

Psychotherapie und Esoterik?

Ein kulturanthropologischer Beitrag mit ethnografischen Fallbeispielen
aus Deutschland¹

Psychotherapy and esotericism?

An anthropological perspective based on ethnographic case studies from Germany

Mirko Uhlig¹

¹ Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Kurzzusammenfassung

Älteren Beobachtungen zufolge hätten sich in gewissen Zusammenhängen psychotherapeutische Verfahren mit esoterischen Ansätzen vermischt. Diese alternativen Formen seien bisweilen ethisch sehr bedenklich. In meinem Beitrag gehe ich dem Problemkreis auf der Grundlage von ethnografischen Fallbeispielen aus der Gegenwart nach. Die leitende Frage lautet, wie die betroffenen und involvierten Menschen die Situation selbst wahrnehmen. Dabei geht es nicht darum, Handlungsempfehlungen auszusprechen oder eine bestimmte Gruppe zu nobilitieren beziehungsweise zu rehabilitieren. Der Beitrag soll zur Differenzierung einer öffentlichen Debatte beitragen.

Schlüsselwörter

Psychotherapien als Kulturphänomene, Ethnografie, Gegenwartsschamanismus, Esoterik

¹ Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, den ich auf der Konferenz *Transfigurationen: medizin macht gesellschaft macht medizin* (17. bis 18. Februar 2017) an der Universität Basel gehalten habe.

Abstract

According to already established views, psychotherapeutic approaches mixed with esoteric ones. The resulting alternative techniques have been considered highly ethically questionable. My article addresses this issue on the basis of contemporary ethnographic examples. I take the perspective of cultural anthropology, which is primarily interested in the “inside view.” It asks how the people involved and otherwise affected perceive their situations. The aim of this text is not to give recommendations, but to add to more nuanced views within the public discourse.

keywords

Psychotherapies as cultural phenomena, ethnography, contemporary shamanism, esotericism

1 „Esoterische Therapeuten“ und die „postmoderne Therapiegesellschaft“

In dem erstmals 2001 erschienenen und zum Bestseller avancierten Buch „Und wer therapiert die Therapeuten?“ geht die Psychoanalytikerin und Verhaltenstherapeutin Eva Jaeggi (*1934 in Wien) den pikanten Fragen nach, inwiefern „die Therapeuten nicht selbst längst ein Spiegelbild all der Störungen geworden [sind], die sie eigentlich behandeln sollten“, und ob Psychotherapien somit überhaupt noch adäquate Mittel zur Bewältigung zeitgenössischer Probleme seien (Zitat vom Buchrücken der mir vorliegenden dtv-Ausgabe von 2004). Selbstkritisch und offen gewährt die Autorin Einblicke in eine Profession, die durch Spannungen zwischen konkurrierenden Therapieschulen geprägt ist und deren Vertreterinnen und Vertreter bisweilen von Selbstzweifeln und Verunsicherung geplagt seien.

Bereits 1998 hatte der SPIEGEL in einer Titelgeschichte die Folgen eines vermeintlich in „allen Industrieländern“ grassierenden „Psychobooms“ skizziert. Die „Epoche der ideologischen Weltverbesserer“, gemeint sind die Protagonistinnen und Protagonisten der sogenannten 68er-Revolte, sei längst passé und an die Stelle politischer Sozialutopien die Psychotherapien getreten – durch einen „Rückzug in die Innerlichkeit“ begünstigt und von den ebenso bedürftigen wie faszinierten Bürgerinnen und Bürgern zur „neue[n] Heilsbotschaft“ auserkoren. In weiten Teilen der Bevölkerung habe sich ein solch unerschütterliches Vertrauen in die Wirksamkeit psychotherapeutischer Maßnahmen ausgebildet, dass es schon an ideologische Verblendung grenze. So manche Therapeutin und so mancher Therapeut sähen sich mit gesteigerten beziehungsweise übersteigerten Erwartungs- und Anspruchshaltungen konfrontiert, denen man gar nicht entsprechen könne. Andererseits habe sich den Behandelnden ein einbringlicher Markt eröffnet, der sich den Hilfesuchenden indes als zunehmend unübersichtlich gestalte. Aufgrund der Fülle unterschiedlicher Therapieansätze und einer geringen staatlichen Regulation sei ein „wucherndes Dickicht“ entstanden, in das sich „windige [...] Verfahren“ hätten einnisten können. „Längst“, so konstatiert der SPIEGEL-Artikel, „wimmelt es in der postmodernen Therapiegesellschaft von Gurus und Scharlatanen, die ihre Kundschaft etwa in der tantrischen Kunst der ‚Hodenatmung‘ oder des ‚Pranaheilens‘ unterweisen. Yoga, Qui Gong, Channeling, Reiki, Feuerlaufen und Trancetänzen zählen zum Sortiment der esoterischen Heilbehandler, die sich bis vor kurzem allesamt ungestraft mit dem Titel ‚Psychotherapeut‘ schmücken durften. Die buntgescheckte Truppe – Geistheiler, Schamanen oder Apostel des ‚positiven Denkens‘ – ködert Leichtgläubige mit dem immergleichen, pseudowissenschaftlichen Rezept“ (Franke, 1998, S. 193).

Mit dem Anfang 1999 in Kraft getretenen *Psychotherapeutengesetz*, kurz *PsychThG*, schien diesem Problem zumindest in Deutschland ein Riegel vorgeschoben. Das bundesweit gültige Gesetz hat einen Titelschutz eingeführt, der die unrechtmäßige Verwendung der Berufsbezeichnung seitdem unter Strafe stellt (§ 132a StGB). Nur wer ein Studium der Psychologie, Medizin oder (Sozial)Pädagogik vorweisen kann und sich anschließend im Rahmen einer staatlichen Ausbildung approbiert hat, darf sich als *Psychotherapeutin* beziehungsweise *Psychotherapeut* bezeichnen. Ebenfalls

ist geklärt, was als Psychotherapie gilt, nämlich allein „jede mittels wissenschaftlich anerkannter Verfahren vorgenommene Tätigkeit zur Feststellung, Heilung oder Linderung von Störungen mit Krankheitswert“. Von den gesetzlichen Krankenversicherungen werden nur die sogenannten *Richtlinienverfahren* erstattet. Darunter fallen ausschließlich Verfahren, die neben dem Kriterium der wissenschaftlichen Wirksamkeit auch das der Nutzen-Kosten-Effizienz erfüllen (analytische Psychotherapie, tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie, Verhaltenstherapie sowie seit Juli 2020 auch die Systemische Therapie für Erwachsene). Ausgeschlossen bleiben nicht nur „psychologische Tätigkeiten, die die Aufarbeitung und Überwindung sozialer Konflikte oder sonstige Zwecke außerhalb der Heilkunde zum Gegenstand haben“ (Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz, 2020), also beispielsweise allgemeine Lebensberatungen, sondern mit der Gesprächspsychotherapie auch ein wissenschaftlich anerkanntes, aber aus Sicht der zuständigen Gremien unwirtschaftliches Verfahren. Die sich hier andeutende berufspolitische Kontroverse soll aber nicht Thema dieses Textes sein. Durch das neue Gesetz schien der weltanschauliche *Wildwuchs* jedenfalls eingedämmt.

Nun sind Jaeggis Buch und der zitierte SPIEGEL-Artikel mittlerweile fast beziehungsweise bereits über 20 Jahre alt und die kritische Nachfrage, inwiefern die beschriebenen Situationen und Befunde überhaupt noch zur Erhellung von gegenwärtigen Entwicklungen beitragen können, ist sicherlich berechtigt. Beide Fundstellen sind für das hier diskutierte Thema deshalb aufschlussreich, weil sie auf konkrete und populäre Vorstellungen von Psychotherapie und Esoterik sowie deren Verbindung aufmerksam machen. Durch das bemühte Bild eines *wuchernden Dickichts*, durch die Aufzählung der unterschiedlichen Praktiken, die eher Willkür denn begrüßenswerten Pluralismus suggeriert, sowie die Etikettierung der Angebotspalette als vorwiegend ökonomisch motivierte Scharlatanerie bedient der SPIEGEL ein pejoratives Stereotyp von Esoterik. In dieser Darstellung gleicht sie einem Unternehmen von Unvernünftigen und Unbelehrbaren. Im Vergleich dazu verfolgt Eva Jaeggi ein differenzierteres, im Grunde autoethnografisches Projekt, nimmt sie doch ihre eigene Berufsgruppe durch Befragungen von Praktikerinnen und Praktikern unter die Lupe. Dabei kommt sie zu erhellenden, für angehende Psychotherapeutinnen und -therapeuten bestimmt aber auch desillusionierenden Einsichten.² Kurz vor Schluss ihrer Studie widmet sich Jaeggi (2004, S. 192) den „letzten Dinge[n] in der Psychotherapie“ und fragt rhetorisch zugespitzt, ob Esoterik die Lösung von allen vorher beschriebenen Problemen sei. Jaeggi identifiziert neuere Strömungen innerhalb der „Psychotherapeutenzene“, die sie unter dem Label der „Esoterische[n] Therapien“ subsumiert. Das vereinende Element sei die „Überzeugung, daß irgendein höherer ‚Sinn‘, eine Vorherbestimmung existiert; ein Sinn, der von einer übergeordneten Instanz geplant oder ‚gesehen‘ wird.“ (ebd., S. 193) *Esoterische Psychotherapeutinnen und -therapeuten* zeichneten sich vor allem dadurch aus, dass sie Sinnfragen (als Folge persönlicher Schicksalsschläge) mit den herkömmlichen psychotherapeutischen Bordmit-

² Unter anderem bringt Jaeggi Beispiele für restriktive Machtstrukturen in psychoanalytischen Ausbildungsverfahren und erhärtet damit einen brisanten Befund, den schon Michael Balint (1966 [1947]) herausgestellt hat.

teilen allein nicht mehr befriedigend hätten beantworten können – weder für Patientinnen und Patienten noch für sich selbst. Dann skizziert Jaeggi (2004, S. 194) auf der Grundlage ihrer empirischen Daten einen idealtypischen esoterisch-therapeutischen Werdegang, der über das Erlernen alternativer Methoden wie „Reiki [...], Feuerlauf, Rebirthing, Schamanismus mit Tranceerlebnissen, Meditation, Reinkarnationstherapie, Astrologie und ähnliches“ zu der mutmaßlich unumstößlichen Einsicht führe, dass sich alle Krankheiten letztlich „unter der Hand [...] als spirituelle erweisen“ würden. Eva Jaeggis Schilderungen erwecken den Eindruck, bei Esoterik handele es sich um einen eindeutig identifizierbaren Wissensbestand, der nicht allen Menschen zugänglich ist und dadurch eine attraktive Exklusivität ausstrahlt. Es sei dieser Exklusivitätsanspruch, der eine problematische Asymmetrie zwischen Ratsuchenden und Rat gebenden Menschen begünstige. Jaeggis Begriffsverwendung weist eine Nähe zum klassischen substanzialistischen Begriffsverständnis auf, nach dem die Esoterik (vom altgriechischen Wort *esōterikós* abgeleitet, das mit *innerlich* übersetzt werden kann) eine Geheimlehre mit klar definiertem Kanon darstellt (Grünschloß, 2014). Ich möchte hier nicht in die Details der Begriffs- und Ideengeschichte abtauchen (dazu Faivre, 2001), sondern eine zentrale Einsicht der jüngeren kulturwissenschaftlichen Religiositäts- und Spiritualitätsforschung aufgreifen – nämlich dass die unreflektierte Verwendung eines substanzialistischen Esoterik-Begriffs, dem die Vorstellung einer empirisch fass- und messbaren esoterischen Denkform zugrunde liegt, Gefahr läuft, unbesehen weltanschauliche Werturteile in die wissenschaftliche Analyse zu implementieren. Kocku von Stuckrad (2004, S. 20) plädiert für ein induktives diskurssensibles Vorgehen und konstatiert, „Esoterik‘ als Gegenstand gibt es nicht. ‚Esoterik‘ existiert nur in den Köpfen von Wissenschaftlern, die Gegenstände in einer Weise ordnen, die ihnen sinnvoll erscheint, um Prozesse europäischer Kulturgeschichte zu analysieren.“³ Stuckrad (2004, S. 21) empfiehlt, von *esoterischen Diskursen* zu sprechen, deren Merkmal es sei, sich der „Rhetorik einer verborgenen Wahrheit“ zu bedienen, „die auf einem bestimmten Weg erfüllt werden kann und gegen andere Deutungen von Kosmos und Geschichte – nicht selten die der institutionalisierten Mehrheit – in Stellung gebracht wird.“ Solch ein Zuschnitt fokussiert folglich auf gesellschaftlich ausgehandelte Prozesse von Inklusion und Exklusion, die in unterschiedlichen sozialen Feldern und Berufsgruppen stattfinden können. Auch geht es um die Untersuchung eines Renegatentums, also um die Untersuchung von Spaltungsnarrativen und -praktiken einer bewussten Abweichung von Mainstreamparadigmen, welche wiederum auf kulturell vermittelte und handlungsanleitende Denkschablonen verweisen (Wietschorke, 2020). Die Kernfrage lautet hier, wer zu welcher Zeit in welchen Kontexten und mit welchen Absichten einen Begriff verwendet (dazu prinzipiell Baumann, 1999). Im SPIEGEL-Artikel beispielsweise wird Esoterik als Kampf- und Diffamierungsbegriff genutzt, um eine klare Grenze zwischen richtigen (orthodoxen) und von einer etablierten Lehrmeinung abweichenden (heterodoxen) Praktiken ziehen zu können. Betrachtet man

