



universität
wien

MASTERARBEIT/MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Mit Schweiß und Feuer – Erleben und Erfahren im
sensorischen Kontext“

Affektivität und sensorische Merkmale im rituellen Kontext

mit Beilage eines ethnographischen Dokumentarfilms:
„Schwitzhütten - Eine sensorische Reise in den Körper“

verfasst von / submitted by
Viktoria Paar, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for
the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2024 / Vienna 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium
Kultur- und Sozialanthropologie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Ass.-Prof. Dr. Sanderien Verstappen

Danksagung

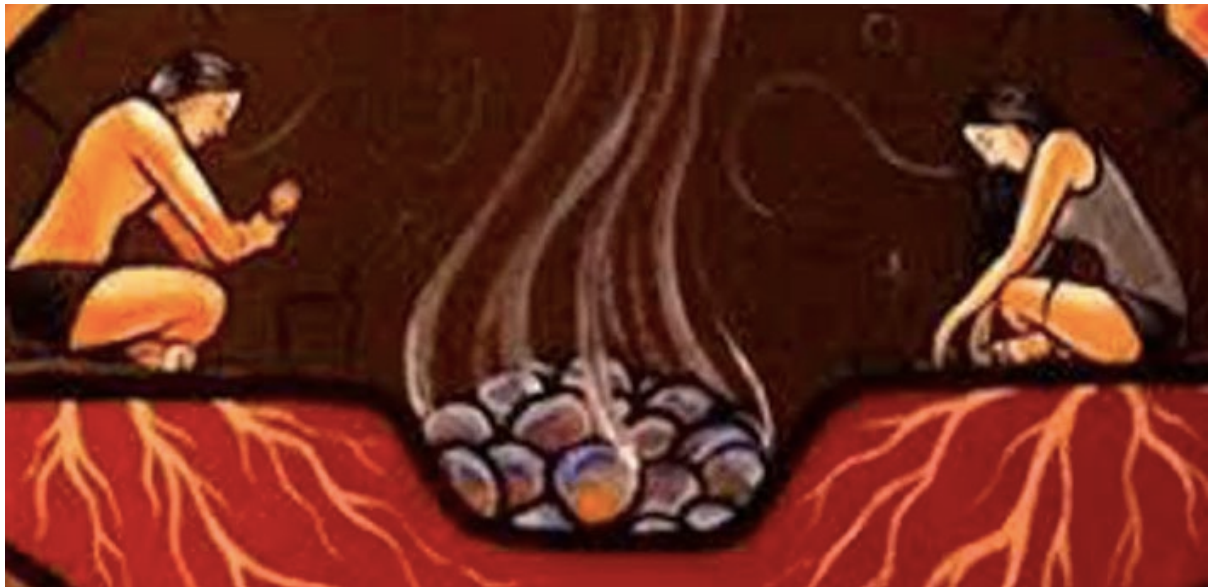
Diese Forschung ist in einem Zeitraum von fast 2 Jahren entstanden und hat mich mit sehr vielen Menschen in Begegnung gebracht. Ich werde nicht alle aufzählen können, die mich berührt, bereichert und mir geholfen haben, diese Arbeit fertig zu stellen. Dennoch will ich ein großes Danke an alle Mitwirkenden aussprechen. Vor allem, für die Offenheit und die Bereitschaft mein Interesse zu unterstützen und auch für die investierte Zeit in meinen Belangen. Ganz besonders möchte ich meine BetreuerInnen Bernhard Hadolt und Sanderien Verstappen danken, für die sorgfältige und präzise Beratung während des Schreibens, sowie auch meiner Freundin Silvia Weitlaner, die mich ein großes Stück während meiner Arbeit begleitet hat und sich als Hauptprotagonistin in dem entstandenen Film zur Arbeit zur Verfügung gestellt hat. Herzlichen Dank an alle SchwitzhüttenorganisatorInnen, die mir über eine lange Zeit ihr Vertrauen gaben und mir ermöglichten an allen Veranstaltungen teilzunehmen. Somit vielen Dank an: Anna Kromer, Nicolas Baumgartner, Stefanie Blahous und Philipp Wölfler. Auch unterstützt haben mich Xenia Geppert und Cosmas Wegenberger, die im Schwitzhütten-Film gegen Ende noch besonders ausgeholfen hatten. Besten Dank an die vielen InterviewpartnerInnen, die mir viel von ihrer Zeit und Offenheit geschenkt hatten. Auch viel Beistand bekam ich von meiner Familie, die mich die ganze Zeit über liebevoll mental und emotional im gesamten Schreibprozess unterstützt haben.

„Mit Schweiß und Feuer – Erleben und Erfahren im sensorischen Kontext“

- Affektivität und sensorische Merkmale im rituellen Kontext

mit Beilage eines ethnographischen Dokumentarfilms:

„Schwitzhütten - Eine sensorische Reise in den Körper“



Quelle: Sacred Sauna, Sweat Lodge, Temascal by Courtni "StarHeart" Hale

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG:	6
1.1 FRAGESTELLUNGEN	6
1.2 AUFBAU DER ARBEIT	7
2. STAND DER FORSCHUNG UND THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN	8
2.1 STAND DER FORSCHUNG	8
2.2 GESCHICHTLICHER EINBLICK DER SCHWITZHÜTTEN	13
2.3 ANTHROPOLOGISCHE UND ETHNOGRAPHISCHE EINORDNUNGEN DER SCHWITZHÜTTEN	15
2.4 BEGRIFFSERKLÄRUNGEN FÜR RITUELLES GESCHEHEN	19
2.4.1 RITUAL	19
2.4.2 KOLLEKTIVES EMPFINDEN UND KOLLEKTIVE TEILNAHME	20
2.4.3 RITUAL & PRAXIS	21
2.4.4 RITUALDESIGN	23
2.5 BEGRIFFSERKLÄRUNGEN FÜR DIE SENSORISCHE FORSCHUNG IM FORSCHUNGSFELD - KÖRPERLICHKEIT, EMOBODIMENT, ATMOSPHÄREN, AFFEKTIVITÄT UND SENSORISCHE FORSCHUNG	25
2.5.1 BEGRIFFSERKLÄRUNG: KÖRPERLICHKEIT	26
2.5.2 BEGRIFFSERKLÄRUNG: EMOBODIMENT	28
2.5.3 BEGRIFFSERKLÄRUNG: ATMOSPHÄREN	29
2.5.4 BEGRIFFSERKLÄRUNGEN: AFFEKTIVITÄT	31
2.5.4.1 ERFORSCHUNG DER AFFEKTIVITÄT	33
2.5.5 BEGRIFFSERKLÄRUNG SENSORISCHE FORSCHUNG	34
2.5.6 ZUSAMMENFASSUNG	35
3. METHODEN	36
3.1 TEILNEHMENDE BEOBACHTUNG – FELDFORSCHUNG	37
3.2 ETHNOGRAPHISCHES INTERVIEW	39
3.3 SENSORISCHE ETHNOGRAPHIE UND SENSIBILITÄTS-ASPEKTE	40
3.4 VISUELLE METHODEN	41
3.4.1 FILM ALS METHODE	42
3.4.2 POSITIONIERUNG IM FELD IN DER VISUELLEN ANTHROPOLOGIE	46
3.4.2.1 FILM VS. TEXT	46
3.4.2.2 IN BEZIEHUNG TRETEN	47
3.4.2.3 FILMEN IM FELD - BEZIEHUNGEN ZWISCHEN FORSCHERIN, SUBJEKTEN UND DER TECHNIK	48
3.4.3 BLICKSCHNEISEN	50
3.4.4 SENSORISCHE ETHNOGRAPHIE IM NEXUS DES ETHNOGRAPHISCHEN FILMENS	51
3.4.5 SENSORY ETHNOGRAPHY LAB (SEL)	53
4. EMPIRISCHES KAPITEL I - BESCHREIBUNG DES FORSCHUNGSFELDES – KONTEXT UND SETTING	55
4.1 TRANSITION BASE	55

4.2 ASPERN-SEESTADT	56
4.3 GRUPPE RAICES DE LA TIERRA AUSTRIA	58
4.4 TEILNEHMERINNEN DER SCHWITZHÜTTENEVENTS.....	61
4.5 SCHWITZHÜTTEN IN DER SEESTADT ASPERN	63
4.5.1 AUFBAU EINER SCHWITZHÜTTE IN DER SEESTADT ASPERN	63
4.5.2 SYMBOLIK.....	64
 <u>5. EMPIRISCHES KAPITEL II – BESCHREIBUNG EINER SCHWITZHÜTTENZEREMONIE IN DER SEESTADT ASPERN</u>	 <u>74</u>
 5.1. VORBEREITUNGEN	75
5.1.1 BILDANALYSE 1.....	78
5.1.1.1 BILDANALYSE 1 - ERLÄUTERUNGEN	80
5.1.2. BILDANALYSE 2.....	84
5.1.2.1 BILDANALYSE 2 – ERLÄUTERUNGEN	86
5.2 IN DER SCHWITZHÜTTE.....	91
5.2.1. BILDANALYSE 3.....	93
5.2.1.1 BILDANALYSE 3 - ERLÄUTERUNGEN	95
 <u>6. EMPIRISCHES KAPITEL III – DER FILM „SCHWITZHÜTTEN – EINE SENSORISCHE REISE IN DEN KÖRPER“</u>	 <u>103</u>
6.1 BESCHREIBUNG DES ETHNOGRAPHISCHEN FILMS	103
6.2 PROBLEMERÖRTERUNG – DIE HERAUSFORDERUNG BEI SCHWITZHÜTTENEVENTS ZU FILMEN	104
6.3. CINEMATOGRAFISCHE ENTSCHEIDUNGEN	106
6.4 FILMANALYSE PART II - DER FILM ALS ERZÄHLFORM FÜR SINNLICHE ERFAHRUNGEN	108
6.5 LINK ZUM FILM „SCHWITZHÜTTEN – EINE SENSORISCHE REISE IN DEN KÖRPER“	111
 <u>7. EMPIRISCHES KAPITEL IV – ANALYSEN IM BEZUG ZUR FORSCHUNGSFRAGE</u>	 <u>112</u>
 7.1 SCHWITZHÜTTENZEREMONIEN - AFFEKTIVE NEUPROGRAMMIERUNG DURCH BEWUSSTE AFFEKTIVE PRAXIS UND ATMOSPHÄRENERZEUGUNG	112
7.1.1 ZONEN DER AFFEKTIVITÄT UND KÖRPERLICHKEITEN	114
7.1.2 WISSENSTRANSFER DURCH SOZIALE PRAXIS UND VERKÖRPERUNG.....	121
7.1.3 “GESCHWITZT WERDEN” - EIN SENSORISCHES MERKMAL IN DER SCHWITZHÜTTE	124
 <u>8. CONCLUSIO</u>	 <u>127</u>
 <u>LITERATURVERZEICHNIS.....</u>	 <u>132</u>
 <u>INTERNETQUELLEN:</u>	 <u>137</u>
 <u>SONSTIGE SCHRIFTLICHE QUELLEN:.....</u>	 <u>138</u>
 <u>INTERVIEWS:.....</u>	 <u>138</u>
 <u>APPENDIX:</u>	 <u>140</u>

ABSTRACT:	140
------------------------	------------

1. Einleitung:

Das Phänomen Schwitzhütte ist in der europäischen sogenannten alternativen Heiler- und Entschleunigungs-Szene angekommen und wird von Menschen aus den verschiedensten Gründen praktiziert, wie zum Beispiel der Begegnung mit Ritualen, dem Verbinden von Natur und des Verbesserns des körperlichen Wohlbefindens. Auf den ersten Blick ist oft schwer zu verstehen, welche Intentionen Menschen haben, sich in eine altertümliche Hütte aus Weidenstäben zu setzen und sich extremer Hitze auszusetzen, umgeben unter anderem von traditionellen Ritualgesten und fremdartigen Gesängen. In dieser Arbeit nehme ich den Körper als Ausgangspunkt, um Schwitzhüttenzeremonien auf ritueller und auf sensorischer Ebene zu erfassen. Dazu werden Methoden der sensorischen Forschung angewendet und hier im Speziellen die Methode „Film“, in der Tradition des *Sensory Ethnography Labs* (URL 3).

1.1 Fragestellungen

Dadurch, dass sensorische Forschung ein Hauptmerkmal dieser Arbeit ist, ziehen sich die Fragen entlang sensorischer und somatischer Aspekte, die ich ethnographisch erfasst habe. Schwitzhüttenzeremonien bestehen aus einem großen Konglomerat an Ritualen und diese bekommen durch Vielfalt der Rituale einen besonderen Fokus. Da Atmosphären affektieren (Julmi, 2015: 107) und der Körper zentral ist in Wahrnehmung, Spüren und Fühlen, gehe ich den Wahrnehmungen nach, die körperliche Relevanz aufzeigen. Schwitzhütten etablieren in diesem Sinne ein neues Feld an Erfahrungen, die ich in dieser Arbeit unter die Kategorie „der Negation zum Alltag“ stelle. Auch diese eruierten Negationen schreibe ich einem deutlichen Stellenwert zu und werden von mir hinterfragt. Dadurch ergibt sich die Hauptfragestellung „*Wie erfahren und bewerten die TeilnehmerInnen das Schwitzhüttenritual in Wien, Aspern?*“ Die These, die hier aufgestellt wurde, ist eine Art Neukonstitution im Erleben und Erfahren der SchwitzhüttenteilnehmerInnen, durch sensorische Erfahrungsaspekte.

Weitere Fragen stellen sich entlang der Thematik Film: „*Wie kann sensorische Erfahrung in einer Schwitzhüttenzeremonie mittels filmischer Methoden erforscht werden?*“ sowie, „*Wie kann Film dazu beitragen ein Schwitzhüttenritual besser zu verstehen und eine wertvolle Einsicht in diese zu bekommen?*“

1.2 Aufbau der Arbeit

Visuelle Anthropologie nimmt in dieser Arbeit einen beachtlichen Teil ein, da ich mich intensiv in dieser Arbeit mit sensorischen und visuellen Methoden auseinandersetze. Die ‚Teilnehmende Beobachtung‘, die ‚Sensorische Ethnographie‘ sowie ‚Film als Methode‘ stellen den Rahmen zur Datengewinnung dar. Im Speziellen nehme ich das Sensory Ethnography Lab als Vorlage für eine Produktion eines ethnographischen Dokumentarfilms heran, der dieser Arbeit beiliegt und die Schwitzhütte unter sinnlichen und Bewegtbild-Gesichtspunkten erfahrbar macht.

Im Theorieteil setze ich mich mit den theoretischen und konzeptuellen Zugängen zu diesen Aspekten auseinander. Darauffolgend erörtere ich den methodischen Teil, wobei hier Film in der anthropologischen Forschung detaillierter diskutiert wird. Danach werden vier empirische Kapitel angeführt, im ersten Teil, die Erfassung des Forschungsfeldes und der TeilnehmerInnen, im zweiten die Beschreibungen einer Schwitzhüttenzeremonie. Im dritten, empirischen Teil wird ausschließlich der selbsthergestellte Film analysiert und die Frage nach der sensorischen Erfahrung der TeilnehmerInnen erörtert, die mittels der Filmanalysen und Interviews dargestellt werden. Im vierten empirischen Teil wird noch einmal eine allgemeine Analyse zur gesamten Arbeit und der Forschungsfrage unternommen.

Ich habe das Schwitzhüttenritual sehr ausführlich beschrieben, um einen möglichst genauen Einblick in die Welt der Schwitzhütten zu bekommen und den LeserInnen eine Möglichkeit zu geben, die Atmosphäre, die Praktiken und die Gepflogenheiten dieses Phänomens kennenzulernen.

Interviewauszüge wurden von mir mittels eines Fragebogens, dennoch auch spontan und sehr offen geführt und sind entlang der ganzen Arbeit als ergänzendes empirisches Material zum weiterführenden und lebendigen Verständnis in alle Kapitelstränge eingefügt.

Der Zugang zum Film ist über diesen Link erreichbar:

<https://youtu.be/IKTM9Go8uj8>

2. Stand der Forschung und Theoretische Überlegungen

2.1 Stand der Forschung

Aktuelle Debatten über Schwitzhüttenzeremonien oder Schwitzhütten im Allgemeinen werden interdisziplinär durchgeführt und finden sich in der Medizin, der Psychologie, der Geschichte, in philosophischen und religiösen Debatten um Spiritualität und Wissenschaft, sowie in der Kultur- und Sozialanthropologie wieder.

In der Kultur- und Sozialanthropologie stellt man sich vor allem die Frage der kulturellen Aneignung von rituellen Bestandteilen, sowie der Rezeption durch indigenen MitgliederInnen von europäischen Schwitzhüttenpraktiken, die als indigene Kritik bezeichnet wird. Weitere Diskurse werden geführt über Ritualtransfer (Feest 1998) und deren Veränderungen im europäischen Kontext, sowie über einen Wandel im Ritualgeschehen allgemein. Rituale unter Lakotagruppen (Tecklenburg 2007) zum Beispiel, haben sich über die Jahrhunderte verändert und werden in der europäischen Ausführung noch einmal starken Variationen ausgesetzt (Bucko 1999). Weiters gibt es europäische Forschungen zu sogenannten „alternativen Kulturtechniken“, wobei der Fokus stark auf Sinnentwürfe und Biografien (Uhlig 2016) von einzelnen ausführenden und praktizierenden europäischen AkteurInnen gesetzt wird. Diskurse und Debatten von einem möglichen Schwitzhüttentourismus werden geführt, sowie von gesellschaftlichen Alternativen zu einem Gemeinschaftsempfinden. Weiters wird die Suche nach einer „heilen Welt“ in den „Indianderreligionen“ debattiert (Rutherford 2003), womit hier Lebenskrisen (Uhlig 2015) bewältigt werden wollen oder altes spirituelles Wissen gelernt werden will (Jackisch 2000). Gleichzeitig werden Idealisierungen einer differenzierten gesellschaftlichen Lebensweise von indigenen Gruppen gemacht, die jedoch nicht den kulturellen Gegebenheiten von First Nation-Gruppen gerecht werden. Im weiteren Sinne ist auch der idealisierte „ecological indian“ in Forschungsergebnissen ein geläufiger Begriff (Schelch 2008), da durch verwendete Wortkonzepte wie „Mutter Erde“ und die ganzheitliche Anschauung von Welt und Mensch besonders der Umweltschutz und im weiteren Sinne eine antikapitalistische Haltung stark in den Vordergrund gestellt wird (Waegemakers 2007), das mit einer entschleunigten Lebensweise gleichgesetzt, gleichzeitig einer Konsumgesellschaft entgegengestellt wird.

Somit entwirft und bestärkt die Schwitzhüttenpraxis alternative Lebenskonzepte von Menschen, die letztendlich auch in politische Sphären eingreift und den Ausbau von alternativen gemeinschaftlichen Lebensweisen, aber auch individuelle Autonomieprozesse fördert.

Das bedeutet, dass Rituale, wie sie in dieser Forschung vorkommen, ein Tool oder ein Instrument darstellen, um ein gesellschaftliches Phänomen sichtbar zu machen. Was anhand empirischer Daten gezeigt werden kann, ist die Etablierung einer Praxis mit spezifischen Eigenheiten, die im Kontrast zu einer scheinbar in sich abgeschlossenen traditionellen Praxis steht. Darüber hinaus wird aber auch das Argument unterstrichen, dass eine ursprüngliche Ritualpraxis auch im hiesigen Kontext einem stetigen (Werte-)Wandel unterzogen ist und in globalen (Austausch-)Prozessen keinen Anspruch mehr auf Authentizität und Ursprünglichkeit hat. Das heißt, allein durch die Handlung, das Tun und die Ausführung von Ritualen in gruppen- und kulturspezifischen Situationen, entsteht eine eigene Sinnhaftigkeit und Bedeutung dieser. Neue Zugänge und ein anderes Verständnis an Sinnhaftigkeiten, welches bei den AkteurInnen orts- und bedürfnisgebunden ist, etablieren sich und verursachen einen bedeutungsvollen Zugang zur Wahrnehmungsebene. Das spezifische 'Affiziertwerden' (Mühlhoff 2018) in diesem Ritualsetting ist somit ein Hauptgegenstand dieser Arbeit und wird mittels Datenauswertungen beschrieben.

Um ein genaueres Verständnis dieser Prozesse zu bekommen, habe ich ein Theoriegefüge verwendet, welches sich aus sensorischen Aspekten, wie Affektivität-Körperlichkeit-Atmosphärenforschung zusammensetzt. Methodisch habe ich dies vor allem durch sensorische Forschung und Video- & Filmanalysen ergänzt.

Affekt- und Emotionsforschung wird ab den 1990er Jahren als eine neue Sparte des sozialen Verstehens angesehen. Wobei sich bis heute grundlegende Fragen auftun, wie zum Beispiel, was ist ein Affekt überhaupt? Dadurch ist der Ansatz der Affektforschung, unter anderem sehr divergent definiert in vielen Disziplinen zu finden, wie zum Beispiel in der Psychologie, der Biologie, den Neuro- und Kognitionswissenschaften, sowie in der Musikwissenschaft und den Kultur- und Sozialwissenschaften. Margareth Wetherell (2012) betont, die Affektforschung ist eine Art Reiz, um den Umfang der Sozialforschungen zu erweitern.

Baruch Spinoza hat die Affekttheorie grundlegend etabliert, indem er das Individuum als prinzipiell für affektfähig hält. Das bedeutet die Fähigkeit zu affizieren, aber auch affiziert zu werden und betont dabei ein duales Beziehungsverhältnis als Voraussetzung für Affekte. Spinoza erklärt mit diesem Konzept den Begriff Macht, der als Affektionsgeschehen definiert wird und im weiteren Sinne, dass es eine Korrespondenz zwischen der Macht zu Handeln und dem Affiziertwerden gibt (Mühlhoff 2018). Effektive Forschung über Machtzusammenhänge werden also durch Affektforschung etabliert, besonders in feministischen und queer-Theorien kommen diese Emotionsforschungen und körperbetonten Studien zur Geltung. Es werden auch

globale Affekte erforscht, die anfänglich die Disziplinierungen von Menschen beschreiben und in weiteren Forschungen als „biopolitische Kontrolle“ definiert werden. Unter diesem Aspekt bekommt der Körper wieder eine maßgebliche Rolle in der Forschung. Dadurch war in der Affektforschung ein Turn in den Sozialwissenschaften zu erkennen, da kritische Theorien in den Hintergrund gestellt werden und weniger die diskursive Ebene betont wird, sondern es um Körperbetonung geht und um das Verständnis von Prozesshaftigkeit. In diesem Sinne verknüpfen sich diese Themen mit Embodiment-Debatten und dem ‚meaning making‘.

Hier wird auch betont, dass mit dem *affective turn* (Clough 2007) eine Selbstreflexivität etabliert wurde, die unweigerlich den Körper miteinbezieht und somit die Embodiment-Forschung einen fixen Platz in dieser Forschungsdisziplin hat.

Embodiment-Forschung ist seit den 1970er und 80er Jahren in den Kultur- und Sozialwissenschaften etabliert und wird in dieser Disziplin grundlegend als eine Repräsentation und ein being-in-the-world angesehen. Psychologische Anthropologie, Kognitionsanthropologie, Forschung der Materiellen Kultur, der STS, der Performance und der Kritischen Theorie widmen sich intensiv dem Aspekt Körper. Ein Körper wird durch diesen Zugang weder als rein biologische Funktion gesehen noch als fixe materielle Entität, sondern als prozesshaftes, formbares, historisches, mobiles, in-Beziehung-seiendes Gebilde. Hegemoniale Diskurse entstehen durch Verkörperungstheorien, die sich dem persönlichen und dem sozialen Körper widmen. Unter diesen Aspekten ist der Körper ein kulturelles Phänomen. (Arantes 2014)

Die Themen, die Embodimentdebatten (Csordas 1990) in der Kultur- und Sozialanthropologie aufarbeiten, setzen sich zusammen aus dem Ausbrechen des biologischen Essentialismus oder dem Gewährsein historischer Einschreibungen in den Körper, sowie sich auch die sensorische Forschung speziell Sensibilitätsaspekten widmet, die unweigerlich mit kulturellen Konditionierungen der fünf Sinne, die durch den Körper benutzt werden, einhergehen. Embodiment in der Kultur- und Sozialanthropologie setzt hauptsächlich auf phänomenologische Ereignisse und somit auf die „gelebte Erfahrung“ (Csordas 1994).

Auch die Praxisforschung ist sehr dominant in diesem Bereich, die mit spezifischen kulturellen Techniken des Körpers eng im Zusammenhang stehen. Kulturelle Praxis in diesem Zusammenhang muss nicht unbedingt Erfahrung „formen“, aber kann mutmaßlich bestimmte universelle Prozesse überschreiben - und jede Aussage über Praxis und somit über Körper, Gefühle und Emotionen ist simultan eine Aussage über die Gesellschaft. Addierend eben die Affektstudien, die versuchen zu eruieren, wie Gesichtsausdrücke zu deuten sind, wann erröten

Menschen, wann steigt der Puls, wie unterscheidet sich Atmung in verschiedenen kulturellen Kontexten. Genauso gut werden Tränen, Blut, Schweiß und Lachen oder der Umgang damit, untersucht, sowie die dazugehörigen Emotionen, die Auslöser für affektives Handeln sein können (Beatty 2013).

Eine weitere Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Erforschung der Atmosphären, diese werden durch Musik, Architektur, Lichteffekte, Choreografien, sowie künstlerische und ästhetische Gestaltung aller Art erzeugt. Atmosphären werden in affektiver Betroffenheit erfahren. Die Erzeugung von bestimmten Atmosphären wird in ihrer Erforschung oft in Zusammenhang mit der Ausübung von Macht erkannt, vor allem in der politischen Sphäre. Weitere Forschungsbilder zeigen aber auf, dass Atmosphärenforschung (Böhme 2014) und vor allem die Erforschung der *Erzeugung* der Atmosphären einen wichtigen Part in kontemporären Analysen darstellen. Bereiche, die hier zur Geltung kommen, sind vor allem die Pädagogik, die Psychologie und die Kunstszene. Ein Beispiel ist die atmosphärische Gestaltung des öffentlichen Raums mittels Kunstprojekten oder speziellen künstlerischen Interventionen. Dies erweitert pädagogische oder soziale Konzepte und erzeugt ein atmosphärisches Erleben. In der Disziplin der Psychologie werden besondere Atmosphären als therapeutisches Mittel für Lebenskrisen angewendet (Pfaller 2018). Atmosphären sind definiert durch eine Beziehungsstruktur von Objekten, Subjekten und Räumen, ohne fester schematischer Begriffsdefinition und definieren sich eher über eine Wahrnehmungshaltung (Stimmungen und Befindlichkeiten) und üben somit eine *Erlebnisqualität* aus. In diesem Zusammenhang stehen Affektforschung und Atmosphärenforschung eng miteinander verbunden.

Der Fokus auf (Körper-) Emotionen und das affektive Geschehen (Wetherell 2012) im Allgemeinen in all den nun vorgestellten Theorienzugängen, veranlasst zwei erwähnenswerte Aspekte einzubringen. Erstens ist in dieser Art von Forschung der Aspekt eines individuellen Empfindens und Wahrnehmung zentral, somit sind diese Ansätze sehr „Ich-fokussiert“, ethnographische Narrative dieser Art kontrastieren sich damit zu soziozentrischen Ideologien. Somit bekommen Narrative wieder einen bestimmten Stellenwert zugeschrieben, die vor allem *die Geschichte einer Emotion* erzählen, also den Verlauf einer Sache, die zu einem bestimmten emotionalen oder affektiven Geschehen führt. Der/Die EthnographIn bekommt einen sehr subjektiven Stellenwert in der Disziplin. Den rezenten Fragen, denen hier nachgegangen wird, ist, wie wird Affektivität und die dazugehörigen Emotionen erzeugt, welche Rolle diese in der kulturellen und sozialen Reproduktion haben und wie diese Subjekte formen (Rauh 2012).

In den nächsten Kapiteln wird anhand von jenen speziellen Theorienzugängen genau dieser

sensorische, atmosphärische Ansatz der Affektforschung genauer beleuchtet und der Körper als zentrales erfahrbares und einschreibendes Mittel gesehen, um zu erörtern, welche Bedeutungen, Eigenheiten und Neuinterpretationen einzelne TeilnehmerInnen mittels Ritualen setzen und somit gesellschaftliche und individuelle Prozesse neue Akzente und Ausrichtungen bekommen.

Im Theoriegefüge der Körperlichkeit ist Robert Gugutzer, aus der Soziologie vertreten, der Körper und Leib trennt und somit Erlebtes und Gefühltes als neue Kategorien aufdeckt und damit die Zivilisierung und die Kontrolle des Körpers durch aktive Diskurse in der Gesellschaft erklärt. Anknüpfend daran sind in der Embodiment-Debatte vor allem Thomas Csordas und Siegrid Schmitz, wobei hier der Körper eine Repräsentation von sozialer Wirklichkeit und sozialer Leiblichkeit durch Wahrnehmung sich konstruiert. Affektivität und Atmosphären werden mit Christian von Scheve als autonome Kraft bezeichnet und als sozial gebunden gesehen. Damit sind die Hauptvertreter meines Theoriengefüges und die theoretischen Hauptaussagen erklärt.

Der erste Teil der Theorien, die in meiner Arbeit verwendet werden, dient hauptsächlich dazu, den Komplex eines Rituals, und deren Praktiken zu definieren, sowie einzelne Elemente des Schwitzhüttenrituals einordnen zu können und diese in weiterer Folge einem anthropologischen Wissensgefüge zuordnen zu können. Dies unterstützt vor allem einem komplexen Ritualsetting, wie dem der Schwitzhüttenzeremonie, ein strukturiertes Verständnis und Ordnung zu verleihen und dient als Erklärung für einen weiteren Teil des Kapitels *“Begriffserklärung für die sensorische Forschung im Forschungsfeld -, Körperlichkeit, Embodiment, Affektivität, Atmosphären und sensorische Forschung”*.

Es werden Theorien der Affektivität, der Atmosphärenbildung und Körperlichkeiten benutzt, um die Beziehung und das Verhältnis der Ritualpraxis, mit all den dazugehörigen Elementen und Bausteinen der gesamten Zeremonie gegenüber dem individuellen Empfinden zu erforschen. Aus dieser Erkenntnis soll Bezug genommen werden, zu einer Sichtbarmachung der gesellschaftlichen Positionierung dieser Handlungen und Praktiken. Da TeilnehmerInnen den Ort der Schwitzhüttenpraxis als einen Ort des “Loslassens” (Interview 2) definieren, ist in diesem Zusammenhang zu erörtern, welche Praktiken, welche Objekte, welche körperlichen Erfahrungen und welche Beziehungen mit diesem Ritualsetting zu welchem Ergebnis führen. In weiterer Folge lassen sich dadurch gesellschaftliche normierte soziale und kulturelle Werte, sowie Konventionen bestimmen, die in der Ausführung der Schwitzhüttenpraxis in der Negation gelebt werden.

Mein Beitrag zur Schwitzhüttenforschung ist vor allem das Aufzeigen von unter anderem gesellschaftlichen Gegenentwürfen im Kontrast zu persönlichen individuellen Alltagsnarrativen. Durch die Forschung mit sinnlichen und atmosphärischen methodischen Ansätzen, sowie dem Kontext der Ritualforschung an sich, lässt sich ein Feld aufspannen, in dem individuelle Gegenkonzepte zur Gesellschaft etabliert werden. Die Beschreibungen der Schwitzhüttenrituale dienen vor allem zum Verständnis der Vorgangsweise der dort angewendeten Praxis.

2.2 Geschichtlicher Einblick der Schwitzhütten

“Die Schwitzhütte ist ein uraltes Ritual unterschiedlicher indigener Völker der Erde, von den amerikanischen Kontinenten über Europa bis Asien. In den je verschiedenen Traditionen dient sie überall als Möglichkeit, Körper und Geist zu reinigen und zu heilen (URL2).“ Diese Beschreibung ist auf der Homepage von der *Feuerkreis Austria Familie* zu finden. Das Schwitzen und die gemeinschaftliche Versammlung in Schwitzbädern wird bis in vorbiblische Zeiten zurückdatiert (750 v. Chr.), die als Dampfbäder angegeben werden (Eilenstein 2009). Wasser und Hitze wurden seit jeher als Reinigungs- und Entspannungsmethode verwendet und als “[...] acts as a unifying force in groups and, within the individual, as a unifying and salutogenetic orientation to health” (Waegemakers 2007:72f) konnotiert. Schriftliche Quellen von Schwitzhütten in Europa, zum Beispiel in Finnland sind ab dem 11. Jahrhundert gegeben (Eilenstein 2009).

Das Schwitzen in Gemeinschaft hat ihren Ursprung auf allen Kontinenten der Welt - bei den Skythen und Persern die Schwitzzelte, bei den Indern die Feuerzelte, bei den Griechen die Hitzebäder, bei den Balten und Slawen schon gängige Schwitzhütten. Selbst in Japan, China und Afrika lassen sich die sogenannten “heißen Hütten” in historischen Quellen finden. In Mittelamerika wurden während der spanischen Eroberung um 1492 viele Aufzeichnungen getätigt, die belegen, dass sehr häufig das ‘Temazcal’ (kleines Haus/kleine Schwitzhütte) benutzt wurde, die jedoch von der Kirche in den darauffolgenden Jahren verboten wurde (Eilenstein 2009). Die gängigste und geläufigste Historie von heute ist in der nordamerikanischen Tradition zu finden, wohl möglich, weil diese Tradition der Schwitzhütten bis heute dort beibehalten wurde, beziehungsweise diese bewusst auch wiederbelebt wird. Seit dem kolonialen Eindringen der Europäer in die kulturelle Landschaft der EinwohnerInnen Nordamerikas, wurden auch dort Rituale der Schwitzhütten, sowie allgemein indigene Glaubensvorstellungen verboten (Jackisch 2000). Viele Ethnien, aus dem nordamerikanischen

Kontinent wie die Crow, Navajo, Lakota, Dakota, Cree, Sioux und Cheyenne pflegen und überliefern ihre Traditionen auch heute noch, wobei auch beobachtet werden kann, dass diese Traditionen vor allem von südamerikanischen Ethnien aufgenommen und ihren Ontologien beigelegt werden (URL 5). Somit ergibt sich eine Schwitzhüttenpraxis, die sich kulturell über den gesamten amerikanischen Kontinent erfassen lässt, aber im Besonderen von heterogenen Gruppen aus nicht indigenen und indigenen Ethnien, Organisationen und Glaubensgemeinschaften aufrechterhalten und praktiziert wird (Waegemakers 2007). Die Bauweisen von Schwitzhütten, sowie die Abläufe, Techniken und Methoden von Schwitzhüttenritualen können daher sehr variieren und auch die Verschiedenheit des Ritualdesigns wird als “pre-post experimental design” (Waegemakers 2007:72) bezeichnet.

Schwitzhütten dienten der Reinigung, der Heilbehandlung, der Gesundheitsvorsorge, aber auch als Vorbereitung für die Jagd oder nützte auch als ein Nebenritual oder Einführung von Hauptritualen. Der Hauptzweck lag in der vorbereitenden Reinigung, als äußerliche aber auch als innere geistige Reinigung. Dadurch kann das Schwitzhüttenritual auch als Läuterungsritual angesehen werden. Schwitzhütten, waren somit in der religiösen Ausführung und deren Genese ein wichtiger Teil und standen nicht isoliert da, sondern waren in größere Glaubensvorstellungen eingebettet, unter anderem auch in Feste, Jenseitsreisen, sowie in Einweihungsritualen. Im weiteren Verlauf lässt sich auch erörtern, dass Schwitzhütten eine Praxis der Verbindung zur übersinnlichen Welt darstellte. Da in verschiedenen Ethnien Glaubensvorstellungen und spirituelle Anschauungen eine wesentliche Rolle spielen, waren auch die Schwitzhüttenrituale darauf ausgerichtet, ein “Fenster in die andere Dimension” (Jackisch 2000) zu suchen.

Die umfangreiche Literatur über Schwitzhütten in Nordamerika steht im Gegensatz zum relativen Fehlen historischer und anthropologischer Literatur über das Phänomen in Europa. Trotz aller Bemühungen konnte ich keine Geschichte der Schwitzhütten in Österreich finden, außer ethnographische Beschreibungen über Sinnesentwürfe und dem gesundheitlichen und psychologischen Wirken im deutschen Raum. In dieser Arbeit schließe ich diese Lücke, indem ich im empirischen Kapitel beschreibe, wie dieses globale Phänomen in der österreichischen Hauptstadt Wien praktiziert und wahrgenommen wird.

2.3 Anthropologische und ethnographische Einordnungen der Schwitzhütten

Die erste Aufmerksamkeit auf Schwitzhütten in der frühen anthropologischen Disziplin richteten sich auf Schwitzhütten in Nordamerika bei den Lakotas, Dakotas und den Sioux. Etliche ethnographische Texte wurden produziert aber vor allem gesammelt. Klassische Ethnographien sind von Frances Densmore 1918, James R. Walker 1896 und Royal Hassrick 1944. Ethnographien dieser Art bedienen sich missionarischen, romantischen und ethnozentrischen Blicken (Tecklenburg 2007).

Eine der ältesten Beschreibungen gehen auf einen Pelzfänger zurück, der 1680 ein Dakota Schwitzhüttenritual schildert. Dieser illustriert hauptsächlich Generalisierungen über die Bräuche “der Wilden”, dennoch waren wertvolle Beschreibungen dabei, die bis heute Einblicke in alte Bauweisen, Ritualdynamik und Materialitäten liefern. Er beschrieb die Schwitzhütte als einen Ofen, der mit Haut der “wild Bulls” überzogen ist. Heiße Steine werden darin platziert und es wird gesungen, gebetet und geweint. Viele weitere Beschreibungen wurden von Missionaren und militärischen Einsätzen im 19. Jahrhundert gesammelt. Einige Missionare nahmen auch an Schwitzhütten teil, interessierten sich aber hauptsächlich für die medizinische Wirkungen dieser. Die frühen Schwitzhüttenbeschreibungen zeigen vorwiegend große Unterschiede in der teleologischen Ausführung - im Gegensatz zu den heutigen Schwitzhütten auf. Steine wurden rituell bemalt und erfuhren eine Art Anbetung “Samuel Pond and Stephen Riggs believed that the sweat was, at root, a religious rite and they clearly connect stones used for worship with those employed in the sweat lodge. Stones were considered the symbol for and sometimes the dwelling place of Tákuskaska, ‘that which moves’ (Bucko 1999: 31).” Auch das Wasser, welches in den Schwitzhütten benutzt wurde, wurde als beseelte Entität wahrgenommen. Das Schwitzhüttenritual selbst, diente dazu, sich mit der spirituellen Geisterwelt zu verbinden. Diese Verbindung diente als rituelle Reinheit vor oder nach Tötungen oder um Jagderfolge zu erzielen. Das Gebet und das Weinen wird in frühen sowie in kontemporären Ethnographien beschrieben und stellt eine konstante Komponente im Ritualsetting dar.

Die Schwitzhütte war auch ein Ort, um die „Reinigung der Seelen“ vorzunehmen und um Kräfte zu erneuern, vor allem aber als Einstimmung in größere Rituale, wie zum Beispiel einer Heilungszeremonie. Das Gebet ist und war ein zentraler Bestandteil in der Schwitzhütte. Während heute Gebete für sich selbst und seinem Umfeld getätigt werden, war früher vor allem das Beten einer speziellen Entität zugeordnet. Die Anbetung in der Schwitzhütte diente vor allem dem *Großen Geist*, *the Great Spirit* oder *Wakan Tanka* genannt. Wakan wird hier als

Potenzial und Energie angesehen, eine Kraft die „Leben gibt und nimmt, die erschafft und zerstört“. Wakan stellt somit eine duale Entität dar, beinhaltet daher in der Anschauung „das Gute“ aber auch „das Böse“ und durchströmt in dieser ontologischen Logik alles, was auf dieser Welt zu finden ist. Wakan, ist hier aber nicht als eine übergeordnete Symbolik zu sehen, die in einem hierarchischen Verhältnis zu Lebewesen steht, sondern steht als allumfassende und durchströmende Energie, die als Essenz begriffen werden kann. Die Anbetung zu Wakan Takan galt explizit, um die Verbindung zur übernatürlichen Welt zu vollziehen (Tecklenburg 2007). Heute wird vor allem in zum Beispiel europäischem Kontext, diese Art von Anbetung nicht mehr durchgeführt und stellt somit eine Wandlung im Ritualgeschehen dar. Vor allem, wenn es um die Einbettung in tieferen gesellschaftlichen und sozialen Bedeutungen der Schwitzhütten geht.

Die Wandlung der Ausführungen der Schwitzhütten ist nicht nur in der Praxis selbst zu deuten, sondern lässt sich anhand etlicher Ethnographien (Bucko 1999) aufzeigen und ist auch in rezenten Diskursen innerhalb der nordamerikanischen Ethnien zu beobachten. Einerseits wurden Schwitzhüttenrituale entlang manchen Ethnien kaum geteilt, da die Begegnung mit Missionaren und mit der einhergehenden Konvertierung zum Christentum gemieden werden wollte, andererseits wurde auch sehr offen damit umgegangen, da die Schwitzhütten immer einen Ort darstellten, um *Outsiders* an einer Gemeinschaft teilhaben zu lassen und diese in die Werte- und Kulturlandschaft einzuführen; diese waren so zu sagen immer der primäre Ort der Sozialisierung. Im späten 20. Jahrhundert gab es die ersten großen Verschiebungen in der Praxis: “Two strategies seem to have been employed: shift the emphasis in the ritual from interaction with specific spirits to a generalized physical and moral cleansing and practice the ritual in secret or with outsiders who were sympathetic to this form of spiritual encounter. [...] Spirits have become subsumed by the Great Spirit, who is now addressed in the ceremony by the leader, retaining the tradition of accessing spiritual power through the medium of sweat, its content, and its procedures, while adapting the belief in diverse spirits to one more acceptable to an outside monotheistic world (Bucko 1999: 51).” Weiters erfuhren auch die textuellen Beschreibungen von Schwitzhütten und ihre Kontexte einen ständigen Wandel “The Black Elk material also represents a shift in domains, moving from military, anthropological and missionary accounts to works in the history of religion, poetry and popular literature and later to New Age interpretation (ebd: 58).” Die heutige Benutzung unter den First Nation People ist wie folgt beschrieben: “Uses of the sweat lodge ceremony continue to reflect contemporary needs: it is used after international military conflicts, to regain one’s power as a spiritual leader or to change one’s heart intention, for protection of young and old, to petition for material help

and blessings, and, finally and most importantly for healing (Bucko 1999: 58).” Der Fokus auf Heilung liegt heutzutage in der weltweiten Schwitzhüttenbenutzung (Waegemakers 2007, Smith 2005, Rutherford 2003, Colmant 2000, Lüddeckens 2004).

Die Ausführung der Schwitzhütten und die Kontinuität der Rituale wurde früher durch *oral history* weitergegeben. Später wurde vieles verschriftlicht, wobei hier eine Uneinigkeit entlang vieler ethnischen Gruppen herrscht, dadurch ein Traditionsbruch entsteht. Manche Gruppen verwendeten sogar alte Aufzeichnungen und Ethnographien von den sogenannten europäischen *Outsidern*, um ihren Ritualen eine *Ursprünglichkeit* zu verleihen. Dies wurde jedoch vielfach kritisiert, da diese frühen Ethnographien vor allem für das europäische und weiße Publikum geschrieben worden sind und oft eine verzerrte Sichtweise darstellten. “Some anthropologists claim that much of ethnographic description of ritual practice, particularly in recent works, was created by the writers themselves and does not reflect the true tradition. Accomodation is multidirectional. The Lakotas influence and are influenced by the cultures around the reservations. Representation of ceremonial practice is itself a multidirectional phenomenon, particulary in a larger system, where information is commoditized and marketed (Bucko 1999: 107).”

Die Aspekte Traum und Vision haben auch einen besonderen Stellenwert in der Schwitzhüttenpraxis (Tecklenburg 2007). Der Ort der Schwitzhütte ist ein Raum, in dem durch bestimmte Ausführungen gewünscht wird, eine Vision herbeizurufen. Es wird angegeben, dass die Empfänglichkeit in den Zuständen, die in der Schwitzhütte hervorgerufen werden, größer ist.

Dieses Weltbild ist vor allem in der Tradition der Lakota zu finden, Traum und Vision spielen dort eine besonders große Rolle. Diese geben nämlich eine Legitimation zur Handlungsorientierung und steuern somit auch religiöse, soziale und psychologische Aspekte. Zum Beispiel im europäischen Kontext betrachtet, ist dies mit Inspiration zu benennen. Inspiration, die im rituellen Geschehen, in der Phase der Liminalität nach Victor Turner (Turner 2005) empfangen werden kann. Diese sogenannte Inspiration (Vision), die auch heute noch von vielen SchwitzhüttenteilnehmerInnen erwartet wird, stellt einen konstanten Part über viele ethnographische Aufzeichnungen dar. Das Prinzip in dieser Anschauung zeigt das „Erkennen im Traum“ auf. Da die Traumwelt einen besonders hohen Stellenwert bei älteren und einheimischen Weltbildern hat, ist hier auch eine Spezialisierung auf Symbole gegeben, die im sozialen Leben eingesetzt werden. Die Suche nach Visionen ist eine gesellschaftsbestimmende Handlung, wobei ständig Traum und Vision mit alltäglichen Erfahrungen synchronisiert

werden (Tecklenburg 2007). Die Vision stellt einen ultimativen Part dar, der vor allem dazu verwendet wurde, um aufmerksam zu bleiben, und nicht vom Weg abzukommen, denn es ist der „Weg von Wakan Takan“ (Rice 1998) zu gehen.

Somit ist eine Wandlung der Bedeutung dieses Rituals gegeben. Da im traditionellen Kontext Traum und Vision eine tiefgreifende strukturelle Bedeutung im sozialen und alltäglichen Geschehen haben, lässt sich die Schwitzhütte in der europäischen und nordamerikanischen Ausführung dieses Aspekts anders interpretieren. Traum und Vision werden als Inspiration gesehen, die als sinnstiftend und wegweisend für den eigenen individuellen Weg gelten sollen. Als Konzept von Heilung, welches im Schwitzhüttenevent in Europa stark zur Geltung kommt, ist die Vision eine Komponente, die den TeilnehmerInnen Klarheit und Orientierung verleiht, aber nicht mehr, wie im traditionellen Kontext eine sozialbestimmende Ausführung ist, die mit religiösem oder spirituellem Glauben und gesellschaftlichen Positionen verbunden ist.

Durch diese Umstände kann bemerkt werden, dass die heutigen Schwitzhütten und ihre Rituale keine einheitlichen und essenziellen Praktiken einer ursprünglichen Ethnie sind, sondern vielmehr zwischen Kontinuität und Historie und sogar von zum Beispiel europäischen Sichtweisen mitgeprägt wurden. Unter den Forschungen bei den Lakota Tribes wurde folgendes beschrieben: “The Lakotas’ use of their understanding of the past is essential for understanding contemporary ritual in which past and present, continuity and innovation, precedence and practicality are brought together each time a sweat is performed (Bucko 1999: 97).” Es soll verdeutlicht werden, dass hier Tradition *konstruiert* wird, und zwar innerhalb Adaptionen an kontemporäre Bedürfnisse der Gegenwart. Die Schwitzhütte stellt in diesem Zusammenhang oft eine Brücke dar, zwischen vergangenen Werten, die sich in der Gegenwart mit familiären, sozialen, religiösen und ökonomischen Fragen auseinandersetzt. Sie setzt sich nämlich mit äußert pragmatischen Themen auseinander, fokussiert sich auf derzeitiges Belangen und hilft Menschen sofortig in ihren Problemen. Sie präsentiert ein Forum für Lösungen von persönlichen und den Alltagsproblemen. Die Tradition, die hier aber ausgeführt wird, ist weder einer Gegenwart noch einer Vergangenheit einzuordnen, sondern zeigt einen dialektischen Prozess auf, zwischen vergangener Performanz und gegenwärtigen Bedürfnissen, die das Ritual und die Zeremonie immer wieder neu formen. Dadurch wird die Schwitzhütte zu einem Ort, in der die Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart durch zeremonielles Handeln möglich wird.

