

Sonderheft Nr. 3 (2023)

Bühne frei: Das Ansprechbare und Das Unansprechbare Über eine Feldforschungsexkursion nach Malawi

Jasmin Krammer¹

¹ Sigmund Freud PrivatUniversität

Die vorliegende Arbeit wurde als Diplomarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magistra der Psychotherapiewissenschaft an der Sigmund Freud PrivatUniversität Wien, Fakultät für Psychotherapiewissenschaft, eingereicht und von Univ.-Prof. Mag. DDr. Bernd Rieken betreut.

Kurzzusammenfassung

Die vorliegende Arbeit basiert auf einer ethnopschoanalytischen Feldforschungsexkursion nach Malawi und untersucht Gesundheits- und Krankheitskonzepte mit dem Forschungsschwerpunkt „Vimbuza“. Dieser beschreibt namentlich sowohl die Besessenheit mit einem „spirit“ als auch den Heiltanz. Ziel dieser Arbeit ist es, einen Beitrag zur ethno-psychoanalytischen Forschung zu leisten, indem die Gegenübertragungsanalyse durch individualpsychologische Theorien ergänzt wird. Anhand von Feldforschungstagebucheinträgen, Träumen sowie auch Dynamiken innerhalb der Forschungsgruppe soll ein Zugang zum Forschungsgegenstand eröffnet und in Erfahrung gebracht werden, inwiefern Krankheits- und Heilkonzepte von historisch gewachsenen Erklärungsmodellen, Regeln, Normen und auch Tabus beeinflusst werden. Die auf unterschiedlichen Ebenen einsetzende „Sprachlosigkeit“ wird hierbei als Symptom betrachtet, welches mit Hilfe einer ausführlichen Gegenübertragungsanalyse versprachlicht und mit Hilfe des individualpsychologischen Konzepts des Minderwertigkeitsgefühls verstanden werden soll.

Abstract

The present thesis is based on an ethno-psychoanalytic field research excursion to Malawi and examines health and disease concepts with the research focus "Vimbuza". This describes in particular the obsession with a "spirit" and the healing dance. The aim of this thesis is to make a contribution to ethno-psychoanalytic research by complementing countertransference analysis with individual psychological theories. On the basis of field research diary entries, dreams and dynamics within the research group, access to the object of research should be opened up. It should also be explored how historically grown explanatory models, rules, norms and also taboos take impact on concepts of illness and healing. The "speechlessness" that occurs at different levels is viewed as a symptom that is verbalized with the help of a detailed countertransference analysis and should be understood with the help of the individual psychological concept of the feeling of inferiority.

Inhaltsverzeichnis

1	<u>EINLEITUNG</u>	6
2	<u>MALAWI</u>	8
2.1	KULTURELLE KONZEPTE VON MENSCH & GESUNDHEIT IN AFRIKA	10
2.1.1	SELBSTREPRÄSENTANZ.....	11
2.1.2	SOZIALE REPRÄSENTANZ	12
2.1.3	SPIRITUELLE REPRÄSENTANZ.....	13
3	<u>VIMBUZA</u>	17
4	<u>INDIVIDUALPSYCHOLOGIE</u>	23
4.1	GEMEINSCHAFTSGEFÜHL	24
4.2	MINDERWERTIGKEITSGEFÜHL & MACHTSTREBEN	25
4.3	THEATRUM MUNDI	27
5	<u>DIE ETHNOPSICHOANALYSE IN DER FELDFORSCHUNG</u>	30
5.1	BEDEUTUNG DER SUBJEKTIVITÄT	30
5.2	ÜBERTRAGUNG	31
5.3	GEGENÜBERTRAGUNG	33
6	<u>METHODISCHES VORGEHEN</u>	34
6.1	ABLAUF UND REALISIERUNG DES FORSCHUNGSPROJEKTS	34
6.2	FORSCHUNGSMATERIAL	37
6.2.1	FELDFORSCHUNGSTAGEBUCH	37
6.2.2	TRÄUME	38
6.3	ETHNOPSICHOANALYTISCHE DEUTUNGSWERKSTATT.....	40

<u>7</u>	<u>DARSTELLUNG DER ERGEBNISSE.....</u>	<u>42</u>
7.1	EINE GRUPPE FORMT SICH: IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN KOLLEKTIV & INDIVIDUUM.....	44
7.1.1	GRUPPE ALS FAMILIE.....	46
7.2	KONFLIKTE: DAS ANSPRECHBARE & DAS UNANSPRECHBARE.....	49
7.2.1	UNGLEICH: DIE ROLLE VON EGOISMUS & NEID.....	49
7.2.2	„WAS IST ECHT?“ – DIE SUCHE NACH DER UNGESCHMINKTEN WAHRHEIT.....	53
7.2.3	MINDERWERTIGKEITSGEFÜHL: IM MANTEL VON AGGRESSION & KONTROLLE	57
7.2.4	VIMBUZA-HOPPING	60
7.2.5	DIE ANGST VOR DEM SOZIALEN TOD	66
7.2.6	VOM FRAGEN UND IN-FRAGE-STELLEN	68
7.3	SYSTEMSPRENGER: EINE GRUPPE ZERFÄLLT	70
<u>8</u>	<u>NACH DER FORSCHUNGSREISE</u>	<u>85</u>
<u>9</u>	<u>ZUSAMMENFASSUNG UND HISTORISCH-GESELLSCHAFTLICHE REFLEXION</u>	<u>90</u>
<u>10</u>	<u>BEDEUTUNG FÜR DIE PSYCHOTHERAPIE</u>	<u>100</u>
<u>11</u>	<u>LITERATURVERZEICHNIS</u>	<u>101</u>

Danksagung

Jede Magisterarbeit trägt die Handschrift des Erstellers, und doch ist sie niemals die Arbeit eines Einzelnen. Aus diesem Grund möchte ich an dieser Stelle all jenen danken, die mich, während meines Studiums bis hin zur Erststellung meiner Magisterarbeit, unterstützt und begleitet haben.

Besonderer Dank gilt hierbei meinen Eltern, Karin und Franz. Ihr habt ein Studium der Psychotherapiewissenschaft erst möglich gemacht und mir somit den Weg für jenen Beruf geebnet, in welchem ich Erfüllung finde.

In spezieller Weise möchte ich auch meinem Freund Christian für die unzähligen Gespräche und bestärkenden Worte danken, die mir, während des Schreibprozesses Kraft gegeben haben. Danke, dass du an meiner Seite warst.

Einen wichtigen Beitrag leistete auch mein Erstbetreuer Univ. Prof. DDr. Bernd Rieken, indem er mich ermutigt hat, mich thematisch an genau jene Aspekte der Feldforschung heranzuwagen, welche sich ebenso unheimlich und abschreckend wie passend und richtig angefühlt haben.

Nicht zuletzt gebührt ein spezieller Dank meiner Forschungsgruppe, welche 2018 an der Exkursion nach Malawi teilgenommen hat. Die gemeinsamen Erfahrungen haben mich gleichermaßen herausgefordert wie bereichert.

1 *Einleitung*¹

Man müsse fähig sein, „die Seele des Kindes anzuziehen wie ein Zauberhemd und die Weisheit des Kindes der des Mannes vorzuziehen“ (Huizinga 1981, S.133). Huizingas Ausführungen, welche zwar auf das Verhältnis von Spiel und Dichtung abzielen, treffen wohl auch auf die ethnopsychanalytische Feldforschungsexkursion nach Malawi 2018 zu. Auch hier galt es, sich von Gesetzen und Gebräuchen des gewöhnlichen Lebens loszusagen und in eine für uns unbekannte Welt einzutauchen.

So war es einer Gruppe von sieben Studierenden der Sigmund Freud Privatuniversität 2018 möglich, an einer Feldforschungsexkursion nach Malawi teilzunehmen, um sich dort mit der Erforschung von Krankheits- und Heilkonzepten, im Speziellen dem Vimbuza Healing Dance, zu befassen.

Die Organisation und Leitung des Projekts wurde von Christine Korischek und dem Kulturanthropologen Moya Malamusi übernommen. Die supervisorische Begleitung des Forschungsprojekts erfolgte durch Anita Dietrich-Neunkirchner.

Der Vimbuza Healing Dance, auf welchen in folgenden Kapiteln noch genauer eingegangen werden soll, kann in Ansätzen mit einer psychotherapeutischen Situation verglichen werden. Durch den ekstatischen Tanz, der von Trommeln und Gesang begleitet wird, ist es dem/der Patient*in möglich, „oft mit primitiver Intensität zu sagen, was er denkt und fühlt; bald erkennt er, daß die objektive Beschreibung der Ereignisse nicht genügt, daß auch die sie begleitenden Affekte ausgedrückt werden sollen. Er beginnt lauter und eindringlicher zu sprechen, Gesten und Bewegungen zu machen; mitunter überwältigen ihn seine Gefühle, und er agiert in der Übertragung oder in der analytischen Situation, statt zu sprechen“ (Balint 2014, S. 97).

Doch wie nun umgehen mit eben jener Sprachlosigkeit, welche dennoch so viel auszudrücken vermag und auch an anderen Ecken und Enden im Laufe der Feldforschungsexkursion zu finden war? Freud verglich das therapeutische Arbeiten mit „den Reflektionen eines wohlgeschliffenen Spiegels“ (zit. n. Balint 2014, S. 98). Doch was, wenn das Ausgedrückte nicht nur aus Worten besteht? Balint (ebd.) führt diesbezüglich an, dass schon in Freuds „Studien über Hysterie“ (1895) nicht-verbales Material in Erscheinung getreten sei. Dieses sei jedoch ohne Deutung geblieben: „Ein Spiegel reflektiert ein Bild, ändert aber nichts an dessen Wesen; so werden also Worte auch durch Worte reflektiert, während die Übersetzung nicht-verbaler Materials in Worte über die Funktion der spiegelartigen analytischen Arbeit hinausgehen würde. Allmählich haben wir dann gelernt, nicht nur das verbale Material unserer Patienten zu verstehen und zu benutzen, sondern auch das, was ich die ‚Atmosphäre‘ nennen möchte“ (Balint 2014, S. 99).

¹ Diese Arbeit wurde als Abschlussarbeit des Magisteriums der Psychotherapiewissenschaft an der Sigmund Freud Privat Universität Wien approbiert und zur Anrechnung als Abschlussarbeit des Fachspezifikums Individualpsychologie an der SFU eingereicht.

Wie nun das Atmosphärische während der Forschungsreise einfangen und festhalten?

In diesem Zusammenhang war im Zuge des ethnopschoanalytischen Forschungsprozesses das Führen eines Feldforschungstagebuchs zentraler Bestandteil. Immer wieder werde ich dadurch in dieser Arbeit, vor allem im Kapitel 7, Darstellung der Ergebnisse, in Erscheinung treten, sozusagen zum Leser sprechen. Diese Subjektivität ist in der ethnopschoanalytischen Forschung nicht nur möglich, sondern unabdingbar. Devereux (1992), der Begründer der Ethnopschoanalyse, fordert von dem/der Forscher*in in seinem Werk „Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften“, die Selbstbeobachtung als integralen Bestandteil der Forschung zu betrachten. Auch Adler hat einen ähnlichen Zugang, wenn er davon spricht, dass die vorwissenschaftliche Meinung eines Forschers seinen Denkansatz bestimme. Eben jene vorwissenschaftliche Meinung sei jedoch wiederum tiefenpsychologisch im Zusammenhang mit der unverstandenen, aus der Kindheit des Forschers rührenden, subjektiven Einschätzung der Wirklichkeit zu verstehen (Hellgardt 1989, S. 41).

Es gilt also das Fremde sowie auch sich selbst zu erforschen beziehungsweise die subjektive Resonanz als Möglichkeit zu sehen, durch welche sich „kulturelle Charakteristika des Untersuchungsfeldes“ artikulieren können (Bonz 2016, S. 26).

Die eigenen Gegenübertragungsreaktionen und aufkommenden Irritationen sind also das „Instrument, um einen Zugang zur fremden Kultur, den Gesprächspartnern und deren Weise, die Wirklichkeit zu erleben, zu finden“. Im Zuge der Reflexion der Gegenübertragung kann es laut Nadig (1986) nun auch ermöglicht werden, „die unbewussten Dimensionen der eigenen kulturspezifischen und institutionellen Einflüsse zu reflektieren“ (ebd., S. 39).

An dieser Stelle ist hervorzuheben, dass der Schwerpunkt der Forschungsreise zwar auf dem Vimbuza Healing Dance lag, diese Arbeit es jedoch zum Ziel hat, ein ganzheitliches Bild zu generieren. Dies heißt spezifisch den Kontext mitzubetrachten, in welchem Krankheits- und Genesungskonzepte, wie beispielsweise der Vimbuza eingebettet sind.

Diese Arbeit mag also am ehesten ein Spiegelbild Malawis darstellen, mit dem Ziel über eine ausführliche Gegenübertragungsanalyse an das „Atmosphärische“ zu gelangen, um auch diesem Worte zu geben. Durch den Miteinbezug von individualpsychologischen Theorien, im Speziellen des Minderwertigkeitsgefühls, soll das Erlebte der Forschungsreise reflektiert und besser verstehbar gemacht werden.

2 Malawi

Malawi ist ein in Südostafrika gelegener Binnenstaat, welcher bis 1964 noch unter britischer Kolonialherrschaft stand. Nach der Unabhängigkeit wurde Malawi in den folgenden 30 Jahren von Kamuzu Banda regiert, und zwar „als Einparteiensstaat mit diktatorischen Befugnissen. Malawi wurde beschrieben als ein Land, ‚in dem Schweigen herrscht‘, ohne bürgerliche Freiheitsrechte“ (Drescher 2019). So stand es beispielsweise unter Strafe, sexuelle Belange in der Öffentlichkeit zu thematisieren. Dies hatte auch fatale Folgen für sexuell übertragbare Krankheiten wie AIDS, welche sich mitunter durch die Tabuisierung rasant verbreiten konnten: „It was considered taboo to publicly discuss sexual matters. Efforts to prevent and control the spread of HIV/AIDS therefore got fully underway only after the end of Banda's autocratic regime“ (Mhone 1996, S. 16).

Seit 1994 verfügt Malawi als Präsidentialrepublik über ein Mehrparteiensystem, die „politischen, sozialen und wirtschaftlichen“ Probleme seien jedoch immens (Drescher 2019). Das österreichische Bundesministerium (2022) ruft beispielsweise aufgrund der „stark gestiegenen Kriminalität“ zu „besondere[r] Vorsicht“ auf: „Von Reisen nach Einbruch der Dunkelheit wird abgeraten. Auto-Entführungen [...] sind ein Problem. [...] Von der Mitnahme größerer Barbeträge wird abgeraten“. Des Weiteren würden „bettelnde Straßenkinder“ vor allem in den Großstädten Lilongwe und Blantyre immer öfter Gewalt anwenden. Auch Wanderungen in touristisch beliebten Gegenden sollten laut Ministerium aufgrund von bewaffneten Raubüberfällen nur „in größeren Gruppen“ oder „in Begleitung von einheimischen Führern“ erfolgen (BMEIA 2022).

Neben der steigenden Kriminalität stellt auch das „rasante[s] Bevölkerungswachstum“ Malawi vor große Herausforderungen: Beispielsweise sei die „Ernährungssicherheit“ nicht gegeben. Auf dem Gesundheitssektor zeichnen sich vor allem die mangelnde „medizinische[n] Grundversorgung“ und die „sehr hohe Prävalenz von HIV/AIDS“ ab (GIZ 2021). Gemäß Untersuchungen der WHO lag der Anteil an Erwachsenen mit HIV/Aids in Malawi 2020 bei 8,1% und umfasste somit 990 000 Personen (Wikipedia 2020). Laut UNICEF (2022) haben „hunderttausende Kinder“ in Malawi ihre Mutter, ihren Vater oder sogar beide Elternteile aufgrund von HIV verloren. Aufgrund des Ausmaßes der Aids-Epidemie seien Familien und auch Dorfgemeinschaften überfordert (ebd.). Thematisiert wird dies jedoch viel zu selten. Wolf (2006) führt das wie eingangs schon erwähnt, auch auf das Faktum zurück, dass „Themen, die im weitesten Sinn mit Sexualität in Verbindung standen [...], in öffentlichen Diskursen der ersten postkolonialen Regierungsphase von 1964–1993 in Malawi weitgehend tabuisiert“ wurden (ebd., S. 117). Dies fange schon dabei an, „Aids beim Namen zu nennen“. „Mdulo“ sagen die Heiler*innen dazu und benennen somit die Symptome von Aids wie „Husten, Durchfall, Gewichtsverlust“. Die eigentliche Infektion mit dem Virus bleibe jedoch unbenannt (Benning 2007).

Des Weiteren geht man in der Regel davon aus, dass Personen, die von Unglück, Krankheit oder Tod betroffen sind, mit Hexerei in Kontakt gekommen sind: „Hexerei ist für viele Betroffene eine Erklärung

für ihr Leiden. Das Gefühl, zu Unrecht vom Unglück getroffen worden zu sein, verwandelt sich in die Sicherheit, dass böartige Kräfte im Spiel waren“. So ist es auch erklärbar, dass durch ein Ansteigen der AIDS-Todesfälle auch die Hexerei-Verdächtigungen massiv zunahmen (Jolys 2005, S. 29). Dies stellt ein grundlegendes Problem dar, da vor allem zu Kolonialzeiten viel an traditionellem Heilwissen zugunsten von naturwissenschaftlichen Methoden verboten wurde (FFTb 2018, S. 18). Der Rechtsstaat steht nun vor der Problematik, dass die „Jagd auf Hexer und Hexen“ in Form von Selbstjustiz gefährliche Ausmaße angenommen hat. Doch AIDS/HIV eignet sich noch aus einem weiteren Grund für die Annahme, Hexerei wäre im Spiel: „Denn HIV/AIDS trifft einzelne Personen und breitet sich nicht flächenmäßig aus, wie andere Seuchen. Auch Hexer und Hexen schlagen nicht willkürlich um sich, sondern wählen das Opfer gezielt aus. Außerdem ist der Infektionsweg der Krankheit keineswegs einfach nachvollziehbar: Nicht jeder, der ungeschützt Geschlechtsverkehr hatte, wird mit HIV infiziert, und nicht jeder, der HIV-positiv ist, erkrankt in absehbarer Zeit“ (Jolys 2005, S. 29). Was des Weiteren in diesem Zusammenhang auffällt, ist, dass die Menschen vermeiden, über die Krankheit zu sprechen. Einerseits wohl aus Scham, als sexuell ausschweifend zu gelten, und andererseits, weil „Geheimhaltung“ in Bezug auf Hexerei unabdingbar ist. Würden die Hexer/Hexen von dem Aufdecken ihres Tuns erfahren, wäre die Heilung gefährdet (ebd., S. 29).

Einkommensunterschiede in der Bevölkerung bringen noch eine weitere Variable mit ins Spiel: Neid, eines der Hauptmotive, um jemanden zu verhexen. Dabei gilt auch zu erwähnen, dass Schuldige bezüglich der Hexerei vorwiegend in der eigenen Familie oder im nahen Bekanntenkreis gesucht werden. Der „Umweg“ der Hexerei wird gewählt, weil offene Konflikte keine Möglichkeit darstellen: „In einer Gesellschaft, in der man stets die anderen braucht, sind offene Konflikte nicht möglich“ (ebd., S. 29). Adam Ashforth spricht in diesem Zusammenhang von „der negativen Ubuntu“. Ubuntu per se meint: „Ein Mensch ist ein Mensch nur durch andere Menschen“. Ashforth ergänzt dies durch den Beisatz: „..., weil sie dich töten können“ (Ashforth 2005, S. 396).

Doch wie Aids vorbeugen? In diesem Zusammenhang fällt die zwischen der Schulmedizin und den traditionellen Heiler*innen vorherrschende Uneinigkeit auf: Während Schulmediziner*innen dazu raten, Kondome zu benutzen, heben viele Heiler die geradezu „heilende[n] Kräfte“ des Spermas hervor: „Babys werden damit eingerieben. Mädchen vor der Ehe ‚ausgespült‘. [...] Auch werdende Mütter sollten, so eine verbreitete Meinung, möglichst oft mit Sperma gestärkt werden. Und wird eine Frau Witwe, so muss sie in manchen Regionen nach einem Jahr erneut ‚gesäubert‘ werden“ (Benning 2007, S. 6f). Diese Herangehensweise stützt sich auf die Annahme von „Heiß-Kalt-Zuständen“. Wolf (2007) gibt weiters an, dass jeder Mensch „erst einmal kalt“ sei. Mit dem Sperma würde er dann mit der „Hitze der erwachsenen Menschen vertraut“ gemacht (Benning 2007, S. 7).

Der „heiße Höhepunkt“ erfolge im Erwachsenenleben. Danach werde der Mensch immer kälter, bis er mit dem Tod „in die kühle Welt der Ahnen eingeht“ (Unger 2017, S. 1). So ist es beispielsweise auch zu verstehen, dass eine Witwe beziehungsweise deren ganzes Dorf nach dem Ableben des Ehemanns für

eine bestimmte Zeit keinen Sexualverkehr hat: „Ansonsten wäre der Übergang des Toten in den kühlen Zustand gefährdet, weil Sex heiß ist“ (ebd., S. 2). In einer „ritualisierten Form“ wird eben jenes Verbot auch wieder aufgelöst: Durch einen Mann wird die Witwe wieder „ins Sexualleben und die Gemeinschaft zurückgeführt“ (ebd., S. 2). Eben jene verordnete sexuelle Enthaltsamkeit wird sich auch im Kapitel 3 Vimbuza wiederfinden. Doch welche Relevanz hat dieses Wissen bezüglich des Umgangs mit Krankheiten, möglicherweise auch schweren Infektionskrankheiten wie HIV? In diesem Zusammenhang kann die Wichtigkeit von „gewachsenem Heilwissen“ nicht groß genug herausgestrichen werden, da die Bevölkerung, besonders jene in ländlicheren Gebieten, bei Krankheiten Heiler*innen konsultiert. Speziell HIV betreffend, verhinderten jedoch „Sprachlosigkeit und Misstrauen“ laut Wolf (2008) lange eine Zusammenarbeit zwischen traditionellen Heiler*innen und Vertreter*innen der westlich orientierten Medizin. Dies sei mitunter auf die Kolonialmächte zurückzuführen, welche „dem Land die naturwissenschaftliche Sicht auf Krankheit und Körper verordneten und das Wirken von Heilern verboten“ (Duncan 2008).

2.1 Kulturelle Konzepte von Mensch & Gesundheit in Afrika

An dieser Stelle möchte ich nun umso mehr herausstreichen, dass es diese Magisterarbeit zum Ziel hat, sich an den Forschungsgegenstand, enger gefasst Krankheits- und Heilkonzepte in Malawi, anzunähern, ohne dabei außer Acht zu lassen, dass unsere westlichen Vorstellungen von „self-understanding and self-representation“ nicht 1:1 auf andere Kulturen übertragbar sind (Kpanake 2018, S. 199). Stattdessen gilt es, so Kakar (2014), diese als „kulturelle Produkte“ zu verstehen, welche „in eine bestimmte Zeitepoche eingebettet sind“. Es sei essentiell, diese „kulturellen Urteile“ (ebd., S. 25) zu relativieren, da diese Vorstellungen maßgeblich „many aspects of individuals' life experience, including illness and expectations toward recovery“ beeinflussen (Kpanake 2018, S. 199). Des Weiteren gilt es zu beachten, dass wir Menschen nicht in Isolation leben, sondern einem sozialen und kulturellen Kontext verhaftet sind. Um nun eine Veränderung im Erleben und Verhalten des Einzelnen zu bewirken, gilt es auch den sozialen und kulturellen Kontext mitzubedenken „that promotes or sanctions a particular notion of personhood“ (Kpanake 2018, S. 198). In diesem Kontext entwickeln wir Ideen von uns selbst und von anderen: Was zeichnet eine Person aus? Welche Werte und moralischen Vorstellungen haben Relevanz? Oder vielleicht ganz plakativ gesprochen: Wie ist man ein „guter“ Mensch? Und wer entscheidet darüber: Individuum oder Gesellschaft? Dies ist mitunter nicht so einfach zu beantworten, da „the individual's psyche can be seen as an internalization of culture, while culture can be viewed as an externalization of psyche“ (Kpanake 2018, S. 199). Dieses wechselseitige Aufeinander-bezogen-Sein von Individuum und Gesellschaft hebt auch Rieken (2011) hervor, wenn er angibt, dass „es müßig [wäre], psychologische und gesellschaftliche Einflüsse voneinander trennen zu wollen, denn sie bilden eine unentwirrbare Einheit, weil Familien- und Gesellschaftssystem in Wechselwirkung miteinander stehen“ (ebd., S. 367).

Diese Wechselwirkung kann im Hinblick auf die Forschungsreise noch weiter gefasst werden, da der soziale Kontext nicht nur auf die Lebenden beschränkt bleibt, sondern vielmehr auch verstorbene Personen integriert: „When exploring cultural concepts of the person in many parts of Africa, one is confronted with a central dynamic of connectedness, defining the person in relation to the three types of agency located or elaborated in relation to the social world, the cosmic world, and the self“ (Kpanake 2018, S. 200).

2.1.1 Selbstrepräsentanz

Wenn wir im Zusammenhang mit der afrikanischen Kultur vom „Selbst“ sprechen, finden sich hier Ähnlichkeiten und Überschneidungen zu unseren Vorstellungen. Das „Selbst“ wird als verantwortlich für „introspection, feeling and questioning“ (Kpanake 2018, S. 205) und als jene Entität angesehen, welche uns einerseits mit Stolz erfüllt und andererseits oftmals „verbessert“ werden soll. Eine Unterscheidung des „Selbst“-Begriffs findet sich jedoch in der Auslegung dessen, wie weit dieses „Selbst“ reicht. Kpanake (2018) führt diesbezüglich an, dass „the notion of self in many African cultures transcends its bodily, anatomical and physiological substrate. The self in these cultures' systems of thought may take the form of a physical self, an invisible self, or an environmental self“ (ebd., S. 205). So kann beispielsweise getragene Kleidung, in welcher sich Geruch oder Schweiß der betreffenden Person festgesetzt hat, eine solche Erweiterung des Selbst repräsentieren. Ein weiteres Beispiel findet sich in der „Zulu culture“, in welcher Haare nach dem Schneiden niemals liegen gelassen werden. Stattdessen werden diese aufgesammelt und verbrannt, um zu vermeiden, dass eben diese Haare in die Hände von „witches“ geraten, welche diese für ihre Zwecke missbrauchen könnten: „For evil purposes such as making one mad“ (Gumede 1990, zit. n. Kpanake 2018, S. 205).

Diese weltweit verbreitete Vorstellung, findet im Grundsatz des „pars pro toto“ ihren Ausdruck, welcher dem Prinzip der Kontiguität folgt. Demnach wirken vormals zusammengehörende Dinge auch nach deren Trennung weiterhin aufeinander. Es kann in diesem Zusammenhang auch von „Übertragungsmagie“ (Frazer 1968, zit. n. Petzoldt 2011, S. 24) gesprochen werden, bei welcher ein Teil mit dem Ganzen identifiziert wird:

„Die Berührung mit dem toto [Ganzen] reicht aus, um dessen Wesen bzw. Kraft auf das pars [Teil] zu übertragen; und was wiederum dem Teil geschieht, wirkt auf das Ganze, auch wenn der physische Kontakt aufgehoben ist“ (Petzoldt 2011, S. 24).

Diese Definition des „Selbst“ ist also ausschlaggebend dafür, dass die Annahme bestehen kann, dass es möglich ist, eine Person, ohne in direktem körperlichem Kontakt zu dieser zu stehen, verhexen zu können (Kpanake 2018, S. 205).

Ein ähnliches Beispiel wird auch im Zuge eines Besuchs bei einem Heiler an uns herangetragen. So wurde berichtet, dass einem Hexer ein Gegenstand abgenommen werden konnte. Eben jener Gegenstand wurde auf einem kleinen, unscheinbar wirkenden Sammelplatz vor einer der Hütten des Dorfes gelagert, bis jegliche Wirkung aus ihm gewichen war. Es handelte sich um einen Holzstab, an welchem ein Kondom befestigt war. Mithilfe dieses Gegenstands hätte der Hexer zur Unfruchtbarkeit seiner Opfer beigetragen (FFTB 2018, S. 15).

Neben der Ausweitung des „Selbst“ auf Gegenstände spielt noch die Annahme der Transformationsmöglichkeit von der menschlichen in beispielsweise tierische Gestalt eine wesentliche Rolle. Nimmt man nun eine derartige Wandelbarkeit der äußeren Form an, wird auch folgendes Erklärungsmodell schlüssiger: „Claiming that a person died because a spell was cast upon him or her, when that person was killed by a venomous snake’s bite, may appear nonsensical, until this underlying ontological framework is understood“ (Kpanake 2018, S. 206).

2.1.2 Soziale Repräsentanz

Soziale Zusammenhänge werden, ähnlich wie auch das „Selbst“, in erweiterter Form gesehen. Zur Veranschaulichung beziehungsweise zum besseren Verständnis kann hierzu das „Ubuntu“-System herangezogen werden. Obwohl in unterschiedlichen Teilen Afrikas andere Worte dafür benutzt werden, meint das Konzept dasselbe. Ubuntu beschreibt ein fundamentales Wertesystem und lässt sich am ehesten mit „Menschlichkeit“, „Nächstenliebe“ oder „Gemeinsinn“ übersetzen.

Jede Person ist hierbei nicht alleinstehend für sich, sondern in ihrem sozialen Kontext zu verstehen. Dies zeigt sich beispielsweise auch in einem Sprichwort: „The sickness of the eye is the sickness of the nose“, welches ausdrückt, dass die Probleme des Nächsten auch immer die eigenen sind (Kpanake 2018, S. 201). Weiters wird auch davon ausgegangen, dass die betreffende Person zwar Träger des Symptoms, jedoch nicht alleinig für dessen Entstehung verantwortlich ist. „Instead of blaming the patient for his illness, he was perceived as the one who alerted the community to some weakness in the whole social order, expressed through his illness“ (ebd., S. 211). Weiters wird davon ausgegangen, dass, wenn das Problem des Einzelnen nicht gelöst wird, sich dies auf die gesamte Gemeinschaft auswirken könnte. Dieses Verständnis von Krankheitsentstehung mag vielleicht auch ein Erklärungsmodell dafür darstellen, wieso die „community“ derart in den Genesungsprozess mit einbezogen wird (ebd., S. 211). Auch in meinen Feldforschungsnotizen findet sich dies wieder: „Die kleinen Häuser im Dorf waren alle von Patienten bewohnt. Im Dorf selbst waren Gemüsebeete, es wurde gekocht, Kinderstimmen begleiteten das Szenario ... Gemeinschaft wurde gelebt“ (FFTB 2018, S. 15). Auch in den nächsten Auszügen, welche konkret von einer Patientin handeln, welche wir im Zuge der Feldforschungsexkursion treffen durften, wird deutlich, welche Relevanz sozialer Zusammenhalt hat:

„Sie ist seit zwei Monaten da, kann nicht gehen. Witchcraft. Ihr Mann ist tot. Die Schwestern wechseln sich ab, eine ist immer bei ihr. Starker Familienzusammenhalt. Uns das in dieser kleinen Hütte. Ohne

Heizung, Möbel. Überall hängen Taschen, Tücher, Kleidung. Ein paar Quadratmeter. Und das seit zwei Monaten“ (FFTB 2018, S. 68f.).

In diesen Auszügen wird deutlich, inwieweit soziale Verbundenheit und familiärer Zusammenhalt auch für den Genesungsprozess verantwortlich zu sein scheinen.

Doch wahrscheinlich geht die Relevanz von sozialer Einbettung weit über ledigliche Unterstützung beim Gesund-Werden hinaus. Kpanake (2018) schildert dies anhand einer Beerdigungszeremonie, welche im Glauben, die betreffende Person wäre tot, abgehalten wurde. Der Tot-Geglaubte kehrte jedoch später in seine „community“ zurück: „Rather than receiving a warm welcome when he returned, he was considered to be an embodied ghost – not a human person – because, according to his community, his soul had left when they performed the ceremonies for his funeral“ (ebd., S. 202). Doch wie ist das zu verstehen? Eingebettet in einen kulturellen Kontext, in welchem „personhood is explicitly constructed, conferred, and taken away by the community“ (ebd., S. 202), war es nicht ausreichend, wieder physisch präsent zu sein, um wieder Teil der Gemeinschaft zu werden. „Within such a framework, depriving some people in Africa of their social identity would be therefore equivalent to outright erasure or annihilation“ (ebd., S. 202). Inwieweit sich diese Vorstellungen auch im Zuge unserer Feldforschungsexkursion gezeigt haben könnten, soll genauer im Kapitel 7.3.5 Die Angst vor dem sozialen Tod dargestellt werden.

2.1.3 Spirituelle Repräsentanz

Im vorherigen Kapitel wurde bereits die Relevanz der „sozialen Repräsentanz“ herausgestrichen. Die „spirituelle Repräsentanz“ kann als Erweiterung derselben betrachtet werden und umfasst auch das Miteinbeziehen von „invisible entities“ in das alltägliche Leben. Kpanake (2018) führt diesbezüglich auch an, dass das sterbliche „Selbst“ alleine wohl nie seine Bestrebungen und Ziele erfüllen könnte: „Cosmology in many African cultures represents life as such a tragedy that the self alone, as a vulnerable and mortal entity, could never achieve its aspirations“. Stattdessen bedarf es „spiritual entities – including God, ancestors, divinities, and spirits“ (ebd., S. 202). Diese begleiten die jeweiligen Personen und beeinflussen deren Leben maßgeblich. Auch bieten sie Schutz gegen sogenannte „malevolent spiritual forces“. Wie bereits erwähnt gibt es neben Gott noch weitere Bindeglieder zur „spiritual world“, wobei verstorbene Verwandte die nächst mögliche Verbindung zu dieser Welt darstellen (ebd., S. 203).

„The ancestors are the living dead, members of the kin who have died, but continue to live as shades“ (Berg 2003, zit. n. Kpanake 2018, S. 203). Doch der Einfluss, welchen Personen auf ihre Angehörigen und Familienmitglieder haben, reicht weit über den Tod hinaus und beginnt bereits vor der Geburt:

„Central to this view is the belief that the formation of the person is performed by the ancestor. After birth, the founding ancestor assumes critical roles along the development of the child, including

protecting him or her, and overseeing his or her physical, psychological, and moral development” (Kpanake 2018, S. 203).

Die Aufgabe der Ahnen ist es, als Wächter für „family affairs, traditions, ethics, and activities“ zu fungieren: „They act as the guide, the watchperson over the individual, offering protection from seen and unseen malevolent beings, illness, social misfortune, and destroyers of the kinship” (ebd., S. 203).