³ Mit Hans Vaihinger (1927, S. 55–57) könnte man von einer *heuristischen Fiktion* sprechen, die als Ordnungsinstanz in erster Linie gedankliche Klarheit schaffen soll, um gesellschaftliche Vorgänge besser (ein-)ordnen und interpretieren zu können.

jene Praktiken, die im abschätzigen Sinne als esoterisch bezeichnet werden, aus einer hermeneutisch informierten Perspektive, können sie auch anders interpretiert werden – nämlich als Versuche und Strategien von Menschen, ihre lebensweltlichen Probleme bewältigen, mit den Herausforderungen (und auch Überforderungen) der Individualisierung produktiv umgehen zu können (Widl, 2005; Barth, 2011). Esoterische Diskurse indizieren demnach sowohl zeitgenössische und gesellschaftliche Erwartungshaltungen als auch mögliche Entfaltungsräume, die dem Individuum zur Verfügung stehen (oder eben verwehrt bleiben). Man kann diesen Gedanken weiterführen und mit Martin Scharfe (2013, S. 117) argumentieren, eine im öffentlichen Diskurs als esoterisch (im Sinne von unvernünftig, uninformatiert und antiaufklärerisch) stigmatisierte Denk- und Handlungsweise bleibe „*beim Menschen*“ und sei „im Wortsinne human; denn [sie] traut es dem Menschen zu, daß er sein Leben in die eigene Hand nehme, und [sie] nimmt an, daß das Unterfangen gelingen könne.“ Allein die Tatsache, dass man sich als Einzelperson bewusst für alternative Wege der Erkenntnis und Sinnsuche entscheiden kann, hält uns in prägnanter Weise vor Augen, dass diese Wahloption wohl nur in einem *kulturellen Klima* möglich ist, das die Autonomie der einzelnen Menschen als „Autorinnen und Autoren ihres Lebens“ (Nida-Rümelin, 2016, S. 379) würdigt. Sicherlich sind auch in diesem Deutungssansatz weltanschaulich gefärbte Setzungen enthalten, die es kritisch zu reflektieren gilt.

Für eine differenzierte, d.h. multiperspektivische Kulturanalyse ist die sogenannte Akteursperspektive ein zentraler Baustein. Wie genau stellt sich die Situation aus Sicht jener Menschen dar, die zur Linderung von seelischem Leid auf Ursachenerklärungen und Behandlungskonzepte zurückgreifen, welche von Anhängerinnen und Anhängern eines naturwissenschaftlichen Weltbildes disqualifiziert werden? Der Wunsch, etwas über die Sicht der betroffenen Menschen zu erfahren, wird durch den Umstand verstärkt, dass die kritisierten Akteurinnen und Akteure selten selbst zu Wort kommen. Um der Frage nach der Innensicht nachgehen zu können, greife ich in diesem Beitrag auf empirisches Material zurück, das ich im Rahmen einer knapp vierjährigen Feldforschung erhoben habe. Bevor ich auf den Erhebungskontext eingehe und ausgewählte Beispiele diskutiere, möchte ich mich vorher kurz zu einigen Grundzügen der kulturanthropologischen Forschung äußern. In einem Fachgespräch wäre solch ein Ausgriff sicherlich deplatziert, aber mit Blick auf den interdisziplinären Publikationsort halte ich es für sinnvoll, die Fachspezifik zumindest zu skizzieren – auch weil die Erfahrung lehrt, dass Missverständnisse auftreten können, wenn hermeneutische und nomothetische Disziplinen in den Dialog treten (Colloseus, 2015).

2 Zum kulturanthropologischen Erkenntnisinteresse

In aller Kürze verstehe ich die Kulturanthropologie als eine historisch argumentierende und induktiv vorgehende Erfahrungswissenschaft, die sich für die alltäglichen Leistungen, Kompetenzen und Probleme der Menschen interessiert – egal welcher Herkunft; ganz gleich, welche Weltanschauungen sie vertreten. Meine hier vorgebrachten Überlegungen gründen auf einem qualitativen Ansatz, der

versucht, die „Praxis der Handelnden von ihren eigenen Handlungsentwürfen her in ihrem experimentellen und projekthaften Charakter“ in den Fokus zu rücken (Schmied-Kowarzik, 1993, S. 89; dazu auch Bischoff, 2014, S. 17). Wie eben bereits angerissen, ist die subjektive Erfahrungsseite ein wichtiger Bestandteil der Kulturanalyse. „Der Zweck einer Kulturanalyse ist nicht“, bringt Eva Illouz (2018, S. 14) den hier vertretenen Ansatz auf den Punkt, „kulturelle Praktiken daran zu messen, was sie sein sollen oder angeblich einmal waren, sondern zu verstehen, wie sie zu dem wurden, was sie sind, und warum sie als das, was sie sind, für die Menschen ‚etwas leisten‘“; dazu gehört auch, die „kritischen Fähigkeiten der Akteure“ ernst zu nehmen. Es wäre aber einseitig, die Handlungen, Einstellungen und Bedürfnisse der involvierten Menschen losgelöst von den jeweils zeitgenössischen Konventionen und *Verträgen* zu betrachten, die selbst wiederum räumliche, soziale und zeitliche Bezüge aufweisen. Bei aller Wandelbarkeit und historischen Kontingenz sind diese Rahmungen aber keine willkürlichen und austauschbaren Sozialkonstrukte. Entgegen einem radikal-konstruktivistischen Paradigma halte ich eine kompatibilistische Perspektive für zielführender, nach der wir Menschen sowohl als „Schöpfer“ als auch als „Geschöpf[e] der Kultur“ agieren (Landmann, 1961). Individuelle Gestaltungsfreiheit und Determinismus sind diesem Zuschnitt nach vereinbar und stellen keine Gegensatzpaare dar. Das ist natürlich vergrößert, und an dieser Stelle könnte man direkt in die erkenntnistheoretische Feinarbeit einsteigen. Ich belasse es aber bei einem Verweis auf die Literatur (Gabriel, 2015, S. 281–285).

Ob nun unter den beobachtbaren Realisationen an der Oberfläche überzeitliche (kognitive) Strukturen wirken, wovon beispielsweise Claude Lévi-Strauss (1908–2009) überzeugt war, wird – wenn überhaupt – äußerst kontrovers diskutiert (Heimerdinger & Meyer, 2013). Aber auch wenn strukturalistische Ansätze derzeit alles andere als en vogue sind, sollten sie doch dahingehend gewürdigt werden, dass sie für eine Haltung sensibilisiert haben, mit der jegliche menschliche Äußerung – egal wie irrational oder bedeutungslos sie zunächst erscheinen mag – als ernst zu nehmende Orientierungs- und Bewältigungsleistung diskutiert werden kann (Lévi-Strauss, 1994; zum Verständnis von Kultur als tradiertem Krisen- und Risikomanagement Müller, 2004; Heimerdinger, 2010). Sämtliche Weltdeutungen, Ätiologien und Heilungsmethoden – ganz gleich wie gesellschaftlich nobilitiert oder stigmatisiert sie nun sein mögen, – stehen analytisch betrachtet als kulturelle Bemühungen ihrer jeweiligen Zeit gleichberechtigt nebeneinander. Bei allem Relativismus, der diesem Projekt innewohnt, sei hinzugefügt, dass ein elementarer Unterschied zwischen „Verstehen, Verständnis und Einverständnis“ (Pörksen & Schulz von Thun, 2020, S. 98) besteht, welcher auch im Rahmen der Kulturanalyse berücksichtigt werden sollte (Rottenburg, 2013).

Demnach ist es nur folgerichtig, auch psychotherapeutische Verfahren als gewachsene Kulturphänomene mit Instrumentalisierungs- und Ideologisierungspotenzial zu verstehen. Die heutzutage kursierenden Vorstellungen von Psychotherapien oder einem therapeutischen Habitus speisen sich aus unterschiedlichen politischen Diskursen, medialen Aufbereitungen und populären Erzählstoffen (Röhrich, 1999; Maasen, Elberfeld, Eitler & Tändler, 2011; Poltrum & Rieken, 2017). Besonders

hervorheben möchte ich in diesem Sinnzusammenhang die breit angelegte Studie von Eva Illouz (2018), die nicht nur der historischen Genese unterschiedlicher therapeutischer Ansätze nachgeht, sondern auch eindrucksvoll herausarbeitet, in welcher nachhaltiger Weise psychotherapeutische Schulen (vor allem die Humanistische Psychologie à la Abraham Maslow [1908–1970] und Carl Rogers [1902–1987] mit ihrem optimistischen Menschenbild) auf das Selbstverständnis von Industrie- und Dienstleistungsgesellschaften gewirkt und spätestens seit den 1960er-Jahren vitale *Kulturen der Selbsthilfe* sowie *emotionale Stile*⁴ befördert haben. Illouz hat die analytisch hilfreiche Denkfigur des *therapeutischen Diskurses* geprägt, die ähnlich wie Stuckrads Vorschlag bezüglich Esoterik dafür sensibilisiert, dass Alltagspraktiken und Alltagssprachen in bestimmten Kontexten mit bestimmten Absichten (psycho-)therapeutisch gerahmt werden. Das seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Allgemeingut gewordene *therapeutische Credo* hat Illouz (2018, S. 288) zufolge „etwas, das einmal als moralisches Problem gegolten hatte, in eine Krankheit verwandelt“, die nicht nur *verhandelt*, sondern eben auch *behandelt* werden kann.

Ein bunter Strauß sozialer und institutioneller Akteure wetteifert darum, Selbstverwirklichung, Gesundheit und Pathologie zu definieren, und verwandelt dadurch emotionale Gesundheit in eine Ware, die an sozialen und ökonomischen Schauplätzen produziert, in Umlauf gebracht und recycelt wird. Die Beschaffenheit des ‚emotionalen Feldes‘, das diese Schauplätze bilden, erklärt das Entstehen neuer Formen von Kapital [...] und neuer Schemata, um das Selbst in Begriffen von Krankheit, Gesundheit, Leid und Selbstverwirklichung zu verstehen (ebd., S. 287).

In diesen von Illouz beschriebenen Wettbewerb um die *Errettung der modernen Seele* müssen nicht nur die Nutznießenden des eingangs zitierten Psychobooms eingeordnet werden, sondern auch Akteurinnen und Akteure aus Politik und Akademie mit ihren Bemühungen, Deutungshoheiten zu festigen und zu verteidigen.