Speziell kann hier das Thema des Ritualdesigns aufgeworfen werden, in dem spezifische Anpassungen passieren. Prinzipiell wird davon ausgegangen, dass Rituale veränderlich sind

und „zusätzliche Dimensionen und Differenzierungen“ (Töbelmann 2012) hinzugefügt werden. Die Frage, die hier aufkommt, ist, inwieweit rituelles Handeln auch habituellen Prägungen folgt, also welche Konventionen dahinterstehen. In diesem Zusammenhang soll noch einmal verdeutlicht werden, dass Rituale hochspezifische Anpassungen an bestimmte Bedürfnisse darstellen, wie im Fall der kontemporären Schwitzhütte das Konzept der Heilung dadurch bearbeitet wird und somit Lebenszyklus- und Übergangsrituale einen besonderen Stellenwert zugeschrieben werden. Der Anspruch die Zeremonie ‚traditionell‘ auszuführen, ist immer gegeben, wird aber unter dem Aspekt der Ritualtransformation und des dazugehörigen angepassten Ritualdesigns immer neu ausgehandelt.

Innerhalb all dieser Veränderungen und Innovationen gibt es jedoch eine Einigkeit unter den First Nation Gruppen, dass es keine Art gibt, etwas *traditionell* auszuführen, sondern es gibt die Art „*do things Indian way*“ (Bucko 1999: 100).

2.4 Begriffserklärungen für rituelles Geschehen

2.4.1 Ritual

Rituale sind symbolische, periodische, körper-sinnliche Handlungen, die in einer bestimmten Reihenfolge eingebettet sind. In einem älteren Kontext kann das Wort Ritual in ausschließlich religiösen Bräuchen gefunden werden. Heutzutage ist das Wort Ritual nicht nur an religiöse Phänomene gebunden, sondern ist vielmehr im sozialen oder kulturellen Leben beschrieben. Der Ritualbegriff ist erweitert worden durch Bedeutung, Funktion und Konzeptualisierung. Durch Forschungen von Grimes, Schechner und Turner wird der Agency eines Rituals Sinnhaftigkeit und Pragmatik nachgestellt (Bellinger 2003: 7-13). Nach einer Definition von Jan Platvoet (2003), zeichnet sich ein Ritual durch seine Besonderheit als Ereignis aus, mit einer besonderen Botschaft und Anlass. Dabei werden kulturspezifische, auch implizite Kernsymbole verwendet und in einer Performance durchgeführt (Bellinger 2003: 31).

Roy Rappaport (2003) charakterisiert das Ritual in sechs Elementen: erstens die Wiederholung von Form und Inhalt, zweitens die Aktion, drittens der Symbolismus, viertens eine spezifische Ordnung, fünftens eine einzigartige Darstellung und sechstens die kollektive Dimension. Der Hauptunterschied zu einer funktionalen Alltagshandlung ist der Umstand der Symbolik. Wie in vielen Literaturen der qualitativen Forschung beschrieben, werden Rituale oft dazu benutzt, Krisen und Unterschiede persönlicher Probleme zu meistern oder zu vermeiden.

Ein anderer Hauptgrund oder Zweck in einer komplexen Gesellschaft für die Verwendung von

Ritualen ist die Funktion der Orientierung und Ordnungsgebung. Um dies zu erreichen, etablieren Rituale eine identitätsstiftende und gemeinschaftsbasierte Struktur innerhalb des Individuums. Das Praktizieren von Ritualen zeigt die Beziehung zur Welt und erzeugt einen kollektiv erfahrbaren Raum.

Die Kenntnis der Ausführung von Ritualen wird hauptsächlich durch Nachahmung oder Mimikry übernommen. Das praktische Know-how wird durch gewohntes Wissen erworben (Foisner 2012: 9-14).

Bestimmend für Rituale sind vor allem Formalitäten, die nur durch ihre Ausführung erst zum Ritual werden. Durch den performativen Charakter schafft es das Ritual etwas mitzuteilen, gleichzeitig aber auch, und dies signifikant bedeutungsvoller, das Ritual tut etwas. Dieses Tun stellt keine besondere Materie, Sprechakte, Reden oder spezielle Handlungen dar, sondern verweist auf das "Nicht-Offenkundige". Die TeilnehmerInnen im Ritual platzieren oder besser gesagt werden im Ritual platziert. Die soziale, sowie emotionale Stellung und auch der Status des Individuums werden im strukturellen System zur Geltung gebracht. Dies wird auch "indexiakale Übertragung" (Begriff stammt von Pierce) genannt (Rappaport 2003).

In diesem Zusammenhang wird das Ritual als ein "analytisches Werkzeug" in Ritualstudien betrachtet. Ritualstudien weisen heute eine eigene Forschungsrichtung auf und sind interdisziplinär angelegt, da das Ritual die Wechselbeziehungen von Religion, Gesellschaft und Kultur aufzeigen. Allen voran zeigt das Ritual Elemente von Glauben und Verhaltensweisen, Tradition und Wandel, Ordnung und Chaos, das Individuelle und das Kollektive auf (Bell 1992). In meiner Forschung verstehe ich den Bau und das Schwitzhüttenritual als eine ritualisierte Reihe von Praktiken, die einen repetitiven und performativen Charakter haben.

2.4.2 Kollektives Empfinden und kollektive Teilnahme

Die rituelle Ordnung, die im Schwitzhüttenritual zur Geltung kommt, beansprucht eine bestimmte symbolische Reproduktion. Durch die sogenannte rituelle Sammlung von Individuen entsteht letztendlich eine kollektive Identität. Bei Bergesen wird hier von einem ähnlichen Prozess wie der Sozialisation gesprochen, wobei bei diesen Ritualen oder Zeremonien nur eine kurzfristige soziale Einheit erzeugt wird. Es wird betont, dass das die Stärke des rituellen Moments ist, hier eine Loslösung der Erfahrung des Individuums zu einer Gruppenerfahrung führen kann: "Man wird selbst zur Gruppe". Außerhalb des Rituals werden Zugehörigkeiten beschrieben, doch nur während des rituellen Moments ist ein kollektives Empfinden gegeben. Gleichzeitig wird auch betont, dass erst durch ein Ritual oder eine rituelle

Sammlung eine Gruppe gemacht oder ein Gefühl von Gruppenidentität erzeugt wird (Bergesen 2003: 49-52). Bell betont, das “Ritual ist das Mittel, mit dem individuelle Wahrnehmung und Verhalten gesellschaftlich angepasst oder konditioniert werden (Bell 1992:20).“

2.4.3 Ritual & Praxis

Die Praxis allgemein wird in der Literatur breit ausgelegt und findet sich oft in der Dialektik von Praxis und Theorie wieder. Die entscheidenden dialektischen Momente spiegeln sich zwischen der Materialität und der Symbolik, dem Strukturellen/Systemischen und der menschlichen Handlung, sowie zwischen Materialismus und Idealismus wider. Praxis per se existiert in dieser Dialektik, vereinbart somit dialektische Pole, wobei dies nur in und durch die Ausführung erst passiert. Praxistheorien versuchen im Speziellen also zwischen Handlung und System/Struktur und umgekehrt zu vermitteln oder zu forschen (Bell 1992). Bourdieu geht sogar noch weiter und bezieht sich darauf, dass Praxis eine unzerlegbare Einheit von Kultur darstellt oder wie Bell betont, von menschlicher Aktivität. Praxis ist in diesem Kontext, situationsbedingt, zweckgebunden, strategisch. Das Tun an sich und die Reproduktion einer hegemonialen Reihenfolge oder Ordnung sind im Vordergrund, wobei der Kontext einer Praxis spezifisch unklar bleibt. Das Ritual, in Beziehung zur Praxis, kann nie einfach nur eine Routine, eine Gewohnheit, ein Überbleibsel einer Tradition sein (Bell 1992).

Laut Bergesen lässt sich Ritualpraxis in drei Ebenen aufteilen, den Mikroriten, Mesoriten und Makroriten. Hier wird ein kurzer Überblick gegeben:

Mikroriten umfassen rituelle Praktiken, die sich vor allem auf der sprachlichen Ebene wiederfinden und dort speziell linguistische Codes erzeugen. Hierbei geht es um eine interne Struktur der Sprache, die bei Ritualen zu Tage kommt, wobei hier von verbalen Riten gesprochen wird. Bestimmte linguistische Codes verwandeln Sprechakte in Ritualakte. Darauf eingegangen wird im Kapitel *‘Beschreibung einer Schwitzhüttenzeremonie in der Seestadt Aspern’*. Allen voran ist hier das verwendete Wort “Aho” zu erwähnen, das während der ganzen Zeremonie zu jeder Zeit und von jedem/r TeilnehmerIn benutzt werden kann. Nachdem TeilnehmerInnen in der Gruppe etwas sagen, dass von besonderer Wichtigkeit zeugt, wird von allen Anwesenden das Wort “Aho” gesagt. Es symbolisiert etwas Gesagtes als besonders wertvoll und erachtenswert zu sehen, sowie dem seine persönliche Zustimmung zu geben. In der Schwitzhütte selbst, wird dieses Wort auch verwendet, sobald eine Rede eines/r TeilnehmerIn beendet wurde.

Des Weiteren werden während der Zeremonie bestimmte Worte wie Großmutter, Großvater,

Mutter und Vater für anorganische und organische Dinge, wie Steine, Feuer, Wasser, Luft etc. verwendet und damit wird ein Narrativ einer beseelten Kosmologie in der Ritualpraxis tradiert.

Es wird in diesem Zusammenhang auch ‘Der große Geist’ aufgerufen, wobei sich der Ausdruck des Aufrufs auf ein “Wir bitten/danken dich/dir [...]”, “Ich bitte/danke um/für [...]” bezieht. Diese Stellen markieren einen wesentlichen Punkt in der Ausführung der Mikropraktiken. Wichtig ist hier zu beachten, dass die teilnehmende Gruppe die impliziten Werte und Bedeutungen dieser Codes als selbstverständlich betrachten.

Mesoriten beinhalten Ehrbietungen und das Benehmen während eines Rituals und markieren die zweite Ebene der Ritualpraxis. Im Fokus sind hier Gesten, die in interpersonalen Interaktionen zum Vorschein kommen. Auf dieser Ebene lassen sich dadurch vor allem Hierarchie und Struktur einer Gemeinschaft zwischen TeilnehmerInnen analysieren. Wichtige Analysemittel sind hier, Verhalten und Kleidung, die auf Status oder Erfahrung hinweisen.

Auch in der Schwitzhütte lassen sich Elemente dieser Ebene wiederfinden, wie in der Anordnung der Sprechakte während der Zeremonie. Der/die ZeremonieleiterIn übernimmt oft das Wort und gibt bestimmte Anweisungen an, ab wann TeilnehmerInnen in Aktion treten können, beziehungsweise zu Wort kommen können. Da während der Zeremonie klar geregelt ist, ab wann ein/e TeilnehmerIn zu Wort kommen kann, wird der Status der jeweiligen Personen deutlich sichtbar. Wenn Sprechakte der TeilnehmerInnen in der Schwitzhütte unternommen werden wollen, wird um Erlaubnis gebeten. Für TeilnehmerInnen gibt es keine besondere Platzordnung, sehr wohl aber für den/die SchwitzhüttenleiterIn. Diese/r sitzt in der Schwitzhütte am ersten Platz rechts vom Eingang, sowie diese/r auch der/die erste/r ist, der/die die Schwitzhütte betritt. Das Räuchern des Platzes, der Schwitzhütte und der TeilnehmerInnen wird auch explizit der/m SchwitzhüttenzeremonieleiterIn überlassen und markiert einen bestimmten Status der Praxisausübung. Die Kleidung, die manche TeilnehmerInnen tragen, gibt Aufschluss über bestimmte Erfahrungswerte sowie einen Status an Integration in das bestehende Ritualsystem. Bestimmte TeilnehmerInnen tragen traditionelle Kleidung aus verschiedenen kulturellen Kontexten, zum Beispiel Kleidung mit Mustern von bestimmten mexikanischen Ethnien oder tragen einen Gürtel mit spezieller Webtechnik, sowie bestickte Tücher um den Kopf, ebenfalls aus einem traditionellen meso-amerikanischen Raum kommend.

Die dritte Ebene wird durch Makroriten bestimmt, welche im Wesentlichen öffentliche Zeremonien darstellen. Makroriten spiegeln die Gemeinschaft und somit auch die kollektive Identität dieser wider. Im Vordergrund steht das korporative Ganze. Handlungen unterscheiden

sich von institutioneller Praxis und implizieren vor allem Besonderheit (Bergesen 2003: 52-75). Zu den Makroriten würden in diesem Fall, die einzelnen Beschreibungen des Kapitels: “Beschreibung einer Schwitzhüttenzeremonie” zählen und markieren die Vorbereitungen, wie die Feuerstelle aufbauen, das stille oder gemeinsame intentionale Bitten/Beten, das Singen der Lieder über die ganze Zeremonie hinweg, sowie die einzelnen Ritualschritte in der Schwitzhütte.

2.4.4 Ritualdesign

Im Speziellen betrifft das Ritualdesign den Bereich der Transformationen von Ritualen. Rituale sind nicht, wie oft angenommen starr und unveränderlich, sondern viel mehr bedingen sie einer ständigen Veränderung und Anpassung, sind also in der Regel dynamisch. „Separate elements of rituals are removed from their original context and in a new process – which I define as ‘Ritual Design’ – combined in different variations and moved into a new context (Radde-Antweiler 2006: 66 zit. nach Karolewski 2012: 15).” Ritualtransformation wird, unter dem Aspekt des Ritualdesigns, intentional vollzogen und ist somit akteurInnenbezogen, wobei diese immer im Spannungsbogen von Tradition und Innovation, sowie von Individuellem und Kollektivem stehen. Darunter kann man verstehen, dass eine bestimmte Neukombination von schon bestehenden Elementen passiert oder die Organisation von Ritualen eine neue Struktur bekommen. Im Fokus steht hier die Erfüllung spezifischer kultureller Zwecke, aber auch „durch Initiationen oder Heilungsrituale ausgelösten sozialen und individuellen Transformationsprozesse (Karolewski 2012: 31).“ Unter diesem Aspekt sollen die Schwitzhüttenzeremonien in der Seestadt Aspern betrachtet werden. Da die Rituale, die während der Schwitzhüttenzeremonie verwendet werden, keine Einheitlichkeit und keinen Anspruch auf Originalkontexte, sprich einer zum Beispiel strikten Lakotazeremonie zu folgen, haben, müssen diese Rituale unter dem Aspekt des Ritualdesigns genauer beleuchtet werden.

Die Rituale, die während der Schwitzhüttenzeremonie verwendet werden, unterliegen vor allem den Bedürfnissen einer Gruppe an Menschen, die in Österreich leben und einen hochtechnologisierten Lebensstandard führen. Bedürfnisse der SchwitzhüttenteilnehmerInnen sind ein Kontrasterlebnis zu Alltagshandlungen zu erfahren, unter einem Aspekt, der durch den Forschungsverlauf als „Heilung“ erörtert wurde. Seit der Etablierung der Schwitzhütten in neuen Kontexten, ist der „heilbringende Aspekt“ ein fixer Bestandteil dieser Zeremonien (Waegemakers 2007, Smith 2005, Rutherford 2003, Colmant 2000, Lüddeckens 2004). Was nun eine Schwitzhüttenzeremonie ausmacht, wird in einzelnen Ritualschritten unter dem

Aspekt der Heilung gestellt, den jede/r SchwitzhüttenteilnehmerIn speziell noch einmal für sich selbst definiert. Die SchwitzhüttenleiterInnen verwenden dazu ihre eigens erprobten Ritualdesigns, die aus einer Mischung tradierter Überlieferungen bestehen oder aus neu entdeckten Elementen, die sich in ihrer Wirksamkeit bestätigen. Hierbei muss das Individuum, der „Ritualmacher“ (Gengnagel 2013), meistens Legitimierungs- und Zuschreibungsprozesse durchlaufen (Ahn 2013). Die Notwendigkeit der Anwendung eines eigenen Ritualdesigns ist divers angelegt, wird aber vor allem durch Sinnhaftigkeit erzeugt. Diese „Anpassungen“ äußern sich hauptsächlich durch kreatives Potential, zugrunde liegen der Kreativität Vorstellungen, die im Ritual angepasst werden (Fugger 2011).

Was nun passiert, sind hochspezifisch angepasste Ritualschritte, die in einem bestimmten Kulturraum keiner Funktion zugeschrieben werden, dennoch im europäischen Kontext zum Beispiel aber eine spezielle Effektivität besitzen. Das angepasste Ritualdesign erzeugt somit eigens abgestimmte Atmosphären und öffnet Räume, die unvergleichliche Themen unserer Gesellschaft repräsentieren und mittels angepassten Ritualen eine besondere Erfahrbarkeit von Affektivität und Körperlichkeit geschieht. Ausgehend von diesen theoretischen Positionen untersuche ich in meiner Forschung, wie die Rituale in Schwitzhütten strukturiert sind und wie einzelne TeilnehmerInnen diese Rituale aktiv und kreativ mitgestalten.

Die nun vorhergegangenen Kapitel beschreiben die rituelle Ebene aus einer theoretischen Perspektive beziehungsweise aus einem theoretischen Zugang. In erster Linie soll diese Beschreibung dazu dienen, ein besseres Verständnis für den Terminus Ritual zu bekommen. Was ist ein Ritual und welche Funktion hat es? In zweiter Linie dient dieses Kapitel dazu, um aufzuzeigen, dass Rituale hier einen Status einer Einwirkung auf das Individuum haben. Ein ganz bestimmtes rituelles Setting, das durch Performance, also inszenierte Handlungen in einem zeremoniellen Rahmen, offenbart wird. Diese Beschreibungen vom rituellen Geschehen und die Ausführung dieser, also die Praxis, zeigen auf, dass diese eine gewisse Affektivität hervorrufen, die im Raum einer Schwitzhüttenzeremonie stark in Körperlichkeiten und in das Empfinden der BesucherInnen einwirkt. Durch diese rituellen Handlungen, die eine kollektive Atmosphärenbildung und ein kollektives Empfinden erzeugen, eine sogenannte „attraktive Verbundenheit“, werden letztendlich repetitive Einschreibungen zugelassen, die sich konstituierend auf individueller Ebene auswirken und somit im Alltag gesellschaftliche Prozesse neu aushandeln können. Dies geschieht, indem der Körper durch neues leibliches Spüren, andere Wahrnehmungsaspekte zulässt, die in dieser Arbeit als Sensibilisierungsprozesse deklariert werden. Die nächsten Kapitel beschreiben durch die

genaue Definition der zu bestimmenden Begrifflichkeiten, dieses Phänomen noch spezifischer.

2.5 Begriffserklärungen für die sensorische Forschung im Forschungsfeld - Körperlichkeit, Embodiment, Atmosphären, Affektivität und sensorische Forschung

In diesem Kapitel der theoretischen Ausführungen wird der Schwerpunkt auf körperliche, leibliche und affektive Haltungen ausgerichtet, sowie auf die rezente Embodiment-Debatte eingegangen. Weiters werden auch Beschreibungen der Atmosphären des Schwitzhüttenplatzes unternommen.

Diese Perspektiven erlauben es die rituellen Handlungen in Bezug zu setzen, zu Empfindungen und Einschreibungen in den Körper.

Da die Forschungsfrage dieser Arbeit nach Neukonstitutionen fragt, ist hier ein besonderes Augenmerk darauf gerichtet, wie Einschreibungen stattfinden, unter welchen Bedingungen dies passiert und welche Praxis dazu führt. Der in dieser Arbeit entstandene ethnographische Film geht genau auf diese Aspekte ein und sucht sich gezielt die Momente des Affiziertwerdens aus. Da im Film auch die Atmosphäre besser zur Geltung kommt, ist dies eine Methode, um diese Atmosphären und die dazu eruierten Affekte und Praxen mit Körperlichkeit in Bezug zu setzen. Affektivität und Atmosphären bekommen unter diesen Gesichtspunkt einen besonderen Stellenwert zugeschrieben.

Es wird davon ausgegangen, dass der Körper eines Menschen in seinem affektiven Empfinden sozialisiert ist. Daraus ergibt sich die Hauptthese, dass Schwitzhüttenrituale und deren affektive Erscheinungen, die dieses rituelle Setting enthüllen, Affektivität und Körperlichkeiten im Individuum neu konstituieren. Nicht nur, dass ein Gegenpol zu gesellschaftlichen etablierten Verhaltensweisen an diesem Platz zu beobachten ist, sondern auch dass eine Art der neuen Einschreibung in Körperlichkeiten und im Beziehungsempfinden dort stattfindet. Der gesamte Ort, an dem das Schwitzhüttenritual durchgeführt wird, wird zu einem "affektiven Ort", an dem bestimmte Erlebnisse und Erfahrungen gemacht werden können, die ein Beziehungsverhältnis sowohl zu Menschen und Individuen aufweisen, als auch zu einem komplexen Konstrukt, wie den gesamten Ort selber, wobei dies letztendlich durch ein intersubjektives Beziehungsverhältnis erkennbar wird. Durch mimetische und performative Aneignung der Schwitzhüttenpraxis wird eine Autonomie der eigenen Affektivität erzeugt, die gesellschaftliche Prozesse neu deutet und sichtbar macht. Der Fokus legt sich dadurch auch

deutlich auf Beziehungen aber auch auf Körperlichkeiten und leibliche Empfindungen, die in der Beobachtung protokolliert oder durch Interviews erörtert wurden. Die Leiblichkeit wird hier als potenzielles Erkenntnismittel gesehen.

In diesem Zusammenhang soll erwähnt werden, dass eine methodologische Herausforderung entsteht, Visuelles, wie Ausdrucksverhalten oder sogar Nicht-Sichtbares, wie Gefühls-/Gespürtes des Körpers, in Text zu übersetzen. Daraus ergibt sich eine Übersetzung und Interpretation, die vor allem mit dem Medium Video ergänzt und verbessert werden kann.

2.5.1 Begriffserklärung: Körperlichkeit

Die hier verwendete Ausgangsposition ist, dass Körper und all die dazugehörigen Empfindungen, Gedanken und Bewertungen durch Prägungen und dem Anlernen im Kontext der gesellschaftlichen Sozialisation und Kultur passieren. Dabei lässt sich in der Kultur- und Sozialanthropologie erörtern, „[...] wie der Körper des Menschen als gesellschaftliches Phänomen gemacht ist und wirksam wird. [...] Da soziale Wirklichkeit aus sozialem Handeln resultiert und soziales Handeln immer auch körperliches Handeln ist, tragen körperliche Handlungen und Interaktionen zur Konstruktion sozialer Wirklichkeit bei (Gugutzer 2015: 8f)."

Hierbei lässt sich feststellen, dass das Soziale durch körperliche Praktiken und Empfindungen erzeugt wird und dadurch ist der Fokus und die anschließende Analyse auf das wechselseitige Durchdringen von Körper und Gesellschaft/Gemeinschaft anthropologisch besonders aufschlussreich. Besonders kann natürlich auf die Frage nach Macht eingegangen werden und in welchen Beziehungen, sich diese Macht widerspiegelt. "Thinking through the body creates an important challenge for reimagining possible solutions to some of the frameworks which have organized theorizing across humanities. These can be characterized as how to think the relationship between the micro and the macro, the individual and the social, structure and agency, mind and body and the inside and the outside [...] (Blackman 2008: 2)." Dies erfordert die Sichtweise, Körper nicht nur als etwas Stoffliches oder Materielles zu sehen, sondern eher als eine Entität mit Potentialen, Prozesshaftigkeiten in Praxisausführungen und -einleitungen eingebettet. Darüber hinaus wird der Körper "somatisch gefühlt", das so viel heißt wie, der gefühlte Körper durch ständiges neues Affiziertwerden, sprich im Außen auch eine Durchlässigkeit erfährt, also keine klaren Grenzen des Innens und des Außens besitzt.

Um Verkörperung zu beschreiben, wird prinzipiell analytisch zwischen Körper und Leib unterschieden. Dadurch ergibt sich eine dualistische Anschauung, die durch Helmuth Plessner definiert wurde, in welchem Verhältnis eigentlich der Mensch zu seinem Körper steht. "Der

Mensch ist sein Körper und hat seinen Körper (Gugutzer 2015: 13).“ Das Körperhaben bezieht sich auf die Fähigkeit, zu sich selbst in Distanz treten zu können und dies wissentlich und bewusst getan werden kann. Plessner gibt an, dass dieses Körperhaben ein lebenslanger Prozess und eine Lernaufgabe ist. Der Leib gilt in dieser Anschauung als das natürlich Gegebene und der Körper als das kulturell Gemachte. Weiters wird der Leib in subjektive Empfindungen eingeordnet, von innen wahrgenommen und sich keiner räumlichen Orientierung bedient, während der Körper ein von außen wahrnehmbares Objekt ist, und in Räumlichkeiten verortet ist. Das wichtige Element in dieser Anschauung ist: “Leib und Körper stehen in einem Verhältnis wechselseitigen Bedeuten, wobei der Körper eine normierende Funktion für den Leib hat. Der Körper ist ein Gefühls- und Verhaltensprogramm, das festlegt, wie der körperliche Leib zu spüren ist (Lindemann 1993: 59 zit. nach Gugutzer 2015: 22).“ Daraus lassen sich kritische Theorien erzeugen, die den Ansatz haben, der Körper ist ein Produkt der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sowie der Körper wird von der Gesellschaft zivilisiert. Dabei kommen die Affektbeherrschungen zum Vorschein, die in bestimmten sozialen Situationen angelernt beziehungsweise auferlegt werden. Die Zivilisierung des Körpers beschreibt einige Punkte, die gesellschaftskritisch gedeutet werden können, aber allen voran eine Prozesshaftigkeit präsentieren. Norbert Elias hatte einige Punkte ausgearbeitet, wie zum Beispiel die zunehmende Selbstkontrolle der Affekte und Triebe während einer gleichzeitigen Reduktion der Affektbeherrschung von außen, die Steigerung des Schams und Peinlichkeitsempfindens und die starke Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit. “Der Körper mithin das Triebhafte, Affektive, kurz: alles Subjektive gilt als Störfaktor [...] (Böhle 2010: 51).“ Man könnte sagen „[...] es handelt sich in diesen und ähnlichen Fällen um ein ‘highly controlled decontrolling of bodily and emotional controls’ (Gugutzer 2015: 63).“ Diese Machtausübungen auf den Körper, sollen im Wesentlichen Nützliches bringen, wie Produktivität und Wirtschaftlichkeit steigern. “Der disziplinierte Körper ist nicht nur der unterdrückte, beherrschte und normierte Körper, sondern auch der produktive, effektive und nützliche Körper (ebd.: 69).“ Im Prinzip sind diese Mechanismen einer Institution, Techniken, um das Fortbestehen dieser zu gewähren. In diesem Zusammenhang soll das Einschreiben von Macht und Wissen durch Diskurse nähergebracht werden. Diskursive Praktiken wurden von Foucault definiert, indem Diskurse nicht nur auf der rein sprachlichen Ebene zu finden sind, sondern eben als Praktiken zu behandeln und zu sehen sind, da der Körper durch diese diskursiven Praktiken entsteht. “Der Körper ist das Produkt - die Materialisierung - der Diskurse, die es über ihn gibt (Gugutzer 2015: 78).“ Um Wandel zu erzeugen wird betont, dass eine Eigensinnigkeit des Körpers und dessen Praktiken vorherrschen muss. “Der nicht-

kontrollierbare, eigenwillige und eigensinnige Körper ist ein bedeutsamer Akteur für impliziten oder latenten Wandel, [...] der bewusstes Handeln motivieren kann (ebd:148).“ Diese Eigensinnigkeit des Körpers wird in Schwitzhüttenritualen beobachtet und lässt sich vorwiegend durch die affektiven leiblichen Empfindungen der TeilnehmerInnen wahrnehmen, die durch eine bestimmte Art des Spürens und in Beziehungtreten mit der Umwelt und den Mitmenschen gedeutet werden kann. Das bedeutet, dass der Körper und sein inhärentes leibliches Empfinden im Mittelpunkt dieses Events stehen. Die nächste Frage, die sich hier stellt, ist die Ebene der Verkörperungen und soll mit den Überlegungen der Embodiment-Debatten besprochen werden.

2.5.2 Begriffserklärung: Embodiment

Die in den oben angeführten Debatten über Körper und deren Einschreibungen erfahren durch den Begriff Embodiment eine weitere Dimension. Nicht nur, dass diskursive Praktiken in Körper und Leib eingeschrieben werden, sondern dass laut Thomas Csordas, Körper eine subjektive Entität darstellt und als “existential ground of culture“ (Csordas 1999: 5) konzipiert ist. Der Körper ist hier eine Repräsentation der sozialen Wirklichkeit, in dem fortan Einschreibungen passieren, diese wie ein Text gelesen und als “function of being in the world” (Arantes 2014: 27) gesehen werden können. Der Körper ist somit eine biologische Entität und die Verkörperung spezifisch “as an indeterminate methodological field defined by perceptual experience and mode of presence and engagement in the world (Csordas 1993: 135).“ “Körper und Gesellschaft werden somit analog gedacht, so dass aus den Kontrollmechanismen, denen der Körper unterliegt, Rückschlüsse auf die soziale [...] Verfasstheit einer Gemeinschaft gezogen werden können (Schmitt 2012: 28).“ Thomas Csordas wendet sich hier speziell der körperlich-sinnlich erlebten Dimension von Kultur zu, betont den Leib und hebt in einer seiner Ausführungen die analytische Trennung von Subjekt und Objekt auf (Csordas 1999). Dennoch lässt sich eine Verschiebung der Debatte beobachten, weg von einer “Betrachtung des Körpers als Zeichen und Symbol, hin zur Erfahrungsebene und Subjektivität. Diese Dimensionen sind es, die sie in eine starke inhaltliche Nähe zur Ethnologie der Sinne oder vielmehr einer *sensory ethnography* rücken (Schmitt 2012: 30).“ In diesem Sinne ist wieder Thomas Csordas zu erwähnen, der mit seinen Ausführungen zu *Somatic Modes of Attention* (1993) ein Konzept beschreibt, welches die Wahrnehmung und die Perspektive in den Mittelpunkt stellt. Formate jeglicher Art schaffen es eine Zielsetzung vorzugeben, somit kann die Aufmerksamkeit auf bestimmte Körperregionen gelenkt werden. Im weiteren Sinne lässt sich damit soziale Leiblichkeit erzeugen, die intersubjektiv hergestellt wird.

Genau hier setzen Schwitzhütten an, die als ein Format betrachtet werden können und im rituellen Geschehen durch spezifische Rituale den Körper in den Mittelpunkt stellen und bestimmte individuelle intensive Erfahrungen machen lässt, die letztendlich konstituierend auf das leibliche Empfinden sind. Das signifikante Spüren oder die dadurch schon fast symptomatisch erzeugte Affektivität, welche mit dem rituellen Setting kausal in Verbindung steht, wird zu einer Einschreibung in den Körper, und zwar gezielt. Der Aspekt von Sensibilisierung und dem Gewahrsein neuer Empfindungen des Sich-selbst-Spürens, sowie das Setzen der eigenen persönlichen intentionalen Anliegen oder die Auseinandersetzung mit Grenzerfahrungen, somit seinen eigenen Grenzen, wirken sich konstitutiv aus.

In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass die Begriffe Körper, Verkörperung und Embodiment starre Begriffe sind und eine Art Akzentverschiebung erfordern, denn nicht der Körper oder Strukturen stehen im Vordergrund, sondern der Prozess beziehungsweise die Prozesse sind das konstitutive Moment. Somit ergibt sich ein neuer Begriff, *Embodying* (Schmitz 2010), der den erlebten Körper in einem ständigen Prozess der Konstruktion, Gestaltung und Neuausrichtung begreift.

Der Begriff *embodied knowledge* von Scheper-Hughes (Marks 2000), setzt an die Inkorporation von spezifischen Körpertechniken, die an spezielle Kontexte gebunden sind. Oft geht dieses Wissen damit einher, dass dieses schwer zu verbalisieren ist. Das Wissen ist jedoch *im* Körper und kann abgerufen und reproduziert werden. Diese Körpertechniken werden durch Mimesis erzeugt, wobei diese Mimesis ein-sich-Zurechtfinden in der Welt und Sozialisierung perpetuieren soll. “[...] through mimesis we can not only understand our world, but create a transformed relationship to it - or restore a forgotten relationship. Mimesis shifts the hierarchical relationship between subject and object, indeed dissolves the dichotomy between the two, [...]. Mimesis is an immanent way of being in the world, whereby the subject comes into being not through abstraction from the world but compassionate involvement in it (Marks 2000: 141).”

2.5.3 Begriffserklärung: Atmosphären

Der hier verwendete Ansatz beschäftigt sich mit Atmosphären, deren Stimmung und setzt sich somit mit den Gefühlen und Emotionen der TeilnehmerInnen auseinander. Im engeren Sinne wird hier von den Wahrnehmungen der Menschen ausgegangen, die immer durch eine soziale Situation oder eine gemeinsame Sozialisation bestimmt wird. Ein großes Augenmerk wird hier auf das leibliche Erleben gelegt, also das, was gespürt wird. Sozialisation macht in diesem

Sinne, als dynamischer Prozess ein sich neues Begegnen in leiblichen Beziehungen aus.

Schmitz beschreibt Atmosphären „[...] als ganzheitliche wahrgenommene, objektive Gefühlsmächte [...], die den Menschen leiblich ergreifen [...] (Julmi 2015: 107).“ Die Objektivität, die hier angesprochen wird, meint keinen naturwissenschaftlichen Objektivitätsbegriff, sondern bezieht sich auf einen konträren Zustand zu subjektiven gefühlten Tatsachen. Objektive Atmosphären können von allen Anwesenden wahrgenommen werden und darüber hinaus auch noch beschrieben werden. Das “affektive Betroffensein” (ebd.) bezieht sich selbst auf das Subjekt und deren Gefühlswelt. “Die von Schmitz eingeführte Unterscheidung von Atmosphären und affektivem Betroffensein ermöglicht eine Unterscheidung zwischen einem Gefühl und dem Fühlen dieses Gefühls (ebd: 107).“ Wesentlich für das Wahrnehmen dieser Atmosphären ist hier der Leib, da dieser, in das sogenannte leibliche Empfinden, eingreift.

Ein wichtiger Aspekt, der hier auftaucht, ist die Tatsache, dass ohne einen Sozialisationsprozess, Atmosphären nicht wahrgenommen werden können, im weiteren Sinne entstehen hier Gefühlsnormen. An bestimmten Plätzen oder bei bestimmten Anlässen ist man fröhlich oder traurig, wie zum Beispiel auf Beerdigungen. Weiters können ohne Gemeinschaft keine Atmosphären gebildet werden, sowie verliert die Gemeinschaft ohne Atmosphären, an Relevanz.

Ein weiterer Gesichtspunkt, der auch für die diese Arbeit bedeutungsvoll ist, ist die Frage nach der Entstehung der sozialen Situation. Christian Julmi (2015) beschreibt die Entstehung als eine gemeinsame Perspektive, die eine soziale Situation entstehen lässt und dadurch Atmosphären gleich wahrgenommen werden können.

Am Beispiel der Schwitzhüttenzeremonien lässt sich beobachten, dass Menschen mit verschiedenen vorangegangenen sozialen Situationen und Perspektiven dem Platz und dem Ritual beitreten. Am Platz selber, wird durch die Schwitzhüttenpraxis ein neuer Sozialisationsprozess durchgeführt, der vor allem davon abhängt, wie sehr die Menschen in leibliche Kommunikationen mit den Praxen, den Ritualen, den anderen TeilnehmerInnen und der Atmosphäre treten. Das Sich-Einlassen auf den kompletten Prozess der Schwitzhüttenrituale und -praxen bewirkt eine “attraktive Verbundenheit (Julmi 2015).“

Trotz der unterschiedlichen Ausgangspositionen wird durch den körperlichen Abgleich auch ein Abgleich der Perspektiven oder der Wahrnehmungen erschaffen. Ein weiterer Faktor, der hier eine tragende Rolle spielt, ist die Verwendung von Ritualen. Rituale, die in der Schwitzhüttenzeremonie verwendet werden, sind fixe Komponenten während des gesamten

Verlaufs. Diese konstituieren Konventionen, wiederum spezifische für diese soziale Situation herrschende Konventionen. Bei jeder Anwendung eines Schwitzhüttenrituals wird quasi eine Aktualisierung der gemeinschaftlichen Konventionen sowie der Atmosphäre erzeugt. Die Ausführung der Rituale besitzt sozusagen eine Handlungsmacht. Die TeilnehmerInnen stimmen sich durch die Ritualisierungen und bestimmten rituellen Praxen gemeinsam auf das Schwitzen ein. Wie dieser Prozess betont, geht es dabei nicht nur um das Schwitzen, sondern eben um den ganzen Verlauf der atmosphärischen Vorbereitung, welcher das Praktizieren der einzelnen Rituale bedingt.

Vor allem in der Schwitzhütte oder beim Betreten der Schwitzhütte werden diese Konzepte der gemeinsamen Atmosphärenwahrnehmung und das gemeinsame Affiziertwerden bedeutungsvoll, da in diesen Momenten, TeilnehmerInnen immer wieder von starken gefühlten, gespürten und erlebten Momenten berichten.

2.5.4 Begriffserklärungen: Affektivität

“Ein Affekt ist ein Wechsel oder die Transformation eines Körpers, der durch die Begegnung mit einem anderen Körper ausgelöst wird. Dieser Wechsel ist immer zugleich körperlich imaginär oder symbolisch (Kwek 2015: 128).“ Affektivität ist also die Summe des Gefühlslebens, zusammengesetzt aus Emotionen und Motivationen (Zorn, Wut, Hass Freude) und wird als Stimmung gedeutet, wobei diese durch bestimmte Atmosphären erzeugt wurde. Diese Versuche einer Begriffserklärung von Benedict Spinoza beschreibt ein Verhältnis zu Körpern, (die als organisch oder anorganisch aufgefasst werden können), sowie Affekte im Allgemeinen das Individuum durchlaufen, also nicht im Inneren des Menschen erzeugt werden.

Um Affektivität in der grundlegenden Definition zu verstehen, wird zuerst auf den Begriff der Emotion eingegangen, der sich von Affekt deutlich unterscheidet, aber zum besseren Verständnis der Deutung beiträgt.

Emotionen werden als wichtige Faktoren in der sozialen Interaktion gesehen. Im weitesten Sinne erzeugen diese Intersubjektivität und Bindung. Dennoch soll hier die soziale und kulturelle Konstruktion von Emotionen betont werden “ [...] mehr oder weniger systematisch und strukturiert, etwa in Anlehnung an bestimmte Machtverhältnisse, soziale Ungleichheiten oder die Struktur sozialer Netzwerke (Scheve 2015: 27).” Gleichzeitig lassen sich diese Emotionen aber nicht isoliert freilegen, sondern sind “eng verbunden mit sozial geteilten Normen, Werten, Überzeugungen und Praktiken, sowohl in Bezug auf die Situationen, in denen sie entstehen - also wie sie erlebt, kommuniziert und reflektiert werden -, als auch hinsichtlich

ihrer Kulturbedeutung, [...] ihrer Kommodifizierung und politischen Instrumentalisierung oder ihrer Analyse durch die Wissenschaften (ebd.).” In diesem Sinne ist es von großer Bedeutung aufzuzeigen, wie die Kultur und das Soziale diese Emotionen bedingen. Emotionen sind also scharf abgrenzbare Zustände, wie zum Beispiel Furcht, Freude, Scham, Stolz, oder Neid.

Um erweiterte Aussagen zu erzeugen, ist die Untersuchung des Affekts von markanter Wichtigkeit. “Affekte beziehen sich auf dynamische Verläufe und Wirkungsverhältnisse, die sich vor allem zwischen Individuen und in Räumen oder materiellen Arrangements vollziehen [...] (Slaby 2015: 57).”

Affekte unterscheiden sich von Emotionen, indem Emotionen rein dem Subjekt zugeordnet werden, Affekte aber evaluatives Erleben erzeugen und somit von Emotionen, Empfindungen und Stimmungen begleitet werden. Des Weiteren wird der Begriff Affekt nicht dem Subjekt allein zugeordnet, sondern bezieht sich auf die ganze Körperlichkeit, sowie den damit einhergehenden interaktiven Beziehungen oder besser gesagt den Relationen.

Bekannte Vertreter, die den Affektbegriff (und dabei ohne den Begriff der Emotionalität auskommen) erklären, sind Baruch de Spinoza, Henri Bergson, Gilles Deleuze und Felix Guattari. Hierbei wird der Affekt als eine “autonome Kraft” (Scheve 2015) verstanden, die zwischen Körpern wirkt und sich durch Intensitäten ausdrückt, im Gegensatz zu Emotionen. Das Augenmerk wird hier auf das Aktionspotential eines Körpers gelegt. “Affekt bezieht sich damit auf die Fähigkeit von Körpern zu affizieren und affiziert zu werden (Clough 2007: 2 zitiert nach Scheve 2015).” Affekte beschreiben somit vor allem was “dazwischen passiert” und offenbaren den Status oder die Art einer Beziehung und werden als Kontinuum wahrgenommen. Daraus entsteht eine Affekt-Ontologie, die das Kontinuierliche betont und die Körperlichkeit stark in den Vordergrund rückt. Affekte korrelieren mit körperlichen Ausdrücken und Verhaltensweisen, wie zum Beispiel die Gesichtsmuskulatur, das Atemsystem, Blutdruck und so weiter. Durch die Veränderung dieser Körperlichkeiten, lässt sich auch die Veränderungen des Affekts feststellen und diese in erweiterte Kontexte integrieren. Die gesamte Wahrnehmung eines Menschen kann affektiv eingefärbt werden, dennoch kann bewusst die Reaktion der AkteurInnen wahrgenommen werden. Es wird prinzipiell davon ausgegangen, dass Individuen zu jeder Zeit affiziert sind, denn der Affekt ist ein Modus des Seins, in der Anschauung der Affekt-Ontologie. “Affektion bezeichnet die - stets reziproke - Einwirkung eines Körpers auf einen anderen, sie gilt als ein Index sich veränderbarer Kapazitäten, wobei bestimmte Affektionen zugleich Modi des Körpers sind [...] (Scheve 2015: S39).” Somit stellt sich nicht mehr die Frage, ob der Affekt einem Körper angehört oder einer bestimmten Atmosphäre, sondern viel eher “welche spezifische

Affektfrequenz bzw. affektive Interaktionsart vorliegt, das heißt, auf welche Art die verschiedenen Anwesenden miteinander interagieren (Seyfert 2014: 800 zitiert nach Scheve 2015: 39).”

Affekte beschreiben weder einen Zustand noch ein bestimmtes Gefühl oder Emotion, sondern sind in ihrer Prozesshaftigkeit zu erörtern. Diese Zustandsänderung wird in einer Affektanalyse im besten Fall durch Wechsel erkennbar sein, wobei dies in einem Zeitverlauf sichtbar wird. Hinzu kommt ein dynamisches und fluides Körperverständnis, in dem keine punktuellen Zustände betont werden, sondern Kontexte und Geschichte der Affektkonfigurationen Bedeutung bekommen. Dadurch, dass auf Prozesshaftigkeit geachtet wird, lassen sich im Speziellen Details der Interaktion erörtern. Im weiteren Sinne ist es dadurch nicht mehr wichtig, ob diese Interaktion zwischen Individuum und AkteurInnen zu finden ist oder ob diese Interaktion sich auch zwischen menschlichen und nicht-menschlichen AkteurInnen platziert (Kwek 2015).

2.5.4.1 Erforschung der Affektivität

Um Affektivität zu erforschen, wird in erster Linie die Berücksichtigung der subjektiven Gefühle und Emotionen in den Vordergrund gerückt, “nämlich bis hin zu einer um sich greifenden Sensibilität auch für diffuse, unterschwellige affektive Qualitäten von Situationen, Orten und Figurationen sowie ihrer Instrumentalisierung (Pfaller 2018: 3).” Hierbei ist zu beachten, dass es um eine Dezentrierung des Subjektiven geht, denn Gefühle, Emotionen und Gestimmtheiten werden in dieser Anschauung dem Sozialen und dem Prozesshaften zugeordnet.

Wichtig ist dabei zu erörtern, wie Affektivität des Sozialen “methodisch kontrolliert untersucht werden kann (ebd: 5).” In diesem Zusammenhang müssen bestimmte Kategorien als Orientierung der Beschreibungen dienen, wie zum Beispiel Atmosphären und Stimmungen, Ambiente, Resonanz und Entfremdung, Leiblichkeit und vieles mehr. Ein weiteres wesentliches Merkmal ist das Erforschen von phänomenologischen Erscheinungen, sowie das auf Sichbeziehen der Affektforschung auf “prozessuale Dynamiken” (Pfaller 2018). Der “working consensus” (ebd.) verwendet hier vor allem qualitative Methoden und leitfadengestützte, sowie narrative Interviews. Weiters wird auch eine reflexive Schleife angewendet, die Affizierungen, die während dem Interview entstanden sind, auch noch zu beschreiben und diese zu deuten. Hier rückt vor allem die Videoanalyse in den Vordergrund, die mit den technischen Möglichkeiten des schnellen, des langsamen oder wiederholten Abspielens einer Sequenz sehr genaue Datensätze liefern kann. Gerade am Beispiel der

Körperlichkeiten und durch deren Mikropraktiken, Wechselwirkungen und Bewegungsabläufen erzeugenden Atmosphären und Stimmungen ist die Analyse von Einzelbildern eine unverzichtbare methodische Anwendung. Genauso gut wie die Erzeugung des fremden Blicks, indem Situationen distanziert und aus unterschiedlichen Positionen wahrgenommen werden können, durch das wiederholte Abspielen einer Sequenz, die Benutzung von Zeitraffer, einzelne Bildausschnitte zu Vergrößern oder sogar Vergleiche anzustellen, in dem einzelne Szenen an mehreren Bildschirmen gleichzeitig abgespielt werden können.

2.5.5 Begriffserklärung Sensorische Forschung

Sensorische Forschung, die sich ethnologischen Fragestellungen widmet, sucht nach Sinnesmodellen bei einem bestimmten Setting, Gemeinschaften oder spezifischen Handlungen. Körper und Sinne stehen hier in einem kulturellen Kontext und unterliegen einer Konstitution. Die Sinne werden in den Mittelpunkt gestellt und dienen als Schnittstelle zwischen Verkörperungen, Wahrnehmungsmodi und Wissenserzeugungen. Wie viele Sinne der Mensch tatsächlich hat, ist umstritten, dennoch herrscht eine Einigkeit über die sechs Sinne: Sehen, Riechen, Schmecken, Hören, Fühlen und der Gleichgewichtssinn. Darüber hinaus werden auch andere Sinne in der modernen Forschung noch dazugezählt, wie Wahrnehmung von Bewegungen, Temperaturempfinden, die Selbstwahrnehmung, wie etwa das Wahrnehmen von Körperbewegungen und Lage im Raum, die Zeitwahrnehmung und das Schmerzempfinden (Schmitt 2012).