Dabei kann die Beziehung zu einem „ancestor“ durchaus als symbiotisch betrachtet und beschrieben werden. Dies wurde auch im Zuge der Forschungsreise deutlich, als uns einer der Heiler berichtete, dass sein Großvater ihn seit dessen Tod begleite. Eben jener Großvater sei ein starker Konsument von Schnupftabak gewesen. Obwohl der Heiler selbst die Angabe machte, keinen Hang dazu zu haben, Schnupftabak nicht einmal zu mögen, würde er diesen fast täglich konsumieren. Der sich in ihm befindende Großvater würde dies brauchen, geradezu verlangen. Gleichzeitig gab der Heiler an, seinen Großvater auf diese Weise zu ehren und von diesem „blessing and protection“ zu erhalten (FFTb 2018, S. 16).

Eben dieser Schutz und auch Segen wird im Zusammenhang mit unterschiedlichen Lebensereignissen gebraucht und gesucht, sei es bei Übergangsriten, einer Hochzeit oder dem Kinderwunsch. Auch der Wunsch nach einer ertragreichen Ernte, die Suche nach einem Job oder aber auch Krankheiten können Gegebenheiten darstellen, welche Unterstützung von Ahnen bedürfen. Doch diese werden nicht nur vor den entscheidenden und wichtigen Begebnissen konsultiert. Es ist auch wichtig, diesen für vorangegangene positive Ereignisse zu danken: eine Geburt, ein beruflich erfolgreiches Jahr oder aber auch Gesundheit. Dieser Dank wird zumeist mittels Ritualen übermittelt, welche den gängigsten Kommunikationskanal darstellen, um den Ahnen Nachrichten zu übermitteln. Doch auch die Ahnen übermitteln Nachrichten: „Unexplained somatic symptoms, mental illness, social misfortunes, nightmares, and dreams are among the most common channels that ancestors use to send a message to the person” (Kpanake 2018, S. 204). Manche der Nachrichten scheinen dabei eindeutiger als andere zu sein. So wird uns im Zuge der Forschungsreise auch ein Beispieltraum erzählt, welcher zwar von einer Einzelperson geträumt wurde, jedoch dann die gesamte „community“ betrifft. So wurde geträumt, dass Geld gesammelt werden muss, um eine Anschaffung zu tätigen. Die vom „ancestor“ aufgetragene Aufgabe war es also, zusammen zu helfen und gemeinsam das nötige Geld aufzubringen (FFTb 2018, S. 61). Es kann aber auch durchaus vorkommen, dass die vermittelte Botschaft nicht so eindeutig erscheint und infolgedessen ein Heiler aufgesucht werden muss, dessen Aufgabe es sein kann, die Botschaft zu übersetzen und zu bestätigen: „Verification and validation of the meaning of ancestors’ messages to the person is a key task of traditional healers“ (Kpanake 2018, S. 204). So wurde uns beispielsweise auch geschildert, dass im Zuge des Vimbuza-Heiltanzes der „spirit“ spricht und seinen Wunsch äußert. Um nun eine Heilung zu gewährleisten, muss diesem Wunsch nachgekommen werden. So kann in dem Zusammenhang die Opferung einer Kuh gefordert werden oder aber auch weitaus angenehmere

Dinge, wie zum Beispiel das Ausgeben von Bier an das ganze Dorf. Wird dem Wunsch nicht nachgekommen, könne „Schlimmes passieren“ (FFTb 2018, S. 61).

Doch nicht nur als Feldforscher*in, sondern auch als Psychotherapeut*in ist das Wissen über die Vorstellung vom Selbst und von sozialen Dynamiken von großer Relevanz, da, wie in den Kapiteln zuvor aufgezeigt wurde, sowohl Krankheitsentstehung als auch Genesung untrennbar mit diesen Vorstellungen verbunden sind.

Dabei muss betont werden, dass westliche Vorstellungen von Genesung nicht 1:1 auf andere Kulturen übertragen werden können. So erwähnt Soko (2014) in seinen Ausführungen, dass es üblich war, bei ernst zu nehmenden Krankheiten einen Heiler aufzusuchen. Restriktionen haben dazu geführt, dass heutzutage oftmals eine Klinik beziehungsweise eine Gesundheitseinrichtung aufgesucht wird (ebd., 36). Mit mäßigem Erfolg:

„However, the sick man who is also possessed cannot stay in a hospital [...]. There have been a number of cases where sick persons have fled almost as soon as they have been registered and have gone back to the village“ (ebd., S. 36). So wurde beispielsweise auch die Angabe gemacht, dass das Krankenhausbett „bad“ sei, weil darin jemand gestorben, das Laken jedoch nicht gewechselt worden sei: Hier findet sich auch die bereits in Kapitel 2.1.1. Selbstrepräsentanz angeführte Vorstellung wieder, dass Personen „etwas von sich“ in Gegenständen, Objekten hinterlassen würden. Bezüglich der Flucht aus dem Krankenhaus muss noch ergänzt werden, dass es sich bei den Flüchtenden vor allem um „possessed man or woman“ handele: „The hospital does not seem to be in a position to cure the Vimbuza disease“ (ebd., S. 36). Auf Vimbuza, welche sowohl die Erkrankung selbst als auch den Heiltanz darstellt, soll noch im darauffolgenden Kapitel 3 Vimbuza genauer eingegangen werden.

An dieser Stelle soll jedoch noch die Relevanz dieser Erkenntnisse – auch psychotherapeutische Behandlungen betreffend – festgehalten werden. Denn auch hierbei gilt es, das jeweilige Menschen- und Weltbild der Patient*innen mit zu beachten.

In diesem Fall bedeutet dies konkret, es sich zum Ziel zu machen, wieder eine Verbindung zwischen der Triade Selbst, sozial und spirituell herzustellen: „Psychotherapy [...] identified the nature of the patient’s person disconnectedness and then prescribed compensatory rituals that serve to engage the patient’s tridimensional person in order to reestablish the oneness and harmony among his personhood agencies“ (ebd., S. 212). Hierzu zählt, wie im Vorausgegangenen bereits erwähnt, neben der Berücksichtigung des holistisch geprägten Weltbilds, in welchem keine klare Grenze zwischen dem Selbst, der Gemeinschaft und der „spirituellen Welt“ gezogen wird, vor allem der Einbezug von Angehörigen und Verwandten. Auch Kirmayer (2007) gibt hierzu an, dass ein Ignorieren eben jenes Welt- und Selbstbilds fatale Folgen für das Individuum haben kann, und stützt somit die eingangs geforderte Haltung, für uns gültige Konzepte nicht auf eine andere Kultur zu übertragen: „Psychotherapy that ignores the internalized concept of the person runs the risk of leaving the patient with no way to

continue either the coherent construction of the private experience of self or the social interaction that sustains the self in community“ (Kirmayer 2007, S. 234).

3 *Vimbuza*

Der Schwerpunkt der Feldforschungsexkursion lag auf dem Vimbuza, welcher namentlich sowohl einen „spirit“ als auch den dafür vorgesehenen Heiltanz beschreibt. Im Zuge der Forschungsreise war es uns möglich, bei unterschiedlichen Heilern dem „Vimbuza Healing Dance“ beizuwohnen. Im Folgenden soll nun zum einen mittels eines Theorieteils fachlich genauer darauf eingegangen und zum anderen durch den Miteinbezug meiner Feldforschungsnotizen ein Einblick in meine eigenen Erfahrungen gegeben werden.

Grundsätzlich ist zu sagen, dass es Untersuchungen zufolge in Malawi mehr als 70 verschiedene Tänze gibt, welche unterschiedliche Funktionen erfüllen sollen. Sie können in drei Bereiche eingeteilt werden: „Entertainment dances, Ritual dances, War dances“. Der Vimbuza-Heiltanz kann hierbei der zweiten Kategorie zugeordnet werden (Soko 2014, S. 6). Praktiziert wird er von den Tumbuka, einer bantu-sprachigen Ethnie in Nordmalawi (FFTB 2018, S. 2).

Gleichzeitig beschreibt der Terminus „Vimbuza“ auch die Krankheit selbst, welche durch „spirits“ in der betroffenen Person hervorgerufen wird. Bezüglich der Art von „spirits“, welche fähig sind, die Krankheit Vimbuza auszulösen, gibt es unterschiedliche Angaben. Während man in den 1970er Jahren noch davon ausgegangen ist, dass es sich bei den Vimbuza auslösenden „spirits“ niemals um Ahnen der betroffenen Personen handelt, kann man durchaus von einer Wandlung dieser Ansicht seit den 1970er und 1980er Jahren sprechen:

„New developments have taken place. It concerns spirits which are responsible for the onset of Vimbuza possession. Most informants we have come across (2007–2008) attribute these spirits to their defunct parents, a mother, a grandmother or a grandfather, etc. This means that we are not longer dealing with wandering spirits only, but as well with those of the same lineage with the patient“ (Soko 2014, S. 26).

Die „spirits“ vor den 1970er Jahren entstanden nach Konflikten zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppierungen, trugen auch die Namen von toten Führern und anderen wichtigen Personen: „The Vimbuza has specific names given to the spirit that possesses somebody or enters into someone. When asked who the spirit is [...] the names, usually belong[ing] to dead chiefs or other important person-ages“ (ebd., S. 28).

Je nach „spirit“ variieren auch die Krankheitssymptome und können von Fieber und Schmerzen im Körper, über starke Kopfschmerzen und Herzklopfen bis hin zu „psychischen Auffälligkeiten“ reichen, bei welchen sich die Person in ungewohnter Art und Weise verhält. Einer der von uns im Zuge der Forschungsreise konsultierten Heiler vergleicht „Vimbuza“ mit einem Haus, welches über mehrere Räume verfügt: Je nach betroffenem Raum sei auch das Symptom ein anderes (FFTB 2018, S. 66). Ein

Symptom, welches jedoch alle drei durch Stammeskonflikte entstandenen „spirits/possessions“ gemein haben, ist Appetitlosigkeit (Soko 2014, S. 28).

„But the essential point is to know the ‚disease‘ can appear in the form of somatic or mental problems. It is also reported that in the past some people started to ‚feel‘ they had Vimbuza through a dream one night“ (ebd., S. 38).

Die Diagnose „Vimbuza“ wird von einem dafür konsultierten Heiler gestellt, und die darauffolgende Behandlung umfasst den Heiltanz sowie die Darbringung von (Tier)Opfern. Doch wie verhält sich eine vom Vimbuza besessene Person während des Tanzes? Hierbei führt Soko (2014) ein Beispiel an, in welchem sich ein Patient wie ein Soldat verhält:

„We know a type of possession in which the dancer behaves like a soldier. It is in the middle of a frenetic dance that the dancer stops suddenly to demand a baton and a whistle. He begins to march, shouting ‚one, two, one, two‘ and ‚left, right, left, right‘. Everything happens as if in the inspection of a military parade and he visibly gives the impression of commanding a squad [...]. It seems to be the result of contact between the African world and the Western world represented by towns“ (ebd., S. 34).

Beim Lesen dieser Auszüge muss ich an meine eigenen Feldforschungsnotizen denken, in denen sich Ähnliches wiederfindet beziehungsweise eine Begegnung zu ähnlichen Bildern und Assoziationen geführt hat:

„Das Szenario beginnt überraschend schon im Feld. Feldbeobachtung im wahrsten Sinne des Wortes. Ein Mann mit Schwammerlfrisur führt den Chor an, welcher uns genau gegenübersteht. Sie singend, wir mit etlichen Kameras und Aufnahmegeräten „bewaffnet“. Irgendwie erinnert es an ein Schlachtfeld. Dazwischen rennen drei Menschen unkontrolliert hin und her: zwei Frauen, ein Mann. Eine der Frauen wälzt sich immer wieder in der Erde – die Patientin von gestern. Eine andere Frau kommt immer wieder schreiend zu mir beziehungsweise der Gruppe gerannt, stoppt jedoch vor mir [...]. Hinter dem Chor: ein Mann der wortlos seine Runden rennt. In dem Szenario wirken sie wie die Verwundeten“ (FFTB 2018, S. 31).

Doch nicht nur kriegerischen Auseinandersetzungen scheinen Potenzial dafür zu bieten, Vimbuza auszulösen. Soko (2014) erwähnt, dass es beispielsweise auch Frauen betreffen könne, welche „had consummated her marriage“ (ebd., S. 38). Auch der Tod eines Kindes oder eine Abtreibung seien Ereignisse, welche „Vimbuza“ zur Folge haben können. Soko führt weiters an, dass sich beispielsweise auch Schmerzen in den Zähnen in weiterer Folge als „Vimbuza“ herausstellen können. „Nchimi Ckikanga [traditional healer] explained that Vimbuza should be considered as a normal disease in the body of an individual, dormant for a time, but that attacks him suddenly through various forms“ (ebd., S. 38).

An diesem Punkt möchte ich das „wording“ der letzten Zeilen herausstreichen: Es wird davon gesprochen, dass etwas „konsumiert“ wird. Des Weiteren wird angeführt, dass Zähne, also das „Werkzeug“

zur (Nahrungs-)Aufnahme, schmerzen würden und dass etwas „in the body“ – also „in uns ist“. Die Wortwahl fällt an diesen Stellen als „oral“ auf, auch etwas, das sich in meinen Feldforschungsnotizen wiederfinden lässt. Der ganze Tagesablauf scheint sich um Essen zu drehen, und vor allem zu Beginn der Feldforschungsexkursion zeige ich mich frustriert und überfordert. Ich stelle mir die Frage: „Heißt ein „Kultur annehmen“, ALLES anzunehmen?“ (FFTb 2018, S. 8). Ich zeige Probleme, Erlebtes psychisch, sowie auch physisch – im wahrsten Sinne des Wortes – zu „verdauen“. An dieser Stelle der Arbeit soll die „Oralität“ lediglich festgehalten werden, um dann in den nächsten Kapiteln der Darstellung der Ergebnisse genauer darauf zurück kommen zu können.

Genauso wie die Krankheitsentstehung bestimmten Gesetzmäßigkeiten zu folgen scheint, so ist auch die Heilung an bestimmte Richt- und Leitlinien gebunden. Speziell auf die Krankheit „Vimbuza“ bezogen, bedeutet dies konkrete Abläufe und Rituale. So ist es auch unabdingbar, den vermeintlichen Vimbuzapatienten einem Test zu unterziehen, welcher die Erkrankung bestätigen oder widerlegen soll. Wird das Heilverfahren nämlich ohne eine zu Grunde liegende Vimbuzaerkrankung eingeleitet, so ist mit fatalen Folgen zu rechnen: „In order to administer the remedies intended to relieve Vimbuza it is important to be sure of the disease; for whoever takes them without a good reason runs the risk of going completely mad, even of dying of them“ (Soko 2014, S. 39). Begonnen wird also mit einem Test: Die „seance“ – Sitzung – findet in einer Hütte statt, groß genug, um Raum für eine „large audience“ (ebd., S. 40) zu bieten. Die erkrankte Person nimmt auf einer Matte in der Mitte der Hütte Platz, von Kopf bis Fuß in eine Decke gehüllt, um die anwesenden Personen vor etwaigen furchteinflößenden Grimassen „during the descent of the genies“ (ebd., S. 40) zu schützen.

„It is not always the diviner who busies himself with the patient during this phase. It may be anybody of the same sex as the sick person [...]. At the beginning people of the opposite sex could play the role [...] but that did not go down well with the missionaries, leading them to think of the practice as the prelude to sexual relations. This role is all the more important as it allows the assurance of order as the séance unfolds“ (ebd., S. 40).

Ziel ist es nun, die „genies“ dazu zu bringen, sich zu zeigen. Dabei können verschiedene Varianten angewendet werden, welche unterschiedlich schnell wirken können. So stellt es beispielsweise eine Möglichkeit dar, kleine Glocken am Kopf des Patienten anzubringen, während die übrigen Anwesenden zu singen beginnen:

„The song is accompanied by a special clapping of the hands in which the palms cross at each stroke producing a mute and discrete sound [...] This kind of clapping ordinarily symbolizes the respect which the society owes to its paramount chief [...] at the moment when he was standing up, sitting down, approaching or taking leave“ (ebd., S. 41).

Bei einer anderen Art, die „genies“ zu rufen, werden Trommeln genutzt. Sowohl bei den Glöckchen als auch bei den Trommeln kann nicht genau abgeschätzt werden, wann sich die „genies“ zeigen: „Everything depends on the nature of the genies and on their number“. Bei der dritten Variante der

Kontaktaufnahme werden Kräuter, welche erhitzt und vom Patienten inhaliert werden, verwendet. Hierbei kommt es zu einem sofortigen Effekt: Die „genies“ zeigen sich unmittelbar. Für die anwesenden Personen besteht jedoch die erhöhte Gefahr, die „genies“ einzusatmen und so an Vimbuza zu erkranken: „Catching the genies by sniffing and in this way contracting the Vimbuza disease“ (ebd., S. 42). Diese Vorstellung findet sich bereits in vorherigen Kapiteln, vor allem aber in 2.1.3. Spirituelle Repräsentanz.

Die „genies“ werden gebeten sich zu zeigen: „We are talking to you. Who are you? You have killed this man [...]. If there is the Vimbuza “disease” in this man, it should speak, show yourself, this man should recover his health“ (ebd. S. 43).

An dieser Textstelle tritt auch deutlich die schon in den vorherigen Kapiteln thematisierte erweiterte Definition von „tot“ hervor: „You have killed this man“, meint nicht das tatsächlich physische Gestorben-Sein, sondern wahrscheinlich viel mehr das „Gestorben-Sein für die Gemeinschaft“, nicht mehr Teil dieser Gemeinschaft zu sein, was in Malawi durchaus dem Tod gleichkommt. Auf dieses Faktum soll nochmals im Kapitel 7.2.5. Die Angst vor dem sozialen Tod eingegangen werden.

Ist nun der Patient von der Vimbuzakrankheit betroffen, so beginnen die „genies“ ihre Namen zu nennen. Dies geschieht „through the mouth of the sick person who is still under the cover“ (ebd.).

Sind alle Namen genannt, kann die nächste Phase im Heilungsprozess beginnen: „dressing“. Während die Art, sich zu kleiden, in den 1970er beziehungsweise 1980er Jahren noch sehr einheitlich war, gibt es jetzt eine Vielzahl an Gestaltungsmöglichkeiten. Nach wie vor sind jedoch geschlechtsspezifisch essenzielle Gegenstände vorhanden, die vertreten sein sollten:

„Men wear, on the head, the njukula. It is in the form of a crown of feathers arranged in a certain way [...] The women wear a doek [...] around the temples [...] The men wear feathers on the arms while women put on handkerchiefs. The men prefer an uncovered torso, wearing a pair of shorts [...] For their part the women have a tee-shirt to hide and to hold a bracelet [...] Moreover they have a skirt [...] Around the waistline the dancers wear the madumbo [...] It is actually a piece of goatskin arranged so that when the dancer jumps or turns, the madumbo amuses the audience by turning and by causing flaps to fly in all directions“ (ebd., S. 44f.).

Unabdingbar ist es, vor allem kleine Glocken rund um die Knöchel zu tragen, die zusammen mit den Trommeln für einen rhythmischen Effekt sorgen sollen: „An ihrer [= Patientin] Hüfte hängt, wie zuvor auch schon, ein Gürtel mit Glocken und schwarzen Haarbüscheln. An den Fußknöcheln sind auch Glöckchen angebracht. Sie tanzt erneut zu den Trommeln, bewegt sich in deren Richtung. Heftig, ekstatisch, intensiv“ (FFTb 2018, S. 18).

In der Hand hält der Tänzer, abhängig vom Tanz, einen Speer und/oder eine „flywhisk“: „The flywhisk seems to be the insignia of diviner healers“ (Soko 2014, S. 48).

“The recent addition to the Vimbuza costume is the white or red cross. The cross came with the donning of white or red uniforms. To put on a uniform, one dreams the colour of the uniform, the colour of the cross, and the number of the crosses. If one does not conform to the wishes of the genies or ancestral spirits, one falls seriously ill. One will get well when one has satisfied all the demands of the genies” (ebd., S. 48).

Beim Tanz selbst gilt es zu erwähnen, dass jeder in verschiedene Abschnitte unterteilt ist. Jeder Abschnitt „spricht“ nun andere „genies“ an und wird auch von dafür vorgesehenen Liedern begleitet. Diese werden vom Patienten selbst „under the influence of his or her genies“ (ebd., S. 49) vorgegeben. Werden die Tänze vom Patienten beherrscht, wirkt sich dies positiv auf das Krankheitsgeschehen aus: „The more able the patient is to dance to the songs of each stage, the greater is said to be the hold of the disease and his expertise in dancing” (ebd., S. 49). Neben dem Tänzer kommt auch dem Publikum eine tragende Rolle zu. Die Anzahl der Teilnehmer*innen kann dabei stark variieren und scheint auch abhängig von der Sympathie zu sein, welche die Gemeinschaft der betroffenen Person entgegenbringt. Während also die Teilnahme einerseits Solidarität ausdrückt, erfüllt sie noch einen anderen Zweck: Auch für die teilnehmenden Personen stellt sie eine Form von Therapie dar und dient „for their own personal satisfaction“ (ebd., S. 50).

Dabei gilt jedoch zu erwähnen, dass man aus bestimmten Gründen von einer Teilnahme ausgeschlossen werden kann: Rauchen, Trinken oder kürzlich stattgefundenen Geschlechtsverkehr sind derartige Vergehen, die Ausschlussgründe darstellen. Während die Menstruation zwar keinen Ausschlussgrund per se ist, ist es diesbezüglich wichtig zu beachten, dass man bestimmte Vorkehrungen treffen muss. So sind betroffene Frauen dazu angehalten, die für den Vimbuza verwendete Trommel mit Asche einzureiben, um so die anderen Anwesenden über deren „particular state“ zu informieren, welcher, so Soko (2014), gewohnheitsmäßig eher verschwiegen wird. Ein Ignorieren dieser Vorgabe kann fatale Folgen haben und zu einem Blockieren der Trommeln führen, welche aber ihrerseits für das Heilverfahren unabdinglich sind (ebd., S. 57). Neben den Trommeln gibt es noch weitere Gegenstände, welche im Zuge eines „Vimbuzas“ Verwendung finden und in welchen durchaus auch Symbolgehalt mitschwingt:

„The drum and the mortar symbolically represent the woman. The action of the pounding evokes the sexual act. The form and movement of the pestle relate to the penis. The mouth of the mortar represents the female sexual organ. Elsewhere one notes that the movements the women make while pounding seem to be thoroughly erotic. As for the drum, the action of holding it between the legs is analogous to that of possessing a woman“ (ebd., 2014, S. 58).

Neben den eben erwähnten Gegenständen kommt auch dem Publikum eine tragende Rolle zu. Dieses kann als durchwegs „aktiv“ beschrieben werden: Man ist nicht nur Zuschauer*in, sondern Teilnehmer*in. Diese Teilnahme wird auch eingefordert, und ein Ausbleiben von Anteilnahme sanktioniert: „The sanctions go as far as throwing some fire in their direction or forcing them to leave“ (ebd., S. 50f.).

Doch wie lange dauert ein Vimbuza? Eine Frage, die ich mir im Zuge der Feldforschungsexkursion aufgrund der wahrgenommenen Unterschiede mehrfach gestellt habe, welche jedoch nicht so eindeutig zu beantworten ist. Es gibt nämlich kein Limit für „séances“. Alles scheint abhängig von der Anzahl der „genies“ und von der Zeit zu sein, welche jeder von ihnen für sich anberaumt: „A séance may last all night. But sometimes it may not go beyond several hours and occasionally it may last only a few minutes“ (ebd., S. 51).

Das Ende selbst ist dann kein abruptes; das Publikum wird vom/von der Tänzer*in darüber informiert. Eben jener entfernt sich dann auch rückwärtsgehend aus der Hütte: „This symbolically signifies that the genies remain among the audience. A person touched by the disease of Vimbuza keeps its traces till the end of his life“ (ebd., S. 60). Trotzdem gilt es natürlich, die „genies“ zu beruhigen und das Leid der betreffenden Person zu mildern. Hierbei wird sowohl medikamentös als auch durch rituelle Opfer unterstützt. Welches Tier geopfert werden soll, bestimmen erneut die „genies“. Hierbei gilt: Je stärker die Krankheit, desto größer das (Tier-)Opfer: „The rite of Chilopa signifies a transfer of the life of the animal to the man“ (ebd., S. 63). Zusätzlich ist es nötig, dass sich der/die Patient*in in eine einmonatige Quarantäne begibt: „During this time she will have to observe a certain number of prohibitions in order to safeguard her health. For example, she should not have sexual relations, for that would provoke the wrath of the genies and the disease would resume with a vengeance“ (ebd., S. 64). Das letzte vorgesehene und notwendige Ritual verlangt es, dass die von dem/der Patient*in getragenen „skin belts“ im Wald vergraben und verbrannt werden. Danach gelten die „genies/spirits“ als besänftigt, und auch die verhängten Verbote, wie beispielsweise das Vermeiden von Geschlechtsverkehr, können aufgehoben werden (ebd., S. 65).

Dabei gilt zu beachten, dass durch den Vimbuza Healing Dance erwirkt wird, dass der „spirit einschläft“. „Dieser bleibt jedoch zeitlebens im Körper der betreffenden Person, und es ist beispielsweise nicht unüblich, dass eben jener bei Beerdigungen, traumatischen Erlebnissen wieder ‚geweckt‘ wird. Der Tanz sollte aus diesem Grund auch regelmäßig stattfinden. Ist man im Ausland, können zeitweilig auch Medikamente eingenommen werden“ (FFTb 2018, S. 66).

4 *Individualpsychologie*

Wie bereits eingangs erwähnt, hat es diese Arbeit zum Ziel, die erlebte Forschungsreise auch anhand individualpsychologischer Theorien zu reflektieren und verstehbar zu machen. Dies stellt eine Herausforderung dar, da, wie es Dreikurs (2019) formuliert, „Persönlichkeitstheorie[n], genauso wie politische Partei[en] oder eine Religion“ zum einen „gewählt“ werden und zum anderen von „Umwelteinflüssen [...] einer Familientradition [...] einer starken Persönlichkeit, immer aber von der Gesellschaftsordnung, die eine bestimmte Menschheitstheorie als Begründung ihrer existierenden Werte benötigt“, abhängen (ebd., S. 15).

Jeder von uns hat sich also seine „eigene Vorstellung vom Menschen“ geschaffen beziehungsweise gewählt, welche jedoch nicht unabhängig von Erfahrungen und der vorherrschenden Gesellschaftsordnung zu sehen ist. Dreikurs (2019) veranschaulicht diese Annahme anhand einer „autokratischen Gesellschaftsordnung“, bei welcher es maßgeblich war, die „Erbanlage als Grundlage der Persönlichkeit“ anzusehen:

„Nur unter diesem Gesichtspunkt konnte man die Annahme rechtfertigen, daß die Fähigkeiten eines jeden Menschen von seiner Geburt bestimmt werden. Wenn er hoch geboren war, war er wertvoll, geachtet und fähig; im Gegensatz dazu verurteilte niedrigere Geburt den Menschen zur Nichtigkeit“ (ebd., S. 15).

Dieses Menschenbild änderte sich beispielsweise auch im Zuge demokratischer Entwicklungen: „Nun konnte jeder so hoch steigen oder so niedrig fallen, wie er es eben zustande brachte“ (ebd., S. 15).

Die Herausforderung wird es also sein, individualpsychologische Theorien zur besseren Verstehbarkeit des Forschungsgegenstandes heranzuziehen, ohne aber außer Acht zu lassen, dass diese zum einen selbst in einen zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext eingebettet und des Weiteren auch nicht 1:1 auf andere Kulturen übertragbar sind.

Dennoch soll der Frage nachgegangen werden, ob bestimmte Aspekte der individualpsychologischen Theorie auf andere Gesellschaften und Kulturen angewendet werden können. Zunächst soll dafür ihre Entstehungsgeschichte ins Auge gefasst werden, welche maßgeblich aus den „therapeutischen Erfordernissen der ärztlichen Praxis“ resultierte. Mit Hilfe des tiefenpsychologischen Zugangs war es nun möglich die Bedeutung des unbewussten – bei Adler zumeist des „unverstandenen“ – Seelenlebens zu erkennen und somit Aufschlüsse über Leidenszustände und Krankheiten zu geben. Hierbei ist hervorzuheben, dass die Individualpsychologie in diesem Zusammenhang keine „eindeutig erklärende[n] Persönlichkeitstheorie[n]“ darstellt, sondern bewusst offen bleibt für die „Vieldeutigkeit des bildhaft erscheinenden Menschen und seines Lebens“. Mit der phänomenologischen Betrachtungsweise hat die Individualpsychologie gemein, „statt zu einer konstruierten Theorie über den Menschen, ‚zu den Sachen selbst‘, zur Selbsterfahrung des Menschen [zu] führen“ (Hellgardt 1989, S. 40f.).

Adler selbst gab diesbezüglich an, an keine „strenge Regel“ oder „Voreingenommenheit“ gebunden zu sein. Stattdessen folge er einem sehr wesentlichen Grundsatz:

„Alles kann auch anders sein. Das Einmalige des Individuums läßt sich nicht in eine kurze Formel fassen, und allgemeine Regeln, wie sie auch die von mir geschaffene Individualpsychologie aufstellt, sollen nicht mehr sein als Hilfsmittel, um vorläufig ein Gesichtsfeld zu beleuchten, auf dem das einzelne Individuum gefunden – oder vermißt werden kann“ (Adler 1933b/1973, S. 22).

Für die „Entfaltung des Selbst“ ist es gemäß Adler jedoch unabdingbar, soziale Verantwortung zu übernehmen. Mehr noch: Er spricht von einer „Unvermeidbarkeit der sozialen Einbettung des Menschen“ (Mackenthun 2012, S. 416). In diesem Zusammenhang findet sich bezüglich der individualpsychologischen Theorien eine starke Parallele zu unserem Forschungsfeld in Malawi: Auch dort wird die Wichtigkeit von „Gemeinschaft“ herausgestrichen. Zusätzlich soll im nächsten Kapitel auf den Zusammenhang zwischen Gemeinschaft und Gesundheit beziehungsweise Krankheit eingegangen werden, welcher sich ebenfalls in der Individualpsychologie und im Forschungsfeld wiederfinden lässt.

4.1 Gemeinschaftsgefühl

Bereits im Kapitel 3 Vimbuza wurde das Zusammenspiel von Krankheit, Gesundheit und Gemeinschaft herausgearbeitet. Zunächst ist hierbei zu erwähnen, dass der Mensch für Alfred Adler (1927a) ein „Gemeinschaftswesen“ darstellt (ebd., S. 51), welches folglich auch an ein Zusammenleben mit Mitmenschen gebunden ist (Seidenfuß 1995, S. 187).

Dementsprechend misst Adler dem Gemeinschaftsgefühl in seinen theoretischen Ausführungen einen hohen Stellenwert zu. „Gemeinschaftsgefühl“ beschreibt das „Gewahrwerden einer unauflöslchen Bezogenheit zwischen Teil und Ganzem“ (Stephenson 2011, S. 71). Damit werden Bezogenheiten auf mehreren Ebenen miteingeschlossen: „zwischen Kind und Familie, zwischen dem einzelnen Menschen und der Menschheit, zwischen Einzelwesen und der Summe aller Wesen, zwischen Seiendem und Sein“ (ebd., S.71). Das Gemeinschaftsgefühl als wesentliches Element der Individualpsychologie herausstreichend, hat dies in weiterer Folge Auswirkungen auf Bereiche wie „Weltbild, Menschenbild, Persönlichkeitstheorien, Entwicklungstheorien“ sowie auch die „Psychopathologie“ (ebd., S. 72).

Adler spricht bezüglich des Gemeinschaftsgefühls gar von einem Unterscheidungsmerkmal zwischen Gesundheit und Krankheit. Gesund ist demnach jeder, der eine aktive ethische Haltung einnimmt und somit Förderliches zu einem gelungenen Miteinander beiträgt (Adler 1978b, S. 56). Von diesem Standpunkt ausgehend, welcher die Gemeinschaft zum Ideal erhebt, kann ein Individuum nur dann als gesund gelten, sofern es zum Wohl seiner Mitmenschen handelt. Als krank beziehungsweise neurotisch gilt man dann, wenn die Minderwertigkeit in einem Macht- und Geltungsstreben überkompensiert wird und durch eben dieses Streben der Gemeinschaft Schaden zufügt (ebd.).

Leidet das Individuum an Symptomen, so passiert dies laut Adler „aus eigenem Verschulden“, da es sich bezüglich seiner Lebensaufgaben auf der „sozial unnützlichen“ Seite positioniert hat. „Sozial unnützlich“ meint in diesem Zusammenhang eben jene „Überkompensation von Minderwertigkeit im Zuge von an Überkompensation ausgerichtetem Macht- und Geltungsstreben“ (ebd., S. 71). Um von „sozial unnützlich“ sprechen zu können, ist es hierbei maßgeblich, dass den Mitmenschen bzw. der Gemeinschaft durch die Überkompensation des Individuums Schaden zugefügt wird.

4.2 Minderwertigkeitsgefühl & Machtstreben

Als Grundlage der Neurose identifiziert Adler in seinen frühen Schriften die „Organminderwertigkeit“ (1908e/2007). Während eben jene „Minderwertigkeit“ auf der physischen Ebene beschreibt, so kann das Minderwertigkeitsgefühl als psychologisches Pendant beschrieben werden.

In diesem Zusammenhang ist jedoch herauszustreichen, dass Körper und Psyche bei Adler ohnedies eng miteinander verbunden sind. So gibt er auch an, dass es „keine Organminderwertigkeit gibt, welche nicht auf seelische Einflüsse antwortet“ (Adler 1934h, S. 572). Dabei ist zu betonen, dass diese Einflussnahme nicht lediglich in eine Richtung funktioniert, sondern vielmehr auch Gefühle das Potenzial haben, auf den Körper zu wirken. Doch welches Gefühl beschreibt das Minderwertigkeitsgefühl? Adler nennt hierbei die Angst als „die vorwiegendste Ausprägung des Minderwertigkeitsgefühls“ (1928j/2010, S. 327).

Es beschreibt ein Gefühl der Unzulänglichkeit, welches gegenüber Mitmenschen entsteht (Kretschmer 1995, S. 326), resultierend aus einem Vergleich mit eben jenen, bei welchen sich die betreffende Person geringer einschätzt. So scheint es nicht verwunderlich zu sein, dass Adler (1927a) davon ausgeht, dass sich jedes Kind aufgrund seiner Position und Abhängigkeit minderwertig fühlt. Ziel ist es nun, dieses Minderwertigkeitsgefühl, welches gemäß Rieken (2000) ein anthropologisches Phänomen darstellt, zu verringern (ebd., 53). Dies geschieht durch Kompensation, durch Weiterentwicklung (Rieken 2011c).

