän Cook-Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreichs Hawaii. Berlin; Wagenbach: 1986.

Sauer, Georg. Der Aufenthalt zweier Maoris aus Neuseeland in Wien in den Jahren 1859-1860-eine ethnohistorische Darstellung. Wien; Univ. Diss.: 2002.

Schadewaldt, Hans. Der Medizinmann bei den Naturvölkern. Stuttgart, Fink: 1968.

Schechner, Richard. Ritual und Theater: Rekonstruktion von Verhalten in: Bellingher, Andrea; Krieger, David J. Ritual und Theater. Wiesbaden; Verlag für Sozialwissenschaften: 2008. S. 411-430.

Schechner, Richard. Theateranthropologie-Spiel und Ritual im Kulturvergleich. Reinbeck bei Hamburg; Rowohlt: 1990.

Schmidt, Bettina E. Einführung in die Religionsethnologie: Ideen und Konzepte. Berlin; Reimer: 2008.

Schneider, Sylvia. Heilgeheimnisse aus dem Regenwald-die Kraft der indianischen Medizin. München; Mosaik Verlag: 1999.

Schifko, Georg. Das Bild der Maori bei Jules Verne- eine Untersuchung zur ethnographischen und imagologischen Rezeption der Maori in der Literatur. Wien. Diss.: 2004.

Schifko, Georg. Maori-Rezeption und Imagologie-Untersuchung zum Bild der Maori in Europa. Wien; Dipl.-Arb.: 2002.

Schuler, Judith. Krankheit, Heilung und Kultur-Skizzen aus der Ethnomedizin. Berlin; Verl. für Wiss. und Bildung: 1997.

Schwaiger, Helga. Anthropologisches Theater für Touristen. Wien; Dipl.-Arb.: 2001.

Schweizer, Niklaus R. Hawai'i und die deutschsprachigen Völker. Bern (u.a.); Lang: 1982.

Senger, Gerti. Zigeunermedizin. Genf: Ariston Verlag, 1987.

Stachurski, Christina. Reading Pakeha?-Fiction and identity in Aotearoa, New Zealand. Amsterdam (u.a.); Rodopi: 2009.

Stanislawskij, Konstantin. Die Arbeit des Schauspielers an sich selbst-Tagebuch eines Schülers-Teil 1 Die Arbeit an sich selbst im schöpferischen Prozess des Erlebens. Henschel; Berlin: 1961.

Stefanek, Paul. Vom Ritual zum Theater in: Stefanek, Paul. Vom Ritual zum Theater-Gesammelte Aufsätze und Rezensionen. Wien; Edition Präsens: 1996. S. 191-238.

Steurer, Ines. Influences of Hawaiian society and culture on the identity and motivation of surfers-a comparison between Hawaiian and ,mainland American' surfers. Wien, Dipl. Arb: 2005.

Stiehl, Julia. Märchen und Mythos-historische Realität ? Überprüfung der Thesen von Vladimir Jakovlevic Propp am Fallbeispiel der Menehune von Hawaii. Wien, Dipl.-Arb.: 1997.

Stingl, Miloslav. Hawaii auf den Spuren einer alten Kultur. Leipzig; Brockhaus: 1984.

Strassberg, Lee. Schauspielen und das Training des Schauspielers. Beiträge zur ,Method'. Berlin; Alexander Verlag: 1988.

Stumpf, Robert. Kultspiele der Germanen-als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Berlin; Junker und Dünhaupt Verlag: 1936.

Thalhamer, August. Der Heilungsweg des Schamanen-im Lichte westlicher Psychotherapie und christlicher Überlieferung. Linz; Ed. Pro Mente: 2007.

Thomas, George. Briefe an den Mediziner. Wien; Ibera-Verlag: 2002.

Trask, Haunani-Kay. ‚Lovely Hula Hands‘: Corporate Tourism and the Prostitution of Hawaiian Culture, in: Trask, Haunani-Kay. From a native daughter. Colonialism and Sovereignty in Hawai‘i. Honolulu; University of Hawai‘i Press: 1999. S. 136-150.

Tuiavii. Der Papalagi. Zürich: Tanner & Staehlin Verlag, 1981.