Das Forschen mit den Sinnen erfordert dieselben Erfahrungen zu machen wie die AkteurInnen im Feld, es ist quasi eine "Mitreise" und eine Schulung, die auch *sensory apprenticeship* genannt wird und das Nach- und Mitempfinden, sowie auch das Unvermögen auszuhalten, erfordert. Die Anthropologie der Sinne beschreibt, wie Sinne in einem ständigen Zusammenspiel von Eindrücken und Werten zueinander in Beziehung gesetzt werden. Dabei geht es um die "Dynamik der intersinnlichen Beziehungen, die *sensory models* einer Gesellschaft und ihrer Mitglieder ausmache (Arantes 2014: 29)." Hier werden bestimmte Bereiche untersucht, wie praktische Tätigkeiten, religiöse Riten und Glaubenssysteme, soziale Organisation und Kommunikationsweisen, die wiederum nicht nur einer einfachen Beschreibung unterliegen, sondern ihrer spezifischen Bedeutung zu erörtern sind. "[...] Sinne sind als *ways of thinking and knowing*, [...] und als *route of knowledge* [...]" (ebd: 29-32) zu begreifen, um wissenschaftliche Erkenntnis zu gelangen. Howes weist in diesem

Zusammenhang auf, dass Kultur aus ihren Praktiken her erklärt werden kann, dazu müssen aber zuerst emotionale und sensorische Erfahrungen erlebt werden.

Des Weiteren ist David Howes (2005) auch in anderen Zusammenhängen zu erwähnen. Howes räumt der Berührung einen besonderen Stellenwert ein und somit dem Sinnesorgan Haut. Er formuliert den Begriff *skin knowledge*, welcher Beschreibt, dass mit sinnesbetonten Aktivitäten ein intelligentes Körperwissen einhergeht. "Rather than touch being viewed as a contact, lower sense, it is understood as a form of sentient activity that provides body competences that enable our movement through the world. The skin is not simply a physical protective covering but one that also creates the possibility of a different kind of bodyily knowing. It exists as an interface between the self and the other, biological, social and organic and inorganic, and is both internal and external. It acts as a bridge or intermediary screen (Blackman 2005: 86)." Die Haut wird zu einem Kommunikationsmittel und lässt einem die Welt erfahren. Gerade hier werden Debatten laut, die die körperlichen Grenzen zwischen Innen und Außen noch einmal betonen beziehungsweise die Sichtweise erläutern, dass die Haut gleichzeitig internal und external, sowie durchlässig und undurchlässig ist.

Ein besonderes Augenmerk bekommt diese Anschauung, wenn man sich dem intensiven Schwitzen in der Schwitzhütte widmet, da hier unter anderem die Haut zu einer zentralen Wahrnehmungs und Erfahrungsplattform wird, über die der ganze rituelle Prozess eine besondere Bedeutung bekommt. Schweiß, Wasser, Hitze, Schmerz, Berührungen der Menschen und des Erdbodens und vieles mehr. All dies führt in diesem *Sinne* zu einer Schnittstelle, wenn nicht sogar zu einem Tor der individuellen Erfahrung, die nur im kollektiven sozialen Setting passiert, welche als Berührungspunkt zu einer "skin knowledge" übergeht.

Die oben angeführten Erörterungen zu sensorischer Forschung dienen dazu, die nächsten Kapiteln mit dieser Herangehensweise und Methodik besser zu verstehen. Der/die ForscherIn wird zum/r AspirantenIn im Feld und strebt nach sinnlicher Erfahrung, die zu einem gesellschaftlichen System Bezug nimmt und räumliche Stimmungen und Atmosphären, Verkörperungsmerkmale und Affektivitäten dadurch sichtbar machen kann, im weiteren Sinne einzelne Erkenntnisstränge dadurch etabliert werden.

2.5.6 Zusammenfassung

Die einzelnen Begriffserklärungen wurden durchgeführt, um im Endeffekt ein klares Verständnis von Affektivität zu bekommen. Durch die Begriffe der Körperlichkeit, Embodiment und Atmosphären lässt sich aufbauend erklären, wie es zu Affizierungen kommt.

Leibliches Empfinden wird hier in den Vordergrund gestellt, denn es ist mit kulturell gemachtem Empfinden verknüpft. Durch diesen Ansatz wird der kritische Moment diskutiert, dass der Körper gesellschaftlich „zivilisiert“ werden kann, diskursive Praktiken eingeschrieben werden können und Machtausübungen durch zum Beispiel politisch und gesellschaftliche Ziele, wie Produktivität und Wirtschaftlichkeit kontrolliert werden können. Den Kontrast dazu bildet die Eigensinnigkeit des Körpers und das leibliche Empfinden, also die Fähigkeit ein nicht kontrollierbarer Körper zu sein. An Orten, an denen Schwitzhüttenrituale stattfinden, lässt sich ein eben dargestelltes Kontrastprogramm erörtern. Neue körperliche Einschreibungen von Sensibilisierungen und dem Gewahrsein neuer Empfindungen des sich-selbst-Spürens wirken sich konstitutiv aus. Eingeleitet wird dies durch bestimmte Atmosphären, die nur kollektiv erzeugt werden können, im Fall der Schwitzhütten durch eine bestimmte sequenzierte Abhandlung von Ritualen. Affektivität passiert hier als Prozess zwischen Subjekten und wird sichtbar durch körperliche Ausdrücke (Atmen, Blutdruck, Verhalten, Gesichtsausdrücke). Jedoch ist ein Affekt kein punktueller Zustand, sondern in der Prozesshaftigkeit zu erörtern, sowie im Gesamtkontext, er ist dynamisch und fluid und in der Interaktion zwischen Subjekten erkennbar.

3. Methoden

Im Rahmen dieser Forschung nahm ich ein Jahr lang jeden Monat an rituellen Schwitzhüttenevents teil. Darüber hinaus kontextualisiere ich diese Events anhand der von mir erlebten Ereignisse, der persönlichen Motivation und der Ausführungen der TeilnehmerInnen. Diese Arbeit erzeugt empirische Daten und bedient sich der Konzepte der qualitativen Forschung. Allen voran erörtere ich atmosphärische und sensorische Aspekte, in dem ich selbst als Forscherin meine Gefühle, Emotionen und meine Wahrnehmung beobachte und dokumentiere. Unter anderem verwende ich „Film als Methode“. Dies dient dazu, ein breiteres Verständnis der sensorischen Teilaspekte der gesamten Forschung wiederzugeben, darzustellen, zu veranschaulichen aber auch die Perspektiven, das Erlebte und die Wahrnehmungen der RezipientInnen zu teilen oder erfahrbar machen zu können. Hierbei benutze ich einen Methodenmix, der in der qualitativen Forschung angewendet wird, wie die Teilnehmende Beobachtung und das ethnographische Interview, gleichzeitig positioniere ich eine Methode als Schwerpunkt, der ich im Kapitel „Film als Methode“ eine besonders starke Gewichtung zuschreibe und somit außerordentlich viel Platz für theoretische Beschreibungen und praktische Interpretation gebe. Da ich mich über den ganzen Feldforschungsverlauf in den

Rollen als Forscherin und Filmemacherin eingegliedert hatte, und ich viel Konfrontation mit der Thematik als Filmemacherin im Feld hatte, wird methodisch besonders darauf eingegangen und macht einen großen Teil des Methodenkapitels aus, um diesen schwierigen Feldzugang mittels Kamera und Filminteressen kritisch zu beschreiben.

Während das Filmische hier einerseits als Datengewinnung, andererseits als Analysemittel gebraucht wird, beschreibe ich damit verschiedene Zugänge. Weiters verwende ich “Film als Methode” aber auch als Ergebnis und Datenpräsentation, wobei hier ein ethnographischer Film am Ende der Arbeit entstanden ist, der sich in der Tradition des “Sensory Ethnography Labs” einordnet und an eine bestimmte Bandbreite an rezenten Forschungsfragen und -Interessen dieser Arbeit anknüpft und vor allem eine individuelle Sichtweise und subjektive Zugänge der Forschungsthematik darstellt.

3.1 Teilnehmende Beobachtung – Feldforschung

Die ethnologische Feldforschung zeichnet sich dadurch aus, dass Daten im Feld erhoben werden, eine induktive Vorgehensweise (vom Einzelfall zum Allgemeinen) und allgemein eine Methodenvielfalt angewendet wird. Hauptsächlich werden hierfür qualitative Daten erhoben, aber auch quantitative Daten können den Datenpool ergänzen, denn im Vordergrund der ethnologischen Forschung steht ein holistischer Forschungsansatz. Die Auswertung bekommt einen besonderen Stellenwert zugeschrieben, da diese einem systematischen und einheitlich logischem Konzept folgen soll. Die Feldforschung fügt sich dem Ziel, die gewonnen Daten zum Beantworten der Forschungsfrage zu nutzen (Beer 2008).

Die teilnehmende Beobachtung habe ich in dieser Forschung insbesondere durch Anwesenheit während der Schwitzhüttenevents durchgeführt. Insgesamt habe ich von November 2017 bis Dezember 2018 regelmäßig einmal im Monat an den Schwitzhüttenevents in Wien, im Stadtteil Aspern Seestadt in dem projektbezogenen und selbstorganisierten Areal *TransitionBase* (URL 1) teilgenommen. Da ich verschiedene Aspekte abdecken musste, wie zum Beispiel die Rolle als Forscherin, als normale Teilnehmerin des Events und als Filmemacherin, war es anfangs sehr schwer mich hier zu positionieren. Ich entschied mich, einen Zeitplan zu erstellen, wobei ich hier im Rad, jeweils an einem Termin abwechselnd filmte oder aktiv als Teilnehmerin mich einbrachte, oder mich sogar als reine Beobachterin vom Geschehen distanzierte und nur meine Notizen machte, die vor allem Körper- und Praxisaspekte, Metabeschreibungen und Zeitverläufe beinhalteten. Die Rolle als rein beobachtende Akteurin funktionierte sehr schlecht,

da sich hierbei die TeilnehmerInnen nicht wohlfühlten. Oft kamen während meinen Beobachtungen Personen zu mir und fragten mich, was für Notizen ich mache. Punktuell trennte mich diese Methode von der Gruppe, da ich eben kein partizipatives Verhalten eingesetzt hatte.

Da jedem/r Anwesenden immer kommuniziert wurde, dass an dem Platz geforscht wird und welche Rolle ich hier einnehme, hatte ich auch immer die Möglichkeit direkt BesucherInnen nach einem Interview zu fragen. Genauso gut hatte ich die Möglichkeit, hier auch informale Interviews zu führen. Prinzipiell waren alle TeilnehmerInnen immer sehr offen und redeten gerne auch im informalen Kontext über ihre Erfahrungen oder Sichtweisen. Manchmal versuchte ich mich auch komplett zurückzuziehen und hier keine Fragen mehr zu stellen, sondern einfach zu beobachten, welche Themen ohne interessiertes Zutun in der Gruppe aufkommen und besprochen werden.

Weiters habe ich auch die Teilnahme an organisatorischen Handlungen durchgeführt, wie bei dem Aufbau und Abbau der Schwitzhütte, sowie bei Vorbereitungen für das gemeinsame Reflektieren und der Alimentation. Durch die Teilnehmende Beobachtung können viele deskriptive Elemente in den Datenpool aufgenommen werden, hauptsächlich durch Notizen, visuelle Dokumentationsmöglichkeiten, wie Fotos und Film und Audioaufzeichnungen. Beschreibungen, die präzise Angaben oder Merkmale beinhalten oder auch die “thick description” habe ich hier angewendet. Da Feldnotizen oft nur wenig Informationen beinhalten, weil zu wenig Zeit vorhanden war alle Details aufzuschreiben, habe ich ein Memo (Beobachtungsprotokolle) nach jedem Feldforschungsaufenthalt geschrieben, wobei hier alle Feldnotizen mit ergänzenden Erinnerungen und anderen gewonnenen Daten zusammengelegt wurden.

Teilnehmende Beobachtung zeichnet sich auch in erster Linie durch das Einlassen in soziale Beziehungen (dichte Teilnahme) aus und ist somit von der Interaktion von mir als Forscherin abhängig, sowie von der langfristigen Anwesenheit im Feld. (Hauser-Schäublin 2008) In diesem Kontext konnte ich bei drei TeilnehmerInnen ein freundschaftliches Verhältnis aufbauen und hatte auch noch regen Kontakt nach den Schwitzhüttenzeremonien zu diesen Personen. Auch zu den OrganisatorInnen dieser Schwitzhütte in der Aspern Seestadt habe ich ein gut gepflegtes Verhältnis, da ich diese Personen schon seit 2010 kenne und hier immer wieder über die Jahre Kontakt zu diesen hatte.

Hauser-Schäublin (2008) erwähnt auch das körperliche und seelische Erleben bei der teilnehmenden Beobachtung, wie zum Beispiel das Fühlen, wobei die Sinne und deren

Empfinden in die Datenauswertung integriert werden sollen. Der Zugang als Forscherin war also in diesem Forschungsfeld gegeben, da einmal im Monat die Teilnahme an Schwitzhütten angeboten werden. Eine beobachtende Teilnahme wurde vorab mit den OrganisatorInnen und den jeweiligen TeilnehmerInnen geklärt, sowie einige InterviewpartnerInnen sich gerne für die Forschung dieser Masterarbeit zur Verfügung stellten.

Eine Erweiterung und Ergänzung der teilnehmenden Beobachtung ist in diesem Forschungssetting durch den Zugang "Filmen als teilnehmende Beobachtung" gegeben, wodurch ein ethnographischer Film und Bildanalysen entstanden sind. Ein Spezifikum dieses Filmsettings, das dadurch als teilnehmende Beobachtung deklariert wird, ist die Tatsache, dass kein Film-oder Kamerateam vor Ort war, sondern ich als Forscherin allein mit der Kamera das Geschehen abgefilmt beziehungsweise beobachtet habe.

3.2 Ethnographisches Interview

Um ethnographische Interviews durchzuführen, habe ich die Methode nach Judith Schlehe (2008) angewendet, welche ein längerfristiges und methodisch vielseitiges Sich-Einlassen in das soziale, aber auch materielle Setting erfordert. Ein ethnographisches Interview zeichnet sich durch nicht-standardisierte Interviews aus und erfordert "hohe Aufmerksamkeit und Offenheit für Unerwartetes (Schlehe 2008: 119)." Ein weiteres Merkmal des ethnographischen Interviews ist der "nicht gleichberechtigte Dialog", der stattfindet, da von einer Person so viel wie mögliche erfahrbar gemacht werden will. Hier spiegelt sich das ethnologische methodische Dilemma von gleichzeitiger Nähe und Distanz wider, denn "das Ziel ist kein persönliches, sondern ein professionelles (ebd: 120)." Ethnographische Interviews zeichnen sich also aus, Teil eines sozialen Settings zu sein. Das Ziel eines ethnographischen Interviews ist es, persönliche oder Alltagserfahrungen, kulturelle Deutungsmuster oder bestimmte Handlungspraktiken zu erfassen - quasi eine Methode darstellt, um die Emik und subjektive Perspektive des Gegenübers zu eruieren. Ethnographische Interviews zeichnen sich auch dadurch aus, dass die Gesprächsführung sich nicht nur an vorgegebene Fragen hält, sondern eine offene Interviewführung möglich ist, somit Zusammenhänge erfahrbar gemacht werden können, die so nicht angesprochen würden.

Durch die Methode der ethnographischen Interviewführung konnte ich vorwiegend Einzelfallanalysen untersuchen, indem ich bei jeder Anwesenheit bei den Schwitzhüttenevents sehr viele Möglichkeiten hatte mit Personen in Kontakt zu kommen. Fünf kurze Interviews

entstanden dadurch, indem ich mich vor oder nach einer Schwitzhütte abseits der Gruppe setzte und in Ruhe mit den jeweiligen TeilnehmerInnen sprechen konnte. Ich habe auch viele informale Gespräche geführt, die weniger einem Interviewstil glichen, aber sehr wohl mein Fragespektrum abdeckten. Hierzu habe ich ein Aufnahmegerät benutzt, falls dies nicht möglich war, hatte ich, sobald ich Zeit hatte, diese Gespräche im Nachhinein verschriftlicht.

Für ein ausführliches und längeres Interview gab es sechs Treffen außerhalb des Schwitzhüttensettings, wobei hier extra Termine wahrgenommen wurden und ich hierzu die InterviewpartnerInnen zu Hause besuchte und diese auch filmte oder zwei Interviews sogar telefonisch mit Aufnahme stattfanden.

Für jede/n InterviewpartnerIn habe ich eigens einen Fragenkatalog zusammengestellt, der speziell der Rolle als TeilnehmerIn oder den Funktionen innerhalb der Organisation entsprach. Dies setzt voraus, dass ich meine InterviewpartnerInnen gut kannte, beziehungsweise während der Feldforschung kennenlernen durfte. Während des Gesprächs war dieser Fragenkatalog aber nur ein Leitfaden und ich gestaltete das Interview prinzipiell sehr offen.

Die Auswahl der InterviewpartnerInnen erfolgte nach Interessensschwerpunkten meiner Arbeit. Die Interviews wurden während der gesamten Forschungszeit geführt, das heißt sie überstrecken einen Zeitraum von über einem Jahr. Konkret sind hier Erzählungen von praxisbezogenem Tun, Erlebnissen und Wahrnehmungen, wie auch von Funktionen innerhalb der Gruppe oder von Erklärungen des Schwitzhüttensystems entstanden.

3.3 Sensorische Ethnographie und Sensibilitäts-Aspekte

Die Sensorische Ethnographie stellt keine Methode per se dar, sondern fungiert als ein interdisziplinärer Zugang und positioniert sich als ethnographische Forschungspraxis. Schon bestehende ethnographische Methoden werden mittels sensorischer/n Wahrnehmung/Erfahrungen und Kategorien ergänzt. Betont werden hierbei die Beziehungen und Vernetzungen von Schmecken, Fühlen, Sehen, Riechen des/r Forschers/In und der Beforschten. Daraus ergibt sich ein multisensorischer Zugang, wobei die eigenen Erfahrungen des/r Forschers/In zur Richtlinie der Wissensproduktion werden (Pink 2009). In diesem Zusammenhang wird das leibliche Spüren auch zu einem potenziellen Erkenntnismittel oder Erkenntnisvektor und der Körper des/r ForscherIn zu einem Untersuchungsinstrument. Der Soziologe Gugutzer argumentiert: “Es bedeutet ganz allgemein, das, was man im Forschungsalltag leiblich an sich wahrnimmt, wenn und weil man von etwas berührt,

abgestoßen, verärgert, angemacht, gefesselt wird etc., bewusst wahrzunehmen und zu reflektieren, welche Bedeutungen die leiblich-affektive Resonanz auf das Wahrgenommene haben könnte (Gugutzer 2015: 142).“ Hiermit soll betont werden, dass der/die ForscherIn subjektive Erlebnisgefüge in die Forschungsergebnisse mit einbezieht. Auch die Körperlichkeit verschränkt mit dem sozialen Handeln, bekommt hier einen großen Stellenwert zugeschrieben. Dies zeichnet sich auch durch Intersubjektivität aus, welche in erster Linie aber die eigene Wahrnehmung und den Untersuchungsprozess erheblich mitgestaltet. Wesentlich ist hier die Fähigkeit der Selbstwahrnehmung, wobei eine reflexive Haltung eingenommen werden muss. (Pieper 2010). “Sich selbst wahrzunehmen, verlangt einen Stillstand, um Reflexion zu ermöglichen (Pieper 2010: 273).“ Forschung wird hier zur Erfahrung und im nächsten Schritt stellt sich der/die ForscherIn als Forschungsinstrument in den Forschungsprozess zur Verfügung, um neue Erkenntnisse zu generieren. “Die spezifische ethnographische Zugangsweise erlaubt neue Zugänge zum Faszinosum Körper-Leib, sie stellt Selbstverständliches im Forschungsprozess heraus und anschließend die Frage, um die Welt nicht nur sinnhaft, sondern auch begrifflich neu zu erfassen (Arantes 2014: 15).“

Dieser Zugang hat mich als Forscherin veranlasst, besondere Bewusstheit gegenüber meinem Befinden zu schaffen. Während der gesamten Schwitzhüttenzeremonie versuchte ich dieses Gewahrsein gegenüber meinen Gefühlen oder Körperreaktionen beizubehalten und entsprechende Notizen im Nachhinein zu machen. Diese Kategorie von Daten ist eine direkte Bezugsquelle für die Annahme, dass Affektivität in einer Schwitzhüttenzeremonie einer großen Bedeutung zugeschrieben wird, vor allem wenn es um das Eruiere einer einhergehenden Konfiguration der leiblichen Empfindungen geht, die sich in gesellschaftlichen Fragen und Belangen wiederfinden und neue Wahrnehmungsperspektiven zulassen können.

Diese Art von Eigenempfindungen, die ich als Forscherin hatte, wurden teilweise mit den Auswertungen der InterviewpartnerInnen verglichen, um interessante Aspekte zu unterstreichen oder als besonders Nennenswert zu deklarieren.

3.4 Visuelle Methoden

In dieser Forschung habe ich Film als Methode angewendet. In erster Linie ist ein ethnographischer Film entstanden, der eine stark deskriptive aber im weiteren Sinne auch eine analytische und reflexive Funktion haben soll.

Interviewführungen habe ich mit der Kamera aufgezeichnet und im Nachhinein analysiert, sowie transkribiert und somit in den schriftlichen Arbeitsteil eingebaut. Weiters wird Film hier auch als Methode der Dokumentation vom Geschehen am Schwitzhüttenplatz analysiert und filmisch präsentiert. Die Methode des filmischen Dokumentierens hat den Vorteil, sehr komplexe und vielschichtige Situationen wie diese zum Beispiel in Ritualen oder in der körperlichen Semantik vorkommen, darzustellen.

In zweiter Linie habe ich den Film nach dem Vorbild des “Sensory Ethnography Lab” gedreht, wobei hier eine starke Betonung der Ästhetik, sowie ein “haptisches Gefühl” erzeugt werden soll, damit die körperlichen Aspekte und die Handlungsebenen betont werden.

Ein weiterer Zugang ist, dem Film eine eigene Erzählstruktur zu geben und eine Filmsprache zu entwickeln, die im weiteren Sinne mit den theoretischen Diskussionen verknüpft werden.

Film als Methode ist darüber hinaus eine Herausforderung, da hier das “filmische Denken” vorhanden sein sollte. Dies bedeutet, nicht wahllos ein Geschehen zu filmen, sondern einem vorangegangenen Blick des/der Filmemachers/In mit der Kamera zu folgen. Footage-Aufnahmen sind wie ergänzende Notizen zu sehen, die in visueller Form vorliegen. Ein wichtiger Aspekt ist hier die Komponente der non-verbalen Ausdrucksformen, die auf schriftlicher Ebene kaum festgehalten werden können, noch vom/n LeserIn erfasst werden können. Dazu gehören Gestik, Mimik, Körperhaltung oder Habitus. Ein weiterer wichtiger Punkt beschreibt die Möglichkeiten, das Geschehen durch eine distanzierte Haltung einzunehmen, nämlich am Schneidetisch. Dort können auch erweiterte Vergleichsanalysen gemacht werden, in dem auf mehreren Bildschirmen gleichzeitig mehrere Sequenzen abgespielt werden können. Das langsame Abspielen von Sequenzen verschafft oft eine detaillierte Beschreibung, für die direkt im Feld keine Zeit vorhanden wäre. Auch das Vergrößern von Bildmaterial kann aufschlussreiche Informationen liefern. Diese Elemente stellen unverzichtbare Informationen für qualitative holistische Forschungen und die anschließende Analyse dar.

Die nächsten Abschnitte sollen nun einen methodischen Exkurs in die Diskussion als FilmemacherIn in einer Feldforschung wiedergeben, da dieser Film genau unter diesen Problemdiskursen entstanden ist.

3.4.1 Film als Methode

“The film as research method, recording, probing and sometimes being an agent or actor in

events allows us, through the addition of subtitles, to form a better understanding of the nature of the inquiry, and therefore of the quality of the material obtained. It makes field inquiries more accessible, and ‘thicker’ in Geertz’s sense (Loizos 1992:60 zit. nach Engelbrecht 1995:143).”

Dieses Kapitel behandelt den ‘Film als Methode’ in der ethnologischen Forschung. Die Methode, die hier besprochen wird, zeichnet sich durch die Herangehensweise aus, dient aber auch als Forschungsmittel. Im engeren Sinne kann betont werden, dass das Mittel Video für mehrere Bereiche im Forschungsverlauf eingesetzt werden kann, zum Beispiel als ethnographisches Notizbuch, als eine visuelle Beschreibung von Abläufen oder Handlungen oder als Diskussionsvorlage, indem komplexere Zusammenhänge aufgezeigt werden.

Film als Methode ergänzt sich auch durch ein breites Spektrum an Theorien, die die Praxis des Filmens erst ermöglichen oder das Interessenfeld spezifizieren.

Weiters ist die Wahl, welche Beziehung oder welche Art der Zusammenarbeit mit den gefilmten Subjekten man wählt, auch ein methodischer Akt, der sehr vielfältig ausgeführt werden kann.

Film wird oft als ergänzendes Mittel in der Wissenschaft verwendet, um langjährige Studien noch mit Bildmaterial zu füllen, zu visualisieren oder weitere Daten zu generieren, die völlig neue Erkenntnisse auf der Bildebene liefern (Engelbrecht 1995: 143ff).

Wichtige Kernelemente sind dabei zu beachten, die in einer ethnographischen Filmmethodik unerlässlich sind: „[...] collaboration, observation, reflexivity and expression“ (Lawrence 2020:18). Wobei hier der partizipative Moment, der nicht kommentierte Stil, die Dekonstruktion und die spezifische Filmsprache gemeint sind (Lawrence 2020: 18-25).

Ein umfangreiches Werk zur Anwendung der ethnographischen Filmmethodik ist „Cross-cultural filmmaking: a handbook for making documentary and ethnographic films and videos“ (1997) von Ilisa Barbash and Lucien Taylor, in dem nicht nur theoretische Inhalte diskutiert werden, sondern präzise auf praktische Anwendung, wie sogar technische Spezifitäten eingegangen wird. Oft, trotz aller theoretischen oder ethischen Kenntnisse einer/s anthropologischen Filmemachers/In, sowie das Beachten der Regeln einer partizipativen Feldforschung und vieler anderen Praktiken, ist die Erfahrung, dass fehlende technische Kenntnisse oft zu massiven unerwarteten Problemen führen. Dieses Handbuch bildet eine profunde Basis, sich auch mit den letzten Berührungsängsten von technischen Problemen auseinanderzusetzen und fokussiert sich auf die *Produktion*.

Ein ähnliches, nur kompakteres Werk erscheint von Andy Lawrence „Filmmaking for fieldwork – A practical handbook“ (2020) mit hauptsächlich praxisbezogenen, sowie technischen Beispielen für die Anwendung des methodischen Filmemachens.

Zur methodischen Ausführung gehört hier auch die Entwicklung einer Filmidee. Entscheidend ist hier, welchen Stil man wählt. Das Genre des ethnographischen Films ist seit längerem mehreren Stilrichtungen und Zugängen unterlegen und lässt eine Bandbreite und ein Spektrum an verschiedenen Filmsprachen zu. Bill Nichols (2001) hat dazu die sechs Modi des Dokumentarfilms ausgearbeitet, die sich letztendlich auch auf die Auswahl der Methodik und auf die Herangehensweise des Filmens auswirken. Vom Poetischen Modus (1) über den Erklärenden (2) Modus, den Beobachtenden Modus (3), den Teilnehmenden Modus (4), den Reflexiven Modus (5) bis hin zum letzten Modus, dem Performativen Modus (6). Aus diesen 6 Modi habe ich den Modus Nummer 6 gewählt, der sich von alt-klassischen Methoden entfernt, indem dieser die übliche Wissensgenerierung in Frage stellt. Das Hauptanliegen dieses Modus ist die Selbstermächtigung, wie aus eigener Sichtweise Wissen erzeugt werden kann und steht für das Selbstdarstellen von zum Beispiel marginalisierten Personen, denn hier spricht niemand mehr über oder neben diese. Die Wissensgenerierung in diesem Modus wird nicht über wissenschaftliche Fakten erzeugt, sondern kann auch körperlich sein oder besser gesagt, kann gelebt werden (gelebtes Wissen) und eben durch dieses Wissen, das im Körper getragen wird (körperliches Wissen), wird etwas über die Gesellschaft erfahren (Nichols 2001). Filmische Beispiele des performativen Modus sind *Tongues United* (1989) von Marlon Riggs oder auch eine animierte Version dieses Modus mit *Waltz with Bashir* (2008) von Ari Folman. In beiden Filmen ist die Erfahrung das bestimmende Element, emotionale Intensität von bestimmten Erfahrungen und verkörpertem Wissen - dies sind die Merkmale dieses performativen Modus.

In weiterer Folge wird die Art des Filmens selbst zu einem methodischen Thema. Es gibt viele Stile, die sich mit der Kameraführung und der Bildauswahl beschäftigen. Seit die Technik es ermöglicht, handlich und ohne Mühen mit kleinen Kameras zu filmen, entstehen auch neue Techniken des Filmens, die gerade für ethnographisches Dokumentieren oder im Begleiten von ProtagonistInnen im Alltag, ebenso im Darstellen der (Alltags-)Praxis Bedeutung bekommen, sowie die Bewegung per se eingefangen, dargestellt oder sogar illusionistisch konstruiert werden kann. Der/Die Kameramann/frau wird selbst zu einer Raumfunktion, die Kamera bewegt sich wie ein lebendiges Objekt durch den Raum und verfolgt das Geschehen. Jean Rouch, spricht hier von dem Cine-eye, einer partizipativen Kamera, auch im Film von Jean Rouch und E. Morin *Chronicle of a summer* (Originaltitel: *Chronique d'un Été*, 1961) zu sehen.

Man kann dies als eine Erweiterung des/der FilmemacherIn sehen und die Kamera wird als “mechanical eye & electronic ear” präsentiert. Den/die FilmemacherIn wird damit in eine Art Besessenheit mit dem zu filmenden Geschehen gedrängt. Durch diese Filmtechnik wird die “cine-trans” erreicht und damit ein Verschmelzen mit dem Subjekt, seinen Handlungen und der Dynamik des Geschehens beschrieben (Rouch 1974). Dieser Ansatz, dass die Kamera mehr als nur ein stabiles Objekt der Aufnahme ist, sondern durch Bewegung im Raum und durch die Möglichkeit der Nähe an Menschen, Tätigkeiten und Geschehnissen teilhaben kann, ist auch in der Filmtechnik/-methodik des Sensory Ethnography Lab zu finden, die genauer im Kapitel „*Sensorische Ethnographie im Nexus des ethnographischen Films & Sensory Ethnography Lab (SEL)*“ beschrieben wird.

Ein weiterer Zugang für Film als Methode ergibt sich aus der Möglichkeit den Film und die Aufnahmen als reflexives Forschungsmittel einzusetzen. Erstens können angenommene Realitäten dekonstruiert werden, zweitens können die Subjekte und ProtagonistInnen den Film als persönliche reflexive Momente verwenden. Ein Beispiel eines solch entstandenen Films von Trinh T. Minh-ha ist *Reassemblage. From the firelight to the screen (1982)*. Der Film beschreibt wie zum Beispiel selbstreflexive Momente der Filmemacherin im Film selbst zu finden sind. Es werden Abgebildetes, Gehörtes und angenommene Formen hinterfragt und aufgebrochen. Ohne erklärende Elemente arbeitet der Film mit Ton und Bild, und lässt die ZuschauerInnen selbst zur/zum ForscherIn werden. Der Schnitt arbeitet dekonstruierend und selbstgesprochene Kommentare der Filmemacherin machen den Film zu einem soliden Beispiel einer reflexiven Methode. Der Film dient als Beispiel, wie das extreme Hinterfragen und die Reflexion, die starre koloniale Forschung der ursprünglichen weißen Männer gegenüber anderen Kulturen zu bewerten ist.

Auch für ganze Ethnien, Communities, Gemeinschaften und Gruppen, also auch auf einer kollektiven Ebene, kann Film als politisches Mittel, Echo oder Sprachrohr eingesetzt werden. Gleichzeitig werden auch durch den Film die Möglichkeiten zum Feedback gegeben. Das heißt auch wieder direkt die gefilmten Subjekte den/die ForscherIn nach der emischen oder etischen Wahrnehmung gegenprüfen zu lassen. In meinem Fall wurde dies auch gemacht, sämtliche gefilmte Subjekte haben den fertiggestellten Film gesehen, auch Mitglieder der Community über meine Kontakte hinaus. Vor allem ging es mir darum, die Forschung und die Darstellung mit den Empfindungen und Wahrnehmungen der Community abzugleichen, beziehungsweise eben ein „Feedback zu bekommen“. In diesem Fall habe ich keine negative Rückmeldung bekommen, sondern die Zustimmung einer gelungenen Darstellung dieser Community beziehungsweise die Darstellung der Rituale.

Die Analyse des Filmmaterials erlaubt einen sehr spezifischen Zugang zur Methodik, da Filmsequenzen in gesonderter Atmosphäre und vor allem *beliebig oft* angeschaut werden können und in mehreren Kontexten ein und dieselben Aufnahmen verwendet werden können. Gleichzeitig können feine und sensible *Analysen* stattfinden, da das Videomaterial nach Belieben abgespielt werden kann. Die Bildanalyse ist ein breiter und sehr komplexer Themenbereich im Genre des ethnographischen Films. Durch Bildanalyse können neben Habitus und Praxis auch Häufigkeiten, Nebenhandlungen und spezifische Details analysiert werden (Engelbrecht 1995: 143-186).

3.4.2 Positionierung im Feld in der Visuellen Anthropologie

3.4.2.1 Film vs. Text

Mit welchen Mitteln lässt sich besser wissenschaftlich arbeiten oder mit welchen Mitteln lässt sich die gewünschte Exaktheit und Genauigkeit der Ergebnisse analysieren oder präsentieren? Entlang dieses Diskurses wird klar, dass Film und Text nicht als konkurrierende Entitäten unabhängig voneinander agieren, sondern im Gewahrsein der Unterschiedlichkeit beider Medien, sich diese im Idealfall miteinander ergänzen.

Dieser Ansatz wird auch im Text ‘Visuelles Nosing Around’ (2013) von Katharina Miko deutlich, wobei hier betont wird, dass filmsprachliche Mittel kein Ersatz von schriftlichen wissenschaftlichen Endberichten sind, sehr wohl aber Wissenschaftlichkeit mittels Films betrieben werden kann, sowie mittels Filmsprache auch ein wissenschaftliches Argument formuliert werden kann. Letztendlich läuft es auf eine epistemologische Frage zurück, welches Wissen wird hier erzeugt? Miko antwortet hier mit einer *visuellen Wissensproduktion*, die sogar eine epistemologische Lücke füllt (Miko 2013). Diese Lücke wird in B.E. Mohns Text ‘Differenzen zeigender Ethnographien - Blickschneisen und Schnittstellen der Kamera-Ethnographie’ breit diskutiert, in dem die Körperlichkeit in der visuellen Darstellung ganz andere Informationen und Daten liefert als eine reine Textbeschreibung. Nicht nur allein in der Beschreibung, sondern auch in der Wahrnehmung der Körperlichkeiten eröffnet die visuelle Auswahl und anschließende Analyse eine andere Ebene, die vom Text aus kaum erfassbar ist. Ein Beispiel von Mohn’s Studien beziehen sich auf eine Schulklasse, wobei hier aufzeigende Hände und Arme der SchülerInnen gefilmt wurden. Viele der Hände wurden im ‘Close-Up’-Modus (Nahaufnahmen) zu verkrampften, sich windenden, schnippenden und zuckenden Gliedern, die es als Motivation hatten, unbedingt vom Lehrkörper wahrgenommen oder gesehen zu werden. Oder das Beispiel, dass im Klassenzimmer keine Langeweile per se zeigbar

ist, aber eben die körperliche Regungslosigkeit. Allein durch diese filmische Methode lassen sich Elemente einer Performance ganz anders wahrnehmen und darauffolgend auch darstellen als eine rein textliche Beschreibung. Mimik, Haptik und Interaktionen werden auf eine neue Art und Weise sichtbar, die im letztlich gewonnen Datenpool eine große Bereicherung darstellen, da sie durch Subkategorien, Eigenschaften und adjektive Beschreibungen dieses Datenpool sättigen (Mohn 2013).

Ein weiterer Aspekt öffnet sich in der Kultur- und Sozialanthropologie, mittels der Kamera, die ProtagonistInnen direkt sprechen zu lassen, wobei dies methodisch, aber auch von einer 'Empowerment-Debatte' aus gesehen, eine sehr wertvolle individuelle Selbstdarstellungen zulässt. Im Gegensatz zum Text ist dies kaum in dieser Art und Weise möglich ist, da meistens die hohe Deutungsmacht des/der Schreibers/In zur Geltung kommt (Grimshaw 2001: 2-3).

3.4.2.2 In Beziehung treten

Im Kontext der Feldforschung verursacht das Erzeugen und das Einfangen von Bildern eine andere Beziehung zwischen des/r Ethnographen/In und der Welt, als ein/e EthnographIn der/die rein Text produziert. Die bilderzeugende Technologie handelt eine völlig neue Art von Einander-in-Beziehung treten aus. Hier stelle ich mir die Frage, wie positioniere ich mich als Ethnographin? Nehme ich im Feld eine rein beobachtende Rolle ein oder will ich auch eine Art Interaktion mit der Kamera schaffen? Positionen ziehen sich auch entlang der Meinung als filmendes Subjekt 'unsichtbar zu werden', um die 'Realität' so unverfälscht wie möglich einzufangen. Andere Positionen vertreten wiederum die Meinung, mit der Kamera muss genauso eine Beziehung aufgebaut werden, wie mit dem/der ForscherIn selbst und diese/r soll auf jeden Fall in der Sichtbarkeit bleiben (Grimshaw 2001: 2-3).

Beziehungsprobleme ergeben sich auch zu dem selbsterzeugten Footage und der Problematik von Vermittlung von Wissen und Inhalten. Was zeige ich als FilmemacherIn und was sind meine Aussagen mit dem Gezeigten? Das Bewusstsein als FilmemacherIn, dass man mit Bildern starke Stereotypen aber auch neue Kategorien erzeugen kann, sollte gegeben sein. Die nächste Frage ergibt sich, wie stark arbeite ich bei der Umsetzung des Filmes mit den ProtagonistInnen zusammen? Wenn ich der Schwierigkeit, die richtige Auswahl von Bildern und Inhalten zu treffen unterliege, wird in der Visuellen Anthropologie gerne die Feedback-Methode angewendet. Dies bedeutet, dass die "Gefilmten in die Planungsphase und in die Filmgestaltung - z.B. durch Interviews, Gespräche, innere Kommentare" (Ballhaus 1995:8) mit eingebunden werden und dies "zu einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit" (ebd.) führt, "wie

sie von vielen Ethnologen theoretisch immer gefordert wird (ebd.)”.

Ein weiterer Problemdiskurs ist die Beziehung zwischen ZuschauerInnen und Film, betrachtet wird dies in der Rezeptionsforschung. Wie wird der Film eigentlich gelesen und verstanden? Kann Film kritisch gelesen werden, wenn ja, was muss ich dafür tun? Und wie wird der Film vom Zielpublikum verstanden (Ballhaus 1995:8)? In diesem Zusammenhang stellt sich sehr oft die Frage “Für wen ist dieser Film gemacht?”. Auch wenn diese Frage irrelevant erscheint, ist sie doch einer der Wichtigsten im gesamten Produktionsverlauf. Unter anderem hat sich Sarah Pink mit dieser Frage beschäftigt und gibt im Text *Video in Ethnographic Presentation* (2007) an, dass ZuschauerInnen eines ethnographischen Films aus zwei subjektiven Positionen den Film betrachten und hierbei die Beziehung zwischen den beiden Subjektpositionen entscheidend für den/die BetrachterIn ist: “[...] that ethnographic film viewers are presented with at least two subject positions - those constructed by the film(maker) on the one hand and by the represented subjects on the other - therefore demonstrating that individuals’ actual viewing practices depend on how the relationship between these different subject positions is constructed in the film text and in viewers’ own interactions with these subject positions (Pink 2007:177).” Weiters wird beschrieben, dass ethnographische Filme mit konventionellen Lesegewohnheiten von Filmen praktiziert werden und dies oft zu verfehlten Interpretationen führt. Auch der Kontext, in dem der Film angeschaut wird, spielt bei der Rezeption des Filmes eine große Rolle. Als Beispiel nennt Pink eine Filmvorführung vor StudentInnen, die spezifische Fragen zu einem ethnographischen Film zu beantworten hatten. Der Film wurde dann hauptsächlich nach diesen Kriterien gelesen und analysiert (Pink 2007). Das heißt Themen, die vorgegeben werden, aber auch eigene Erfahrungen und Vorwissen prägen das individuelle Leseverhalten von Filmen. Nichtsdestotrotz, auch wenn man keine einheitlichen Lesegewohnheiten erzeugen kann, wird die Frage für mich “Für wen ist der Film gemacht?” unabdinglich sein.

3.4.2.3 Filmen im Feld - Beziehungen zwischen ForscherIn, Subjekten und der Technik

Ein sehr komplexes Kapitel beschreibt den/die ForscherIn im Feld mit der Kamera und seinen/ihren Problemstellungen, die dadurch auftreten. Ich als Forscherin, die sozialen Vorgänge erforscht, ist im ständigen Bilden und Herstellen von Kontakten, sowie diese zu halten oder weiter auszubauen. Im weiteren Verlauf soll eine dichte Kommunikation entstehen, im selben Atemzug soll aber die professionelle Distanz bewahrt werden. Gleichzeitig stehen ethische Bedingungen im Vordergrund, wie das Miteinander-forschen und nicht über die

Subjekte hinweg interpretieren, dies so viel bedeutet, wie das Einbinden und das Vermitteln des wissenschaftlichen Anliegens der Einzelpersonen oder der Gruppe (Ballhaus 1995:16).

Nicht nur ich, muss mich diesen Problemen stellen, auch im Kontext der ethischen Forschung in der Visuellen Anthropologie, ist das Symposium “Exploring ethical Frontiers of Visuals Methods” in der Universität Melbourne in Australien 2014 zu erwähnen. Dort wurde ein Leitfaden mit sechs Punkten für ethische Anliegen in der visuellen Forschung ausgearbeitet. Diese Punkte nennen sich: “confidentiality, minimizing harm, consent, fuzzy boundaries, authorship and ownership, and representation and audience (Howell 2015: 211).” Auch hier kommt unter dem Punkt “fuzzy boundaries”, zum Vorschein, dass die Absichten und Rollen, die zwischen ForscherIn und PartizipantInnen entstehen, verschwimmen und unklar sein können, wenn diese nicht klar definiert sind. Oder auch, dass die Forschung für mehrere Zwecke ausgeführt wird, sowie der/die ForscherIn auch mehrere Rollen haben kann und hierbei oft die angestrebte neutrale Beobachtung nicht möglich ist (ebd.).

Im Kern ist die Beziehung, die ich im Feld zu den Gruppen oder Einzelpersonen aufgebaut habe, die wichtigste Komponente für alle Forschungsinteressen und der Datengenerierung. In diesem Sinne bin ich in einem großen Dilemma zwischen menschlicher Nähe und institutionellen Regelungen/Regulierungen und ethischen Richtlinien. Denn hinter dem Aufbau der Beziehungen stehen für mich noch jede Menge andere Aspekte, die für die Personen außerhalb dieser Rolle nicht ersichtlich sind. Dazu gehören: “Die Definition des Erkenntnisinteresses, das Entwickeln von Hypothesen, [...] die Ängste vor dem (nahen) Fremden, die abgebaut oder verdrängt werden, der Umgang mit sozialen Barrieren, die Notwendigkeit, komplexe soziale Vorgänge zu erkennen, zu verstehen, zu durchschauen, zuletzt die Datengewinnung [...] (Ballhaus 1995:16).“ Aus dieser Position heraus ändert sich für mich die Feldsituation schlagartig und verkompliziert sich auch so bald eine weitere beobachtende Komponente wie etwa eine Kamera hinzukommt. “Außerdem erhält die Kommunikation zwischen Wissenschaftler - sofern er selbst filmt - und seinen Gegenübern eine völlig neue Qualität. Zwischen den Untersuchungssubjekten und den FilmemacherInnen tritt die beobachtende Kamera. Nichts ist, wie es war; nichts ist, wie es mühsam hergestellt wurde (Ballhaus 1995: 17).” Somit entstehen völlig neue Kommunikationsformen zwischen mir und anderen Subjekten, sowie oft eine weitere Gewöhnungsphase und Anvertrauphase der Subjekte an die Kamera, die wie eine weitere unbekannte Person oft wahrgenommen wird. Somit bringt die Phase mit der Kamera im Feld ganz andere Methoden, Strategien, Vorgehensweisen und Kommunikationsformen hervor.

Auch ich habe hier als Forscherin in meinem Feld einschlägige Erfahrungen machen können, dass die Kamera schlagartig eine neue atmosphärische Stimmung auslöst. Sobald die Kamera da war, achteten die teilnehmenden Personen am Schwitzhüttenevent sehr bedacht auf ihre Bewegungen und auf ihr Auftreten und hielten sich mit Gesagtem eher zurück. Manchen sah man auch ein Unwohlsein an. Das heißt, es war ein langer Prozess, bis die Kamera akzeptiert wurde. Da ich nicht jedes Mal bei einem Event filmte, entspannte sich diese Situation im Allgemeinen, dennoch wurde das Filmen zu einer großen Diskrepanz zwischen meinen Forschungsvorhaben und den OrganisatorInnen, da diese selbst betonten, durch die atmosphärische Veränderung mittels Kamera im Geschehen, nimmt man den eigentlichen Intentionen einer Schwitzhüttenzeremonie die Kraft weg, nämlich sich als BesucherIn fallen und loslassen zu können. In diesem Fall wurden ab einem bestimmten Zeitpunkt Kompromisse geschlossen, die mich zu Methoden der Nachinszenierung einiger generierten Daten zwangen und somit der ethnographische Film fertiggestellt werden konnte.

3.4.3 Blickschneisen

Der Begriff Blickschneise wurde von Bina Elisabeth Mohn eingeführt und wird in ihrem Text „Differenzen zeigender Ethnographien“ (2013) komplex erläutert. Allen voran beschäftigt sie sich mit der Fragestellung: „Wie gelingt ethnographisches Hinschauen und Herzeigen? Woher nehmen Ethnographen/Innen ihre Selektionskriterien? Wie entstehen ethnographische Blicke? Vorab? In der Situation? Nach Plan? Improvisiert? Aus dem Bauch? Aus dem Verstehen? (Mohn 2013: 171ff).“ Mohn beantwortet diese Frage eindeutig mit der Entwicklung von Blickschneisen. Was dazu nötig ist, ist laut Mohn ein *gezieltes Hinschauen*, welches sich vom normalen Abfilmen von Geschehnissen unterscheidet. Man filmt nicht wie eine Überwachungskamera das ganze Geschehen, sondern hat ein bestimmtes Interesse, welches sich durch den Blick wie eine Schneise durch das Geschehen bahnt. Eine andere Metapher wird oft damit gegeben mit, dass man sich seinen Weg anbahnt, mittels dem Blick - wie mit einer Machete durch einen Dschungel. Mohn zitiert Langer: “ ‘Sehen’ zum Beispiel ist kein passiver Vorgang [...]. Sehen ist selbst schon ein Formulierungsprozess (Langer 1984: 97 zit. nach Mohn 1995: 174).“ Mohn erklärt, dass zum Entwickeln von Blickschneisen ein langer Feldaufenthalt oder eine lange Teilnahme im Vorhinein notwendig ist, jedoch “in der Beobachtungssituation selbst werden Blickschneisen spontan entworfen (Mohn 2013: 176).“ Die Blicksuche wird jedoch stark beeinflusst von wissenschaftlichen Fragestellungen und Denk- und Blickstile. Entstandene Blickschneisen, die als Filmmaterial abgespeichert sind, lassen sich sehr gut in wissenschaftliche Diskursdebatten, aber auch zum Theoretisieren und Kontrastieren

verwenden. Mohn betont somit die dringende Eigenschaft eines/r filmenden Ethnographen/In, die Fähigkeit mit dem Auge differenzieren zu können. Der/die EthnographIn soll etwas sehen, im besten Fall Praktiken, die mit *freiem Auge* nicht sichtbar sind, sozusagen “Stumme Praktiken und Passive Praktiken (Mohn 2013: 186).“ Die daraus entstehenden Ethnographien, werden der Praxeologie zugeordnet, wobei die Kameraführung sich auf etwas fokussiert und konzentriert. In dieser Situation bleibt der/die BeobachterIn in einer höchst aktiven Rolle des Reagierens und des Differenzierens.