Adler spricht bezüglich dieser Minusposition auch von „unten“ beziehungsweise – mit Blick auf das Patriarchat – „weiblich“ (Adler 1912a, S. 62). Der Gegenpol, also „oben“, wird mit dem Männlichen assoziiert.

An dieser Stelle lässt sich bezüglich der Geschlechterrollen eine Parallele zu unserem Forschungsfeld herausstreichen. Soko (2014) gibt darüber an, dass Frauen sowie auch Kinder für den Mann „Besitz“ darstellen würden. Die Frauen ihrerseits bräuchten einen Mann, um in der Gesellschaft angesehen zu werden: „For the man, the wives and their children represent capital [...]. As for the women, so many among them have understood that without a husband in this society they are nothing“ (ebd., S. 85). Durchaus etwas, das sich auch in meinen Feldforschungsnotizen wiederfindet, wenn ich mich folgendermaßen äußere:

„Später, bei der Heilerin, lernen wir auch eine 26-jährige Frau kennen, die zwei Kinder hat und sich ihren Mann mit einer zweiten Frau teilt. Sie ist sehr früh von ihren Eltern an den Mann verkauft worden. Es wird thematisiert für ‚wie viel‘. Die drei malawischen Frauen lachen bei der Frage, ob es für eine Kuh gewesen wäre. Denn für eine Frau wären schon drei Kühe notwendig. Ich bin irritiert und geschockt mit welcher Selbstverständlichkeit und auch welchem Humor diese für mich unverständliche Sache geschildert wird“ (FFTb 2018, S. 27).

Nun scheint es durchaus natürlich, diese „Minusposition“, welche mit Weiblichkeit gleichgesetzt wird, verlassen zu wollen. Strebt man also „nach oben“, wird das als kompensatorische Leistung bezüglich des vorhandenen Minderwertigkeitsgefühls betrachtet; man spricht in dem Zusammenhang vom „männlichen Protest“. Gerade an dieser Stelle gilt es jedoch herauszustreichen, dass Adler „nicht von einem biologisch begründeten Wesen von Männlich-Weiblich“ ausgeht, sondern er sich vielmehr auf die gesellschaftlichen Zuweisungen der Geschlechterrollen bezieht: „der Unterdrückung und Geringsachtung der Frau und den Geschlechterrollenklischees, die beide Geschlechter veranlassten, nicht Frau – und damit unterlegen –, sondern Mann oder männlich sein zu wollen“ (Adler 1910d/2007, S. 127). Durch die Betonung einer „psychologischen“ beziehungsweise „kulturpsychologischen“ Auffassung wird eine „Abkehr vom Triebbegriff“ eingeleitet.

Anders als bei Freud, welcher in seinen Ausführungen zum Penisneid auf biologische Komponenten fokussiert, gewichtet Adler den gesellschaftlichen Bezug und das „Wertigkeitsgefälle[s] von Männlichkeit zur Weiblichkeit“ verstärkt (Sindelar 2011, S. 166).

Gemäß Adler sei das „Gefühl von Minderwertigkeit als Weiblichkeit“ durch eine „Organminderwertigkeit“, „Zweifel an der Geschlechterrolle“ und durch den erlebten „Zwang zur Unterwerfung unter Erwachsene“ bedingt. Das Individuum kompensiert nun mithilfe des „männlichen Protests“, welcher besonders anfangs nicht nur neurotischen, sondern vielmehr auch emanzipatorischen Inhalt aufweist: als „Tendenz der Frau, mit dem Mann gleichrangig zu sein und sich gleichrangig zu fühlen“ (Adler 1925b, S. 165).

Adler betont in diesem Zusammenhang auch die Gleichheit der Geschlechter und beschreibt „weibliche Charakterzüge nicht als angeboren“, sondern sieht diese vielmehr in der „untergeordneten Lage der Frau“ begründet. Nun ist die Frauenfrage, und dies hat Adler auch betont, nicht als „isoliertes sozialpolitisches Problemfeld“ zu betrachten. Vielmehr ist die Frauenfrage nur ein kleiner Teilbereich in welchem sich Fragen bezüglich der „sozialen Gleichwertigkeit im Spannungsfeld des Minderwertigkeitsgefühls und seiner Kompensation bzw. Überwindung oder Machtstreben“ stellen. Eben jene Grundproblematik verortet Adler auch in einem anderen Bereich: „Er stellt den Emanzipationskampf der Frau neben den Klassenkampf und findet deren Gemeinsamkeit in der Angst vor der Degradierung“ (Sindelar 2011, S. 167).

Rein begrifflich ist „männlicher Protest“ in den späten 1920er Jahren in den Hintergrund gerückt und wird vom „Streben nach Macht und Überlegenheit“ abgelöst (Adler 1910c/2007, S. 103f.).

4.3 *Theatrum mundi*

Eben jene wechselseitige Beziehung zwischen dem Gefühl der Minderwertigkeit, der Unzulänglichkeit und dem Versuch der Kompensation sieht Adler (1912a/2008) in Fiktionen begründet. In seinem Werk „Über den nervösen Charakter“ führt er in diesem Zusammenhang die konstruktivistische Theorie Hans Vaihingers an, welcher seine Thesen in seiner Habilitationsschrift „Die Philosophie des Als Ob“ erläutert. Adler geht nun seinerseits davon aus, dass jeder Mensch „stets von Fiktionen, sprich subjektiven Einschätzungen“ geleitet wird (Rieken 2011c., S. 65). Selbstverständlich lassen sich hierbei realitätsnähere sowie realitätsfernere Fiktionen unterscheiden. Realitätsfernere Fiktionen werden hierbei als Krankheitszeichen beim neurotischen Menschen verortet und wirken sich negativ auf das soziale Miteinander beziehungsweise das Gemeinschaftsgefühl aus. Da Adler eben jenes Gemeinschaftsgefühl als Indikator für Gesundheit oder Krankheit betrachtet, werden auch realitätsfernere Fiktionen als krankheitswertiger beurteilt (ebd., S. 65).

Wie wir Gegebenheiten wahrnehmen beziehungsweise inwieweit wir uns von Fiktionen leiten lassen, hängt von unseren persönlichen Erfahrungen ab. Ziel ist es in jedem Fall, mittels „tendenziöser Apperzeption“ das minderwertige Gefühl zu meiden (Adler 1912a/2008, S. 68).

So ist es geradezu als „Kunstgriff“ der Psyche zu betrachten, dass der „Mensch aus Gründen der Stabilisierung des Ichs [...] bewusst oder unbewusst Täuschungen erliegt“ (Rieken 2011d, S. 25f). Hilfreich hierbei erweisen sich Abwehrmechanismen. So projiziert man beispielsweise Neidgefühle auf andere, spaltet „nach einfachen Schwarz-weiß-Schemata [...], um das vermeintliche Chaos der äußeren Welt zu ordnen“, oder erliegt Übertragungen (ebd., S. 25f.). Unabhängig davon, welcher der unzähligen Abwehrmechanismen zur Stabilisierung des Ichs zum Tragen kommt: Das Individuum „tut so als ob“. In diesem Zusammenhang zieht Rieken (2011d) auch eine Parallele zur *Theatrum-mundi*-Metapher, bei welcher davon ausgegangen wird, dass „die Welt eine Bühne sei, wir nur unsere Rollen spielten und unser ‚wahres‘ Ich hinter Masken versteckten“ (ebd., 26). Durchaus ein Eindruck, welcher auch in meinen Feldforschungsnotizen betreffend Malawi Platz fand, wenn ich diesbezüglich angebe: „Trotzdem habe ich immer wieder das Gefühl, nicht das ‚wahre Gesicht‘ von Malawi zu sehen, einem Schauspiel zu erliegen“ (FFTB 2018, S. 31). Im Genaueren soll darauf noch im Kapitel 7.2.2. „Was ist echt?“ – Die Suche nach der ungeschminkten Wahrheit, eingegangen werden.

An dieser Stelle soll jedoch herausgestrichen werden, dass gerade eben jene *Theatrum-mundi*-Metapher auch im Wien um 1900 eine tragende Rolle spielte. Hierbei gilt es, und dies wird auch in Bezug auf Malawi von hoher Relevanz sein, den Kontext mitzubetrachten, welcher von einer Umbruchsstimmung und Widersprüchlichkeiten geprägt war:

„Das hängt mit dem Gegensatz zwischen rigider katholischer Sexualmoral und dem ausgeprägten Verlangen nach sexueller Freizügigkeit zusammen [...]. Das hat aber auch mit der betonten Inszenierung von männlichen ‚Tugenden‘ wie Macht und Stärke sowie der aggressiv aufgeheizten politischen

Stimmung in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg zu tun sowie mit dem Gefühl, dass es mit der Doppelmonarchie allmählich zu Ende geht. Deswegen stellte der Glanz der Ringstraßenarchitektur zwar eine pompöse Inszenierung nach außen dar, doch war das ganze System indes bereits morsch, und es knisterte an allen Ecken und Ende des Riesenreiches“ (Rieken 2011d, S. 26).

Das Wahre der Fassade, ähnlich wie metaphorisch gerade anhand der Beschreibung der „Ringstraßenarchitektur“ deutlich wurde, fand auch in zwischenmenschlichen Beziehungen ihren Niederschlag. Auch hier war gänzlich unklar, was man vom jeweils anderen zu halten habe:

„Das würde nicht weiter stören, denn in Wien liebt man das Spiel [...]. Frostigkeit wird dagegen als störend empfunden und durch biedermännische Bonhomie und augenzwinkernde, schulterklopfende Kumpanei vergessen gemacht. In solchen Fällen bleiben die Beziehungen weiterhin frostig, aber man hat sich mit der Zeit daran gewöhnt. Und zum Schluss weiß man nicht mehr so recht: Hat man sich den Frost eingebildet oder die Freundschaft?“ (Sebestyén 1981, zit. n. Rieken 2011, S. 27).

Der Mensch spielt also eine Rolle, verbirgt seine „wahre Existenz“ hinter „moralischem Verhalten“ oder auch „der Maske des Macht- und Geltungsstrebens“. Doch was würde man entdecken, wenn man einen „Blick hinter die Kulissen“ erhaschen könnte? Und hier befinden wir uns wieder im Reich der „Minderwertigkeitsgefühle“, welche unsere verletzte Seite offenlegen, weswegen wir diese nur allzu gern verstecken (Rieken 2011d, S. 363).

Doch wie nun mit Minderwertigkeitsgefühlen umgehen? Der Kulturhistoriker Johan Huizinga nennt hier den „Homo ludens“ als gelungenes und positives Pendant zur Theatrum-mundi-Metapher. Während eben jener stark moralische Tendenzen innewohnen, geht es beim „Homo ludens“ vielmehr um ein „Hineinspielen, ein Sich-hinein-Versetzen“ (Rieken 2011, S. 377).

Huizinga (1981) führt diesbezüglich an: „In der Sphäre eines Spiels haben die Gesetze und Gebräuche des gewöhnlichen Lebens keine Geltung“ (ebd., S. 21). Stattdessen würde das ernsthafte Tun des Alltags von einem So-tun-als-Ob abgelöst. Es gehe um die Bereitschaft „sich auf ein Spiel einzulassen und ein Teil desselben zu werden“ (Rieken 2011, S. 377).

In diesem Zusammenhang sind auch Sprachspiele, wie Metaphern, zu verstehen: „Metaphern rufen Emotionen hervor, weil sie mit Bildern arbeiten, und gleichzeitig haben sie etwas Spielerisches an sich, damit auch etwas Befreiendes, weswegen es nicht zu überraschen braucht, dass sich gelingende Psychotherapien in der Regel durch eine quantitative Zunahme metaphorischer Wendungen aufseiten des Patienten auszeichnen“ (Buchholz 2003a, zit. n. Rieken 2011, S. 378).

Die Bühnenmetapher einerseits sowie der Homo ludens andererseits stellen also die zwei Seiten des Spielerischen dar. Während man bei der Bühnenmetapher beispielsweise durch Überkompensation und die daraus resultierende Annahme, man wäre groß und mächtig, während eigentlich im Unbewussten gerade die Minderwertigkeitsgefühle starke Ausprägung finden, der Täuschung und

Selbsttäuschung erliegt, eröffnet der Homo ludens hohes Entwicklungspotenzial für Kultur und Individuum (Rieken 2011, S. 380).

5 *Die Ethnopschoanalyse in der Feldforschung*

Ähnlich wie andere sozialwissenschaftliche Verfahren stellt auch die ethnografische Feldforschung eine Methode zur Datenerhebung dar. Untersuchungsgegenstand ist die Lebenswelt des „Anderen“, welche sich zum einen dadurch auszeichnet, „fremd“ und „ungekannt“ zu sein, und zum anderen auch durch soziale Zusammenhänge beziehungsweise Intersubjektivität verwoben und netzartig miteinander verbunden ist. „Das ethnografische ‚Sich-Einlassen auf real-world-situations‘ meint, [...] sich auf das Wirklichkeitserleben Anderer einzulassen“ (Knecht 2013, zit. n. Bonz 2016, S. 23).

Gemäß Erdheim und Nadig (1991) gehe es im ethnopschoanalytischen Prozess darum, „die Subjektivität eines Individuums zu erfassen und gleichzeitig diesen Ausdruck eines Menschen als die Ausgestaltung gesellschaftlicher Möglichkeiten zu verstehen“ (ebd., S. 190). „Insofern steht in der Ethnopschoanalyse das Gegenüber der Forschungsbeziehung für das Fremde, das man zu verstehen sucht; für die andere Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen; für eine andere Kultur“ (Bonz 2016, S. 33).

Anders als in anderen Verfahren ist bei der Ethnopschoanalyse jedoch auch die Subjektivität des Forschers von zentraler, geradezu essenzieller Bedeutung. Heute selbstverständlich, galt diese jedoch laut Rieken (2003) lange als Störvariable. Devereux (1992) plädierte hinsichtlich dieser früher vorherrschenden Ansicht dafür, statt des Beklagens der Störung und des Infragestellens der Objektivität von Verhaltensbeobachtungen herauszufinden, „welche positiven Erkenntnisse – die sich auf anderem Wege nicht erhalten lassen – wir von der Tatsache ableiten können, dass die Gegenwart eines Beobachters [...] das beobachtete Ereignis stört“ (ebd., S. 304).

Auch Erdheim (1986) führt die Notwendigkeit der Subjektivität ins Feld, wenn er ausführt, dass eine Grundproblematik des ethnologischen Forschens darin liege, dass auf den anderen projiziert werde, was man bei sich selbst nicht wahrhaben wolle. Die Ethnopschoanalyse, die das beobachtende Subjekt selbst als Teil der Beobachtung begreift, biete nun die Möglichkeit, diese Projektionen aufzulösen (ebd., zit. n. Bonz et al. 2016, S. 3).

5.1 *Bedeutung der Subjektivität*

Bonz (2016) führt diesbezüglich an, dass „die forschende Person mit ihrem Selbst, ihrer Subjektivität, als Instrument der Datenerhebung“ herangezogen wird (ebd. S. 23). Im Zuge des Feldforschungsprozesses gilt es laut Willis (1980) nun, den Forscher in seinem Denken zu irritieren. Denn wir alle seien Denkkategorien verhaftet, was zur Folge habe, dass es „no truly untheoretical way in which to ‚see‘ an ‚object‘“ gebe. Im Gegenteil: „The object is only perceived and understood through an internal organization of data, mediated by conceptual constructs and ways of seeing the world“ (ebd., S. 90). Ziel ist es, den ethnografischen Feldforscher zu überraschen und in seinen eigenen Denkkategorien zu irritieren. Diese Irritation ist vielen von uns bereits in mehr oder weniger großem Umfang bekannt und hat

sich im allgemeinen Sprachgebrauch als „Kulturschock“ manifestiert. Bonz (2016) bezeichnet diesen als „Gefühle[n] der Verunsicherung aufseiten des forschenden Subjekts“, welche eine „grundlegende Erfahrung“ im ethnografischen Feldforschungsprozess darstellen würden (ebd., S. 24).

Eben jenen Kulturschock beschreibe ich in einem meiner ersten Feldforschungstagebucheinträge wie folgt:

„Die Reise. Ich bin angespannt und gleichzeitig voller Vorfreude, kann nicht mehr abwarten, bis die Reise beginnt, in die mich schon alle verabschiedet haben. Zur Reise selbst: lange, unbequem und anstrengend. Ich weiß nicht, wie ich mich auf meinem Sitz hin- und herbewegen soll, damit dieser bequemer wird. Die Gruppe ist mir fremd, ich fühle mich nicht sicher und suche dennoch genau eben diese Sicherheit (bei dieser) zu finden. Keiner scheint (noch) wirklich für den anderen verantwortlich zu sein [...]. In Malawi angekommen, bin ich von den Eindrücken wie erschlagen. Obwohl ich den Flughafen gegoogelt habe, um mir schon ein Bild davon zu machen. Klein und unorganisiert kommt mir das Szenario am Flughafen vor. Ich bin froh, von dort wegzukommen. Ein Teil der Gruppe fährt den Fußweg mit Gepäck beladen mit dem Auto. Ich vermisse wieder das Gruppengefühl und frage mich gleichzeitig, ob eine Gruppe gezwungenermaßen alles zusammen machen muss. Schon im Flugzeug fangen meine Magenprobleme an, die sich den restlichen Tag über fortsetzen. Ich rauche wieder. Das gibt mir Halt (und etwas zu tun). So viele Leute, ich habe das Gefühl, nicht kommunizieren zu können. Auch nicht zu wollen. Ich vermisse einen Rückzugsort. Selbst das Bett muss ich mir teilen. Abwehr macht sich breit. Ich sehne mich jetzt schon nach Hause und habe das Gefühl, dass das auch die anderen spüren. Alles ist fremd, nichts ist mein. Mir fehlt die Struktur, das Gewohnte, das Vertraute, das Heimelige. Bei jedem Schritt fühle ich mich unwohl und wie ein Anfänger. Selbst auf die Kinder traue ich mich nicht (nonverbal) zuzugehen, und bei den Erwachsenen versagt mir die Sprache. [...] Beim Abendessen fehlt mir der Hunger. Mein Magen scheint sich zu drehen. Nach einer Dusche ist alles ein wenig entspannter. Das Bad muss ich teilen, wie alles andere auch. Nichts ist mein. Ich lasse nochmals meine ersten Schritte Revue passieren: fremd zu sein, die Blicke, der erdige rote Boden mit den vielen Unebenheiten, die wenigen Häuser. Das Haus in dem wir heute schlafen: mit einer Steinmauer und Stacheldraht gesichert. Ich frage mich, wovor mich das Haus schützen soll. Auch innen drinnen ist alles fremd und neu“ (FFTb 2018, S.1).

5.2 Übertragung

In „Psychoanalytic Aspects of Fieldwork“ führt Hunt (1989) die im feldforschenden Subjekt aufkommenden Gefühle auf die „erfahrenen Erschütterungen der Identifikationen“ zurück, welche ein „Aufbrechen innerer Konflikte“ zur Folge hätten (ebd., S. 33). Dass uns Phänomene erschüttern und angst-erregend wirken, sieht Devereux (1992) darin begründet, dass alle Forschung „Selbstbezogen“ sei und es sich somit um eine „mehr oder weniger indirekte Introspektion“ handle (ebd., S. 178). Der Feldforscher bringe ein „mehr oder weniger unbewusstes und teilweise idealisiertes Selbst-Modell, das ihm

dann als eine Art Prüfstein, Standard oder Richtlinie für die Einschätzung anderer Lebewesen [...] dient“, mit (ebd., S. 192). Angsterregend wirke das Schwanken zwischen der „Überzeugung, dass nur ein Selbstmodell universell gültig“ sei, und der Befürchtung, dass dem nicht so sein könnte.

Neben „Ängste[n] und Wünsche[n], Vorstellungen und Bilder[n] vom Selbst und vom Anderen sowie verdrängte[n] Erinnerungen“ würden auch „unbewusste Fantasien“ sichtbar (Hunt 1989, S. 33). Hunt spricht in diesem Zusammenhang auch von „Übertragung“ und meint, dass jegliche starke Emotionen, reichend von „anger, anxiety, love or shame“ bis hin zu „boredom“ oder „annoyance“ allzumal auf ein Vorhandensein von Übertragungen hinweisen (ebd., S. 61).

Rieken (2011) vergleicht das psychodynamische Ereignis der Übertragung mit einer „inneren Bühne“, auf welcher „bedeutende Bezugspersonen aus unserer Kindheit die Fäden ziehen, indem sie die ‚Neuankömmlinge‘ – das heißt die bis dahin fremden Personen – jeweils untereinander aufteilen und ihnen dergestalt festgelegte Rollen zuweisen“ (ebd., S. 204).

Ziel ist es, das besagte Selbstmodell in seiner universellen Gültigkeit zu bestätigen und durch „unreale Annahmen, Fiktionen das Chaotische, Fließende, nie zu Erfassende in feste Formen zu bannen, um es zu berechnen“ (Adler 1912a, zit. n. Rieken 2011, S. 204).

Im Feldforschungsprozess ist es nun notwendig zu beachten, dass angsterregende Phänomene den Impuls auslösen, sich dagegen schützen zu wollen. Auf die Feldforschungssituation bezogen, kann dies bedeuten, dass Teile des Materials „unterdrückt, entschärft, nicht ausgewertet“ werden oder der Feldforscher etwas „falsch versteht, zweideutig beschreibt, übermäßig ausgewertet oder neu arrangiert“ (Devereux 1992, S. 67). Dabei gebe es Folgendes zu beachten:

„Je mehr Angst ein Phänomen erregt, desto weniger scheint der Mensch in der Lage, es genau zu beobachten, objektiv über es nachzudenken und angemessene Methoden zu seiner Beschreibung, seinem Verständnis, seiner Kontrolle und Vorhersagen [...] entwickeln“ zu können (ebd. S. 25).

Dies mache es für Devereux (1992) nur umso nachvollziehbarer, dass der Feldforscher den Drang verspüre „professionelle Haltungen und Verfahrensweisen zu entwickeln, die ihn gegen den vollen Aufprall seiner angsterregenden Daten schützen“ (ebd., 126). Es sei legitim, dass der Forscher nach Mitteln suche, „die seine Angst soweit reduzieren, dass er seine Arbeit effektiv durchführen kann“ (ebd., 124).

Neben eben genannten Reaktionen auf angsterregendes Material wie der Unterdrückung oder der Entschärfung zählen auch „Unterwerfung, Mystifizierung, Distanzierung und Rache“ zu Übertragungen, welche aus den „Ängste[n] vor sozialer und intellektueller Unterlegenheit“ hervorgehen können (Warneken/Wittel 1997, zit. n. Bonz 2016, S. 25).

Ziel sei es nun für Hunt (1989), ein Verständnis für den Zusammenhang von „unconscious fantasies“ und der „fieldwork experience“ zu schaffen (ebd., S. 39). Und hier schließt sich der Kreis zur „Irritation“,

welche im Zuge des Subjektivitätsbegriffs und der Hervorhebung des Subjekts als „Instrument der Datenerhebung“ bereits Erwähnung gefunden hat.

In der „subjektiven Resonanz“ würden sich also „kulturelle Charakteristika des Untersuchungsfeldes“ zeigen, welche „nicht nur als Übertragungen eigener biografischer Erfahrungen und innerpsychischer Konflikte auf das Gegenüber aufgefasst“ werden können. Psychoanalytisch gesprochen handelt es sich bei eben jenen Irritationen um „Gegenübertragungen“ (Bonz 2016, S. 26).

5.3 Gegenübertragung

Nadig (1986) streicht ihrerseits die Relevanz der „Gegenübertragungsreaktionen und Irritationen“ heraus, welche sie als „Instrument“ beschreibt, um „einen unverstellten Zugang zur fremden Kultur, den Gesprächspartnern und deren Weise, die Wirklichkeit zu erleben“, zu erlangen (ebd., S. 39).

Auch in der Psychotherapie eröffnet die Gegenübertragung Zugänge und Möglichkeiten des Verstehens. Weggehend vom ursprünglichen Sender-Empfänger-Modell, bezeichnet Jürgen Körner (1990) die Gegenübertragung als interpersonelles Beziehungsgeschehen, bei welchem die Übertragungen des Patienten sowie auch die Gegenübertragungen des Therapeuten einen Teil des vom Patienten abgespaltenen Konflikts repräsentieren würden. Durch die Eröffnung des intersubjektiven Raums zwischen Therapeuten und Patienten könne sich der zuvor zunächst noch innerpsychische Konflikt in eben diesem abbilden. So ist es das gewinnbringende Einsetzen der eigenen Subjektivität, welche Therapeut und auch Forscher vom ehemaligen Beobachter zum aktiven Teilnehmer macht. Hierbei ist zu beachten, dass es die eigene Übertragungsdisposition ist, welche uns Gegebenheiten in unterschiedlicher Art und Weise erleben und uns auch unterschiedlich auf Konflikte reagieren lässt. Stirn (2002) verbalisiert dahingehend, dass der Therapeut „als gesamte Person mit seinen eigenen neurotischen Übertragungsgefühlen, mit der Projektion von Selbstanteilen, ja sogar mit eigenen projektiven Identifikationen“ auf die Zuschreibungen seiner Patienten reagiert (ebd., S. 51).

Wie im therapeutischen Prozess so ist es auch im Zuge der stattgefundenen Feldforschung unabdingbar gewesen, aus eben genannten Gründen die eigenen Gegenübertragungen zu reflektieren. Gemäß Nadig (1986) handelt es sich dabei um eine Möglichkeit, an „die unbewussten Dimensionen der eigenen kulturspezifischen und institutionellen Einflüsse“ heranzukommen (ebd., S. 39). Irritationen dienen hierbei als Wegweiser, geradezu „Erkenntnisvoraussetzung“, da sie „Hinweise auf Inkongruenzen zwischen verschiedenen kulturellen Ordnungen“ darstellen (Bonz 2016, S. 29).

6 *Methodisches Vorgehen*

Wie schon im Kapitel 5 „Ethnopschoanalyse in der Feldforschung“ erwähnt, basiert das methodische Vorgehen im Zuge der Exkursion nach Malawi auf einer ethnopschoanalytischen Untersuchung des Forschungsgegenstands. Das während der Forschungsreise geführte Tagebuch wird hierbei herangezogen, um zum einen Erlebtes und Wahrgenommenes festzuhalten und zum anderen auch die Möglichkeit zu eröffnen, auf eben jene Inhalte wieder mit etwas (zeitlichem) Abstand zurückzugreifen. Diese Distanz ist gemäß Emerson u.a. (1995) für die ethnopschoanalytische Auswertung unabdingbar: „To undertake an analytically motivated reading of one’s fieldnotes requires the ethnographer to approach her notes as if they had been written by a stranger“ (ebd., zit. n. Bonz 2016, S. 30).

Aufgrund meiner Spezialisierung im Psychotherapiewissenschaftsstudium im Bereich „Individualpsychologie“ werden Thesen und Erkenntnisse dieser Arbeit auch durch individualpsychologische Theorien ergänzt und untermauert.

6.1 *Ablauf und Realisierung des Forschungsprojekts*

An der Feldforschungsexkursion 2018 nach Malawi nahmen sieben Studierende der Sigmund Freud Privatuniversität teil. Die Organisation und Leitung des Projekts wurde von Christine Korischek und dem Kulturanthropologen Moya Malamusi übernommen. Die supervisorische Begleitung des Forschungsprojekts erfolgte durch Anita Dietrich-Neunkirchner.

Schon im Vorfeld der Reise war es uns Studierenden im Zuge einer Vorbereitungsphase möglich, einen ersten Einblick in die gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten zu erlangen und uns mit der Methodik der Ethnopschoanalyse auseinanderzusetzen. Des Weiteren war es ein Wunsch der Gruppe, sich auch sprachlich auf den Forschungsgegenstand einzulassen und ein Grundverständnis und -vokabular in der Landessprache Chichewa zu erlangen.

Der „Verlust“ der Sprache und der erwartete fremdartige Kontext, in welchem man erst lernen musste, „Fuß zu fassen“, boten durchaus Potenzial zur Regression. Aus diesem Grund waren die auch schon vor der Reise angesetzten Traumsitzungen, in welchen Ängste, Erwartungen und auch Fantasien ihren Platz finden durften, nicht darauf angelegt, individuell biografisch zentriert gesehen und interpretiert zu werden, sondern sie sollten viel mehr dazu dienen, den kulturellen Gesamtkontext zu erfassen und greifbarer zu machen.

Diesen methodischen Hintergrund mit betrachtend, ist es umso eindrücklicher, dass sich gruppendynamisch trotzdem bald eine Unterteilung der Gruppe in „Eltern & Kinder“ manifestierte, die einem den Platz zuzuweisen schien, der auf der anderen Seite methodisch vermieden werden sollte. Genauer soll dies noch in Kapitel 7.1. Eine Gruppe formt sich ausgeführt werden.

Neben den Supervisionssitzungen und Traumgruppen bot auch die von Jochen Bonz geleitete ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt bereits im Vorfeld die Möglichkeit, sich auf die Forschungsexkursion vorzubereiten. Inwieweit hierbei fachlich vorgegangen wurde, soll noch in einem eigenen Kapitel 6.3. Ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt Erwähnung finden.

An diesem Punkt möchte ich jedoch noch auf eine an uns gestellte Aufgabe eingehen, welche wir im Zuge des Seminars von Jochen Bonz „Teilnehmende Beobachtung“ zu erfüllen hatten. Die Aufgabenstellung war es, sich zu Übungszwecken in ein uns unbekanntes Feld zu begeben und unsere Eindrücke festzuhalten. Mein erwähltes Feld war eine „Demenzstation“, an welcher ich an einer Gruppenaktivität teilnahm. Auf den ersten Blick also wenig Potenzial, um Überschneidungspunkte mit der zukünftigen Reise zu haben. Umso überraschter war ich beim nochmaligen Lesen nach der Reise. Inwieweit hier Parallelen zum bevorstehenden Forschungsfeld zu verorten sind, soll im Anschluss an den folgenden Text herausgearbeitet und angeführt werden.

„Alles ist neu. Viele neue Gesichter und keine Namen dazu. Ich betrete den Aufenthaltsraum des 1. Stockwerks. Es ist das Stockwerk, in welchem die meisten Bewohner mit fortgeschrittener Demenz zu Hause sind. Aus dem Radio dröhnt Volksmusik. Sie bietet die Hintergrundbegleitung für ein buntes Gewirr aus Stimmen: Pfleger, Zivildienstler und Bewohner scheinen alle gleichzeitig zu sprechen. Ich fühle mich ziemlich verloren und bin froh, einen Praktikantenkollegen an meiner Seite zu wissen, der diese Gruppe schon öfter geleitet hat. Kennen tue ich ihn allerdings auch nicht. Deswegen steht er wahrscheinlich stellvertretend für die Struktur, die ich herbeisehne. Nach und nach formiert sich alles zu einem Kreis. Ich entdecke eine Bewohnerin im Rollstuhl, welche ein wenig abseits des Geschehens sitzt. Ihr Blick wirkt verloren. Ich finde mich in dem Gefühl wieder und trete in ihr Blickfeld. Um Blickkontakt mit ihr aufnehmen zu können, gehe ich in die Hocke. Unsere Augen treffen sich, und ich frage, ob sie an der Gruppenaktivität teilnehmen möchte. Sie nickt, und wir finden beide einen Platz im Sesselkreis. Ihr Name steht auf einem gelben Sticker an ihrem Rollstuhl. Allein durch dessen Aussprache entsteht eine spürbare Wärme und Gefühle der Vertrautheit zwischen uns: Sie scheint zu denken, dass ich sie kenne. Die ältere Dame nimmt meine Hand und drückt diese zaghaft.

Im Raum ist Ordnung eingekehrt. Der Sesselkreis hat sich formiert, und alle Blicke sind auf die Person in dessen Mitte gerichtet. Aus der ungerichteten Menge ist eine Gruppe geworden. Ich fühle mich plötzlich als Teil- und damit aufgehobener und nicht so verloren; obwohl mir die Bewohner nach wie vor so fremd sind wie zuvor.

Das Spiel startet, und ich beginne die Gesichter zu beobachten. Manche der Teilnehmenden scheinen in ihrer eigenen Welt versunken zu sein. Ich überlege, wie und ob ich ihnen den Ball zuspielen würde. Angestrengt bin ich darum bemüht, mir die vielen neuen Namen einzuprägen, welche ab und zu fallen. Die Frau neben mir beginnt zu weinen und drückt meine Hand noch fester an sich. Ich spreche sie an und versuche zu eruieren, ob ihr etwas fehlt. Sie drückt meine Hand an ihre Wange und scheint sich dadurch zu beruhigen. Einer der Gruppenleiter spricht sie mit ihrem Namen an und kündigt an, ihr den

Ball zuwerfen zu wollen. Sie lässt meine Hand dafür los. Wenig später scheint ihr das jedoch wieder einzufallen. Es fällt mir schwer, mich auf die Frau neben mir und gleichzeitig auf das Gruppengeschehen zu konzentrieren. Ich beginne trotzdem, mich im Kreis umzusehen. Mir fällt eine hagere, groß gewachsene Frau auf, welche ein Bündel Buntstifte in ihrer Hand hält, und ertappe mich bei dem Gedanken, ihr dieses wegnehmen zu wollen. Ich glaube, es ist die eigene Vorstellung, dass sie sämtliche Stifte zusammen mit dem Ball mitschießen könnte, der mich zu dieser Idee veranlasst. Meine eigene Angst und mein Bedürfnis nach Sicherheit also. Stattdessen entschließe ich mich zu beobachten. Und es passiert... nichts. Einen Ball zu werfen und Stifte festzuhalten, scheint einander nicht auszuschließen. Hier funktioniert alles nach eigenen Regeln, denke ich. Dies betrifft sowohl Körperkontakt unter Fremden als auch Abläufe von Spielen. Der Ball wird schon über eine Stunde von Person zu Person geschossen. Ich bin erschlagen von der Eintönigkeit und überrascht, dass die Teilnehmer immer mehr anstatt weniger werden. Ich werde schon müde und bin gleichzeitig mit der Energie der Gruppe konfrontiert. Ich überlege, wieso ich das Gefühl habe, die Gruppe würde meine Energie aufsaugen, und fühle mich von Erwartungen und Bedürfnissen überflutet: die ältere Dame, die Nähe einfordert, die gute Laune, die ich transportieren will, weil ich das Gefühl habe, sie schuldig zu sein (um zu vermeiden, dass die Gruppe den Spaß an der Tätigkeit verliert?) und die Erwartung an mich selbst, eine gute Praktikantin zu sein und mir alle Namen und Gesichter einzuprägen. Kein Wunder, dass ich müde werde.