Für die Erforschung des Verhältnisses von Gesundheit und Kultur wurde des Weiteren angeregt, dichotomisierende Unterscheidungen wie etwa jene zwischen *Schulmedizin* und *Volksmedizin* oder auch zwischen *Biomedizin* und *traditioneller Medizin* zu vermeiden, da es sich dabei analog zum Esoterikbegriff ebenfalls um tendenziöse Kampfbegriffe handelt. Würde man sie als Analysekategorien nutzen, verstelten sie unter Umständen den Blick auf Interdependenzen und Wechselbeziehungen zwischen unterschiedlichen Krankheits- und Heilungskonzepten (Wolff, 2001; Wolff & Simon, 2006). Ähnlich wie zuvor Günter Wiegmann (1987) oder Klaus Eberl (2003) haben jüngst Cornelius Schubert und Ehler Voss (2018) auf „Kooperationen jenseits dyadischer Interaktionen“ im Bereich von Gesundheit und Kultur hingewiesen. Diese Plädoyers für Multiperspektivität tragen dem Um-

⁴ Unter einem *emotionalen Stil* versteht Illouz (2018, S. 32) die „Kombination der verschiedenen Formen, in denen sich eine Kultur mit bestimmten Gefühlen ‚beschäftigt‘ und spezifische – sprachliche, wissenschaftliche, rituelle – ‚Techniken‘ entwickelt, um sie zu begreifen.“

stand Rechnung, dass sich Menschen bei der Suche nach Heil und Heilung diverser Informationskanäle und Erfahrungswerte bedienen, die einerseits vorrangig mit dem eigenen sozialen Nahbereich verknüpft sind, andererseits aber auch im Widerstreit zueinander stehen können. Die empirischen Beispiele zeigen, „daß die Wahl einer therapeutischen Möglichkeit jeweils von lokalen, sozialen und persönlichen Voraussetzungen abhängt und daß die medizinische Therapieform auch mehrfach ausgewechselt werden kann, wenn sie den erhofften Erfolg nicht mitbringt“ (Eberl, 2003, S. 224). In den Blick geraten Ambivalenzen, Verwischungen und Unschärfen. Das Ziel einer kulturanthropologischen Untersuchung ist es aber gerade nicht, diese *Unebenheiten* zu glätten oder die Widersprüchlichkeiten aufzulösen und eindeutige Prognosen abzugeben. Solch ein Unternehmen wäre auch zum Scheitern verurteilt, denn man wird wohl in keinem Fall über sämtliche Optionen, Facetten und Perspektiven verfügen (Gabriel, 2008). Eine kulturanthropologische Arbeit kann somit wohl immer nur eine interpretative Annäherung bleiben – die vollständige analytische Durchdringung einer beobachtbaren Gegebenheit scheint illusorisch. Worin liegt der Nutzen? Pauschal kann das kaum beantwortet werden. Aber mittlerweile hat sich der Aspekt der Verwertbarkeit – welcher ja auch im Zusammenhang mit der Richtlinienpsychotherapie relevant ist – zu einem entscheidenden Gradmesser für (wissenschafts-)politische Entscheidungen entwickelt, was klare Stellungnahmen provoziert hat (Heimerdinger, 2017; Heimerdinger & Näser-Lather, 2019). Ich selbst halte das hier nur grob umrissene Fach für gesellschaftlich überaus relevant, da es mit Mikroanalysen zur Differenzierung von öffentlichen Debatten beitragen, alarmistische Topoi als solche entlarven und somit letztlich im Sinne einer „demokratischen Kulturgeschichte“ (Fielhauer, 1987) Ideologiekritik üben kann.

3 *Beispiele aus der Feldforschung*

Für den vorliegenden Beitrag greife ich sowohl auf bereits publiziertes als auch auf bislang unveröffentlichtes Material aus einer abgeschlossenen Feldforschung zurück (Uhlig, 2016). In deren Rahmen habe ich mich zwischen 2011 und 2015 mit Formen und Funktionen des Gegenwartsschamanismus im ländlichen Raum beschäftigt und lebensgeschichtlich orientierte Interviews mit Akteurinnen und Akteuren geführt sowie an einschlägigen Zusammenkünften teilgenommen. Die methodologischen und methodischen Aspekte des Feldforschungsprozesses (z.B. Subjektivität, Dialogizität, Nähe-Distanz- sowie Übertragungs-Problematiken) wurden in der Fachliteratur bereits ausführlich erörtert (Schmidt-Lauber, 2007; Bonz, 2016; Rieken, 2017). An dieser Stelle ist es wichtig zu erwähnen, dass die geführten Interviews im Vorfeld vereinbart wurden und in den *Erfahrungsräumen* der befragten Menschen stattgefunden haben – also in deren Küchen, Wohnzimmern oder auch während eines Spaziergangs über das Gelände eines Seminarhauses. Zwar hatte ich zwecks besserer Vergleichbarkeit bestimmte Leitfragen konzipiert, die ich allen Interviewpartnerinnen und -partnern stellte, doch der Ablauf wurde stets der Gesprächssituation angepasst, um flexibel auf die Ausführungen meines jeweiligen Gegenübers reagieren und Erzählimpulse geben zu können. Im Zentrum der Inter-

views standen die Werdegänge der Akteurinnen und Akteure – wie waren Sie zu Ihren Überzeugungen und Tätigkeiten gelangt, und wie sind diese in den Alltag integriert? Dass etliche der mir erzählten Lebensgeschichten Verbindungen zum therapeutischen Diskurs aufweisen, stellte sich erst im Laufe der Feldforschung heraus.

3.1 Erhebungskontext – Forschungsregion und Gegenwartsschamanismus als Forschungsgegenstand

Der geografische Fokus auf die Eifel – einer ländlich, mehrheitlich katholisch geprägten und infrastrukturell heterogen aufgestellten Mittelgebirgsregion im Westen Deutschlands – begründet sich nicht allein durch forschungspraktische Erwägungen. Wie in anderen Gebieten Deutschlands kursieren auch in der Eifel Erzählungen über sogenannte Spruchheilerinnen und -heiler, die qua Gabe Gottes im Stande seien, durch Gebete Schmerzen lindern und Hautverletzungen heilen zu können. Besonders durch die Arbeit von Walter Hanf (2007), der in beeindruckender Weise lebensgeschichtliche Informationen über Heilerpersönlichkeiten aus der Eifel zusammengetragen hat, erfreuen sich Erzählungen über *dörfliche Heilerinnen und Heiler* einer gewissen Popularität. Wie Anne-Christin Lux (2017) am Beispiel einer Heilerfamilie aus dem Nordschwarzwald aufzeigen konnte, ist das Sujet mittlerweile auch für touristische Marketingkampagnen interessant, weil damit die vermeintlichen Spezifika der eigenen Region beziehungsweise des eigenen Ortes herausgestellt und beworben werden können. Zwar hat eine derartige Kommodifizierung in der Eifel meines Wissens bislang nicht stattgefunden, aber die Charakterisierung als ein *magischer* Landstrich gehört durchaus zum rezenten regionalen Selbstverständnis (Berndorf & Broere, 2009), obgleich die historischen Quellen eine weniger eindeutige Sprache sprechen (Uhlig, 2016, S. 62).

Auch wenn er in dem eingangs zitierten SPIEGEL-Artikel bereits als ein Segment des pluralistischen *Therapiemarktes* der Postmoderne aufgeführt wird, mag es nicht direkt einleuchten, was mein Forschungsgegenstand, der Gegenwartsschamanismus, mit moderner Psychotherapie und dem therapeutischen Diskurs zu tun hat. Der *klassische* Schamanismus, häufig in Sibirien verortet, stellt laut Literatur eine bereits seit der Steinzeit existierende Institution dar, und deren Ritualexpertinnen und -experten – die Schamanen (seltener Schamaninnen) – seien in ihrer Rolle als Vermittlerinnen und Vermittler zwischen dem Diesseits und den jenseitigen Mächten für die soziale Kohäsion und das seelische Heil der Gemeinschaft zuständig gewesen (Honko, 1969; Krader, 1991; Müller, 2006). Vor allem der letztgenannte Umstand hat im 20. Jahrhundert die Vorstellung befördert, das Wirken indigener Schamanen sei eine archaische Variante von Psychotherapie (Rieken, 2015a). Dem Ethnologen Andreas Lommel zufolge stelle der Schamanismus „nicht – wie vielfach angenommen – eine Religion“ dar, „sondern eine besondere und sehr alte, auf durch Erfahrung oder Überlieferung gewonnenen psychologischen und psychischen Erkenntnissen beruhende Verfahrensweise zur Beeinflussung anderer Menschen bzw. zur Behandlung geistiger oder seelischer Erkrankungen“ (Lommel, 1980 [1965],

S. 7). Wolfgang Schmidbauer (1975, S. 40) schlägt mit seiner Geschichte der Psychotherapie in eine ähnlich nobilitierende Kerbe, wenn er den Schamanen als „archaischen Psychotherapeuten“ bezeichnet. Dessen Ausbildung beziehungsweise Auserwählung weist darüber hinaus gewisse Parallelen zur psychoanalytischen Lehranalyse auf. Nicht allein sind diese Darstellungen augenscheinlich vom therapeutischen Diskurs ihrer Zeit beeinflusst. Vehement grenzen sich die würdigenden und rationalisierenden Definitionen auch von zeitlich früheren, primär evolutionistisch argumentierenden Einordnungen ab, die in dem Phänomen zuvorderst die These von einer zivilisatorischen Rückständigkeit der *Naturvölker* bestätigt sahen.

Doch auch wenn sie aufgrund ihres humanistischen Grundtons sympathisch klingen mögen, so haben auch die um Rehabilitation und Würdigung bemühten Stimmen zur Festigung bestimmter Topoi beigetragen. Da es sich bei diesen letztlich um chronozentrische Projektionen handelt, sind sie ebenso einseitig wie die evolutionistischen Abwertungen. Es ist mühsam, substanzielle Aussagen über die tatsächliche Einbindung der Schamanen in ihre jeweilige Gruppe zu treffen – besonders dann, wenn allein „altsteinzeitliche [...] Höhlenbilder“ (Schmidbauer, 1975, S. 44) die Grundlage sind. Es kann letzten Endes nur spekuliert werden, was sie den damaligen Menschen bedeutet haben (Bahn, 2001). Diese unzureichende Ausgangslage sowie die ersten erhaltenen schriftlichen Berichte über Schamanen, allesamt aus den Federn von Forschungsreisenden, hat die These befeuert, dass wir es beim Schamanismus in erster Linie um eine Konstruktion der Aufklärung zu tun haben, die mehr über die Verfasser aussagt als über die beobachteten Menschen (Stuckrad, 2003; DuBois, 2009). In der einschlägigen Forschungsliteratur wird nachdrücklich eingeschärft, wie stark die akademische Ethnologie an der Popularisierung eines spezifischen Schamanismusbildes der Gegenwart mitgewirkt hat (Grünwedel, 2013; Voss, 2013a). Wenngleich Ursprungsfragen kontrovers diskutiert oder als wenig zielführend abgelehnt wurden (Vajda, 1964), besteht innerhalb der Kulturwissenschaften doch weitestgehend Konsens darüber, dass es sich bei den heute als schamanisch ausgewiesenen Varianten, wie sie von Mitgliedern rezenter Industrie- und Dienstleistungsgesellschaften praktiziert werden, kaum um die Weiterführung autochthoner *uralter* Traditionen handelt (Mayer, 2003; Voss, 2011).