Diese Aspekte zeichneten sich entlang meiner gesamten Filmarbeit als sehr schwierig heraus, da ich mit der Kamera nicht wie eine „Überwachungskamera“ einfach wahllos das Geschehen filmen, sondern bestimmte Handlungen besonders aussagekräftig einfangen wollte. Das bedeutet, hierzu habe ich durch längeren Feldzugang bestimmte rituelle Kontexte sehr gut abschätzen können und habe vor jeder Filmaufnahme schon spezifische Fragestellungen für mich ausgearbeitet, die während vorhergegangenen Beobachtungen an Bedeutung gewonnen haben. Hierzu muss ich betonen, dass *während* dem Filmen kaum neue Faktoren auftauchten, sondern eher *bei der Analyse* des Materials neue Anschauungen entstanden sind. Meine Blickschneisen zogen sich entlang der filmischen Fragestellung, die teilweise spezifisch kontrastreiche Momente im Schwitzhüttengeschehen hervorgehoben, aber sich auch vor allem auf den sensorischen Aspekt in einer Praxis konzentriert hatten, um den erfahrbaren Teil einer verkörperten Praxis zu veranschaulichen.

3.4.4 Sensorische Ethnographie im Nexus des ethnographischen Filmens

Die sensorische Ethnographie ist in den letzten Dekaden als neuer Term in der Visuellen Anthropologie erschienen. In den 60er bis in die 80er Jahre war eine “Krise der Repräsentation” in der Kulturanthropologie zu beobachten, welche auch über zwei Jahrzehnte andauerte. Ab dieser Zeit veränderten sich die Zugänge in der Visuellen Anthropologie und auch der Ethnographische Dokumentarfilm bekam bedeutende Komponenten hinzu, die heute unter den Namen sensorische, multisensorische oder experimentelle Ethnographien bekannt sind. Auch im Bereich der Affekte entwickelte sich der ethnographische Dokumentarfilm weiter, in dem der Film so gestaltet wurde, dass Emotionen bei dem/r BetrachterIn mit Bestimmtheit ausgelöst werden sollen. Ausgehend davon sind die eigenen Erlebnisse der AnthropologInnen, der/die im Feld als EthnographIn mit seinen/ihren Erfahrungen aufgrund von sensorischer Wahrnehmung die Feldarbeit ergänzen (Nakamura 2013).

Sarah Pink ist eine rezente Vertreterin des Zugangs der sogenannten *multisensorischen*

Ethnographie. In *Doing Sensory Ethnography* (2009) fordert Sarah Pink AnthropologInnen auf, ein sensorischer Lehrling zu werden. Dies bedeutet Wissen vor allem durch die sensorische Wahrnehmung aber auch durch verkörperte Praktiken zu sammeln.

In einer ihrer letzten Kapitel geht Sarah Pink auf die Repräsentationen der multisensorischen Ethnographie ein. Hier betont Pink die Alternativen zu textueller Darbietung, die zum Beispiel mit filmischen Darstellungen ergänzt werden können aber auch durch filmische Mittel, wie das Erschaffen von narrativen Identifikationen mit ProtagonistInnen oder das Erschaffen von empathischen Zuständen. Gleichzeitig werden in Ethnographien die Beziehungen zwischen EthnographIn und InformantInnen sichtbar, wie viel Vertrauen und Intimität während der gemeinsamen Zeit erlangt wurde. Daneben bedeutet dieses erlangte Vertrauen im weiteren Sinne auch die direkte Erfahrung und Entdeckung des/r Zuschauers/Innen in diese nahen und intimen Offenbarungen der ProtagonistInnen, zum Beispiel anderer Kulturen, wobei hier von *the sense of virtual intimacy* gesprochen wird, der speziell durch Film erzeugt werden kann. Eine gewisse Sicherheit ist für den Zuschauer gegeben, da keine reziproke soziale Handlung in Erwartung steht und das empathische Mitfühlen und Verstehen risikoarm in eine neue, nicht bekannte Welt, gebracht werden kann.

Im Audibereich wird beschrieben, kann die Welt durch die Ohren eines anderen erfahrbar gemacht werden. Im Prinzip geht es hier um die Erschaffung von intimen Sphären, welche Information enthalten, die sich durch sensorische Reize übertragen und auffangen lassen (Pink 2009).

Bestimmte Praktiken *verkörpern* in ihrer Ausführung auch eigene *Soundscapes* (Klanglandschaften), die ihr eigenes Sound-Spezifikum tragen. Diese *Soundscapes* können im Film eine große Rolle im Verstehen der visuellen Aufnahmen spielen, beziehungsweise diese *Soundscapes* können bei spezieller Gewichtung auch den größeren "filmischen" Aspekt ausmachen, als die visuellen Aufnahmen (Pink 2009).

Zusätzlich wird die Erfahrbarkeit eines Ortes durch das Einfangen oder das Reproduzieren von Klanglandschaften ermöglicht. Wobei keine einfache Wiedergabe der Klangwelten des Ortes stattfinden sollte, sondern wieder die Erfahrbarkeit im Vordergrund steht durch eine verkörperte Art, zum Beispiel "der Alltagsschall (Pink 2009: 132ff)."

Auch der in dieser Arbeit produzierte Film, beziehungsweise die Filmaufnahmen, bedient/en sich vor allem an ein Klangspektrum, das rund um die ganze Zeremonie stattfindet. Was so viel bedeutet, dass nicht zwingend diese Klanglandschaft eine zeremonielle Audiolandschaft wiedergibt, sondern eher den Aspekt abdeckt, was die Zeremonie umgibt, bildlich und

klangtypisch in einem Fallbeispiel. Hierzu habe ich besondere Klangspektren benutzt, die zum Beispiel für die Umgebung sehr typisch waren, wie der starke Wind oder bestimmte Instrumente, die während des Schwitzhüttenevents benutzt wurden. Ich habe auch live die Lieder, die während einer Schwitzhüttenzeremonie aufgenommen wurden in den Vordergrund gestellt, die sogar ohne Bild auskommen und den/die ZuschauerIn eine starke Konfrontation mit dem Tonalen erleben lassen. Allgemein hatte ich einen sehr starken Fokus auf das Klangspektrum im Film, da diese eine der wenigen sinnlichen Erfahrungen während einer Filmschau ermöglichen und daher eine besondere Gewichtung im sensorischen Präsentieren haben sollten.

Eine Institution, die sich der Aufgabe widmet, sensorische, multisensorische, experimentelle und ästhetische Ethnographien mit akademischen Schwerpunkten filmisch umzusetzen, ist das “Sensory Ethnography Lab”. Dies wird im nächsten Kapitel erörtert und dient als Vorbild für den in dieser Masterarbeit produzierten ethnographischen Films.

3.4.5 Sensory Ethnography Lab (SEL)

“Harnessing perspectives drawn from the human sciences, the arts, and the humanities, the aim of SEL is to support innovative combinations of aesthetics and ethnography, with original nonfiction media practices that explore the bodily praxis and affective fabric of human existence. As such, it encourages attention to the many dimensions of social experience and subjectivity that may only with difficulty be rendered with words alone (Harvard SEL 2012 zit. nach Nakamura 2013: 133).”

Das Sensory Ethnography Lab wurde 2006 in der Harvard University eröffnet und definiert sich selber durch folgende Rezension: “The Sensory Ethnography Lab (SEL) is an experimental laboratory that promotes innovative combinations of aesthetics and ethnography. It uses analog and digital media, installation, and performance, to explore the aesthetics and ontology of the natural and unnatural world. Harnessing perspectives drawn from the arts, the social and natural sciences, and the humanities, SEL encourages attention to the many dimensions of the world, both animate and inanimate, that may only with difficulty, if it all, be rendered with words (URL 3).”

In dieser Tradition wurde auch ein eigenes Sensory Ethnography Onlinejournal unter dem Namen ‘*Sensate Journal*’ herausgegeben, das kritische Media-Produktion diskutiert und erzeugt (URL 4).

Der Leiter und führende Producer des SEL, Lucien Taylor, der in einigen Kooperationen bekannte SEL-Filme („In and Out of Africa“/1992, mit Ilisa Barbash, „Sweetgrass“/2009, auch mit Barbash, „Canst Thou Draw Out Leviathan with a Hook?“/2012—2016, mit Verena Paravel) erschaffte, sowie StudentInnen, die im Sensory Ethnography Lab tätig sind, erzeugen hauptsächlich Filme, die emotionale Zustände vermitteln, erzeugen, fördern oder übertragen, in dem eine lebhaft und sehr anschauliche ästhetische und sinnliche Bild- und Tonatmosphäre zum ‘Eintauchen’, Erfahren und Nachspüren erschaffen wird (Nakamura 2013).

Der Zugang, der oft durch einen Prozess des ‘Designens’ geht, arbeitet experimentell, verkörpernd und ästhetisch. Die Herausforderung ist es, experimentelle und ethnographische Paradigmen zusammenzuführen. Man kann beobachten, dass in den experimentellen visuellen Ethnographien oft ein Mangel oder Fehlen von In-Beziehung-Treten mit den ProtagonistInnen stattfindet, stattdessen Soziologisches in Ton, Sound und Bild gesucht und dargestellt wird. Das Sensory Ethnography Lab versucht, durch diese spezielle Erfahrbarkeit und die verschiedenen Modi der experimentellen Zugänge eine eigene Wissensproduktion zu etablieren, die sich in wissenschaftliche Diskurse aller Art einfügen (Russel 2015).

Die Anfänge des SEL werden auch als Kritik der Textualisierung in den Wissenschaften angesehen. Dadurch positioniert sich das SEL jenseits der Disziplinen der Wörter und versucht experimentelle und ästhetische Mitteln in ethnographische Darstellungen zu integrieren.

Da das SEL eine recht junge Erscheinung ist, liegen seine Stärken darin, eine völlig neue Generation von FilmemacherInnen zu etablieren, die neuartiges Potential für die visuelle und sensorische Anthropologie und somit Ethnographien beherbergen (Nakamura 2013).

Da sich hier nach der Forschungsfrage Subkategorien von weiteren Fragestellungen bildeten, wurde eine Subkategorie der sinnlichen Erfahrbarkeit und eine andere der sensorischen körperlichen Aspekte und Praxen gewidmet, wobei der Film speziell auf diese Subkategorien eingehen kann.

Die filmische Umsetzung dieser subkategorischen Fragestellungen verwendet den Ansatz und Stil des SELs, wobei bestimmte Praktiken und verkörperte Merkmale in eine ästhetische und sinnliche Bildsprache umgesetzt werden, die in der Tradition des SELs stehen.

Die Herausforderung dieser Umsetzung lag vor allem im Zugang zu den bestimmten Praktiken, die eine beachtliche Nähe zu den ProtagonistInnen erforderte. Obwohl die Menschen in dieser Forschung einen freundschaftlichen Zugang zu mir als Filmemacherin und Forscherin hatten, ist die makroskopische Nähe der Kamera teilweise als unangenehm oder sehr gewöhnungsbedürftig empfunden worden, die stellenweise das Filmen letztendlich unmöglich

machten, weil persönliche Grenzen überschritten wurden. Um dennoch Bilder nach experimentellen oder multisensorischen Bildstilen zu erzeugen, habe ich Mitteln verwendet, die methodisch unter Datengewinnung und das Reproduzieren dieser genannt werden. Das heißt, bei der Feldforschung wurden unter teilnehmender Beobachtung bestimmte Phänomene oder Ereignisse beobachtet, die dann in gesonderter Atmosphäre ‘nachgestellt’ gefilmt wurden, somit den realen Tatsachen entsprechen, jedoch nicht im originalen Kontext gefilmt wurden.

4. Empirisches Kapitel I - Beschreibung des Forschungsfeldes – Kontext und Setting

4.1 Transition Base

Ort der Forschung ist die TransitionBase (URL 1), welche in der Seestadt Aspern - Wien einen selbstverwalteten Platz darstellt. Am Rande der Seestadt-Siedlung, abgelegen von den dort bestehenden Wohnhäusern, liegt neben einem Feld und dem Seestadt-See die TransitionBase. Eine große Grünfläche konnte von 2008 an als Projektfläche bebaut und verwendet werden. Seitdem platziert sich die TransitionBase als Laboratorium für ökodorfspezifische Themen, und widmet sich Themen, die speziell für das Stadtleben aufgearbeitet und erprobt werden. Die TransitionBase gibt an, eine Naturoase und ein Erlebnispark für Nachhaltigkeit zu sein, sowie Themen für alternative Lebensweisen zu generieren, die vor allem in einer Stadt beziehungsweise in einem Stadtleben integrierbar sein sollen - und “Prototypen für eine nachhaltige, partizipative und kreative Zukunft entwickelt und getestet werden (URL1).” Gleichzeitig “wird an technischen, ökologischen, sozialen und ökonomischen Themen geforscht (ebd).” Viele verschiedene Projekte finden an diesem Platz statt, die unter dem Label *innovativ* stehen und sich vor allem der „Grünen Bewegung“ zugehörig fühlen, somit finden dort einige Umweltprojekte statt, zum Beispiel Kurse von Permakultur oder Windräderbau bis zu „Green-Skills“ Lehrgängen für alternative ökologische Bauweisen und Energieeffizienz.

David Marek, der Initiator und Organisator dieses Langzeitprojekts der TransitionBase, erzählt in einem Interview, dass dieses Projekt ursprünglich “Sprungbrett Aspern” geheißen hatte und als eine Schnittstelle für neue Ideen fungieren sollte, die in einem gemeinschaftlichen Stadtleben angewendet werden können. Der Ort soll Lebensweisen etablieren, fördern und generieren, die Menschen in zukünftigen Stadtmodellen leben und integrieren können. Alle Modelle die im damaligen Projekt “Sprungbrett Aspern” oder im derzeitigen Konzept der TransitionBase ausgeführt werden, fallen unter dem Überkonzept und der Zielsetzung, einen

Ort zu erfahren, in dem Menschen Selbstbestimmung und Selbstverantwortung leben oder üben können. Dies stellt für David Marek eine Prämisse für eine gesunde Gesellschaft und deren Gemeinschaften dar (Interview 7).

Die TransitionBase ist also ein Ort, der großzügig bespielt wird mit Ideen von verschiedenen Initiatoren, wobei hier gesellschaftsrelevante Themen zur Geltung kommen. Die Absicht ist es, eine neue Sichtweise auf Stadtleben und allgemeine Lebensstile zu erproben. Es wird versucht gemeinschaftlich bestimmte Fragestellungen und Konzepte auszuarbeiten, wobei hier Menschen aus verschiedenen Kontexten zusammentreffen und sich einem neuen kollektiven Interessenschwerpunkt widmen. Die Veranstaltungen, die dort angeboten werden, passieren teilweise in unregelmäßigen Abständen und werden nach Ressourcen und Verfügbarkeit der freiwilligen Funktionäre abgehalten oder wenn bestimmte Förderungen von der Stadt Wien für Kurse da sind, werden auch sehr lange und periodisch wiederkehrende Seminare abgehalten. Während Wissen über alternative Lebenskonzepte ausgetauscht wird, bilden sich dort auch Gruppen nach Interessenschwerpunkten heraus, die sich teilweise auch überschneiden und erweitern. Daraus ergibt sich ein Netzwerk an Personen, die neue Projekte initiieren, und somit nimmt der Platz auch oft neue Impulse an Projektideen entgegen. Da die ursprüngliche Idee war ein „Stadt-Ökodorf“ zu erschaffen, aber aufgrund von stadtrechtlichen Bestimmungen dies nicht möglich war, beschäftigt sich dieser Community-Platz mit *Themen* einer möglichen Gemeinschaft in einem Ökodorf, aber gemeinschaftliches direktes Leben am Ort ist nicht möglich. Dadurch bleiben oft sehr wissensbasierte Kurse und Veranstaltungen übrig, mit der dieser Platz bespielt wird. Die Schwitzhüttenzeremonien von *Raices de la Tierra Austria* sind hier eine Ausnahme, da diese keine Wissensvermittlung im herkömmlichen Sinne, wie zum Beispiel Kurse darstellen, sondern sogar direkt am Platz eine Außenseiterstellung einnehmen. Viele Menschen, die den Platz für das Anlernen von Wissen der alternativen Bauweisen oder der Permakulturgärten aufsuchen, können in der zufälligen Begegnung mit den Schwitzhüttenzeremonien oft wenig anfangen und es werden kritische oder skeptische Fragen gestellt, da das Schwitzhüttensetting oft den Anschein macht, einer religiösen Praxis nachzugehen. Da dem nicht so ist, wird oft versucht, den anderen Gruppen am Platz zu kommunizieren, was dieser zeremonielle Ablauf zu bedeuten hat und in welchem Kontext dieser steht.

4.2 Aspern-Seestadt

Der gesamte Ort „Aspern Seestadt“ der von der Stadt Wien verwaltet wird und am Rande von Wien an einem künstlichen angelegten See im 22. Außenbezirk liegt, beherbergt neuartige

Modelle des gemeinschaftlichen Zusammenlebens, die im Gegensatz zum restlichen wiener Stadtleben als innovativ gelten. Von 2010 bis 2028 soll ein neuer Stadtteil entstehen mit eigener Infrastruktur, das heißt neue Wohnungen, Arbeitsplätze, Grünflächen und divers bespielbare öffentliche Räume sollen sich dort etablieren. Themenschwerpunkte sind Nachhaltigkeit und ein neues soziales, auch politisches Bewusstsein sollen im öffentlichen Raum sichtbar sein, unter anderem mit einer ausschließlich weiblichen Straßenbenennung, das bis dato völlig neu im wiener Straßennetz ist. „Außerdem ist die Seestadt ein Urban Lab der Smart City Wien, ein Ort, an dem intelligente Ideen, Konzepte und Technologien ausprobiert werden können.“ Ein Smart City Research findet dort statt, in dem Echtzeiten von individuellen AnwenderInnen ausgewertet werden (URL 8). Das bedeutet, die Seestadt Aspern hebt sich von anderen Stadtteilen durch den Fokus ab, umweltspezifische, sowie soziale Ziele und Themen im Stadtteil innovativ zu etablieren.

Allen voran finden sich dort individuell gestaltete Baugruppen wieder, die ein besonderes Zusammenleben in Gemeinschaft und Nachbarschaft darstellen. Menschen mit ähnlichen Interessen finden sich zusammen und finanzieren sich ihre eigenen Wohnanlagen, in denen kein kommerzieller Bauträger mitbestimmt, somit geht hier die Selbstbestimmung der gesamten architektonischen und in Folge der sozialen Gestaltung einher. Welche Interessen bekommen welche Räumlichkeiten? Für was wird im privaten oder im sozialen Leben Platz geschaffen? Somit ergeben sich Baugruppen, die spezielle Themen aufweisen, wie die Baugruppe „Queerbau“, die das Zusammenfinden aufgrund ihrer sexuellen Orientierungen gestaltet (URL 7), sowie die Baugruppe B.R.O.T. (Beten - Reden - Offensein - Teilen) (URL 6), die ein interreligiöses Projekt darstellen und Spiritualität und spirituelle Praxis in den Mittelpunkt stellt. Allen gemein ist es, eine neuartige Lebensweise im Stadtleben zu leben, in der Nachbarschaft offen und gemeinschaftlich gelebt wird, wobei hier der Grundkonsens eines/r mündigen und selbstbestimmten Bürgers/In zugrunde liegt, der/die eigens gestaltet und mitbestimmt. In diesem Setting verorten sich viele diverse Projekte unter anderem auch in der TransitionBase, die solche und ähnliche Konzepte unterstützt und mitgestaltet. Eine Interviewpartnerin meiner Forschungsarbeit lebt in der Baugruppe B.R.O.T., in der vor allem der spirituelle Zugang gelebt wird. Diese Teilnehmerin besucht regelmäßig die Schwitzhüttenevents und organisiert nebenbei in der TransitionBase Mediationsabende außerhalb der Baugruppe B.R.O.T.. In der TransitionBase werden also Projekte unterschiedlicher Art unterstützt und versucht, Konzeptionen nicht nur mit pragmatischen sozialen Dimensionen Raum zu geben, sondern fördert auch Nischen-themen, wie den Wunsch

nach spirituellen Erfahrungsräumen. In diesem Kontext sind auch die Schwitzhüttenevents zu verorten.

4.3 Gruppe Raices de la Tierra Austria

Die folgenden Informationen wurden hauptsächlich aus Begegnungen während der Feldforschung bezogen, beziehungsweise in formalen oder informalen Interviews eruiert.

Raices de la Tierra ist eine Gruppe von vielen losen MitgliederInnen, die sich einem spirituellen Lebenskonzept zugehörig fühlen und dieses mittels Ritualelementen und Zeremonien ausführen. Meinen Forschungen nach gibt es hier keine Hierarchie oder Ähnliches in der Gruppe, sondern eine handvoll Menschen, die Organisatorisches übernehmen oder selbst Zeremonien praktizieren. Da die Gruppe sehr offen ist, werden bei vielen Events neue Menschen eingeladen, die jeweils auch Zeremonien leiten, obwohl diese keine fixen Mitglieder von *Raices de la Tierra* sind. *Raices de la Tierra* ist somit ein überaus dynamisches Konzept, wobei hier die Fluktuation von teilnehmenden Menschen sehr hoch ist. Da viele einzelne Events stattfinden, die nicht einer Mitgliedschaft bedingen, da es bei *Raices de la Tierra* auch dieses Konzept der Mitgliedschaft nicht gibt, besuchen viele TeilnehmerInnen, die auch noch nicht mit diesen Ritualpraktiken in Berührung gekommen sind, das Event und manche lassen es bei einem Besuch auch bleiben. Andere TeilnehmerInnen besuchen regelmäßig oder wenig häufig die Veranstaltungen von *Raices de la Tierra*, fühlen sich aber trotzdem dieser Gruppe zugehörig. Es ist also eine gefühlte Zugehörigkeit, die die GruppenmitgliederInnen ausmachen, in Bezug auf Weltbild, Perspektiven, Annahmen und Glauben.

Dadurch steht *Raices de la Tierra* als Überbegriff für eine Lebensanschauung mit zugehörigen Praktiken verbunden, beziehungsweise für einen Gruppenterminus, der spezifische traditionelle Anschauungskonzepte und Ritualpraxen mit kontemporären zeitgenössischen Lebensstilen und Bedürfnissen vereinbart.

Im Allgemeinen weisen die einzelnen häufig aktiven MitgliederInnen von *Raices de la Tierra* meistens einen sehr alternativen Lebensweg auf und haben in ihren Lebensläufen eine intensive Beschäftigung mit traditionellen Ritualpraxen oder Lebensstilen. Oft haben diese Menschen, wie sie von sich selbst sagen, ‚einen schamanischen Weg‘ eingeschlagen und handeln nach den Konzepten und Prämissen bestimmter schamanischen Ontologien. Ein Beispiel: bei drei meiner Interviewpartnerinnen konnte eruiert werden, dass sich alle in einem intensiven Lebensabschnitt mit dem Anlernen und dem Praktizieren von spezifischen Ritualen auseinandergesetzt hatten und sogar lange Zeit (manchmal Jahre) dafür im Ausland (vor allem

Südamerika oder Nordamerika) waren. Das Lernen fand meistens von sogenannten ‚Älteren‘ statt, die wiederum von ihren vorhergehenden Generationen gelernt haben. Das Wissen, das unter *Raices de la Tierra* also praktiziert wird, ist nach meiner Forschung nach, kein schulisches und kein Buchwissen, sondern setzt sich aus praxisbezogener Weitergabe zusammen.

Die Zeremonie von *Raices de la Tierra* kam nach Österreich, da Heriberto Tecolozintli Villasenor und Don Mateo† (beide aus Mexiko stammend) bei Tigre Perez, einem mexikanischen Mediziner, gelernt haben und durch Tina Pankratz, eine Österreicherin, die lange Zeit in Mexiko lebte, die Verbindung zu Österreich aufgebaut wurde. 2001 hatte Tina Pankratz also in Mexiko ihre Verbindungen aufgebaut und wie sie selbst sagte, hatte sie die Idee, dieses Ritual der *Raices de la Tierra* - Schwitzhütten auch in Österreich weiter zu verbreiten. Erst 2008 wurden dann von Tina und Mateo tatsächlich die ersten Schwitzhütten veranstaltet, und zwar bei einem Festival im Waldviertel, das sich ‚Seedcamp‘ nennt. Dort lernten sie auch Nicole Robe und Klemens Robe kennen, die ebenfalls in Südamerika ihre ersten Schwitzhütten traditionell lernten. Aus diesen vier Leuten, war der Kern von *Raices de la Tierra Austria* geboren. Es wurden dann auch 2009 Visionssuchen in Österreich veranstaltet unter den Namen *Raices de la Tierra Austria*, wobei auch *Raices de la Tierra Chile* und *Mexiko* die Zeremonien in Österreich mit ihrer Anwesenheit unterstützten. 2009 und 2011 veranstaltete *Raices de la Tierra Austria* auch Shamanic Tours, wobei Österreicher nach Mexiko reisen konnten und sich so die Beziehungen verfestigten.

Tina Pankratz, eine Mitbegründerin von *Raices de la Tierra Austria* erzählt:

“Also Raices de la Tierra is schon lang davor entstanden, dass i da dazua kommen bin. [...] Raices is nach Mexiko gekommen, eigentlich so kann man es sagen vielleicht, ab da kenn ich die Story, mit dem Tigre Perez. Der ist mit seiner Tradition mit seinen Visionssuchen und der Kiva-Zeremonie nach Mexiko. Und dort haben eben da Heriberto und da Mateo und Sergio ... san so de Schüler von Tigre Perez, die i kennengelernt hab, drüben gwesen dann. Und die haben damals, wia i zu der Gruppe dazukommen bin, ham die scho die Kiva-Zeremonie eben in Mexiko abgehalten. I glaub vor 3 Jahren habns 25 Jahre gefeiert, 25 Jahre Kiva in Mexiko also 28 Jahre dürfte es her sein, dass es Kiva in Mexiko gibt (Interview 2, Zeile 59-69).”

Tigre Perez hatte eine Vision die folgend beschrieben wird: “During the powerful ritual of his visionquest, medicinman (sic!) Tigre Perez was given a vision: He saw a dark-skinned woman - she symbolizes the Earth Mother - crying. As her human children started to pray and dance,

to sing and be happy in a room called “Kiva”, a large wave of energy emerged out of it, wrapped around the earth, and healed everything with its vibrant energy (URL 2).”

Eine Kiva ist ein großes, in einer Erde gegraben rundes Loch, in dem vier Tage lang eine Zeremonie abgehalten wird.

Diese Kiva-Zeremonien sind also ein zeremonielles Hauptelement von *Raices de la Tierra*, das sich vor allem um das Verbinden mit alten Traditionen, Gebeten, Sängen und Tänzen beschäftigt und sich in einem Buen Vivir Konzept wiederfinden lässt, sowie auch umweltpädagogischen Ansätzen folgt, wie Achtsamkeit und Eigenverantwortung, präventiven Strategien und interdisziplinäre Ansätze in sozialen und gemeinschaftlichen Settings, da es um das Konzept “Heilung für die Mutter Erde geht (URL 2).“

Allen voran werden Schwitzhütten eine große Bedeutung gegeben, da diese die “Medizin des Feuers besitzen” und als eine Vorbereitung der Kiva-Zeremonien dienen. “The red path is based on trying to have direct communications with the elements and the spirits through Temazcals, which called Inipi in the north, but in the center of Mexico, it is called Temazcales, vapour houses in which we spiritually prepare, to create a vibration and healing every day. Every time when we enter and leave a Temazcal, we letting go something that is hindering us, like spiritual injuries on our body (URL 5).”

Solch eine Kiva-Zeremonie wird im Moment vier Jahre hintereinander von *Raices de la Tierra Austria* in Holland abgehalten unter den Namen “Wurzeln der Erde” (URL2). Die Gruppe wächst mit ihren Veranstaltungen in mehreren Ländern organisch und veranstaltet jährlich dieses Event, wobei hier die Kiva-Zeremonie im Vordergrund steht, und unterschiedliche kulturelle Traditionen aufeinandertreffen. Bei diesem Zusammentreffen kommen Personen, die unter anderem schamanische Traditionen ausführen, aus verschiedenen Kontinenten und Ländern (Afrika, Australien, Chile, Mexiko, Guatemala, Kolumbien, USA, Mongolei, Ungarn, Deutschland, England, Frankreich, Schweden, Österreich) zusammen.

Raices de la Tierra Austria ist also eine Gruppe, welche ihren Ursprung durch die Begegnung von vier Menschen in Österreich hatte. Don Mateo aus Mexiko und Tina Pankratz seine damalige Lebensgefährtin, sowie Nicole & Klemens Robe, alle vier ProtagonistInnen hatten einschlägige Erfahrungen in Schwitzhüttenzeremonien in Chile und Mexiko und organisierten seit 2008 auch in Österreich Schwitzhüttenevents, die öffentlich zugänglich waren. Die Events, in denen die Schwitzhütten veranstaltet werden, waren unter anderem auch Events einer “Vision Quest - Visionssuche”, die ebenfalls in Österreich unter der Leitung von Don Heriberto Tecolozintli Villasenor veranstaltet wurden. Die Netzwerke zu Chile und Mexiko und auch in Europa entwickelten sich weiter. “So entstand nach und nach die Feuerkreisfamilie in

Österreich, ein Kreis von Menschen, die über ihre Liebe zum Feuer und zur Medizinarbeit verbunden sind (URL 2).“

Der Kern der Arbeit, ist laut der global wachsenden Feuerkreisfamilie: “Medizinarbeit, Selbstheilung, Herzöffnung und Erdheilung (URL 2).“

Dasselbe Konzept übernimmt die Gruppe der *Feuerkreis Familie Austria* auch für die Schwitzhüttenevents in der Seestadt Aspern.

Die Schwitzhütten, die in der Seestadt Aspern in der Transition Base angeboten werden, werden je nach Hintergrund und Kontext des/r Zeremonieleiters/In verschieden praktiziert. Die ZeremonieleiterInnen wechseln sich jeden Monat ab, wobei auch oft ZeremonieleiterInnen aus verschiedenen Ländern und Kontexten eintreffen und eine Zeremonie abhalten. Somit besitzen die Schwitzhütten, die in der Transition Base Wien gestaltet werden, keine einheitlichen schamanischen, traditionellen Überlieferungen oder Rituale, sondern setzen sich aus unterschiedlichen Traditionen zusammen und unterliegen einer ständigen Wandlung im Ritualdesign. Monatlich kann gegen eine kleine selbstgewählte Spende an dieser Zeremonie teilgenommen werden.

4.4 TeilnehmerInnen der Schwitzhüttenevents

Die TeilnehmerInnen der Schwitzhüttenevents kommen aus sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen und variieren bei jedem Event enorm. Bei den Events sind an die zehn bis dreißig TeilnehmerInnen jeder Altersklasse anwesend, das heißt auch Kinder besuchen die Schwitzhütte, sowie Menschen im fortgeschrittenen Alter. Bei diesen Schwitzhüttenevents gibt es keine einheitliche Gruppe an BesucherInnen, es sind immer neue TeilnehmerInnen dabei, beziehungsweise TeilnehmerInnen, die nur alle paar Monate ein Schwitzhüttenevent besuchen. Es gibt weder eine einheitliche BesucherInnenzahl noch einen einheitlichen Personenkreis, der an den Events anwesend ist. Bei meiner Feldforschung konnte ich beobachten, dass es mindestens 5-10 Leute gibt, die sehr regelmäßig zu dem Ritual kamen. Mit manchen konnte ich eine gute Freundschaft oder Bekanntschaft aufbauen, in dem man sich über ein Jahr regelmäßig gesehen und viele Gespräche geführt hatte. Am Platz selbst haben manche TeilnehmerInnen, besonders die, die regelmäßig kamen, bestimmte Aufgaben übernommen. BesucherInnen, die regelmäßig kamen, haben sich immer intensiv mit der Vorbereitung des Schwitzhüttenplatzes beschäftigt, sprich Steine und Holz zurechtgelegt oder die Abdeckung der Schwitzhütte angeleitet.

Die Herkunft der TeilnehmerInnen ist sehr verschieden. Ich konnte bei vielen Gesprächen in Erfahrung bringen, dass manche nur auf Durchreise sind und von FreundInnen oder Bekannten von dieser Schwitzhütte erfahren haben. Manche kamen aus anderen Bundesländern und verbrachten ihre Zeit in Wien fürs Arbeiten oder Studieren. Von einigen konnte ich auch erfahren, dass sie extra wegen dieser „wiener Schwitzhütte“ kamen, da sie in ihrem Bundesland schon öfters an bestimmten Schwitzhüttenevents teilnahmen, aber extra in Wien diese Gruppe von *Raices de la Tierra Austria* erfahren wollten.

Eine Teilnehmerin, die regelmäßig zu den Schwitzhüttenevents kam, lebt direkt in der Seestadt Aspern in der Baugruppe B.R.O.T.. Die große Bereitschaft für ein Interview oder einer Begleitung im Alltag und somit Zugang zu den Strukturen zu einer Baugruppe in der Seestadt war sofort gegeben.

Auch schwangere Besucherinnen waren immer wieder bei dem Event dabei, die dann in die Schwitzhütte gingen und sehr achtsam versuchten zu erspüren, wie lange sie drinnen bleiben wollten oder konnten. Mütter nahmen ihre Kinder mit in die Schwitzhütte und obwohl für einige TeilnehmerInnen eine Hütte manchmal unerträglich heiß erschien, sind manche Kinder immer bis zum Ende eines Schwitzhüttenrituals geblieben. Also auch Kinder im Alter von 6-12 Jahren nahmen regelmäßig an Schwitzhüttenzeremonien teil.

Einmal hatte ein Schwitzhüttenevent einen besonderen Gast, nämlich einen blinden Mann, der zum ersten Mal in die Schwitzhütte ging. Leider konnte ich kein ausführliches Interview mit diesem Mann machen. Da die Bedingungen in einer Schwitzhütte für ihn, wie für allen anderen gleich sind, da es stockdunkel ist, wäre das Interview hauptsächlich als Vergleichsinterview – beziehungsweise Daten zum Vergleich der Empfindungen im Bezug der anderen TeilnehmerInnen, heranzuziehen gewesen.

Eine weitere Schwitzhüttenteilnehmerin ist Buchautorin und publiziert regelmäßig Bücher über alternatives Frauenwissen, speziell im Bereich Schwangerschaft und Doula-Hilfestellung. Diese Teilnehmerin ist auch in anderen ritualspezifischen Events sehr aktiv, dem sogenannten *Moondance* (Pendant zum Sundance – speziell für Männer), wobei hier Frauen tagelang, ohne zu schlafen, tanzen und beten und zwischendurch in die Schwitzhütte gehen. Bei diesem Event überschneiden sich auch Praxen von *Raices de la Tierra* - Events.

Sehr regelmäßig zu den Schwitzhüttenevents kam auch ein Trommelbauer, der Workshops für schamanischen Trommelbau anbietet. Seinen Lebensunterhalt bezieht dieser als Betreuer für Menschen mit speziellen Bedürfnissen und in seiner Freizeit hatte er sich über Jahre spezielles

Wissen über den Trommelbau angeeignet, wobei im Endeffekt hochqualitative Trommeln erzeugt werden, die bei Zeremonien aller Art verwendet werden können.

Spannend war zu erleben, dass ich auch Menschen kennenlernen durfte, die im feministischen oder politischen Engagement tätig sind, da sich diese Bereiche oft sehr kritisch gegenüber der ‚Neoschamanismus-Szene‘ entgegenstellen.

Ich konnte dort also nicht nur Menschen antreffen, die sich in Kleidung und Lebensstil dem übertragenen alternativen traditionellen Lebenskonzepten anpassten, sondern auch Menschen, die einen überaus konservativen oder auch zeitgenössischen und gegenwärtigen Lebensstil repräsentierten.

Interviews wurden also mit Personen aller Art durchgeführt, die teilweise sehr lange schon an Schwitzhütten teilnehmen, sowie auch das erste Mal eine Schwitzhütte in Erfahrung brachten. Diese TeilnehmerInnen kommen aus den unterschiedlichsten Kontexten, wie aus Lehrberufen, Beratung & Coaching, Immobilienbranche, Kreativbranche, Filmbranche, Organisation und waren HandwerkerInnen, AkademikerInnen, BuchautorInnen, Yoga-LehrerInnen, PsychologInnen, Selbstständige und vieles mehr.

4.5 Schwitzhütten in der Seestadt Aspern

4.5.1 Aufbau einer Schwitzhütte in der Seestadt Aspern

Schwitzhütten werden im Allgemeinen in nord- und südamerikanischen Traditionen und bis heute in der europäischen Adaption nach bestimmten Himmelsrichtungen ausgerichtet. Das bedeutet, dass man sich vor allem in nord- und südamerikanischen Traditionen einem Orientierungskonzept von Norden, Westen, Süden und Osten bedient. Die Himmelsrichtungen spielen eine besondere Rolle in Schwitzhüttenritualen, da diese den ontologischen Weltbildern, Glaubensvorstellungen und den jeweiligen Mythologien unterliegen. Ausführlich wird darüber im nächsten Kapitel „Symbolik“ gesprochen.

Eine Schwitzhütte beansprucht die Größe eines Platzes, in dem eine halbkugel-förmige Baukonstruktion, eine Feuerstelle und ein Menschenkreis gebildet werden kann.

Schwitzhütten können verschiedene Konstruktionen und Bauweisen aufweisen, wie zum Beispiel fixe Lehm-Schwitzhütten, Schwitzhütten aus fixen Holzkonstruktionen mit Lederabdeckungen, oder wie die in Aspern Seestadt verwendeten schnell auf- und abbaubaren Schwitzhütten aus Weidestäben und zur Abdeckung eine dicke Deckenschicht benutzt wird (Abb.1).

Eine Interviewpartnerin, Tina Pankratz, die selbst viele Jahre in Mexiko gelebt hat, beschreibt noch weitere Bauweisen und Anwendungen:

“Aber es gibt sehr verschiedene Schwitzhütten, i hob gsehn im Süden in Chiapas so Einmann, Einfrau-Schwitzhütten, des is nur so a ... wie so a Tunnel machens da und wenn wer krank is ... dann legens einen so Blätter rein und da wird der Kranke dann reingelegt und der schwitzt dann in dem Ding, alleine. Und es gibt a Schwitzhütten, die san gemauert oder san aus Lehm oder se san zur Hälfte ahm ... aus Lehm und da obere Teil is mit Weidenruten, jo ganz viel verschiedenen und eben ganz viel verschiedenen Arten des Rituals in der Schwitzhütte (Interview 2, Zeile: 563-569).”

Der Platz wird in drei Teile eingeteilt, der Feuerplatz, dem Platz der Schwitzhütte und dem Altar.

4.5.2 Symbolik

Die in dieser Arbeit beschriebene Schwitzhütte, bedient sich an den meisten von den aktiven TeilnehmerInnen überlieferten Glaubensvorstellungen von verschiedenen horizontalen Schichten und Welten, die den Aufbau des Kosmos widerspiegeln und den Bau der Schwitzhütte beeinflussen, beziehungsweise durch den Aufbau der Hütte, eine übernommene Schwitzhütten - Mythologie erkennbar wird.

Die Schwitzhütten der Gruppe *Raices de la Tierra Austria*, die in dieser Arbeit beschrieben werden, sind Schwitzhütten, die keiner einheitlichen Praxis einer bestimmten Ethnie oder indigenen Gruppe zugeschrieben werden können, sondern die einzelnen Elemente können sich aus verschiedenen Herkunftsn zusammenzusetzen.

“[...] ja das dritte Feuer wär für mi hoit das Raices-Feuer. Des is a Mischung aus Lakota ... kommt eigentlich vom Lakota. Also die Schwitzhütte ist auf Lakotaart gebaut mit den sechzehn Stangen und die vier Runden von der Schwitzhütte sind auf der Lakotatradition aufgebaut, was jetzt in der Mexihka-Tradition anders ist. Da haben die Richtungen andere Farben, andere Bedeutungen, andere Energien, die eingeladen werden. Ja, also ... gibts Unterschiede (Interview 2, Zeile 287-292).”

Trotz der von der Interviewpartnerin angegebenen „Lakotabauweise“ werden viele Zeremonien bei *Raices de la Tierra Austria* abgehalten, die nicht unbedingt einer traditionellen Lakota-Zeremonie entsprechen. Es ist auch zu betonen, dass die Gruppe der Lakota keine homogene, sondern eine grundlegend heterogene ethnische Gruppe sind. Selbst innerhalb der Gruppe der

Lakota gibt es sehr unterschiedliche rituelle Ausführungen, sowie Ansätze und Positionen dazu (Schelch, 2008). Lakota als Gruppe wird als eine „Dialektfamilie“ (Tecklenburg 2007: 61) angegeben, wobei innerhalb deren sozialen Organisation viele weitere Unterscheidungen stattfinden, die überlappend verwandtschaftliche, sowie politische Dimensionen haben können. Beispiele dieser heterogenen Unterscheidungen wären zwischen Haushaltsgemeinschaften, Stämmen (Tribes), Stammesvereinigungen, Lagergemeinschaften und der mythischen Gemeinschaft (ebd.).

Aufgrund dieser Heterogenität, soll betont werden, dass es keine einheitliche Lakota-Tradition bei der Ausführung von Schwitzhüttenritualen gibt, auch wenn in ethnographischen Interviews mit den österreichischen InterviewpartnerInnen angegeben wird, nach Lakota-Traditionen zu handeln. Die Ritual - Ausführungen von *Raices de la Tierra* sind ein Mix aus traditionellem Wissen und eine Anpassung an hiesige Bedürfnisse der TeilnehmerInnen und ausführenden SchwitzhüttenleiterInnen. Es werden Elemente von mexikanischen oder Cheyenne Zeremonien, je nach SchwitzhüttenleiterIn und dessen/deren Hintergrundwissen, miteingebaut. Das bedeutet, dass sich einzelne Schwitzhüttenrituale in Einzelheiten unterscheiden können. Zum Beispiel werden Pfeifen innerhalb der Schwitzhütte geraucht, wenn der/die SchwitzhüttenleiterIn nach Lakotatraditionen gelernt hat. Anders als in südamerikanischen Traditionen, wo diese Pfeifenkultur gänzlich fehlt. Weiters ist durch informelle Gespräche erörtert worden, dass einer der Schwitzhüttenleiter sich an der Cheyenne Tradition orientiert, in der diese Person beschreibt, es sei Brauch nackt die Hütten zu betreten. Deshalb tut er dies auch bei jeder Zeremonie. Ich konnte somit beobachten, dass die SchwitzhüttenleiterInnen ihr Wissen situativ anpassen und anwenden, dass Gelerntes nicht vereinheitlicht wird, sondern eine Art Diversität in der Ausführung erwünscht ist. Jede/r bringt einen eigenen Hintergrund an gelerntem Ritualwissen mit. Hierbei wird sichtbar, wie sehr sich die Bedeutungen und die Symbolsprache unterscheiden können. Die Pfeifenkultur bei nordamerikanischen Schwitzhütten, zum Beispiel, bringt komplett andere Mythen und Geschichten in das zeremonielle Geschehen, im Gegensatz zu mexikanischen Schwitzhütten. Gemeinsamkeiten sind jedoch unverkennbar. Das Gewahrsein des großen Geistes, der alles durchdringt und eine universelle Ordnungsentität darstellt, sowie die Widmung verschiedener Zeremonienteile an Ahnen und Umwelt. Das Erhalten einer Vision steht im Vordergrund, das Kommunizieren mit der Anderswelt und spirituelle und auch körperliche Reinigung sind bedeutungsvoll.

Es gibt also einige unterschiedliche Ausführungen an diesem Platz, die auch in nachstehenden Kapiteln immer wieder zur Geltung kommen werden. Diese Mischung aus rituellen Methoden und neuartigen Ritualdesigns machen ein typisches Schwitzhüttenevent in der Transition Base

aus.

Die nun folgende Beschreibung der Schwitzhüttensymbolik soll sich laut der Interviewpartnerin am Lakotasystem orientieren, da diese die gängigste übernommene Form in Europa beschreibt. Gleichzeitig wurde auch ein Interview mit Sabine Bacher, einer Schwitzhüttenleiterin geführt, die in der Tradition der Lakota von Tahca Ushte - Archie Fire Lane Deer († 16. Januar 2001) persönlich gelernt hat. Dieser hatte einer Lakota-Gruppe angehört und in Europa viele Seminare und Workshops abgehalten. Sabine Bacher praktiziert seit 31 Jahren Schwitzhütten und hat Ausführungen zu Schwitzhüttensymboliken detailliert beschrieben. Ergänzend dazu wird die Literatur von Harry Eilenstein (Eilenstein 2009) verwendet, die ebenfalls die genaue Symbolik einer Lakota-Schwitzhütte beschreibt. Wichtig zu erwähnen ist, dass die hier beschriebenen Details sich nicht eindeutig mit Literaturangaben oder anderen Praktiken von SchwitzhüttenleiterInnen decken, sondern von Sabine Bacher eine individuelle Ausführung und Interpretation der eigenen Praxis und Weltanschauung darstellen oder das individuelle Ritualdesign veranschaulichen, welches aber im direkten Bezug zu einer Lakota-Schwitzhüttenpraxis im herkömmlichen Sinne steht.

Der Platz der Schwitzhütte ist in der Lakota-Tradition einer mythologischen Zuschreibung gewidmet und soll durch das Abbilden des Sonnensystems auch den dort hiesigen Schöpfungsmythos darstellen.

Sabine Bacher hatte im Interview erklärt, dass alle verwendeten Mengen oder Zahlenangaben in der Schwitzhütte, die sie in der Lakotatradition ausführt, durch vier teilbar sein sollten. Das bezieht sich auf die Menge der verwendeten Weidestangen in der Schwitzhütte, die Auswahl der Menge der Steine, die Anzahl der Schwitzhüttenrunden und vieles mehr. Diese Anschauung kommt daher, dass Sabine Bacher während ihrer Lehre bei Tahca Ushte - Archie Fire Lane Deer der Schöpfungsmythos der Lakota gelehrt wurde. Dieser besagt, dass Wakan Tanka sich in vier Sub-Götter manifestiert, *Inya – der Fels*, *Maka – die Erde*, *Skan – der Himmel*, *Wi – die Sonne*. Diesen Gottheiten werden Sphären zugeschrieben, *Inyan – richterliche Autorität und Künste*, *Maka – Mütterliches für alle Lebewesen*, *Skan – Quelle aller Kräfte*, *Wi – Verteidiger aller 4 Werte*. Drauf folgen gegenüberliegende Entitäten, die einen komplementären Kontrast darstellen, *Hanwi – der Mond*, Counterpart von Wi, *Tate – Wind*, als Teil des Himmels, *Whope – wird der Erde zugeordnet und steht für Harmonie und Vergnügen*, *Wakinyan – wird dem Fels zugeordnet und steht für Donner und Blitz*. Daraus ergibt sich eine neue Götter – Verwandtschaftsgruppe, *The Buffalo*, *The Bear*, *The four Winds*, *The Whirlwind*. Daraus wiederum entsteht eine neue Einteilung der *Gottähnlichen*, die durch *The Spirit*, *The Ghost*, *The Spirit-like*, *The Potency* dargestellt werden. Viermal vier Gruppen besitzt somit der

Götterhimmel und stellt eine Schöpfungsgeschichte dar.

Durch diese Überlieferungen der Zahlensymbolik wird die Vier auch als eine bedeutungsvolle und wichtige Zahl in der ausführenden Praxis behandelt. Der ganze Aufbau der Schwitzhütte, mit der Zahl an Weidenstäben, der Anordnung der Weidenstäbe, die Anzahl der geschwitzten Runden, die Anzahl der Aufgüsse, sowie die Anzahl der verwendeten Steine für eine Zeremonie unterliegen diesem Vierer - Zahlenmythos.