Zusätzlich zu der Müdigkeit gesellt sich Überraschung darüber, dass eine so einfache und monoton wirkende Tätigkeit so viel Lächeln in die Gesichter zaubern kann. Es muss also nicht aufwendig und kompliziert sein. Vielleicht darf es das auch nicht sein. Nicht hier. Ich scheine eine Welt fernab von meiner eigenen entdeckt zu haben. Nicht höher, weiter und besser – sondern einfach nur „geradeaus“, auf Augenhöhe.

Bestimmte Bewohner scheinen andere, was das gemeinsame Ballspiel betrifft, zu favorisieren. Es ist eine Art der Kontaktaufnahme, ein „den anderen bemerken“. Dort, wo die Sprache oft versagt, weil Demenz-bedingt die Worte fehlen. Es fühlt sich unglaublich nah an, wenn der Ball von einer Person zur anderen durch den Raum fliegt. Wie eine Berührung.

Nach fast zwei Stunden wird die Gruppenaktivität durch eine Abschlussrunde beendet. Jede Person bekommt noch 1x den Ball zugeschossen. Man bedankt sich für das gemeinsame Spiel. Ich mag dieses Ritual. Jede Person wird nochmals bemerkt und wahrgenommen. Man war Teil von etwas. Danach wird der Sesselkreis aufgelöst. Bewohner werden von Pflegern auf ihre Zimmer gebracht, andere bekommen Besuch von Angehörigen, welche schon vorher wartend im Türrahmen gestanden haben. Manche der Bewohner bleiben im Aufenthaltsraum zurück. Manche finden sich, andere bleiben allein zurück. Die Gruppe hat sich wieder aufgelöst. Ungeordnet, aber bunt. Es war die gemeinsame Aktivität, die geeint hat. Für die eine kurze Sequenz waren alle ein großes Ganzes. Wie ein Kunstwerk, welches wieder in seine Fragmente zerfällt. Bis ein neues Gebilde entsteht“ (Feldbeobachtung 2018, S. 1ff.).

Diese Feldbeobachtung erzählt von einer Gruppenbildung und dem darauffolgenden Zerfall eben dieser und weist, wie zuvor kurz erwähnt, überraschend viele Parallelen zur bevorstehenden Feldforschungsexkursion auf: den Verlust der Sprache, die Relevanz eines Leiters, den durch das Forschungsprojekt auch zeitlich vorgegebenen Rahmen, andere „Gesetzmäßigkeiten“, überfordernde Gefühle und den Versuch, mir einen Überblick zu verschaffen. Durchaus alles Variablen, die auch im Forschungsfeld anzutreffen waren. Diese, und noch mehr. Genauer soll das jedoch in Kapitel 7 Darstellung der Ergebnisse herausgearbeitet werden.

6.2 *Forschungsmaterial*

Das bezüglich der Feldforschungsexkursion nach Malawi vorliegende Forschungsmaterial umfasst neben den Beschreibungen der Heilpraxis und den Aufzeichnungen der Träume der Forscher*innen vor allem auch die Gegenübertragungsgefühle und erlebten Irritationen im Feldkontakt. Die schon während der Reise stattfindenden Supervisionsgruppen sowie auch die nach der Exkursion angesetzte Deutungswerkstatt hatten zum Ziel, das Erlebte zu reflektieren und für wissenschaftliche Arbeiten verwertbar zu machen.

6.2.1 *Feldforschungstagebuch*

Dem Feldforschungstagebuch² kommt im Zuge einer ethnografisch-psychoanalytischen Forschungsexkursion eine tragende Rolle zu.

In diesem hält der/die Forscher*in zum einen äußere Manifestationen wie beispielsweise die Beschreibung von Situationen, Handlungen oder auch Personen fest. Zum anderen wird auch der inneren Welt Raum gegeben: „Die Kombination aus Beschreibung der äußeren Realität und ihres inneren Erlebens hält die intersubjektive Dimension des Feldforschens fest und macht sie der Auswertung zugänglich“ (Bonz 2016, S. 30).

Intersubjektiv meint in diesem Zusammenhang die innere Dimension als Chance zu begreifen, aufgrund unserer Andersartigkeit Wahrnehmungen zu machen, die wir nicht nur „für uns“ empfinden, sondern wieder in die Beziehung einbringen. Oder psychoanalytisch gesprochen: Es gilt, die Gegenübertragungen, die wir als forschendes Subjekt empfinden, ernst zu nehmen und als „Hinweise auf Charakteristika des untersuchten Feldes“ aufzufassen (ebd., S. 28). Ausgehend davon, dass sich „kulturelle Rollen und Interaktionsmuster“ (Nadig 1986, zit. n. Bonz 2016, S. 28) in unserem inneren Erleben wiederfinden, gilt es, diese der Reflexion zugänglich zu machen. Das Feldforschungstagebuch bietet hierfür insofern optimale Möglichkeiten, als das Material zunächst nur festgehalten und später mit

² Feldforschungstagebucheinträge wurden im Original übernommen. – Für die Forschungsteilnehmer*innen wurden fiktive Namen verwendet.

Abstand nochmals betrachtet werden kann. Emerson et al. (1995) machen in ihren Ausführungen deutlich, wie weit die Distanzierung vom Material gehen sollte: „To undertake an analytically motivated reading of one’s fieldnotes requires the ethnographer to approach her notes as if they had been written by a stranger“ (ebd., zit. n. Bonz 2016, S. 30).

Zusätzlich, und dies wurde durch das Angebot der „ethnopschoanalytischen Deutungswerkstatt“ gewährleistet, soll die Auseinandersetzung mit dem Material nach Möglichkeit nicht allein stattfinden. Ein methodisch relevantes Angebot, das jedoch für mich persönlich aufgrund von gruppeninternen Konflikten in der Art und Weise nicht umsetzbar war. Genauer soll dies jedoch noch in den Kapiteln 6.3. Ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt und 7.2. Konflikte: das Ansprechbare & das Unansprechbare herausgearbeitet werden.

Bezüglich meiner Feldforschungsnotizen gilt noch zu erwähnen, dass ich diese mit dem Beginn der Reise zu führen begonnen habe. Während der Reise findet sich auch fast täglich ein Eintrag, auffällige Pausen finden sich vor allem nach größeren Konflikten.

Nach der Feldforschungsexkursion waren meine Ambitionen, weitere Einträge zu ergänzen, anders als ursprünglich geplant, gegen Null tendierend. Ich zeigte starke Widerstände, mich mit dem Material und mit der Forschungsgruppe auseinanderzusetzen. Begonnen zu schreiben habe ich erst wieder nach einem Gespräch mit meinem Betreuer für die jetzige Magisterarbeit.

6.2.2 Träume

„Jedes Mal, wenn wir im Schlaf in der ‚Finsternis über der Urflut‘ versinken, kehren wir in den Ozean des Unbewussten zurück. In eine geheime Welt, in der Zeit, Raum, Rationalität ihre Bedeutung verlieren“ (Hoffmann 2017, S. 47).

Der Traum bietet also, wie Hoffmann hier treffend formuliert, die Möglichkeit einen Zugang zum „Unbewussten“ zu schaffen; Freud (1900a/1998) bezeichnet diesen gar als „via regia zur Kenntnis des Unbewussten“ – (S. 577). Diesen haben wir uns auch im Zuge der Forschungsreise nutzbar gemacht: Neben den abgehaltenen Supervisionsgruppen stellten auch die Traumgruppen eine Möglichkeit dar, sich in kreativer Art und Weise an das Forschungsmaterial anzunähern beziehungsweise sich mit den unbewussten psychodynamischen und auch soziokulturellen Aspekten des Traums auseinanderzusetzen. Bezüglich der soziokulturellen Aspekte meint auch Rieken (2011b, S. 237), dass Träume „Gesellschaft“ widerspiegeln, was ganz im Sinne der ethnopschoanalytischen Forschung steht.

Für die Traumgruppen waren fast täglich 1,5 Stunden anberaumt, in welchen die Teilnehmer*innen ihre Träume einbrachten. Dann galt es aus den einzelnen Träumen der Forscher*innen eine Interpretationsrichtung herauszukristallisieren mit dem Ziel, den Einzelnen zu entlasten und einen positiven Fortgang der Forschungsreise zu gewährleisten.

Beim Traum selbst wird, wie beim übrigen Umgang mit Forschungsmaterial, genauer beschrieben in Kapitel 6.3. Ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt, zwischen manifestem, also ersichtlichem, und latentem, verborgenem Inhalt unterschieden. Der manifeste Inhalt meint Vorangeschobenes, welches den dahinterliegenden Trauminhalt – mitunter für den Träumenden zu bedrohlich – zu verschleiern vermag (Hoffmann 2017, S. 125f).

Während bei Freuds Traumanalyse der Fokus, ganz der Causa efficiens folgend, auf wirkursächliche Faktoren gelegt wird, wird in der individualpsychologischen Traumdeutung das Augenmerk auch und insbesondere auf die Causa finalis, also die Zweckhaftigkeit des Traums gelenkt, wobei es in diesem Zusammenhang zu erwähnen gilt, dass die moderne Psychoanalyse, ähnlich wie die moderne Individualpsychologie, neben dem Hier und Jetzt gleichermaßen Wirk- und Zielursache für relevant erachtet (Rieken 2011b, S. 234). Die Frage nach dem „Wozu“ ist etwas, das in Malawi, hinsichtlich des Träumens, von hoher Relevanz war. Dies zeichnete sich jedoch erst bei genauerem Nachfragen ab. Zunächst machte es den Eindruck, als hätten Träume eine eher nebensächliche Rolle. Betrachtet man nun die Trauminterpretationen, welche uns im Laufe der Forschungsreise unterbreitet wurden, so fällt, wie zuvor erwähnt, die Zukunftsorientierung auf: Was wird passieren? Was wollen die spirits von einem? (FFTb 2018, S. 67). Diese Orientierung tritt auch schon in einigen Passagen in Kapitel 2.1. Kulturelle Konzepte von Mensch & Gesundheit hervor, wenn beispielsweise davon gesprochen wird, dass vom Vimbuza betroffene Personen vor dem Heiltanz träumen, wie sie sich für den Tanz zu kleiden hätten: „[...] one dreams the colour of the uniform, the colour of the cross, and the number of the crosses (Soko 2014, S. 48).

Zumeist betreffen Träume jedoch weniger den Einzelnen als vielmehr die ganze „community“. Träumt folglich ein Angehöriger, „was zu tun ist“ – beispielsweise „Geld zusammenlegen“ –, dann gilt dies nicht nur für den Einzelnen, sondern ist eine Aufgabe, welche von der ganzen Familie umgesetzt werden muss (FFTb 2018, S. 61). Dass die „community“ nicht nur aus den Lebenden, sondern auch aus den „Toten“ besteht, zeigt sich auch am Umgang mit Träumen: „Ancestors“ teilen sich durch Träume mit und äußern beispielsweise ihre Wünsche. Wird diesen Wünschen nicht nachgekommen, kann es sein, dass man durch Krankheit bestraft wird – beispielsweise durch das Paralisieren der Beine. Dies bestätigt auch Soko (2014) in seinen Ausführungen: “If one does not conform to the wishes of the genies or ancestral spirits, one falls seriously ill. One will get well when one has satisfied all the demands of the genies“ (ebd., S. 48).

Dementsprechend groß und auch angstbesetzt ist folglich der Einfluss von bereits Verstorbenen, wenn man deren Wünschen nicht nachkommt (FFTb 2018, S. 62).

6.3 *Ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt*

Die von Maya Nadig in den 1990er Jahren entwickelte „Ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt“ stellt ein „Gruppenkonzept“ dar, welches darauf abzielt, „mit den assoziativen Einfällen der Teilnehmenden zur Interpretation von Feldforschungsmaterialien“ zu arbeiten (Bonz, Eisch-Angus, Hamm & Sülzle 2017, S. 5).

Die freie Assoziation als „Ausdrucks- und Kommunikationsweise“ zu benutzen, ist mit der Verbindung zur Psychoanalyse erklärt. Durch die daraus hervorgebrachten Einfälle wird ein „Deutungsraum“ eröffnet, welcher als Bindeglied zwischen „dem Interaktionsraum der Feldforschung“, dem „Makroraum des zu erforschenden kulturellen Feldes“ und den „wissenschaftlichen Forschungsansätzen“ fungiert. Die Deutungswerkstatt dient hierbei nicht vorrangig dazu, „Selbstreflexion als Selbstzweck“ zu betreiben, sondern stellt vielmehr ein „Instrumentarium zum Verständnis kultureller Zusammenhänge“ dar (Bonz et al. 2017, S. 6).

Dem Subjekt beziehungsweise der Subjektivität kommt hierbei aber insofern eine zentrale Rolle zu, als dass man davon ausgeht, dass sich „Kultur im intersubjektiven Prozess ihrer Deutung und Übersetzung verwirklicht“. Und dies geschieht gemäß Bonz et al. (2017) sowohl im Zuge der „Begegnung von Individuen“ im Austausch von „Forscher*in“ und „Feldakteur*innen“ als auch dem „Assoziationsfluss zwischen Ethnograf*innen in der Supervisionsrunde“ (ebd., S. 7).

Krüger (2017) hebt dabei die Relevanz hervor, welcher der Wechselwirkung der beteiligten Personen zukommt. Mit Hilfe der Gruppe sollen sowohl emotionale Widerstände als auch Überidentifikationen des Forschers identifiziert werden können. Es wird davon ausgegangen, dass die Einzelperson aufgrund ihrer Verstrickung mit dem Material nicht dazu in der Lage ist, derartige Muster im Alleingang zu erkennen und aufzudecken (ebd., S. 89).

Dabei ist zu betonen, dass das assoziative Arbeiten in der Gruppe nicht dazu dient, eine vermeintlich richtige Interpretation zu generieren, sondern vielmehr als Medium der Verstärkung, um an den latenten Gehalt des Forschungsmaterials zu gelangen. Hierbei gilt es jedoch vorab in „manifest“ und „latent“ unterscheiden. Während der „manifeste“ Sinn all jenes im Text Enthaltene meint, das kognitiv begriffen werden kann, erschließt sich der latente Gehalt beispielsweise durch Fehlleistungen, neurotische Reaktionen oder Impulsdurchbrüche (König 2019, S. 29–37). Krüger (2017) führt als mögliche, mit dem Material in Verbindung stehende Assoziationen und Irritationen Wut, Trauer, Mitgefühl, sexuelle Fantasien oder auch Ekel an (ebd., S. 130). Die Ebene des „Latenten“ steht also dem Unbewussten näher als die des „Manifesten“. Unbewusstes meint jedoch nicht Verdrängtes oder Infantiles, sondern vielmehr unbewusste Lebensentwürfe, welche kollektive Bedeutsamkeit besitzen.

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass, um den latenten Sinn erschließen zu können, affektives Verstehen notwendig ist. Davon spricht auch Maya Nadig (2012), wenn sie angibt, dass sich die

Annäherung an das Material zunächst nicht auf einer kognitiven Ebene vollziehen soll, sondern vielmehr auf einer emotionalen (ebd., zit. n. Bonz et al, 2017, S. 38).

Die von J. Bonz als Supervisor geleitete Deutungswerkstatt diente auch 2018 nach der Feldforschungsexkursion nach Malawi dazu, die „Identifikation des forschenden Subjekts mit einem Erleben im Feld beziehungsweise mit dem hieraus entstandenen Textmaterial“ aufzulösen (Bonz 2016, S. 31). Ziel war es, sich bezüglich des Materials neu positionieren zu können, eine Voraussetzung dafür, um neue Entscheidungen bezüglich der Forschungsgestaltung und der Auswertung von vorhandenem Feldforschungsmaterial treffen zu können (ebd., S. 31).

Für das Einbringen unserer Feldforschungsnotizen waren zwei Deutungswerkstätten zu je fünf Stunden vorgesehen. Gemeinsam galt es, durch das assoziative Annähern an das Material nicht nur den manifesten, sondern vielmehr den dahinterliegenden latenten Inhalt aufzudecken, geradezu „zwischen den Zeilen zu lesen“. Gruppenintern haben wir uns dazu entschieden, unsere Forschungsgruppe nicht für Außenstehende zu öffnen, sondern unsere Feldforschungstagebuchauszüge nur im intimen Rahmen der Forschungsgruppe zu teilen. Ich hatte zu dieser Zeit bereits aufgehört, Tagebuch zu schreiben, meiner Erinnerung nach war es jedoch eine Entscheidung, welche keiner Diskussion bedurfte: Alle waren dafür, „unter sich“ zu bleiben.

Als Vorbereitung für die Deutungswerkstätten galt es, die von den Forschungsmitgliedern eingebrachten Texte allein, für sich zu lesen. Dafür wurden die betreffenden Tagebuchauszüge bereits vorab per Mail verschickt. Anfänglich war es dann bei den betreffenden Terminen für den Verfasser noch möglich, einleitende Worte zu seinem eingebrachten Material zu sprechen. Danach war er in der Rolle des Zuhörers, den Eindrücken und Assoziationen der anderen lauschend. Erst am Ende der Interpretation des jeweiligen Textauszugs war es dem Verfasser wieder möglich, dazu Stellung zu nehmen. Erreicht werden soll hiermit eine „emotionale Distanz“ (Nadig 1986, zit. n. Bonz 2016, S. 31) in der Person, welche ihre Feldforschungsnotizen zu Interpretationszwecken in die Gruppe einbringt. Emerson et al. (1995) geben in ihren Ausführungen zu verstehen, dass es vielen Feldforschern schwerfalle, eben diese „emotional distance“ zwischen ihnen selbst und dem Forschungsmaterial herzustellen (ebd., S. 145). Ursächlich hierfür ist, dass der Forscher, das Subjekt, nach wie vor in den „intersubjektiven Beziehungen steht“. Bonz (2016) meint diesbezüglich: „Es [= das forschende Subjekt] ist beziehungsweise war diese Beziehungen“ (ebd., S. 30). Der Distanzgewinn ist also unabdingbar für die weitere Auswertung des Forschungsmaterials. Dabei gilt es zu erwähnen, dass es sich nicht um eine einmalige „Distanzierungsbewegung“ handelt, sondern „Feldforschungsmaterial auszuwerten, heißt vielmehr, zwischen Sich-Einlassen und Distanznahme zu oszillieren“ (Nadig 1986, zit. n. Bonz 2016, S. 30).

Wie schon thematisiert, führte ich zur Zeit der Deutungswerkstätten, anders als vor der Reise gedacht und geplant, keine Feldforschungsnotizen mehr. Das damalige Gefühl ist jedoch heute, Jahre später, nach wie vor abrufbar. So ist der Widerwille noch präsent, mit welchem ich zu jeder dieser Einheiten erschienen bin. Kaum an Inhaltliches kann ich mich erinnern, jedoch daran, dass ich die Luft als

„schneidend“ abgespeichert habe. Ich habe es als intensiv und belastend in Erinnerung, sich dem Feldforschungsmaterial der anderen zu widmen, weiter zu „forschen“, ohne weitaus Offensichtlicheres anzusprechen das „in der Luft lag“: die gruppeninternen Konfliktpunkte. Zu diesem Zeitpunkt war ich mir sicher, keine Arbeit, keinen Forschungsbeitrag bezüglich der Reise verfassen zu wollen.

Auch lange Zeit nach der Feldforschungsexkursion hatte ich Schwierigkeiten, mich mit meinen eigenen Feldforschungsnotizen auseinanderzusetzen. Immer wieder schlug ich diese an einer wahllosen Stelle auf, um auszugsweise darin zu lesen, nur um sie kurze Zeit später wieder für längere Zeit zu schließen. Ein Lesen „am Stück“ war erst vier Jahre später, im Zuge dieser Arbeit, möglich. Oftmals habe ich mir die Frage gestellt, „was ich hier erlebt habe“. Nichts schien greifbar, der Forschungsgegenstand und meine eigenen Gefühle diesbezüglich überforderten mich: intensive Forschungserfahrung und gleichzeitig einschneidende, tiefgehende Selbsterfahrung. Es galt zunächst Abstand zu gewinnen, um schlussendlich jener Frage nachzugehen, welche mich seit Reise-Ende beschäftigt hat: Was hat die Gruppe gesprengt, oder in den Worten meines Arbeitstitels: „Was war unansprechbar“? Dieser Frage soll im folgenden Kapitel 7 Darstellung der Ergebnisse nachgegangen werden.

7 *Darstellung der Ergebnisse*

In „Darstellung der Ergebnisse“ soll, wie in Kapitel 6.1. Ablauf und Realisierung des Forschungsprojekts bereits angedeutet, herausgearbeitet werden, vor welche Herausforderungen unsere Forschungsgruppe gestellt wurde und welchen Gegebenheiten und Übertragungen sie möglicherweise auch erlegen ist. Die folgenden Kapitel erzählen von dem Entstehen einer Gruppe, deren Schwierigkeiten und Konflikten und schließlich deren Zerfall. Was genau das mit unserem Forschungsgegenstand, dem „Eintauchen“ in eine uns fremde Kultur oder gar Psychotherapie zu tun hat? Dies soll im Folgenden erläutert werden. Doch ähnlich wie in Malawi selbst, galt es zuvor für mich persönlich noch Hürden zu überwinden: Mein erstes Treffen mit meinem Mag.-Betreuer hatte ich bereits Ende 2019. Ich thematisierte, über die 2018 stattgefundene Feldforschungsexkursion nach Malawi schreiben zu wollen und mich endlich bereit dazu zu fühlen. Die anfängliche Euphorie wechselte jedoch schnell in Widerstand. Ich war unfähig, mich diesbezüglicher Literatur, geschweige denn meinem Feldforschungstagebuch zu widmen. Wenn ich mich dann doch dazu überwinden konnte, klappte ich es meist an einer wahllosen Stelle auf und begann zu lesen, nur um es dann schnell wieder wegzulegen. Mehrmals habe ich überlegt, das Thema zu wechseln, nicht über die Feldforschungsexkursion zu schreiben. Jahre vergingen, und erst 2022, vier Jahre nach der Exkursion, hatte ich ein erneutes Gespräch mit meinem Mag.-Betreuer. In Absprache mit diesem wurde vereinbart, dass ich auch im Zuge des Schreibprozesses ein Feldforschungstagebuch führen würde. Mein bisheriges Material: Fachinformationen bezüglich Vimbuza, gemischt mit unzähligen Interaktionsdokumentationen die Gruppe betreffend. Ich gebe an, unsicher zu sein, was davon ich verwenden kann, da wir in der Gruppe vereinbart hatten, nichts zu veröffentlichen, ohne den anderen Bescheid zu geben und uns allgemein die Reise betreffend sehr

bedeckt zu halten. Zumindest habe ich das so in Erinnerung. Nun kam es schon zu für mich unvorhergesehenen Veröffentlichungen³, was gleichzeitig Irritation als auch Erleichterung in mir ausgelöst hat. Irritation vermutlich, weil ich mit einer Information gerechnet hätte, und Erleichterung wahrscheinlich, weil ich nicht die erste sein würde, die das „Schweigen bricht“.

Wobei bereits an dieser Stelle herausgestrichen werden soll, mit welcher Selbstverständlichkeit eben jenes „Schweigen“ als interne Regel vereinbart wurde und wohl ganz konträr zu dem eigentlichen Bedürfnis und Charakter einer Forschungsreise steht. Genauere Aufschlüsse darüber sollen die folgenden Kapitel liefern. Es kann jedoch bereits an dieser Stelle die Frage in den Raum gestellt werden, ob wir uns bei Zuwiderhandeln eines Tabuverbrechens schuldig gemacht hätten? Honko (1959) beschreibt dies als „Vorstellung, dass man durch die Übertretung von Verhaltensvorschriften bzw. durch den Verstoß gegen Sitte, Moral und Gesetz höhere Mächte auf den Plan ruft, welche als Bestrafung körperliches oder seelisches Siechtum vorsehen“ (ebd., zit. n. Rieken 2011a, S. 9).

Bei meinem Betreuer thematisiere ich nun meine Widerstände und Ambivalenz die Arbeit betreffend. Einerseits meinen Unwillen, mich mit dem Material auseinanderzusetzen und andererseits die Ambition, über „alles schreiben“ zu wollen. Mit der gleichzeitig aufkommenden Unsicherheit, ob denn dies „alles unter einen Hut“ zu bekommen sei.

Beim Niederschreiben stolpere ich über meine eigene Formulierung: „Hut“. Ich muss an das englische Wort „hut“ für „Hütte“ denken und unweigerlich an Vimbuza. Wo eben, genau in dieser Hütte, thematisiert werden kann, was sonst unansprechbar bleiben würde. So auch der Titel meiner Arbeit: „Bühne frei: Das Ansprechbare & Das Unansprechbare. Über eine Feldforschungsexkursion nach Malawi“ (FFTb 2022, S. 88).

Vieles von meinem Material wäre fast der Zensur zum Opfer gefallen: zu persönlich, nicht forschungsrelevant genug. Oftmals habe ich mir die Frage gestellt, „womit“ ich mich überhaupt beschäftigt hatte. Unzählige meiner Einträge umfassten gruppeninterne Vorgänge, nur sanft umspielt von Vorkommnissen, die sich mit der „wahren Feldforschung“ und Vimbuza beschäftigten. Anstatt das, was mein Forschungsmaterial auszumachen schien, auszusparen und wegzuleugnen, möchte ich im Zuge dieser Arbeit den gegenteiligen Weg gehen und meine Forschungsgruppe als „Messinstrument“ für Vorgänge beleuchten, welche weit über gruppeninterne Prozesse hinausgehen und Rückschlüsse auf das von uns betretene Feld eröffnen. Ziel ist es vor allem, auf jene Inhalte zu fokussieren, welche ich anfänglich mit besonderer Vehemenz „verstecken“ wollte.

³ Dietrich-Neunkirchner, A./Korischek C. (2021). Worte entstehen, wenn man der Zunge freien Lauf lässt. Eine Feldforschungsreise erzählt in sechs Traumbildern. In Zeitschrift für freie psychoanalytische Forschung und Individualpsychologie, Jahrgang 8, Heft 2, S. 40-59, verfügbar unter: <https://doi.org/10.15136/2021.8.2.40-59> – Kormac, J. (2021). Vimbuza Tanz, Träume und Tabus – ein ethnopschoanalytischer Blick auf die Heilkunst Malawis. In Zeitschrift für freie psychoanalytische Forschung und Individualpsychologie, Jahrgang 8, Heft 2, S. 60-82, verfügbar unter: <https://doi.org/10.15136/2021.8.2>

Die folgenden Ausführungen erzählen, wie eingangs erwähnt, von der Entstehung und dem Zerfall einer Forschungsgruppe. Letzterer war maßgeblich verantwortlich dafür, warum ich beschlossen habe, diese Arbeit zu schreiben: um das Unansprechbare ansprechbar und somit möglicherweise auch greifbarer und verstehbarer zu machen.

7.1 *Eine Gruppe formt sich: im Spannungsfeld zwischen Kollektiv & Individuum*

Die Gruppe: bunt zusammengewürfelt. Unterschiedliche Charaktere, unterschiedliche Jahrgänge und psychotherapeutische Methoden. Doch eine Gemeinsamkeit: Wir würden alle nach Malawi reisen, um uns mit Heilverfahren, im Speziellen Vimbuza, auseinander-zusetzen. In der Vorbereitungszeit war viel Platz für Fragen. Im Zuge der Supervisions- und Traumgruppen auch viel Raum für unsere Unsicherheiten und Ängste die Reise betreffend. Mit dem Landen des Flugzeugs auf einem anderen Kontinent würde vieles anders werden. Ein neuer Kontext, in welchem wir uns erst zurechtzufinden hatten. Der folgende Feldforschungstagebucheintrag beschreibt mein Ankommen in Malawi. Die Gruppe rückt schon allein durch die räumlichen Gegebenheiten enger zusammen und ich begreife, dass wohl auch zeitlich eine Umstellung auf mich zukommen wird, auf die es sich einzustellen gilt:

„Erster Morgen in Chileka. Die Nacht war unruhig. Geteilt wird hier alles, jedes Geräusch, jeder Klo- gang. Die Türen knarren, das Haus ist hellhörig und gibt jedes Gespräch, jedes Geräusch an andere weiter. In der Früh quietscht ein Hund vor dem Fenster, als ginge es um sein Leben. Einige Stunden vor dem Aufstehen beginnt der Hahn zu krähen, der von der lauten Diskomusik eines Nachbarn begleitet wird. Dörfliches mischt sich mit Erinnerungen an MagicLifeClubReisen. Frühaufsteher muss man hier sein/werden. Das Leben beginnt mit dem Sonnenaufgang. Jetzt gibt es gleich Frühstück. Die Erwartung auf Toastbrot lässt zwar meine Absicht, mich gesünder zu ernähren, schwinden, ist aber dennoch etwas Vertrautes (FFTb 2018, S. 3).

Die Feldforschungstagebucheinträge des folgenden Tages beschreiben eine gewisse Ambivalenz, welche sich sowohl in Gegebenheiten im Außen als auch in meinen inneren Vorgängen abzeichnet und wiederfindet.

So beschreibe ich das Frühstück und auch den restlichen Tag als „entspannt“ und sich darauf beschränkend, „Besorgungen zu erledigen, Geld umzuwechseln und Sim-Karten für diejenigen zu besorgen, die mit ihren Familien und Freunden in Kontakt treten wollen“, und erwähne jedoch im selben Satz ein „hastiges Mittagessen“, welches aus einem „Burger in einem Einkaufszentrum“ bestanden habe. Des Weiteren eine „spontane Gruppeneinteilung“ (FFTb 2018, S. 3). Die innere Zerrissenheit und Uneinigkeit wird auch deutlich, wenn ich weiter angebe, mit vier anderen Gruppenmitgliedern in Blantyre, also in der Stadt, geblieben zu sein, „wobei wir uns ziemlich bald vom Städtischen losgesagt haben. Das Ziel war ein Staudamm. Sonne, Vogelgezwitscher“. Diese gefundene Idylle ergänze ich jedoch, vielleicht auch ganz passend zum Staudamm, mit: „Mühsam waren nur die Gespräche über Anstehendes. Forschungsfragen, Themen, die uns interessieren“ (FFTb 2018, S. 4).

Ruhe und Idylle, an einem Ort mit Arbeit und gewünschter Produktivität. Auch im Weiteren zeigt sich mein Wunsch, Dinge einzuordnen und miteinander in Einklang zu bringen, die jedoch widersprüchlich erscheinen:

„Bei unserer heutigen Reise nach Blantyre fällt die Sauberkeit auf. Die Ordnung ... im Gegensatz zum Ländlichen in Singano Village, Chileka. Hier liegt überall Müll, der Boden ist ungepflastert. Roter Sand, der aufgewirbelt wird (wenn man sich bewegt), voller Schlaglöcher, die beim Autofahren auffallen“ (FFTB 2018, S. 4). In meinen Notizen wird deutlich wie verwirrt ich bin, auch über mich selbst: „Ich möchte Teil der Gruppe sein und fühle mich dennoch allein ... andererseits sehne ich mich auch nach Phasen der Ruhe. Wieder habe ich das Gefühl nur verwirrend zu schreiben und zu denken“ (ebd., S. 4).

Diese in mir vorhandene Uneinigkeit zeigt sich nach einem gemeinsamen Abendessen auch in dem teilweise in der Gruppe vorhandenen Wunsch nach weniger Gemeinsamkeit: Es besteht der „Wunsch, die Gruppe zu splitten“. So wäre es möglich, individuell zu entscheiden, ob man an einem Ort, bei einem bestimmten Heiler, bleiben möchte, um ein interessantes Thema zu beforschen. Ich zeige mich auch in dem Punkt zwiegespalten:

„Aber eigentlich möchte ich nicht, dass sich die Gruppe trennt, weil sie mir eine Form von Sicherheit gibt. Das Thema ist aufgekommen, weil es zuvor in einer Kleingruppe von fünf Personen zu diesem Wunsch gekommen ist. Da war ich auch dabei. Auch von einem dritten Auto aufgrund der komfortableren Reisemöglichkeit und der Option, das gesamte Gepäck mitzunehmen, war die Rede. Diesen Vorschlag habe ich eigentlich begrüßt. Beim gemeinsamen Gespräch in der Großgruppe war ein dezenter ‚Wellengang‘ spürbar. Der Wunsch nach Individualität versus Gemeinschaft, Kontrolle versus Abhängigkeit, Annehmen der Gegebenheiten versus Veränderung zeichnet sich im Gruppengeschehen ab“ (FFTB 2018, 5).

Diskutiert wird in der Forschungsgruppe, entschieden wird jedoch an einer anderen Stelle: von unserem Gastgeber und Leiter. Unsere Gruppenleiterinnen richten uns aus, dass die Reise bereits geplant sei. Auch ein zusätzliches Auto sei kein Thema, da „man hier so reisen würde, ja sogar unter noch unbequemerem Bedingungen: in Minibussen. Wir hätten uns auf Afrika eingelassen, also somit auch auf diesen Fakt“ (FFTB 2018, S. 6). Ich kann zu diesem Zeitpunkt noch nicht einordnen, wie es zu der Entscheidung kam, kann „den Gedankengang nicht nachvollziehen“ (ebd., S. 6). Ich bin wütend und stelle mir zeitgleich die Frage, ob „ich mir weniger Gedanken machen und mich einfach fallen lassen solle“ (ebd., S. 6). Beim Durchlesen meiner Feldforschungsnotizen stolpere ich über diese Passage und bin irritiert. Steht das „mich fallen lassen“ für ein darauf „einlassen“ oder ein eher ohnmächtiges Ergeben und Annehmen dessen, dass wenig Raum für Mitbestimmung zu bestehen scheint?

Der darauffolgende Tag ist bereits geplant, doch schon in den folgenden Textzeilen zeichnet sich eine Gegebenheit ab, welche uns die Reise über noch begleiten sollte:

„Morgen ist um 7:00 Frühstück, weil ein Ausflug zu einer Heilerin geplant ist. Voraussichtliche Abfahrt um 8:00. Mit Sicherheit ist das nicht zu sagen, weil wir mit Marius [Leiter] nichts mehr vereinbaren konnten“ (FFTb 2018, 6f.).

Konflikte und Uneinigkeiten scheinen in Unsicherheit zu resultieren. In welchen Situationen sich dies noch wiederfindet, soll genauer im Kapitel 7.2.5. Die Angst vor dem sozialen Tod aufgezeigt werden.

7.1.1 Gruppe als Familie

Dass die Forschungsgruppe mit familienähnlichen Strukturen assoziiert wurde, fand schon erstmalig im Kapitel 6.1. Ablauf und Realisierung des Forschungsprojekts Erwähnung und soll hier weiter ausgeführt werden.