Dass Schamanismus auch heutzutage noch in einem Atemzug mit Heilungskonzepten jenseits der Richtlinien genannt wird, ist zu einem gewissen Teil sicherlich das Ergebnis des eben skizzierten Prozesses, hängt aber auch mit konkreten gesellschaftlichen Entwicklungen in den USA der späten 1960er Jahre zusammen (Voss, 2013b). Eher selten wird ethnologischen Fachpublikationen die Ehre zuteil, auch außerhalb des akademischen Betriebs rezipiert zu werden. Als Multiplikatoren dienten und dienen vielmehr Ratgeber, die sich zwar auf vermeintlich gesichertes ethnologisches Wissen berufen, selbst aber keine kritischen Analysen bieten, sondern konkrete Handlungsempfehlungen. An erster Stelle muss hier der Verkaufsschlager „They Way of the Shaman“ des US-amerikanischen Ethnologen Michael Harner (1929–2018) genannt werden (1980; in deutscher Sprache als „Der Weg des Schamanen“ erstmals 1981 publiziert). In diesem Buch stellt Harner seine Idee des *Kern-*

Schamanismus vor, der auch unter der Bezeichnung *Neo-Schamanismus* firmiert. Hierfür hat Harner die Gemeinsamkeiten der ethnografierten Traditionen herausgearbeitet und zu einem neuen Ganzen gebündelt. „The Way of the Shaman“ etablierte Vokabeln, die auch heute noch in den schamanischen Szenen gebräuchlich sind – wie zum Beispiel die des *schamanischen Bewusstseins*. Dieses könne mithilfe konkreter Techniken wie zum Beispiel der Trommelreise erreicht werden, die sich die „westlichen Leser ohne Rücksicht auf ihre religiöse oder philosophische Einstellung“ (Harner, 1991, S. 18) aneignen und dann sowohl für das eigene Wohlergehen (ebd., S. 20) als auch für das ihrer Mitmenschen anwenden könnten. Der *Kern-Schamanismus* stellt einen Versuch dar, zeitgebundene indigene Weltdeutungen in die Sprache der Spätmoderne zu übersetzen. Damit gehen nicht nur eine Rationalisierung und tendenzielle Säkularisierung des Sujets einher, sondern auch eine Technisierung. Das ist durchaus bemerkenswert, transportiert dies doch eine dezidierte Kritik an einem naturalistischen Weltbild. Diesem zufolge könnten alle dringlichen Probleme auf der Ebene des Materiellen erklärt und auch behoben werden. Die Kritik an solch einem technizistischen Machbarkeitsdenken speist sich unter anderem aus dem antiszientistischen Impetus der Humanistischen Psychologie, was im Falle von Michael Harner auch lebensgeschichtlich erklärt werden kann. Durch seine persönliche Verbindung zu dem 1962 in Kalifornien gegründeten *Esalen-Institut* ist er mit Carl Rogers' Ideen vertraut gemacht worden (Lachman, 2015, S. 431). Zum Aspekt der Verbreitung sei noch abschließend erwähnt, dass Harner bereits 1979 das *Center for Shamanic Studies* (ab 1987 *Foundation for Shamanic Studies*) gegründet hat, welches auch über europäische Zweigstellen verfügt. Dort können sich Interessierte im Kernschamanismus ausbilden und offiziell zertifizieren lassen.

Die Einflüsse von Michael Harner und der *Foundation for Shamanic Studies* auf die gegenwärtigen schamanischen Szenen können kaum hoch genug eingeschätzt werden, auch wenn ihr Wirken von einigen meiner Interviewpartnerinnen und -partner kritisch gesehen wird. Bevor ich auf diesen Punkt eingehe, möchte ich aus kontrastiven Gründen – und dies soll dann erst einmal die letzte schriftliche Quelle gewesen sein – auf einen Beitrag aus der Zeitschrift *Freie Psychotherapie* eingehen. Dabei handelt es sich um das Mitglieder magazin des *Verbandes freier Psychotherapeuten, Heilpraktiker für Psychotherapie und Psychologischer Berater e.V.* Und hierbei handelt es sich wiederum um einen Verein, der die Interessen derjenigen Therapeutinnen und Therapeuten vertritt, die nicht im Rahmen der Richtlinienpsychotherapie arbeiten (beziehungsweise arbeiten dürfen). In ihrem Artikel zur Frage, inwiefern die „moderne Psychotherapie“ vom Schamanismus profitieren könne, ruft die Autorin Carola Seeler die populären Topoi auf. Der Schamanismus sei „uralt“ und ließe sich „30 000 Jahre zurückverfolgen. Unsere moderne Psychotherapie hingegen ist gerade gute 100 Jahre alt, und dennoch meinen wir, mit ihr schon alle Antworten gefunden zu haben“ (Seeler, 2013, S. 31). Hier greift eine Argumentationsfigur, nach der die postulierte Anciennität eines Phänomens oder eines Wissensbestands dessen Legitimität und Plausibilität begründet und vor Kritik immunisiert (Müller, 2018, S. 100 f.). Gleichsam sei das Eigene („unsere moderne Psychotherapie“) zu beschränkt und defizitär. Implizit wird eine technisch hochgerüstete Gesellschaft getadelt und der Wunsch nach Veränderung

artikuliert. Im Gegensatz zu einer von Seeler nicht weiter differenzierten Psychotherapie, die gemäß dem klassischen Dualismus zwischen Körper und Geist trenne und die spirituelle Ebene ausklammere, würde im „schamanischen Weltbild [...] jeder Mensch als Teil eines größeren Ganzen wahrgenommen [...]. Es gibt mithin nichts Böses im schamanischen Weltbild, keinen bösen Krebs, keine böse Psychose – nur Energien, nur Kräfte, die da, wo sie gerade sind, nicht hingehören“ (Seeler, 2013, 31). Was *bloß* fehl am Platze sei, könne wieder an seinen angestammten Ort zurückgeführt werden. Ob dies alles in einer sozialutopischen Vorstellung von einer traditionellen Gesellschaftsform wurzelt, in der jedem Menschen sein Platz und seine Bestimmung zukäme – und ex negativo als eine Ablehnung der individualisierten Spätmoderne verstanden werden kann –, muss an dieser Stelle offen bleiben. Es ist aber eine spannungsgeladene These, da der Gegenwartsschamanismus trotz vieler Rückbezüge auf Archaisches und Vormodernes zuvorderst als „eine Frucht der neuzeitlichen Individualisierungsprozesse“ gilt (Rieken, 2015b, S. 17). Nachweislich ist Seelers Text unter dem Einfluss von Winfried Picards Buch „Schamanismus und Psychotherapie“ (2014) geschrieben, welches aus dem Umfeld der *Foundation for Shamanic Studies* stammt. Aus psychotherapiewissenschaftlicher Sicht bietet Picards Ansatz, Schamanismus und Psychotherapie zu verbinden, anregende Überlegungen. Er birgt aber auch Probleme, da eine Auseinandersetzung mit den „problematischen, konflikthaften oder gar tragischen Seiten der menschlichen Existenz“ kaum stattfände (Rieken, 2014, S. 18). Was in den Texten von Harner, Picard oder Seeler positiv und machbar klingt, erweist sich in der konkreten lebensweltlichen Umsetzung – wie mir im Zuge der Feldforschung deutlich wurde – nicht immer als einfach.

3.2 *Behandelnde zwischen Verunsicherung und Expertise*

Eine der eindrücklichsten Erfahrungen meiner Forschungsphase waren sicherlich die Begegnung und das Gespräch mit Herrn Lenzen⁵, die mich auch nach der Veröffentlichung der Monografie weiter beschäftigt haben. Herr Lenzen gehört zu den ersten mir bekannten Personen in der Eifel, die schamanische Konzepte und Methoden im Rahmen von Workshops und Einzelbehandlungen genutzt und bekannt gemacht haben. Zwar wusste auch er äußerst detail- und facettenreich von unterschiedlichen *Welten* zu berichten, in die man mit Hilfe bestimmter Techniken gelangen könne, aber letztlich sensibilisiere die Auseinandersetzung mit Schamanismus dafür, die Unbill des Lebens als Initiation im Hier und Jetzt zu begreifen. Für ihn stelle der Schamanismus einen lebenslangen Weg dar, eine – ethnologisch ausgedrückt – „Handlungs- und Vorstellungskonfiguration“ (Bargatzky, 2007, S. 45).

Als ich Herrn Lenzen im Sommer 2011 kennenlerne, hat er seinen Seminar- und Ausbildungsbetrieb allerdings auf ein Minimum reduziert und lebt getrennt von Frau und Kind und hat auch die Seminarräume, die sich auf dem Familiengrundstück befinden, schon seit längerer Zeit nicht mehr be-

⁵ Die Namen aller Interviewpartnerinnen und -partner wurden von mir nachträglich pseudonymisiert.

treten. Dass mir Herr Lenzen bereits nach kurzer Zeit sehr persönliche Dinge anvertraut, immerhin sind noch keine 30 Minuten Interviewzeit vergangen, ist aufschlussreich, soll hier aber nicht weiter thematisiert werden. So selbstbewusst er über seine Erfolge spricht – gar einen Krebs habe er mithilfe schamanischer Techniken heilen können –, so niedergeschlagen wirkt er, wenn er fast resignierend festhält, dass er gerade jenen Zustand nicht heilen könne, unter dem seine Frau leide: die Depression.

In einer emotional angespannten Situation spreche ich meine Vermutung aus, dass ihm der Schamanismus im Sinne einer Lebensorientierung sicherlich Halt gebe. Das ist natürlich eine suggestive Intervention, doch obwohl ich weiß, welche methodischen Probleme es mit sich bringt, so zu verfahren, ist mir zunächst daran gelegen, der Gesprächssituation eine (auch für mich) angenehmere Wendung geben zu können. Das gelingt allerdings nur bedingt, denn Herr Lenzen wisse es nicht; er habe sich momentan ein wenig entfernt. Er könne nicht erklären, warum ihm im familiären Fall die Hände gebunden seien. „Wo man meint“, reflektiert er,

dass es einfach ginge, an und für sich, weil es in die Nähe gehört, wie bei einer Depression zum Beispiel, da geht's am allerwenigsten. Und ich weiß nicht, ich bin ja auf dem Weg. Ich weiß nicht, ob es daran liegt, dass manche Menschen für manche Sachen gut sind, das heißt also, *du* kannst gegen Depressionen nichts machen, aber *der* kann. Weiß ich nicht, habe ich nicht rausgefunden bisher, weil es ein Weg ist.

Die Verunsicherung und deren Reflexion, welche Eva Jaeggi (2004, S. 203) als hohes Gut für die therapeutische Arbeit ausweist, da sie auf eigene blinde Flecken aufmerksam mache, zeigen sich als ein Bestandteil der erforschten Feldes am Beispiel von Herrn Lenzen besonders eindrücklich.

Davon abgesehen, dass die von Herrn Lenzen favorisierte Ätiologie nicht auf naturwissenschaftlichen Prämissen fußt, sondern auf oral und literal tradiertem Wissen sowie eigenen Erfahrungen, geht auch er einer *Tätigkeit zur Feststellung, Heilung oder Linderung von Störungen mit Krankheitswert* nach. Im Gegensatz zu den konventionellen Psychotherapieverfahren steht beziehungsweise stand bei Herrn Lenzen nicht die dialogische Auseinandersetzung mit einem Klienten im Zentrum seiner Bemühungen. Ganz im Stile von Harners Kernschamanismus begibt sich Herr Lenzen „für seinen Patienten auf eine Trancereise in die nichtalltägliche Wirklichkeit, um dort und meist mittels seiner persönlichen Helfer und Krafttiere Hilfe für den Patienten oder den Stamm zu holen.“ (Seeler, 2013, S. 33) Als Psychotherapeut würde sich Herr Lenzen sicherlich nicht bezeichnen, da der Begriff zu stark mit einer *Apparatedizin* verbunden sei – was auf den Umstand hinweist, dass eine genaue Differenzierung zwischen den einzelnen therapeutischen Arbeitsfeldern und Ausbildungsweisen im Alltag vieler Menschen nicht stattfindet. Anders ist es bei einer Interviewpartnerin, mit der ich Ende Februar 2012 sprechen konnte.