Der Schwitzhüttenplatz wird in mehrere Teilbereiche eingeteilt. Die Feuerstelle symbolisiert die Sonne und wird dem männlichen Aspekt zugeschrieben, der Altar symbolisiert den Mond und wird dem weiblichen Aspekt zugeschrieben, der Platz der Schwitzhütte symbolisiert die Erde. Diese Teilbereiche sind in diesem Glaubenssystem *“energetisch verbunden”* (Interview 3) und beeinflussen sich gegenseitig. Die Schwitzhütte und die Feuerstelle bauen während der Zeremonie eine besondere Beziehung auf, die folgend beschrieben wird:

“Und was noch ganz wichtig ist, nicht außer acht zu lassen, ist diese Verbindung zwischen Feuer und Schwitzhütte. Diese Verbindung sollte nicht durchkreuzt werden, während des Rituals, [...] und ahm, ja weil da sagt man fließt die Energie in die Schwitzhütte und belädt sie und stärkt sie [...] (Interview 3, Zeile 1212-1217).”

Während der Feldforschung konnte ich beobachten, dass die TeilnehmerInnen diese Tatsache sehr ernst nehmen und der Weg zwischen Feuer und Schwitzhütte frei bleibt. Wenn TeilnehmerInnen dennoch diesen Platz durchkreuzen, werden diese höflich darauf aufmerksam gemacht, dies nicht mehr zu tun. Während der Zeremonie stellt dieses Gebot einen wichtigen Aspekt dar. Dieses Gebot gibt somit eine Raumordnung vor und der Platz kann nicht mehr beliebig begangen werden, sondern weist eine bestimmte Gehrichtung um das Feuer auf, damit diese Stelle nicht durchkreuzt wird. Gleichzeitig gab es in informellen Gesprächen mit Menschen, die langjährig Schwitzhütten praktizieren und in Mexiko und Nordamerika gereist sind, Erzählungen, dass diese Regelung nicht aus einem traditionellen oder ursprünglichen Kontext kommt, sondern vor allem durch die Nachahmung und der Selbstinterpretation vieler SchwitzhüttenleiterInnen entstanden ist, dennoch einen wichtigen Bestandteil in der Ausführung der Zeremonien darstellt.

Neben der Schwitzhütte steht der Mondaltar, dem auch eine besondere Bedeutung zugeschrieben wird:

“Genau und dann gibt es noch den Mondaltar. Also zu der Erde gehört auch der Mond und das ist ein Trabant und das ist der Altar draußen. Und der ist sehr empfänglich und drum legt man auch die ... ahm ... also er reflektiert sozusagen die Energie von der Sonne

und belädt sich damit, und drum kann man auch sozusagen persönliche Gegenstände, die einem wichtig sind, die eine Bedeutung für uns haben, um sie zu beladen und ihnen einen neuen Impuls zu geben oder ja, man kann auch für jemanden um dem man um Heilung bittet, was drauflegen auf den Altar [...] (Interview 3, Zeile: 1200-1207)."

Ich habe zahlreich beobachtet, wie die TeilnehmerInnen die unterschiedlichsten Gegenstände auf diesen speziellen Altar legen. Viele Gegenstände kommen aus dem Alltag oder haben eine ganz spezielle persönliche Bedeutung für die TeilnehmerInnen. Oft ist es nur ein Stein oder ein Schmuckstück, das man dann in Zukunft öfters bei sich trägt. Ein andermal sind es Gegenstände, die Personen bei sich zu Hause auf ihren eigenen Altar legen oder wenn nichts Besonderes zur Hand ist, nehmen TeilnehmerInnen auch nur einen Gegenstand, der gerade zur Verfügung steht, wie ein Haargummi oder ein Tuch. Andere verwenden den Altar, um Gegenstände von geliebten verstorbenen Menschen darauf zu platzieren. Bei einigen TeilnehmerInnen konnte beobachtet werden, dass die Gegenstände, die auf dem Altar platziert werden, vorher mit einem bestimmten leisen Gebet, Intentionen oder Wünschen besprochen werden. Dieser Altar stellt somit für viele TeilnehmerInnen eine wichtige Schnittstelle einer sakralen Praxis dar, die dann über das Schwitzhüttenevent darüber hinaus in den Alltag der TeilnehmerInnen noch eine weitere persönliche Bedeutung erfährt. Denn durch das sogenannte "Aufladen" transportieren diese Gegenstände die angewendete Praxis am Schwitzhüttenplatz direkt in den Alltag der TeilnehmerInnen. Silvia eine Schwitzhüttenteilnehmerin und Interviewpartnerin, erzählt:

"Ja, also ich hab da ... also ich liebe den Mondaltar und ahm am Anfang hab ich oft vergessen einen Gegenstand so bewusst mitzunehmen zum Aufladen und dann hab ich aber trotzdem [...] ich hab ihn eigentlich von Anfang an benutzt, weil man hat ja immer was dabei, also ich hab dann einfach mal meinen Schal auf den Altar gehängt und den Aufladen lassen mit [...] also für mich Aufladen lassen bedeutet es ist eine Schutzenergie und eine Heilungsenergie und das bringt mir Glück und das ist ne gute Energie einfach, die ich mir da dann mitnehme quasi vom Ritual, die sich dann in diesem Gegenstand überträgt und der Gegenstand kann dann auch ein bissi als Symbol, ebenso wie ein friendly reminder. Also nehmen wir zum Beispiel diesen Schal, den ich dann so zufällig dabei hatte und den dann aufgeladen hab und dann kann es sein, dass ich eine gewisse Zeit nachher, das vergess ich auch wieder, dass der Schal aufgeladen war, aber immer wenn ich dann den Schal anschau, dann erinnere ich mich an die Schwitzhütte und dann erinnere ich mich an die Intention, die ich in der Schwitzhütte gesetzt hab und dann erinnere ich mich, warum geh ich eigentlich in die Schwitzhütten, das ist quasi so ein

Moment der Achtsamkeit, der mich so ins Jetzt holt. Deswegen find ich so aufgeladene Gegenstände quasi sehr hilfreich, weil ahm ja [...] die mich dann halt erinnern, weil so ein Monat zwischen den Schwitzhütten ist auch eine lange Zeit und man geht dann im Alltag bissal unter. Und diese Gegenstände helfen mir so ein bissi quasi, die sind dann Symbole für größere Sachen, für einen Weg, den ich grad beschreite, [...] was mir wichtig ist. Also ich hab verschiedene Sachen aufgeladen, ich hab zum Beispiel Tee aufgeladen, ja den ich als Abendritual trinke und ja, manchmal erinnere ich mich daran. Also es ist jetzt nicht so, darf man sich nicht so vorstellen, dass ich jetzt ständig immer daran denke, aber ja, das sind Bilder, die schreiben sich dann ein und die kann ich dann abrufen beziehungsweise manchmal kommen die von alleine, kommt der Gedanke oder kommt die Erinnerung über diesen Gegenstand zu mir zurück. Und ich hab zum Beispiel auch einen Schlüsselanhänger aufgeladen, also wirklich ganz alltägliche Gegenstände, die ich dann nicht wirklich irgendwie besonders spirituell behandle oder so, also nicht wo ich dann irgendwie ein Altar hab und dann bet ich dann da drauf oder so. Also zum Beispiel eben diesen Schlüsselanhänger, den ich auf meinem Schlüsselbund habe und den hab ich dann sicher fünf bis sechsmal am Tag in der Hand und ja, da ab und zu, wenn ich ihn angegriffen hab oder wenn ich ihn genommen hab, dann hab ich mich erinnert, ja, weißt eh, das ist dein Weg und dein spiritueller Weg und den gehst du jetzt und dann halt ich mich da so dran fest [...] ich glaub es geht wirklich sehr viel um Halt. Halt und ja, [...] um Halt gehts viel doch. Und sich erinnern oder eben die Gegenstände helfen mir daran mich zu erinnern meinen Weg zu gehen, ja (Interview 8, Zeile: 193 - 226)."

Diese Beschreibungen offenbaren sehr detailliert, wie eine subjektive Interpretation der Benutzung eines Mondaltars bei Schwitzhüttenzeremonien verstanden werden kann. Die Interviewpartnerin beschreibt sehr genau, wie diese den Mondaltar persönlich benutzt, welche Gegenstände sie hierfür verwendet und wie diese Gegenstände dann nach dem Mondaltar weiter benutzt werden. Für diese Interviewpartnerin ist es wichtig, einen Gegenstand zu verwenden, der auch im Alltag eine Verwendung hat. Durch das Verwenden eines Gegenstandes im Alltag, der vorher in einer Zeremonie rituell behandelt worden ist, lässt die Interviewpartnerin einen direkten Bezug zu zeremoniellem Content und intentionalen Wünschen und Gebeten herstellen, die direkt im zeremoniellen Kontext geäußert wurden. Das Sakrale und das Intentionale, das diese Momente ausmacht, wird in den Alltag transportiert und dort eingebaut - im besten Fall integriert. Ein *Erinnern* ist für die Interviewpartnerin im Alltag vordergründig, welches ihr erlaubt, intentionale Ausrichtungen, die für sie spirituell und sakral hinterlegt sind, auszuführen. Das Besondere an dieser Praxis ist, dass ein Teil einer

Schwitzhüttenpraxis weit darüber hinaus in den Alltag übertragen wird. Die Schwitzhüttenzeremonie endet somit nicht beim Verlassen der Schwitzhütte oder des Platzes, sondern wird durch das Ritual „Aufladen eines persönlichen Gegenstandes am Mondaltar“ zu einem Kontinuum und einem permanenten Begleiter in alltäglichen Situationen.

Zusätzlich soll noch erwähnt werden, dass das Aufladen der Gegenstände am Mondaltar, sowie der Mondaltar selbst, keine Erwähnungen in ursprünglichen Ethnographien und Aufzeichnungen aufweist, sondern eher ein Spezifikum einer europäischen Praxis ist und einem abgeänderten Ritualtransfer unterliegt. In anderen Ethnographien (Schelch 2008; Uhlig 2016) wird erwähnt, dass diese Praxis des Aufladens von persönlichen Gegenständen umstritten ist und keinesfalls traditionell oder in bestimmten ethnischen Gruppen in Nord- oder Südamerika so praktiziert wird. Teilweise wird sogar erwähnt, dass dies eine Überschreitung von Grenzen einer traditionellen Praxis darstellt, beziehungsweise negativ betrachtet wird. Dennoch kann hier erkannt werden, dass diese Praxis den TeilnehmerInnen eine starke Sinnhaftigkeit bietet, die sich als Methode bewährt, um individuellen Sinndeutungen und Intentionen, die direkt am Schwitzhüttenplatz gesetzt wurden, Nachhaltigkeit zu verleihen. Es ist also eine Veränderung des Rituals, welches also in einem kulturellen Kontext spezifische Bedürfnisse der TeilnehmerInnen abdeckt, welche individuell sinnstiftend wirken.

Weitere Symbolbeschreibungen zu der Schwitzhütte ziehen sich entlang der Bauweise. Die halbkugelförmige Schwitzhütte selbst symbolisiert das Weltall, wobei dieser Vorstellung innerhalb der Zeremonie eine reale Komponente zugeschrieben wird, indem die Gruppe in der Schwitzhütte “zwischen der irdischen, äußerlichen erfassbaren, dinglichen und der sich in einer anderen [...] göttlichen Welt (Jackisch 2000: 31)” befindet. Oft wird die Schwitzhütte selbst auch mit der Metapher des Mutterleibes in Verbindung gebracht, da die TeilnehmerInnen in der Schwitzhütte in völliger Dunkelheit, in Enge, in heißem Wasserdampf und unangenehmer Hitze sitzen. Das Verweilen, das Ausharren darin, das nicht selten mit dem “Sterben des Egos” verglichen wird und das anschließende befreiende Verlassen der Schwitzhütte ist für viele TeilnehmerInnen mit einer Geburt vergleichbar, da auch der Erdboden das Symbol der ‘Mutter Erde’ darstellt. Wichtig zu erwähnen ist, dass während der Zeremonie im Außen- sowie im Innenbereich der Schwitzhütte, der Platz nur im Uhrzeigersinn begangen wird. Man geht links in den Kreis um die Feuerstelle und man geht links in die Schwitzhütte hinein und geht auch linksdrehend wieder hinaus. Diese Regel findet sich in allen Schwitzhüttenritualen, egal welcher Tradition zugehörig und soll die Bewegungen im Sonnensystem nachahmen, also den “Lauf der Sonne und des Mondes, die sich ebenfalls am Himmel im Uhrzeigersinn drehen (Eilenstein 2009: 56).“

Der Aufbau der Lakotaschwitzhütten wird sehr oft mit Weidestäben durchgeführt, da dieses Holz bestimmte Eigenschaften besitzt und sich leicht biegen lässt. Es werden sechzehn Stangen kreisförmig in die Erde gesteckt und miteinander zu einer Halbkugel gebunden. Neben diesen sechzehn vertikalen Stangen werden noch vier horizontale Stangen an diesem Gerüst befestigt.

Im Frühjahr 2018 konnte ich bei einem Schwitzhüttenbau dabei sein, den ich auch gefilmt habe. Einmal im Jahr wird so eine neue Schwitzhütte in der Transition Base, Seestadt Aspern gebaut. Nico Baumgartner, einer der Organisatoren der Schwitzhüttenevents in der Seestadt, hat schon viel Erfahrung im Schwitzhüttenbau. Der Schwitzhüttenbau wird gemeinschaftlich gestaltet. Nico hatte verschiedene Holzarten in der Früh in einem Wald gesammelt und sie mit einem Auto zur Transition Base geführt. Die Jahreszeit des Frühlings für das Sammeln der Hölzer hat den Hintergrund, dass die Hölzer zu dieser Zeit besonders biegsam sind, das entsprechend vorteilhaft für den Aufbau des Gerüsts ist. Die Holzstangen wurden mit einer Axt zu den Enden hin spitz gestutzt und auf gleiche Längen gebracht. Im Boden wurden die Löcher für die Stangen sorgfältig neu geschlagen. In jedes Loch wurde ein bisschen Tabak geworfen und ein Gebet dazu gesprochen. Das Einsetzen der Stangen wurde gemeinschaftlich gestaltet, indem alle TeilnehmerInnen, die zum Schwitzhüttenevent gekommen sind, hier mithelfen. Für diesen Tag wurde im Vorhinein angekündigt, dass gemeinsam eine neue Schwitzhütte gebaut wird, somit war es für niemanden überraschend. Zu beobachten war, dass das synchrone Biegen der Stangen nicht leicht war und an diesem Tag auch viele Stangen gebrochen sind. Nach einigen Stunden gemeinsamer Arbeit waren alle Stangen im Erdboden verankert.

Jede Stange weist eine eigene Bedeutung im Lakota-Mythos auf, sowie auch jede horizontale Ebene in der Schwitzhütte einen Schöpfungszyklus in der Kosmologie der Lakota präsentiert (Abb. 2).

Weiters wird jeder Knotenpunkt, also jede Verbindung zwischen horizontaler und vertikaler Stange auch einer speziellen praktischen Relevanz und mythologischen Sinnhaftigkeit zugeordnet. Sabine Bacher, eine seit über 30 Jahren praktizierende Schwitzhüttenleiterin, beschreibt, dass bestimmte Verortungen im Schwitzhüttenbau bei den Lakota-Gruppen eine gewisse Bedeutung aufweisen. Diese Anschauungen werden in Schwitzhüttenzeremonien übernommen. (Interview 3)

“ [...] aber im Prinzip hat auch jeder Punkt wo man sitzt eine Bedeutung [...] Und wenn man jetzt zum Beispiel Heilung sucht, kann man sich ganz bewusst zu diesem Punkt setzen. [...] Oder wenn Frauen ein Thema mit Menstruation haben oder sie schwanger werden wollen, dann können sie zum Beispiel beim Mond sitzen [...] Oder da gibt es z.b

auch einen Punkt, das ist die ... Nummer 7 oder 8, muss ich wieder nachschauen, das ist Unk die Leidenschaft, das kann der Streit sein, also da sitzt du dann wenn du Konflikte hast, also wirklich aggressive Konflikte, aber das ist gleichzeitig auch die Passion, die Leidenschaft zwischen Mann und Frau drinnen, die Leben erschafft und Freude macht, halt die Lust, die uns alle bewegt. [...] Also je nachdem wo du sitzt, kannst du dir eine spezielle Qualität, ja, kannst du der näher kommen [...] (Interview 3, Zeile: 1184-1200)."

In diesem Zusammenhang konnte ich durch die Feldforschung beobachten, dass Teilnehmerinnen sich oft gezielt oder spezifisch an bestimmten Plätzen setzen, um "bestimmte Themen zu bearbeiten", wie immer wieder betont wird. Allen voran wird gerne der Sitzplatz des *Buffalo* eingenommen. Dieser befindet sich genau gegenüber dem Eingang der Schwitzhütte und stellt einen symbolischen starken und kraftvollen Platz dar, denn dieser befindet sich in der gedachten verlängerten Linie des Feuers. Wenn TeilnehmerInnen sich nicht ganz gut fühlen oder körperlich schwach sind, wird dieser seltener gewählt, weil die TeilnehmerInnen immer wieder berichten, dass hier die Schwitzhütte besonders intensiv wahrgenommen wird. In einer von mir teilgenommenen Schwitzhüttenzeremonie wusste ein Teilnehmer nichts von dieser Platzbedeutung und wollte sich umsetzen, als jedoch betont wurde, dass er auf dem *Buffalo*platz sitzt und dieser besonders wäre, entschloss sich der Teilnehmer doch sitzen zu bleiben und wollte die Wirkung erfahren. Im Anschluss gab es einen Redekreis und die Bedeutung dieses Platzes, sowie die Erfahrungen im Kreis wurde besprochen. Der Teilnehmer, der diesen *Buffalo*sitz in Anspruch nahm, nahm die Schwitzhütte intensiver wahr als sonst und war gegen Ende sehr erschöpft, in einer Intensität, die er so noch nicht wahrgenommen habe, wie er erzählte. Die körperliche Erfahrung wird hier zum zentralen Bestandteil und wird unter den TeilnehmerInnen auch als Unterscheidungsmittel von Wirksamkeit der Schwitzhüttenzeremonie herangezogen.

Die in der Lakota-orientierten Weltanschauung konnotierten "Ur-Elemente", Wasser, Feuer, Luft und Erde, wie in den Interviews mit Tina Pankratz und Sabine Bacher deklariert, werden als symbolische kosmische aber auch Weltordnungs-Entitäten behandelt. Allen voran wird hier das Feuer zelebriert, dem durch die eigens erschaffene Feuerstelle eine besondere Bedeutung zugeschrieben wird. Im Prinzip werden diese Ur-Elemente in einer Verwandtschaftsbeziehung ausgedrückt mit Großvater, Großmutter, Mutter und Vater und vielem mehr, wobei mehrere der hier verwendeten Entitäten dieselbe Bezeichnung haben können. Die Steine und das Feuer werden zum Beispiel als Großvater bezeichnet.

"[...] denn Großvater, das ist sozusagen dieses Uralte. Das ist wirklich was, was noch

ganz weit in den Kosmos zurückgeht und Vater, Mutter, sozusagen aus dem das Leben entsteht, das direktere Leben, was auch bissal jünger ist, [...] ja die Mutter, die Erde ist uns nah sie nährt uns und ist eben wie eine Mutter, weil sie gibt uns das Wasser zu trinken sie gibt uns die Nahrung, sie gibt uns das Holz und auch die Tiere und auch die Pflanzen, also eben dieses mütterliche Gefühl, also diese Nährkraft und das ist eben, ja da finden wir immer ein zu Hause, drum die Mutter. [...] aber ja, dann gibts auch noch Vater Himmel, wo sozusagen über den Regen und auch die Sonnenstrahlen und auch über die Sterne funkeln, so die Impulse des Männlichen kommen. So diese väterliche beschützende Qualität. Großmutter Mond, kenn ich noch, die Weise da oben sitzt und uns mit ihrem Licht segnet (Interview 3, Zeile: 1226-1246).“

Das Wasser hatte, wie in frühen rezenten Ethnographien beschrieben, eine eigene beseelte Instanz dargestellt, die den Körper und den Geist reinigt. Es lässt sich aber auch mit Stärke in Vergleich setzen, obwohl es schwach wirkt, da es sogar Steine formen kann. “When the bucket of water is brought into the sweat lodge, it is touched to the rocks, representing union and fellowship. [...] It is a sign of God’s blessing and a sign of the *Wakiya*, the protector of the sweat bath.” Auch der Dunkelheit in der Schwitzhütte wird einer Symbolik untergeordnet: “The darkness in the sweat represents helplessness, blindness, confinement and pitifulness. One enters the darkness to present one’s ignorance, confusion, disorientation and lack of vision. Yet, it also represents hope, since plant and human life gestate in darkness (Bucko 1999: 86).“

In vielen Gebeten, aber auch Gesängen wird immer wieder der “große Geist” erwähnt, der auch unter *Wakan Tanka* in der Lakota Tradition bekannt ist. Nach Nord- und südamerikanischen Traditionen, wird allen voran “der große Geist” aufgerufen und somit nimmt auch das Beten in Schwitzhütten eine zentrale Stellung ein. Der Große Geist stellt im Glaubensgefüge vieler Ethnien eine “geheime Kraft” (Jackisch 2000: 31) dar und durchdringt alle Materie und ist in allem Sichtbaren und Nichtsichtbaren enthalten. “Contrary to a God, *Wakan Tanka* cannot be grasped as a single entity or personified God but as all-interfusing and encompassing life energy, existing as many single individual beings but at the same time compromising the totality of phenomena, including space and time (Stroe 2008: 25 zit. nach Bergthaler 2018: 59).“ Diese kosmologische Anschauung wird aber auch bis in den mittel- und lateinamerikanischen Kontinent verwendet, nur dass andere Namen in Gebrauch sind. Ein Interviewpartner, der aus Guatemala stammt und sich den Maya-Traditionen sowie den traditionellen Schwitzhütten in seinem Lebensumfeld widmet, erklärt diese Anschauung folgend:

“In mayan language we call it “AHAU”. And is like how we name the energy, that brings

us and gives us our material existence now. What gives us the time, like the ... ja, what brings us together. This is for me the great spirit. What is giving the shape to all our reality, not only at our planet but the universe. [...] This energy, that give the shape the move, the constellations. And it is not something that has consciousness. Is only an energy that is there and alive and is giving live (Interview 1, Zeile: 48-54)."

In diesen Anschauungen ist eine einheitliche Sichtweise der Welt der Dinge und Nicht-Dinge gegeben. Lebendiges als auch Nichtlebendiges sind denselben durchdringenden Lebensenergien unterworfen. Ein Glaubenssystem dieser Art beinhaltet kaum eine direkte Anbetung zu einem Gott im monotheistischen Verständnis, sondern die Glaubenspraktiken gehen einher mit dem „Sich-verbinden“ oder „in-Verbindungbleiben“ mit dieser geheimen Kraft (Tecklenburg 2007). Bei vielen informalen Gesprächen mit SchwitzhüttenteilnehmerInnen habe ich eruiert, dass keine spezielle Religion von den einzelnen Personen ausgeübt wird, dennoch eine Art Glauben zum Höheren gegeben ist. Durch die Anschauung des „Großen Geistes“ erleben viele BesucherInnen einen neutralen Zugang zu einer spirituellen Ansicht gegenüber dieser zeremoniellen Einbettung. Im Vordergrund stehen aber das Erleben, das Erfahren und die „Mittel“, wie Wasser, Feuer, Hitze und vieles mehr, die einer spezifischen Praxis der Schwitzhüttenevents bedingen, rituell oder weniger rituell, wobei diese dann emotionale, impulsive, seelische, mentale und intuitive Prozesse bei den TeilnehmerInnen auslösen, die sich durch mimetische Aneignung der Schwitzhüttenpraxis offenbaren.

5. Empirisches Kapitel II – Beschreibung einer Schwitzhüttenzeremonie in der Seestadt Aspern

Die folgenden Beschreibungen widmen sich der empirischen Erhebung von Daten der Schwitzhüttenzeremonien in Aspern Seestadt, sowie einigen Interviewauszügen von einer Teilnehmerin, Silvia Weitlaner, aber auch von Sabine Bacher und Tina Pankratz, beide Letzteren sind unter anderem Schwitzhüttenzeremonieleiterinnen in Aspern.

Zusätzlich habe ich mich als Forscherin für die Methode der sensorischen Forschung entschieden. Das bedeutet, dass ich zwischen den Kapiteln auch meine eigene Erfahrung miteinbeziehen werde und Beschreibungen durchführe. Weiters beziehe ich in die sensorische Forschung auch filmische Methoden mit ein, die in Bildanalysen von Filmausschnitten und im ethnographischen Film *„Schwitzhütten – Eine sensorische Reise in den Körper“* zur Geltung

kommt.

5.1. Vorbereitungen

Wo und wann eine Schwitzhüttenzeremonie beginnt, lässt sich nicht klar definieren und obliegt der individuellen Auslegung der TeilnehmerInnen. Schwitzhüttenrituale bedingen einer Vorbereitung, die auch schon zu dem eigentlichen Ritual dazu zählt, und bei jedem/r TeilnehmerIn persönlich beginnt. Hierzu werden Ess- und Trinkgebote vorgeschlagen, die eine körperlichen Vorbereitung auf das intensive Schwitzen anbieten und im besten Fall die Tage vor einer Schwitzhüttenzeremonie angewandt werden oder die innerliche Vorbereitung, sich einzustimmen auf persönliche Themen, die in einem Schwitzhüttenritual bearbeitet oder anvisiert werden sollen, quasi mit welchen Intentionen das Ritual beigewohnt wird.

Der nächste Schritt bedingt die körperliche Anwesenheit und einer weiteren Vorbereitung, die kollektiv von der anwesenden Gruppe übernommen wird. Ab hier beginnt auch die Zeremonie, denn dem gemeinschaftlichen Herrichten des Platzes wird eine eigene Bedeutung zugemessen, die fast rituell zelebriert wird.

Das Ankommen am Platz wurde von mir manchmal als besonders schwierig empfunden. Umso mehr Leute schon am Platz waren, desto schwieriger war es alle begrüßen zu können. Das bedeutet, beim Ankommen sah ich immer viele bekannte Gesichter, die Menschen waren alle am Tun oder am Reden. Ich selbst fühlte mich manchmal noch gestresst, weil ich sehr darauf bedacht war, pünktlich am Platz zu erscheinen und manchmal etwas gehetzt am Platz ankam. Die Atmosphäre am Platz ist auch sehr unruhig, das heißt, es wird viel geredet zwischen den TeilnehmerInnen und manchmal ist es auch sehr laut. Aus einer beschreibenden sinnlichen Perspektive gesehen, ist das Ankommen meistens unruhig und chaotisch. Ich hatte oft das Gefühl, erst „meinen Platz“ suchen zu müssen.

Sobald einige Anwesende am Platz eingetroffen sind, wird das Holz gemeinsam geholt, welches von der Organisation angekauft wird, sowie große Steine hergerichtet, die auch an bestimmten Plätzen gesammelt wurden und so oft wiederverwendet werden, bis diese im Feuer bersten.

Die Anzahl der Steine wird durch den/die ZeremonieleiterIn bestimmt und entspricht meistens auch einer mythologischen Zahlenlogik, die je nach Tradition verschieden ausgelegt ist, zum Beispiel muss im Lakotasystem, wie schon erwähnt aus der Perspektive der OrganisatorInnen aus Wien, die Anzahl der Steine durch vier teilbar sein. Die Steine werden anschließend ins Feuer positioniert, weiters werden Decken gemeinsam über die Schwitzhütte gelegt, die eine

dicke Schicht bilden, wobei besonders darauf geachtet wird, dass eine völlige Abdeckung passiert, damit auch kein Licht in die Schwitzhütte eindringen kann. Diese Tätigkeiten schaffen es, aus dem losen Menschenhaufen langsam eine Gruppe mit gemeinsamen Zielen zu erschaffen. In der Regel helfen hier wirklich viele TeilnehmerInnen mit und die Gespräche und die atmosphärische Unruhe legen sich. Ein gemeinsames Synchronisieren am Platz beginnt, wobei sich hier jeder einer gemeinschaftlichen Aufgabe widmet.

Ein wichtiger Teil der Vorbereitung wird dem “Feueraufbau” (Interview 3, Zeile 676) zugeschrieben, wobei hier der/die “FeueradlerIn/ FeuerhüterIn” (ebd.) sich die ganze Zeit über dem Feuer widmet. Das ist eine Person, die schon etlichen Zeremonien beigewohnt hat und während der gesamten Zeremonie auf das Feuer achtet, Holz nachschlichtet, die heißen Steine in die Schwitzhütte transportiert und auch zeremoniell eine Bedeutung zugeschrieben bekommt: Der “[...] Feuermann, der sozusagen ein Diener des Feuers und der Sonne ist [...] und der [...] trägt dann die glühenden Steine rein und das ist sozusagen die Saat, die die Erde befruchtet (Interview 3, Zeile: 1214-1218).”

Auch der Mondaltar, der neben der Schwitzhütte positioniert ist, wird jedes Mal aufs Neue mit frischen Blumen, Steinen, Muscheln, Federn, Windspielen und Traumfängern geschmückt. Danach werden persönliche Gegenstände der TeilnehmerInnen darauf platziert.

Eine weitere Vorbereitung bezieht sich auf das Herrichten eines Mandalas. Am Platz der Feuerstelle wird mit viel Aufmerksamkeit ein sehr schönes Mandala am Boden gestaltet. Mit Holzstäben wird ein kreisförmiges Muster in den erdigen Boden geritzt, und es werden Naturmaterialien verwendet, um das Mandala zu schmücken. Hierzu werden verschiedene Blumen oder Blüten in getrockneter Form verwendet. Das fertige Mandala wird gleich nach der Fertigstellung dann auch wieder zerstört und soll die Vergänglichkeit symbolisieren (Interview 3, Zeile 1141-1146).

“Also für mich das ideale Ritual, ist es am schönsten, wenn wir eben gemeinsam den Feuerplatz vorbereiten und dekorieren. Das kann dann, wenn man früh genug kommt so ausschauen, dass ... also letztes Mal wars so, das hat mir sehr gut gefallen, da hat der Schwitzhüttenleiter dazu aufgerufen, quasi, dass jeder irgendwas aus der Natur holt und an Schmuck auf diesen Platz legt, wo wir danach das Feuer entzünden quasi auf die Feuerstelle. Und haben wir dann gemeinsam aus ... ähm, aus Dingen, aus der Natur so ein Mandala gelegt, genau. Haben wir gemeinsam ein Mandala gelegt aus Dingen aus der Natur. Und ahm, ja, das hat ne Kreisform also außen wird immer der Kreis gelegt und dann wird in der Mitte quasi ein Kreuz gezeichnet, der den Kreis zweimal im Radius

verbindet, dann haben wir vier Teile, ja. Also die vier Kuchenstücke symbolisiert, also ... ich glaub das symbolisiert die vier Elemente. Und da wird dann halt irgendwie noch Deko reingelegt im Idealfall und letztes Mal wars halt ein besonders schönes Mandala. Das haben wir dann eben schön dekoriert, mit Blumen und Beeren und Früchten und so weiter. Und das wichtige ist am Ende von diesem Ritual innerhalb vom Ritual würd ich sagen, also dieses Vorbereiten der Feuerstelle. Ist das zuerst ... zuerst wird das alles schön drapiert und dann kommt der Schwitzhüttenleiter mit ähm nem Ast, ja . Und der macht das dann eigentlich wieder kaputt. Der verwischt das alles mit einem Ast. Der macht diese ganze schöne Komposition quasi, macht der weg, so verwischt das alles und sagt dann dazu, glaub ich sowas, ahm: 'Mutter Erde gibt und Mutter Erde nimmt.' Genau. Das ist dann ein Ritual innerhalb vom Ritual. Das ist der Anfang so wird der Feuerplatz vorbereitet. Und dann kanns losgehen (Interview 8, Zeile 292 - 311).“

5.1.1 Bildanalyse 1

Passage (oder Sequenz):	Feuerstelle Vorbereiten - Mandala legen
Film (oder Video):	Schwitzhütten - Eine sensorische Reise in den Körper
Datum:	05.05.18
Time Code:	0 0:07:27 – 00:09:45
Dauer:	2:18 min.

TC:	07:27	07:35	07:48	08:13	08:32
					
Am:	1	2	3	4	5
Interview:	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner
Geräusch:	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung

TC:	08:47	08:56	09:04	09:15	09:31
					
Am:	6	7	8	9	10
Interview:	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner
Geräusch:	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Interview	Interview

TC:	09:24	09:41	09:43	09:45	
					
Am:	11	12	13	14	
Interview :	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	
Geräusch:	Interview	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	

Beschreibende Ebene (was?):

Im Bild 1 und 2 ist ein Erdboden ein Rechen und ein Mann zu sehen. Im Boden befindet sich ein kreisförmiges Muster.

Bild 3 und 4 zeigen eine Frau, die sich bückt und den Erdboden scheinbar berührt. Sie steht mit gespreizten Beinen da, um festen Halt am Boden zu haben. In der linken Hand hält sie ein Gefäß.

Bild 5, 6, 7 und 8 zeigen hockende Frauen am selben Erdboden, sie halten Blumen und Blütenblätter in der Hand. Beide befinden sich an derselben Stelle. In manchen Bildern sieht man ausgestreckte Arme, die Blütenblätter halten. Am Boden verteilt sind Blumen und Blütenblätter. Speziell in Bild 8 sieht man wieder eine in der Hocke sitzende Frau, die ein Gefäß mit Blütenblättern hält, während sie mit der anderen Hand den Boden fast berührt. Im Hintergrund sieht man Füße und Beine von sitzenden Menschen.

Bild 9, 10 und 11 zeigen die Interviewpartnerin, die mit Ihren Händen Gesten ausdrückt.

Bild 12 zeigt einen Mann, der am Boden nahe mit seiner Hand den Boden berührt. Menschen stehen um ihn herum.

In Bild 13 und 14 sieht man den Mann langsam aufstehen und wie er sich mehr zu den Menschen im Hintergrund wendet.

Interpretierende Ebene (wie?):

Die Sequenz “Feuerstelle vorbereiten und Mandala legen”, die hier in 14 Bildern aufgeteilt wurde beschreibt gleichzeitig Interviewpassagen und Bildmaterial. Was hier ergänzend zu dem Interview dargestellt wird, ist vor allem die Verbildlichung der Räumlichkeit, der Anordnung der Menschen zueinander und die Größenordnung des Mandalas. Gleichzeitig kommen bestimmte Handbewegungen zum Vorschein, die hier von besonderer Bedeutung sind. Das gemeinsame Schmücken des Mandalas wird, wie ersichtlich, nur von zwei bis drei Personen vorgenommen, man kann aber entnehmen, dass im Hintergrund andere Menschen stehen oder sitzen. Entweder gesammelte Blüten oder schon vorbereitete aus dem Glas werden mit Sorgfalt auf den Boden gelegt. Am Ende soll ein Muster entstehen, das an ein Mandala erinnert. Die Interviewpartnerin erzählt hier von einem besonderen Erlebnis für sie, da es eine gemeinsame Tätigkeit darstellt, die mit einer speziellen Bedeutung konnotiert wird und einen wichtigen Ritualschritt darstellt. In Bild 9 zeigt die Interviewpartnerin eine Handbewegung, die einen Ast darstellt, in Bild 10 zeigt sie wie der Ast verwendet wird. In Bild 12-13 sieht man die Zerstörung

des Mandalas und dies gibt genau die Handbewegungen der Interviewpartnerin wieder und den Ast, der am Boden die schöne Blütenkomposition verwischt. Diese Sequenz beschreibt deutlich, wie dieser rituelle Akt Gemeinschaft und gleichzeitig individuelle Aufmerksamkeit erfordert. Bestimmte Bewegungen gehen hier in eine besondere Bedeutung über, dass selbst beim Nacherzählen mit einer bestimmten Geste der Akt nachgeahmt werden kann. (Bild 9, 10)

5.1.1.1 Bildanalyse 1 - Erläuterungen

Das Mandala-Legen ist der erste gemeinschaftliche offizielle rituelle Schritt bei dieser Schwitzhüttenzeremonie. Hierbei treffen sich erstmals alle BesucherInnen geordnet in einer kreisförmigen Formation um das Mandala. Alle stehen oder sitzen darum herum und gemeinsam wird der Fokus auf das entstehende Mandala gelegt. Als Forscherin und Besucherin habe ich als Zuschauerin und als aktive Mandalagestalterin mitgemacht. Was ich hierbei erfahren konnte, war, dass absolut kein Zeitdruck herrscht, man konnte beliebig nach Naturmaterialien greifen und seinen kreativen Gestaltungen freien Lauf lassen, während die Gruppe um einen herumstand und zusah. Eine atmosphärische Stille lag dieser Zeitspanne auch immer bei, wobei hier ein kollektives Erlebnis im Vordergrund steht.

Nach dem Mandala-Legen werden die einzelnen Holzscheite in einem rituellen Kontext auf die Feuerstelle aufgelegt, indem die TeilnehmerInnen sich kreisförmig um die Feuerstelle aufstellen und jede/r TeilnehmerIn ein Holzscheit in die Hand nimmt. Der/die ZeremonieleiterIn leitet nun die nächsten Schritte an und macht die TeilnehmerInnen darauf aufmerksam, in welche Himmelsrichtung die Holzscheite gehalten werden und welche Qualität diese Himmelsrichtung aufweist. Während dies getan wird, spricht jede/r TeilnehmerIn ein für sich stimmiges Gebet, das der Zeremonie, sowie den eigenen oder den kollektiven Intentionen entspricht. Danach werden die Holzscheite in einer bestimmten Ordnung auf die Feuerstelle gelegt, auch hier wird beim Ablegen wieder eine Intention für das Ritual ausgesprochen, diesmal laut, sodass der ganze Kreis es hören kann. Dasselbe Prozedere beginnt nun mit den Steinen. Jede/r TeilnehmerIn nimmt einen Stein, der/die ZeremonieleiterIn leitet die weiteren Schritte an, Gebete und Intentionen werden gesprochen und einzeln auf den schon vorbereiteten Holzscheiterhaufen gelegt.

“Wir stehen dann alle so im Kreis, es gibt dann paar so Leute bei uns die Trommeln bei sich haben und diese schlagen, was ich ur schön find, weil dieses Trommelschlagen so einen schönen Klang hat. Genau, und dann schlagen die die Trommeln und es gibt ein paar Lieder, die wir immer singen für Mutter Erde und fürs Feuer. Und ich kann dann

nicht die Texte, aber sing einfach mit. Und dann kommt das nächste ganz wichtig, es wird das Holz gesegnet oder präsentiert. Dann stehen wir alle im Kreis zusammen, die sind nicht so klein, sondern große lange Stücke Holz und dann stehen wir und zeigen die in alle Himmelsrichtungen, ja und rufen halt die Geister an, die für jede Himmelsrichtung stehen, das sagt dann auch der Schwitzhüttenleiter, der ... der ruft die quasi mit irgendwelchen Sprüchen. Die sind ziemlich, also ich glaub das ist immer der gleiche Spruch. Aber ehrlich gesagt, ich könnt den jetzt nicht sagen, wie er den genau ruft, er oder sie sagt dann immer so, ahm ich rufe die Geister des Nordens bla bla, ich rufe die Geister des Westens und wir drehen uns dann immer in die Himmelsrichtung mit und präsentieren das Holz und ja und da und ... das fühlt sich für mich jetzt schon ur gut an, weil das Holz gehört zum Baum und der hat Wurzel und das gehört für mich in Richtung Erdung. Also da spür ich dann schon ... da fängts mich schon langsam an zu erden, da komm ich in einen ganz anderen Rhythmus rein, da fängts schon an mit dem ganzen Alltag hinter mir lassen und so richtig schön ins Ritual reingehen. Genau. Ah, wir zeigen die dann in alle vier Himmelsrichtungen und dann der also eins, zwei, drei, vier und dann nimmt man das Holz zu seinem Herzen, das gefällt mir immer besonders gut, da stell ich mir dann immer so vor, wie ich mich verbinde halt, wie ich quasi selber der Baum bin, wie ich diese Wurzel schlag und wie ich nach oben austreibe und so. Und danach noch legt man das Holz am Boden und da verbeug ich mich immer sehr sehr tief, also das macht jeder anders, aber wenn wenn ich das Holz am Boden leg, quasi, den Kontakt dann mit der Mutter Erde und dem Holz und mir herstell, dann geh ich halt wirklich in die sogenannte , beim Yoga würd man sagen Childpose, ich geh dann wirklich auf meine Knie und geb meine Stirn ganz unterwürfig und ganz bescheiden auf das Holz drauf und verbind mich quasi nochmal über mein Hirn, da bin ich dann schon sehr im Bodenkontakt und nach dem Ritual fühl ich mich eigentlich schon, dass es so richtig jetzt ... jetzt ist es ... jetzt bin ich schon drinnen. Das erreicht mich dann schon richtig, und dann bin ich schon richtig eingestimmt, das ist für mich richtig beten. Da hab ich dann schon richtig gebetet. Und dann, genau und dann legen wir die Hölzer auf in eine gewisse Geometrie, das heißt, es werden zuerst zwei Hölzer sagen wir vertikal gelegt, ist ja wurscht und zwei oben und zwei unten und dann werden die anderen, das sind tragenden Hölzer und dann werden die anderen so, äh ... ähm gegenläufig aufgelegt und das wird dann so, ein bisschen so wie Jenga, man legt da halt zwei Schichten Holz drauf, das Holz ist wichtig, weil das muss richtig stark brennen, um die Steine aufzuheizen. Und wenn dann das Holz liegt in dieser gewissen,

ja Geometrie, wie es dann liegen muss, damit es dann richtig brennt wahrscheinlich auch ... ah ich hab vergessen, man kann auch, wenn man das Holz hin legt zum Beispiel, leiten manche Schwitzhüttenleiter auch an, eine Intention auf das Holz zu sprechen, das mach ich schon. Auch wenn es nicht angeregt wird, ahm ... hab ich immer irgendeine Intention in dem Moment und denk mir dann so, wenn ich das Holz hinleg, dann Dank ich oder Bitte für etwas schon. Genau. Und dann kommt das zweite. Dann präsentieren, wir die Steine. Die sind nämlich auch wichtig. Und die liegen dann immer neben dem Mondaltar rechts. Legen wir die Steine auf, einzeln. Und dann sagt der Schwitzhüttenleiter, so und jetzt präsentieren wir die Steine und meistens oder die Leiterin, ja, wobei ... es öfter Leiter sind, aber es gibt schon auch zwei Frauen glaub ich, drei? Ahm ... auf alle Fälle, legen wir die Steine, also mit den Steinen machen wir im Endeffekt was sehr ähnliches wie wirs mit dem Holz machen. Man nimmt sich so einen Stein und ich nehm den dann meistens zu meinem Herzen und überleg mir, welche Energie oder welchen Gedanken oder welches Gebet oder welchen (überlegt)... wie sagt man ... (überlegt) ... Fokus ich da reinlegen möchte in das Feuer, genau. Welche Intention ich da in den Stein geb. Und dann bringen wir den Stein zum Feuer und die ersten Steine werden so aufgelegt auf dem Holz. Und die ersten Steine werden so aufgelegt, auf den drapierten Hölzern, dass wir ein Gesicht damit zeichnen, ja ... meistens ein Gesicht in Richtung Sonne. Das heißt es hat zwei Augen, hat ne Nase und hat nen schönen Smile-Mund. Im Endeffekt legen wir zuerst ein Gesicht. Und dann kommen die anderen Steine drauf und bei jedem Stein, den wir hinlegen, sagt man entweder leise oder laut eben Wünsche. Wünsche für die Welt, Wünsche für sich selbst, Wünsche für die Schwitzhütte und da fallen dann halt so Wörter, wie jemand legt den Stein hin und sagt Liebe, Vertrauen, Dankbarkeit, Freude, Hoffnung, Loslassen, ja, solche Sachen, also so Schlagwörter werden da dann quasi ausgesprochen und dadurch manifestiert. Und das ist auch die Energie, die ins Feuer dann reingeht und das sind die Wünsche, die dann mit in die Schwitzhütte gehen quasi. Und dann find ichs immer besonders schön, wenn ahm, im Idealfall zwei Frauen und zwei Männer das Feuer entzünden, die dürfen sich dann freiwillig melden. Ahm genau und dann ists meistens so, dass man so ein Stück Rinde kriegt und das wird dann angezündet. Und dann wird das unten irgendwie unter das Holz reingeschoben und dann fängts an zu brennen. Und dann brennt dann ganz schön heftig, das wird schon richtig heiß draußen auch und die Flammen, die werden schon richtig groß auch. Und wenn das Feuer dann brennt, dann versammeln wir uns wieder im Kreis um das Feuer und singen Lieder für das Feuer

gemeinsam. Und ja das ist auch sehr schön find ich. Genau da werden wieder die Trommeln gespielt und wir stehen so im Kreis und wir singen gemeinsam diese Lieder, die wir immer wieder singen, so Feuerkreislieder oder andere Lieder für das Feuer. Es wird sehr viel in Deutsch gesungen auch. Ahm... genau. Und dann ahm, ich würd so sagen, das ist so das Ritual, um das Feuer zu machen [...] (Interview 8, Zeile 313 - 386).“

5.1.2. Bildanalyse 2

Passage (oder Sequenz):	Holz & Steine präsentieren und Holz & Steine auf die Feuerstelle geben
Film (oder Video):	Schwitzhütten - Eine sensorische Reise in den Körper
Datum:	16.12.18
Time Code:	00:10:13 – 00:15:50
Dauer:	5:37 min.

TC:	10:18	10:21	11:06	11:08	11:10
					
Am:	1	2	3	4	5
Interview:	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner
Geräusch:	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Interview	Interview	Wind & Umgebung

TC:	11:30	11:50	11:54	12:47	13:07
					
Am:	6	7	8	9	10
Interview:	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner	Silvia Weitlaner
Geräusch:	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung

TC:	15:19	15:24	15:32	15:39	15:44
					
Am:	11	12	13	14	15
Interview :					
Geräusch:	“Guade Medizin”	“Für die Gemeinschaft”	“Für die Gelassenheit”	“Ich bitte um Heilung”	Wind & Umgebung

Beschreibende Ebene (was?):

In Bild 1 und 2 sieht man Menschen, die im Freien in einer Reihe aufgestellt den Himmel zugewandt ein großes Stück Holz in den Händen halten und gegen den Himmel strecken. Die einen halten das Holzstück horizontal, die anderen vertikal.

In Bild 3 und 4 sieht man eine Frau, die, während sie redet, Gesten dazu artikuliert.

In Bild 5 und 6 sieht man zwei verschiedene Menschen in nicht alltäglicher Kleidung ein Holzstück nach am Oberkörper haltend.

In Bild 7 und 8 sieht man eine Person am Boden kniend, während der Kopf den Boden berührt und über dem Kopf ein Holzstück ebenfalls am Boden liegend.

In Bild 9 und 10 sieht man Hände, die Holz halten und einen Holzhaufen, der eine gewisse Ordnung und Systematik aufweist. Sowie Menschen, die um dieses Ereignis stehen.

In Bild 11, 12, 13, und 14 sieht man den systematischen Holzhaufen, Steine, die auf diesen Holzhaufen liegen und ausgestreckte Hände, die die Steine berühren, sowie im Hintergrund Menschen, die um dieses Ereignis stehen.

In Bild 15 sieht man einen großen Steinhaufen und Hände und Arme, die über den Steinhaufen gebeugt sind.

Interpretierende Ebene (wie?):

Bild 1 und 2 zeigt eine Gruppe an Menschen, die wie sie es nennen “das Holz in alle vier Himmelsrichtungen präsentieren” Die Körperhaltungen sind hier alle sehr gleich, indem ein Stück Holz in den Himmel gestreckt wird und dazu jeder für sich einzeln ein Gebet spricht. Die Menschen stehen hier meistens mit geschlossenen Augen und keiner spricht. Das Drehen in den verschiedenen Himmelsrichtungen passiert meistens recht synchron.