Dabei gilt anzumerken, dass der „Verlust der Sprache“ im Zuge der Exkursion als durchaus regressionsförderndes Element zu betrachten ist. In meinen Feldforschungsnotizen beschreibe ich dies folgendermaßen:

„Ich sitze auf dem nackten Boden und lausche Worten, die ich nicht verstehe. Immer wieder freue ich mich, wenn Marius übersetzt. Wenn Menschen lachen, bin ich dazu verleitet mitzulachen, verstehen tue ich aber, wie gesagt, nichts. Alles ist zeitverzögert. Meine Erlaubnis zu lachen, kommt sozusagen immer ein paar Minuten später“ (FFTb 2018, S. 28). Hier tritt einerseits die durch den Sprachverlust eingetretene Abhängigkeit hervor, wenn ich erwähne, dass ich auf die Übersetzung einer anderen Person angewiesen bin; und andererseits wird auch deutlich, wie „fremd“ ich mich fühle und nach Verbindung suche. Lachen stellt für mich ein durchaus verbindendes Element dar, welches ich aber in diesem Fall nur unzureichend nutzen kann, da ich erst später als alle anderen begreife, „worüber gelacht wird“.

Balint (2014) gibt an, dass Worte immer „eine reifere Form der Mitteilung“ seien. Ein Zulassen von nonverbalem Inhalt würde zum Agieren einladen, was einer Regression gleichkomme (ebd., S. 97).

Freud (1900a/1998) unterscheidet hierbei drei Aspekte der Regression: topische, zeitliche und formale Regression. „Topisch“ beschreibt den Prozess der Regression als etwas Räumliches und meint die Rückwärtsbewegung der seelischen Prozesse zwischen den Instanzen des seelischen Apparates. Gleichzeitig gebe es einen „zeitlichen“ Aspekt: Regression bewege sich von den gegenwärtigen Erfahrungen bis zu weit früher datierten Erlebnissen. Mit „formal“ nimmt Freud Bezug auf die klinische Beobachtung, dass Regression auch immer ein Zurückbilden des Erlebens bedeutet, in welchem einfachere und auch frühere Erlebnisweisen hervortreten und den seelischen Apparat dominieren. Im Zuge einer Regression, so Freud (1900a/1998), komme es zu einer Rückverwandlung der „Vorstellung in das sinnliche Bild“ (ebd., S. 548). Dieser Prozess mag sich auch in einem meiner Träume gezeigt haben, welchen ich in den ersten Tagen der Feldforschungsexkursion hatte:

„Geträumt, bzw. geträumt und daran erinnert, habe ich noch immer nicht. Lediglich ein Fetzen. Ich versuche einen Brief zu entziffern, mehrere. Ein paar Wörter erkenne ich, verstehe ich. Während des Lesens ploppen Bilder auf, die ich versuche in Worte umzuformen. Das misslingt und fühlt sich anstrengend an“ (FFTb 2018, S. 17).

In diesem Traum tritt deutlich hervor, dass ich mich durch die Sprachbarriere außer Stande fühle, Sachverhalte, im Traum sind es „Briefe“, zu verstehen. Auch die „Bilder, die im Traum aufploppen“, also alles, was ich im Zuge der Feldforschungsexkursion beobachten kann, vermag ich nicht einzuordnen, geschweige denn in Worte zu fassen.

So mag der „Verlust der Sprache“ eines der Elemente gewesen sein, welcher dazu verleitete, den Forschungsteilnehmer*innen abseits der Leitung die Rolle der „Kinder“ zuzuweisen. Die Assoziationen kamen von Leiterseite, was innerhalb der Forschungsgruppe bald für Spannungen sorgte, da die uns gegebene „Kinderrolle“ Hand in Hand mit fehlender Entscheidungsmacht zu gehen schien. Auf dieses Faktum soll noch genauer im folgenden Kapitel 7.2. Konflikte: das Ansprechbare & das Unansprechbare eingegangen werden.

Fast automatisch spiegelte unsere Gruppe also das von uns als klassisch erlebte Bild einer Familie in Malawi wider: ein Vater, mehrere Mütter und viele Kinder. Dies lässt sich auch anhand einiger diesbezüglicher Feldforschungsnotizen aufzeigen. Die folgenden Auszüge erzählen von unserem ersten Besuch bei einer Heilerin, welche ihre Patient*innen mit gesegnetem Wasser behandelt:

„Es schüttet – passend zum Thema. Die Gegend ist in Nebel getaucht, was untypisch ist für diese Jahreszeit. Beim Haus der Heilerin heißt es zunächst warten, vor dem Haus, dann auf der Veranda. Gerade als wir mit einer vorgezogenen Supervisionsrunde anfangen wollen, „erscheint“ sie: jung, hübsch und zum zehnten Mal schwanger. Sie begrüßt die Runde und wählt Max aus, sie zu begleiten. Nach und nach bittet sie jeden einzeln zu sich [...]. Ich bin die Vierte. Sie begrüßt mich auf Chichewa im Beisein von zwei männlichen Übersetzern. Heirat nach der Ausbildung. Zwei Kinder: das erste ein Bub, das zweite ein Mädchen“ (FFTb 2018, S. 9).

Auch in dieser Sequenz wird deutlich, wie relevant die Rolle der Sprache und deren Übersetzung ist, um in Kontakt treten zu können. Aber noch etwas anderes zeigt sich: Dass die Heilerin selbst zum bereits zehnten Mal schwanger ist und die von ihr getroffenen Prophezeiungen Gruppenmitglieder übergreifend vor allem auf Heirat und Kinder fokussiert sind, lässt erahnen, welche Wichtigkeit und welchen Stellenwert „Familie“ einnimmt. Ich erinnere mich, dass meine Stimmung nach meinem Termin bei der Heilerin gedämpft war. Die von ihr angesprochenen Themen schienen für mich damals nicht vorrangig. Auch die Angabe, ich hätte eine Schwester anstatt eines Bruders, war für meine Laune nicht zuträglich. Anders als bei den übrigen Gruppenmitgliedern, bei welchen sie „ins Schwarze“ getroffen zu haben schien. Und so erzählen meine Feldforschungsnotizen auch von Hemmungen, der Gruppe mitzuteilen, wie ich die Sitzung bei der Heilerin tatsächlich empfunden habe:

„Meine Euphorie war danach ... nicht vorhanden. Ich hatte das Gefühl, nicht freudig genug zurückzukommen und so das Gruppenflair zu zerstören; für diejenigen, die schon dort waren, sowie auch für diejenigen, die es noch vor sich hatten“ (FFTb 2018, S. 9).

Und so ist bereits hier ersichtlich, was mich noch die übrige Feldforschungsexkursion begleiten würde: Darf ich Dinge anders empfinden? Und welche Konsequenzen hat das für mich als Gruppenmitglied? An dem Tag mit der Wasserheilerin fühle ich mich „fremd“, sowohl in Malawi als auch innerhalb der Gruppe. Dies verbalisiere ich nochmals an einer anderen Stelle:

„Parallel zur ‚Terrassensitzung‘ der Wasserheilerin wurde in einer Art Schuppen hinter dem Haus getanzt: Frauen, Männer, Kinder [...]. Ich kam mir fremd vor, was besonders die Augen der Kinder verriet, die vielleicht zum ersten Mal in ihrem Leben ‚Weiße‘ erblickten“ (FFTb 2018, S. 9).

Doch nicht nur ich ringe mit mir und der Frage, was an- und ausgesprochen werden soll, sondern auch innerhalb der Gruppe sind bereits in den ersten Tagen Spannungen zu beobachten:

„Bei der noch spätabends angesetzten Supervisionssitzung sind Lustlosigkeit, Müdigkeit und auch Feindseligkeit zu spüren. Die Schlagworte sind Abhängigkeit, Mut zur Lücke ... Die Meinungen, wie viel man mitentscheiden sollte, gehen auseinander. Eltern, Kinder [...], und ich dachte, ich hätte meine zu Hause gelassen. Die Feindseligkeit zwischen Susanne und Max wird immer deutlicher und zeigt sich in gegenseitigen Sticheleien“ (FFTb 2018, S. 10). Während „Lustlosigkeit“ sowie „Müdigkeit“ möglicherweise als Widerstand oder Überforderung bezüglich der Eindrücke interpretiert werden können, resultiert die empfundene „Feindseligkeit“ wahrscheinlich vor allem aus einem Gefühl des „Bevormundet-Werdens“. Auch ich beschreibe einen Widerwillen, mich in die Rolle des „Kindes“ einzufügen, die mit meinem Wunsch, eine „gleichberechtigte Forscherin“ zu sein, kollidiert (FFTb 2018, S. 10). „Kind sein“ bedeutet für mich zu diesem Zeitpunkt der Forschungsexkursion eine „Abhängigkeit“ und „fehlende Entscheidungsmacht“. Die in den Feldforschungsaufzeichnungen aufgetretene Formulierung „Mut zur Lücke“ ist etwas, das mich die ganze Forschungsreise hindurch begleitet. Sie lässt erahnen, wie „eng“ man in Malawi zusammenrückt, und transportiert wahrscheinlich den Wunsch nach mehr „Raum“ und Individualität – Güter, die in Malawi, wo das „Kollektive“ und „Gemeinschaftliche“ entscheidend sind, nicht priorisiert werden. Die erlebte „Enge“ schildere ich beispielsweise anhand von Wohnverhältnissen oder unserer gewählten Reiseart in zwei Autos. Doch auch an anderer Stelle findet sie sich wieder. Im folgenden Auszug beschreibe ich einen Vimbuzaheiltanz:

„Kurzzeitig wird mir schlecht, und ich bekomme ein beklemmendes Gefühl. Der Raum wird in meiner Vorstellung enger, die Leute kommen näher, die Wirklichkeit ist regungsloser. Immer wieder fällt die Patientin erschöpft in die sie auffangende, stützende Menge, die sie halbkreisförmig umgibt“ (FFTb 2018, S. 10).

Fehlende Individualität, das Gefühl, wenig bis keine Entscheidungen treffen zu können, Abhängigkeit und wohl auch Überforderung aufgrund des ungewohnten Kontextes. Genug Variablen für

Spannungen und Konfliktpotenzial. Doch nicht alle Konflikte sollten ansprechbar sein. Doch genau um dieses „Unansprechbare“ soll es im folgenden Kapitel gehen.

7.2 Konflikte: das Ansprechbare & das Unansprechbare

Konflikte. Durchaus etwas Alltägliches, wenn ich mich an die Zeit in Malawi zurückerinnere. In meinen Feldforschungsnotizen finden sie sich in unterschiedlichen Schattierungen wieder. Zumeist beschreibe ich sie als etwas nicht offen Ausgetragenes, sich in „Sticheleien“ Manifestierendes.

Unstimmigkeiten, welche nicht untereinander geklärt werden können, stellen ebenso in Malawi nichts Ungewöhnliches dar. Auch in einem Feldforschungstagebucheintrag erwähne ich, dass Konflikte nicht offen ausgetragen, sondern ausgelagert werden würden: „Man geht zu jemandem, der die Person bewitched“ (FFTb 2018, S. 34).

Bei anderen Konflikten erwähne in meinen Notizen, dass diese trotz des Thematisierens nicht geklärt seien. Im Gegenteil: als Ressentiment im Untergrund schlummern würden.

„Obwohl ich auch nicht umhingekommen bin, über den gestrigen Abend nachzudenken, den Konflikt. Ich glaube auch, gespürt zu haben, dass er von den anderen noch nicht verdaut wurde. Unterschwellig nachtragend [...]?“ (ebd., S. 40).

Doch es gibt auch jene Konflikte, bei welchen sich auch in meinen Feldforschungsnotizen eine Auffälligkeit zeigt: Ich höre auf zu schreiben. Erst Tage nach dem eigentlichen Konflikt erwähne ich diesen. Was zeichnet eben jene Situationen aus, welche mich verstummen lassen, mich davon abhalten, mich auszudrücken, mitzuteilen und zu zeigen?

7.2.1 Ungleich: Die Rolle von Egoismus & Neid

Von welcher Relevanz in Malawi das Kollektive und auf das Gemeinschaftliche ausgerichtete Denken ist, wurde bereits anhand der vorausgegangenen Ausführungen erläutert. In diesem Zusammenhang mag es nicht verwundern, dass es gerade Eigenschaften wie „Egoismus“ und „Neid“ sind, welche Konfliktpotenzial in sich bergen. Egoismus einerseits, bei welchem das Individuum seine eigenen Bedürfnisse vor jene einer Gemeinschaft stellt, und Neid andererseits, bei welchem die Harmonie durch ein Ungleichgewicht im „Haben“ gestört wird. Hierbei sind auch Überschneidungen zu Adlers Theorien zu vermerken, welcher von einer „Logik des Zusammenlebens“ spricht und die Grundlage hierfür in der „Anerkennung voller Gleichwertigkeit aller Menschen“ sieht. Dreikurs (2019) führt diesbezüglich weiter an: „Nur wenn wir uns als gleichwertig fühlen, können wir unseres Platzes in der Gemeinschaft sicher sein und das notwendige Gefühl der Zusammengehörigkeit entwickeln (ebd., S. 23).

Adler hat eben jenes „Gefühl der Zusammengehörigkeit“ als „Gemeinschaftsgefühl“ definiert und diesbezüglich auch die Annahme vertreten, dass „normales“ Verhalten nur „innerhalb dieses Feldes der

Zusammengehörigkeit“ möglich sei. Außerhalb dieses Feldes sei es kein Streben nach dem gemeinschaftlichen Vorankommen. Das Interesse würde sich weg von der Gemeinschaft, hin zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse richten. Dabei kann es wohl vorkommen, dass Menschen, die „abnormales“, also nicht der Gemeinschaft dienliches Verhalten zeigen, durchaus erfolgreich sind. Ihr Verhalten sei jedoch „selbstsüchtig“ und „fehlerhaft“. Dies habe ein fehlendes Zusammengehörigkeitsgefühl zur Folge: „Wir können daher das Gemeinschaftsgefühl als die grundsätzliche Voraussetzung harmonischer zwischenmenschlicher Beziehungen ansehen. Jeder Mangel wird als Unsicherheit erlebt“ (ebd., S. 23).

Eben jene Unsicherheit zeigte sich im vorherigen Kapitel 7.1. Eine Gruppe formt sich: im Spannungsfeld zwischen Kollektiv und Individuum auch schon ansatzweise im Zuge des Disputs bezüglich der Anzahl der Autos. Ich erwähnte in diesem Zusammenhang, nicht mit „Sicherheit“ sagen zu können, welche Planungen bezüglich des nächsten Tages getroffen wurden, da aufgrund der Unstimmigkeiten keine Absprachen mehr in diese Richtung möglich waren. Die Thematik die Anzahl der Autos betreffend war auf eine für mich unbefriedigende Art und Weise beendet worden: „Wir hätten uns auf die Reise eingelassen“. Erst Tage später „sickerte“ durch, was zunächst nur in Kleingruppen besprechbar schien: die Bedenken unseres Leiters Marius, wir könnten mit drei Autos „unangenehm“ auffallen und für Aufsehen sorgen. Aufsehen, welches vermieden werden sollte. Es schien Sorge und Unsicherheit bei unserem Leiter durchzuschimmern: „Man würde hier nicht so reisen“. Doch ist es wahrscheinlich nicht nur das Faktum des „Anders-Machens“, sondern vielmehr ein Gefühl der erlebten Ungleichheit, welches Potenzial hat, das Gemeinschaftsgefühl zu stören. Doch worin resultiert eben jene erlebte Ungleichheit, möglicherweise auch Neid? Ich beschreibe die Menschen in Malawi zwar zumeist als „freundlich“ und erwähne, dass man „überall auf der Straße freundlich begrüßt“ wird. Umso irritierender empfinde ich einige Szenarien, welche ein anderes Bild zeichnen:

„Aggression war nur zu spüren, wenn wir am Markt fotografiert haben. Einige wollten dann Geld, andere taten nur ihren Unmut kund. Und das teils aggressive Betteln. Gestern beim Supermarkt: eine Schar von Kindern, eine Traube. Sie werden vom Shopbesitzer mit einem Holzstab verjagt. Die Schere von Haben & Nicht-Haben..., verdreckte, mit Staub benetzte Kleidung, [...] zerrissen (FFTB 2018, S. 42).

Ich spreche davon, dass „Neid“ in Aggression mündet. Auch Beland (1999), der in seinen Ausführungen erwähnt, dass Neid zunächst nur „einen Wunsch ausdrückt, dasjenige haben oder können oder sein zu wollen, was der andere hat oder kann oder ist“, macht weiters die Angabe, dass „neidisches Denken und Handeln“ nicht beim „Wunsch, beim Habenwollen“ bleibt: „Gefürchtet wird die Zerstörungsabsicht des Neides“ (ebd., S. 4). Auch eine Beobachtung bezüglich einer unserer Unterkünfte lässt diesen Rückschluss zu: „Beim Betrachten der Anlage⁴ fällt mir wieder die Umzäunung auf. Dicke

⁴ Im Zuge der mehrwöchigen Forschungsexkursion reisten wir mit dem Auto vom südlich gelegenen Chileka, bis in den Norden, nach Chitipa. Die im Feldforschungstagebucheintrag erwähnte „Anlage“ bezeichnet und beschreibt unsere Unterkunft in Karonga.

Betonmauern, die uns schützen, aber auch abgrenzen“ (FFTB 2018, S. 41). Ungleichheit, welche uns schutzbedürftig macht und gleichzeitig ausgrenzt? Neben „Neid“ hat, so lassen es meine Feldforschungsnotizen vermuten, „Egoismus“ selbiges Potenzial. Ich spreche von einem Konfliktpunkt mit einer der Leiterinnen, deren Verhalten ich als „egoistisch“ beschreibe:

„Susanne wird mir zunehmend unsympathischer, und es formiert sich schon eine spürbare Front gegen sie. Ob wir alle ihre Aufzeichnungen bekommen, ist noch nicht geklärt. Unsere Assoziationen schreibt sie mit, ihre eigenen scheinen tabu zu sein [...]. Überhaupt reagiere ich empfindlich auf Leute, die sich gegen eine Gruppe stellen beziehungsweise dies tun, weil ihnen egoistische Motive vorrangig erscheinen“ (ebd., S. 17).

Ähnlich wie bei den vorigen theoretischen Ausführungen von Dreikurs (2019) habe ich hier den Eindruck, dass sich das Interesse der betreffenden Person nicht auf die Gemeinschaft, sondern auf das persönliche forschersische Vorankommen konzentriert.

Doch wie geht man nun mit Konflikten um? In meinen Feldforschungsnotizen protokolliere ich, dass ein „klärendes Gespräch“ stattfinden soll. Thematisiert werden sollen die als egoistisch erlebten Verhaltensweisen und die „Bevormundung“ von Leiterseite, welche wohl aufgrund der zuvor schon angesprochenen Unterscheidung in „Eltern und Kinder“ resultierte.

Dass diese Angelegenheit nicht so einfach zu lösen sein würde, zeichnete sich wohl schon zu Beginn des Gesprächs ab:

„Wir holen uns ein Bier, und Susanne meint, dass dies abends okay sei. Ich beginne zu lachen. Mit 30 Jahren brauche ich wohl keine Erlaubnis von ihr“. Den Gesprächsausgang empfinde ich als wenig ertragreich: „Geklärt ist für mich nach dem Gespräch wenig“. Ich erwähne sogar, dass ich ihre „Anwesenheit als Bedrohung“ empfinde (FFTB 2018, S. 22).

Mit nun jahrelangem Abstand finde ich die Wortwahl irritierend; zusammen mit anderen Feldforschungsnotizen mag es jedoch Aufschluss darüber geben, welchen Stellenwert das Wohl der Gruppe in Malawi hat und wie „bedrohlich“ wohl individuelles, „egoistisches“ Vorankommen und Ungleichheit wirken können. Doch noch etwas Weiteres zeigt sich nach einer schlaflosen Nacht nach dem Konflikt:

„Am Morgen bin ich angespannt und würde mein Zimmer am liebsten nicht verlassen. Ich gehe dann doch allein zum Frühstück und treffe vor dem Speiseraum Max, der mir erzählt, dass er die Nacht über auch schlecht geschlafen habe. Seine Erzählung fühlt sich in Kürze an wie ein Déjà-vue, weil das gestrige Gespräch wohl jedem im Magen zu liegen scheint“ (ebd., S. 24). Ähnlich wie bereits anhand von vorherigen Feldforschungseinträgen erkennbar, zeigt sich auch hier eine gewisse Oralität in Bezug auf meine Sprache. Ich spreche davon, dass etwas „im Magen liegt“ – in anderen Worten etwas aufgenommen wurde, was „unverdaulich“ erscheint. Hier lässt sich durchaus eine Parallele zur Krankheitsentstehung von „Vimbuza“ herstellen: Konflikthafte, wie beispielsweise eine kriegerische Auseinandersetzung mit fremden Stämmen, wird in Form eines „spirits“ aufgenommen, introjiert.

Beschreibungen zufolge scheint jedoch auch ein „spirit“ zunächst etwas „Unverdauliches“ zu sein, und es bedarf der gemeinschaftlichen Auseinandersetzung mit der Thematik, um eine Milderung des Problems herbeizuführen. Es wirkt, als hätte möglicherweise Ähnliches in der Forschungsgruppe stattgefunden. Folgt man dem Vergleich, scheint jedoch der Versuch fehlgeschlagen zu sein, „unseren spirit“ zu besänftigen oder „schlafen zu legen“ (ebd., S. 61). Stattdessen war Unsicherheit in der Gruppe zu spüren, welche sich, wie zuvor schon erwähnt, in meinen Feldforschungsnotizen als „Anspannung“ und dem „Wunsch, mein Zimmer am liebsten nicht zu verlassen“, manifestiert. Auch andere Einträge lassen eine Verbindung zwischen erlebter Unsicherheit und „Ungleichheit“ – oft im Mantel von „Neid“ und „Egoismus“ erahnen. So auch im Zuge eines Eintrags desselben Tages:

„Nach dem Frühstück beginnt eine lange Autofahrt. [...] Bei der Ankunft in der Lodge gibt es vier Doppelzimmer und ein Einzelzimmer. Natalie, Doris und ich lösen aus, weil wir alle drei gerne ein Einzelzimmer hätten. Ich gewinne und habe den Eindruck, dass sich vor allem Natalie nicht für mich freuen kann. Ich verspüre Angst, dass dies etwas an meiner Stellung in der Gruppe verändern könnte“ (ebd., S. 24).

Gleichzeitig zu der Angst, welche durch eine „Ungleichheit“ in der Gruppe, und daraus erwarteten Neid, resultiert, gesellt sich jedoch auch Freude über meine Sonderstellung: „Das Zimmer ist rund und verfügt über ein großes Bett. Überall sind Spiegel. Ich fühle mich wie eine Prinzessin in einem kleinen Turm“ (ebd., S. 25). Diese durch ihre Ambivalenz gezeichneten Einträge spiegeln vermutlich am ehesten den in mir innewohnenden Konflikt wider, welcher zwischen dem Wunsch nach Gruppenzugehörigkeit und „egoistischen“ Bedürfnissen oszilliert. Doch Konflikthafes zeigt sich nicht nur in mir, sondern lässt sich auch gut durch Schilderungen bezüglich einer unserer Supervisionssitzungen abbilden: „Am Abend gibt es eine erneute Supervisionssitzung in einem der Vorräume der Zimmer. Einige sitzen auf Pölstern am Boden, andere auf Stühlen. Ich kann nicht alle sehen, da ich mit dem Rücken zur Wand sitze, was mir ein ungutes Gefühl gibt“ (ebd., S. 25). Sinnbildlich könnten hierbei die durch die unterschiedlichen Sitzmöglichkeiten gegebenen Höhenunterschiede für Ungleichheit, möglicherweise Machtunterschiede, in der Gruppe stehen. Ich spreche auch weiters davon, dass „gemeinsam beschlossen wird, was thematisiert werden soll“ und ich „Unsicherheit im Raum spüre“ und weiters den „Wunsch von Birgit und Susanne, keine weiteren Entscheidungen für die Gruppe zu treffen“. Und so scheint beides im Raum vertreten: sichtbare Unterschiede und der zeitgleiche Wunsch, „Gleichheit“ zu erzeugen. Die erlebte Ambivalenz beschreibe ich weiter wie folgt: „Trotz dieses Bemühens ist die Stimmung eisig, was in dem viel zu heißen Raum ein seltsames Klima erzeugt“. Genau über dieses „seltsame Klima“ hätte ich gerne gesprochen: „Die anderen aber nicht. Auch ich verbalisiere meinen Wunsch nicht“. Stattdessen geht es „erneut um Träume“. Ich spreche davon, dem „Ganzen nur schwer“ folgen zu können, obwohl einer der in der Supervisionssitzung erzählten Träume genau jenes Thema der Gruppendynamik aufzugreifen scheint. Und so vermitteln die Einträge mein Empfinden, zwar sehr nah an der Thematik dran gewesen zu sein, ohne diese aber tatsächlich auf zufriedenstellende Art und Weise besprechbar zu machen. Stattdessen erwähne ich, vor allem bei den folgenden

Träumen, „vollkommen auszusteigen“: „Ich werde müde und bemühe mich zumindest, aufmerksam zu wirken“ (ebd., S. 25f.). Genau eben jene Müdigkeitsreaktion könnte nochmals verdeutlichen und veranschaulichen, was sich hier möglicherweise ereignet hat. Zwiebel (2021) spricht im Zusammenhang mit der Müdigkeitsreaktion von einer „Vernichtungsarbeit“, welche „kreative Lebendigkeit“ verunmöglicht: „Er [der Psychoanalytiker] ‚darf‘ nicht mehr richtig interessiert sein, er darf vor allem nicht sehen und nachdenken, nicht richtig seine eigenen Gefühle wahrnehmen, phantasieren, nicht darüber sprechen [...] und vor allem nicht die Wahrheit erkennen“ (ebd., S. 148).

7.2.2 „Was ist echt?“ – Die Suche nach der ungeschminkten Wahrheit

Die Wahrheit erkennen. Eine Frage, die diesbezüglich unzählige Einträge in meinen Notizen begleitet hat, war: „Was ist echt?“. Eine Frage die ich mir zwar im Zuge der Feldforschungsexkursion oftmals gestellt habe, aber: oftmals nur für mich. Wohl vor allem aus Angst, mir würde vorgeworfen, mich nicht auf die Forschungsreise, auf die neu zu entdeckende Welt einzulassen. Trotzdem habe ich immer wieder das Gefühl, nicht das „wahre Gesicht“ von Malawi zu sehen, einem Schauspiel zu erliegen. Mitunter am markantesten hervorgetreten ist dieses Empfinden im Zuge dieser Feldbeobachtung:

„Das Szenario beginnt überraschend schon im Feld. Feldbeobachtung im wahrsten Sinne des Wortes. Ein Mann mit Schwammerlfrisur führt den Chor an, welcher uns genau gegenübersteht. Sie singend, wir mit etlichen Kameras und Aufnahmegeräten ‚bewaffnet‘. Irgendwie erinnert es an ein Schlachtfeld. Dazwischen rennen drei Menschen unkontrolliert hin und her: zwei Frauen, ein Mann. Eine der Frauen wälzt sich in der Erde: die Patientin von gestern. Eine andere Frau kommt immer wieder schreiend zu mir beziehungsweise der Gruppe gerannt, stoppt jedoch vor mir. Ich habe das Bedürfnis, nach hinten auszuweichen, unterdrücke das aber und wirke auf mich selbst trotzig. Wie wenn ich austesten wollte, wie sehr sich mein Gegenüber noch kontrollieren beziehungsweise kontrolliert bewegen kann. Hinter dem Chor: ein Mann, der wortlos seine Runden rennt. In dem Szenario wirken sie wie die Verwundeten. Lediglich die Patientin wird ab und an ‚eingefangen‘ und kontrolliert. Die anderen werden gelassen und teils auch nicht beachtet. Der Fokus liegt auf uns ... unser Fokus (Kamera) auf ihnen, denke ich. Ich fühle mich in das Schauspiel hineingeworfen und versuche mich zurechtzufinden. Wer sind diese Menschen, wer ist Heiler, wer Helfer, wer Patient [...] ? Die Frau von gestern wird an Händen und Füßen getragen, zu einem ‚Tempel‘. Die zweite Frau von vorhin hat sich wieder gefangen und trägt wieder ihr weißes Tuch auf dem Kopf, vermutlich das Erkennungszeichen für die Helfer. Dafür liegt eine andere Frau rücklings auf dem Boden. Zwei junge Mädchen, die schon beim Haus stehen, drehen sich um und lachen darüber. Ich bin irritiert und werde böse. Ist die Situation so lächerlich? Ich fixiere sie mit starren Augen und finsterner Miene. Sie hören auf zu lachen. Wir gehen in das Haus, ich bekomme einen Sitzplatz zugewiesen. Wie im Theater, denke ich. Ich werde eine gute Sicht haben“ (FFTb 2018, S. 31f.).

Dieser Eintrag macht deutlich, dass ich mich zum einen in die Situation hineingeworfen fühle und zum anderen Schwierigkeiten habe, mich zurechtzufinden. Ich suche nach Anhaltspunkten, die

Sachverhalte für mich einzuordnen. Meine Assoziationen und meine Sprache zeichnen ein kriegsähnliches Bild, in welchem ich mich auch bei nochmaligem Lesen dieses Feldforschungstagebucheintrags wiederfinde. Rieken (2010) spricht davon, dass durch Kriege sowohl „kulturelle“ als auch „leibliche Grenzen in gleicher Weise verletzt“ werden (ebd., S. 147). Dass das Einstellen auf fremde Gegebenheiten bereits meine eigenen kulturellen Grenzen „angegriffen“ und in Frage gestellt hat, ist im Zuge der vorangegangenen Ausführungen bereits durch den erlebten „Kulturschock“ angedeutet und benannt worden. Mein unbedingtes Bedürfnis einzuordnen, inwieweit sich mein Gegenüber noch kontrollieren kann, liefert einen Hinweis darauf, dass ich neben der Angst bezüglich meiner „kulturellen Grenze“ auch Befürchtungen hinsichtlich meiner „leiblichen Grenzen“ hatte: Ich spreche davon, dass ich „aus-teste, wie sehr sich mein Gegenüber noch kontrollieren kann“, und sehe in einem Kontrollverlust offenkundig die Bestätigung für die „Echtheit“ des Erlebten. Die Tatsache, dass mein Gegenüber zwar auf mich zu rennt, jedoch noch vor mir stoppt, sich also noch kontrollieren kann, scheint ein Indiz für mich zu sein, dass das, was ich wahrnehme, als „Schauspiel“ einzuordnen wäre. Zusätzlich ist es das Lachen der Mädchen, welches zeitgleich mit meiner eigenen Wahrnehmung von einem „Schlachtfeld“ auftritt und auf mich irritierend, widersprüchlich und infolgedessen nicht integrierbar scheint.

Auch an anderen Stellen in meinen Notizen keimt die Frage nach der „Echtheit“ des Erlebten und Gesehenen immer wieder auf. So auch im folgenden Eintrag, in welchem ich zunächst davon spreche, dass uns das Dorf herzlich aufgenommen und in den „Tempel eingeladen“ habe. Die Stimmung beschreibe ich als gelöst und begründe das mit folgender Wahrnehmung: „Wir sind dabei und werden auch beobachtet, aber nicht so demonstrativ wie am Vormittag. Der Fokus scheint auf dem Miteinander zu liegen“ (FFTb 2018, S. 34). Auch hier spreche ich wie bereits in den vorherigen Auszügen vom „Fokus“, welcher jedoch nicht auf dem jeweils anderen, sondern auf dem „Gemeinsamen“ zu liegen scheint. Grund genug, die Situation als „gelöst“ zu beschreiben und mich offensichtlich sicherer zu fühlen, obwohl sich eine gewisse Widersprüchlichkeit in den nächsten Zeilen erkennen lässt, wenn ich die Kinder erwähne, „die uns beäugen“ und unsere mitgebrachten Kameras, die ich als störend empfinde: „Sie machen das Ganze für mich unechter und schaffen Distanz. Ich bin genervt, wenn die Einheimischen die Kameras sehen, und habe den Eindruck, dass sie zumindest ein wenig vom Eigentlichen abgelenkt werden“. Ich erwähne, dass Menschen ihr „Verhalten vor Kameras ändern“ würden. Ich führe in diesem Zusammenhang „peinliche Berührung, verlegenes Wegsehen oder ein aufgesetztes Lächeln“ an (FFTb 2018, S. 34) – in diesem speziellen Kontext für mich wohl die wahrscheinlichsten Szenarien, was zusätzlich meine zuvor erwähnte Annahme eines gewissen „Sicherheitsgefühls“ stützen würde. Ruft man sich nämlich die Tagebucheinträge bezüglich der Marktsituation ins Gedächtnis, haben Kameras nämlich auch das Potenzial, andere, weitaus bedrohlichere Emotionen auszulösen: In diesem Zusammenhang spreche ich von „Aggression“. Es stellt sich hier also folglich die Frage, ob ich nicht insgeheim genau eben jene Reaktion gefürchtet habe. Obgleich meine Begründung für die als störend erlebten Kameras in meinen Feldforschungsnotizen eine andere ist: Ich erwähne, „das Reine, das Ungekünstelte“ beobachten zu wollen. Ich schreibe weiters „in der Menge so gut wie möglich

versinken zu wollen“, um zu „spüren“, zu „begreifen“. Die Kameras empfinde ich in diesem Zusammenhang als störend, wohl auch weil man durch den oftmals eingeschalteten Blitz schnell im „Fokus“ landen konnte; etwas, was ich offensichtlich zu vermeiden versuchte. Gar nicht so einfach, da sich die Gruppe auch in diesem Punkt gespalten zeigte und es Uneinigkeit darüber gab, als wie störend die Kameras tatsächlich einzustufen wären. Und so lieferten eben jene auch Potenzial, „Aggression“ in der Forschungsgruppe selbst auszulösen. Wenngleich hier zu erwähnen gilt, dass die diesbezügliche „Aggression“ mangels Einigung eher im Untergrund schlummerte und ihr keine Wichtigkeit beigemessen wurde. Es kann jedoch an dieser Stelle als Symbol für die Differenzen in der Forschungsgruppe hervorgehoben werden: vorhanden, aber ignoriert und ungeklärt; und gleichzeitig so omnipräsent.