Turner, Viktor. Vom Ritual zum Theater-Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt am Main; Fischer; 1995.

Turner, Viktor. Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/Main; Campus-Verlag: 2005.

Twain, Mark. Post aus Hawaii. Hamburg; Mare Verlag: 2010.

Ulmer-Janes, Eva. Magie im Management-mit schamanischen Techniken zu neuen Lösungen. Wien; Ibera Verlag: 2000.

Vandermeersch, Patrik. Psychotherapeutische Rituale in: Bellinger, Andrea; Krieger, David J. Ritual und Theater. Wiesbaden; Verlag für Sozialwissenschaften: 2008. S. 431-444.

Vaughn, Greg. Hawaii aloha. Gronau/Leine; Alouette-Verlag: 1995.

Weismann, Alin. Die Darstellung von Māori im Spielfilm-die Bildung einer indigenen Identität anhand eines Massenmediums. Wien; Dipl.-Arb.: 2009.

Weltzien, Diane von. Das große Praxisbuch der Esoterik. München; Goldmann: 1992.

Weltzien, Diane von. Die Welt der Rituale-Feste & Zeremonien im Jahresablauf und zu wichtigen Ereignissen im Leben. München; Goldmann: 1994.

Weltzien, Diane von. Praxisbuch der Rituale-für Tagesbeginn, Tagesende, Vollmond, Neumond, Jahreszeiten, Initiation, Heirat, Trennung, Reinigung, Liebe, Wohnungswechsel, Heilung der Erde u.v.m. München; Goldmann: 1997.

Weltzien, Diane von. Rituale neu erschaffen-Elemente gelebter Spiritualität. Basel; Sphinx: 1995.

Wenzel, Claudia. ‚Health Shopping‘- Import und Export kulturfremder Medizinsysteme am Beispiel der Integration fernöstlicher Heilmethoden in die westliche Schulmedizin. Wien; Dipl. Arb: 2003.

Werner, Roland. Transkulturelle Heilkunde-der ganze Mensch-Heilsysteme unter dem Einfluß von Abrahamischen Religionen, östlichen Religionen und Glaubensbekenntnissen, Paganismus, neuen Religionen und religiösen Mischformen. Frankfurt am Main, Wien (u.a.); Lang: 2001.

Wernhart, Karl R. Der König von Hawaii in Wien 1881–der Besuch des polynesischen Herrschers Kalakaua. Wien, Graz(u.a.); Böhlau: 1987.

Wesselman, Hank. Die zwölf Wahrheiten des Nainoa–eine magische Reise. Bern, Wien (u.a.); Scherz: 1995.

Whistler, W. Arthur. Plants in Samoan culture–the ethnobotany in Samoa. Honolulu; Isle Botanica: 2001.

Wheeler, Tony (u.a.) Neuseeland–Travel Handbuch. Berlin; Stefan Loose Verlag: 1999.

Wörrle, Bernhard. Heiler, Rituale und Patienten–Schamanismus in den Anden Ecuadors. Berlin; Reimer: 2002.

Wörrle, Bernhard. Vom Kochen bis zum Schadenszauber: das Salz bei Indianern und Mestizen Lateinamerikas. München; Akad. Verl.: 1996.

Wiegel, Suzan H. Die Heilkraft der Kahuna–Medizin. Weisheit und Naturheilmittel aus dem Regenwald Hawaiis. Norderstedt: Books on Demand: 2004.

Wiegel, Suzan H. Die Ohana Lichtsprache–Wege zum Quantenbewusstsein. Darmstadt: Schirner, 2007.

Williams, P. M. E. . Te Rongoa Maori Medicine. New Zealand. Raupo Publishing Ltd. 1997.

Zemlicka, Ingeborg Maria. Beiträge zu den Beziehungen der Österreichisch–Ungarischen Monarchie und Hawaii's von 1844–1901. Wien; Univ. Diss.: 1995

10.2.) Interviews & Workshops:

Hegglun, David. Kuru Waka: Modul drei. Roodeschool. 2010.

Hegglun, David. Kuru Waka: Modul vier. Roodeschool. 2011.