In Bild 3 und 4 spricht die Interviewpartnerin von dieser “Holzpräsentation” und zeigt wieder mit genau den exakten Gesten die Situation der Gruppe nach. In Bild 3 beschreibt sie, wie sie das Holz hält. Aus dieser Geste sieht man heraus wie groß beziehungsweise, wie dick das Holz ist. In Bild 4 zeigt die Interviewpartnerin, dass sie das Holz zum Herzen nimmt und hier wieder ein Gebet ausspricht.

In Bild 5 und 6 wird diese Geste wieder in einem rituellen Setting veranschaulicht. Wie das Holz gehalten wird und wie es zum Oberkörper geführt wird.

In Bild 7 und 8 wird der nächste Schritt erklärt, und zwar dass die Holzpräsentation auch das zu Boden gehen beinhaltet. Die Interviewpartnerin beschreibt dies wiederum mit einer sehr demütigen Intention, um sich mit dieser Körperhaltung ein weiteres Mal einem bestimmten

Gefühl auszusetzen.

In Bild 9 und 10 sieht man, wie das Holz nach der persönlichen Einweihung eines jeden einzelnen auf einen Haufen sortiert wird. Der Schwitzhüttenzeremonieleiter gibt an, wo welcher Holzseicht seinen Platz zu finden hat, damit eine stabile Fläche entsteht und ein sicheres Abbrennen gewährleistet wird.

In Bild 11, 12, 13 und 14 werden die Steine einzeln von den TeilnehmerInnen auf den Holzhaufen gelegt. Was man hier sehen kann, ist, dass die Menschen wieder in einem Kreis um den Holzhaufen stehen und einzeln die Steine in einer bestimmten Anordnung auf den Holzhaufen legen. Im Film selbst wird bei jeder Einstellung auch hörbar, welche die TeilnehmerInnen für Intentionen aussprechen. In Bild 11 ist die gesprochene Intention "Für eine gute Medizin", in Bild 12 "Für die Gemeinschaft" in Bild 13 "Für die Gelassenheit" in Bild 14 wird um Heilung gebeten.

Bild 15 zeigt nochmal, wie der Schwitzhüttenleiter ganz am Schluss noch zeremoniellen Tabak über die Steine streut, bevor das Feuer angezündet wird.

Was in dieser Passage vor allem zu sehen ist, sind ganz bestimmte Körperhaltungen und Verwendungen von rituellen Gegenständen, wie dem Holz oder den Steinen. Die Menschen, die an dieser Zeremonie teilnehmen, unterlaufen alle diesen Prozess des Annehmens dieser rituellen Handlungen, welche zu einem bestimmten Körperbewusstsein vor allem während der Zeremonie führt. Gleichzeitig wird hier der rituelle Wissenstransfer durch verkörperte Praktik vollzogen, welches durch adaptives Verhalten angeeignet wird.

5.1.2.1 Bildanalyse 2 – Erläuterungen

Ich selbst fühlte, als ich ein Holzseicht in die Hände nahm und diesen hoch zum Himmel hielt und gleichzeitig eine Intention für die Schwitzhütte leise auf sagte, dass ich hier in einen inneren Dialog mit mir selber ging, also ganz bei mir sein konnte. Dieser Moment ist sehr achtsam und die absolute Aufmerksamkeit auf meine Handlungen wurde auf einmal sehr wichtig. Auch das Knien zum Boden mit dem Holzseicht, ist wie im Interviewauszug beschrieben, eine sehr demutsvolle Geste, die anfangs ein bisschen Geschick erfordert, um sich mitsamt dem schweren Holz auf den Boden zu knien. Diese Geste stimmte mich immer sehr stark auf die Zeremonie ein und hatte zur Folge, dass ein kollektives Erlebnis hier eine stark sinnstiftende Bedeutung für mich bekam. Sich gemeinsam in alle vier Himmelsrichtungen zu strecken, synchron diese Bewegungen auszuführen, auf die Anleitung des/der Schwitzhüttenzeremonieleiters/In zu

warten, sich weiter jeweils in die vier Himmelsrichtungen zu drehen und weitere Intentionen zu sprechen, gleich einer kleinen Choreografie oder eben einer stark gleich-getakteten Gruppenaktivität, die sehr prägend wirkt auf das eigene Empfinden und die Einstimmung. Diese Stimmung würde ich einer sakralen Kategorie zuordnen, die in mir vor allem eine Einstimmung in eine zu-sich-Gewandtheit auslöst.

Wenn gemeinsam das Feuer angezündet wird, passiert es oft, dass jeder ein Stück Birkenrinde bekommt und nun von allen Seiten das Holz angezündet werden kann. Die TeilnehmerInnen stellen sich wieder im Kreis um die Feuerstelle auf, Instrumente werden in die Hand genommen und nun werden Lieder gesungen, die speziell Texte und Thematiken des Feuers beinhalten. Nach dem Besingen des Feuers bleiben viele der TeilnehmerInnen noch um das Feuer stehen und schauen dem Feuer zu, wie dieses wächst und stärker wird.

Dieser Moment wurde von mir als teilnehmende Beobachterin als sonderlich wahrgenommen, weil hier die TeilnehmerInnen eine Art von atmosphärischer Stille und ein In-sich-kehren erzeugen, der die ganze Gruppe sehr stark ergreift. Ab diesem Zeitpunkt gibt es auch weniger Gespräche am Platz, die TeilnehmerInnen sind mehr bei sich und ihrer inneren Vorbereitung. Das bedeutet, dass ich selbst als Forscherin und Teilnehmerin hier einen klaren Bruch in der Kontinuität der vorherigen Atmosphäre wahrnehmen konnte. Wenn vorher noch kurze Floskeln untereinander gesprochen wurden, sind ab diesem Zeitpunkt keine Gespräche mehr zwischen den TeilnehmerInnen zu beobachten

Ab hier wird nun gewartet, bis die Steine vom Feuer so weit erhitzt werden, dass diese zu Glühen beginnen. Diese Zeitspanne wird von allen TeilnehmerInnen verschieden genutzt. Einige ziehen sich um und tragen eine spezielle Gewandung für das Schwitzhüttenritual, da das Ritual als etwas Außergewöhnliches oder sogar Feierliches angesehen wird.

“[...] da gibts auch unterschiedliche Zugänge, aber das ist für mich ... ist das auch so ein bisschen ein Fest, also entweder hab ich ein sehr schönes Tuch, ein Tuch das mir persönlich sehr gut gefällt, in dem ich mich festlich fühl. Da fühl ich mich ganz wohl, weil ich ... weil ich dann trotzdem halt bisschen wie nackt drunter bin und ich hab aber auch ahm ... so zwei Schwitzhüttenkleider ... ahm ... einfach ... ja das ist einfach so ein Fest begehen und sich schön machen für die Ahnen und trotzdem ist man am Schluss mit Erde durchgebacken, sag ich mal. Aber das bewusst sich schön machen! ... Aber ich hab auch schon Schwitzhütten erlebt, wo man in ganz weiß bekleidet gegangen ist, also so in Reinheit und Unschuld da so reinzugehn (Interview 3, Zeile: 987-996).”

Das Umziehen in eine festliche, schöne Gewandung für Schwitzhüttenrituale wird von Menschen, die regelmäßig Schwitzhütten besuchen, sehr rege betrieben. Es gehört zu einem Ritualakt dazu und lässt sich in einer traditionellen Fortführung wiederfinden. Mein eigener Aufenthalt in Mexiko und Guatemala im Jahre 2011/12 hat dieselben Beobachtungen zu Kleidergesten vorgefunden. Wie im Interview erwähnt, ist es ein ‚bewusstes‘ sich-schön-machen und herrichten auf etwas Feierliches, wobei dieser Umstand vor allem Respekt ausdrückt.

Weitere Beobachtungen zu speziellen Kleidergesten zeigen, dass einige SchwitzhüttenteilnehmerInnen einen speziellen Gürtel verwenden, den sie sich um die Hüfte legen, bevor sie die Schwitzhütte betreten. Nach mehrmaligen Nachfragen konnten keine weiteren Erklärungen gegeben werden bis auf, dass dies so gelernt wurde und allgemein Schutz bedeutet (Interview 1, Zeile: 368-400).“

“This is protection. But this is in general. For all of us, they practice it, we learn we have to use some protection in this part here (Interview 1, Zeile: 375-376).”

Der Moment, in dem die TeilnehmerInnen sich umziehen, markiert auch einen atmosphärischen Wendepunkt, da hier die Menschen sich in eine neue Gewandung begeben oder eben teilweise die Körper nicht mehr vollständig bedeckt sind. Die Alltagskleidung wird abgelegt und die Begegnungen am Platz bekommen eine “intimere” Stimmung, vor allem ist es eine weitere gemeinsame Handlungsweise, die als ritueller Akt angesehen werden kann und in der Einteilung der Riten als Mesoritual (Bergesen, 2003) gilt. Mesoriten beziehen sich auf Ehrbietungen, Hierarchie und Struktur in einem Ritual und geben in diesem Fall die Tiefe der Auseinandersetzung mit der Ritualthematik und dem Grad der Integration im Ritualsystem an.

Andere TeilnehmerInnen entledigen sich allen konventionellen Kleidervorschriften und gehen nackt in die Schwitzhütte, beziehungsweise haben ein Tuch um den Körper gewickelt, welches sie beim Betreten der Schwitzhütte ablegen und dann nackt in der Schwitzhütte sitzen. Dieser Aspekt der Nacktheit und des Nichtbeurteilens wird von vielen BesucherInnen als befreiend und auch mit einer der hier zu forschenden Kategorie des „Loslassens“ gleichgesetzt.

Ab diesem Zeitpunkt sieht man auch, wie TeilnehmerInnen den Aspekt “Nacktheit” manchmal thematisieren.

“Aber was mich so beeindruckt, ich schau mich auch mal um und schau mir dann bewusst die Körper der anderen Frauen an, ja? Und denk mir dann, so unterschiedlich ist jede Brust und ich freu mich dann immer, wenn sich die Frauen zeigen, weil das die Vielfalt zeigt, manche haben halt ganz große Brüste und bei manchen stehen sie so und

bei manchen hängen sie, und wenn wir dann in der Schwitzhütte drinnen sind und sie zeigt sich, dann [...] ich weiß nicht, dann denk ich mir cool, gut so [...] weil wir alle anders sind einfach. Ich weiß nicht ob es für die anderen auch so schwierig ist, aber für mich ist es halt schwierig und für mich gibt es dann so Kraft, dass die das zeigen und dann denk ich mir, wenn die das können, dann kann ich das auch (Interview 8, Zeile 132 - 140)."

Solche Themen, wie selbstbewusst mit seinem Körper umzugehen, werden direkt am Schwitzhüttenplatz wenig rituell thematisiert. Dennoch habe ich informale Gespräche in Erinnerung, in denen TeilnehmerInnen über diese Thematik rege diskutieren und sich austauschen und gegenseitig bestärken. Diese Gespräche finden, laut den TeilnehmerInnen, sehr wenig in ihrem Leben statt und beinhalten eine Art Intimität, die sie an dem Platz der Schwitzhütte untereinander gut aufbauen und zulassen können. Durch rituelle Akte und die gemeinsamen untereinander synchronisierenden Tätigkeiten entsteht eine Verbindung in der Gruppe, die zwischenmenschliche Barrieren schneller fallen lässt als in herkömmlichen Zusammentreffen. Diese Intimität, von der hier gesprochen wird, lässt viele BesucherInnen das Wort „Familie“ in diesem Kontext benutzen und erschafft einen Raum, in dem sehr offen kommuniziert wird.

Weitere Vorbereitung am Platz beinhalten das Räuchern. Hierzu werden getrocknete Pflanzen oder spezielle Räuchermittel, wie Beifuß oder weißer Salbei verwendet.

"Also oft sind es halt Kräuter, die eine klärende und eine reinigende Wirkung haben oder es werden auch Harze verwendet. [...] und löscht halt alles, was negativ ist in und um uns. Kann man glauben, muss man aber nicht (lacht) ... aber ... es tut auf jeden Fall gut das Räuchern. Das Räuchern, vor der Schwitzhütte ist Teil der Vorbereitung und da geht es auch drum, dass man sozusagen wie in der ersten Runde auch mal wirklich alles weg ... ahm ... also sozusagen, sich alles ablöst, was wir jetzt mitgebracht haben (Interview 3, Zeile: 855-872)."

Das Räuchern wird in diesem Kontext zur Reinigung verwendet. Es wird der gesamte Schwitzhüttenplatz, sowie der Innenbereich der Schwitzhütte geräuchert und auch jede/r einzelne TeilnehmerIn. Die BesucherInnen stellen sich dazu nach der Vorbereitung des Feuers in einer Reihe auf und der/die ZeremonieleiterIn oder Feueradler/FeuerhüterIn räuchert jede/n einzelne/n TeilnehmerIn von oben bis unten und hinten und vorne. Das Räuchern ist für viele TeilnehmerInnen ein Moment, in dem wieder in eine besondere atmosphärische Stille eingetaucht wird. Man stellt sich mit beiden Beinen fest auf den Boden, viele schließen dabei

die Augen, man spreizt seine Arme neunzig Grad nach außen und lässt das Gegenüber gewähren. Ich habe oft spüren können, wie die Feder, die zum Räuchern benutzt wird an bestimmten Körperstellen vorbeizieht und ich hörte in manchen Fällen, wie das Gegenüber, welches einen räuchert, bestimmte Gebete leise murmelt. Nach dem die Vorderseite fertig ist, wird man aufgefordert sich umzudrehen.

“Also diese technische Welt, und alles, was uns so beschäftigt im Mind, das [...] find ich es holt sehr auf die Erde und auf die Füße hinein und es ist auch wohltuend, also ist auch nicht bei allen Ritualen so, aber, bei vielen wo ich erlebe, ahm [...] dass jemand einen beräuchert mit einer Feder und das ist auch diese Fürsorge, die Fürsorge des anderen die auch wohltuend ist. Das da jemand jetzt mit dir, der ganz aufmerksam ist und ganz da ist und dir das schenkt, diese Räucherung. Und ja. Einfach Negatives wegschicken, ganz bewusst (Interview 3, Zeile 872 - 878).”

Das Räuchern mit verschiedenen Räucherwerken stellt eine fixe Komponente dar, und wird in nordamerikanischen und südamerikanischen Traditionen in sehr vielen Ritualen verwendet. Ich selbst habe diese Momente immer sehr intensiv wahrgenommen, einerseits markiert dieser Ritualschritt einen Augenblick, den ich selber als spirituell berührend empfunden habe, andererseits ist der Geruch sehr prägend und ist ab einem bestimmten Zeitpunkt immer mit einem gewissen Gefühl verbunden gewesen. Sobald ich dieses Räucherwerk gerochen habe, war ich viel schneller im rituellen, aufmerksamen und achtsamen Handeln, als zuvor. Der Geruch half mir sozusagen, mich auch mehr auf die Zeremonie einzulassen, beziehungsweise mich ihr hinzugeben. Mein Gegenüber, der mich mit positiven Worten und Gebeten während des Räucherns bespricht, hatte die volle Aufmerksamkeit bei mir. Im Allgemeinen markiert dieser Moment: jetzt bist du bereit, in die Schwitzhütte zu gehen. Dennoch konnte ich beobachten, dass auch die Stimmung unter den TeilnehmerInnen hier wieder stiller wird, und meine eigene Gefühlslage stimmte sich um, nicht mehr das Geschehen zu sehr im Außen zu beobachten, sondern diese Räucherung veranlasste mich auch, nun mehr bei mir zu bleiben und mehr meine inneren Vorgänge zu beobachten. Den Geruch und die Handlung des Räucherns selbst deute ich hier mit einem kollektiven Affiziertwerden der ganzen Gruppe, da die Stille und die Gerüche stimmungsbildend sind und diese entstehende Stimmung eine Einzigartigkeit an Emanation offenbart.

5.2 In der Schwitzhütte

Wenn die Steine, die schon einige Stunden im Feuer verweilten, zum Glühen anfangen, wird sobald mit der eigentlichen Zeremonie begonnen. Nun stellen sich alle TeilnehmerInnen im Kreis um das Feuer auf. Der/die ZeremonieleiterIn geht zu jedem/r TeilnehmerIn und ich durfte aus einem kleinen Gefäß ein bisschen losen Tabak nehmen. Diesen Tabak behalte ich in der Hand und jeder spricht nun für sich ein Gebet oder eine Intention aus, die man für dieses Schwitzhüttenritual bereithält. Der Tabak, der nachher ins Feuer geworfen wird, gilt hier als Vermittler der Gebete und wird, laut den OrganisatorInnen, in überlieferten mythologischen Geschichten als der Überbringer der ausgesprochenen Gebete in die Geisteswelt angesehen.

Hier habe ich oft während der teilnehmenden Beobachtung gesehen, dass manche Menschen sehr lange mit dem Tabak und ihren Gebeten oder Wünschen in sich versunken noch im Kreis stehen und dies einen speziellen Moment der *inneren Ausrichtung* markiert. Auch ich habe versucht, wieder in die Stille und in das Beten für meine Intentionen und Wünsche zu gehen. Dazu halte ich den Tabak in meiner Hand, die ich zum Herzen führe, schließe die Augen und spreche innerlich. Für mich ist dies einer der Kernelemente bei einem Schwitzhüttenritual, sich hier bewusst zu werden, was meine persönlichen Belange sind und wie ich sie *selbst ausformuliere*. Hier habe ich einen Raum, der Verbindung mit mir selbst schafft, um einen inneren Dialog mit mir zu führen, unter „sakralen“, rituellen und zeremoniellen Rahmenbedingungen, die kollektiv geschaffen und umgesetzt werden, aber im individuellen Erleben erfasst werden und dort zu einer Achtsamkeits- und Bewusstseinsübung werden.

Diese Momente zählten für mich zu denen, die sehr nachhaltig wirkten, da diese hier gesetzten persönlichen Intentionen teilweise in der Schwitzhütte noch Bedeutung bekommen, durch verschiedene Themengebungen des/der Ritualleiters/In oder spezifischen Fragestellungen. Weiters sind diese individuellen Intentionen und Ausrichtungen dann diejenigen, die später auch im persönlichen alltäglichen Geschehen weiterhin Bedeutung und vor allem Wirksamkeit haben, da eine intensive Auseinandersetzung, die zusätzlich körperlich erfahren und praktiziert wurde, stattfand. In meinem persönlichen Erleben markiere ich das „Beten“ vor der Schwitzhütte als zentrales Erlebnis, welches konstituierend und affizierend ist, da es starke Emotionen auslösen kann, wie bei mir zum Beispiel Entschlossenheit, Traurigkeit, Besinnung, Berührtsein, Aufregung und Erregung. Allein das „Beten“ war etwas völlig Neues für mich und fühlte sich die ersten Male sehr komisch und befremdlich an, *innerlich* eine Art ernsthafte Konversation zu führen. Oft habe ich am Platz gehört, es ginge den TeilnehmerInnen darum, hierbei zu lernen „vom Herzen zu sprechen“.

Nach der Gelegenheit des „Betens“, streue ich den Tabak ins Feuer und gehe in die Schwitzhütte. Ich betrete die Schwitzhütte durch einen kleinen runden Eingang, der genauso hoch ist, dass man nur auf Knien darin reinkriechen kann. Alle TeilnehmerInnen knien sich jeweils einzeln vor dem Eingang nieder, berühren mit der Stirn den Boden und sagen laut: “Für alle meine Beziehungen!”.

5.2.1. Bildanalyse 3

Passage (oder Sequenz):	Kurz vor der Schwitzhütte - Räuchern und Beten
Film (oder Video):	Schwitzhütten - Eine sensorische Reise in den Körper
Datum:	16.12.18
Time Code:	00:23:10 – 00:25:54
Dauer:	2:44 min.

TC:	23:10	23:11	23:12	22:55	23:18
					
Am:	1	2	3	4	5
Interview:					
Geräusch:	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung

TC:	23:28	23:36	23:41	23:47	24:18
					
Am:	6	7	8	9	10
Interview:					
Geräusch:	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung

TC:	25:46	25:47	25:49		
					
Am:	11	12	13		
Interview :			“Für alle meine Beziehungen”		
Geräusch:	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung	Wind & Umgebung		

Beschreibende Ebene (was?):

Bild 1 bis 5 zeigt zwei Menschen, die sich entweder gegenüberstehen oder hintereinanderstehen. Beide haben wenig Kleidung an und stehen im Freien. Der eine Mann hat seine Arme weit ausgestreckt, während der andere Mann etwas in der Hand hält und sich dem gegenüberliegenden Körper mit Aufmerksamkeit widmet. Man sieht, wie von oben bis tief zum Boden hinunter etwas am Körper gemacht wird, ohne diesen zu berühren.

In Bild 6 bis 10 sieht man eine Frau im Freien mit einem Tuch eingewickelt stehen. Ihre Augen sind geschlossen und ihre Hände sind zusammengefaltet und berühren entweder die Bauchgegend oder die Herzgegend.

In Bild 11 sieht man eine Wiese, einen Ausschnitt von Knien und Hände davor in der Luft.

Bild 12 zeigt Hände auf der Wiese sich abstützend.

Bild 13 zeigt eine Frau, die mit ihrem Kopf und Händen die Wiese berührt.

Interpretierende Ebene (wie?):

Bild 1 bis 5 zeigt eine Szene, die kurz vor dem Schwitzhüttenbetreten stattfindet. Die TeilnehmerInnen werden geräuchert. Wie dies aussieht, wird im Film „Schwitzhütten – Eine sensorische Reise in den Körper“ dargestellt. Die Szenenauswahl beschreibt auch deutlich, wie Menschen sich hier positionieren. Man stellt sich leicht gekleidet vor den/die SchwitzhüttenzeremonieleiterIn und spreizt seine Arme und Beine im Stehen. Der/die Schwitzhüttenzeremonieleiterin hat Räucherwerk in der Hand und versucht nun von Kopf bis Fuß den Körper entlang abzustreifen, ohne diesen aber zu berühren, begleitend werden dazu Worte gesprochen.

In Bild 6 bis 10 sieht man eine SchwitzhüttenzeremonieteilnehmerIn die schon umgezogen, also mit einem Tuch bedeckt ist. Aus einer Schüssel wird Tabak genommen, der in den Händen gehalten wird. Dieser Moment kennzeichnet nochmal ein persönliches Gebet zu sprechen. Der Tabak steht hier symbolisch für den Vermittler des Gebets, denn dieser wird nach dem Gebet ins Feuer geworfen und gleich danach wird in die Schwitzhütte gegangen. Die Frau auf dem Bild hat geschlossene Augen und ist tief versunken in ihre Gebete und das Halten des Tabaks, den sie zu ihrem Herzen platziert.

In Bild 11 bis 13 sieht man die Frau nach dem Werfen des Tabaks in das Feuer und kurz vorm Betreten der Schwitzhütte. Sie kniet und führt ihre Stirn zu Boden während sie laut “Für alle

meine Beziehungen” sagt.

Diese Filmpassage und die Bildanalyse zeigen auf, welche rituellen Elemente vor dem Schwitzhütteneintritt zur Geltung kommen. Das Beten bekommt schon außerhalb der Schwitzhütte einen besonderen Stellenwert eingeräumt, sowie die Auseinandersetzung mit seinen eigenen Intentionen. Demutsgesten, wie das Knien und mit seinem Kopf die Erde zu berühren machen einen außergewöhnlichen Moment aus dieser Sequenz im ganzen Ritual, da das Betreten der Schwitzhütte von vielen TeilnehmerInnen als ganz besonders intim-berührend empfunden wird.

5.2.1.1 Bildanalyse 3 - Erläuterungen

Nach dem Betreten der Schwitzhütte suchte ich mir dort einen Platz zum Sitzen. Oft gibt es zwei Reihen, wobei Menschen, die kaum Erfahrungen mit Schwitzhüttenritualen haben, in der hinteren Reihe sitzen, weil dort die Hitze oft erträglicher wahrgenommen wird, da die heißen Steine in die Mitte der Hütte in ein kleines Erdloch gegeben werden. Der/die SchwitzhüttenzeremonieleiterIn betritt normalerweise zuerst die Hütte und platziert sich gleich neben dem Eingang, wo er/sie auch das ganze Ritual überbleibt. Wenn alle ihren Platz gefunden haben, wird ein Eimer voller Wasser neben dem/r ZeremonieleiterIn platziert, sowie Instrumente in der Hütte verteilt werden. In der Hütte ist zu diesem Zeitpunkt die Stimmung meistens sehr still und viele Menschen versuchen, eine in-sich-gekehrte Haltung einzunehmen, mit vielleicht geschlossenen Augen oder einer meditativen Sitzhaltung. Einige Menschen legen ihre Tücher ab, die sie sich um den Körper gewickelt haben und sitzen mit völlig nacktem Körper in der Hütte. Hierzu gibt es eine Beschreibung einer Schwitzhüttenteilnehmerin, die das Nacktsein und das Berühren in der Hütte thematisiert:

“Und was mi halt oft ja, mich fast stört oder irritiert auch ist, das mir persönlich oft passiert, dass ich neben Leuten sitze die eben genau nicht dieses Bedürfnis zu haben sich irgendwie ... ich merk dann ... also mir ist das schon öfters in der Schwitzhütte passiert dass ich neben Personen sitze, die ganz stark abblocken und das ist dann oft richtig regelrecht zach für mich ja, das tut mich dann oft richtig oft so, damit muss ich dann währenddessen im Ritual auch ur arbeiten, weil mich das in meiner Energie voll irritiert, dass das so ... so Mauern kommen. [...] und ja ich glaub das zeigt sich auch einfach in der Schwitzhütte auch dass wir halt irgendwie so ein komisches Ding haben mit diesem Körper und man darf sich nicht berühren und wenn man sich berührt muss man Entschuldigung sagen und für mich ist das voll irritierend und wenn ich will, dass mein

Körper und seine Integrität gewahrt wird, dann darf ich mich nicht in eine kleine Hütte zum Schwitzen setzen mit anderen Leuten. Weil, unsere Körper werden sich berühren. Es ist halt ein kleiner Raum und es kommt zu Berührungen und es wär gut, wenn man damit irgendwie klar kommt. Ich hab sehr oft erfahren, also ich erleb das oft bei Leuten, die ich nicht so oft seh beim Ritual. Also es war bei mir am Anfang auch so... Also ich versteh die anderen auch. Aber es wär schon schön, wenn da irgendwie mehr Leichtigkeit und ein offener Umgang herrschen würde, sag ich jetzt mal so. Das ist aber in unserer Gesellschaft total tabuisiert, die eigene Körperlichkeit und die eigene Nacktheit. Das sind riesen Themen und das zeigt sich dann halt in der Schwitzhütte auch (Interview 8, Zeile 158 - 186)."

Diese Beschreibung im Interview zeigen auf, wie der Körper von einer Teilnehmerin thematisiert wird. Gesellschaftliche Normen kommen hier noch stark zur Geltung. Ich selber konnte beim Betreten der Schwitzhütte beobachten, dass die Atmosphäre noch wesentlicher verspannter ist, als nach der Schwitzhütte. Es wird tatsächlich sehr darauf geachtet, dass alle genügend Platz haben und Berührungen kaum stattfinden. Manche TeilnehmerInnen ziehen ihre Knie oder Beine extra stark an den Körper, um kaum andere Menschen zu berühren. Der große Kontrast zu diesem normbehafteten sozialen Verhalten in der Schwitzhütte markiert das Ende der Schwitzhütte, wobei hier Berührungen und Aufmerksamkeit um Platzüberschneidungen komplett wegfallen. Mehr dazu weiter unten folgend.

Der/die FeuerhüterIn außerhalb der Hütte ist während des Schwitzhüttenrituals in ständiger Kommunikation mit dem/r SchwitzenhüttenleiterIn, denn diese/r gibt an wieviel heiße Steine pro Runde in die Hütte reingetragen werden, ob Wasser für eine/n Teilnehmer/In gebraucht wird, ob weiteres Räucherwerk oder Instrumente verlangt werden, dass neue Eimer mit Wasser gefüllt in der Schwitzhütte stehen, und vor allem, wenn nach jeder Runde der Eingang, der mit einer dicken Deckenschicht verhängt ist, dieser von außen wieder geöffnet werden soll.

Wenn nun alle Personen Platz genommen haben und eine atmosphärische Ruhe in der Gruppe entstanden ist, werden die ersten Steine in das mittige Erdloch der Hütte befördert. Bei jedem einzelnen Stein wird ein Begrüßen für die "Großmutter Steine" (Interview 3) gesungen oder gesprochen.

"[...] mit einer Gabel (räuspert sich) ... werden die Steine ... werden die glühenden Steine, die im Feuer erhitzten Steine ahm in die Schwitzhütte getragen, da sag ich wie viele ich jetzt möchte in dieser Runde, das kann auch unterschiedlich sein, ich halt das sehr intuitiv, also ich geb gern am Anfang ein paar Steine rein, vor allem wenns kalt ist,

dass dann schon bissal angewärmt ist sozusagen und ja, genau dann kommen auch die Steine, dann wird der Stein mit Räucherwerk begrüßt und zum Teil mit einem Lied, da gibts spezielle Lieder (Interview 3, Zeile: 720-725).“

Wenn alle abgezählten Steine im Erdloch sind, wird der Eingang mit der Deckenschicht abgedeckt und es wird absolut dunkel in der Schwitzhütte. Spätestens jetzt fängt der/die SchwitzhüttenleiterIn zu reden an. Oft werden willkommende Gesten ausgesprochen oder das gemeinsame Ankommen durch tiefe Atmung angeleitet. Jede Runde setzt sich aus einem spezifischen Themenkomplex zusammen, der von SchwitzhüttenleiterIn zu SchwitzhüttenleiterIn variiert. Bei manchen SchwitzhüttenleiterInnen wird nur gesungen, bei anderen werden die verschiedenen Runden in Themenbereiche aufgeteilt und die TeilnehmerInnen dürfen in jeder Runde etwas dazu sagen. Bei *Raices de la Tierra Austria* finden hauptsächlich Mischungen aus Mexiko-, Lakota- und Cheyenne - Traditionen statt.

“[...] beim Mateo ist die erste Runde a fürn großen Geist, für die Dankbarkeit, für die Freude, die zweite Runde ist für Mutter Erde oder für unsere eigenen Mütter, die dritte Runde ist für die Kinder und die vierte Runde für uns selber. Und bei Lakota wär das die erste Runde fürn großen Geist, die zweite Runde für die Familie, die Blutsverwandten, die dritte Runde für olle unsre Beziehungen olle Menschen die sonst mit uns in Beziehung stehen und die Ahnen, a die die schon nicht mehr hier sind. Und die letzte Runde für uns selbst. Und bei Mexihka is a bissal komplizierter.. (lacht). Aber kurz gefasster wärs so...die erste Runde für das wunderbare Wissen, die Natur, die Logik, die in den Dingen steckt. Die zweite Runde ist so die Intuition, die Heilung, das Weibliche ... mhhh ... die dritte Runde ist für die Willenskraft, für die Krieger und die Kriegerin. Und die letzte Runde ist fürs Bewusstsein [...] (Interview 2, Zeile 292-304).“

Diese Runden werden also intensiv genutzt, um spezifische Themen kollektiv anzusprechen und gleichzeitig auch um eine individuelle Perspektive mit einzubauen, die manchmal mit der Praxis des Betens verglichen werden kann (Interview 4). Des Weiteren werden sehr oft Themen auf Jahreszeiten bezogen und damit ein Narrativ über die individuelle Zeit und Raum gesponnen. Somit

“[...] kann es sein, dass ein Leiter oder Leiterin sagt, so jetzt ist gerade Frühling, die Zeit der Aussaat und was willst du in deinem Leben aussäen. Bereitest den Boden für dein Leben, und ... und ich bitte dich das zu erzählen oder sag ganz offen, was du aussäen willst in deinem Leben jetzt, damit es wächst und gedeiht und übers Jahr hegst und pflegst dus. Es gibt sozusagen so Codeworte, dass wenn du

gesprachen hast, sagst du je nachdem welche Runde, ahm ... sagst du Aherz oder Aho oder was auch immer, dieses Codewort, damit die anderen wissen du bist fertig. Weil, wir sitzen im Dunkeln und schaun uns nicht auf die Lippen. Damit wir sozusagen nicht solche Momente haben, wo alle warten. Genau, und dann erzählt man halt, was man erzählen mag, oder man erzählt es nicht oder sagt es nur im Stillen und macht es nur mit sich selber aus [...] (Interview 3, Zeile 795-809)."

Eine Runde beginnt also, sobald die dicke Deckenschicht am Eingang zu geht. In der Schwitzhütte ist es stockdunkel, das einzige, das man eventuell wahrnimmt, sind die glühenden Steine in der Mitte.

"Also ich tauche jetzt in eine Schwitzhüttenrunde ein, wies so aussieht und abläuft [...] ahm [...] ich sitz sozusagen auf den Leiter-Platz um den Kreis herum, reiheum sitzen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer und da gibts noch auf der anderen Seite gegenüber von mir, von dem Eingangsbereich zu meiner Linken sozusagen, sitzt da noch der Helfer, die Helferin, je nach dem, Mann oder Frau, die auch noch unterstützend mit dabei ist. Ahmm [...] dann gibts die Tür, bei der wir sitzen und diese Tür wird von den Feueradlern, den Feuermann, der Feuerfrau mit einer [...] mit einer Gabel (räuspert sich) [...] der [...] werden die Steine [...] werden die glühenden Steine, die im Feuer erhitzten Steine in die Schwitzhütte getragen, da sag ich wie viele ich jetzt möchte in dieser Runde, das kann auch unterschiedlich sein. Ich halt das sehr intuitiv, also ich geb gern am Anfang ein paar Steine rein, vor allem wenns kalt ist, dass dann schon bissal angewärmt ist sozusagen und ja, genau dann kommen auch die Steine, dann wird der Stein mit Räucherwerk begrüßt und zum Teil mit einem Lied, da gibts spezielle Lieder. Also die Steine sehen wir als Großmütter und Großväter, weil sie eben schon einer der ältesten Geschwister hier auf der Erde sind. [...] dann kommt das Wasser herein, bringen auch die Feuerleute herein. Mit dem Wasser werden dann die Steine berührt, mit dem Trott oder dem Kübel, wo auch immer das Wasser drin ist. Und dann gibts auch natürlich einen Becher, also ich hab auch ein Horn, mit dem ich aufgieße und manchmal mach ichs mit einem Büschel Kräuter, verschiedenstes, das ist auch immer sehr schön, da hat man dann einen Duft. Das kann man dann auch ins Wasser tun. Und dann irgendwann, wenn es sich stimmig anfühlt, mhh dann machen wir sozusagen, die Tür zu, Close the Door, mach die Tür zu. Die Tür besteht aus Decken und danach sollte es relativ dunkel sein, wenn man absieht von den glühenden Steinen, also die glühenden Steine sind im Zentrum und repräsentieren auch, also so bissal den glühenden Erdkern, genau. Man muss sich auch vorstellen, dass also, wir stellen uns

vor, dass nicht nur oben die Kuppel ist, sondern, dass auch nach unten eine Kuppel ist. Also, dass sozusagen das wirklich die Form der Erde hat, in der wir sitzen. Nur wir sitzen sozusagen auf der bewussten Ebene und dann gibt es die unterbewussten Ebene, die man sich vorstellt, dazu und dann je nachdem was so durchfließt, manchmal red ich oder erzähle ich [...] (Interview 3, Zeile 713-748).“

Ab diesen Zeitpunkt heizt sich die Schwitzhütte schon auf. Der/die SchwitzhüttenzeremonielerIn beginnt, die Runde einzuleiten, und spritzt zu ganz bestimmten Zeiten mit einem Schöpfer das Wasser, welches im Eimer bereitgestellt wurde, auf die heißen Steine. Nach den allgemeinen Sprechphasen in einer Runde, werden Lieder angestimmt, die entweder von der/die SchwitzhüttenzeremonieleiterIn vorgegeben werden oder die Menschen in der Schwitzhütte stimmen einfach eines an. Das Singen wird in diesen Phasen sehr intensiv wahrgenommen, da durch das Einwirken der starken Hitze eine hohe physische Belastung gegeben ist. Mittels suggestiven Trommeln, Rasseln und des Einlassens auf tiefsinnige Gesänge, wird ein eigenes Ambiente und eine eigene Stimmung erzeugt. In ethnohistorischer Literatur wird angegeben, dass seit den ersten Aufzeichnungen von Schwitzhütten, Lieder schon immer ein integraler Bestandteil waren. Es wird angegeben, dass in Lakota-Schwitzhütten manche Lieder der Öffentlichkeit zugänglich sind und manche nicht, da einige Lieder empfangen wurden und nur für bestimmte Anlässe gesungen werden. “All of the songs used in the sweat are religious in nature and generally said to be inspired or revealed by spirits to specific individuals (Bucko 1999: 128).“ Die Lieder stellen eine Art des Gebets dar und auch ein emotionales Loslassen. “It can bring people together - get strength from that. Songs can enhance a person’s feelings in the spiritual sense - bring out your spiritual feelings when you pray. This is how I see it (ebd.).“ Vor allem am Schluss einer Runde werden laut und intensiv Lieder gesungen und auch in dieser Phase wird am meisten Wasser auf die heißen Steine gegossen - so, dass der heiße Wasserdampf am Schluss einer Runde am meisten seine Wirkung zeigt. Für viele TeilnehmerInnen wird es hier sehr unangenehm und in vielen Interviews wird von *an seine Grenzen gehen*“ gesprochen (Interview, 1, 2, 3, 5). Das Schwitzen wird zu einem allumfassenden körperlichen Empfinden und ist die ganze Zeit über ständigem Begleiter in der Schwitzhütte (siehe Kapitel „Geschwitzwerden – ein sensorisches Merkmal in der Schwitzhütte“).

Im nächsten Moment, nach einer Phase der Unerträglichkeit wird die Tür geöffnet. Alle TeilnehmerInnen schreien gleichzeitig “Puerta” und der/die FeuerhüterIn vor der Schwitzhütte öffnet sogleich den Eingangsbereich, indem er die dicke Deckenschicht davon entfernt. Ab

diesem Zeitpunkt kommt wieder Licht in die Schwitzhütte und vor allem frische Luft. Die Temperatur entspannt sich, genauso wie die Menschen, die darinsitzen. Wenn es zu heiß wird, legen sich TeilnehmerInnen auch auf den Boden, da die heiße Luft auch in der Schwitzhütte nach oben steigt und es am Boden kühler und erträglicher ist. Hier werden Berührungen zwischen den Leuten schon viel leichter zugelassen und es ist vielen BesucherInnen egal, ob sie nun von einem anderen Bein oder Fuß oder Arm berührt werden. Ich konnte beobachten, dass die TeilnehmerInnen viel zu sehr mit sich selbst, beziehungsweise damit beschäftigt sind, ihre Körperfunktionen zu stabilisieren und somit die gesellschaftlichen normbedingten vor allem räumlichen Distanzen zwischen den Menschen nicht mehr eingehalten werden.

Jetzt wird der Eimer mit Wasser nachgefüllt, Wasserflaschen werden zu den TeilnehmerInnen in die Hütte gereicht und wenn jemand unbedingt raus muss, ist es in diesen Pausen nun möglich. Laut Beobachtungsprotokoll hatte eine Runde jeweils eine Zeitspanne von zwanzig bis vierzig Minuten, die Pausen dazwischen können zehn bis zwanzig Minuten dauern. Sabine Bacher, eine Schwitzhüttenzeremonieleiterin, erzählt:

“[...] ja, ich liebe die letzte Runde, also weil sich da manchmal so ein schöner Raum aufmachen kann und da bitt ich mal alle in die Stille einzutauchen. Und natürlich ist nicht ganz Stille, aber es ist diese innere Stille. Es macht sich dieser Raum der Stille auf, auch wenn außen drum rum Vögelgezwitscher zu hören ist oder Menschen doch noch Plaudern oder Hunde bellen [...] öffnet sich trotzdem so eine Stille, die sehr weit ist. Wenn wir Glück haben spüren wir ganz schön das Herz so offen, da sind vielleicht schon viele Tränen geflossen, manche liegen am Boden, manchmal liegen alle am Boden wenn es heiß war (lacht) wie die Dominosteine, die umgefallen sind (lacht) [...]. Dann ... geb ich auch noch gerne, also das Wort weiter in die Runde, dass einfach noch das, was noch da ist, gesagt werden kann. Und da ist oft sehr viel Dankbarkeit in der Runde. Da sind oft viele ... in letzter Zeit bedanken sich Menschen für das, was ihr Leben ihnen bringt oder für sich selber oder das was sie bewegt grad. Und das ist immer sehr schön so eine Dankbarkeitsrunde. Weil da jeder merkt, in welcher Fülle ... oder ich spür das immer bei mir selber oder man spürt bei den anderen, einer fängt mit einem Danke an ... und dann was für eine Fülle da ist eigentlich. Und gerade durch diese Enge gehen vorher, durch Tränen, die geflossen sind, oder... (denkt) ...dann kann man sehr gute Dankbarkeit spüren für das Leben (Interview 3, Zeile: 749-774).”

Für mich selbst als forschende Teilnehmerin, konnte ich die Zeiten während eines Schwitzhüttenrituals in der Schwitzhütte als unglaublich intensiv wahrnehmen. Da ich jeder

Schwitzhütte von Ende 2017 bis Ende 2018 beigewesen bin, konnte ich wahrnehmen, dass jede Schwitzhütte anders war. Die ersten Male hatte ich immer starkes Kopfweg nach einer Schwitzhütte und konnte nachher kaum mit Menschen reden oder mich austauschen, da ich körperlich zu sehr mitgenommen war. Auch konnte ich eine Zeitlang nach einer Schwitzhütte nicht schlafen. Nach einigen Monaten vergingen diese Erscheinungen und ich konnte ohne Probleme, die Schwitzhütte verlassen, fühlte mich manchmal sogar nach einer Schwitzhütte positiv energetisiert. In der Schwitzhütte selbst, sobald es dunkel wird, und zwar wirklich stockdunkel, arbeiten die Sinne anders. Ich konnte mich sehr viel besser wahrnehmen, mehr auf meine Körperfunktionen achten, mich aber gleichzeitig total fallen lassen, da mich niemand beobachten konnte und ich mich dadurch völlig ungestört fühlte in meiner Körperhaltung, meiner Mimik oder auch meinen Geräuschen, die sich als Stöhnen oder Seufzen bei zu großer Anstrengung äußerten. Ich konnte beobachten, wie ich anfangs, in meinen ersten Schwitzhütten in Aspern, während ich mit der Hitze kämpfte, versuchte oft den Schweiß wegzuwischen und sehr unruhig in meiner Sitzposition war, oder ich ständig versuchte die Position zu ändern, im Glauben, dass die Unerträglichkeit der Hitze dadurch nachlässt. Diese „Unruhe“ verschwand von Mal zu Mal, da ich lernen konnte, um so ruhiger und gelassener ich mit der Grenzerfahrung umging, desto weniger musste ich reagieren und desto weniger körperlicher Widerstand bildete sich dadurch. Das Singen hatte einen sehr interessanten Aspekt, da ich mich beim Singen total „gehenlassen“ konnte. Die Hitze und der Wasserdampf brannten manchmal schon sehr stark auf der Haut, aber durch das laute Mitsingen und die musikalische Begleitung der Trommeln und Rasseln in der Schwitzhütte, wobei all das manchmal einen tranceartigen Zustand hervorrief, wurde die Hitze und das „Leiden“ erträglicher, beziehungsweise anders wahrgenommen. Ich konnte beim Singen/Musizieren eine Art „Entrückung“ zu meinem Selbst wahrnehmen, losgelöst von Körper und Empfindungen, zu einer sehr einheitlichen Sinneswahrnehmung, die vor allem durch Glücksgefühle, Intensität und Verbundenheit mit den Anwesenden geprägt war. Manchmal sang ich nicht nur mit, sondern schrie mit und bewegte meinen Körper dazu, der sich in Wallung synchron zum Rhythmus der Trommeln bewegte. Wenn ein Lied, das in intensiver Hitze gesungen wurde, zu Ende war, entspannte sich mein Körper, obwohl die Hitze genauso unerträglich schien. Bei solchen Momenten seufze ich oft laut, das laute Tönen verhalf noch mehr mich zu entspannen. Die Dunkelheit, die Hitze und das Musizieren, waren also wichtige Faktoren, um einen kompletten Ausnahmezustand in meinem körperlichen und mentalen normbehafteten Verhalten herbeizurufen. Nachdem die Decken beim Eingang entfernt wurden und wieder Luft und Licht in die Schwitzhütte eintrat, schloss ich meistens die Augen, um noch weiter bei mir bleiben zu können. Der kalte Luftzug, der von

außen eintrat, war immer ein erlösendes Gefühl, die pure Entspannung trat ein und auch Erleichterung. Sehr oft legte ich mich dazu auf den Boden, um noch mehr in die Entspannung gehen zu können. Die anderen Menschen in der Schwitzhütte waren ab diesem Zeitpunkt völlig egal, ich widmete nur mir selbst der Aufmerksamkeit und meinen Empfindungen. Es war egal, wie ich aussah, ob Erde oder Stroh in meinem Gesicht oder meinen Haaren verteilt war, ob ich rotglühend und schweißnass war, oder ob ich jetzt das Bein oder den Arm eines/r anderen TeilnehmerIn berührte. Die Luft und die Atmung bekommen hier einen besonderen Akzent, da jeder nach Luft rang, und auch ich mich selbst hören konnte, wie ich sehr tief einatmete, um Luft zu bekommen und es genießen konnte, wie die Luft in meine Lungen strömte.

6. Empirisches Kapitel III – Der Film „Schwitzhütten – Eine sensorische Reise in den Körper“

6.1 Beschreibung des ethnographischen Films

Der Film „Schwitzhütten – Eine sensorische Reise in den Körper“ entstand innerhalb eines Jahres, während ich intensiv empirische Feldforschung betrieben hatte. Den entstandenen Film habe ich unter dem Genre „Ethnographischer Dokumentarfilm“ kategorisiert.

Was nun den Ethnographischen Film so besonders macht im Genre des Dokumentarfilms, ist, dass der Ethnographische Film eine Methode ist und mikrosoziale, mikrokulturelle und gesellschaftliche Phänomene beschreibt.

„Was ethnographische Filmpraktiken auszeichnet, ist nicht nur die Auseinandersetzung mit der Dialektik der Begegnung zwischen den Kulturen, sondern auch eine starke Konzentration auf das Empirische. [...] Beobachtungsfilme leiten den Zuschauer nicht an; sie zeigen vielmehr Ereignisse aus dem Inneren heraus [...]. Diese Art des Zeigens beseitigt das Gefühl der Distanz zum Beobachter, dessen Erfahrung nah an den Erkenntnissen ist, die in der Interaktion zwischen den sozialen Akteuren während der Feldforschung entstehen. Sie verschafft Zugang zu einer Erfahrung, die derjenigen von Anthropologen ähnelt, die in ein Forschungsumfeld eintauchen (Carta 2015: 9).“

Nach der Formulierung der Fragestellung und des Problems, wurde der Zugang zum Feld und den ProtagonistInnen ermöglicht, der unter anderem ein langer Prozess war, in Bezug auf Akzeptanz, Kennenlernen, Sozialisation, Zugang zum Ort und Vieles mehr. Weiters wurden mittels Film Daten erhoben, die anschließend deskriptiv und theoretisch aufgearbeitet wurden. Der wesentliche Faktor für das Gelingen eines solchen visuellen ethnographischen Forschungsvorhabens, ist vor allem die Beziehung zum Feld. (vgl. Manthei, Ingrid) „Andererseits (vgl. Kroner/Wolff 1986: 127-154) können sich die Untersuchten und ForscherInnen mit Abwehr gegenüberstellen und eine Feldforschung somit erschweren. Weitere bedeutende Parameter, die eine Kommunikation mit den TeilnehmerInnen erschweren und für die produzierte Dokumentation unvorhersehbare Auswirkung zur Folge haben können [...] (vgl. Ballhaus 1995: 13-47).“

Diese Problematik, dass die Gruppe der Untersuchenden sich mit Abwehr, speziell meinen Unterfangen zu filmen, gegenübergestellt haben, ist in meinem Forschungsverlauf passiert. Bevor ich zum Inhalt des Filmes übergehe, möchte ich noch diese Problemerkörterung diskutieren und beschreiben.