Zurückkommend auf die Feldforschungsnotizen des eben erwähnten Tages, beschreiben diese ein Wechselbad aus Gefühlen und sprechen von einer ständigen Oszillation zwischen Kontrolle und Kontrollverlust und dem damit einhergehenden Bedürfnis, das Gesehene nach dessen „Echtheit“ einzuordnen:

„Ich bin begeistert, wie schnell Menschen mobilisiert werden können und etwas Gemeinsames schaffen. Auch wenn der We[h]rmutstropfen bleibt, dass es extra für uns stattfindet. Die drei tanzenden Menschen: eine Frau, zwei Männer wirken befreit, losgelöst und hemmungslos. Ich klatsche mit und freue mich, als auch ein Gruppenmitglied zu tanzen beginnt. Ich selbst genieße die sichere Aussicht von meiner Bank aus, obwohl ich mir wünschen würde, hemmungsloser, weniger kontrolliert und kopflastig zu sein. Die drei Tanzenden sind schon schweißgebadet. Die Frau verliert den Gürtel. Er rutscht bei ihren heftigen Bewegungen von ihrer Hüfte. Sie lässt sich davon nicht stören. Später trägt ein Mann den Gürtel. Er kommt mir oft sehr nahe, und ich habe Bedenken, dass ich bei seinen Bewegungen einen Hieb abkriege. Es fühlt sich so frei an. [...] Nach circa einer Stunde brechen wir auf. Das Spektakel stoppt abrupt. Spätestens jetzt weiß ich, dass es nicht echt war. Eine Demonstration für uns. Herzlich, warm und ekstatisch, aber kein Vimbuza. Kein Heiltanz“ (ebd., S. 34).

Auch hier ist das „abrupte Stoppen“, ähnlich wie in dem vorherigen Eintrag der „Feldbeobachtung“, für mich ein Hinweis dafür, dass es sich um keinen „Vimbuza“ gehandelt hat. Wohl aus einem Gemisch aus Frustration und dem Wunsch, Sachverhalte einordnen zu können, thematisiere ich das auch: „Ich bespreche mit den anderen im Auto den Vormittag und wie aggressiv mich der Eindruck gemacht hat, dass es sich um ein „Theaterstück“ handeln könnte beziehungsweise, dass ich den Eindruck hatte, dass es so war. (ebd., S. 36). Die diesbezüglich empfundene Aggression kann hierbei als Hinweis herangezogen werden, um die eigentliche Thematik dahinter zu erkennen. Winnicott (2019) meint, dass Aggression, welche aus einer Angst heraus resultiert, als „die Inszenierung einer als zu grauenvoll erlebten inneren Welt“ betrachtet werden kann (ebd., S. 120). Ein Indiz, welches dies untermauern und einen Hinweis auf meine „innere Welt“ geben könnte, sind meine Assoziationen, welche sich sprachlich in kriegsähnlichen Beschreibungen niederschlagen. Winnicott schreibt weiters, dass Aggression in diesem Kontext der „Ausübung von Kontrolle“ diene (ebd., S. 120). Wie zuvor schon deutlich

hervorgekommen, sind Kontrolle und auch Kontrollverlust definitiv etwas, was ich zu finden hoffe. Doch eben jene Kontrolle ist auch etwas, das sich noch an anderen Stellen in meinen Feldforschungsnotizen zeigt. Im folgenden Kapitel 7.2.3. Minderwertigkeitsgefühl & Unsicherheit: Im Mantel von Aggression & Kontrolle soll das noch genauer herausgearbeitet werden.

Zunächst soll anhand dieser Situation ein weiterer Umstand aufgezeigt werden, welcher erneut für Konflikte innerhalb der Forschungsgruppe sorgte. Ich habe also mein Empfinden, es könne sich um ein „Schauspiel“ handeln, in einer Kleingruppe geteilt: ein Umstand, der sich nebenbei auch durch die gesamte Reise zu ziehen scheint. Dazu später mehr. Als unser Leiter nun zu der Kleingruppe ins Auto steigt, gibt eine der Leiterinnen diese Information an ihn weiter: „Jasmin said, she thinks it was a theatre...‘ Mir wird heiß. Ich fühle mich überfahren“ und spreche in diesem Zusammenhang in meinen Notizen von einem „Vertrauensbruch“. Ich beschreibe, dass sich die Stimme des Leiters hebt, er schneller redet und vier Beispiele bringt, die die Wirksamkeit von Vimbuza untermauern (FFTB 2018, S. 37).

„Das Gespräch ist angespannt. Merke das nur ich? Ich bin genervt von Susanne. Wütend, dass sie mich in diese Lage gebracht hat. Marius redet viel und ist kaum zu stoppen beziehungsweise macht kaum Pausen, damit ich einhaken kann, um mich zu erklären. Im stehenden Auto vor der ‚Finca‘ geht das Gespräch noch weiter [...]. Ich werde noch einen Satz los: dass ich nicht damit sagen wollte, dass ich nicht daran glaube, sondern, dass mich der Vormittag irritiert habe. Fuchsteufelswild auf Susanne steige ich aus“ (ebd., S. 37). Mit der betreffenden Leiterin suche ich danach noch das Gespräch und empfinde es als irritierend, dass die Leiterinnen mit mir zu zweit sprechen. Ich bräuchte mir keine Sorgen machen, man würde Marius besser kennen und habe die Situation nicht so empfunden. Ich fühle mich hilflos und unsicher: „Wie soll ich da argumentieren? Mein Gespür/Gefühl war ein anderes“ Mir wird angeboten, dass mit dem Leiter, Marius, gesprochen wird: „Ich will nicht. Ich bin ja kein Kind. Ich mache das selbst. So wie ich meine Fragen selbst stelle. Wenn ich das möchte“ (ebd., S. 38). Wobei ich an diesem Punkt kritisch hinterfragen möchte, ob das Stellen von Fragen tatsächlich so eine Selbstverständlichkeit für mich dargestellt hat. Darauf folgende Tagebucheinträge lassen das Gegenteil vermuten, wobei hier in den folgenden Kapiteln noch geklärt werden soll: Warum? „Später in der Bar ist die Stimmung angespannt. Die Leiterinnen verlassen gemeinsam die Bühne. Genug Show für heute“ (ebd., S. 38.).

Anhand dieser Sequenz wird deutlich, dass auch jener Konflikt nicht hinreichend bearbeitet werden konnte. In Supervisionssitzungen wurde darauf durchaus Bezug genommen. Auch wurde eine Parallele zur afrikanischen Kultur hergestellt, indem zum Thema gemacht wurde, dass man hierzulande „Konflikte nicht untereinander bearbeitet, sondern auslagert“. Man gehe zu einer Person, die jemanden „bewitched“. Der Gruppenkonflikt könne dafür stehen, dass wir unsere inneren Konflikte mit der Kultur, unsere Irritationen nach außen verlagern. „Wir suchen eventuell auch einen äußeren Konflikt, den wir lösen können, und negieren unsere inneren Spannungen beziehungsweise sind abgelenkt“ (ebd., S. 39). Haben wir uns möglicherweise desselben Fehlers schuldig gemacht? Haben wir Konflikte in eine

andere Kultur verlagert beziehungsweise zu unserer „inneren Privataufgabe“ gemacht? Ein mögliches „Einsteigen“ in den Gruppenkonflikt hätte möglicherweise großes Potenzial geboten: Dabei soll an dieser Stelle nochmals hervorgehoben werden, dass sich zwischen der Feldbeobachtung und der Forschungsgruppe durchaus Parallelen zeigen, welche sich auch sprachlich manifestieren: Ich vergleiche offensichtlich auch die Vorkommnisse in der Forschungsgruppe mit einem Schauspiel, spreche davon, dass die Leiterinnen „gemeinsam die Bühne verlassen“, und gebe bezüglich des zuletzt thematisierten Konflikts an, dass dieser zum einen „noch nicht verdaut wurde“ und es „den Graben zwischen den Parteien wieder ein wenig erweitert“ habe. „Ich fühle mich schlecht deswegen. Obwohl, hätte ich es einfach runterschlucken sollen, um den Schein zu wahren? [...] Es ist vielleicht nicht geklärt, aber ehrlicher. [...] Fronten geklärt und hoffentlich nicht verhärtet“ (ebd., S. 40). Auch hier fällt die kriegsähnliche Sprache auf, welche sich ein paar Zeilen darauf auch beim Schildern unserer Unterkunft, der „Anlage“ wiederfindet: „Wieder fällt mir die Umzäunung auf. Dicke Betonmauern, die uns schützen, aber auch abgrenzen. Ein Stück ‚heile Welt‘ [...], aber was davon ist echt?“ (ebd., S. 41).

Bezüglich des eben geschilderten Konflikts fällt jedoch noch etwas Weiteres auf, was ansatzweise in vorherigen Kapiteln bereits Erwähnung fand, wenn ich die Gruppe mit einer Familie vergleiche. Ich spreche bezüglich des Konflikts und des Angebots stellvertretend für mich, das Gespräch mit dem Leiter zu suchen, davon, „kein Kind“ zu sein. Zusammen mit dieser Aussage entsteht das Empfinden, „unverstanden“ und „nicht ernst genommen“ zu werden. Zusätzlich zweifle ich an meiner eigenen Wahrnehmung, ein Umstand, welcher sich in unzähligen Einträgen widerspiegelt und in dieser Sequenz nochmals von der anderen Seite „gefüttert“ wird, indem man klarstellt, „dass man den anderen besser kennt“ (ebd., S. 38).

7.2.3 Minderwertigkeitsgefühl: Im Mantel von Aggression & Kontrolle

Ich erlebe mich in der vorangegangenen Situation als unsicher, frustriert und wohl auch minderwertig und habe das Gefühl, Sachverhalte weder einschätzen noch für mich selbst klären zu können. Dieses Empfinden wird wahrscheinlich durch die mir zugewiesene Rolle des „Kindes“ gestützt, welche ich auch schon im Dienste der Übertragung, so scheint es, beginne „auszukleiden“ und anzunehmen.

Adler (1927a/2007) meint, dass das Minderwertigkeitsgefühl aufgrund eben jener vorherrschenden Unsicherheit und Frustration zu Ängsten führe (ebd., S.73). Aggression beziehungsweise das Streben nach Macht und Überlegenheit können nun Möglichkeiten sein, eben jener überwältigenden Angst zu begegnen. Ziel sei es hierbei, das Gefühl der Kontrolle zurückzuerlangen (ebd., 1934i/1983a, S. 64). Sowohl Aggression als auch das Streben nach Kontrolle, waren durchaus Variablen, welche bereits in Bezug auf mich selbst Erwähnung gefunden haben. Doch auch in anderen Situationen treten sie markant hervor und sind möglicherweise Hinweise darauf, dass eben jene empfundene „Minderwertigkeit“ und das Gefühl von „Angst“ nicht nur bei mir zu verorten waren. Ich schildere als Beispiel das

Zusammentreffen mit einem Heiler, bei welchem wir bereits am Vorabend bei einem Vimbuza teilgenommen und uns für den Folgetag zu einem Gespräch verabredet haben:

„Die Straße war schwer befahrbar und voller Unebenheiten. Anders als am Vortag bei Nacht, war das Dorf ringsum vom Wohnsitz des Heilers zu sehen. Überall spielten Kinder. Wir wurden begrüßt und das Gespräch eröffnet. Kurze Zeit später zeigte sich der Heiler durch Pflichten verhindert. Er hätte erst wieder 2,5h später Zeit. Wir warteten“ (FFTB 2018, S. 15).

Das ist durchaus etwas, was sich auch in anderen Einträgen wiederfindet. So beispielsweise auch bei der Wasserheilerin: „Beim Haus der Heilerin heißt es zunächst warten, vor dem Haus, dann auf der Veranda“ (FFTB 2018, S. 9). Auch in der Forschungsgruppe selbst erwähne ich das „Warten“ öfters. Fast täglich in Verbindung mit Essen: „Der Tag wirkt weitestgehend ungeplant. Auch jetzt, 13:30 Uhr, sitze ich auf meinem Zimmer und weiß nicht, wie es weitergeht. Ich hoffe, wir gehen bald essen“ (FFTB 2018, S. 21). Aber auch im Zusammenhang mit einem vorangegangenen Konflikt zeigt sich eben jenes Phänomen vom „Warten-Lassen“, welches ich in meinen Notizen als „Abhängigkeit in diesem sonst so schönen Gemeinschaftsgefühl“ beschreibe:

„Nach dem Essen wird eine Zeit vereinbart. Wir stehen bereits beim Auto und warten auf Stefan. Ich werde unruhig, weil ich mich nicht verspäten möchte. Wir kommen zum Haus, und wider Erwarten scheint noch niemand abfahrbereit zu sein. Ich gehe ins Haus, die anderen drei bleiben draußen. Auf mich wirkt es demonstrativ. Die Fronten scheinen verhärtet, eine Gesprächsbasis nicht vorhanden. Kalter Krieg. Wenn nicht einmal mehr Worte helfen“ (FFTB 2018, S. 30).

Wieder fällt die von Gewalt geprägte Sprache auf. In eben jener Situation fühle ich mich bezüglich des Warten-Müssens genervt. Dasselbe Gefühl verspüre ich auch beim Warten auf den Heiler, zusätzlich zu einer Unsicherheit, die sich in mir breitmacht. Eben jener Unsicherheit kann ich offensichtlich durch das Erkunden der Umgebung entgegenwirken, was sich auf mein Gefühl der „Genervtheit“ auswirkt:

„Eva und ich nutzten die Zeit, um die Umgebung rings um das Dorf zu erkunden. Ich habe zum ersten Mal seit Reisebeginn Fotos gemacht, weil ich die Aussicht so wunderschön fand. Die Genervtheit davor war wie verflogen. Ich fühlte mich wohl. Die kleinen Häuser im Dorf waren alle von Patienten⁵ bewohnt. Im Dorf selbst waren Gemüsebeete, es wurde gekocht, Kinderstimmen begleiteten das Szenario. Gemeinschaft wurde gelebt“ (FFTB 2018, S. 9).

Auch anhand dieses Beispiels lässt sich der Zusammenhang, wohl auch das Zusammenspiel zwischen Unsicherheit und Aggression untermauern.

„Nach der Wartezeit war der Heiler bereit zu einem Gespräch“. Ich erwähne in meinen Notizen, den Eindruck zu haben, dass er die Situation stark „kontrollieren“ wolle (FFTB 2018, S. 13).

⁵ Um eine Genesung zu begünstigen, ist es üblich, dass Patient*innen über mehrere Wochen, manchmal Monate, zu ihrem/ihrer Heiler*in ziehen. Begleitet werden diese in der Regel von einem nahen Verwandten.

Dies sehe ich darin begründet, dass er sowohl Gesprächszeit als auch das Thema vorzugeben schien. Auch irritierte mich, dass er uns nach der Wartezeit nicht darüber informierte, dass er jetzt „bereit“ sei.

„Im Gespräch selbst reagierte er gut auf anerkennende Worte. Dies schien auch seine Zunge zu lockern, und er antwortete ausschweifender. Der Grund für seine Gesprächsbereitschaft zeigte sich bald: Er warf dem Westen/Europa vor, die traditionelle Kultur zu zerstören“ (FFTB 2018, S. 13). Auch der Sohn des Heilers berichtete einem Gruppenmitglied gegenüber, dass sich viele Menschen in Malawi von traditionellen Heilern abwenden würden. Sein Vater habe sein Handwerk u.a. von Chikanga, einem der bekanntesten Heiler, erlernt. Diesen würde er auch ‚Vater‘ nennen (FFTB 2018, S.14).

Für den Heiler selbst waren wir also Vertreter des Westens, und seine Kritik und Ansprache richtete sich dementsprechend auch gegen uns. Seine weiteren Ausführungen beschreibe ich als „Selbstdarstellung“: Er würde im Wald jeden Baum erkennen, auch blind. Bezüglich seiner Patienten meinte er, dass zwei von ihnen gelogen hätten. „Diese habe er geschlagen. In dieser Woche habe er schon zwei Leute geschlagen – und nur von jenen erzählte er –, wobei er das Wort ‚slap, slapped, good slap‘ ausschweifend verwendete“ (FFTB 2018, S. 14). Ich denke an eine Machtdemonstration und frage mich, ob er auch sein eigenes Handeln in Frage stellen würde? Diese Frage beantwortete sich im Gesprächsverlauf von selbst: „Er wisse, dass er das Richtige tue. Wenn er die Wahl hätte, mit einem Messer den Hals durchtrennt zu bekommen oder sich zu Tode prügeln zu lassen, würde er Zweiteres wählen. Er wolle nicht ohne, „neck“, Rückgrat, sterben“. Ich protokolliere in meinen Notizen weiters mein Empfinden, dass die Demonstration von Macht und Männlichkeit ohnedies ein wichtiges Thema für ihn zu sein schien (FFTB 2018, S. 15). Man könnte folglich mit Adler (1908b) argumentieren, welcher in seinen Schriften die Annahme vertrat, dass der Inszenierungscharakter, vor allem die Überkompensation betreffend, „so tut, als wäre das Individuum groß, mächtig, interessant oder belesen, während die unbewussten Minderwertigkeitsgefühle besonders ausgeprägt sind“ (Adler 1908b, zit. n. Rieken 2011, S. 380). In diesem Zusammenhang darf jedoch nicht ohne Beachtung gelassen werden, dass die Theorie des Minderwertigkeitsgefühls in Mittelwesteuropa entstanden ist, und daher eher zu den dortigen Sozialisationsbedingungen passt. Wird also im Kontext dieser Ausführungen von „Minderwertigkeitsgefühl“ gesprochen, so meint jenes nicht das westlich-entwicklungspsychologisch gewachsene. Stattdessen spricht der Heiler vermutlich weniger als Individuum, sondern vielmehr als Vertreter einer bedrohten Kultur, welche sich schon oftmals mit der Anschuldigung, über eine „minderwertige Volksheilkunde“ zu verfügen, konfrontiert sah.

Auch lässt sich im Gespräch ein „Hinweis auf die Stellung der Frau“ in der Gesellschaft finden. Ich schildere, dass sich der Heiler zwar mit mehreren Mitgliedern der Gruppe unterhält, sich jedoch nur bei den Männern nach den Namen erkundigt. „‚Geschäftliche‘, ‚wichtige‘ Gespräche führen Männer unter sich?“ (FFTB 2018, S. 15). Das Verhalten unter den Männern beschreibe ich als „Platzhirschverhalten“. Als unser Leiter beispielsweise das Gespräch beenden will, war die Reaktion des Heilers schnell und

bestimmt: „No, I'm strong“ (FFTB 2018, S. 16). Das Gespräch dauerte dann noch eine Zeit lang. Ich hatte den Eindruck, dass er sich wohlfühlte. Die sich vor allem anfänglich im Sprachlichen äußernde Aggression schien, ähnlich wie bei mir, weitestgehend „verflogen“ und stattdessen einem Sicherheitsgefühl zu weichen. Dies mag auch eine Erklärung für das Vorverschieben unseres bereits vereinbarten nächsten Termins mit ihm gewesen sein. Er gab an, anders als zu Gesprächsbeginn behauptet, schon um 12:00 statt um 15:00 mit seinen „Geschäften fertig“ zu sein und „Zeit für uns zu haben“ (FFTB 2018, S. 16).

Doch auch anhand von anderen Situationen lässt sich die Verbindung und das Zusammenspiel von Aggression und Unsicherheit nachzeichnen. Dies soll anhand des nächsten Kapitels „Vimbuza-Hopping“ aufgezeigt werden. Allein die unter Gruppenmitgliedern in Malawi entstandene Wortkreation lässt im Sprachlichen schon die Intensität und Häufigkeit durchschimmern, mit welcher wir an Heiltänzen teilgenommen haben. Was dies in der Gruppe ausgelöst hat und welche Erkenntnisse dadurch über kulturelle Gegebenheiten gewonnen werden konnten, soll in den folgenden Ausführungen erläutert werden.

7.2.4 Vimbuza-Hopping

Mitte der Reise. Ich beschreibe die vorangegangenen Tage als anstrengend. Spreche von „hochkommenden Emotionen“ der Gruppe. Aber wohin damit? In Malawi ist es unüblich, Aggression offen zu kommunizieren, geschweige denn zu zeigen. Teilweise würde dies sogar bestraft werden (FFTB 2018, S. 52). Eben jener Umgang mit Aggression mag auch an Träumen ablesbar sein. So erzählt uns unser Leiter, dass

„er oftmals, eigentlich schon immer, einen sich wiederholenden Traum habe. Und zwar, dass er keine Zähne im Mund habe. Ohne dies mit ihm zu besprechen, habe ich Assoziationen von fehlender Bisskraft, etwas nicht bearbeiten können, sich nicht durchsetzen zu können beziehungsweise zu kurz zu kommen und darüber hinaus seine Bedürfnisse nicht erfüllen zu können. In dieser Kultur scheint es nämlich so wichtig zu sein, sein Gesicht nicht zu verlieren, höflich zu sein und den anderen nicht vor den Kopf zu stoßen“ (FFTB 2018, S. 47).

Viele Assoziationen, welche ich alle nicht mit der betreffenden Person geteilt habe. Passend dazu ist auch einer meiner Träume, welcher wahrscheinlich auch von meiner fehlenden „Bisskraft“ erzählt:

„Ich habe ein unangenehmes Gefühl rechts oben beim Kiefer. Mein Zahnfleisch ist angeschwollen. Ich muss vermutlich den Zahn ziehen lassen beziehungsweise habe vor, dies unbedingt noch vor Malawi zu tun, weil ich in Malawi keine gute medizinische Betreuung erwarte“ (FFTB 2018, S. 65). Doch wo landet nun die Aggression, wenn sie doch so tabuisiert wird? In der Forschungsgruppe selbst schimmerte sie durch „Anspannung“ und „Sticheleien“ immer wieder in Supervisionsgruppen durch. In einer ganz anderen Dimension manifestierte sie sich jedoch im „Kinderauto“. Das Splitten der Gruppe auf

zwei Autos hatte auch die Kategorisierung in „Kinder- und Elternauto“ zur Folge. Während ich das Elternauto als Ort beschreibe, in welchem man von unserem Leiter mit „Informationen gefüttert und genährt“ wird (FFTb 2018, S. 30), findet im Kinderauto die Aggression ihren Platz und ihre Entladung. Auch in Malawi hat man der Aggression einen Platz zugewiesen: „Im Zuge des Vimbutanzes ist es möglich, diese offen zu thematisieren. Aggression ist kein Tabu mehr“ (FFTb 2018, S. 52).

Als intensiv habe ich im Zuge der Reise wohl alle Vimbutänze empfunden. Ich spreche beispielsweise davon, dass eine der Patient*innen „heftig, ekstatisch, intensiv“ tanze und ich nicht umhinkäme, an etwas Sexuelles zu denken: „Auch ihr Stöhnen wirkt sexuell... wie ein Orgasmus“ (FFTb 2018, S. 19). Die Annahme, dass Vimbutänze durchaus sexuellen, erotischen Gehalt haben, wurde schon im Kapitel 3 Vimbuta erwähnt:

„The drum and the mortar symbolically represent the woman. The action of the pounding evokes the sexual act. The form and movement of the pestle relate to the penis. The mouth of the mortar represents the female sexual organ. Elsewhere one notes that the movements the women make while pounding seem to be thoroughly erotic“ (Soko 2014, S. 57f.).

Es ist auch durchwegs ein Eindruck, welcher oft im Zuge von Supervisionssitzungen innerhalb der Gruppe geteilt wird. Doch ist es damit wahrscheinlich nicht getan. Erste Hinweise hierfür könnten Sequenzen liefern, welche sich im „Kinderauto“ zugetragen haben: „Es kommt zum Konflikt innerhalb des Autos [...]. Die Aggression zeigt sich in einer Übersexualisierung in der Sprache und dem Fahrverhalten“ (FFTb 2018, S. 43). Heisterkamp (1988) formuliert dies wie folgt: „Während Freud uns zeigte, dass sich Sexuelles in Nichtsexuellem ausdrücken kann, hat Adler diesen Kreis von der anderen Seite geschlossen, indem er uns aufmerksam machte, wie sich in Sexuellem auch Nichtsexuelles ausformt“ (ebd., S. 41). Dieser Eindruck soll anhand der folgenden Auszüge untermauert werden: „Der letzte Vimbuta des Tages, kaum mehr aushaltbar. Anna formuliert es treffend: Vimbuta-Hopping. Kameras, laut, heiß. Ich fühle mich unwohl, muss raus“ (FFTb 2018, S. 43). Erst Tage später greife ich die Situation erneut in meinen Notizen auf, mache einen Nachtrag. Ich berichte von einem Mann den ich als „bizarr-lächerlich“ beschreibe, „mit seiner nach Karneval aussehenden Kopfbedeckung, oben ohne tanzend“. Ich berichte weiter, dass „er über einer am Boden knieenden Frau gestanden“ sei und getanzt habe. „Eine Frau, die ihren Kopf drei Mal gegen einen Pfosten schlägt, die Leute, die auch hinter einem stehen, man wird umkreist, eingeengt, beobachtet. Der Impuls zu gehen, das Bedürfnis es trotzdem auszuhalten“ (FFTb 2018, S. 56). Doch warum aushalten, was offensichtlich nicht auszuhalten war? Zusammen mit allen anderen Forschungsgruppenmitgliedern verlasse ich schließlich doch die Szene. Jeder scheint Abstand zu brauchen, und erst nach einiger Zeit versammeln wir uns auf dem Platz zwischen den Hütten. Ich fühle mich unwohl, erkenne den Mann mit der Karnevalsmütze wieder: „Er kommt von hinten, zupft an der Jacke eines anderen älteren Mannes herum: der Versuch einer Kontaktaufnahme. Der andere will nicht. Ich fühle mich in seiner Gegenwart unwohl, mag nicht mit dem Rücken zu ihm stehen“. Ich beschreibe die Umgebung, welche meinen Impuls, „gehen zu wollen“, noch

weiter verstärkt: „Die Häuser der Patienten, die ohne Zwischenraum nebeneinanderstehen. Manchmal dazwischen Hühnerställe. Kein Platz für Privatsphäre“ (FFTb 2018, S. 57).

Die Ausführungen erzählen von viel Nähe und unzureichenden Grenzen. Eben jene wohl als persönliche Grenzüberschreitung empfundene Situation beschreibe ich mit dem Gefühl des „Unwohl-Seins“. In diesem Kontext wahrscheinlich eine Schwester der Scham. Wurmser (1990) beschreibt diese als im „Grenzbereich zwischen Ich und Du angesiedelt“. Sie würde damit entscheidend zur Regulierung zwischenmenschlicher Nähe und Distanz beitragen:

„Scham schützt die Privatheit [...]. Die Scham als Haltung [...] behütet das getrennte private Selbst mit seinen Grenzen und verhindert sowohl das Eindringen der anderen von außen in den privaten Bereich wie auch die Erfüllung der Wünsche der Verschmelzung mit den anderen, zur Selbstauflösung von innen (ebd., 126).

Baer (2000) führt diesbezüglich weiter aus, dass es gilt, den „intimen Raum“ durch die „Scham als Schutzhaltung“ zu bewahren. Eben jener intime oder persönliche Raum entspreche bei den meisten Menschen in etwa den Radius, den die ausgestreckten Arme um den Körper ziehen können (ebd., 17). Definitiv nichts, was im Zuge des Vimbusas möglich gewesen wäre.

Es soll noch ein Interview stattfinden:

„Der Heiler berichtet von dem Patienten, den wir vor Beginn des Vimbusatanzes schon am Boden sitzend beobachten konnten, während der Heiler mit ihm sprach. Erst jetzt im Anschluss wird aufgeklärt, worum es ging: Die erste Frau hat ihn verlassen, die zweite steht nicht auf ihn [...], während des vorherigen Prozedere haben viele der Beteiligten auch gelacht. Ich war dazu verleitet mitzulachen. Doch erst jetzt verstehe ich, warum gelacht wurde, und fühle mich beschämt: Manche Männer, wie der Heiler, haben drei Frauen und neun Kinder. Und der Patient kann nicht einmal eine Frau ‚halten‘, was offensichtlich zur Belustigung aller Anwesenden beigetragen hat (FFTb 2018, S. 57f.).

Soko (2014) führt in dem Zusammenhang an, dass Frauen und Kinder für den Mann den sozialen Status widerspiegeln würden: „For the man, the wives and their children represent capital [...] According to our informants, the number of spouses and children reveals the prestige and the important status of the husband“ (ebd., S. 85).

Auch unser Leiter schämt sich für uns, für unser Verhalten, das Verlassen des Vimbusas, welches uns als „mangelndes Interesse“ ausgelegt wird. Erst Tage später ist dies thematisierbar. Vor Ort werden noch drei weibliche Gruppenmitglieder im Zuge dieses Interviews dazu gedrängt, „Fragen zu stellen“, Interesse zu zeigen. Dies würde erwartet werden. Im Anschluss daran ist bei eben jenen Forschungsmitgliedern von gefühlter „Bloßstellung“ die Rede. Auch der Patient selbst hat sich im Vorfeld wohl bloßgestellt gefühlt. Auch er hat, ähnlich wie wir, plötzlich die Szene verlassen, war nicht mehr auffindbar. Scham auf so vielen Schauplätzen. Ich selbst thematisiere, dass ich nicht verstehen kann, warum dieses Empfinden nicht angesprochen wird. Zeige mich wütend darüber und schreibe in meinen

Notizen, „meine eigene Wut nicht mehr zügeln zu können“ (FFTb 2018, S. 43f.). Doch betrachtet man meine vorausgegangenen Feldforschungsnotizen, so weise ich selbst auch Probleme auf, meine Belange direkt bei der betreffenden Person zu deponieren. Doch warum reagiere ich dann mit so viel innerlicher Aggression darauf? Darüber mag eine Aussage Franz Grillparzers (1892) Aufschluss geben: „Wir sind gegen keine Fehler an andern intoleranter, als welche die Karikatur unsrer eigenen sind“ (ebd., S. 166). Diese Annahme wird möglicherweise durch Vorkommnisse innerhalb der Supervisionsgruppe untermauert. In ihr wird der Versuch gestartet, eben jenen Besuch bei dem zuvor erwähnten Heiler nachzubesprechen. Das Empfinden unseres Leiters wird zum Teil abgewehrt. Sein Empfinden gehe mit dem eigenen auseinander und sei als „paranoid“ einzustufen. Stattdessen bringt eines der Gruppenmitglieder meinen Disput mit einer der Leiterinnen wieder auf. Rückwirkend sehr passend, da es wohl auch eine Situation beschreibt, in welcher ich mich vorgeführt gefühlt habe und mein eigenes Empfinden abgewehrt wurde: also durchaus Parallelen, welche ich jedoch zum Zeitpunkt der Supervisions-sitzung noch nicht erkennen konnte. Stattdessen erwähne ich in meinen Notizen, dass ich „wütend“ sei, dass eine „Sache aufgerollt“ werde, die für mich geklärt sei und mit der derzeitigen Situation nichts zu tun habe. Weiter schreibe ich in meinen Einträgen, dass ich beschämt gewesen sei, das Gruppenmitglied lege offen, dass ich mit der Gruppe über den Konflikt gesprochen hätte (FFTb 2018, S. 48). Doch wofür steht diese Scham? Wurmser (2014) beschreibt sie als eine „unentbehrliche Wächterin der Privatheit und der Innerlichkeit, eine Wächterin, die den Kern unserer Persönlichkeit schützt – unsere intensivsten Gefühle, unseren Sinn der Identität und Integrität und vor allem unsere sexuellen Wünsche, Erlebnisse und Körperteile“ (ebd., S. 39).

Die von Wurmser beschriebenen Annahmen finden sich auch in weiteren Textstellen wieder, und zwar im Zuge einer anderen Supervisions-sitzung, bei welcher ich geweint habe: „Ich fühle mich jetzt beschämt und verwundbar. Ich mag so nicht gesehen werden“. Ich spreche davon, dass mir gerade jetzt mein „Einzelzimmer auf die Nerven geht“ und ich mir „Nähe und Zugehörigkeit wünsche“ (FFTb 2018, S. 50). Scham und der Wunsch nach Nähe und Zugehörigkeit. Variablen, die genauso bereits in einem Traum von mir vorzufinden waren:

„Guten Morgen. Heute ein Traum. Genauer Inhalt bleibt geheim, aber ich weiß noch, dass es mit Max zu tun hatte. Annäherung, ein Auf-dem-Schoß-Sitzen, die Nähe und Anziehung spüren. Ich wache auf, bin ein wenig beschämt und kann meine Gefühle nicht einordnen, die im ‚wachen Zustand‘ so konträr zu sein scheinen. Im wachen Zustand finde ich viele Gründe, warum ich keine Nähe zu Max möchte. Jetzt sitze ich in der Sonne, und mir kommen die Tränen ... keine Ahnung, warum (FFTb 2018, S. 39). Ich berichte auch, dass meine Stimmung zu eben jenem Gruppenmitglied nach dem vorangegangenen Vimbuza „angespannt“ sei und ich ihn kaum „ansehen kann, wenn er schlecht drauf ist“ (FFTb 2018, S. 40).

Fenichel (1945) gibt diesbezüglich an, dass eben jener, welcher sich schämt, nicht gesehen werden will und dazu tendiert, sich zu verbergen oder sein Gesicht abzuwenden: „Es ist die Art magischer Geste,

die aus dem Glauben entspringt, dass, wer nichts sieht, nicht gesehen werden kann (ebd., S. 200). Ich ziehe mich also zurück, beschreibe dies mit einem „Abkapseln und Distanzieren“, erwähne, „Eifersucht zu verspüren“ und dass „mein Wunsch nach Distanz ein verdeckter Schrei nach Nähe“ sei. Eben jene Nähe sei jedoch nicht umsetzbar, „weil ich Angst habe. Angst davor verletzt zu werden“. (FFTb 2018, S. 58).

Ein Distanzieren, welches möglicherweise vom Gegenüber als „Zurückweisung“ empfunden wird: den Patienten betreffend, welcher den Vimbuza verlassen hat und auch bezüglich unseres Leiters, welcher uns das Verlassen des Vimbusas als mangelndes Interesse auslegte. Auch war wohl in beiden Fällen ein Schamgefühl präsent.

Ähnlich wie ich im eben beschriebenen Beispiel ist nun auch unser Leiter auf Distanz gegangen: Er sei krank. Eine Sitzung, in welcher wir Fragen zur Reise beziehungsweise zum Forschungsgegenstand stellen hätten können, wurde aufgrund dessen abgesagt. An dieser Stelle kann möglicherweise die Hypothese formuliert werden, dass es einen Zusammenhang beziehungsweise ein Zusammenspiel der Komponenten „Zurückweisung, Krankheit und Schamgefühl“ geben könnte. Ich muss an einen Eintrag denken, welchen ich beim Transkribieren meiner eigenen Notizen fast „unterschlagen“ hätte, weil ich mich für mein Empfinden geschämt habe. Ich beschreibe dabei eine Sequenz, bei welcher ein Gruppenmitglied zu den Rhythmen eines Vimbusas getanzt hat:

„Stefan kann es gefühlt schon nicht mehr erwarten. Er zieht auch die Schuhe aus und bewegt sich barfuß über den sandigen Boden. Ich komme nicht um den Gedanken herum, ihn absolut unanziehend zu finden. Sein dünner, heller Körper bewegt sich jedoch gut zu den Rhythmen. Ich habe den Eindruck, dass er die afrikanische Art zu tanzen aufgegriffen hat“ (FFTb 2018, S. 20).