Hegglun, David. Kuru Waka: Modul fünf. Roodeschool. 2011.

Hegglun, David. Kuru Waka: Modul sechs. Roodeschool. 2012.

Hegglun, David. Workshop 1. Kontiki. Wien. 2009.

Hegglun, David. Workshop 2. Samani. Rosenhof. 2009.

Hegglun, David. Workshop: Schamanische Werkzeuge. Samani: Rosenhof. 2009.

Hegglun, David. Workshop 3. Kontiki. Wien. 2009.

Horwath, Thomas. Interview mit dem Lomilomilehrer Clemens Reinisch. Inzell: Piratenfilm 2010.

Horwath, Thomas. Interview mit dem Masseur Daniel Cohen. Teisendorf: Piratenfilm 2012.

Horwath, Thomas. Interview mit der Hulakumu Puna Dawson. Inzell: Piratenfilm 2010.

Horwath, Thomas. Interview mit der Impro-Schauspielerin Brigitte Wimmer. Audiodokument Wien: Piratenfilm 2011.

Horwath, Thomas. Interview mit Sonja Lammerhuber. Audiodokument Wien: Piratenfilm 2011.

Horwath, Thomas. Interview mit der Lomilomi Nui Lehrerin Christa Bogner 1. Audiodokument Wien: Piratenfilm 2011.

Horwath, Thomas. Interview mit der Lomilomi Nui Lehrerin Christa Bogner 2. Audiodokument Wien: Piratenfilm 2011.

Horwath, Thomas. Interview mit der magischen Heilerin Clarissa Pöschek. Audiodokument Wien: Piratenfilm 2011.

Horwath, Thomas. Interview mit der Psychologin Irene Zahrl. Audiodokument Wien: Piratenfilm 2011.

Horwath, Thomas. Interview mit Angelika Winzer. Inzell: Piratenfilm 2010.

Horwath, Thomas. Interview mit Marion Jahn. Inzell: Piratenfilm 2010.

Horwath, Thomas. Interview mit Marion Mühlmann. Inzell: Piratenfilm 2010.

Horwath, Thomas. Interview mit Nelson Kai`i. Inzell: Piratenfilm 2010.

Horwath, Thomas. Interview mit Serge King. Wien: Piratenfilm 2010.

Kai`i, Nelson. Talkstories: Hawai`ifestival 2012: Teisendorf/Deutschland.

Kai`i, Nelson. Workshop Lomilomi Wawae: Nürtingen. 2011.

Papai, Nadine. Interview mit Thomas Horwath Horwath zu Kuru Waka 4. Wien Piratenfilm 2011.

Papai, Nadine. Interview mit Thomas Horwath Horwath zu Kuru Waka 5. Wien Piratenfilm 2011.

Taylor, Amelia: Email vom 23.01.2012.

Taylor, Amelia: Email vom 14.12.2011.

Turoa-Morgan, Wai. Workshop 1. Kontiki. Wien. 2009.

Turoa-Morgan, Wai. Workshop 2. Samani. Rosenhof. 2009.

Turoa-Morgan, Wai. Workshop 3. Kontiki. Wien. 2009.

Turoa-Morgan, Wai. Kuru Waka: Modul drei. Roodeschool. 2010.

Turoa-Morgan, Wai. Kuru Waka: Modul vier. Roodeschool. 2011.

Turoa-Morgan, Wai. Kuru Waka: Modul fünf. Roodeschool. 2011.

Turoa-Morgan, Wai. Kuru Waka: Modul sechs. Roodeschool. 2012.

Wiegel: Meditationstag. Naturheilzentrum Zizenbacher Audiodokument Wien: 2010.

Wiegel: Meditationstag. Naturheilzentrum Zizenbacher. Audiodokument Wien: 2011.

10.3.) Internet:

100% Pure New Zealand: Maori Sprache und Tradition/Northland, New Zealand in: <http://www.newzealand.com/de/article/new-zealand-culture-maori/> (Zugriff am 19.10.2012).

Atarangi Healers: International Tour Calendar in: <http://maorihealers.com/international-tour-calendar> (Zugriff am 15.09.2012).