Gebürtig stammt Frau Schuster aus Mecklenburg-Vorpommern. Psychologie habe sie schon als junge Frau interessiert, allerdings sei ihr das Studium von den Eltern ausgeredet worden. In der DDR habe

sie nach einem Wirtschaftsstudium im sozialen Bereich in leitender Funktion gearbeitet, was ihr aber nie wirklich Freude bereitet habe; im Gegensatz zur „Basisarbeit“ mit den Menschen, wie sie sagt. Nach der Wende habe sie dann Reiki kennengelernt und sich einweihen lassen. Auch ihre Heilpraktiker-Ausbildung habe sie im Osten abgeschlossen. Zur Zeit des Interviews lebt Frau Schuster in Rheinland-Pfalz und unterhält dort als Heilpraktikerin für Psychotherapie eine Praxis. Dies unterscheidet Frau Schuster von vielen meiner Interviewpartnerinnen und -partner, die in der Mietwohnung oder dem eigenen Haus separate Räume nutzen. Ein von der Wohnung getrennter Praxisraum sei notwendig, weil Frau Schuster dort erstens ungestört arbeiten könne – und zweitens lege ihre Klientel Wert auf Seriosität. Auf Frau Schuster war ich wie in vielen anderen Fällen auch über eine Internetrecherche gestoßen – allerdings nicht sofort, da die Verbindung zum Schamanischen in der Selbstdarstellung nicht sehr prominent platziert ist. Meine Interviewpartnerin sei damit etwas zurückhaltender, weil ihre schamanische Lehrerin keine öffentliche Zulassung habe. Wir sprechen über die rechtliche Absicherung, die Frau Schuster sehr wichtig ist. Vor allem, um in einem legalen Rahmen arbeiten zu können, habe sie die Heilpraktiker-Ausbildung absolviert.⁶ Aufgrund ähnlicher Überlegungen sei sie dann auch dem *Verband freier Psychotherapeuten* beigetreten. Es beruhige sie zu wissen, dass sie Ansprechpartner habe, die sie im juristischen Ernstfall vertreten könnten. Frau Schuster selbst bezeichnet sich nicht als Schamanin. Eher arbeite sie mit schamanischen Techniken, die aber auch nur einen Teil ihres therapeutischen „Werkzeugkastens“ ausmachten – die Ehe- und Paarberatung beispielsweise, die sie anbietet, sei völlig frei von schamanischen Techniken oder Ideen und primär am Gespräch orientiert.

Den Hilfesuchenden sei es fast gänzlich egal, wie oder womit Frau Schuster arbeite. Sie habe die Erfahrung gemacht, dass sich ihre Klientel in der Hauptsache nicht für Dinge wie „Schamanen-Tunnel“ oder dergleichen interessiere – es gehe vielmehr um Effizienz, nicht um irgendein Konzept dahinter. Frau Schuster behandle Menschen, die Medikamenten gegenüber eher skeptisch eingestellt seien, andere – vor allem verbeamtete – Personen wollten nicht, dass deren seelisches Leid aktenkundig werde, was im Zuge einer *offiziellen*, also einer über die Krankenkassen abgerechneten Psychotherapie geschieht.

Es mag der Interviewsituation geschuldet sein, dass Frau Schuster nicht ausführlicher über ihre Klientel erzählt, aber vor dem Hintergrund der Erfahrungen, die ich im Laufe meines Forschungsprojekts gesammelt habe, zieht sich das Desinteresse vieler Hilfesuchenden in Bezug auf die konkreten

⁶ In Deutschland wirkten Heilerinnen und Heiler ohne staatlich beglaubigtes Zertifikat (z.B. durch das Gesundheitsamt) aufgrund des 1939 verankerten *Gesetzes über die berufsmäßige Ausübung der Heilkunde ohne Bestallung* bis 2004 an der Grenze zur Illegalität. Mit dem Entscheid des Bundesverfassungsgerichts vom 2. März 2004 hat sich die rechtliche Situation dahingehend geändert, dass die Ausübung des *geistigen Heilens*, unter die offiziell auch die Arbeit meiner Interviewpartnerinnen und -partner fällt, nicht mehr den beruflichen Auflagen des Heilpraktikers und somit einer staatlich abgenommenen Prüfung unterliegt. Im Sinne der freien Berufswahl dürfen Menschen seitdem Alternativen zu medizinischen Behandlungen anbieten, solange diese Angebote als Alternativen offen deklariert und als steuerpflichtige Gewerbe angemeldet werden.

Behandlungstechniken und die dahinter wirkenden Philosophien wie ein roter Faden durch das Thema. Diesbezüglich hatte Herr Lenzen seinen Unmut eindringlich artikuliert. Nicht nur aufgrund der bereits umrissenen persönlichen Probleme habe er sich zurückgezogen – auch weil in Deutschland seiner Meinung nach eine starke Service-Mentalität vorherrsche. Man investiere als Seminarleiter und Helfender unverhältnismäßig viel und bekomme außer Nörgeleien kaum etwas zurück. Wenn Frau Schuster dann berichtet, dass sich die Menschen, die zu ihr kämen, primär für eine effektive Behandlung interessierten, könnte man sich durchaus dazu bemüht fühlen, diesen Befund als Ausweis unserer rezenten (Selbs-)Optimierungs- und Ergebnisgesellschaft zu interpretieren (Bausinger, 2014). Frau Schuster spricht über das Thema aber ohne Aufregung oder Verdruss. Man muss die eben beschriebene Konstellation auch nicht als despektierliches egozentriertes Verhalten gegenüber den Behandelnden deuten oder die Gleichgültigkeit gegenüber den Behandlungsmethoden mit der Gleichgültigkeit gegenüber den Behandelnden gleichsetzen. Ganz im Gegenteil ist für etliche der von mir interviewten Rat- und Hilfesuchenden die zwischenmenschliche Wahrhaftigkeit der Rat- und Hilfegebenden der ausschlaggebende Faktor. Bei allen mannigfachen Möglichkeiten, die sich Menschen auf ihrer Suche nach Heil und Heilung auftun, scheint auch für die Mitglieder der Multi-optionsgesellschaft die dyadische Beziehung zu einer Vertrauensperson ganz und gar nicht obsolet. Dies ist ebenfalls ein aufschlussreicher Punkt, greifen hier doch augenscheinlich Kulturmuster, die gemeinhin vormodernen Gesellschaften zugeschrieben werden.

3.3 Selbstreflexionen und Selbstverortungen

Frau Müller, eine Heilpraktikerin für Psychotherapie, die schamanische Konzepte in ihre Arbeit integriert, definiert ihre Zuständigkeitsgrenzen ganz deutlich – Psychotiker beispielsweise könne und würde sie nicht behandeln. Einer ausgeprägten und pauschalen Skepsis gegenüber einer als agonal verstandenen *Schulmedizin* oder *Schulpsychotherapie* bin ich im Feld kaum begegnet. Frau Müller nimmt bewusst eine Scharnierfunktion wahr. Dies bedeutet, dass sie sich dezidiert als erste Ansprechpartnerin vor Ort versteht, als eine Vermittlerin zwischen hilfebedürftigen Menschen und approbierten Therapeutinnen und Therapeuten. Ihrer Erfahrung nach sei es im ländlichen Bereich häufig der Fall, dass gewisse Hemmungen bestünden, sich in eine *offizielle* Psychotherapie zu begeben. Das öffentliche Bekennen zur eigenen Hilflosigkeit sei trotz eines angeblichen Psycho-booms und der Debatten über Burn-out immer noch gesellschaftlich stigmatisiert. Ein Klient habe Frau Müller beispielsweise berichtet, wie froh er darüber sei, dass sie weit außerhalb des Dorfes wohne. So würde niemand bemerken, bei wem er sich Hilfe hole.

Am Anfang einer neuen Therapiebeziehung stehe stets die Frage, ob nun ein Problem vorliege, welches Frau Müller mit der Klientin oder dem Klienten in weniger als zehn Stunden klären könne, oder ob eine langfristige Behandlung angeraten sei. Sollte dies der Fall sein, würde sich Frau Müller darum bemühen, Kontakte zu Kolleginnen und Kollegen aufzubauen. Währenddessen könnten die

Betroffenen die Erfahrung machen, dass es durchaus Linderung bringen kann, über die eigenen Probleme zu sprechen. Dass sich Psychotherapie aber nicht in einer bloßen *Redekur* erschöpfe, sei klar.

Das mag auf einige Leserinnen und Leser womöglich zu harmonisch klingen. Man könnte jetzt eine Diskussion darüber anstrengen, dass es vor allem die Situation eines wissenschaftlichen Interviews gewesen sei, die eine reflektierte Selbstdarstellung befördert habe. Solch ein Misstrauen gegenüber unseren Gesprächspartnerinnen und -partnern ist aber pikant, führt sie doch letztlich in eine epistemologische Aporie. Wenn wir per se in Abrede stellen, was uns Menschen berichten, können wir, drastisch formuliert, die ethnografische Arbeit umgehend einstellen; jedenfalls dann, wenn sie im Kern auf die hermeneutische Würdigung des Gegenübers abzielt.

Zum Aspekt der Scharnierfunktion möchte ich noch eine weitere Perspektive einbringen: Frau Zander, eine diplomierte Psychologin und Psychotherapeutin mit Kassensitz in der Eifel, empfindet Menschen wie Frau Müller nicht als Konkurrentinnen auf dem Gesundheitsmarkt. Frau Zander gehe es, wie sie im Interview betont, ausschließlich um das Wohl der Notleidenden. „Da können natürlich all diese Leute einsteigen und helfen“, sagt sie, „und wir sind ja auch froh drum“, denn die (richtlinien-)psychotherapeutische Unterversorgung im ländlichen Raum ist eklatant: Auf knapp 23.000 Einwohner kommt eine einzige Psychotherapeutin beziehungsweise ein Psychotherapeut, da sich die Bedarfsplanung zur Zeit meiner Feldforschung noch auf Bedarfserhebungen aus den frühen 1990er-Jahren bezieht (Uhlig, 2016, S. 498–506).⁷ „Also wenn es qualifiziert ist, was gemacht wird, sind wir froh“, schränkt Frau Zander ein. Es gebe eine Grenze:

Wenn ich höre, dass der Schamane weiß oder der Heiler weiß, was für sein Gegenüber gut ist und was der unbedingt jetzt machen muss, dann stellen sich mir alle zur Verfügung stehenden Nackenhaare und Zehennägel auf, weil das kann es nicht sein. Dann wird's missionarisch, despotisch, aber auf jeden Fall kippe ich ja dann mit meiner Klientel in ein Abhängigkeitsverhältnis. ‚Ich bin der Guru! Ich weiß, wie's geht und die anderen sind eigentlich doof und müssen mir folgen!‘

Im Falle von Maria, die ich als alleinerziehende Mutter und Lebensbegleiterin von Menschen in prekären Lebenslagen kennenlerne und die ich zwischen 2011 und 2012 mehrmals getroffen und interviewt habe, ist die persönliche Bindung zwischen ihr und ihrer Klientel auffallend ausgeprägt; dies zeigt sich im Grunde auch daran, dass sie mich von Beginn an duzt. Wenn nun aber einer ihrer Klienten berichtet, dass er für einige Zeit gar wie ein zusätzliches Familienmitglied behandelt worden sei und er kurz darauf reflektiert, wie sehr er „innerlich verhungern“ würde, bräche er den Kontakt zu

⁷ Mit Blick auf eine bundesweite Reform der Psychotherapeutenausbildung, die am 1. September 2020 in Kraft treten wird, könnte sich eine Veränderung anbahnen, da die Versorgungsproblematik im Blick der politischen Entscheidungsträgerinnen und -träger ist. In welcher Weise die Reform die von mir diskutierten Aspekte tatsächlich berührt, kann zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht adäquat eingeschätzt werden.