6.2 Problemerörterung – Die Herausforderung bei Schwitzhüttenevents zu filmen

In diesem Zusammenhang möchte ich gerne auf meine im Feld gemachten Erfahrungen eingehen, die sich mit einigen der im Kapitel “Positionierung im Feld in der Visuellen Anthropologie” dargestellten Problemerörterungen überschneiden. Als Forscherin verfehlte ich, im Feld eine konstante Beziehung zu der Gruppe aufgebaut zu haben, darum kam es letztendlich zu nicht genügenden Filmaufnahmen. Die ersten Filmaufnahmen wurden nach circa einem halben Jahr kontinuierlicher Anwesenheit gemacht. Die ProtagonistInnen waren teilweise offen aber auch teilweise skeptisch gegenüber dem Abfilmen des Geschehens. Die Anwesenheit einer “beobachtenden” Person war akzeptabel, aber sobald eine Kamera in das Geschehen mitplatziert wurde, kam es zu sehr vielen Regelungen und Einschränkungen, wie zum Beispiel was gefilmt werden darf und vor allem bis zu welcher Zeit. Die Verneinungen in einzelnen Situationen waren letztendlich in Summe zahlreicher als Bejahungen, daher wurde von mir als Forscherin deutlich das Gefühl des Widerstandes spürbar. Dieser Zugang wurde von mir als Forscherin nicht mehr unter ethisch akzeptablen Bedingungen eines Forschungssettings angesehen und hat auch persönliche Bereiche berührt, da diese Verneinungen von mir auch als Nein zu meiner Forschung, meinen Interessen im Feld aufgenommen wurde. Im weiteren Sinne hat es auch eine persönliche Ebene berührt, da ich nicht das Gefühl hatte, genug Vertrauen aufgebaut zu haben. Wahrscheinlich hat eine kollektive, gut ausgearbeitete Besprechung mit einzelnen Gruppenmitgliedern gefehlt, die der Gruppe den Forschungsverlauf, das Forschungsvorhaben, sowie den rezenten Forschungsstand der Gruppe näher gebracht und somit zu mehr Verständnis und Interesse geführt hätte. Es kam ein Schreiben eines Gruppenmitglieds, das die Versuche, weitere Filmaufnahmen während einer Zeremonie zu machen, völlig beendet hatte. Darin wurde beschrieben, dass die TeilnehmerInnen die Kamera als ein Mittel der “Ablenkung” ansehen und dies eine kontraproduktive Stellung zum gesamten Zweck der Zeremonie darstelle. “Es geht, für mich, bei diesen Zeremonien sehr stark um Fokus, Intention, Aufmerksamkeit, Dankbarkeit und Respekt. [...] Einen Schritt zurückzumachen, konzentriert auf eine Sache blicken, mich nicht ablenken lassen. Hinsehen. Spüren. Loslassen (Email 1).“ Die Kamera war hier also eine Komponente, die die TeilnehmerInnen in eine unauthentische Performance oder Inszenierung drängten. Der eigene Zugang zu einem authentischen Erlebnis wurde damit blockiert. Der Sinn der ganzen Zeremonie ging somit verloren. Es wurden auch die Traditionen angesprochen, die es nicht erlauben, bestimmte Szenen abzufilmen. “It is true that videos and recorders are forbidden from inside the lodge. We should respect the wishes of the elders. ‘ - [...] Ich möchte

mir daher, als weißer Mann, nicht das Recht herausnehmen dies zu tun (Email 1).“, hatte mir einer der Organisatoren mitgeteilt. Somit ergab sich eine Debatte um das Abfilmen einer Zeremonie oder deren Teile, wobei hier große Zweifel aufkamen, wie die von mir zu untersuchende “Raices de la Tierra” – Schwitzhütten-Community weltweit darauf reagieren würde, beziehungsweise inwiefern dies eine Ablehnung oder eine Diskussion in der Community auslösen würde. In dieser kollektiven Eingebundenheit von einem weltweiten Schwitzhüttennetzwerk, ist eine lokale radikale Entscheidung der Gruppe Raices de la Tierra Austria nicht zur Debatte gestanden und somit mit meinem speziellen Forschungsanliegen nicht verhandelbar gewesen.

Als Forscherin suchte ich Lösungen, die keine beziehungsweise selten Schwitzhütten-TeilnehmerInnen miteinbeziehen würden. Somit wurde der Entschluss gefasst, anhand von Interviewerzählungen und teilnehmenden Beobachtungsnotizen, also anhand von generierten Daten, Szenen nachzustellen. Die Kamera inszeniert Bilder, die Wahrnehmungen, Erfahrungen oder Aussagen von TeilnehmerInnen entsprechen. Daraus ergibt sich ein filmisches Narrativ, welches chronologisch eine TeilnehmerInnen-Perspektive darstellt, aus einem subjektiven Blickwinkel mit ästhetischer Bildsprache und Kameraführung. Der Film ist nun eine Mischung aus authentischen Zeremonienaufnahmen, sowie nachgestellte Szenen, die aus dem Datenpool genommen wurden. Das heißt, bestimmte Szenen, die tatsächlich während der Zeremonie schon gedreht wurden, durfte ich weiterverwenden, dennoch musste ich bestimmte Szenen, die mir fehlten, nachstellen. Das bedeutet im Großen und Ganzen, dass es tatsächlich um das zeremonielle Erleben der Raices de la Tierra Gruppe ging, das in weiterer Folge nicht mehr gestört werden sollte, durch einschränkende Medien, wie eine Kamera. Denn ich als forschende Person durfte sehr wohl noch bei jeder Zeremonie anwesend sein und auch Notizen machen oder Interviews führen. Es war zwar sehr zermürend zu erkennen, dass in diesem Setting eine Kamera das eigentliche rituelle Erlebnis der Menschen dort komplett zunichte machte, somit ein Tabu verletzt wurde, dennoch konnte ich durch diesen Fakt wertvolle Daten, wie die Ziele der TeilnehmerInnen, eruieren. Darüber hinaus konnte ich auch mit manchen TeilnehmerInnen trotzdem auch Lösungen finden, diesen Film fertig zu stellen.

6.3. Cinematographische Entscheidungen

In diesem Kapitel möchte ich kurz auf den Prozess und das Narrativ des Films eingehen. Wie wurde gefilmt, womit wurde gefilmt, wie wurden Szenen ausgesucht und was war meine Fragestellung im Film?

Der Film selbst hat vor allem einen experimentellen Zugang. Da der Fokus auf sensorische Aspekte gerichtet ist, soll das Erleben einer Zeremonie nachvollzogen werden. Dabei habe ich weder ein Voiceover verwendet, das erklärend im Off spricht, noch eine einzelne Person abgefilmt, die fortwährend einer Zeremonie begleitet wurde. Es wurde aber eine Person, die selbst seit Jahren auf Schwitzhütten geht, interviewt, die immer wieder nach Szenen und Kapiteln im Film, eine individuelle Sichtweise ihres Erlebens einer Schwitzhüttenzeremonie wiedergibt und somit durch den Film verbal beschreibend führt. Die filmischen Szenen beschreiben einen chronologischen Verlauf einer Zeremonie und werden abwechselnd im beobachtenden Modus, sowie auch im Point of View Modus gefilmt. Der Film beginnt da, wo er für viele TeilnehmerInnen beginnt, bei einer U-Bahnstation, denn es führt kaum ein anderes öffentliches Transportmittel aus der Innenstadt zu dem Ort Aspern Seestadt, wo die Zeremonien abgehalten wurden. Dieser Beginn wurde absichtlich gewählt, damit der Kontrast sichtbar wird, vom hektischen, mechanischen und getakteten Stadtleben hin zu einem Ort, an dem ein Erleben in einem Setting der Andersartigkeit stattfindet. Das Ankommen an diesem Platz, die Vorbereitungen und das Ablegen von normsozialen, und -kulturellen Aspekten werden hier besonders betont. Im Film werden die einzelnen Schritte, die die TeilnehmerInnen machen, chronologisch abgehandelt. Da es viele einzelne rituelle Schritte gibt, ist der Fokus auf Grund der Forschungsfrage auch auf die Rituale gelegt. Das besondere hier ist der Zugang einer sensorischen Aufarbeitung dieser einzelnen Ritualaufnahmen, die speziell mit der Methode der Sensory Ethnography dargestellt werden.

Rituale, die hier zur Geltung kommen, sind: 1. Mandalalegung, 2. Holzpräsentieren und Steine segnen, 3. Feuerstelle anzünden, 4. Räuchern, 5. Singen, 6. Betreten der Schwitzhütte, 7. Schwitzhüttenzeremonie, 8. Gemeinsame Alimentation

Wie erwähnt, haben sich nach einigen Monaten im Feld Probleme mit den Filmaufnahmen ergeben. Ab hier wurde dann die Gruppe nicht mehr gefilmt, dennoch konnte ich noch Aufnahmen machen, die als Schnittbilder/Footage gelten, oder bei ganz bestimmten Szenen, wie zum Beispiel, als die Gruppe direkt in der Schwitzhütte war und ich im Außen Audioaufnahmen der gesungenen Lieder in der Hütte machen konnte.

Die nachgefilmten Szenen setzen sich wie folgt zusammen:

Nachgefilmt wurde das Betreten der Schwitzhütte. Hierzu hat eine Teilnehmerin, die kein Problem hatte, sich filmen zu lassen, sich hineinversetzt in die Minuten vor dem Betreten einer Schwitzhütte und hat ihre einzelnen Schritte, wie das „Insichgehen“ oder Beten authentisch versucht darzustellen.

Weiters wurde auditiv versucht, eine Schwitzhüttenzeremonie nachzuahmen, indem die Lieder, die in der Schwitzhütte gesungen wurden, bei einer Zeremonie separat vor der Hütte von mir aufgenommen wurden. Da eine Schwitzhütte mehrere „Runden“ hat und in der Schwitzhütte im Dunkeln ein enorm starkes sinnliches Erleben eintritt, mit Dunkelheit, Hitze, Wasser und Vieles mehr, war es eine Herausforderung, dies filmisch im sensorischen Sinne darzustellen. Gelöst habe ich es, indem ich diese Szene so gut wie ausschließlich auditiv darstellte, indem ich nur die Lieder präsentiere, und ein Geräusch erzeugt habe, das sich wie das Bespritzen der heißen Steine mit Wasser anhört. Sowie das Verbrennen der Kräuter, die einen angenehmen Duft in der Hütte verbreiten, beim Streuen der Kräuter aber ein sehr spezifisches Geräusch zur Geltung kommt. Weiters gibt es einen einzigen sichtbaren Moment während der völlig dunkeln Zeremonie in der Schwitzhütte, nämlich das Aufglühen der Kräutermischungen, wenn diese die heißen Steine berühren. Nachgestellt wurden diese Szenen in meiner Küche. Hierzu habe ich eine Herdplatte erhitzt, zu einer Tageszeit, an der es schon dunkel war. Zusätzlich habe ich die Blende und den Shutter der Kamera so eingestellt, dass wenig Licht durch die Linse kommt, also absolute Dunkelheit simuliert. Ich hatte getrocknete Lavendelblüten dann auf der Herdplatte verglühen lassen und hatte eine schöne visuelle Darstellung, die der in der Schwitzhüttenzeremonie sehr ähnlich wirkt. Weiters habe ich dann Wasser auf die heiße Herdplatte gespritzt. Hier gibt es keine visuelle Umsetzung, auch nicht in der Schwitzhütte, aber sehr wohl eine hörbare, nämlich zischendes und verdampfendes Wasser. Auch diese Nachahmung ist eine sehr authentische sinnliche Wahrnehmung dieses Schwitzhüttenmoments.

Eine weitere nachgestellte Szene ist das Verlassen der Schwitzhütte, wo der Boden, das Ausatmen und die sichtbare Erleichterung eine sehr wichtige Rolle spielen. Auch hier wurde wieder dieselbe Teilnehmerin gefilmt, wie schon zuvor erwähnt, die im Gras Abkühlung sucht, sich erleichtert fühlt und dankbare Haltungen und Gesten mit Mitmenschen ausführt. Zum Schluss wird noch dargestellt, wie sehr auch das Essen der Suppe schon fast zu einem rituellen Schritt wird, denn das in sich gekehrt sein ist oft auch noch hier sichtbar.

Die nachgestellten Szenen betreffen also vor allem die Momente der Schwitzhüttenzeremonie selbst, sowie kurz davor oder danach.

Es haben neben den Schwitzhüttenaufnahmen noch sehr viele Interviewaufnahmen

stattgefunden. Alle Interviews, die ich geführt habe, wurden auch gefilmt. Insgesamt sind es elf Interviews, die alle ein bis zwei Stunden dauerten. Hier setzen sich große Footagedaten zusammen, die in der Filmherstellung selektiert wurden und auf nur ein Interview reduziert wurden. Bei der Überlegung, ob von jedem geführten Interview Teilsequenzen in den Film eingebaut werden, wurde letztendlich eine Protagonistin ausgewählt, die im Video durch den gesamten Verlauf mit ihren Erzählungen führt.

Da ich während des Filmens beim Schwitzhüttenplatz sehr chronologisch und sehr gezielt vorgegangen bin, sind kaum Szenen entstanden, die ich nicht gebraucht habe. Und somit hat die Sichtung wenig Zeit in Anspruch genommen. Der Schneideprozess hat mehrere Wochen gedauert und hat vor allem den Anspruch gehabt, eine atmosphärische Besonderheit zu erzeugen.

6.4 Filmanalyse Part II - Der Film als Erzählform für sinnliche Erfahrungen

Ein Drehskript muss nicht mehr dramatische Elemente besitzen, sondern kann die Vorteile des Films als "audiovisuelle Kunst" hervorheben: reines "Hören" und reines "Sehen" wird hier zu einem Erlebnis. Die veränderten Betrachtungsmethoden haben die Grenzen des Films praktisch erweitert, Filme und ihre speziellen Erzählungen können mehr Wert auf die audiovisuelle Sprache als auf ein gut geskriptetes Drehbuch legen.

Filme mit Betonung auf sensorische Eindrücke können als eine Weiterentwicklung von klassischen Filmen betrachtet werden: Sie verzichten auf Erzählungen und redundante Verweise und machen die *Erfahrung* des Zuschauers zur einzigen und wichtigsten Komponente des Films. In weiterer Folge könnte man sagen, die Wirkung von sensorischen Filmen erlaubt es, *interaktiv* mitzuwirken.

Als Erweiterung des Videoinhalts kann der Ton auch dazu verwendet werden, die "Dimension" des Films zu erweitern. In diesem Fall tritt er meist in Form von Ton und nicht von Musik auf. Musik war und ist immer ein gutes Stilmittel im Film, um bestimmte Atmosphären zu erzeugen. Dennoch ist es gerade in einer ethnographischen Dokumentation selten der Fall, solch ein Stilmittel zu verwenden, außer Musik wird dokumentiert und kann hier zu einem speziellen stilistischen Mittel verwendet werden.

Mit sinnlicher Filmästhetik zu arbeiten, bedeutet auch, dass Körperbewegung eine konkretere visuelle Sprache sein können. Das Strecken, die Art zu sitzen, zu gehen oder ganz allgemein sich in einem speziellen Setting zu bewegen, langsam, schnell oder hektisch, kann hier mit

Nahaufnahmen oder speziellen Blickwinkeln besonders betont und sinnlich wiedergegeben werden. Auch Bewegungen an sich, die nicht wirklich bewusst im Alltag wahrgenommen werden, können somit eine Sichtbarkeit bekommen, die mit Hilfe von filmischem Stil und technischem Know-How einzigartig dargestellt werden. Zum Beispiel kann die Geschwindigkeit des Bildes verlangsamt oder schneller abgespielt werden, die Stimme verzerrt, und Bewegungen wiederholt oder abstrakt dargestellt werden.

Die erwähnten Merkmale des sensorischen Films sind nur grundlegende Techniken. Das Streben nach "Interaktivität" ist jedoch das Fenster, eine Brücke zum Publikum, denn so kann das Publikum den Hauptinhalt des Films völlig frei gestalten und sich vorstellen. Zweitens wird der Film nur als Werkzeug benutzt, um die inneren Seiten des Zuschauers zu öffnen. Die Erfahrung des Zuschauers und seine Gefühle sind die eigentlichen Ziele des Films (Zhe 2021).

Die Darstellung von Sinnesqualitäten in Beobachtungsfilmen regt unsere Gedanken an und erzeugt Empathie für das, was sich vor der Kamera abspielt. Es gibt eine einführende Beteiligung, die sowohl kognitiv als auch emotional wiedergegeben wird. Die Nähe mit den Subjekten und Objekten kann den Zuschauer auf der Gefühlsebene berühren und führt gleichzeitig zu einer eigenen Erfahrung. Das hat damit zu tun, dass diese Art des Filmens nicht nur eine alternative, einfühlsame "Art des Wissens" bietet, sondern auch ein Gefühl der körperlichen Verstrickung in die Welt wiederherstellt: „Haut, Gesten, körperliche Merkmale und Körpersprache im Allgemeinen werden originalgetreu wiedergegeben. [...] Man könnte also behaupten, dass sich die Zuschauer mit all ihren Sinnen auf Beobachtungsfilme einlassen. Das Beobachten von Filmen ist eine verkörperte und konstruierte Praxis, die ein Bewusstsein für Bewegung und Haltung sowie für die eher viszerale Aspekte der Körpererfahrung beinhaltet (Carta 2015: 12).“

Und genau in diesen Aspekten funktioniert auch mein Film „Schwitzhütten - Eine sensorische Reise in den Körper“. Hören und Sehen werden zu einer der Hauptaspekte, es gibt eigentlich kein Skript in dem Sinn, sondern die Geschehnisse werden einfach chronologisch abgefilmt und das Sinnliche wird zum Erzähler, indem man mit den auditiven Elementen in eine Soundlandschaft einer Zeremonie eintaucht. Die Kameraführung ist an manchen Stellen auch sehr ungewöhnlich, weil hier dann besonders auf ein haptisches Nachempfinden bei ZuseherInnen gehofft wurde. Somit wird erwünscht, dass die ZuseherInnen dieses Erfahren, auch wenn in sehr abgeschwächter Form, nachempfinden können, und Momente der obengenannten ‚Interaktivität‘ passieren können. Zwar war einer der Problemdiskurse mit meinen FeldforschungsteilnehmerInnen, laut ihnen, dass sich das Filmen und das Erzeugen des

Filmens nichts bringt, da man ein solches Erlebnis, dass vor allem durch die körperliche Anwesenheit wirkt, dem gemeinschaftlichen Erfahren, den Körper in die Beziehung zu Elementen wie, Wasser, Feuer oder Erde zu setzen, rituelles Geschehen erlebt, das tiefe Markierungen in einer Landschaft eines Erlebens setzt und vor allem Grenzerfahrungen zuzulassen, all dem wird ein Film nie gerecht werden. Genau hier gebe ich der Aussage zu hundert Prozent recht, dennoch ist mein Anspruch auch nicht der, eine Schwitzhütte zu ersetzen mit dem Film. Mein Anspruch ist es, dass der Film die Schwitzhüttenzeremonie, auch wenn nur kleine Ausschnitte von einem schier unendlich großem Erfahrungsspektrum, möglich macht nachzuerleben, *trotz* der extremen Entfremdung, da durch das Medium Film hier Erlebtes und Erfahrbares transportiert wird.

Was letztendlich durch die filmische Methode besser zur Geltung kommt als durch reine Verschriftlichung, sind Aspekte, wie zum Beispiel die räumliche Anordnung des gesamten Schwitzhüttenplatzes, aber auch die Anordnung der TeilnehmerInnen in bestimmten rituellen Geschehen: wie und wo platzieren sich die TeilnehmerInnen in bestimmten Situationen? Wie werden Körper und Bewegung hier eingesetzt? Kann man erkennen, dass sich Anspannung und Spannung über die Zeremonie hinweg im Körper verändern? Sind Gesichtsausdrücke und bestimmte tonale Laute während der Zeremonie ein Spezifikum, wie zum Beispiel das Stöhnen bei Hitze oder beim Verlassen der Schwitzhütten? Wie ist die Klanglandschaft einer solchen Zeremonie zu beurteilen? Sind Musik und Stille in einem abwechselnden Rhythmus zu erkennen, als spezielle Elemente, die eine besondere Atmosphäre erzeugen? Wie verändern sich die Körper und die Stimmungen der TeilnehmerInnen durch Einwirkung auf Hitze? Wie werden Körper an diesem Schwitzhüttenplatz eingesetzt? Verbal, oder wird hier viel mit den Händen gearbeitet, werden Positionen eingenommen, die alltagsunüblich sind? Wird gemeinschaftlich agiert oder eher einzeln?

All diese Fragen beantwortet der Film sehr präzise, in dem er den Fokus auf diese Aspekte gelegt hat und die Ausarbeitung der sinnlich zugänglichen Momente betrachtet.

6.5 Link zum Film „Schwitzhütten – Eine sensorische Reise in den Körper“



Link: <https://youtu.be/IKTM9Go8uj8>

7. Empirisches Kapitel IV – Analysen im Bezug zur Forschungsfrage

7.1 Schwitzhüttenzeremonien - affektive Neuprogrammierung durch bewusste affektive Praxis und Atmosphärenerzeugung

Die in den ersten Kapiteln erklärten Theorien sollen hier einen Schwerpunkt zugeordnet bekommen, indem diese den beobachtbaren und nachgefragten Praxen, Regeln, Verhaltensweisen und Ideologien der Schwitzhüttenzeremonien in Aspern Seestadt zugewiesen werden. Vor allem soll mit diesem Kapitel auch die Forschungsfrage konkret beantwortet werden „*Wie erfahren und bewerten die TeilnehmerInnen das Schwitzhüttenritual in Wien, Aspern*“?

Der Term „Neuprogrammierung“ oder „Neukonstitution“ in diesem Kapitel ist ein von mir verwendeter zusammenfassender Begriff, um das Ergebnis meiner Fragestellung zu beschreiben und darzustellen und zieht sich der folgenden Darstellungen entlang.

Der Platz der Schwitzhütte stellt einen kontrastreichen Platz zu, Alltagsleben in der Gesellschaft dar, indem an diesem Ort Menschen Erfahrungen mit umgedrehten Vorzeichen erleben. An diesem Platz werden rituelle Handlungen zu einem intensiven Erlebnis. Der Kontext dieser Handlungen ist in erster Linie einer Weltanschauung zuzuordnen, in der bestimmten Praxen eine besondere Bedeutung oder Stellenwert zugeschrieben werden. Allen voran sind das Beten und das Singen und das Benutzen der „Natur-Elemente“, wie Feuer, Wasser, Erde und Luft zentrale Bestandteile in dieser Systematik. Darüber hinaus kann aber eine vielschichtige Erkenntnis gewonnen werden, wenn sich der Blick auf die Praxen der Menschen richtet und deren eigen interpretierten Bedeutungstiftungen, sowie auf deren affektive Praktiken und auf die dadurch erzeugten Bedeutungen oder auf die Körperlichkeiten und das Affiziertwerden des Körpers richtet. Gleichzeitig wird auch sichtbar, dass der Ort und bestimmte induzierte Atmosphären in der Zeremonie, besondere affektive Momente bei den TeilnehmerInnen markiert.

Der Ansatz, der hier zur Geltung kommt, ist, dass Menschen, welche zu diesen Zeremonien gehen, eine Art Hygiene oder auch ein „Besserwerden“ (Interview 9) der eigenen Befindlichkeiten beanspruchen. Allen voran habe ich beobachten und erfragen können, dass in diesem kreierte Space, etwas gesucht wird, das in den öffentlichen Sphären der Gesellschaft nicht gefunden wird. Die Schwitzhüttenzeremonien eröffnen Möglichkeiten, andere Erfahrungen zu machen, neue Begegnungen mit den eigenen Gefühlen, erweiterte Sichtweisen von Gemeinschaft und des sich Selbstwahrnehmens zu integrieren, neue Einschreibungen des

Erlebten oder Gefühlten oder einen intensiven Austausch mit Menschen, Gefühlen oder einer neuartigen Struktur zu erleben. Ein weiteres Erlebnis wird betont, das “an seine Grenzen gehen” (Interview 11) beschreibt. Ein Interviewpartner erzählt hier, dass seine Grenzen zu spüren, eine direkte Wirkung auf das Alltagsleben hat. Grenzerfahrungen loten sein Gemüt aus und die Wahrnehmung verschiebt sich auf “wesentliche” Sachen (ebd.). Alltagserlebnisse werden neu interpretiert. Daraus ergibt sich, dass sich bei den Schwitzhüttenzeremonien in der Seestadt Aspern durchgeführte Interviews erörtern ließ, dass die schon im Theorieteil unter dem Kapitel „Körperlichkeit“ angesprochene gesellschaftliche Zivilisiertheit und Disziplinierung des Körpers und den eingeschriebenen diskursiven Praktiken entgegengesetzt wird. Gesellschaftliche Normativität wird aufgelöst und kollektive Einschreibungen werden in extremen Ritualsituationen individuell neu ausgehandelt.

“Körper und Leib sind aus dieser Sicht nicht nur diskursive Konstruktionen, sondern besitzen ein Handlungspotenzial, das auch auf Diskurse zurückwirken, sie initiieren und Strukturen verändern kann (Gugutzer 2015: 84).”

Viele TeilnehmerInnen sehen diesen Ort, sowie die Praktiken und die Erfahrungen, die diese Menschen dort machen können, als ein Entdisziplinierungs-Verfahren. durch Loslösen von der Kontrolle der körperlichen Auferlegungen oder Erwartungen und dem sich-Aussetzen einer völlig andersartigen Regelstruktur, die hauptsächlich auf körperliche Erfahrungen aufbaut und dies primär in einem sozialen Setting passiert, lässt sich eine gewisse Dekonstruktion von alten herkömmlichen Selbstwahrnehmungen und Umgängen mit dem Gegenüber (muss nicht unbedingt menschlich oder organisch sein) feststellen. Eingeschriebene diskursive Praktiken werden im Schwitzhüttensetting *neuinterpretiert*. Wissen, Macht und Sprache werden in diesen Ritualen einem neuen Diskurs unterworfen, der den TeilnehmerInnen andere Einschreibungen zufügt, gleichzeitig findet aber eine Attraktion zu diesen neuen diskursiven Werten statt. Genau genommen geht es nicht um die Alltagsziele, die sonst in einer gesellschaftlichen produktiven Erwartungshaltung angenommen werden, sondern um das Erschaffen eines Spaces, einen Raums, indem Gesellschaft neu interpretiert wird, beziehungsweise dichte Strukturen sich hier auflösen können (siehe Communitas-Konzept nach Victor Turner). Angesprochen werden hier vor allem Bedürfnisse des Körpers, die sich normalerweise gesellschaftlichen Bedürfnissen unterordnen. Selbst wenn Freiheit und Ungezwungenheit erlebt werden will, sind diese immer in einer kontrollierten Körperlichkeit zu erfahren. Schwitzhüttenzeremonien öffnen diese Tabuzone.

Weiters ist der Körper laut Anthony Giddens ein “reflexives Projekt”, welches machbar und

formbar ist und soziale Ordnung erzeugt (Gugutzer 2015: 113). Dies findet sich vor allem in der Interaktion von menschlichen Akteuren wieder. Chris Shilling weist in diesem Zusammenhang darauf hin, „dass die Dualität von Struktur und Handeln in fundamentaler Weise von den sinnlichen Wahrnehmungen, Gefühlen und körperlichen Praktiken der interagierenden Menschen abhängt. [...] Der Eigensinn des Körpers ermöglicht es dem Individuum zum Beispiel sinnliche Antworten (sensual responses) auf Regeln [...] zu geben, sich von sozialen Normen und Erwartungen zu distanzieren oder diese zu überwinden. Der materielle Körper hat, beziehungsweise ist ein gesellschaftliches Widerstands- und Kreativitätspotenzial [...] (ebd: 113ff).“ Was der Leib also spürt, trägt mindestens genauso zur stabilisierenden, so wie produzierenden oder reproduzierenden sozialen Ordnung bei, wie der Körper. Da Leib und Körper ineinander verschränkt sind und das Körperhaben vom kulturellen Wissen geprägt ist, lässt sich durch das leibliche Spüren auf das Körperwissen zurückführen. Die Theorie des „reflexiven Projekts“ unterstützt den von mir eruierten Term der „Neukonstitution“.

7.1.1 Zonen der Affektivität und Körperlichkeiten

Was maßgeblich für die Ergebnisse der affektiven Forschung hier ist, ist die Tatsache, dass Menschen affektiv handeln, sobald diese den Platz betreten und bestimmte Elemente wie Räucherwerk oder das Feuer einen Platz in der Dynamik bekommen oder gemeinsam Riten ausgeführt werden. Das Affiziert-Werden oder das affektive Handeln bezieht sich hier besonders auf komplexe Konstrukte, wie bestimmte kollektive Atmosphären oder Stimmungen. Es ist eine bestimmte soziale Situation, die hier zur Geltung kommt und die gemeinsame Wahrnehmung der Atmosphäre hängt von gemeinsamen geteilten Werten ab. Diese geteilten Werte habe ich nicht erörtert, hängen aber stark mit den Praktiken zusammen, die ich am Platz beobachtet habe. Da dem Affekt eine gewisse Prozesshaftigkeit unterliegt, kann auch dieser anhand der TeilnehmerInnen beschrieben werden.

“Am Anfang, wo die Leute im Anfangskreis stehen, sinds meistens no relativ angespannt und in der ersten Runde schauen alle noch irgendwie vielleicht, dass sie nicht schmutzig werden (lacht) und das is a ... irrsinniger Kontrast, wenn alle rauskommen und irgendwie gastchverschmiert sind und glücklich lächeln und entspannt ausschauen, ja ... entspannt ausschauen und auf einmal ist auch mehr Kommunikation zwischen den Leuten da, es ist ... joa... und meistens a irrsinnige Dankbarkeit, a wenns in da Schwitzhütte drin diese Punkte gibt wo ... wo man sich vielleicht denkt, ich kann nicht

mehr und ich mag nicht mehr und es ist nochher immer a irrsinnige Erleichterung und a Freiheit, was i an den Leuten erkenn. Joa ... Und sehr viel Dankbarkeit und was i so in längeren Prozessen erkenn von Leuten [...] (Interview 2, Zeile: 416 - 425)."

Prozesshaftigkeit der Affekte im Schwitzhüttenritual kommen durch solche Erzählungen sehr gut zur Geltung. Auch ich konnte beobachten, wie am Anfang einer Schwitzhütte die eigene Stimmung und Einbringung meiner Person zurückgehaltener ist. Durch das Gemeinsame und die vielen rituellen Schritte wird sehr schnell eine intime Stimmung erzeugt, die neue Empfindungen zulassen. Den Höhepunkt benenne ich am Schluss der Zeremonie, wobei hier Glücklichein, Zufriedensein und Dankbarkeit der TeilnehmerInnen besonders stark im Vordergrund stehen. Was hier also sehr intensiv auf der körperlichen Ebene erlebt wird, wirkt sich für die TeilnehmerInnen positiv auf das leibliche Empfinden aus. Dieses Phänomen der Dankbarkeit und des Zufriedenseins nach einer Schwitzhütte wurde von mir jedes Mal beobachtet und auch selbst erlebt.

Das Verlassen der Schwitzhütte ist gekennzeichnet von körperlichen sehr heftigen Erscheinungen, wie das Ringen nach Luft, den Kreislauf zu stabilisieren, das helle Licht zu kompensieren und vieles mehr.

Es ist ein Zustand des starken „Sich-selbst-spüren“, des Wahrnehmens seines Selbsts und eben seines Körpers.

Diese Art von leiblicher Erfahrung des Zufriedenseins und der Entspannung gibt ein Loslösen von kontrollierten Körpernormativen vor und äußert sich unter anderem durch den besonderen Umgang der Menschen am Platz miteinander.

Im Zusammenhang mit den Affektstudien soll auch die Betonung der Natur-Elemente platziert werden. In diesem Schwitzhüttenritualsetting wird immer wieder von den VeranstalterInnen betont, dass die Natur-Elemente die Komponenten sind, mit denen am meisten gearbeitet wird und diese am meisten Wirkung bei den TeilnehmerInnen erzielen.

“Glaub schon, dass da sehr lange und erprobtes und gut erdachtes Konzept dahinter steht, diese Mischung. Diese Mischung in diesem ahm ... Design, i sog a immer gerne, es ist ein Werkzeug (Interview 2, Zeile 41-43)."

Diese Wirkung wird in dieser Arbeit als ein Affiziertwerden definiert, da diese Natur-Elemente wie eigenständige Akteure in diesem Setting agieren, beziehungsweise wirken. Gleichzeitig sind es auch diese, die atmosphärische Besonderheiten erzeugen. Sobald das Feuer brennt, sind

die TeilnehmerInnen in einem bemerkbar anderen Zustand, die Dialoge werden weniger und die körperlichen Tätigkeiten am Platz ändern sich (siehe Kapitel: *Beschreibung einer Schwitzhüttenzeremonie in der Seestadt Aspern*).

„[...] und dann so boid des Feuer anzundn is, is es eigentlich weg, so mitn Entzünden vom Feuer kommt bei mir schon sie diese totale Freude, da is ... ja da is ma eigentlich schon so mitten drin in der Zeremonie, so boid Großvater Feuer da is ... kann eh schon nix mehr passieren quasi (lacht). Und dann is aba no amoi der nächste Schritt für mi, wenn die Steine reinkommen in die Hütte, weil spätestens, wenn das erste Mal Wasser über die Steine kummt, dann is für mi so a ... was i net, nu amal weiterer Entspannungszustand do ... und a viel Freude meistens (Interview 2, Zeile 455 - 462).“

Die oben angeführte Interviewaussage einer Schwitzhüttenzeremonieleiterin, dass sie die Schwitzhütten als ein lang erprobtes und gut überlegtes Konzept und als Werkzeug empfindet, kann nun auf mehreren Ebenen genauer betrachtet werden.

Erstens haben Schwitzhütten ein spezielles Ritualdesign, das wie bei Bucko (1999) beschrieben und in einem von mir geführten Interview erörtert wurde, immer in Bezug auf die Wirksamkeit hin angewendet wird. “Sword also mentions that nothing should be permitted in the lodge itself except what is necessary for the ceremony. Elements can be added and subtracted only when they are validated through a respect individual’s vision or shown to be effective through practice (Bucko 1999: 35).”

“Und ahm ... (denkt) da gibt’s halt manche Sachen, die gfallen mir und die bleiben hängen die nimmst du weiter mit und andere sind irgendwie nicht so stimmig. Oder sind dann in der Praxis einfach nicht so praktikabel. Und dann lässt es wieder weg. ... dass du einfach ausprobieren kannst und das verwenden kannst, was einfach wirkt und funktioniert und Kraft hat. Das ist ein Gefühl, ja. Ob die Schwitzhütte rund war oder nicht (Interview 10, Zeile 33-43).“

Praktiken, die hier angewendet werden, lassen körperliche Erfahrungen in den Mittelpunkt rücken. Mit *Somatic Modes of Attention* (1993) konnte Csordas beschreiben, wie bestimmte Formate und Konzepte die Wahrnehmung auf bestimmte Körperregionen lenkt und daraus eine soziale Leiblichkeit erzeugt wird. Das Konzept Schwitzhütte mit all ihren physikalischen Erscheinungen und speziellen Ritualdesigns ermöglicht es, diesen somatischen Modi in Erfahrung zu bringen. Die Beschreibungen der einzelnen Schwitzhüttenzeremonie-Elemente in den voran gegangenen Kapiteln sollen verdeutlichen, welchen enormen Einfluss diese auf das atmosphärische und affektive Wirken auf individuelle Körperempfindungen haben. In

Begegnung mit Wasser, Feuer, Erde und Steine zu kommen, also die Naturelemente, die hier eine besonders starke Akzentuierung bekommen, sowie das intensive Schwitzen und das intentionale Beten erzeugen körperliche Erfahrungen, die darüber hinaus leiblich, aber auch im sozialen Setting außerhalb der Schwitzhütte der TeilnehmerInnen wieder eingebettet werden. Zweitens, um auf das Stichwort „Gut-überlegtes-Konzept“ einzugehen, wird im Buch „Lakota Ritual of the Sweat Lodge“ (Bucko 1999) genau auf eine Tatsache eingegangen, dass Schwitzhütten einer enormen Wandlung in ihrer normativen, aber auch praktischen Ausrichtung unterliegen. Die ersten ethnographischen Aufzeichnungen beschreiben die Ausführung der Schwitzhütten in einem Glaubenssystem, dass heute bei bestimmten Ethnien wie den Lakotas nicht mehr zu finden ist. Zum Beispiel ist in den frühesten Aufzeichnungen angemerkt gewesen, dass es einen Glaubenskult und eine Art Anbetung um die Steine gab, sowie, dass das Wasser einem Naturgeist entsprochen hat, der in den Körper durch das Einatmen eindringt und durch das Schwitzen wieder weicht. Die ursprüngliche Nutzung wird angegeben als ein Event, um mit der spirituellen Welt zu *kommunizieren*. Dies diene in vielerlei Hinsicht einer Vorbereitung, zum Beispiel für eine Kriegsführung, um Waffen zu weihen oder Tiere zu jagen. Genauso gibt es Aufzeichnungen, dass die frühen Nutzungen dazu dienten, um rituelle Reinheit nach sakralen Handlungen zu erlangen. Spätere ethnographische Aufzeichnungen beschreiben, dass die Rituale sich dieser Glaubenskonzepte teilweise entledigt haben.

Die kontemporären Nutzungen beziehen sich auf eine soziale aber vor allem einer gesundheitlichen und spirituellen-psychologischen Pragmatik. „The sweat is a safe place for psychological and emotional reconstruction, and many people are motivated to attend a sweat because of inner feelings of disquiet or anxiety (Bucko 1999: 216).“ Es bleiben bestimmte Elemente der frühen Schwitzhüttenzeremonien erhalten, die bis heute den Menschen einen Raum eröffnen Praktiken zu inkludieren, die sie in anderen Bereichen der Gesellschaft nicht finden. Eines der Hauptaktivitäten ist das Beten, dass von vielen SchwitzhüttenteilnehmerInnen rege praktiziert wird. Ein Beispiel aus Beschreibungen von Bucko (1999) zeigt auf, wie Menschen aus den Städten der USA zu den Lakotas kommen, weil diese das Beten lernen wollen. Egal, wie viel Attraktivität das Schwitzen darbietet und somit gesundheitliche Effekte erzielt, ist das Hauptanliegen der SchwitzhüttenteilnehmerInnen die spirituelle Komponente, die stark mit dem Konzept der Heilung einhergeht. Heilung verschiedenster Probleme durch Schwitzhütten, wie Beziehungsprobleme, psychische-emotionale Schwierigkeiten, Lebensentscheidungen oder Stressbewältigung. „Healing is also not restricted to what individuals perceive as physical ailments. People will use the sweat seeking simple peace of

mind, renewal of friendships, or a resolution to a difficult problem. The sweat itself is seen as place to suffer, to struggle through the difficult ceremony. Prayers and pain not only attract the attention of spirits, making a person worthy of spiritual intervention, but they are iconic reenactments, verbal and physical, of an existential condition of alienation, pain and suffering (Bucko 1999: 90)."

Mit diesen Ausführungen sollte nun erklärt werden, dass das *Konzept Schwitzhütte* sich ständig einer Wandlung unterzieht und sich an zeitgenössischen Bedürfnissen anpasst, das dem der Heilung eine große Nähe aufweist.

Das bewusste Verwenden von Feuer, Wasser, Erde und Luft bekommt bei den Schwitzhüttenzeremonien und im Ritualsetting einen besonderen Stellenwert zugeschrieben.

"Das Faszinierende an Schwitzhütten ist das Archaische das Elementare, dass was so wirklich in diesen ... ah pur in diesen Elementen sitzt, das ist das, was ich ungemein liebe. Also für mich ist das jetzt ein Gefühl und wenn ich in diese Schwitzhütte hineinkrieche und auf diesen Erdboden sitz, das ist ein nach Hause kommen. Ich bin da bei mir, ich bin ganz da. Und dann dieses die Steine riechen, die Kräuter riechen, die Erde riechen und spüren und der Dampf [...] (Interview 3, Zeile 264 - 269)."

„[...] oder am Feuer sein, ist, also das find ich sowieso sowas ... das hat so einen Cosy Charakter für mich und das ... das ist wirklich so das Elementarste, so dieses einfach Dasein und so sehr wesentlich, und teils die Elemente so zu erleben, also das ist irgendwie so die Basis, würd ich mal sagen. Eben ein sehr körperliches sinnliches Erleben (Interview 5, Zeile 48-52)."

Zudem werden während des Aufenthaltes am Platz Körperlichkeiten neu interpretiert, wie im Fallbeispiel einer Interviewpartnerin, die speziell das Umarmen zwischen den TeilnehmerInnen und die körperlichen Distanzen, die am Platz geschehen, betont.

„[...] heute z.B. ist mir aufgefallen, hab ich alle zuerst mal so begrüßt ... (macht Geste) ... ahh also mit ausgestreckter Hand und dann kam ahm ... Namen vergessen, ein Herr und sagt Hallo! und hat mich umarmt und dann die ... ehh die zweite auch ... und in San Francisco war das genauso, ja? Nach einer Zeit, oke ich kenn dich nicht, aber trotzdem kann man dich so umarmen und Hallo sagen. Und das vermiss ich eigentlich in Wien (Interview 6, Zeile 46-54)."

In diesem zitierten Interview ist die Aussage, dass der Wunsch besteht, auch im Alltag diese körperlichen Distanzen zu überwinden, sowie die Schwitzhüttenzeremonien dazu dienen, sich in diesen bestimmten Haltungen zu üben.

Mittels teilnehmender Beobachtung konnte ich diese reduzierten Körperdistanzen wahrnehmen, die ich bei jeder Zeremonie beobachtet habe. Die TeilnehmerInnen umarmen sich, egal ob man sich vorher schon kennt oder nicht. Auch ließ sich beobachten, dass speziell beim Verlassen der Schwitzhütte und beim anschließenden Aufstellen um das Feuer, die Menschen sich auch gegenseitig umarmen und sich bedanken. Oft wird dies mit einer intensiven langen und anhaltenden Umarmung getan, mit einem anschließendem Sich-tief-in-die-Augen-schauen. Da nach der Schwitzhütte eine ganz andere Stimmung herrscht zwischen den TeilnehmerInnen als vorher, die sich als vertrauter und glücklicher beschreiben lässt, fällt es den TeilnehmerInnen noch leichter, körperliche Distanzen zu überwinden.

“[...] eigentlich komm ich raus und bin high, es ist ein Highgefühl. Nach der vierten Runde und das Rauskommen, und dieses deppate Grinsen, weil eben ein Highgefühl da ist. Da grinsen alle so deppat nicht nur ich, ja? Die kommen alle raus aus der Schwitzhütte und grinsen, von einem Ohr zum nächsten (lacht). Genau. Und ja, das ist die Magic. Das ist ... das ist das Geile, voll (Interview 8, Zeile 552 – 556).”

Ergänzend kann mit Erving Goffman argumentiert werden, der die Körper und deren Begegnungen als unabdingliche Wahrnehmung definiert, somit die nonverbale Kommunikation in den Vordergrund stellt. Der Körper ist nach Goffman ein Kommunikationsmittel, das über Körpersprache stattfindet und dadurch Interaktionen ermöglicht. Goffman betont auch, dass Akteure in jeder Situation, sei sie noch so intim, Rollen annehmen und diesen gerecht werden wollen. Es folgt somit eine körperliche Selbstdarstellung, wie laut Goffman jeder zum ‘Alltagsschauspieler’ wird, diese Tatsache in jeder sozialen Situation verschieden ausfällt. “Im sozialen Zusammenleben geht es weniger um die Wahrhaftigkeit von Selbstdarstellungen als vielmehr um die Vermittlung des richtigen Eindrucks (Gugutzer 2015: 108).” Zu erwähnen ist aber auch, dass der dramaturgische Körper immer ein kontrollierter Körper ist, der Körper, der ein Produkt der Gesellschaft ist (Böhle 2010). Dieser Ansatz Goffmans soll nun auf das Schwitzhüttenszenario angewendet werden. Durch die teilnehmende Beobachtung habe ich erörtern können, dass auch während der Schwitzhüttenzeremonie die TeilnehmerInnen neue Rollen annehmen, was sich vor allem durch das Loslassen der üblichen Konventionen bemerkbar macht. Der Platz und das Setting verlangen dies nicht und schreiben es auch nicht vor, dennoch bleibt die Möglichkeit offen, neue Rollen anzunehmen. Goffman betont hier den dramaturgischen Körper, der versucht

leibliche-affektive Begleiterscheinungen, die ungute Gefühle erzeugen, wie Scham und Peinlichkeiten, mittels bestimmter Techniken zu kontrollieren. Der dramaturgische Körper ist also ein höchst kontrollierter Körper (Gugutzer 2015: 110). Während der Schwitzhüttenzeremonie gibt es Momente, in denen dieser dramaturgische Körper sich zurückzieht oder nicht angewendet wird. Während der völligen Dunkelheit in der Schwitzhütte werden oft Momente der SchwitzhüttenleiterInnen eingebaut, in denen alle TeilnehmerInnen lautes wildes Schreien und seltsame, schmatzende und schnalzende Laute in verschiedenen Tonhöhen von sich geben können. Gleichzeitig beschreibt es eine Situation, in der die Menschen sich keinen erwarteten Pflichten unterwerfen müssen.

„[...] aber des is glaub i für mi diese Magie, sich auf den Erdboden setzen und mal nix anderes zum Tuan zhabn, als zu sitzn (Interview 2, Zeile: 491 - 493).“

Menschen versuchen sich dort in ein neues Verhältnis zu setzen, zu sich selber aber auch zu ihrer Umgebung, und bestimmen dadurch eine neue Qualität der Beziehung zu sich selbst und ihrer Umwelt. Bestimmte Praktiken helfen dabei, diese Rollen und Verhältnisse neu auszubilden. Allen voran wird das Gemeinschaftliche, das Gemeinsame oder das persönliche stille Gebet oder die dort angewendeten Rituale betont, wie eine Interviewpartnerin beschreibt (Interview 4).

Weiters habe ich Beobachtungen von neuen Beziehungsverhältnissen zu der Umwelt gemacht, in dem die Achtsamkeit gegenüber der ‘Natur’ gestärkt wird.

„[...] und was i so in längeren Prozessen erkenn von Leuten, die immer wieder kommen, sie setzen si mit der Frage auseinander wer sie eigentlich wirklich san ... und was sie eigentlich do auf dieser Wödt tun wolln ... ja ... also des seh ich imma wieda, dass Menschen ihr Leben komplett umkrempeln, von an Tog aufn andern, [...] i glaub dass dieses Schwitzhütten und alles was rundherum is, irgendwie sehr Naturverbundenheit stärkt und in einer Naturverbundenheit tauchen dann halt Fragen auf, na ...? Wie, wie geh i mit der Erde um, damits der auch gut geht? Und jo es ist ... denkt man es entstehen draus, die recyceln wollen, die sich überlegen was sie einkaufen joa ... die se Gedanken machen, was se für Konsumenten san, wie sie Dinge besser machen können, damits nicht nur ihnen selber gut geht, sondern auch dem Umfeld und a der Natur, das hat schon einen starken Zusammenhang für mi, also das Naturbewusstsein. Und das Selbstbewusstsein (Interview 2, Zeile: 424 - 437).“

Was die Interviewpartnerin hier anspricht, ist was oft in der Achtsamkeitsforschung erwähnt wird, dass sich durch körperliche Achtsamkeitsübungen, wie dem Meditieren, die

Wahrnehmung zu Selbstbewusstsein, Selbstverantwortung, soziale Beziehungen und globales Bewusstsein ändert. Die Schwitzhüttenzeremonien sind im selben Kontext einzuordnen, da diese auch sehr stark mit dem Wahrnehmen des eigenen Körpers, somit den eigenen Empfindungen einhergehen, was auf einer längeren Dauer angewendet Achtsamkeit stärkt, denn in der Schwitzhütte einer solchen Grenzerfahrung von Hitze ausgesetzt zu sein, fordert eine große Menge Achtsamkeit gegenüber seinen Prozessen, Regulierungen, Gedanken und Körperfunktionen. Dass Achtsamkeit sich selbst gegenüber unweigerlich Achtsamkeit gegenüber seinem Umfeld erzeugt, wird auch immer wieder in der Achtsamkeitsforschung betont. Die Komponente der Interviewpartnerin, dass sie beobachten kann, dass BesucherInnen der Schwitzhüttenzeremonien einen besseren Bezug zu Umweltthemen und Naturbewusstsein bekommen, lehne ich an die Achtsamkeitsforschungsergebnisse an.