Besser in: Schwadorfer Höllenteufel in: <http://www.hoellenteufel-schwadorf.at/index.php/der-verein> (Zugriff am 28.09.2012).

Bogner: Aloha Spirit Termine in: <http://www.aloha-spirit.at/termine.php> (Zugriff am 25.9.2012).

Bühlmann in: <http://www.seinundspielen.com/> (Zugriff am 09.09.2012).

Clarence House/St. James's Palace Press Office in: <http://www.officialroyalwedding2011.org/> (Zugriff am 05.09.2012).

Cohen: The best Bodywork & Massage in: <http://www.holhealthcare.com/> (Zugriff am 28.09.2012).

Dawson: Touch Kauai - News in: <http://www.touchkauai.com/de/news.php> (Zugriff am 05.09.2012).

Egentenmeyer: Lobgesang des Simeon, Lk 2, 29-32 in: Profil - die Spur im Alltag in: http://www.google.at/url?sa=t&rct=j&q=lk%20%2C%2029-32&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.action-spurensuche.de%2Fframe_mitte%2Fdownloads%2Fprofil200705.pdf&ei=r-gJT5LFHqX64QTAXNiNCA&usq=AFQjCNGVzc_bZYbBpi04ENFh4ozsl9SseA (Zugriff am 28.09.2012).

10.3.1.) Facebook:

Facebook: About Huna in: <http://www.facebook.com/AboutHuna> (Zugriff am 05.09.2012).

Facebook: Blackman-Auvil: Chatprotokoll vom 13.8.2011 in: <http://www.facebook.com/AboutHuna> (Zugriff am 13.08.2012).

Face book: Huna is not Hawaiian in: <http://www.facebook.com/#!/AboutHuna> (Zugriff am 01.09.2012).

Facebook: Huna is not Hawaiian in: <http://www.facebook.com/profile.php?id=1417822176#!/AboutHuna> (Zugriff am 01.09.2012).

Facebook: Huna is not Hawaiian in:

<http://www.facebook.com/#!/photo.php?fbid=243317025693326&set=pu.154389937919369&type=1&theater> (Zugriff am 01.09.2012).

Facebook: Huna is not Hawaiian Profile pictures in:

<http://www.facebook.com/photo.php?fbid=221972234494472&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&theater#!/photo.php?fbid=154403304584699&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&permPage=1> (Zugriff am 01.09.2012).

Facebook: Huna is not Hawaiian: Profile Pictures in:

<http://www.facebook.com/#!/photo.php?fbid=221972234494472&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&theater> (Zugriff am 10.09.2012).

Facebook: Keller: Chatprotokoll vom 11.02. 2012:

<http://www.facebook.com/groups/191191894232892/> (Zugriff am 11.02.2012).

Facebook: Lomi - Homiesgroup in:

<http://www.facebook.com/groups/191191894232892/> (Zugriff am 19.09.2012).

Facebook: Photos of Real native hawaiian spirituality: Wall Photos in:

<http://www.facebook.com/hawaiianspirituality#!/photo.php?fbid=237291479632576&set=pu.218457188182672&type=1&theater> (Zugriff am 08.09.2012).

Facebook: Risser - Chai: Huna is not Hawaiian in:

<http://www.facebook.com/photo.php?fbid=221972234494472&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&theater#!/AboutHuna?sk=info> (Zugriff am 01.09.2012).

Facebook: Risser - Chai: Huna is not Hawaiian in:

<http://www.facebook.com/photo.php?fbid=221972234494472&set=a.154394724585557.33120.154389937919369&type=3&theater#!/AboutHuna?sk=wall> (Zugriff am 01.09.2012).

Facebook: Risser - Chai: Why Huna is not Hawaiian: the Research in:

<http://www.facebook.com/notes/huna-is-not-hawaiian/why-huna-is-not-hawaiian-the-research/213758945303824> (Zugriff am 01.09.2012).

Facebook: Real native hawaiian spirituality in:

<http://www.facebook.com/hawaiianspirituality> (Zugriff am 08.09.2012).