Maria ab, mag das für geschulte Ohren nach einer brisanten Konstellation klingen, würden hier doch seitens Marias Grenzen überschritten und Abstinenzregeln verletzt. Durch die Interviews – sowohl mit Maria als auch mit dem angesprochenen Klienten – ist deutlich geworden, dass Marias Motivation, anderen bedürftigen Menschen helfen zu wollen, in einer ausgeprägten Philanthropie begründet liegt. Auf Maria passt durchaus die von C.G. Jung geprägte und im *therapeutischen Diskurs* geläufige Metapher der *verwundeten Heilerin* (Rösing, 2007). Maria ist in jungen Jahren sexuell missbraucht worden und hat auch später schwierige Lebensphasen meistern müssen. Schon allein aufgrund ihrer eigenen Biografie grenzt sich Maria dezidiert von Machtmissbrauch und Machtgefällen ab. Im Kontext von Gruppenzusammenkünften, die sie regelmäßig mit ihren Klientinnen und Klienten abhält, bemüht sie sich um ein Gemeinschaftsgefüge, das ohne massive Hierarchien auskommt. Man mag mir kritisch entgegenhalten, dass diese Einschätzung affirmativ und rein subjektiv sei, aber ich habe Maria im Rahmen gemeinsamer Zusammenkünfte als selbstkritische Person wahrgenommen, die im Interview sehr offen über Abhängigkeitsverhältnisse reflektiert und sich darum bemüht, die Grenzen ihres eigenen Könnens nicht zu überschreiten. Die hier angesprochenen Problematiken liegen dem Klienten und Maria klar vor Augen. Es ist eine komplexe Situation, die von beiden Seiten ausgehandelt wird. Das mag für die Leserinnen und Leser unbefriedigend sein, weil es kein klares greifbares Ergebnis gibt. An diesem Punkt bin ich als Ethnograf hin- und hergerissen, denn egal, von welcher Warte aus die beschriebene Konstellation betrachtet wird, sie wirft herausfordernde ethische Fragen auf, denen man sich auch als Außenstehender nicht vollends entziehen kann.

3.4 „Esoterik“ und das Feld – Abgrenzungen und Kritik

Ich möchte zum Abschluss meiner Überlegungen noch einmal auf Frau Zander zu sprechen kommen. Wie gesagt, sie habe kein prinzipielles Problem mit Lebensberatungen abseits der Richtlinien. „Wir haben auch selber Kontakte zu Menschen, ich weiß jetzt im Moment keinen guten Schamanen“ – das sagt Frau Zander sicherlich, weil ich mit meinem Forschungsanliegen an sie herangetreten bin –, „aber wir haben einen Gesundheitsbetreuer, der Schmerzen nehmen kann, wir haben jemanden, der pendeln kann und der schwarze Löcher und Energiefelder finden kann, und da gebe ich auch, je nach dem, was ist und was anliegt, die Telefonnummern weiter. So, das machen wir schon“. Um den mir hier wichtigen Aspekt besser herausarbeiten zu können, sei noch einmal auf Eva Jaeggis Kategorie der *esoterischen Psychotherapeutinnen und -therapeuten* verwiesen. Es ist nun keine neue Beobachtung, dass sich Menschen an den mannigfaltigen Selbstverwirklichungsmöglichkeiten der Gegenwart nicht nur erfreuen, sondern sich durch das postmoderne Credo eines *anything goes* auch schlichtweg überfordert fühlen (Gross, 1994; Heimerdinger, Simon & Voges, 2008; Rosa, 2012). Vor diesem Hintergrund mag es einleuchten, dass die Komplexitätsreduktionen der *esoterischen Therapeutinnen und Therapeuten* einen gewissen Reiz ausüben. Denn sie versprechen, folgen wir Jaeggi, eine klare Aufteilung in richtig und falsch und somit eine „Vereindeutigung der Welt“ (Bauer, 2018). Zugegeben,

das ist eine typisch kulturwissenschaftlich distanzierende und relativierende Betrachtungsweise. Aus Sicht der erfahrenen Therapeutin überwiegen eher die Bedenken, nach denen die esoterisch orientierten Kolleginnen und Kollegen – zumindest wie sie von Jaeggi portraitiert werden: als egozentriert, beratungsresistent und grenzüberschreitend – eine potenzielle Gefahr für die Hilfesuchenden darstellen. In erster Linie ist die Psychotherapie ein Projekt im Geiste der Aufklärung, da sie den „Mensch freier und kritischer“ gegenüber repressiven Autoritäten und Strukturen machen soll (Rieken, 2011, S. 43). Da sich die *Esoterikerinnen* und *Esoteriker* von einer *übergeordneten Instanz* geleitet fühlten, wären sie nicht mehr fähig oder willens, die eigenen blinden Flecken ausreichend zu reflektieren, was berufsständische Sorgfalts- und Abstinenzpflichten verletzen und somit zu ethisch nicht mehr tragbaren Konsequenzen führen könnte. Die Gefahr einer esoterisch ausgerichteten Therapie liege also darin, dass sich die behandelnde Person – im Vertrauen auf die Richtigkeit des eigenen Tuns – darauf kapriziere, der Klientel Anweisungen zu erteilen, also manipulativ zu agieren, was den leidenden Menschen in eine neue Unmündigkeit führe.

Frau Zanders Aussage finde ich vor diesem Hintergrund äußerst aufschlussreich, weil es Eva Jaeggis Bild der esoterischen Therapie differenziert. Frau Zander ist eine an einer deutschen Universität ausgebildete Psychologin und approbierte Psychotherapeutin mit eigenem Kassensitz. Was sie davon hält, wenn Behandelnde ihre Machtposition missbrauchen, hat sie klar formuliert. Aber sie wertet die Arbeit von etwaigen Gesundheitsbetreibern und Gesundheitsbetreibern nicht pauschal ab, und auch die Vorstellung, dass „schwarze Löcher“ und „Energiefelder“ mit dem Wohlbefinden korrelieren, scheint nicht im Widerspruch zu ihrer wissenschaftlichen Ausbildung zu stehen. In Frau Zanders Weltbild können augenscheinlich naturwissenschaftliche Prämissen und spirituelle Ideen koexistieren. Dieser Befund unterstützt die These, dass es so etwas wie ein kohärentes *esoterisches Denken* nicht gibt.⁸

Der Bricolage-Charakter, den auch Jaeggi im Zusammenhang von unterschiedlichen Techniken und Zugängen anspricht, kann zweifelsfrei als ein zentrales Charakteristikum meines untersuchten Feldes gelten. Stuckrads Einlassung aber, dass Esoterik ausschließlich etwas sei, was nur in den Köpfen der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler existiere, halte ich vor dem Hintergrund der empirischen Befunde für zu apodiktisch. Allein, weil das eigene Tun von außen und meist mit pejorativem Ton als Esoterik bezeichnet wird, setzen sich meine Interviewpartnerinnen und -partner mit dem Begriff auseinander. Und aus der Akteursperspektive erhält der Esoterikbegriff eine ganz klare Zuschreibung, er wird sozusagen kanonisiert.

Herr Lenzens Umgang ist ein distanziert-ironischer:

Manchmal mache ich mich ein bisschen darüber lustig. Da wird ja alle Nase lang eine andere Sau durchs ‚esoterische Dorf‘ getrieben. Einmal geht’s um irgendwelche

⁸ Hierzu passt auch das Ergebnis einer repräsentativ angelegten Studie (Hofmann & Walach, 2011), die auf eine hohe Akzeptanz von religiösen/spirituellen Vorstellungen innerhalb der akademisch ausgebildete Psychotherapeuten in Deutschland hingewiesen hat.

Klopfereien, vielleicht ist das gut, ich mag mich da gar nicht drüber stellen, keine Ahnung. Nur, es sind halt so viele neue Sachen immer, die dann probiert werden, die dann so groß propagiert werden, und dann rennt alle Welt dem hinterher.

Auch für Frau Schuster, die mittlerweile vollkommen davon abgerückt sei, den Begriff zu verwenden, stehe Esoterik mittlerweile zu sehr für Kommerz. Es ist zu beobachten, dass der Esoterikbegriff aus dem Selbstbeschreibungsrepertoire der Akteurinnen und Akteure zugunsten des derzeit noch nicht negativ konnotierten Begriffes der Spiritualität aussortiert wird. Esoterik, und hier greift auch für mein untersuchtes Feld die Praxis der Exklusion, markiert die „Anderen“, das „Falsche“. Diesem aufschlussreichen Punkt möchte ich noch kurz weiter nachgehen.

Zwei andere Interviewpartner, die wie Herr Lenzen und Frau Schuster beratend und als Seminarleiterin bzw. -leiter tätig sind, greifen den Aspekt der Kommerzialisierung auf, sprechen aber darüber hinaus das ihrer Ansicht nach größere Problem der Manipulation an. Esoterikerinnen und Esoteriker seien für Dorit, die während meiner Forschung einen Seminarbetrieb in der Eifel leitet, Menschen,

die nicht bereit sind, auf sich selbst zu gucken, sondern [die] mehr nach außen gucken, andere bekehren wollen [...] und das mit den Mitteln, ja, von, ich weiß nicht, so was Überstülpendes. [...] Ich gestehe mir jedenfalls das Recht zu, auch in diesen Kleinigkeiten, also ein Schnupfen und so oder wenn mir irgendwie der Reifen platzt [...], dass das auch einfach Zufall sein darf. Es ist ja dann die Frage: Wenn ich dem dann Bedeutung gebe, dann hat es die Bedeutung. Das ist klar.

Man solle sein Leben auch nicht „zu mystisch“ gestalten. „Furchtbar!“, wie Dorit mit gespielter Geringschätzung schließt. „Grauenhaft! Finde ich auch gemein. Du rufst jemanden an und sagst: ‚Oh, mir geht’s so schlecht, ich hab’ so Ohrenschmerzen.‘ Dann sagen die: ‚Ja, was wollteste denn nicht hören?‘ Ach wirklich, das finde ich z.B. zum Kotzen bei der Esoterik. Finde ich einfach blöd. Ist nicht richtig.“ Es sei eben nicht alles mit allem verbunden. Alexander, der ähnlich wie Herr Lenzen schamanisch arbeitet, findet ebenso drastische Worte, wenn er von „esoterischen Arschlöchern“ spricht. Für ihn sei der Begriff Esoterik „heute damit belegt, dass dir ’ne Methode verkauft wird, die dir zu ’nem besseren Leben verhelfen soll.“ Esoterik sei „mutiert zum Verkauf einer Methode. Und jeder glaubt, die Methode zu haben. Und wo es für mich ganz gefährlich wird, ist, wenn suggeriert wird: ‚Du musst dich nicht mehr mit deinen eigenen Dingen beschäftigen, die geistige Welt tut es für dich!‘“ Die hier vorgestellten Interviewpartnerinnen und -partner blasen in das gleiche Horn wie Eva Jaeggi oder Frau Zander, wenn sie sagen, die Esoterik würde Menschen in Abhängigkeitsverhältnisse führen. Es ist interessant, wie sehr sich die Kritik *aus dem Feld* bezüglich der Wahl der rhetorischen Spitzen mit der feuilletonistischen Kritik *über das Feld* deckt. Laut einem ZEIT-Online-Artikel aus dem Jahr 2018 helfe Esoterik den Menschen nur bei ihrer Weltflucht und dabei, den Problemen aus dem Weg zu gehen, Verantwortung für sich und andere abzugeben (Böker, 2018). Die Hauptziele der

Kritiken, sowohl von Seiten der Interviewpartnerinnen und -partner als auch der Journalistinnen und Journalisten, die über Esoterik als Gesellschaftsphänomen – häufig mit gehässiger Feder – schreiben, sind Dogmatismus, Verantwortungslosigkeit und Habgier. Dass dies aus emischer Sicht übrigens, wengleich etwas abgeschwächt formuliert, auch auf Michael Harners Franchise zutrifft, ist ein überraschender Befund. Zwar käme Harner selbst das Verdienst zu, die „ganz wilden Teile rausgeschmissen“ zu haben, damit er auch, wie es Herr Lenzen sagt, für „Stadtmenschen nachvollziehbar“ und attraktiv sei – auch wenn das die ganze Angelegenheit „ein bisschen aseptisch“ gestalte. Der *Foundation for Shamanic Studies* sei Herr Lenzen aber ferngeblieben, da diese letztlich auch bloß an einem „Profitsystem“ orientiert sei, „um sich die Pfründe zu sichern.“

4 *Resümee und Ausblick*

Die Frage, inwiefern psychotherapeutische Behandlungen transzendente Fragen berühren und somit heterodoxe Konzepte integrieren sollten, wird in den rezenten Debatten kontrovers diskutiert. Aus psychologischer Sicht besonders problematisch erscheinen Ansätze jenseits der Richtlinienverfahren, die sich mehr auf Intuitionen als auf wissenschaftliche Evidenz berufen. Wie das Beispiel von Frau Zander verdeutlicht haben sollte, bringt eine dichotomisierende Sichtweise eine Verengung mit sich, die der Komplexität unserer Lebenswelten kaum gerecht wird. Aber auch die Richtlinienpsychotherapie ist kein homogenes System, wie aktuelle Diskussionen zeigen. Im Zusammenhang mit der 2020 anstehenden Reform der Psychotherapeutenausbildung hat sich u.a. die Bundespsychotherapeutenkammer

dafür stark gemacht, dass sich die Heilkundeerlaubnis in Zukunft nicht mehr auf wissenschaftlich anerkannte Verfahren beschränken soll. Dadurch könnten Psychotherapeutinnen genauso wie Ärztinnen im Rahmen ihrer Heilkundeerlaubnis z.B. innovative Behandlungsmethoden zu Forschungszwecken einsetzen, die noch nicht wissenschaftlich anerkannt sind (Munz, Gott-Klein & Klein-Heßling, 2020, S. 142).