7.1.2 Wissenstransfer durch soziale Praxis und Verkörperung

Als weitere Frage stellt sich auch, welches Wissen oder welche Wissenskultur durch die Schwitzhüttenrituale und Zeremonien erzeugt wird und vor allem wie. Um diese Frage zu beantworten, wird der Fokus auf die Praxis, die Mimikry, das Drama oder die Performance gelegt. “Eine Wissenskultur entsteht nämlich durch die Herausbildung und Strukturierung von Verdichtungen der Wissenspraktiken als Resultat von Prozessen wiederholter Anwendungen, Aneignungen [...], also ihrer steten Aktualisierung und Vergegenwärtigung (Brabec de Mori 2018: 57).”

Das Wissen zwischen den verschiedenen Lebenswelten, wird auch der “Nexus of Lifeworlds” (Cetina 2018: 32) genannt, weiters wird unter Wissen das Ausüben von sozialen Praktiken verstanden, „[...] die nicht nur im geistig-kognitiven Bereich angesiedelt sind, sondern auch im körperlichen, symbolisch-sinnhaften, emotionalen-affektiven und motivationalen (Kim 2018: 53).” Um auf die Frage einzugehen, welches Wissen hier erzeugt wird, soll eine Unterscheidung von explizitem und implizitem Wissen gemacht werden. Explizites Wissen passiert durch Medien und ist formal, implizites Wissen ist individuelles Wissen und wird durch körperliches Wissen definiert. Dieses Wissen wird durch körperliche und gestische performative Handlungen in Interaktion mit der Umwelt erlangt.

Ein weiteres Merkmal ist die Körperlichkeit, die eine wesentliche Rolle in der Gewinnung von Wissen im Ritual spielt. Gemeint ist hier vor allem die “Verkörperung” von Wissen und in Folge dann die Einverleibung. Es wird bei Theodore betont, dass “ [...] das was wir suchen, das Ritual oder die rituelle Handlung selbst ist.” und “Rituelles Wissen wird nicht durch

Losgelöstheit, sondern durch Engagement gewonnen (Theodore W. 2003: 161).“

Die Verkörperung, auch Embodiment-Debatte nach Csordas (1999) bekommt hier einen besonderen Stellenwert, indem der Körper als Entität sich durch das sinnliche Einlassen mit der Welt zu prozesshaften Modi führt. Kulturelle Einheiten werden sichtbar, aber auch neu definiert, wie in den folgenden Beispielen mit dem *embodied knowledge* gleichgesetzt werden kann und durch die Mimesis erlernt und ausgeführt wird.

Oft betreten Menschen die Schwitzhüttenrituale zum ersten Mal und haben kaum Kontakt zu animistischen Ontologien oder strikten rituellen Zeremonienabläufen gehabt. Die Aneignung der Praktiken passiert vor allem mittels körperlicher Kommunikation durch Haltungen und Verhaltensweisen, die sich wiederholen oder spielerisch ausdrücken und sich dem gesamten Zeitraum über langsam aufeinander abstimmen. Die Besonderheit bei diesen Schwitzhüttenzeremonien ist, dass keines dieser Rituale näher erklärt wird. Die TeilnehmerInnen wissen oft nicht, warum sie sich mit dem Holzschicht in die eine Himmelsrichtungen drehen, warum in der Schwitzhütte rechtsdrehend fortgegangen wird, warum das Feuer nicht fotografiert werden darf und vieles mehr. Eine Antwort, wie diese Aneignungen dennoch passieren, liefert die Theorie der kollektiven Praktiken, die nicht die Summe aller individuellen Handlungen oder Absichten ausmacht, sondern in ihrer Ganzheit als Phänomene betrachtet werden, eben als ein Kollektivgeschehen mit Wir-Absichten, und sich so durch verkörpertes Praxiswissen zu einer gemeinsamen Praxis verschränkt. (Alkemeyer 2010)

Ein Gespräch mit der Gruppe *Raices de la Tierra Austria* betont hier die körperliche Erfahrung, ebenso will die Gruppe den Menschen eine andere Art des Lernens auch vorführen.

In diesem Zusammenhang können die Lieder, aber auch alle anderen tradierten ritualisierten Wissens Elemente, die in der Schwitzhütte praktiziert werden, Erwähnung finden. Die Schwitzhüttenlieder zum Beispiel, stellen eine spezielle Form der körperlichen Erfahrbarkeit und des Wissenstransfers dar. Eine Besonderheit der Schwitzhüttenzeremonien in Aspern Seestadt ist, dass die ZeremonieleiterInnen sich entschlossen haben, keine Ihrer Lieder, die während den Zeremonien gesungen werden, auf Social Media- oder Internetplattformen zu veröffentlichen. Dabei geht es nicht darum, einen geheimen Kult zu erschaffen, sondern eben um die Betonung des Erlangens von Wissen durch die Körperlichkeit und das Handeln.

“Also unsere Idee ist aber schon so dieses, wie das Ritual selber, dieses Lernen im Tun. Und im Gemeinsamen. Und das heißt auch ... also einerseits, ist es die Lieder lernen wir in der Schwitzhütte und auch wenn man es noch nicht kennt und vor allem Singen ist für

manche so etwas ganz Eigentümliches. [...] Und das ist irgendwie, so dieses, dass das so eine eigene ahm ... Qualität des Ausdrucks hat, also das Gefühl auszuleben oder Intentionen zu setzen. Also es gibt ein Lied für das Feuer und für das Wasser und für die unterschiedlichen Elemente und unterschiedliche Qualitäten z.B. des Loslassens [...]. Und das ist was, was man, auch wenn man es nicht kennt, kann man zumindestens summen oder mitlallen oder was auch immer, bis man es intus hat. Also es ist ein sehr kindliches Lernen eigentlich. [...] Also es ist eigentlich so eine Kombi aus Überlieferung durch Geschichten erzählen, die immer zu einem Lied dazu gehört (Interview 5, Zeile 601-631)."

In diesem Fall wird vor allem das Gemeinschaftliche betont, sowie in einem anderen Interview auch von einer tiefen Erfahrung gesprochen wird:

"Die sind von der Qualität sehr kraftvoll ... das spürt man von der Qualität. Und die tragen eine Botschaft drinnen und ahm ... eigentlich, also meine Erfahrung war, ich ... ich hab für manche Lieder wirklich Jahre gebraucht sie zu lernen [...] also das dauert seine Zeit, bis sich sozusagen das gesetzt hat in unserem Bewusstsein, was deren Qualität transportieren und darum ist es eher wichtig, das eher mündlich weiterzugeben. Weil damit der Prozess der Erfahrung, der direkten Erfahrung nicht auf diesem ... mentalen Niveau, sondern wirklich verbunden mit den Elementen, mit der Erde, mit der Gemeinschaft, mit dem ... all dem Lebendigen, was das Menschsein und die Erde und all das Leben ausmacht ... erfahren wird und verbunden wird. [...] Und darum ist es glaub ich so wichtig, das wirklich im Ritual ... zu erlernen. Ja, weil ... weil das eben genauso ich sag amal, genauso wie mit den Gerüchen und den Räuchern dann zu einer tieferen Erfahrung und einer schnelleren Anbindung zu dem, zu diesem weiten Raum im Spirituellen, dem Göttlichen, wie auch immer man es heißen will ... ahm ... schaffen kann, ja. Und es ist dann auch ein gemeinschaftlicher Prozess, glaub ich. Das Geben und Aufnehmen und miteinander Lernen und Singen und einfach da zu sein, präsent zu sein achtsam zu sein, zuzuhören, das aufzunehmen, anzunehmen (Interview 3, Zeile 929-949)."

Um nun der Frage nachzugehen, wie Musik mit Wissen aus praxeologischer Sicht verknüpft ist, gibt es folgende Ausarbeitungen. Die Musik, die hier vermittelt wird, ist als soziales Produkt zu betrachten und kann durch soziale Praktiken weitervermittelt werden. „Soziale Praktiken werden dabei als know-how-abhängige und von einem praktischen Verstehen zusammengehaltene Verhaltensroutinen definiert, deren Wissen einerseits in den Körpern der

handelnden Subjekte inkorporiert ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ihnen verwendeten materiellen Artefakten annehmen (Reckwitz 2003: 294 zit. nach Böhle 2010: 111).“ Diese sozialen Praktiken werden im besten Fall transferiert. Dies geschieht nicht unverändert, sondern sie werden unterschiedlich je nach Kontext neu reproduziert. Was nun hier von Bedeutung ist, ist die Benutzung von Sinneslandschaften oder dem Hören, dem Aneignen, dem Rezipieren und das Produzieren der “lokal und zeitlich gegenwärtig verfügbarer Sinn und Wissensordnungen [...] (Kim 2018: 55).“ In diesem Zusammenhang lässt sich weiter erörtern: “Für Musik als auditives Wissen, ist weniger die rein klangliche Dimension als solche, die eine überzeitliche und ortsunabhängige Wirkung zu erzeugen vermag, entscheidend, sondern vielmehr die an einem bestimmten Ort, zu einer gegebenen Zeit den jeweiligen Akteuren verfügbaren Wissenskomplexe bzw. Wissenselemente (ebd.).“ Darüber hinaus kommt es nicht auf die Akustik per se an, sondern es geht um das Gesellschaftliche und deren Kommunikation oder die emotionale Bindung, sowie das “Wir-Gefühl”, das durch Ritualisierungen entsteht und emotional-affektive Bereiche anspricht und auslöst. Diese emotional-affektiven Bereiche sind mit der Wahrnehmung und die daraus resultierende “körperliche Erregung verbunden, die zu adaptivem Verhalten anregt [...] (Jauk 2018: 141).“

7.1.3 “Geschwitzt werden” - ein sensorisches Merkmal in der Schwitzhütte

Ich habe Schwitzhütten über einen Forschungszeitraum von über einem Jahr fast monatlich besucht. Ich habe somit Schwitzhütten in eisiger Kälte, bei Schnee, im milden Frühling aber auch im Hochsommer bei arger Hitze besucht. Ich persönlich habe das Schwitzen in der Hütte jahreszeitenbedingt immer anders empfunden. Nicht nur die Außentemperaturen formen das Schwitzerlebnis in der Hütte, sondern auch die eigene Befindlichkeit und Tagesverfassung. Das bedeutet, dass der individuelle körperliche und psychische Gesundheitszustand eine große Rolle beim Erleben und Erfahren des Schwitzens und der Hitze spielt.

Eine Frage, die ich hier in den Raum stellen will, ist: Was macht das Schwitzen mit TeilnehmerInnen in der Schwitzhütte beziehungsweise wie wird es erfahren? In erster Linie entsteht das Schwitzen nicht aus einer körperlichen Anstrengung heraus, sondern durch massives Ansteigen der Außentemperatur. Sobald die ersten heißen Steine in die Schwitzhütte gebracht werden, steigt die Temperatur meistens zu einer wohligen Wärme. Im nächsten Schritt, wenn Wasser über die Steine gegossen wird, ist es meistens noch nicht besonders heiß, dennoch haben alle TeilnehmerInnen schon Schweiß auf der Haut, wobei dieses Phänomen vor

allem auf den Wasserdampf zurückzuführen ist, der den ganzen Schwitzhüttenraum ziemlich schnell füllt. Die Hitze, die in der Schwitzhütte erlebt wird, ist nach meinem Erleben nicht nach der Intensität des Schwitzens zu bemessen, denn das Schwitzen passiert hier beiläufig und wird nach einiger Zeit gar nicht mehr wahrgenommen. Das, was das Hitzeempfinden vor allem ausmacht, ist die Auseinandersetzung mit dem gesamten Setting und Erleben, welches in dem Moment körperlich erfahren wird. Die Hitze als Wasserdampf wirkt sich auf den gesamten Kreislauf aus und alle körperlichen Vorgänge werden hier miteingeschlossen. Das Atmen wird besonders präsent und erfährt viel Aufmerksamkeit, denn es wird von Runde zu Runde schwerer zu atmen, der Wasserdampf kann brennend heiß auf die Hautoberfläche am gesamten Körper auftreffen und reale Schmerzen bereiten. Der Boden, auf dem man sitzt, wird zu einer wichtigen stützenden Komponente, der in der Wahrnehmung in der Dunkelheit und Hitze eine stabile Konstante darstellt. Der Kopf erfährt die meiste Hitze und es kann ziemlich schnell zu einem Druckgefühl kommen. Der Wasserdampf gemischt mit Schweiß rinnt irgendwann dauerhaft an allen Körperstellen hinab und das Gefühl, nichts tun zu können, außer zu lernen mit seinen eigenen Körperfunktionen zurecht zu kommen, stellt sich ein. Ab hier entsteht im besten Falle eine Art Gelassenheit und Akzeptanz, die dazu führt, dass die weiteren Momente zu einer Hingabe werden können. Während der Einwirkung der starken Hitze und des Wasserdampfes sowie auch der Gesänge wird man quasi umhüllt von einer Erfahrungswolke, die Raum und Zeitgefühl neu ausrichtet, sowie körperliche Konventionen wegfallen lässt. Beim Eintreten der Schwitzhütte ist man oft noch sehr bedacht, keine anderen Menschen zu berühren, die direkt anliegend um einen sitzen. Dieser Umstand fällt mit den intensiven eigenen Prozessen während des körperlichen und leiblichen Erfahrens in der Schwitzhütte komplett weg. Wenn eine Runde vorbei ist und der Eingang, der mit Decken behangen ist, geöffnet wird, tritt zuerst Licht ein und langsam entspannt sich der Raum, da frische und kältere Luft einströmt. In diesem Moment verändert sich auch wieder die Körperwahrnehmung, da die Menschen um einen herum wahrgenommen werden, oft schaut man sich unabsichtlich in die Augen. Man sieht den Menschen an, wie sehr ihnen die Hitze zugesetzt hat, anhand von Gesichtsausdrücken, nassen Haaren oder an der Körperhaltung. Durch die Nässe, die am Körper abperlt und weil man den direkten Kontakt zum Boden hat, sich auch zwischenzeitlich mit dem ganzen Körper auf den Boden legt, verschmiert sich die Erde an der Haut und oft habe ich Grashalme, kleine Steinchen, Blätter und Erde auf meinem ganzen Körper und in meinen Haaren finden können. Dieses in Kontakt-Kommen mit Gelassenheit und Umständen des Passierenlassens, verläuft direkt und synchron mit dem Schwitzen. Das Wasser und der Schweiß, die runterlaufen an Haut, Haaren und allen Körperteilen, stehen im direkten Bezug zu der Erfahrung des *einfach-Laufenlassens*,

Passierenlassens. Ich empfinde diese Erfahrung des Schwitzens als nicht aktive Aktion, sondern erlebe diese als *Geschwitzwerden*. Im *Geschwitzwerden* kann ich die direkte Erfahrung einer intimen und neuen Wahrnehmung vor allem mir selbst gegenüber etablieren. Perspektiven zu mir und meinem Körper und die neuen Strategien der Bewältigung von Unannehmlichkeiten werden zentral.

Eine weitere Analyse zum Schwitzen richtet sich auf die kulturelle Anschauung gegenüber dem Schwitzen. Schwitzen im Alltag wird meistens als unangenehm empfunden und wird vermieden. Eine besondere Darstellung vom Vermeiden des Schwitzens und des Unsichtbarmachens dessen, ist die Benutzung von Deo und Parfums. Auch das Berühren von Menschen, die schweißgebadet und nass von der Sommerhitze oder sportlichen Aktivitäten in Begegnung stehen, erzeugt meistens eine distanzierte Haltung. Das Schwitzen ist im Alltag eine unangenehme Erfahrung, die sozial mit hygienischen Reinlichkeitsvorstellungen zu tun hat. M. Atkinson beschreibt in seinem Essay "Ethnoaesthesia" (2017), dass Schwitzen in vielen Alltagssituationen unmöglich als eine angenehme Erfahrung angesehen wird. Durch den Körper, also durch spezielle physische Vorgänge und Praktiken, können geteilte Vorstellungen und Werte von Leiden oder Genuss erst in der Körpererfahrung und im Erleben eruiert werden. " [...] ethnoaesthtetic studies [...] involve a sensitivity, which Elias demonstrates, to complex relationships between embodiment, movement, beauty, pain and pleasure in everyday life (Atkinson 2017: 80)." Atkinson spricht hier von einem *sensuous suffering*, dies im ersten Anschein als negative konnotierte Erfahrung gilt, doch in der menschlichen angestrebten Erfahrungswelt eine zentrale Rolle auch für Genuss, Freude, Lust oder Vergnügen sein kann.

In der Schwitzhütte verdrehen sich diese negativen konnotierten Umstände vom Schwitzen zu einer gewünschten Erfahrung. Da wo im Alltag Schwitzen als unrein und schmutzig erfahren wird, wird in der Schwitzhütte das Schwitzen als die ultimative Reinigung erfahren und im körperlichen und zwischenmenschlichen Austausch untereinander als nicht unangenehm empfunden. Auch ist das intensive Erlebnis mit sich selbst in der Schwitzhütte, ohne das körperliche Schwitzen (ein enorm anstrengender Vorgang für den Körper), nicht in dieser tiefschürfenden Art möglich. Erst das Schwitzen, welches dem Körper zusetzt, ermöglicht es, in eine neue Erfahrungsebene einzutauchen, wobei rituelle Elemente und Handlungen sich tief mit körperlichen Empfindungen und emotionalen Prozessen verbinden. Das Schwitzen wird so zu einer hochgradig positiven und angenehmen Erfahrung, obwohl im selben Moment das körperliche Leiden und die Anstrengung existieren. Diese duale Erfahrung macht somit den Kern und die Essenz einer Schwitzhüttenerfahrung aus und funktioniert und wirkt vor allem in dieser Widersprüchlichkeit.

8. Conclusio

In dieser vorliegenden Arbeit wurde nun intensiv auf ein Phänomen eingegangen, dass sich geographisch, aber auch phänomenal sehr eng einschränken lässt und in dieser Form noch wenig darüber geforscht oder geschrieben wurde.

Eine einzige sehr umfangreiche Arbeit konnte ich im deutschen Raum finden, wobei hier die Sinnentwürfe der Menschen im Kontext der Schwitzhüttenzeremonien betrachtet wurden.

In meiner Arbeit beleuchtete ich die „Neukonstitutionen“ im Erleben, im Spüren, Fühlen und somit auch weitgreifender in den Alltagskonzepten der TeilnehmerInnen. Weiters wurde sehr speziell geforscht, nämlich an einem Ort, an einer Gruppe und in einem abgesteckten Zeitraum. Ein Jahr lang wurde in der Seestadt Aspern in einem kreativen Zwischennutzungsprojekt geforscht, der transitionBase, mit der Schwitzhüttenleitung einer nicht homogenen Gruppe der „Raices de la Tierra“. Diese rare Fallstudie macht diese Arbeit zu einem wertvollen Beitrag im Forschungsthema von Ritualen, Schwitzhütten, aber im weiteren Sinne natürlich auch der anthropologischen Forschung der Sinne, sowie der Visuellen Anthropologie, da hauptsächlich dieses Methodenschema der Visuellen Anthropologie angewendet worden ist.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die vorliegende Untersuchung einen tiefgreifenden Einblick in das untersuchte Thema gewährt hat. Die Analyse der vorliegenden Daten und die darauf aufbauenden Schlussfolgerungen legen nahe, dass die Hypothesen, die zu Beginn dieser Forschung aufgestellt wurden, weitgehend bestätigt wurden. Dies deutet darauf hin, dass die in dieser Arbeit angewandten Methoden und Ansätze geeignet waren, um die Forschungsfragen effektiv zu bearbeiten und die angestrebten Ziele zu erreichen.

Schließlich bietet diese Studie eine solide Grundlage für zukünftige Diskussionen und Entwicklungen in diesem Forschungsbereich.

In dieser Arbeit wurde sich intensiv mit dem Thema Schwitzhütten auseinandergesetzt und versucht, ein umfassendes Verständnis für diese kulturell und rituell bedeutsamen Strukturen zu entwickeln. Die Analyse von Schwitzhütten als soziokulturelles Phänomen hat gezeigt, dass sie in verschiedenen Kulturen und Gesellschaften weltweit existieren und eine breite Palette von symbolischen, spirituellen und gesundheitlichen Bedeutungen haben. Es wurde deutlich, dass Schwitzhütten in unterschiedlichen Kulturen eine wichtige Rolle in Ritualen, Heilpraktiken und Gemeinschaftsveranstaltungen spielen. Ihre Bedeutung reicht von spirituellen Reinigungsritualen bis hin zur Förderung von physischer Gesundheit und Wohlbefinden.

In der vorliegenden Untersuchung wurden die Schwitzhüttenzeremonien in Aspern Seestadt unter dem Gesichtspunkt der *affektiven Neuprogrammierung* durch bewusste affektive Praxis

und Atmosphärenerzeugung betrachtet. Dabei wurde deutlich, dass die TeilnehmerInnen dieser Zeremonien einen Raum suchen, der in öffentlichen Räumen in der Gesellschaft nicht gefunden wird. Die Schwitzhüttenzeremonien ermöglichen es den Menschen aus verschiedenen Kontexten, mit rituellen Erfahrungen, aber auch Menschen mit kompletten Neuzugängen zu diesem Thema, neue Erfahrungen zu machen. Sie konnten ihre Gefühle erkunden, ihre Sichtweisen auf Gemeinschaft und Selbstwahrnehmung erweitern und intensiven Austausch mit anderen Menschen und Gefühlen erleben, produziert mittels eines rituellen Kontextes, und vor allem wie in der Arbeit erörtert mittels eines Konzepts.

Rituelle Konzepte sind höchst dynamisch sinnstiftend, wegweisend, intentional und tief verwoben mit kulturellen Gegebenheiten, sowie orientierend nach gesellschaftlichen Bedürfnissen. Das alles ist aber nicht sichtbar für TeilnehmerInnen und auch nicht beim einmaligen Erleben erfassbar.

Besonders hervorgehoben wurde, dass die Schwitzhüttenzeremonien eine Art "Hygiene" für die Befindlichkeiten der TeilnehmerInnen darstellen.

Eine weitere zentrale Schlussfolgerung ist, dass gesellschaftliche Normen an diesem Platz vollkommen aufgehoben werden, speziell eben *in* der Schwitzhütte. Diese Rituale bieten Möglichkeiten zur Entdisziplinierung und zum Loslösen von gesellschaftlichen Normen und Erwartungen. Dabei werden körperliche Erfahrungen und Affektpraktiken in den Vordergrund gerückt, die eine Dekonstruktion herkömmlicher Selbstwahrnehmungen und sozialer Normen ermöglichen.

Insgesamt zeigt diese Untersuchung, dass die Schwitzhüttenzeremonien in Aspern Seestadt einen Raum bieten, in dem durch Rituale den TeilnehmerInnen ermöglicht wird, neue Beziehungen zu sich selbst, zur Gemeinschaft und zur Natur herzustellen, wodurch sie eine tiefgreifende Veränderung in ihrem Selbstverständnis und ihrer Wahrnehmung der Welt erfahren.

Ein weiterer Ergebnisstrang, der vor allem ein Feld der Wissensaneignung etabliert, ist, dass Wissen auf verschiedene Art und Weise angelernt werden kann, nicht nur über Verstand und „schulischem“ Lernen, sondern wie in dieser Arbeit erörtert auch durch *Erfahrung*, besonders hier betont durch die *körperliche Erfahrung*. Welches Wissen speziell in Schwitzhütten in der Seestadt Aspern gelernt werden konnte, ist ein Spektrum von individueller Selbstwahrnehmung, rituellen Handlungen, südamerikanischen und nordamerikanischen und sich hiesigen Bedürfnissen angepassten Schwitzhüttenpraktiken, bis hin zu gemeinschaftlichen Erfahrungen. Wissen, das sich im Körper durch Handlungen und Gefühlen abspeichert, wirkt sich laut den TeilnehmerInnen im Alltag ganz anders aus als Wissen, das durch den reinen

Verstand angelernt wird. Die Erfahrung bekommt in diesem Setting einen besonderen Stellenwert zugeschrieben und lässt sich nachhaltiger anwenden, als wie zuvor beschrieben, ein „Bücherwissen“. Körperwissen konstituiert, Körperwissen setzt neue kulturelle Aspekte in den Alltag der Menschen, Körperwissen greift in die Privatsphäre, aber auch in die politische Sphäre der Menschen ein. Die Praxis der SchwitzhüttenteilnehmerInnen im Schwitzhüttensetting ist oft der ausschlaggebende Moment der Neukonstitution, und nicht Glaubensvorstellungen oder religiöse Anschauungen. Vor allem können diese ausgeschlossen werden, da es kaum eine einheitliche Ausführung oder Glaubensrichtung der Schwitzhütten über diesen langen Forschungszeitraum gegeben hatte.

Durch die filmischen Analysen lies sich erörtern, wie die einzelnen Ritualschritte in visualisierter Form zu betrachten sind. Auch Anordnungen von Materialien, Gegenständen und Personen wurden sichtbar. Vor allem konnte ein besseres Verständnis von bestimmten Atmosphären dargestellt werden, die in speziellen rituellen Kontexten erzeugt wurden. Auch Gefühle und Emotionen, sowie Körperhaltungen und Gesten konnten sichtbar gemacht werden, sowie symbolische Charakteristika dieser Schwitzhüttenzeremonie in der Seestadt Aspern. Der ethnographische Film, der hier entstanden ist, betont die Komponente der Erfahrbarkeit und des sinnlichen Einlassens mit dem Körper während einer Schwitzhüttenzeremonie.

Der Term der „affektiven Neukonstitution“ ist ein speziell von mir aufgegriffener Begriff, der gewählt wurde, da es mich laut den Beobachtungen, zu diesen neuen konzeptuellen Erkenntnissen gebracht hatte. Wie schon erörtert, lassen Menschen durch die wiederholende Anwendung von Schwitzhüttenzeremonien, für sich selbst neue „Lebenskonzepte“ zu. In weiteren Forschungsfragen könnte man eruieren, welche Momente diese denn genau sind, die Neukonstitution platzieren. Oder ist es wie bei einer meiner theoretischen Ausführungen in Kapitel 2, „Erforschung der Affektivität“ erwähnt, so gegeben, dass alles einer Prozesshaftigkeit unterliegt und es keinen direkten Moment zu eruieren gibt, sondern sogenannte reflexive Schleifen, und somit auch immer erst in einer (Selbst-)Wahrnehmung *danach*?

Weitere Forschungsfragen zu diesem Thema tun sich entlang kritische Analysen über kulturelle Aneignungen auf, die neugeschaffene Werte und Normen einer übernommenen Ritualpraxis im europäischen Kontext beleuchten und sich auch kritisch positionieren können gegenüber einer Aneignungspraxis, die postkoloniale Debatten aufgreifen.

Ein sehr spannendes Feld bietet dieses Forschungssetting für Genderforschung, denn in diesen Schwitzhüttenzeremonien werden die Begriffe „männlich“ und „weiblich“ relativ stereotypisch verwendet, aber auch praxisbezogen starr performt. Welche Geschlechterrollen sind hier

stereotypisch verteilt? Welche Starrheit bezüglich Geschlechterrollen lassen sich eruieren, im rituellen Kontext aber auch im praxisbezogenen Handeln und Tun während einer Schwitzhüttenzeremonie?

In der Forschung von Genderdebatten wäre auch ein interessanter Fokus, weibliche Körper an solchen Plätzen näher zu beleuchten, speziell im Kontrast zu gesellschaftlichen Normen, die den weiblichen Körper disziplinieren und an solchen Orten, wie in dieser Arbeit erörtert, ein Entdisziplinierungsverfahren von gesellschaftlich auferlegter Körperlichkeit stattfindet.

Auch wäre interessant, wie Frauen es erfahren Nacktheit und die Konfrontation mit anderen Frauenkörper und Männerkörper zu erfahren, in Bezug auf eine Debatte der normierten und sexualisierten Frauenkörper.

Weiter interessant wäre es zu beobachten, wie die Dynamik der Ritualkonzepte der Schwitzhütten bei der Gruppe „Raices de la Tierra“ sich über einen längeren Zeitraum verändern, und sich somit Rückschlüsse auf gesellschaftliche Gegebenheiten und Bedürfnisse erörtern lassen.

Genauso könnte erforscht werden, welche Themen *in* der Schwitzhütte selbst vorkommen, und wie diese sich über einen längeren Zeitraum verändern. Welche Probleme sprechen Menschen an, welche Aussichten visieren diese an, was wollen die Menschen „heilen“? Auch hier müsste wieder über einen viel längeren Zeitraum erforscht werden, um brauchbare Aussagen zu generieren.

Weiters ist anzumerken, dass das Thema Schwitzhütten ein facettenreiches und faszinierendes Forschungsfeld darstellt. Es bietet breite Möglichkeiten für zukünftige Untersuchungen, darunter:

1. Vertiefte ethnographische Studien: Weitere ethnographische Forschung in verschiedenen kulturellen Kontexten kann dazu beitragen, die spezifischen Bedeutungen, Rituale und Praktiken rund um Schwitzhütten besser zu verstehen.
2. Gesundheitsaspekte: Die Auswirkungen von Schwitzhütten auf die physische und psychische Gesundheit könnten durch klinische Studien und Gesundheitsanalysen weiter erforscht werden.
3. Umweltbewusstsein und Nachhaltigkeit: Die Integration von Schwitzhütten in moderne Umweltbewusstseinsdebatten und Nachhaltigkeitsbemühungen verdient weitere Aufmerksamkeit.

Abschließend lässt sich festhalten, dass Schwitzhütten eine tief verwurzelte und vielschichtige kulturelle Praxis darstellen, die einen wichtigen Beitrag zum Verständnis von Kultur,

Gesellschaft, Spiritualität, und Gesundheit leisten kann, sowie wie vor allem in dieser Arbeit betont, eine reflexive Haltung gegenüber individuellen Konstitutionen und Haltungen im eigenen gesellschaftlichen Gefüge hinterfragen kann.

Literaturverzeichnis

Ahn, Greogor with Miczek Nadja and Zotter Christof.

2013. Ritualdesign. *In* Ritual und Ritualdynamik. Brosius, Christiane. Schrode, Paula. Michaels, Axel. Vandenhoeck. Ruprecht GmbH & Company KG.

Alkemeyer, Thomas

2010. Praktiken sozialer Abstimmung. Kooperative Arbeit aus der praxeologischen Perspektive Pierre Bourdieus. *In* Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Böhle, Fritz. Wehrich, Margit. S.229-260. Bielefeld: Transcript.

Atkinson, Michael

2017. Ethnoaesthesia. Asthtanga yoga and the sensuality of sweat. *In* Seeking the Senses in Physical Culture. Sensuous scholarship in action, 1st Edition. pp: 63 – 81. New York: Routledge.

Arantes, Lydia Maria with Rieger Elisa [Hg].

2014. Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch - kulturwissenschaftlichen Forschungen. Berlin: Transcript Verlag.

Ballhaus, Edmund with Engelbrecht Beate.

1995. Der Ethnographische Film. Einführung in Methoden und Praxis. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Barbash, Ilisa with Taylor Lucien

1997. Cross-cultural filmmaking : a handbook for making documentary and ethnographic films and videos. Berkeley: University of California Press.

Beatty, Andrew

2013. Current Emotion Research in Anthropology: reporting the Field. *In* Emotion Review. Vol.5.No.4: pp. 414-422.

Beer, Bettina

2008. Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag

Bell, Catherine

1992. Ritual Theory, Ritual Practice. New York: Oxford University Press.

Belliger, Andrea with Krieger, David J.

2003. Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag/GWV Fachverlage GmbH.

Bergesen, Albert

2003. Rituelle Ordnung. *In* Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Belliger Andrea. Krieger, David J.S.49-76. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag/GWV Fachverlage GmbH,

Bergthaler, Georg

2018. Continuity and Change of Lakota Hunting and Gathering Practices and their Cultural Implications throughout Colonial Times. Masterarbeit, Universität Wien

Blackman, Lisa

2008. The Body - The Key Concepts. New York: Berg.

Böhle, Fritz with Wehrich, Margit. (Hrsg).

2010. Die Körperlichkeit des sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen. Bielefeld: Transcript Verlag.

Böhme, Gernot

2014. Atmosphäre als Begriff der Ästhetik. *In* *Studia Phaenomenologica*. Vol.14: pp. 25-28.

Brabec de Mori, Bernd with Winter, Martin. (Hrsg).

2018. Auditive Wissenskulturen. Das Wissen klanglicher Praxis. Wiesbaden: Springer Verlag.

Bucko, Raymond. A.

1999. The Lakota Ritual of the Sweat Lodge. History and contemporary Practice. Nebraska: University of Nebraska Press.

Carta, Silvio

2015. Visual and Experiential Knowledge in Observational Cinema. *In* *Anthrovision* [Online], 3.1): pp.9.

Cetina, Karin Knorr

2018. Wissenskulturen. *In* *Auditive Wissenskulturen. Das Wissen klanglicher Praxis*. S.31-53. Wiesbaden: Springer Verlag.

Clough, Patrica Ticineto

2007. The Affective Turn - Theorizing the Social. London: Duke University Press.

Colmant, Stephen A. with Merta, Rod J.

2000. Sweat Therapy. *In* *Journal of Experimental Education*. Vol. 23: pp. 31-38.

Csordas, Thomas J.

1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *In* *Ethos*, March 1990. Vol.18(1): pp.5-47.

Csordas, Thomas J.

1993. Somatic Modes of Attention. *In* *Cultural Anthropology*. Vol.8(2): pp.135-156.

Csordas, Thomas J.

1994. Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self. Cambridge: University Press.

Eilenstein, Harry

2009. Schwitzhütten - Ursprung, Aufbau, Rituale, Lieder. Norderstedt: Books on Demand GmbH.

Engelbrecht, Beate

1995. Film als Methode in der Ethnologie. *In* *Der Ethnographische Film. Einführung in Methoden und Praxis*. S.143-186. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Feest, Christian F.

1998. Beseelte Welten: Die Religion der Indianer Nordamerikas Wien: Herder.

Foisner, Sandra

2012. Die pädagogische Bedeutung von Ritualen für Migranten. Diplomarbeit, Universität Wien. Fakultät für Bildungswissenschaften.

Fugger, Dominik

2011. Symbol, Handlung, Erfahrung-Perspektiven auf das Ritual als Gegenstand soziologischer Theoriebildung. *In* *European Journal of Sociology*. Vol 52(3): pp.393 - 421.

Gengnagel, Jörg with Schwedler Gerald

2013. *Ritualmacher. In Ritual und Ritualdynamik.* Brosius, Christiane. Schrode, Paula. Michaels, Axel. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Company KG.

Grimshaw, Anna

2001. *The Ethnographer's Eye. Ways of seeing in anthropology.* Cambridge: University Press.

Gugutzer, Robert

2015. *Soziologie des Körpers.* Bielefeld: Transcript Verlag.

Hauser-Schäublin, Brigitta

2008. *Teilnehmende Beobachtung. In Methoden ethnologischer Feldforschung.* Beer, Bettina. S37-58. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Hohenberger, Eva. 1988. *Die Wirklichkeit des Films. Dokumentarfilm. Ethnographischer Film - Jean Rouch.* Studien zur Filmgeschichte. Bd 5. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms.

Howell, Catherine

2015. *Exploring Ethical Frontiers of Visual Methods - Conference Report. In Research Ethics.* Vol 10(4): pp.208-213.

Howes, David

2005. *Skinscapes: Embodiment, Culture and Environment.* Oxford: Berg.

Jackisch, Andreas

2000. *Die verborgenen Kräfte der Schwitzhütte.* Artmesa Verlag.

Julmi, Christian

2015. *Soziale Situationen und Atmosphäre - Vom Nehmen und Geben der Perspektiven. In Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen.* Pfaller, Larissa. Wiese, Basil (Hrsg). Wiesbaden: Springer Verlag.

Karolewski, Janina with Miczek Nadja and Christof Zotter (Hrsg.)

2012. *Ritualdesign—Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale.* Bielefeld: Transcript Verlag.

Kim, Jin-Ah

2018. *Musik als auditives Wissen aus praxeologischer und transferorientierter Perspektive. In Auditive Wissenskulturen. Das Wissen klanglicher Praxis.* S.53-71. Wiesbaden: Springer Verlag.

Kwek, Dorothy H.B, with Seyfert Robert

2015. *Affekt. Macht. Dinge. In Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur.* S. 123-146. Göbel, Hanna Katharina. Prinz, Sophia. Bielefeld: Transcript.

Lawrence, Andy

2020. *Filmmaking for Fieldwork – A practical handbook.* Manchester: Manchester University Press.

Lüddeckens, Dorothea

2004. *Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses. In Zeitschriften f. Religions- und Geisteswissenschaften.* Vol.56(1): pp.37-53.

Manthei, Ingrid.

2013. *Zwischen Wirklichkeit und Inszenierung: Herausarbeitung dekonstruktiver Aspekte im ethnographischen Dokumentarfilm* Hamburg: Diplomica Verlag.

Marks, Laura U.

2000. *The Skin of the Film. Intercultural Cinema, Embodiment and the Senses*. London: Duke University Press.

Miko, Katharina

2013. Visuelles Nosing Around - Zur theoretischen Fundierung visualisierter Wissenschaftskommunikation. *In Soziale Welt* 64: S.153-170.

Mohn, B.E.

2013. Differenzen zeigender Ethnographien - Blickschneisen und Schnittstellen der Kamera Ethnographie. *In Soziale Welt* 64: S.171-189.

Mühlhoff, Rainer

2018. *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*. Frankfurt/New York: Campus.

Nakamura, Karen

2013. Making Sense of Sensory Ethnography: The Sensual and the Multisensory. *In American Anthropologist*. Vol.115, No.1: pp132-144.

Nichols, Bill

2001. Grouping the many Voices of Documentary. *In Introduction to Documentary*. pp.99-138. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Pfaller, Larissa with Wiese Basil (Hrsg.)

2018. *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*. Wiesbaden: Springer Verlag.

Pieper, Barbara

2010. Verkörperte Selbst- und Fremdwahrnehmung sozialen Handelns. Eine praktisch-theoretische Forschungsperspektive. *In Die Körperlichkeit sozialen Handelns*. Böhle, Fritz. Weihrich, Margit. S.261-296. Bielefeld: Transcript.

Pink, Sarah

2007. Video in Ethnographic Representation. *In Doing Visual Ethnography*. London: Sage.

Pink, Sarah

2009. *Doing Sensory Ethnography*. Los Angeles Calif [u.a.]: Sage.

Platvoet, Jan

2003. Das Ritual in Pluralistischen Gesellschaften. *In Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Belliger, Andrea. Krieger, David J. S.173-190. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag/GWV Fachverlage GmbH.

Rauh, Andreas

2012. *Die besondere Atmosphäre: Ästhetische Feldforschungen*. Bielefeld: Transcript Verlag.

Rappaport, Roy A.

2003. Ritual und performative Sprache. *In Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Belliger, Andrea. Krieger, David J. S. 191-212. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag/GWV Fachverlage GmbH.

Rice, Julian

1998. *Before the Great Spirit. The Many Faces of Sioux Spirituality*. New Mexico: University of New Mexico Press.

Rouch, Jean

1974. The Camera and the man. *In* Principles of Visual Anthropology. Paul Hockings. S.79-98. Berlin: Walter de Gruyter&Co.

Russel, Catherine

2015. Leviathan and the Discourse of Sensory Ethnography: Spleen et idéal. *In* Visual Anthropology Review. Vol 31(1): pp 27-34.

Rutherford, Leo

2003. Shamanism and Psychotherapy. *In* Self and Society. Vol 30(6): p.16-21.

Schelch, Sabine

2008. Gesichter der Steine. Anthropologische Perspektiven westlicher Rezeption der Lakotaschwitzhütte. Diplomarbeit, Universität Wien.

Scheve, Christian von with Berg, Anna Lea (Hrsg.)

2015. Affekt als analytische Kategorie der Sozialforschung. *In* Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen. Pfaller, Larisse. Wiese, Basil (Hrsg.). Wiesbaden: Springer Verlag.

Schlehe, Judith

2008. Formen qualitativer ethnographischer Interviews. *In* Methoden ethnologischer Feldforschung. Beer, Bettina. S.118-142. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Schmitt, Susanne B.

2012. Ein Wissenschaftsmuseum geht unter die Haut. Sensorische Ethnographie des Deutschen Hygiene Museums. Bielefeld: Transcript Verlag.

Schmitz, Siegrid with Degele, Nina.

2010. Embodying - ein dynamischer Ansatz für Körper und Geschlecht in Bewegung. *In* Gendered Bodies in Motion. S:13-36. Opladen: Budrich UniPress.

Slaby, Jan

2015. Drei Haltungen der Affect Studies. *In* Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen. Pfaller, Larisse. Wiese, Basil (Hrsg.). Wiesbaden: Springer Verlag.

Smith, David Paul

2005. The Sweatlodge as Psychotherapy. Congruence Between Traditional and Modern Healing. *In* Integration Traditional Healing Practices Into Counseling and Psychotherapy. West, William. S.196-209. Thousands Oaks, Calif.: Sage Publications.

Tecklenburg, René

2007. Die Verdichter – eine religionsethnologische Studie zum Schamanismus der Lakota. Berlin: LIT Verlag.

Theodore, W.

2003. Rituelles Wissen. *In* Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Belliger, Andrea. Krieger, David J. S.157-172. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag/GWV Fachverlage GmbH.

Töbelmann, Paul

2012. Ritualdesign als heuristisches Werkzeug zur Beschreibung von rituellen Wandlungsprozessen. *In* Ritualdesign – Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse neuer Rituale. Karolewski, Janina. Miczek, Nadja Beate. Zotter, Christof. S.45-66. Bielefeld: Transcript Verlag.

Turner, Victor

2005. Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt: Campus Verlag.

Uhlig, Mirko with Lefeldt, Johanne

2015. Sinnentwürfe in prekären Lebenslagen. Interdisziplinäre Blicke auf heterodoxe Phänomene des Heilens und ihre Funktion im Alltag. Münster: Waxmann Verlag GmbH.

Uhlig, Mirko

2016. Schamanische Sinnentwürfe? Empirische Annäherungen an eine alternative Kulturtechnik in der Eifel der Gegenwart. Münster: Waxmann Verlag GmbH.

Waegemakers, Jeannette with Pelech, William

2007. The Sweat Lodge Ceremony for Spiritual Healing. *In* Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought. Vol 26 (4): p.71-93.

Wetherell, Margaret

2012. Affect and Emotion. A New Social Science Understanding. London: Sage.

Zhe, Bo

2021. The Sweat Lodge Ceremony for Spiritual Healing. *In* Advances in Social Science, Education and Humanities Research, volume 631: p.452-460.

Internetquellen:

URL 1: Transitionbase

<http://www.t-base.org> am 18.03.2018 um 17:04

URL 2: Feuerkreis - Raices de la Tierra Austria

<http://www.feuerkreis.at> am 18.03. 2018 um 19:03

URL 3: Sensory Ethnography Lab

<https://sel.fas.harvard.edu> am 9.4. 2018 um 15:13

URL 4: Sensate Journal

www.sensatejournal.com am 20.06.18 um 18:46

URL 5: Heriberto Villasenor Interview Youtube

[Heriberto Interview](#) am 24.08.18 um 13:10

URL 6: Baugruppe B.R.O.T.

<http://www.brot-aspern.at> am 30.08.19 um 12:32

URL 7: Baugruppe Queerbau

<https://queerbaudotat.wordpress.com/welcome/willkommen/wohnen-im-queerbau-stadthaus-seestadt-aspern/> am 30.08.19 um 12:32

URL 8 : Stadt Wien – Projekt Aspern Seestadt

<https://www.wien.gv.at/stadtentwicklung/projekte/aspern-seestadt/projekt/>

am 30.08.19 um 12:33

URL 9: Sabine Bacher

<http://www.padma-balance.at/sabine-bacher.html> am 30.08.19 um 12:33

Sonstige schriftliche Quellen:

E-Mails

Email 1: Nicolas Baumgartner - 25.07.18: (Einsehbar bei Bedarf)

Interviews:

Interview 1: David K.

am 28.2.2018 Länge: 01:21:14 h

Interview 2: Tina Pankratz

am 23.7.2018 Länge: 01:14:03 h

Interview 3: Sabine Bacher

am 26.06.2018 Länge: 02:47:40 h

Interview 4: Mag.a Silvia Weitlaner B. A.

am 07.04.2018 Länge 00:07:04 h

Interview 5: Anna Kromer

am 26.06.18 Länge 01:28:14 h

Interview 6: Katharina

am 07.04.2018 Länge 00:16:53

Interview 7: David Marek

am 27.07.2018 Länge: 01:05:02

Interview 8: Mag.a Silvia Weitlaner B. A.

am 27.10.2018 Länge 01:55:27 h

Interview 9: Ines Achleitner

am 03.08.2018 Länge: 00:09:50 h

Interview 10: Nicole Robe

am 16.12.2017 Länge: 00:24:40 h

Interview 11: Nicolas Baumgartner

am 16.12.18 Länge: 00:30:07 h

Appendix:

ATLAS.ti Report – Codierungsauswertung

Abstract:

Das Phänomen Schwitzhütte ist seit vielen Jahren in der europäischen sogenannten alternativen Heiler- und Entschleunigungs-Szene angekommen und wird von Menschen aus den verschiedensten Gründen praktiziert, wie zum Beispiel der Begegnung mit Ritualen, dem Verbinden von Natur und dem Verbessern des körperlichen Wohlbefindens. Auf den ersten Blick ist oft schwer zu verstehen, welche Intentionen Menschen haben, sich in eine altertümliche Hütte aus Weidenstäben zu setzen und sich extremer Hitze auszusetzen, umgeben von unter anderem indigenen Ritualgesten und fremdartigen Gesängen. In dieser Arbeit wird der Körper als Ausgangspunkt genommen, um Schwitzhüttenzeremonien auf ritueller und auf sensorischer Ebene zu erfassen. Dazu werden Methoden der sensorischen Forschung angewendet und hier im Speziellen die Methode Film, in der Tradition des Sensory Ethnography Labs.

Dadurch, dass sensorische Forschung ein Hauptmerkmal dieser Arbeit ist, ziehen sich die Fragen entlang sensorischer und somatischer Aspekte, die ethnographisch erfasst wurden. Schwitzhüttenzeremonien bestehen aus einem großen Konglomerat an Ritualen und diese bekommen durch diese Vielfalt der Rituale einen besonderen Fokus. Da Atmosphären affektieren und der Körper zentral ist in Wahrnehmung, Spüren und Fühlen, werden den Wahrnehmungen nachgegangen, die körperliche Relevanz aufzeigen. Schwitzhütten etablieren in diesem Sinne ein neues Feld an Erfahrungen, die in dieser Arbeit unter die Kategorie „der Negation zum Alltag“ gestellt werden. Auch diese eruierten Negationen bekommen einen deutlichen Stellenwert und werden hinterfragt.