Goethe: Der Zauberlehrling in: <http://www.kombu.de/zauber.htm> (Zugriff am 12.10.2012).

Hawaiian Insights in: About Hawaiian Insights in:

http://www.hawaiianinsights.com/about_makana.php (Zugriff am 01.09.2012).

Herrmann, Sebastian: Das Märchen vom Edlen Wilden in:

<http://www.sueddeutsche.de/wissen/umwelt-und-naturschutz-das-maerchen-vom-edlen-wilden-1.108737> (Zugriff am 19.10.2012).

IMDB: Lilo and Stitch in: <http://www.imdb.com/title/tt0275847/> (Zugriff am 02.09.2012).

Informationszentrum Statistik Austria in: http://www.statistik.at/web_de/dynamic/presse/056777 (Zugriff am 15.09.2012).

Informationszentrum Statistik Austria: http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/geburten/index.html (Zugriff am 15.09.2012)..

Kaufmann, Doris: KULTUR/081: Das Ornament – Schlüssel zu fremden Kulturen (impulse – Uni Bremen) in: <http://www.schattenblick.de/infopool/geist/history/ggkul081.html> (Zugriff am 03.09.2012).

Keller: Home in: <http://www.muskelschmeicheley.de/> (Zugriff am 20.09.2012).

Kinau Manolo-Camp: The Woman of Huna is not Hawaiian in: http://www.examiner.com/article/the-women-of-huna-is-not-hawaiian-part-1?cid=db_articles (Zugriff am 19.09.2012).

Korero Maori: Korero Maori in: <http://www.korero.maori.nz/> (Zugriff am 19.10.2012).

Māmari: A return to the tohunga suppression act of 1907 in: <http://www.austlii.edu.au/au/journals/VUWLRev/2001/17.html> (Zugriff am 29.08.2012).

Meer, Mieke van der: babajaga ontmoetingscentrum voor sjamanistische activiteiten in: <http://www.babajaga.nl/foto%27s.htm> (Zugriff am 19.10.2012).

Ministry for Culture and Heritage (Manatu Taonga): NZ History, New Zealand History online in: <http://www.nzhistory.net.nz/> (Zugriff am 19.10.2012).

Murdoch, Riley: New Zealand Birds/Birds/Maori Myths in: <http://www.nzbirds.com/birds/maorimyths.html> (Zugriff am 19.10.2012).

Na Pua 'Olohe in: <http://www.napuaolohe.com/kahu-abraham-kawaii/> (Zugriff am 20.09.2012).

Onlinediskussion in: Death rituals in the Hawaiian Culture in: <http://www.hawaiiithreads.com/showthread.php?t=15243> (Zugriff am 28.09.2012).

Peri: What a Hongi Means: <http://www.globalonenessproject.org/videos/rosepericlip2> (Zugriff am 01.10.2012)..

Psiram in: <http://www.psiram.com/ge/index.php/Hauptseite> (Zugriff am 05.09.2012).

Ranford, Jodie: Pakeha, ist origin meaning in: <http://maorinews.com/writings/papers/other/pakeha.htm> (Zugriff am 19.10.2012).

Redmond in Hawaii Burial Methods in :
[http://dying.lovetoknow.com/Hawaii Burial Methods](http://dying.lovetoknow.com/Hawaii_Burial_Methods) (Zugriff am 28.09.2012).

Reinisch: Schloss-Schule Reinisch in: <http://www.schloss-schule.at/> (Zugriff am 25.9.2012).

Rust, Holger: Holger Rust – Autor der 68er-Generation in:
http://www.single-generation.de/kohorten/holger_rust.htm; (Zugriff am 10.09.2012).

Sueßbach: Die Zeit in: <http://www.zeit.de/2011/22/DOS-G8> (Zugriff am 19.08.2012).

Tamaki: Tamaki Maori Village Rotorua in:
<http://www.maoriculture.co.nz/> (Zugriff am 02.10.2012).

Te Rūnanga o Ngāi Tahu in: <http://www.ngaitahu.iwi.nz/> (Zugriff am 28.09.2012).