Ein wesentliches Faktum in diesem Zusammenhang mag es wohl gewesen sein, dass eben jenes Gruppenmitglied „krank“ in unsere Exkursion startete, auch vermied mitzuteilen, mit welchen Problemen und Schmerzen er tatsächlich zu kämpfen hatte. Und während der Reise fiel er krankheitsbedingt für mehrere Tage aus. Da sich mein Empfinden der Attraktivität mit zunehmendem Genesungsprozess im Verlauf der Reise zum Positiven veränderte, mag ich an dieser Stelle die Hypothese in den Raum stellen, dass Krankheit und ein mögliches „Ablehnen der Person“ in einem Zusammenhang stehen könnten – ein Ablehnen, welches sich bei mir offensichtlich in einem Schamgefühl manifestierte.

Das Irritierende beim Durchlesen meiner Feldforschungsnotizen ist nämlich, dass sich „Scham“ in den eben beschriebenen Ausführungen mehrfach vorfinden lässt, sich jedoch in meinem Fall zeigt, wenn „Nähe“ stattfindet, während sie bei unserem Leiter oder auch dem eben erwähnten Patienten aufzukommen scheint, wenn sich das Gegenüber distanziert: die Forschungsgruppe, welche den Tanz verlässt oder die Frauen, die den Patienten „verlassen“. Folgt man dem Gedankengang, könnte man sich weiters der Frage annähern, wozu „Zurückweisung“ in diesem Fall führen könnte? Der nächste Vimbuza könnte Aufschluss darüber geben und soll vorab durch einen Traum eingeleitet werden, welcher bereits alle Variablen enthält, die in den folgenden Ausführungen auch vorzufinden sein werden:

„Ein kurzer Fetzen. Ich weiß nicht, ob ich ihn rekonstruieren kann. Ich wache auf, rapider Szenenwechsel in eine andere Schlafszene: ein Mann, selbes Haus, höheres Stockwerk, wacht auf, fährt hoch, greift hektisch unter seinen Kopfpolster und zieht eine Pistole hervor. Ich verspüre Angst“ (FFTB 2018, S. 55). Es ist ein Traum, welchen ich nach dem Vimbuza hatte, den wir verlassen haben. Während der Schlaf hierbei den Kontrollverlust thematisieren könnte, sind durch die übereinanderliegenden Stockwerke möglicherweise Machtdifferenzen symbolisiert: Jemand befindet sich sozusagen über mir. Im Traum selbst fürchte ich offensichtlich seine Aggression, welche mich verletzen könnte: Kontrollverlust, Machtunterschiede, Aggression und Verwundbarkeit. Nächster Vimbuza:

„Eine eher zwielichtig wirkende Gegend, umringt von Bars...viele Schatten, viel Dunkelheit. Wir werden nett begrüßt... Es sind eher wenig Leute anwesend. Die Heilerin wird nicht tanzen, weil sie sich am Fuß verletzt hat. Es wird getanzt... und gegessen. Viele Kinder naschen Chips-ähnliche Sachen... Das lenkt mich ab. Immer mehr Leute strömen in das Haus... Der Eingang wirkt blockiert, das finde ich beklemmend. Ein Gruppenmitglied beginnt auch zu tanzen, begleitet von wildem Gejohle. Sie darf den Vimbuza Gürtel tragen..., noch mehr Irritation. Ich sitze neben Anna, das gibt mir Halt. Wir finden das Szenario beide befremdlich. Drei weitere Gruppenmitglieder tanzen nun auch..., ich bin zwiegespalten: Spaß vs. ‚vor den Kopf gestoßen sein‘. Ich bemühe mich, das Ganze nicht so eng zu sehen. Tanze auch... die Leute werden, je später es wird, immer aufdringlicher. Vermutlich eine Begleiterscheinung der Bars und des Alkohols. Ich rieche Schweiß, viel Schweiß..., hoffe, dass das nicht ich bin“ (FFTB 2018, S. 67).

Beim nochmaligen Lesen meiner Notizen zeige ich mich davon irritiert, muss aber im selben Atemzug an „Angstschweiß“ denken.

„Immer mehr Gruppenmitglieder tragen den Gürtel und mit Kreuzen versehene Bandanas. Ich auch. Mehr Club als Vimbuza, denke ich, und versuche Spaß zu haben. Natalie verletzt sich beim Tanzen am Fuß. Ich verstehe nicht, warum wir noch bleiben. Meine automatische Reaktion wäre gewesen: nach Hause und Wunde versorgen. Endlich ist es zu Ende. Auch die Männer sind immer aufdringlicher geworden. Draußen sammeln wir noch Geld. Eigentlich müssten sie uns zahlen, denke ich. Zum Teil ist das auch passiert. Jeder, der den Gürtel getragen hat, hat Geld bekommen. Das wirkt auch befremdlich und mehr nach Strip-Club als nach Healing-Dance. Ich bin froh, im Auto zu sitzen. Geschützt und auf dem Weg zurück ins Hotel“ (FFTB 2018, S. 68).

Mein Feldforschungstagebucheintrag erzählt von einer für mich unangenehmen und auch als unsicher erlebten Situation: zu viele Menschen, zu nah, Schweißgeruch und Vorkommnisse, die ich nicht einordnen kann. Mein Vergleich mit einem „Strip-Club“ vermittelt ein Gefühl von „verkauft worden sein“. Auch ist passiert, was ich wohl die gesamte Reise über gefürchtet habe: Ein Gruppenmitglied hat sich verletzt. Meine dahingehende Angst lässt sich anhand von vorherigen Einträgen ablesen: Beispielsweise auch in zuvor geschilderten Sequenzen, wenn ich davon spreche, Bedenken zu haben, dass die auf mich zulaufende Person möglicherweise nicht mehr rechtzeitig vor mir stoppen kann oder ich im Zuge eines anderen Vimbusas Angst habe, „einen Hieb abzukommen“.

7.2.5 Die Angst vor dem sozialen Tod

Lässt man den „Barvimbuza“ Revue passieren, stellt sich für mich die Frage, „wieso“ ich derartig über meine Grenzen und mein (Wohl)Gefühl hinausgegangen bin. Einerseits mag dies durch die Unmöglichkeit, den Raum verlassen zu können, begründet sein. Was noch dahinterstecken könnte, soll in den folgenden Ausführungen nähergebracht werden. Es beschreibt die Zeit nach unserem „Fehlverhalten“. Dieses wird im „Elternauto“ thematisiert, also wieder in einer Kleingruppe. Es wird zunächst deutlich gemacht, wie

„unangenehm der gestrige Tag mit uns gewesen sei. Einige Leute hätten schlecht über uns geredet. Unangenehm sei auch ein männliches Gruppenmitglied aufgefallen, welches den Kindern, anstatt dem Vimbuza beizuwohnen, Lieder beigebracht habe. Es sei nicht üblich, dass ein Mann mit Kindern spielt“ (FFTb 2018, S. 45f.). Ich bin irritiert und wohl auch im wahrsten Sinne des Wortes sprachlos. Bei einem anderen Heiler war dies im Zuge der Wartezeit doch okay? Welche Schuld hatten wir uns aufgeladen? Ohne die Frage für mich zu diesem Zeitpunkt noch geklärt zu wissen: Distanz war in jedem Fall die Antwort: „Unser Leiter habe keine Lust, wie noch am Nachmittag des Vortags besprochen, mit uns zusammen unsere Unterlagen durchzugehen und noch allfällige Fragen zu beantworten“ (FFTb 2018, S. 46).

Distanz und nicht mehr mit Informationen „genährt“ werden. In meinen Feldforschungsnotizen sehe ich zunächst noch keinen Zusammenhang zwischen diesem Ereignis und der Schilderung meiner mentalen Verfassung. Wie auch? Ich beginne unzusammenhängend zu schreiben. Nachträge. Ergänzungen. Beim Lesen kenne ich mich nicht aus, bin verwirrt, verloren. Und dies spiegelt womöglich genau eben jene Situation wider, in welcher ich mich befunden habe:

„Das erste Mal, dass mir mein Einzelzimmer auf die Nerven geht. Es gibt keinen Raum, wo ich mich uneingeladen mit den anderen treffen kann. Genau das wünsche ich mir jetzt. Nähe, Zugehörigkeit..., soziale Ausgrenzung..., sozialer Tod. Das Schlimmste, das einem in dieser Kultur widerfahren kann. Ich sehne mich nach etwas zum Festhalten, kann aber nicht die ganze Zeit rauchen, um die Zeit zu überbrücken“ (FFTb 2018, S. 50).

Rauchen. Ich habe in Malawi wieder damit angefangen. Es ist wohl einerseits „soziales Bindeglied“ innerhalb der Gruppe, schafft einen Raum und Grund, sich zu treffen, etwas Gemeinsames zu tun, und spiegelt andererseits möglicherweise auch den oralen Wunsch, „genährt“ und „versorgt“ zu werden, wider. Etwas, auf das ich in Malawi offensichtlich angewiesen bin zu erhalten, nichts, das ich mir selbst geben kann. Ich erwähne, dass ein Termin vereinbart wurde, in welchem uns noch allfällige Fragen von unserem Leiter beantwortet werden würden. Diesen sehne ich herbei: „Die Zeit bis dahin kommt mir vor wie eine Ewigkeit. Dabei ist es nicht mal mehr eine halbe Stunde [...]. Ich habe mich schon lange nicht mehr so einsam gefühlt [...]. Ich könnte gerade nur weinen und bin mit meiner Überforderung allein“. Es gilt offenbar eine Leere zu füllen, denn ich schreibe weiter: „Essen hilft..., oder ich tue es

zumindest. Fühle mich so leer wie mein Handy. Das ich ohnehin nicht benutzen kann..., kein Kontakt zur Außenwelt“. Zusätzlich zu dem Gefühl der Einsamkeit scheint auch um mich herum die Welt „einzustürzen“: „Jetzt fällt wieder der Strom aus. Ich schreibe im Dunklen. Zu faul, um das Licht wieder anzudrehen, mich zu bewegen. Fühle mich tot und unnützlich“ (FFTB 2018, S. 50). Meine Tagebucheinträge erzählen von einem Gefühl der Ausgrenzung, welches einerseits aus der Distanz unseres Leiters zur Gruppe zu resultieren scheint und andererseits auch durch mein allgemeines Gefühl, „anders“ zu sein. In diesem Zusammenhang schildere ich eine Sequenz auf dem Markt, an welchem Stoffe eingekauft werden konnten: „Ach ja, Episode aus dem Markt. Mein Geschmack ist ein ganz ein anderer. Ich tue mir schwer zu beraten. Auch höre ich nicht, dass die Stoffe, die ich aussuchen würde, schön wären. Ich fühle mich anders, nicht zugehörig“ (FFTB 2018, S. 51). Beim Niederschreiben dieser Einträge bin ich peinlich berührt, dass eine derartige Situation so viel in mir auslösen konnte. Ich fühle mich unsicher und abhängig, Empfindungen, welche definitiv noch verstärkt werden, als die erhoffte Sitzung, in welcher Fragen gestellt werden könnten, abgesagt wird: „Jetzt hatte ich schon die Hoffnung, dass um 16:00 die Sitzung beginnt. Abgesagt. Ich könnte aus der Haut fahren. Mein derzeitiger Soundtrack passt dazu: ‚Highway to hell‘ [...]. Hoffentlich ist Marius bald wieder fit. Sonst fällt unsere Forschungsreise ins Wasser“ (FFTB 2018, S. 52). Neben meiner Frustration und Verzweiflung wird anhand dieses Eintrags auch deutlich, welche Relevanz eine einzelne Person für die ganze Gruppe haben kann beziehungsweise in welchem Abhängigkeitsverhältnis wir uns zu diesem Zeitpunkt auch befunden haben. Auch die Gruppe erlebe ich in dieser Zeit als einerseits „wohlwollender miteinander“, andererseits auch als „zaghaft und unsicher“ (FFTB 2018, S. 53).

Was es heißt, von „Versorgungsmöglichkeiten“ abgeschnitten zu sein, zeigt sich in meinem Fall auch körperlich:

„Ich fühle mich heute ein wenig erschlagen, habe aufgrund der trockenen Heizungsluft im Zimmer Reizhusten. Wenigstens geht der Strom wieder. Gestern ist er mehrfach ausgefallen, dementsprechend gab es auch kein Warmwasser. Meine Haare sind fettig, und ich habe mich insgesamt nur notdürftig gewaschen“ (FFTB 2018, S. 55).

Auch mental beschreibe ich mich in dieser Zeit als „betäubt und ideenlos“. Ich protokolliere, mich gerne auf die Reise fokussieren zu wollen, zu forschen, neugierig zu sein. Mein Kopf würde sich jedoch schwer anfühlen: „Ein in sich verworrenes Knäuel an Informationen, das mich handlungsunfähig macht [...]. Ich fühle mich allein auf weiter Flur, schutzlos“ (FFTB 2018, S. 59). Weiters mache ich die Angabe, dass ich „genaue Vorgaben“ bräuchte, da ich mit eigenen „Entscheidungen überfordert“ wäre. Ich schreibe, „Hemmungen“ zu haben, „andere um etwas zu bitten“ (FFTB 2018, S. 60). Stattdessen würde ich warten, bis mir Dinge angeboten würden. Wartend. Wie wohl bei den Heilern, ein Bild das sich auch innerhalb der Gruppe beziehungsweise in jenem konkreten Fall auch erneut mit unserem Leiter zeigte. Vor allem rückwirkend erinnert das klärende Gespräch nach unserem „Fehlverhalten“ wohl am ehesten an das Gespräch mit einem der Heiler, welches auch erst nach einer längeren Wartezeit stattfand

und mit einem Vorwurf Richtung „westlicher Welt“ startete. Auch die Thematisierung eines Fehlverhaltens. Weiters ähnlich: „Das Gespräch beginnt mit einer Ansprache. Wie die Forschungsreise zustande gekommen ist, was wir bis jetzt schon gesehen haben. Ein Narrativ. Jeder spürt, dass er wohl nicht unterbrochen werden will“. Von anfänglicher Begeisterung bezüglich der Forschungsgruppe wird berichtet. „Dann ein Schwenk zu dem Tag, an dem er enttäuscht wurde“. Wir übernehmen die Rolle, welche uns zugewiesen und wohl auch vom Gegenüber erwartet wird: die der Zuhörer. „Danach ist noch Platz, um Fragen zu den unterschiedlichen Heilern zu stellen. Ich merke, wie mir meine Augen zufallen, muss mich wirklich konzentrieren, um wach zu bleiben“ (FFTB 2018, S. 63).

Aufkommende Müdigkeit: auch eine Parallele, welche sich bezüglich des Besuchs bei eben jenem Heiler wiederfindet. Damals jedoch nicht bei mir, sondern bei einer der Leiterinnen: „Beim zweiten Gespräch mit dem Heiler wirkte dieser ruhiger und nachdenklicher als den Abend zuvor. Susanne [Leiterin] ist währenddessen eingeschlafen“. Eben jenes Einschlafen habe ich damals als „irrsinnige Provokation bzw. demonstratives Verhalten gegenüber der Gruppe“ empfunden (FFTB 2018, S. 17). Unangebracht wirkendes Schlafbedürfnis war auch bereits im vorherigen Kapitel 7.2.1. Ungleich: Die Rolle von Egoismus & Neid im Zusammenhang mit einer Supervisionsgruppe Thema. In diesem Kontext habe ich die Hypothese in den Raum gestellt, es könnte sich um „unansprechbare“ Inhalte handeln, welche zurückgehalten werden müssen. Ruft man sich die als nahezu existenzielle Bedrohung wahrgenommene Konsequenz von „Fehlverhalten“ in Erinnerung, so könnte diese These damit untermauert werden.

7.2.6 Vom Fragen und In-Frage-Stellen

Unansprechbare Inhalte. In meinen Feldforschungsnotizen thematisiere ich oft das „Stellen von Fragen“ und die damit verbundenen Schwierigkeiten. Beim Lesen meiner Einträge bin ich irritiert davon, mit welchen Hemmungen dies oftmals für mich verbunden ist. Die Gründe hierfür dürften jedoch unterschiedlich sein. So erzähle ich beispielsweise von einem Interview bei einer Heilerin: „Das Interview ist ziemlich offen. Auf Fragen wird geantwortet. Aber besonders bei der Patientin habe ich das Gefühl, sie in eine unangenehme Situation zu bringen“ (FFTB 2018, S. 45). Ich berichte weiters, mich auch „müde“ zu fühlen; „unfähig, eine Frage zu stellen“. Ich zeige mich „genervt“ davon, dass andere Gruppenmitglieder ihren „Fragenkatalog abarbeiten“ und offensichtlich zu „jedem Preis forschen“ wollen (FFTB 2018, S. 45f). Im Zuge eines anderen Interviews mit einer Patientin berichte ich davon, dass diese auf Fragen antwortet, ich jedoch denke, dass für „Intimeres wohl häufigere Besuche notwendig“ wären (FFTB 2018, S. 68). Ich merke, dass ich Angst habe, den Patientinnen – in meinen Notizen sind es lediglich Frauen – zu nahe zu treten, und erlebe gestellte Fragen als fast „invasiv“. Ich spreche davon, dass mir „Denken und die Frage nach ‚was will ich?‘“ schwerfallen würden. „Mein Kopf fühlt sich leer an. Ein ähnliches Bild zeigt sich, wenn ich bei den Heilern Fragen stellen soll oder mit unserem Leiter am Tisch sitze. Ich habe das Gefühl, mein Englisch ist nicht gut genug, blockiere mich selbst“ (FFTB 2018,

S. 48). In all jenen Situationen habe ich es nun vermieden, mich zu äußern. Wenngleich aus unterschiedlichen Gründen: Während ich in den eingangs geschilderten Situationen Hemmungen aufwies, um der zu befragenden Person nicht zu „nahe zu treten“, diente das Vermeiden von Fragen bei Heilern oder auch unserem Leiter wohl eher einem anderen Zweck. Ich spreche davon, dass mein Englisch nicht gut genug sei; will mich also nicht bloßstellen. Auch eine andere Sequenz könnte dies untermauern: „Ich tue mir schwer mit Smalltalk, auch fachlich fallen mir keine Fragen ein. Und wenn, dann traue ich sie mir nicht zu stellen, aus Angst, sie könnten ‚dumm‘ sein“ (FFTB 2018, S. 83). Dumm. Beim Schreiben fällt mir eine Szene am Esstisch ein, welche wohl eben jene Angst bedient:

„Gule Wamkulu. Viele Menschen umringen die Tänzer, die Tiermasken tragen. Wir haben sie gesehen. Es ist nun Gesprächsthema. Ich frage, ob auch Frauen daran teilnehmen dürften. Der ältere Herr, der zuvor noch am Esstisch über dieses Thema referiert hatte, wendet sich statt an mich an eine der Gruppenleiterinnen. Nach welchen Kriterien Studierende ausgewählt werden würden? Ob hierfür nicht ein Mindestmaß an Wissen vorausgesetzt werden würde? Ich werde weder verteidigt, noch habe ich das Gefühl, für mich selbst sprechen zu können. Ich fühle mich ignoriert und gedemütigt. Er ergänzt, dass er meine Frage beantworten würde, wenn er gegessen habe. Dies wolle er vorher tun“ (FFTB 2018, S. 84).

Ich spüre auch vier Jahre später noch denselben Widerstand, der sich damals in mir aufgebaut hat. „Warten. Bis mir geantwortet werden würde. Auf eine Frage, die ich niemals stellen hätte sollen. Nach tatsächlich Längerem war die Antwort ‚nein‘. Natürlich. Es handle sich um einen Männerbund“ (FFTB 2018, S. 85). Und so mag sich in dieser Szene zeigen, was schon in vorherigen Kapiteln thematisiert wurde: Zum einen wurde, wie so oft während der Forschungsreise, nicht direkt mit uns „Kindern“ kommuniziert, sondern der Weg über die Leiterinnen gewählt. Auch das „Warten“ ist eine bereits bekannte Variable und kann in diesem Fall möglicherweise, ähnlich wie bei den Heilern oder aber auch unserem Leiter, als „Machtdemonstration“ gedeutet werden. In diesem Fall wohl als Resonanz auf meine naive Frage. Doch warum diese Vehemenz? Was habe ich durch meine Frage möglicherweise ins Wanken gebracht? Ohne dies bewusst beabsichtigt zu haben, habe ich wohl die „Rolle der Frau“ in Frage gestellt, indem ich eine rein für Männer geschaffene Institution zumindest in Gedanken für Frauen geöffnet habe. Auf einen weiteren Hinweis, welcher diese These stützt, soll im nächsten Kapitel eingegangen werden.

Ich berichte also davon, dass ich gerne „forschen“ würde, „neugierig“ sein wolle, sich aber „mein Kopf schwer anfühlen“ würde: „Ein in sich verworrenes Knäuel an Informationen, das mich handlungsunfähig macht. Betäubt. Ideenlos. Fragenlos. Uninteressiert an Neuem“. Ich spreche von „großer Abwehr, mich auf Neues einzulassen“ (FFTB 2018, S. 58). Seiffge-Krenke (2017) beschreibt die Abwehr als „Prozesse, die gegen Schmerz, Gefahr, negative Affekte schützen und die Emotionen so herunterregulieren, dass sie durch das Individuum handhabbar werden (ebd., S. 16). Und so mag meine „Ideenlosigkeit“ und innerliche „Betäubung“, welche auch die Unfähigkeit mit sich brachte, Fragen zu denken,

geschweige denn zu formulieren, auch vor der Angst vor Abwertung durch mein Gegenüber und dem Gefühl der Minderwertigkeit geschützt haben. Aber was ist mit eben jenen Situationen, in welchen ich eher Angst hatte, meinem Gegenüber durch intime Fragen zu nahe zu kommen? Um diese Frage zu klären, hilft es möglicherweise, sich zu veranschaulichen, wie ich selbst mit meinem „Innersten“ umgegangen bin. Wie sehr ich mitunter damit beschäftigt war, nicht alles mit den anderen zu teilen und wie bloßgestellt ich mich beispielsweise auch gefühlt habe, wenn dieses „Innerste“, mein mitunter verletzlicher Teil, vielleicht doch durchgeschimmert ist. Markant tritt dies wahrscheinlich in eben jener Szene hervor, in welcher ich angab, während einer Supervisions Sitzung geweint zu haben. Und mich dafür zu schämen: „Ich habe auch heute das erste Mal während der Supervision geweint und fühle mich jetzt beschämt und verwundbar. Ich mag so nicht gesehen werden“ (FFTb 2018, S. 50). Und so war es im Fall der Patient*innen wohl eher meine Identifikation mit eben jenen, welche mich keine Fragen hat stellen lassen. Aus Angst zu verletzen, was mir an mir selbst so beschützenswert und auch -notwendig erschien: meinen Selbstwert.

7.3 Systemsprenger: Eine Gruppe zerfällt

Meinen Selbstwert schützen. Nicht zu viel von mir „Preis geben“, mir nicht in die Karten schauen lassen. Auch in der Gruppe nicht. Ich erwähne in meinen Feldforschungsnotizen, dass ich vermeide, Träume oder auch Gedanken in der Forschungsgruppe zu teilen.

Ungeteilt bleibt dementsprechend auch der folgende Traum. Ich berichte von einem aufkommenden Konflikt aufgrund empfundener Ungleichheit:

„Traum von heute. Ich bin in einer Art Park. Viele Leute. Ich sehe Gesichter, die ich von der Uni kenne. Oder manche vom Kolleg⁶. Dann sitze ich in einem Kreis von Leuten, ich glaube, es ist die Malawigruppe. Es könnten aber auch noch mehr/andere Personen dabei sein. Max sitzt links von mir.

Vor jedem von uns zwei Stapel Geld, ich vermute so etwas Ähnliches wie Spielkarten. Als ich meinen Blick kurz abwende, fehlt der Geldschein vom linken Stapel, eine Geldnote mit der Zahl 10. Max leugnet, sie genommen zu haben. Ich beginne mit ihm zu diskutieren, während sich die Gruppe auflöst und abwendet. Mein Zorn wird zu Trauer und Schuldgefühl“ (FFTb 2018, S. 65).

Der Traum erzählt davon, dass mir etwas genommen wurde, um Chancengleichheit bei einem Spiel schaffen zu können. Die Schuld hierfür suche ich bei einem Gruppenmitglied, bei welchem ich vermute, dass er es genommen haben könnte. Doch was, wenn der andere sich keiner Schuld bewusst ist? Sich nicht entschuldigt? In meinem Traum führt mein anfängliches Bedürfnis, mich zu vertreten

⁶ Von 2009–2011 habe ich die Ausbildung zur Sozialpädagogin am Kolleg für Sozialpädagogik in St. Pölten absolviert.

beziehungsweise mich einer von mir als ungerecht wahrgenommenen Situation zu widersetzen, dazu, dass ich mit „Trauer und Schuldgefühl“ allein zurückbleibe, während sich die „Gruppe auflöst“.

Das auftretende Schuldgefühl hat gemäß Adler (1909/2007) eine Hemmung der Aggression zur Folge: „so macht Gewissen Feige aus uns allen“ [Hamlet] – und es entsteht eine Situation, der die Ausgleichsmöglichkeit fehlt (ebd., S. 99f.).

Abseits dieses Traums gibt es gegen Ende der Reise noch ein weiteres Ereignis, welches einen Zugang zur „Schuldfrage“ eröffnet und möglicherweise zur weiteren Klärung beitragen könnte:

„Wandern. Ich freue mich immens über ein bisschen Bewegung. Das Autofahren war schon zu viel. Endlich nicht mehr sitzen [...]. Wir fahren mit Ilias [Sohn unseres Leiters] zum Berg. Max sitzt vorne. Später wird daraus (wieder) ein Konfliktpunkt. Wir anderen vier haben Spaß auf der Ladefläche. Max fühlt sich ausgeschlossen. Zu diesem Zeitpunkt ahnt das allerdings noch niemand.

Die Stimmung am Anfang der Wanderung ist gelöst [...]. Mit der Zeit verschlechtert sich die Stimmung..., je anstrengender die Strecke wird. Max möchte den schnelleren, aber auch beschwerlicheren Weg gehen. Und dafür die ‚Verantwortung tragen‘. Mir ist alles recht. Von den anderen kommen Bedenken, die ignoriert werden. Vernünftig versus unvernünftig. Die Strecke wird härter. Pause vor dem Gipfel, Fehlanzeige. Ich soll erst essen, wenn wir am Gipfel sind. Danke Max. Das letzte Stück. Klettern. Spaß. Ich bin oben, k.o., aber glücklich. Durchatmen. Stefan, Max und Ilias auch. Wo sind die Mädls? Sie schaffen es nicht, dringt durch. Max will sie holen gehen und kommt mit der Nachricht zurück, dass Natalie und Anna es sich gemütlich gemacht hätten. Sie würden tratschen. Später erzählen sie selbst, dass sie geweint und sich gegenseitig getröstet hätten. Ich ahne von dem ganzen Drama nichts, genieße die Sonne, die endlich durch die nebligen Wolken bricht. Der Stein, den ich für meine Rast gewählt habe, ist nun in warmes wohltuendes Licht getaucht. Ich mag mich nicht bewegen. Ich bin angekommen. Der Himmel klärt sich endlich und lüftet den Blick auf die Landschaft. Die Mädls machen sich in der Zwischenzeit auf die Reise [...], aber wohin? Ich höre fluchen [...], ‚Scheiße‘ [...], ‚Was für eine tolle Gruppenerfahrung‘ [...], ‚Im Stich gelassen‘. Stefan will ihnen entgegengehen und sie auf den Gipfel lotsen, den sie versuchen auf einem Umweg zu erklimmen. Ich bleibe mit Max zurück. In mir reift die Erkenntnis, dass wir umdrehen hätten müssen. Er gibt eher an, sich diese Erfahrung nicht kaputt machen zu wollen. Die Stimmung bei der Ankunft ist frostig. Ich entschuldige mich. Stefan auch. Max nicht. Offensichtlich ein Grund, ihm die Hauptschuld zu geben. Gepaart mit dem Ärger über „seine Entscheidung“, den härteren Weg gehen zu wollen. Anna sagt kaum etwas, was mich noch mehr irritiert als die offen gezeigte Wut von Natalie. Zudem weiß ich von ihrer negativen Wandererfahrung. Von der Gruppe zurückgelassen. Insgeheim ertappe ich mich aber auch bei dem Gedanken, dass die Sache gerade dramatisiert wird. Meine Wahrnehmung war eine andere. Thematisieren werde ich das jedoch nicht. Es erscheint mir unangebracht und die Angst nicht ernst nehmend. Nach einer längeren Pause machen wir uns an den Abstieg. Mit weniger Reden. Alle sind noch geprägt von der Erfahrung,

die uns mehr voneinander entfernt, als nähergebracht hat [...]. Bei der Heimfahrt sitzt Max wieder vorne. Noch immer weiß keiner, dass ihn das stört“ (FFTb 2018, S. 79f.).

Doch was hat sich hier ereignet? Zunächst soll an dieser Stelle hervorgehoben werden, dass es sich sowohl bezüglich des eingangs geschilderten Traums als auch bei der Erklimmung des Bergs meinerseits um einen „männlichen Protest“ gehandelt haben könnte. Ich versuche offenkundig meine „Minusposition“ zu verlassen, strebe hinsichtlich der Wanderung im wahrsten Sinne des Wortes „nach oben“.

Für diese These sprechen auch meine Ausführungen, in welchen ich erwähne, mich auf den Wanderflug zu freuen, weil mir das Autofahren „schon zu viel“ geworden sei und ich „Bewegung“ herbeisehnen würde. So steckt in diesen Zeilen wohl vor allem auch der Wunsch und Drang, wieder mehr Eigeninitiative zu erlangen und mich selbständig und autonom fortzubewegen. Anders als beim Autofahren, wo die Fortbewegung vor allem als Beifahrerin ein gewisses Abhängigkeitsgefühl mit sich bringt, welches mich ohnehin die ganze Reise über begleitet hat.

Ein weiteres Element, welches sich in diesem Eintrag zeigt, ist ein „Splitten“ der Gruppe, welche Ähnlichkeiten mit der Unterteilung in „Kinder- bzw. Erwachsenenauto“ aufweist. Diese Splittung tritt auf, obwohl es sich nur um ein einziges Gefährt handelt: Unterteilt wird diesmal in Vordersitze und Ladefläche. Während die Ladefläche – ähnlich wie das „Kinderauto“ – mit regem Austausch und Gemeinschaft assoziiert wird, werden die Vordersitze, vergleichbar mit dem „Elternauto“, von einem Gruppenmitglied wohl eher aus einem Pflichtgefühl heraus eingenommen: Ilias, unser Bergführer und in diesem Fall auch Autofahrer soll nicht allein gelassen werden.

Bezüglich unseres Bergführers kristallisierte sich auch bald heraus, dass er keine Ambitionen zeigte, eine leitende Funktion bezüglich unserer Wanderung einzunehmen, weswegen diese Funktion fast automatisch von eben jenem Gruppenmitglied übernommen wurde, welches auch schon zuvor neben unserem Bergführer auf den Vordersitzen Platz genommen hatte. Ähnlich wie bei der gesamten Forschungsreise beschreibe ich die Stimmung anfänglich als „gelöst“, welche jedoch mit zunehmendem Voranschreiten immer schlechter wird. Befürchtungen und Ängste, der Wanderung „nicht gewachsen“ zu sein, scheinen genauso wenig Platz zu haben wie Bedürfnisse: in meinem konkreten Fall das Bedürfnis nach Nahrung: „Ich solle essen, wenn wir am Gipfel sind“. Eine weitere Parallele zum übrigen Reisehergang, bei welchem ich auch in mehreren Einträgen erwähnte, in vielen Fällen das Gefühl verspürt zu haben, auf das „Essen warten“ zu müssen, und die Essenszeit zumeist durch den Leiter „eingeläutet“ wurde.

Bezüglich der Wanderung sehe ich persönlich vor allem das Klettern als Herausforderung, kann mich erinnern, das Gefühl von „mich beweisen“ verspürt und wohl auch zum ersten Mal während der Reise wissentlich meine Bedürfnisse vor die der anderen gestellt zu haben.

Innerhalb der Gruppe führte dies zu Unmut und wohl auch zur Frage, welche sich auch in anderen Bereichen der Forschungsreise zeigte: Inwieweit dürfen egoistische Motive Vorrang haben?

Und so wird in meinen Ausführungen wahrscheinlich der Wunsch nach „Besonderheit“ und einer „besonderen Erfahrung“ deutlich, welcher jedoch zeitgleich mit der Überforderung und Angst von anderen Gruppenmitgliedern zusammenfällt und so auf meiner Seite in einem „Schuldgefühl“ gipfelt.

Was sich im Zuge dieses Konflikts jedoch auch zeigt, sind eben jene Lösungsstrategien beziehungsweise „gelernte“ Reaktionen auf Konflikte, welche uns die Reise über begleitet, haben: Aggression und Sprachlosigkeit. Während ich davon berichte, dass eines der Gruppenmitglieder offen aggressiv auf die angstmachend erlebte Situation reagiert, mündet es bei der anderen betroffenen Person in einer Sprachlosigkeit, welche ich als noch „irritierender“ erlebe und beschreibe.

Beim Abstieg wird wenig geredet. Ein Bild, welches sich in unserer Unterkunft fortsetzt.

Eine Sprachlosigkeit, welche sich auch in meinen Feldforschungsnotizen wiederfindet. Ich schreibe einige Tage nichts. Die Wanderung erwähne ich erst nach Tagen in einem Nachtrag. Ähnlich wie nach dem Konflikt, welcher entstand, weil wir den „Vimbuza“ verlassen hatten, uns als Gruppe etwas zu viel wurde und dies von anderer Seite, ähnlich wie in diesem Fall, anders wahrgenommen wurde. Angst und unaushaltbare Zustände wurden bezüglich des Vimbusas – und hier findet sich nun wieder eine Parallele zur Wanderung – weitestgehend ignoriert.

Bezüglich der Wanderung wird nun bei einer unserer finalen Supervisionsstunden, welche noch am selben Tag stattfindet,

„unsere Gruppe von Susanne [Leiterin] in den Himmel gelobt. Die positiv verlaufene Gruppendynamik bemerkt. Die Stimmung im Raum ist zum Schneiden. Ich bin unruhig, mein Herz schlägt bis zum Hals. So wie es das immer tut, wenn ich etwas loswerden muss. Ich ergreife die Chance, als Susanne von wellenförmigen Bewegungen in der Dynamik spricht. Ich erzähle von der Wanderung, dass diese nicht so optimal verlaufen ist, räume Schuld ein“ (FFTb 2018, S. 82).