Ob eine Behandlungsmethode als innovativ nobilitiert oder als esoterisch diffamiert wird, ist also nicht in Stein gemeißelt, sondern eine Frage des jeweiligen kommunikativen Kontextes. Und im lebensweltlich-praktischen Zusammenhang geht es dann auch weniger darum, „welche Seite die besseren Erklärungsmodelle liefert, sondern wie sich diese zusammenbringen lassen“ (Simon, 2015, S. 40).

Durch die kulturalanthropologische *Brille* werden Abgrenzungen, Verschränkungen und Verwischungen sichtbar – vor allem Letztere können aber bei den Leserinnen und Lesern das unbefriedigende Gefühl erzeugen, mehr aufgeschichtet als analytisch abgetragen zu haben. Was die Kulturanalyse aufzeigen kann, ist beunruhigend und entlastend zugleich. Es soll nicht zynisch klingen, aber die Auseinandersetzung mit existenziellen Problemen bringt uns Menschen anscheinend stets in nicht komplett

kontrollierbare Sphären. Sie setzt uns Gefahren aus, die im Vorhinein nicht vollständig abzuschätzen sind. Das ist eine Schwierigkeit, vor die sich alle gestellt sehen, die anderen Menschen helfen wollen (Hoffmann & Hofmann, 2012).

Die von meinen Interviewpartnerinnen und -partnern beschriebene Zusammenarbeit unterschiedlicher Protagonistinnen und Protagonisten, die alle ihre Vorzüge und Grenzen haben, scheint zumindest für das erforschte Feld ein gangbarer Weg zu sein. „Inzwischen sind wir Fachidioten“, kritisiert Herr Zimmer – ein weiterer approbierter Psychotherapeut, mit dem ich im Rahmen meiner Forschung gesprochen habe – ein immer noch verbreitetes behavioristisch-materialistisches Weltbild sowie eine gewisse Ignoranz einiger seiner Kolleginnen und Kollegen gegenüber Transzendtem. „Vor allem“, reflektiert er auch seine eigene Arbeit,

wenn man verhaltenstherapeutisch unterwegs ist, kann man es sich ja sehr einfach machen und sagen, es gibt Lerngeschichte, etwas mehr als Konditionierung, aber irgendwie funktionieren wir alle so. Dann ist die Sache erledigt, und dann haben Spiritualität, Schamanismus oder die Seele nicht wirklich Platz.

Als Psychotherapeutin oder Psychotherapeut müsse man Herrn Zimmer zufolge die transzendente Dimension nicht zwingend in seine Arbeit integrieren. Und in der Fachliteratur (Hoffmann & Hofmann, 2012, S. 84) wird vor einer voreiligen Überdehnung des „Ressourcenkonzept[s]“ gewarnt, weil sonst auch „psychischen Störungen [...] eine positive Funktion“ zugeschrieben werden könne, was nicht im Sinne der Behandlung sei. Man würde durch eine rigide Ablehnung transzendenter/spiritueller Themen bei einigen Klientinnen und Klienten aber unnötige Hürden aufbauen. „Diese Themen sind dann ausgeklammert für mich, resümiert Herr Zimmer und plädiert dafür, sich auf das Sujet einzulassen und seinen eigenen Standpunkt kritisch zu hinterfragen. Letztlich spricht er sich dafür aus, die Klientenperspektive und eine „religionssensible Behandlung“ (Utsch, 2016, S. 866; dazu auch Hofmann & Walach, 2011, S. 188 sowie Rieken, 2013) ernst zu nehmen.

Ernst nehmen sollte man auch die Verwischungen und Vermischungen sowie die Problemlösungsstrategien derer, die auf den ersten Blick jenseits des akademisch-psychologischen (oder auch seelsorgerischen) Mainstreams agieren. Dass dieser Blick Irritationen und Verunsicherung (auch auf Seiten der Forschenden) mit sich bringen kann, konnte ich nur anschnitten. Aber wichtig war mir, das Potenzial eines multiperspektivischen Ansatzes herauszustellen. Und damit ist nicht allein der distanzierte kulturwissenschaftliche Blick auf den Gegenstand gemeint, sondern auch ein Multiperspektivismus als Haltung innerhalb der konkreten Lebenswelt, der das Hybride nicht als *Verunreinigung* sakrosankter Wissensbestände diffamiert, sondern die Potenziale des Neuen und zunächst Unbekannten zumindest in Erwägung zieht.

Im Sinne eines Ausblicks sei noch eine Frage angesprochen, die sich mir bei der Auseinandersetzung mit dem Thema gestellt hat, der ich aber im Rahmen dieses Beitrags nicht nachgehen konnte. In der Forschungsliteratur wird erwähnt, dass die Bewertungen von heterodoxen Behandlungsmethoden im

internationalen Vergleich so eklatant unterschiedlich ausfallen. Während beispielsweise die Debatten über berufsethische Herausforderungen in den USA, in England und Deutschland zwar kontrovers geführt werden, aber allenfalls Empfehlungen seitens der Berufsverbände oder des Wissenschaftsbetriebs nach sich ziehen (Hell, 2013; Utsch, 2019), hat hingegen das damalige *Österreichische Bundesministerium für Gesundheit* die Verbindung von psychotherapeutischer Praxis und Spiritualität/Esoterik 2014 gesetzlich verboten. Auf Anraten des Psychotherapiebeirats soll die *Richtlinie zur Frage der Abgrenzung der Psychotherapie von esoterischen, spirituellen, religiösen und weltanschaulichen Angeboten* sicherstellen, dass alle bedürftigen Menschen, „wenn sie psychotherapeutische Leistungen in Anspruch nehmen, auch Psychotherapie im Sinne des Psychotherapiegesetzes, BGBl. Nr. 361/1990, erhalten“. Es gehe darum, jegliche „Rollenvermischung bzw. Rollenkonfusion“ zu vermeiden. Über die historisch gewachsenen antireligiösen Tendenzen innerhalb etablierter Therapieansätze – wie etwa der Freud’schen Psychoanalyse oder der kognitiven Verhaltenstherapie – ist schon ausführlich geschrieben worden (Lück, 2009; Hock, 2014, S. 128–145). Inwiefern das Urteil des österreichischen Ministeriums durch diese Traditionen befeuert wurde, bliebe zu klären – ebenso wie die Fragen, aus welchen Quellen sich das genutzte Esoterik-Verständnis speist sowie welche Gruppe sich im Konkurrenzkampf um die *Errettung der modernen Seele* durch das Verbot Vorteile erhofft. Um hier zu sinnvollen Einschätzungen der mehrschichtigen Motivationslagen zu gelangen, müsste den jeweiligen nationalen Entwicklungen vergleichend nachgegangen werden, was wohl nur unter Zuhilfenahme einer diachronen Perspektive und ethnografischer Zugänge zufriedenstellend gelingen dürfte. Das wäre ein eigenständiges Forschungsprojekt.

Literatur

- Bahn, Paul G. (2001). Save the Last Trance for me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art Studies. In Henri-Paul Francfort & Roberte N. Hamayon (Hrsg.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses* (S. 51–93). Budapest: Akadémia Kiadó.
- Balint, Michael (1966). Über das psychoanalytische Ausbildungssystem [1947]. In Michael Balint. *Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse* (S. 307–332). Stuttgart: Klett.
- Bargatzky, Thomas (2007). *Mythos, Weg und Welthaus. Erfahrungsreligion als Kultus und Alltag*. Berlin: Lit.
- Barth, Claudia (2011). *Esoterik – die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität*. Bielefeld: Transcript.
- Baumann, Gerd (1999). *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York und London: Routledge.
- Bauer, Thomas (2018). *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart: Reclam.

- Berndorf, Jacques & Broere, Theo (2009). *Die magische Eifel*. München: Eulen.
- Bischoff, Christine (2014). Empirie und Theorie. In Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling & Walter Leimgruber (Hrsg.), *Methoden der Kulturanthropologie* (S. 14–31). Bern: Haupt.
- Böker, Carmen (2018). Esoterik: Und, wie fühlst du dich dabei? *Zeit-Magazin*, 30.03.2018. Verfügbar unter <https://www.zeit.de/zeit-magazin/leben/2018-03/esoterik-trend-spiritualitaet-egoismus> [20.03.2020].
- Bonz, Jochen (2016). Subjektivität als intersubjektives Datum im ethnografischen Feldforschungsprozess. *Zeitschrift für Volkskunde*, 112, 19–36.
- Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz (2020). *Gesetz über die Berufe des Psychologischen Psychotherapeuten und des Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeuten*. Verfügbar unter <https://www.gesetze-im-internet.de/psychthg/index.html> [20.03.2020].
- Colloseus, Cecilia (2015). Biomedizin und Lebenswelt. Der Versuch einer „Überwindung der zwei Kulturen“ im DFG-Graduiertenkolleg 2015 „Life Sciences – Life Writing“. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 30, 77–84.
- DuBois, Thomas A. (2009). *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eberl, Klaus (2003). Ganzheitlichkeit oder Differenzlosigkeit? Zur Affinität zwischen Ethnomedizin und moderner Esoterik. *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, 49, 207–228.
- Faivre, Antoine (2001). *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Fielhauer, Helmut Paul (Hrsg.). (1987). *Volkskunde als demokratische Kulturgeschichte*. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten. Wien: Selbstverlag.
- Franke, Klaus (1998). Wucherndes Dickicht. *Der Spiegel*, 25, 192–194. Spiegel.de. Verfügbar unter <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-7915194.html> [20.03.2020].
- Gabriel, Markus (2008). *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Gabriel, Markus (2015). *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein.
- Gross, Peter (1994). *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grünschloß, Andreas (2014). Esoterik. In Rolf W. Brednich u.a. (Hrsg.), *Enzyklopädie des Märchens. Bd. 14* (Sp. 1633–1639). Berlin und Boston: De Gruyter.
- Grünwedel, Heiko (2013). *Schamanismus zwischen Sibirien und Deutschland. Kulturelle Austauschprozesse in globalen religiösen Diskursfeldern*. Bielefeld: Transcript.
- Hanf, Walter (2007). *Dörfliche Heiler. Gesundbeten und Laienmedizin in der Eifel*. Köln: Greven.
- Harner, Michael (1991). *Der Weg des Schamanen. Ein praktischer Führer zu innerer Heilkraft* [1. Auflage 1980]. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Heimerdinger, Timo (2010). Clevere Kultur. Die Schnullerfee als elterliches Risikomanagement. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 113(1), 3–21.
- Heimerdinger, Timo (2017) Die Schädlichkeit der Nützlichkeitsfrage. Für das Ideal der Werturteilsfreiheit. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, LXXXI/120, 81–90.