Te Whare Wananga o Wairara: Short courses (Free te reo) in:
<http://www.unitec.ac.nz/?AE01AFF2-1801-4D59-8069-41EEB61FC794>
(Zugriff am 19.10.2012).

Theatresports Institute: Keith Johnstone – Home in:
<http://www.keithjohnstone.com/> (Zugriff am 19.10.2012).

Tokowha, Tehua: Tewaka South Pacific Tours in:
<http://www.tewaka.com/> (Zugriff am 03.09.2012).

Turoa-Morgan in: www.wai-shaman.com (Zugriff am 10.10.2012).

Turoa Morgan: in Agenda: <http://www.wai-shaman.com/Agenda.php>
(Zugriff am 15.09.2012).

Ulmer-Janes: Was ist Huna in:
http://www.huna.at/huna/aloha_huna_hawaii.html (Zugriff am 02.10.2012).

Ulmer-Janes: Seminarzentrum Kontiki in:
<http://www.kontiki.at/seminare/seminare/turoa/whare.htm> (Zugriff am 10.10.2012).

Ulmer-Janes: Seminarzentrum Kontiki: Seminarraum in:
<http://www.kontiki.at/zentrum/unterseiten/fotos/saal02.htm>
(Zugriff am 02.10.2012).

Walker in: Aloha Kakaou in:
<http://www.newagefraud.org/smf/index.php?topic=317.0> (Zugriff am 01.10.2012).

Wiegel, Suzan: – Kahuna Philosophie, Kahuna Seminare, Impulstage, Energiearbeit, Quantenheilung in:
<http://www.lichtinsel.eu/> (Zugriff am 19.10.2012).

Wolfsberger, Margit: ospg.org in: <http://www.ospg.org/> (Zugriff am 19.10.2012).

10.3.2.) Youtube:

Youtube: All Black's Haka + Translation - YouTube in:
<http://www.youtube.com/watch?v=tdMCAV6Yd0Y> (Zugriff am 2.09.2012).

Youtube: Brown in: Once were warriors (1994) in
<http://www.youtube.com/watch?v=jJmWQmYxxdo> (Zugriff am 28.09.2012).

Youtube: Keawe Kina`u: Huna is not Hawaiian, Ist is Fiction
<http://www.youtube.com/watch?v=0AJSIPPlYFU&list=UUd0QbA8WhCLvblgd8RamgOg&index=7&feature=plcp> (Zugriff am 19.09.2012).

Youtube: Mountain Apple Company in: OFFICIAL - Somewhere Over the Rainbow 2011 in:
http://www.youtube.com/watch?v=w_DKWlrA24k&feature=relmfu
Begräbniss bei 2:38. (Zugriff am 28.09.2012).

Youtube: Tama Ngakau Marie in: <http://www.youtube.com/watch?v=zvh-h0M0Yk> (Zugriff am 28.09.2012).

Youtube: Whakaria Mai in:
<http://www.youtube.com/watch?v=9hxubCqwT-c> (Zugriff am 28.09.2012).

10.4.) Film:

Lilo & Stich 2 - Stich völlig abgedreht. Regie: LaBash, Michael; Leondis, Anthony. Drehbuch: Leondis, Anthony (u.a.). Disney Toon Studios - USA: 2005. Fassung DVD.

11.) Abstract(DE):

Polynesische Rituale in Europa beschreibt im Wesentlichen Rituale, die in Europa zu Heilzwecken eingesetzt werden und deren Ursprung in Polynesien liegt. Der Fokus liegt dabei auf Ritualen, die ihren Weg bereits nach Europa gefunden haben. Es war dabei nicht die Durchführung in den Herkunftsländern ausschlaggebend, sondern vielmehr wie diese Rituale hier erlebt und durchgeführt werden. Der Fokus verdichtet sich auf die Länder Hawai'i und Neuseeland. Der Grund liegt daran, dass beide Länder großteils dem westlichen Lebensstil entsprechen. Trotzdem fördern beide Länder auch traditionelle indigene Lebensweisen und deren kulturelle Aspekte. Die in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren in Europa sehr populär gewordene Massageform Lomi Lomi Nui aus Hawai'i kann beispielsweise auch als ein Ritual durchgeführt werden. Das Einbinden von Ritualen im heilerischen Aspekt wird in Europa nahezu nicht praktiziert. Vergleiche zu den Wanderärzten des 18. Jh. bestehen nicht nur im Sinne der Reisetätigkeit, sondern auch in Bezug zu traditioneller schamanischer Heilarbeit.