- Heimerdinger, Timo & Meyer, Silke (Hrsg.) (2013). *Äußerungen. Die Oberfläche als Gegenstand und Perspektive der Europäischen Ethnologie*. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.
- Heimerdinger, Timo & Näser-Lather, Marion (Hrsg.) (2019). *Wie kann man nur dazu forschen? Themenpolitik in der Europäischen Ethnologie*. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.
- Heimerdinger, Timo, Simon, Michael & Voges, Natalie (2008). Aporien des Alltags – Ratgeberliteratur und spätmoderne Ratlosigkeit. *Natur & Geist*, 24(1), 13–16.
- Hell, Daniel (2013). Die Sprache der Seele verstehen. Zur Bedeutung von Spiritualität in existenziellen Notlagen und bei psychischen Beeinträchtigungen. In Jürgen Armbruster, Peter Petersen & Katharina Ratzke (Hrsg.), *Spiritualität und seelische Gesundheit* (S. 16–26). Köln: Psychiatrie Verlag.
- Hock, Klaus (2014). *Einführung in die Religionswissenschaft* [1. Auflage 2002]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hoffmann, Nicolas & Hofmann, Birgit (2012). *Selbstfürsorge für Therapeuten und Berater* [1. Auflage 2008]. Weinheim u.a.: Beltz.
- Hofmann, Liana & Walach, Harald (2011). Spirituality and religiosity in psychotherapy – A representative survey among German psychotherapists. *Psychotherapy Research*, 21(2), 179–192.
- Honko, Lauri (1969). Role-taking of the Shaman. *Temenos*, 4, 26–55.
- Illouz, Eva (2018). *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe* [1. Auflage 2011]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, Eva (2004). *Und wer therapiert die Therapeuten?* [1. Auflage 2001]. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Krader, Lawrence (1991). Ostsibirischer Schamanismus. In Michael Kuper (Hrsg.), *Hungrige Geister und rastlose Seelen. Texte zur Schamanismusforschung* (S. 45–55). Berlin: Reimer.
- Lachman, Gary (2015). *The Secret Teachers of the Western World*. New York: Penguin.
- Landmann, Michael (1961). *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*. München, Basel: Reinhardt.
- Lévi-Strauss, Claude (1994). *Das wilde Denken* [1. Auflage 1962]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lommel, Andreas (1980). *Schamanen und Medizinmänner. Magie und Mystik früher Kulturen* [1. Auflage 1965]. München: Callwey.
- Lück, Helmut E. (2009). *Geschichte der Psychologie. Strömungen, Schulen, Entwicklungen* [1. Auflage 1991]. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lux, Anne-Christin (2017). *Das Erbe der Morloks. Untersuchungen über das Wirken einer Heilerdynastie im Nordschwarzwald*. Münster, New York.: Waxmann.
- Maasen, Sabine; Elberfeld, Jens; Eitler, Pascal & Tändler, Maik (Hrsg.) (2011). *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den ‚langen‘ Siebzigern*. Bielefeld: Transcript.
- Mayer, Gerhard (2003). *Schamanismus in Deutschland. Konzepte – Praktiken – Erfahrungen*. Würzburg: Ergon.
- Müller, Klaus E. (2004). Vom Sinn des Ganzen. In Klaus E. Müller & Ute Ritz-Müller (Hrsg.), *Des Widerspenstigen Zähmung. Sinnwelten prämoderner Gesellschaften* (159–192). Bielefeld: Transcript.
- Müller, Klaus E. (2006). *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale* [1. Auflage 1997]. München: Beck.

- Müller, Klaus E. (2018). *Verhängnis Kultur. Der Mythos vom menschlichen Fortschritt*. Wien u.a.: Böhlau.
- Munz, Dietrich; Gott-Klein, Nina & Klein-Heßling, Johannes (2020). Die Reform der Psychotherapeuten-
ausbildung ist ein Meilenstein für die Psychotherapeutenschaft und die Versorgung psychisch
kranker Menschen. *Psychotherapeutenjournal*, 19(2), 138–148.
- Nida-Rümelin, Julian (2016). *Humanistische Reflexionen*. Berlin: Suhrkamp.
- Picard, Winfried (2014). *Schamanismus und Psychotherapie. Kräfte der Heilung*. [1. Auflage 2006]. Ah-
lerstedt: Param.
- Pörksen, Bernhard & Schulz von Thun, Friedemann (2020). *Die Kunst des Miteinander-Redens. Über den
Dialog in Gesellschaft und Politik*. München: Hanser.
- Poltrum, Martin & Rieken, Bernd (Hrsg.) (2017). *Seelenkenner, Psychoschurken. Psychotherapeuten und
Psychiater in Film und Serie*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Rieken, Bernd (2011). Psychotherapiewissenschaft, Hermeneutik und das Unbewusste. In Bernd Rieken
(Hrsg.), *Alfred Adler heute. Zur Aktualität der Individualpsychologie* (S. 41–59). Münster u.a.:
Waxmann.
- Rieken, Bernd (2013). Aberglaube in der psychotherapeutischen Praxis. Aus Sicht der Psychoanalyse, Eth-
nologie und volkskundlichen Erzählforschung. In Eva Kreissl (Hrsg.), *Kulturtechnik Aberglaube.
Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls* (S. 125–144).
Bielefeld: Transcript.
- Rieken, Bernd (2015a). The Prehistory of Psychotherapy and its Implications for Psychotherapy Science:
Shamanism, Folk Medicine, Philosophy, and Religion. In: Omar Gelo, Alfred Pritz & Bernd Rieken
(Hrsg.), *Psychotherapy Research. General Issues, Process, and Outcome* (S. 9–37). Wien, New
York: Springer.
- Rieken, Bernd (2015b). „Seelenheilung“ in Schamanismus und Psychoanalyse – nebst einem Blick auf die
evangelische Theologie. Berührungspunkte und Verschiedenheiten. *Volkskunde in Rheinland-
Pfalz*, 30, 5–24.
- Rieken, Bernd (2017). Gegenübertragungsprobleme in psychoanalytischer Ausbildung und ethnologischer
Feldforschung. In Jochen Bonz, Katharina Eisch-Angus, Marion Hamm & Almut Sülzle (Hrsg.), *Eth-
nografie und Deutung. Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* (S. 179–197). Wies-
baden: Springer/VS.
- Röhrich, Lutz (1999). Couch-Cartoons. Bildwitz und Wortwitz zum Thema Psychoanalyse. In Christoph
Schmitt (Hrsg.), *Homo narrans. Studien zur populären Erzählkultur. Festschrift für Siegfried
Neumann zum 65. Geburtstag* (S. 251–284). Münster u.a.: Waxmann.
- Rösing, Ina (2007). *Der verwundete Heiler. Kritische Analyse einer Metapher*. Kröning: Asanger.
- Rosa, Hartmut (2012). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* [1. Auflage
2005]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rottenburg, Richard (2013). Ethnologie und Kritik. In Thomas Bierschenk, Matthias Krings & Carola Lentz
(Hrsg.), *Ethnologie im 21. Jahrhundert* (S. 55–76). Berlin: Reimer.
- Scharfe, Martin (2013). Wider-Glaube. Zum kulturellen Doppelcharakter der Superstition, und: Superstition
als Gebärde einer rationalen Tendenz in der Kultur. In Eva Kreissl (Hrsg.), *Kulturtechnik Aberg-
glaube. Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls* (S. 107–
121). Bielefeld: Transcript.

- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1993). Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur. In Wolfdietrich Schmied-Kowarzik & Justin Stagl (Hrsg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion* (S. 51–90) [1. Auflage 1980]. Berlin: Reimer.
- Schmidbauer, Wolfgang (1975). *Psychotherapie. Ihr Weg von der Magie zur Wissenschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Schmidt-Lauber, Brigitta (2007). Feldforschung. Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung. In Silke Göttsch & Albrecht Lehmann (Hrsg.), *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie* (S. 219–248) [1. Auflage 2001]. Berlin: Reimer.
- Schubert, Cornelius & Voss, Ehler (2018). Beyond Dyadic Interactions. An Introduction to the Thematic Issue on Healing Cooperations. *Curare*, 41(1/2), 11–16.
- Seeler, Carola (2013). Schamanismus und moderne Psychotherapie? *Freie Psychotherapie*, 13(1), 30–35. Verfügbar unter <https://www.vfp.de/verband/verbandszeitschrift/alle-ausgaben/59-heft-01-2013/84-schamanismus-und-moderne-psychotherapie.html> [20.03.2020].
- Simon, Michael (2015). Krank warum? Gesundheit und Migration aus kulturanthropologisch-volkskundlicher Perspektive. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 30, 25–43.
- Stuckrad, Kocku von (2003). *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*. Löwen: Peeters.
- Stuckrad, Kocku von (2004). *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München: Beck.
- Uhlig, Mirko (2016). *Schamanische Sinnentwürfe? Empirische Annäherungen an eine alternative Kulturtechnik in der Eifel der Gegenwart*. Münster, New York.: Waxmann.
- Utsch, Michael (2016). Ressourcen der Religion und Spiritualität. *Verhaltenstherapie & psychosoziale Praxis*, 48, 863–873.
- Utsch, Michael (2019). Spiritualität in der Psychotherapie. Wissenschaftliche und berufspolitische Kontroversen. In Michael Teut, Martin Dinges & Robert Jütte (Hrsg.), *Religiöse Heiler im medizinischen Pluralismus in Deutschland* (S. 105–116). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Vaihinger, Hans (1927). *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschen auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche* [1. Auflage 1911]. Leipzig: Meiner.
- Vajda, Laszlo (1964). Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. In Carl August Schmitz (Hrsg.), *Religions-Ethnologie* (S. 265–295). Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Voss, Ehler (2011). *Mediales Heilen in Deutschland. Eine Ethnographie*. Berlin: Reimer.
- Voss, Ehler (2013a). Authentizität als Aktant. Schamanismus aus Sicht einer symmetrischen Anthropologie. *Paideuma*, 59, 103–126.
- Voss, Ehler (2013b). California Dreamin'. Die Erfindung des Neoschamanismus als mediumistische Probe des 20. Jahrhundert. *Historische Anthropologie*, 21(3), 367–386.
- Widl, Maria (2005). Esoterik. In Kristian Fechtner, Gotthard Fermor, Uta Pohl-Patalong & Harald Schroeter-Wittke (Hrsg.), *Handbuch Religion und Populäre Kultur* (S. 25–33). Stuttgart: Kohlhammer.
- Wiegelmann, Günter (1987). Familiengespräch und Doktorbuch – Die Vermittlung des Wissens um die Selbsthilfe. In Günter Wiegelmann (Hrsg.), *Volksmedizin heute. Materialien und Studien* (S. 233–239). Münster: Cöpppenrath.

- Wietschorke, Jens (2020). Kulturelle Spaltung als Narrativ. Zur Politik und Poetik des Cultural Cleavage. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 116(1), 21–35.
- Wolff, Eberhard (2001). Volkskundliche Gesundheitsforschung, Medikalkultur- und „Volksmedizin“-Forschung. In Rolf W. Brednich (Hrsg.), *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie* (S. 617–635) [1. Auflage 1988]. Berlin: Reimer.
- Wolff, Eberhard & Simon, Michael (2006). An den Grenzen der Biomedizin – kulturwissenschaftliche Erkundungen. In Thomas Hengartner & Johannes Moser (Hrsg.), *Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen. 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Dresden 2005* (S. 485–491). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Autor

Jun.-Prof. Dr. Mirko Uhlig
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
FB 05 Philosophie und Philologie
Institut für Film-, Theater-, Medien- und Kulturwissenschaft
Fach Kulturanthropologie/Volkskunde
Jakob-Welder-Weg 20
55128 Mainz
+49 6131 39 25 129
uhlig@uni-mainz.de

Mirko Uhlig hat ein Studium der Volkskunde, Ethnologie sowie Verfassungs-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (VSWG) an der Universität Bonn abgeschlossen, 2012-2016 wissenschaftlicher Mitarbeiter und seit April 2016 Juniorprofessor (W1) im Fach Kulturanthropologie/Volkskunde am Institut für Film-, Theater-, Medien- und Kulturwissenschaft der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Forschungsschwerpunkte u.a. Religiosität und Spiritualität, Reenactment und Erinnerungskultur, Rechtsanthropologie, Gesundheit und Kultur, Regionalforschung, Brauch und Tradition.