Es zeigen sich kulturelle Unterschiede in der Auffassung, was Ritual bedeutet. Bruchlinien zu vorchristlichen Ritualtraditionen werden teilweise sichtbar, teilweise bleiben sie ob der unbefriedigenden Quellenlage unsichtbar. Ein Vergleich bezüglich der unterschiedlichen Durchführung von Begräbnisritualen begründet die unterschiedlichen Zeremonien entsprechend dem Kulturkreis, in dem diese durchgeführt werden. Die Frage, inwieweit ein Ritual nur dekorative Hülle oder doch sinnstiftende Elemente in sich trägt, ist eng mit der Intention der Durchführenden und deren Ritualleiter verknüpft. Die fehlende ästhetische Distanz, die das Theater einfordert, ist für diese Form des Rituals nicht wichtig, obwohl theatrale Elemente wie Performance, Simulation, Schauspieler oder Bühnenraum gezielt eingesetzt werden.

Die Weitergabe von Wissen aus dem polynesischen Kulturkreis wird kontroversiell behandelt und ist seitens der Indigenen teilweise sehr negativ gegenüber ‚dem Westen‘ eingestellt. Viele der ‚Weisheitslehrer‘ und Förderer der polynesischen Kultur im Allgemeinen und der hawai'ianischen im Speziellen vertreten New-Age Thesen, die aus den neunzehnzwanziger Jahren Amerikas und

Europas stammen. Teilweise wurden diese Thesen in den neunzehneunziger Jahren um eine psychologische Komponente erweitert, was es ermöglicht hat, diesen Thesen einer in sich schlüssigen Argumentationskette zu folgen, die logisch wirkt. Außerhalb dieser Argumentationskette funktionieren diese Ansätze nicht. Während im polynesischen Verständnis des ‚Miteinander‘ im Sinne einer Großfamilie das Wohl aller ein Anliegen ist, so sind New-Age Thesen vorwiegend dazu gedacht den eignen Vorteil zu fördern. Aktuell formt sich in Hawai`i ein Widerstand, der entsprechende Aufklärungsarbeit durchführt. Der Love-Peace-and-Happiness-Aloha-Kitsch Schlussverkauf der hawai`ianischen Kultur wird dekonstruiert – es tauchen historisch betrachtet ähnliche Verhaltensweisen wie beim europäischem Barbarentum auf.

Als eines der Ergebnisse kann der Aufruf gesehen werden, Ritualforschung, die als solche ja einen großen praktischen Aspekt beinhaltet, einen weiteren Schritt Richtung Praxisnähe zu beschreiten. Ausgehend von den Funktionsweisen und Ergebnissen experimenteller Archäologie können diese als beispielhaft angesehen werden, experimentelle Ritualforschung zu betreiben. Dabei wird Theater einmal mehr um den ästhetischen Anspruch zu einem Werkzeug verringert. Ziel ist es nicht nur die Bruchlinien in den religiösen Traditionen Europas zu überwinden und zu vereinen, es gilt auch der Anspruch, für rituelle Arbeit wieder entsakralisierte gesellschaftliche Akzeptanz einzufordern. Die Verbindung zwischen der so entstehenden Psychohygiene und den aktuellen Volkskrankheiten wie Burn-out oder Depression könnten so zum Wohle aller überwunden werden.

Abstract (EN) :

Polynesian rituals in Europe essentially describe the rituals that are used in Europe for medicinal purposes and their origin is Polynesia. The focus is on the rituals that have already found their way to Europe. It was not crucial in the implementation of the country of origin, but rather how these rituals are performed and experienced here. The focus intensifies on the countries Hawai'i and New Zealand. The reason for this is because both countries correspond largely to the western lifestyle. Nevertheless, both countries also promote traditional indigenous ways of life and their cultural aspects. In the last ten to fifteen years, the massage Lomi Lomi Nui from Hawai'i has become very popular in Europe. It can be performed as a ritual as well. The inclusion of rituals in the healing generic aspect is not really practised in Europe. Comparisons to the travelling doctors of the 18th century do not only refer to travelling, but also in relation to traditional shamanic healing procedures.

There are cultural differences in the perception of rituals. Fracture lines to pre-Christian ritual traditions are partly visible, partly they remain invisible because of the unsatisfactory source location. A comparison of the relative performance of different funeral rituals explores the different ceremonies according to the culture in which they were conducted. The question whether a ritual or just a decorative cover or meaningful elements are authentic is closely linked to the intention of the person doing the ritual and the conductor. The lack of aesthetic distance from the theater's demands for this form of the ritual is not important, although theatrical elements such as performance, simulation, actors and stage area are targeted.

The transfer of knowledge from the Polynesian culture is controversial and is sometimes treated very negatively by the indigenous people towards the western people. Many of the 'wisdom teachers' and supporters of Polynesian culture in general and in particular Hawai'ian publish New Age theories come from the 1920 in America and Europe as indigenous hawai'ian wisdom. These theories have been partly extended in the 1990 with a

psychological component, which has made it possible to apply these theories to a coherent chain of acting logically. Outside this line of argument these approaches do not work. The understanding of Polynesian is 'together' in the sense of an extended family for the welfare of all. These New Age theories were conceived primarily to the people's own advantage. Currently in Hawai'i a resistance of appropriate educational work is being formed. The Love-Peace-and-Happiness-Aloha-kitsch sale of Hawaii'an culture has been deconstructed - it appears to be similar to European barbaric behaviour patterns seen back into history views.

As one of the results a call for ritual studies can be demanded, another step forward in. It is based on the functions and results of experimental archeology that can be used as an example to conduct experimental research on rituals. In this topic theater is once again reduced from the aesthetic level to a tool. The aim is to overcome not only the fault lines in the religious traditions of Europe and to unite, it is also the right to demand to call for ritual work again in an desacralised social acceptance. The link between mental health and the current widespread diseases such as burnout or depression, could so be a benefit for all.

11.) Lebenslauf

CURRICULUM VITAE

Tommi Horwath

Personal:

Name: Mag. Thomas Horwath
Date of birth: 28-07-1968
Ort der Geburt: Vienna
Class: divorced, 2 children
Nationality: Austrian
Mobil: +43/660/34 35 495
Email: flint@piratenfilm.com

Education:

2009 - 2012 PhD Studies discipline: Theateranthropology
,Polynesian rituals in Europe'

2003 - 2009 Studied Theater,- Film,- and Mediascience
with points on Cultural,- and
Socialanthropology and history of art with
honour.

1986 - 1988 School for Stagedance and dance pedagogy.

1983 - 1986 EHK-apprenticed.

1974 - 1983 Required schooling.

Languages:

Englisch spoken/written: Very good
Italien spoken/written: Basics.
French spoken/written: Basics.

Additional Education:

2012/2013	Herbal healer education at LFI
2011	Storytelling & Scriptwriting at GQM.
2009 - 2012	Educated Shaman in Maorihealing tradit.
2007 screening	Rituals and Ceremonys at self-study/self-try.
2007 - 2009	Lomi Lomi Nui. Hawaiian Massage.
2005	Creative writing at Hilde Berger.
2004 - 2005	Stage-light and Light-design at Tadeusz Krzeszowiak/Theater on the Vienna.
2003	Offline-Edit: Final Cut Pro, Radius, Avid, Adobe Photoshop.
1987 - 1988	Seminar for organisation and marketing. WU Vienna.

Additional Skills: Directing, stage-design, staging, cast, script writing, post production, lighting design, puppeteering, casting, producing films. Preparing for webpages, DVD creation, Presentation Folders, Graphic general support / staging / coaching with babies, small children, on film sets.

Interrests: Ritual, writing, sports, theater, film.

Free time: Travelling, surfing, theater, climbing, exhibitions, indigenous cultures, endurance sports.

Military draft: 02/1988 - 10/1988 civilian service