Es kommt nun von Leiterseite zu Aussagen wie, „dass man uns nicht alleine lassen könne“. In dieser Sequenz fühle ich mich der „Kinderrolle“ wieder sehr nahe. Der Frust darüber findet sich auch in einer meinerseits als zynisch erlebten Aussage eines anderen Gruppenmitglieds wieder, wenn dieses angibt, dass wir für die Klärung unserer Konflikte wohl tatsächlich eine der Leiterinnen bräuchten.

Neben dem Vorwurf, nicht allein gelassen werden zu können, da wir uns in diesem Fall in für uns gefährliche Situationen bringen würden, spricht nun auch Max zum ersten Mal an, dass er sich bei der Hinfahrt zur Wanderung auf den Vordersitzen nicht wohl gefühlt habe, er lieber bei allen anderen auf der Ladefläche gesessen wäre. Ein Ansprechen schien jedoch keine Option dargestellt zu haben. Stattdessen gab er an, dass wir das „spüren hätten müssen“ (FFTb 2018, S. 81). Möglicherweise ein weiterer

Hinweis darauf, was „unansprechbar“ erscheint: Wie deutlich darf man seine Unzulänglichkeit kommunizieren? Wie deutlich zeigen, dass man sich abgelehnt fühlt?

„Hellsehen“ sage ich damals dazu. Und dass ich mir wünschen würde, es zu können, es jedoch nicht kann und wir deswegen miteinander kommunizieren müssten. Natalie fühlt sich offensichtlich von dem Wort angesprochen, meint, dass sie auch nicht annehmen könne, dass wir ihre Angst [die Wanderung betreffend] erahnen und sie die Dinge deutlicher und klarer beziehungsweise überhaupt hätte ansprechen müssen (FFTb 2018, S. 81).

Dass der Konflikt jedoch nicht geklärt war, ließ sich an Kommentaren und „Sticheleien“ mir gegenüber an den Folgetagen erahnen. In einer der kommenden Supervisionsitzungen wird bezüglich eines Traums assoziiert. An den genauen Inhalt erinnere ich mich nicht mehr. In meinen Feldforschungsnotizen habe ich lediglich festgehalten, dass eine der Leiterinnen in diesem Zusammenhang angab: „Jasmin hat ja auch auf eine Art gesungen“ (FFTb 2018, S. 73). Gemeint ist mein Ansprechen des Gruppenkonflikts im Zuge der Wanderung. Die übrigen Gruppenmitglieder reagieren mit Lachen. „Ich frage mich, ob nur ich irritiert und vor den Kopf gestoßen bin. In den Assoziationen, die relativ rasch von den anderen folgen, geht es um ‚Verrat‘, ‚Sing Sing‘ (Gefängnis)..., hier spüre ich zum ersten Mal richtig, dass das Thema noch nicht abgeschlossen ist. Bin frustriert [...]. Warum kann man nicht direkt mit mir das Gespräch suchen?“ (FFTb 2018, S. 73). Doch welches Verbrechens hatte ich mich schuldig gemacht? Die Assoziationen dahingehend schienen zumindest einheitlich, schlüssig und für alle nachvollziehbar: Über gewisse Dinge spricht man nicht. Schon gar nicht vor Menschen, die nicht „dabei waren“. Eine Herangehensweise, die sich auch in vorherigen Sequenzen dieser Forschungsreise gezeigt hat. Beispielsweise auch im eingangs erwähnten Traum mit den Spielkarten. Auch hier wurde ein Konflikt vor „Uni- und Kollegkolleg*innen“ ausgetragen.

Den Konflikt nach der Wanderung betreffend, formuliere ich, dass sich im weiteren Verlauf zunächst „normale, relativ friedlich ablaufende“ Stunden mit eben jenen abwechseln, in welchen deutlicher hervortritt, dass mein „Verrat“ noch im Raum steht, beziehungsweise für mindestens ein Gruppenmitglied noch nicht aus der Welt geschafft ist. Ich berichte in diesem Zusammenhang von einem Abend, an dem es im Zuge von zwei „Malawigins⁷ zu einer erneuten Stichelei“ kommt (FFTb 2018, S. 72).

„Max erzählt von Blumen, die er in die leeren Ginflaschen stecken will [...]. Ich frage, ob er von den Blumen spricht, die er während der Wanderung gesammelt hat?“ Anscheinend keine Information, die ich mit den anderen hätte teilen dürfen. Max wirft mir in diesem Zusammenhang vor, eine „Petze“ zu sein, und ergänzt dies mit der von mir als provokant erlebten Nachfrage, ob ich möglicherweise lieber „ansprechen“ dazu sagen wolle. Eben jenes Wort, das ich selbst benutzt habe, kurz nachdem die Bombe in der Supervisionsgruppe geplatzt ist und mir „Verrat“ vorgeworfen wurde“ (FFTb 2018, S. 73). Ich fühle mich an die Situation am Esstisch erinnert, als ich bezüglich von Gule Wamkulu,

⁷ Spirituose

unwissentlich für mich ein Männerbund, die Frage stellte, ob auch Frauen mitmachen würden/dürften. Auch da sorgte meine Frage für Verärgerung bei meinem Gegenüber, und die übrigen Gruppenmitglieder, inklusive mir selbst, verstummten. Die darauffolgende Nacht beschreibe ich als unruhig, den nächsten Morgen herbeisehnend, an welchem ich den offensichtlichen Konflikt in einem Gespräch klären möchte.

„Nächster Morgen. Es wird 6:45. Ich sitze auf Marius [Leiter] Terrasse und schreibe. Von Klärung nach wie vor keine Spur. Stattdessen wird mir kalt. Meine Zigaretten sind am Zimmer. Ich bin genervt. [...] Aber ich weiß, dass dieser Zorn wohl nur Produkt meiner Anspannung ist“ (FFTb 2018, S. 73).

Ich erwähne weiters, dass mir das „Herz bis zum Hals schlagen“ würde und ich „genervt“ davon sei, dass ich „nicht mehr ganz so aggressiv und geladen wie gestern wäre“. Und weiter: „Hoffe, dass ich mich trotzdem adäquat vertreten kann“ (FFTb 2018, S.73). Und so zeigt sich auch anhand dieses Beispiels das Zusammenwirken von Aggression und Angst beziehungsweise Unsicherheit, welche bereits im Kapitel 7.2.3. Minderwertigkeitsgefühl: Im Mantel von Aggression & Kontrolle Erwähnung fand.

Ich führe bezüglich der eben geschilderten Szene weiters an, dass ich eben jenes für mich als „vermeidend“ eingestufte Verhalten als „feige“ empfinden würde und ich der Meinung sei, von einem „Erwachsenen“ wohl „mehr erwarten“ zu dürfen (FFTb 2018, S. 74).

Wenn ich also das mir entgegengebrachte Verhalten als „feige“ und auch nichterwachsen, also unreif beurteile, tritt klar meine abwertende Tendenz zu Tage, mit welcher ich in diese Situation hineingehe. Doch welchen Zweck erfüllt diese Abwertung?

Vermutlich soll hierbei nur meine eigene Unsicherheit kaschiert werden, welche ich zu diesem Zeitpunkt definitiv empfunden habe. Dafür spricht auch, dass ich Eigenschaften von Max mit jenen meines jüngeren Bruders vergleiche und vermutlich auf diese Weise versuche, Sicherheit zu generieren: ich kenne mein Gegenüber. Dies mag das Gefühl vermitteln, besser auf eine Situation vorbereitet und ihr vielleicht auch „gewachsen“ zu sein. Dass es sich bei eben jener Übertragung um einen Abwehrmechanismus gehandelt haben könnte, um meiner eigenen Unsicherheit entgegenzuwirken wird auch von den Ausführungen Riekens (2011) gestützt, welcher angibt, dass wir dem Abwehrmechanismus „der Übertragung erliegen, wenn wir ,so tun, als ob‘ der Lehrer in seinem Verhalten genauso wäre wie seinerzeit der Vater“ (ebd., S. 26).

„Irgendwie erinnert er mich seit gestern an meinen Bruder. Seine Art zu reden, sein Talent zu kommunizieren. Sein druckkochtopfähnliches Streitverhalten. Die Unfähigkeit, es zu regulieren. Die Reue danach, von der man nicht weiß, ob sie echt und reflektiert genug ist. Jeden Tag eine neue Bombe, die platzt. Neue Action. Es wird nicht langweilig. Er findet sich oft im Mittelpunkt, ringend um Aufmerksamkeit, bemerkt werden. Fühlt sich schnell ausgeschlossen, ungeliebt, unbeachtet. Ein kleiner zarter Kern hinter einer rohen bedrohlich wirkenden Fassade. Jetzt sitzt er mir gegenüber. Wir reden nichts“ (FFTb 2018, S. 74).

Ich spreche in meinen Notizen weiters davon, die „magischen Worte“ gesagt zu haben, „dass ich etwas klären möchte“ (ebd., S. 74). Er lässt mich zunächst warten. Und so wiederholt sich vermutlich auch in dieser Sequenz ein Phänomen, welches mich die gesamte Reise über begleitet hat und bereits in Kapitel 7.2.3. Minderwertigkeitsgefühl: Im Mantel von Aggression & Kontrolle Erwähnung fand. Ich gebe speziell im Zusammenhang mit einem der Heiler an, dass dieser nicht nur bestimmte, „wann“ gesprochen wurde, sondern auch, „was“ besprochen wurde. Dies findet sich auch in der eben beschriebenen Situation wieder, wenn ich kurz nach dem Gespräch mehr irritiert als erleichtert davon berichte, dass „für ihn nichts mehr offen“ gewesen sei. „Es tue ihm leid [...]. Stattdessen meinte er, dass es angenehm wäre, von mir wahrgenommen zu werden“, und er „eifersüchtig [sei], wenn er sehe, wie gut ich mich mit Stefan verstehe und wie nett ich zu ihm bin“ (FFTb 2018, S. 74f). Ich protokolliere in meinen Notizen, dass das Gespräch für mich sowohl „unerwarteten“ als auch „ungewollten Inhalt“ hatte, ich „mich plötzlich unsicher gefühlt“ hätte und am liebsten aus dem „Gespräch geflüchtet“ wäre. Während ich auf einen Streit oder zumindest eine Diskussion eingestellt war, erlebte ich Max stattdessen als offen und verletzlich, ein Umstand, der mich in dieser Situation wohl gleichermaßen überrascht wie überfordert hat. Ich berichte, dass mein Gegenüber „ein paar Schritte auf mich zugemacht“ und „mir seine Faust hingehalten“ habe. Ich zeige mich davon irritiert, gebe an, dass es „länger gedauert“ habe, bis ich „verstanden“ hätte. Und so findet sich vielleicht in dieser Sequenz auch eine symbolische Untermauerung meiner vorangegangenen Ausführungen bezüglich der Situation. Während ich mit einer Konfrontation gerechnet habe – und dies könnte die Faust symbolisieren – ist mein Gegenüber im wahrsten Sinne des Wortes „näher“ gekommen. Um der „Faust“ ihr Gefahrenpotenzial zu nehmen, interpretiere ich diese als Aufforderung zum „brüderlichen Einklatschen“. Und so könnte die stattgefunden Übertragung in diesem Zusammenhang als Abwehrmechanismus gedeutet werden, mit dem Ziel, eine für mich als unsicher erlebte Situation angenehmer und wohl vor allem sicherer empfinden zu können. Dass diese Gefühle durchaus von meinem Gegenüber wahrgenommen werden konnten, könnte mit dem weiteren Verlauf veranschaulicht werden: „Ich solle meine Hand/Faust“, welche ich ihm noch zum „brüderlichen Einklatschen“ entgegengestreckte hatte, öffnen. In diese legt er „einen Kronkorken mit dem Aufdruck ‚Chill‘“ (FFTb 2018, S. 75). „Chill“ – „sich entspannen“. In der Situation selbst, in welcher ich mich ohnehin überfordert und überrumpelt zeige, fühle ich mich von dem Aufdruck nicht angesprochen, empfinde ihn wahrscheinlich am ehesten noch als unpassend. Erst jetzt, Jahre später und darauf zurückblickend, erkenne ich, wie treffend dieser doch gewählt war. Er führt weiters aus, dass dieser „für meine Sammlung“ sei, „um ein Bild zu erstellen. Er hätte ihn schon tagelang mit sich herumgetragen“ (FFTb 2018, S. 75). Ich bin erleichtert, als die Szene von einem anderen Gruppenmitglied unterbrochen wird, und nutze die Chance, um mich aus der Situation zu entfernen. Wesentliches für den weiteren Hergang der Forschungsreise zeichnet sich jedoch schon in meinen nächsten Zeilen ab, wenn ich versuche, die eben erlebte Situation mit Max einzuordnen und es mehr als „Platzhirschgehebe“ unter den Burschen als tatsächliche „Schwärmerei“ verbuche. Trotzdem formuliere ich ganz klar meinen Wunsch, etwas „Besonderes sein“ zu wollen (FFTb 2018, S. 75). Ein

Wunsch, welcher sich schon bezüglich meiner Angaben hinsichtlich des „Prinzessin-Zimmers“ in Kapitel 7.2.1. Ungleich: Die Rolle von Egoismus und Neid oder in meinen Schilderungen über die Wanderung wiederfinden lässt. Warum auch Neid mit ein Grund für den Zerfall der Forschungsgruppe gewesen sein könnte, soll noch im Weiteren geklärt werden.

Zunächst soll an hier noch eine weitere Beobachtung festgehalten werden. Ich berichte davon, mit anderen weiblichen Gruppenmitgliedern in unserem Zimmer über das vorangegangene Gespräch mit Max, das in meinem Empfinden seine verletzliche Seite offenlegte, geredet zu haben: „Vielleicht auch nicht gerade die feinste Art. Es hat was von Bloßstellen. Den verletzlichen Teil von Max zeigen“ (FFTB 2018, S. 75). In diesem Eintrag tritt hervor, was an anderen Stellen bereits deutlich wurde: Unzulänglichkeiten, Unsicherheiten, der verletzliche „Kern“ wird nicht geteilt. Eine Diskrepanz zwischen „Sein“ und „Schein“, welche sich in Malawi in unzähligen Situationen gezeigt hat und wohl an die bereits im Kapitel 4.3. *Theatrum mundi* erwähnte Bühnenmetapher erinnert.

Für mich nähert sich die Reise dem Ende. Ich habe mich mit einem anderen Gruppenmitglied schon vorab dazu entschieden, die Forschungsexkursion nach drei Wochen zu beenden, und zwar aufgrund von Bedenken, dass es mir „zu viel“ werden könnte. Alle anderen haben beschlossen, zwar ohne unseren Leiter, aber mit dessen Tochter, noch eine Woche Urlaub am Malawisee zu machen. Meine Notizen verraten einerseits, wie gefordert, wahrscheinlich auch überfordert ich zu diesem Zeitpunkt bereits war, und spiegeln andererseits auch die Unsicherheit wider, welche sich bei dem Gedanken breit machte, die Erfahrung nicht teilen zu können – im weitesten Sinne wahrscheinlich „nicht mehr Teil des Ganzen zu sein“ (FFTB 2018, S. 75):

„Mein Kopf ist so voll von den letzten Tagen, und ich weiß nicht, wohin damit. Ich sitze mit Doris gemeinsam auf der Terrasse, jeder für sich in seine Notizen vertieft. Die anderen sind schon auf dem Weg zum Nationalpark. Vielleicht sind sie sogar schon dort. Auf den Sonnenuntergang wartend, der sich in circa einer Stunde ankündigt wird. Ich habe alle schon am Morgen verabschiedet, gegen 11:00, nach einer Supervisionsgruppe, bei welcher ich unfähig war zu assoziieren. Mein Kopf hat sich so leer angefühlt: ungeordnete Gedanken, immer wieder aufpoppend wie kleine Funken, sich dann verflüchtend. Träume..., ich habe ohnehin so gut wie keine. Beziehungsweise kann mich daran nicht erinnern. Die Assoziationen der anderen: oben ohne tanzend, von oben fallend, fliegend, Trennung, Abschied, Sexualität..., welche jetzt gelebt werden könnte (FFTB 2018, S. 76).

„Die Arbeitsgruppe löst sich auf und wird zu etwas Unbestimmten. Spaß soll es bringen. Ich werde wehmütig bei dem Gedanken und fühle mich außen vor, nicht mehr dazugehörend. Mir wird etwas fehlen. Ich werde den Teil vermissen und hoffe, dass er mir nicht den Zugang zur Gruppe verwehrt. Dann noch alle: Fototermin. Vom gezwungenen Lachen zucken mir schon die Mundwinkel. Winken und Lächeln, während das Auto auf die Straße vorfährt (FFTB 2018, S. 77).

In diesem kurzen Eintrag können mehrere Gegebenheiten nochmals herausgestrichen und markiert werden. Zum einen die Erwartungshaltung, dass die fehlende „gemeinsame Woche“ zu einem

Ausschluss aus der Gruppe führen könnte. Möglicherweise aufgrund der vorangegangenen Erfahrung, dass „Erlebtes“ nur mit eben jenen Gruppenmitgliedern geteilt wird, welche auch tatsächlich dabei waren. Eine Gegebenheit, welche sich auch in der von J. Bonz geleiteten Deutungswerkstatt wird finden lassen. Darauf soll sogleich im Folgenden noch genauer eingegangen werden.

Des Weiteren berichte ich vom oftmaligen „gezwungenen Lachen“. Ein Hinweis darauf, dass es wohl im Zuge der Reise in etlichen Sequenzen erwünscht schien, den fröhlichen „Schein“ zu wahren und möglicherweise belastende, aber vorherrschende Gefühle zu unterdrücken.

Auch die anschließenden Tage in Österreich sind „meine Gedanken bei der Gruppe“. Ich stelle mir die Frage, ob sie beim Zurückkommen in das Haus unseres Leiters „die Schokolade“ oder auch „den Brief gefunden haben“, welchen ich dort für sie hinterlassen habe (FFTb 2018, S. 78). Es ist wohl der Wunsch, „meine“ Gruppe zu versorgen und trotz meiner Abwesenheit einen Platz zu erhalten, möglicherweise auch zu behalten.

In meinen Notizen wird auch deutlich, dass nach dem Ankommen in Österreich sowohl die in Malawi verbrachte Zeit als auch der Abschied an mir zu zehren scheinen:

„Ich bin heute unglaublich müde. Die ganze Energie der letzten Wochen scheint dahin. Liege nur im Bett und sehe ein Youtube-Video nach dem anderen. Und gestern: gefühlte Komplet regression. Ich verbringe den ganzen Tag bei meinen Eltern, lasse mich bekochen, schlafe währenddessen. Meine Wäsche wird gewaschen, und Einkäufe werden erledigt“ (FFTb 2018, S. 86). Die darin beschriebene Antriebslosigkeit und auch die hervortretenden regressiven Anteile weisen Ähnlichkeiten zu meinen Schilderungen in Kapitel 7.2.5. Die Angst vor dem sozialen Tod auf. Damals als Reaktion auf den Wegfall unseres Leiters, welcher aufgrund eines Konflikts und einer darauffolgenden Erkrankung nicht mehr zur Verfügung stand. Ich spreche damals davon, von „Versorgungsmöglichkeiten“ abgeschnitten gewesen zu sein (FFTb 2018, S. 55). Dass es auch nach der Reise und dem damit verbundenen Gefühl, auf sich allein gestellt zu sein, wohl auch um den Wunsch, „versorgt“ zu werden, gegangen sein könnte, tritt aus den obigen Zeilen klar hervor.

Eben jene Schilderungen stellen auch meinen letzten Feldforschungstagebucheintrag dar. Danach gibt es keine Aufzeichnungen mehr, und ich kann die Ereignisse lediglich aus meiner Erinnerung und kurzen Textnachrichten rekonstruieren. Ich weiß jedoch noch gut, wie sehr ich mich auf ein Wiedersehen mit „meiner“ Gruppe gefreut habe. In den Sommerferien gestaltete sich jedoch ein gemeinsames Treffen als schwierig. Viele von uns hatten andere Verpflichtungen oder Pläne.

Am 4.9.2018 fand die erste von drei Deutungswerkstätten unter der Leitung von Jochen Bonz statt. Es war das erste Mal, dass alle sieben Exkursionsteilnehmer*innen und auch eine der Leiterinnen anwesend waren. Jene Leiterin, welche auch unsere Traum- und Supervisionsgruppen leitete, gab an, es „nicht passend“ zu finden, aufgrund ihrer Funktion auch an Deutungswerkstätten teilzunehmen.

Vorab wurden alle Beteiligten gebeten, eigene Feldforschungsmaterialien in die Gruppe einzubringen. Um jedem die Möglichkeit zu geben, sich intensiv mit den Notizen der anderen Gruppenmitglieder auseinanderzusetzen und Assoziationen und aufkommende Gefühle festzuhalten, wurde das Material schon eine Woche vor dem stattfindenden Termin von J. Bonz an die Teilnehmer*innen übermittelt.

Ziel dieser monatlich stattfindenden Deutungswerkstätten war es, sich mit Hilfe des ethnografischen Supervisionsgruppenverfahrens intensiv mit dem Forschungsgegenstand auseinanderzusetzen und nähere Erkenntnisse über den Forschungsgegenstand zu erlangen. Am Anfang und vor allem auch am Ende jeder Deutungswerkstatt war es möglich und auch erwünscht, Bezugspunkte zu wissenschaftlichen Diskussionen herzustellen, welche für die Auswertung des Materials relevant sein könnten. Ziel war es, die eigene „Felderfahrung in einen wissenschaftlichen Text zu übersetzen“.

Es wurde uns anfangs von J. Bonz freigestellt, ob wir die Deutungswerkstätten offen – also zugänglich für Personen, welche nicht an der Forschungsexkursion teilgenommen hatten – oder geschlossen abhalten wollen. Wir haben beschlossen, „unter uns“ zu bleiben, „diskret mit den Materialien umzugehen“, nichts weiterzugeben oder „außerhalb unserer Gruppensitzung mit anderen zu besprechen“.

Diese Entscheidung beziehungsweise Vorgehensweise deckt sich auch mit Vorkommnissen während der Forschungsreise beziehungsweise konkret mit dem Konflikt in eben jener Supervisionsgruppe, in welcher mir „Verrat“ vorgeworfen wurde, weil ich Ereignisse mit zuvor Nicht-Anwesenden geteilt hatte (FFTB 2018, S. 73).

Die Forschungsreise und gemeinsam Erlebtes sollten also nicht mit anderen geteilt werden.

Dieser als selbstverständlich betrachtete Umstand erinnert bei näherem Hinsehen an Familiengeheimnisse, welche gemäß Reich u.a. (2020) „eine schützende und eine schädigende Wirkung entfalten“ können. Schützend meint hier vor allem die Möglichkeit, die „Privatheit und damit die Integrität“ von Personen bewahren zu können. Schädigend wirken Familiengeheimnisse vor allem dann, wenn ein „Geheimnismilieu“ entsteht, welches sich negativ auf andere Familienmitglieder auswirkt: „Ist dies der Fall, sind Familiengeheimnisse von Angst, kognitiver und emotionaler Verwirrung sowie Prozessen der Mystifizierung begleitet“ (ebd., S. 61f.).

In diesem Zusammenhang soll auch auf die hinter Familiengeheimnissen stehende Dynamik fokussiert werden, welche ihre Wirkung auf interpersonelle Grenzen entfaltet sowie mit Loyalitätsgedanken in Verbindung steht. So dienen Familiengeheimnisse dazu, „eine Grenze um die Geheimnisträger“ zu ziehen und andere Personen, möglicherweise auch andere Familienmitglieder, auszugrenzen. Des Weiteren besteht innerhalb der Gruppe oft das Gefühl, zur Loyalität verpflichtet zu sein. So kann „die Forderung, ein Familiengeheimnis gegenüber der Außenwelt zu wahren, zu einem heftigen Loyalitätskonflikt zwischen Treue zur Familie und Verbundenheit zur Außenwelt führen“ (ebd., S. 63).

Das Bedürfnis, gruppeninterne Vorkommnisse nicht nach außen dringen zu lassen, mag sich auch in anderen Situationen gezeigt haben. Beispielsweise, als in Malawi gemachte Fotos von einem

Gruppenmitglied im Internet veröffentlicht wurden. Offensichtlich genug Potenzial, um einen Konflikt auszulösen. Rückwirkend und mit jahrelangem Abstand bin ich selbst irritiert von der Wucht meiner Reaktion. Ohne meine Einwilligung schien ein Teil von mir für „die Welt“ zugänglich gemacht worden zu sein. Unweigerlich muss ich dabei an den Markt in Malawi denken, wo gemachte Fotos auch in einer Aggression des Gegenübers mündeten: „Aggression war nur zu spüren, wenn wir am Markt fotografiert haben. Einige wollten dann Geld, andere taten nur ihren Unmut kund“ (FFTB 2018, S. 42). Fotos, welche möglicherweise einen Teil festhielten und zeigten, den man selbst nicht teilen wollte. Und auch keine Zustimmung beziehungsweise Einwilligung hierfür erteilt hatte.

Einwilligung. Eben jene findet sich noch in einer anderen Situation nach der Forschungsreise. So wurden wir nach eben jener Exkursion, und im Zuge der Diskussion bezüglich der veröffentlichten Fotos, gebeten, die Einwilligungserklärung zu unterschreiben, um Inhalte der Reise in gemeinsamen oder auch eigenständigen wissenschaftlichen Publikationen verwertbar zu machen. Die Resonanz darauf war zaghaft, aber auch genauso unerheblich. Es folgte die Information, dass wir eben jene Einwilligungserklärung bereits vor Antritt der Reise unterschrieben hätten.

Möglicherweise auch eine Gegebenheit, welche sich auf die kommenden Deutungswerkstätten ausgewirkt hat. Die Bereitschaft, die eigenen Feldforschungsnotizen mit den übrigen Gruppenmitgliedern zu teilen, war verhalten.

Die unterschwellige, aber nie gänzlich ausgetragene Aggression im Raum machte es für mich zu einem „Aussitzen“. Doch woher rührte die Aggression? Einen Anteil daran hatte sicher die nach der Reise stattgefundenen Pärchenbildung zweier Gruppenmitglieder. Die Empfindungen dahingehend gingen wohl gruppenintern auseinander, die Meinungen schienen gespalten. Unausgesprochene Spannungen waren die Folge. Doch was waren die Gründe dafür? Warum hatte eine Pärchenbildung Potenzial, so viel in einzelnen Mitgliedern auszulösen? Wir hatten uns wohl alle in Malawi mit gewissen Inhalten „infiziert“, haben gewisse Gegebenheiten sozusagen internalisiert. Gegen welche Regel wurde also verstoßen? An diesem Punkt mag die Information nicht unwesentlich sein, dass die wohl merklichsten Reaktionen von eben jenen weiblichen Gruppenmitgliedern kamen, welche zu diesem Zeitpunkt nicht in einer Partnerschaft lebten. Von dieser Seite war wohl am meisten Aggression, meistens passiver Natur, zu beobachten beziehungsweise zu spüren. Dies scheint umso schlüssiger, wenn man sich vor Augen führt, welche Relevanz Partnerschaft in Malawi hat. Bezüglich der anderen weiblichen Gruppenmitglieder könnte ich nur spekulieren, da vieles unangesprochen blieb. Ich persönlich fühlte mich wahrscheinlich am ehesten „für dumm verkauft“. Von eben jenem männlichen Gruppenmitglied, welches mir gegenüber noch die Angabe machte, es zu genießen, von mir „wahrgenommen“ zu werden beziehungsweise selbst mit Eifersuchtsgefühlen zu reagieren, wenn die Aufmerksamkeit in Richtung eines anderen Mannes gehe. Ich hatte einerseits das Gefühl, meiner Wahrnehmung nicht trauen zu können, und andererseits machte sich in mir wohl die Empfindung breit, „manipuliert“ worden zu sein. War ich einem Schauspiel erlegen? Schon wie in Kapitel 7.2.2. „Was ist echt?“ – Die Suche nach der

ungeschminkten Wahrheit herausgearbeitet, stellt sich auch hierbei für mich immer wieder die Frage nach der „Echtheit“.

Zusätzlich hatte ich wohl mit Voranschreiten der Forschungsexkursion zunehmend das Gefühl, mir eine Partnerschaft zu wünschen, möglicherweise sogar zu brauchen:

„Ich fühle mich plötzlich einsam, Tränen rinnen mir während des Schreibens über das Gesicht. Ich sehne mich nach einem Partner [...]. Wie bekommt man, was man will? Wie nimmt man sich, was man will?“ (FFTb 2018, S. 54).

Was anhand dieser Sequenz deutlich hervortritt, ist die erlebte Unmöglichkeit, sich selbst etwas „nehmen“ zu können. Stattdessen scheine ich mich, wie in unzähligen Situationen in Malawi, in der Warte-Position zu befinden. Passiv. Warten, bis man bei Heilern empfangen wird. Warten, bis man zum Essen gerufen wird. Warten, bis „der andere sagt, was passiert“.

Jene Thematik war auch Gesprächsinhalt mit Anna, eben jenem weiblichen Gruppenmitglied, welches sich jetzt in einer Partnerschaft befand. Sie würde nun nicht mehr „zurückstecken“, sich im Gegenteil „nehmen, was sie wolle“. Ich war überrascht und irritiert von der Kehrtwende. Hatte das Gefühl, von einem Extrem ins andere katapultiert zu werden, und ertappte mich bei dem Gedanken, dass wohl „ständiges Zurückstecken“ und das Gefühl, „zu kurz zu kommen“, Potenzial aufwiesen, sich bei Gelegenheit „unverhältnismäßig viel“ zu nehmen.

In diesem Zusammenhang muss jedoch erwähnt werden, dass eben jenes Gruppenmitglied auch meine stärkste Bezugsperson in Malawi war. Ich fühlte mich von ihr verstanden, zum Teil auch wortlos. Trotzdem sorgte die Pärchenbildung wohl auch für Spannungen zwischen uns. Doch warum? Darüber können vielleicht Belands (1999) Ausführungen Aufschluss geben, welcher meint, dass „Neidschmerz [...] exquisit aus dem Vergleich zwischen dem, was der andere hat, kann oder ist und ich nicht habe, nicht kann, nicht bin, aber doch sein, können, haben sollte“, entstehe (ebd., S. 6).

In diesem Fall mag es auf oberflächlicher Ebene wohl um den Wunsch nach einer Partnerschaft gegangen sein. Tieferliegend, im Bereich des Minderwertigkeitsgefühls, schlummert jedoch das Empfinden der Machtlosigkeit, die als frustrierend erlebte „Wahrheit“, selbst nichts an seiner Situation verändern zu können, während andere beweisen, dass sie es können. Dabei, so Joffe (1969), eröffnet alleinig die Wahrnehmung des Neidischen „eine Zukunft mit zwei entgegengesetzten Richtungen. Entweder man macht sich an die Arbeit und versucht es noch einmal, bleibt dran an dem Ziel, das man sich selber gesetzt hat, und versucht es so lange, bis es gelingt. Dies ist die Wachstumsfunktion des Neides, die Platon und Aristoteles betont haben [...]. Oder der Neidische verleugnet jede Depression und sucht irriterweise die Ursache seiner brennenden Kränkung beim Beneideten anstatt bei sich selbst und versucht, ihn zu verderben“ (Joffe 1969, zit. n. Beland 1999, S. 8).

Eben jene Wachstumsfunktion beschreibt Adler (1924d/2010) in seinem Konzept der Kompensation. Die Aggression ist in diesem Sinne „Antrieb für die Kompensation, wird selbst Kompensation, dann

schöpferische Kraft“. Adler gibt diesbezüglich auch weiters an, dass Schwierigkeiten geradezu eine Voraussetzung für große Leistungen darstellen würden: „Denn im Kampf mit Schwierigkeiten wachsen die Kräfte und werden für große Leistungen geeignet“ (ebd., S. 22).

Angesprochen, was in mir vorging, habe ich jedoch nie. Die Spannungen unter einigen der Gruppenmitglieder waren jedoch omnipräsent, zeigten sich, ähnlich wie in Malawi, sowohl in der von J. Bonz geleiteten Deutungswerkstatt als auch in den in Wien stattfindenden Supervisions- und Traumgruppen vermehrt in „Sticheleien“ und weniger in einer ernst gemeinten und ernst zu nehmenden Auseinandersetzung. Es hätte wohl bedeutet sich „verletzlich“ zeigen zu müssen. In meinem konkreten Fall mit Gewissheit.

Mit Anna habe ich mich für die gemeinsam geplante Präsentation über „Vimbuza“ zusammengerauft. Wir wurden dazu eingeteilt, einen Teil der gemeinsamen Reise zusammen vorzustellen. Vorab wurde noch von einer der Leiterinnen vorgeschlagen, ich möge mich dem Teil „abseits der Forschungsreise“ widmen. Ich sei während der Reise schließlich für den „Spaßfaktor“ verantwortlich gewesen. Was damit genau gemeint war, habe ich nie hinterfragt. Ich vermute, dass damit mein Interesse, mich nicht nur mit „forschungsrelevanten“ Themen, sondern auch mit (Fußball-)Spielen oder „belangloseren Inhalten“ auseinanderzusetzen, adressiert wurde. Kein Kompliment, wie ich damals empfand. Schließlich war es unser aller Intention zu forschen. Ein Bild, welches ich wohl offensichtlich in den Augen der betreffenden Person nicht erfüllt hatte.

Für eben jenes Thema fand sich schlussendlich jedoch ein anderes Gruppenmitglied. Stattdessen wurde mehr oder minder beschlossen, dass ich mit Anna über den Beginn der Forschungsreise referieren würde. Hätte ich „nein“ sagen können? Wahrscheinlich. Es hätte jedoch wohl auch geheißen, vor der Gruppe zu begründen, „warum“. Und das wusste ich zu diesem Zeitpunkt wohl selbst nicht so genau. Abseits davon gab es jedoch auch einen Anteil, der sich darüber gefreut hat, die Präsentation gemeinsam ausarbeiten zu können. Ich zeigte mich innerlich zerrissen, ambivalent. Dies erinnert wohl auch an den Beginn der Forschungsreise, als ich damit beschäftigt war, für mich widersprüchliche Gegebenheiten in einem Bild von Malawi zu vereinen.

Bei der Präsentation der Forschungsreise am 13. November 2018 waren alle Forschungsgruppenteilnehmer*innen anwesend. Alle Student*innen, beide Leiterinnen und auch unser Leiter.

Ich kann mich an ein Gefühl des „Verpflichtet-Seins“ erinnern. Wenngleich es innerhalb der Gruppe maßgebliche Spannungen gab, war es wichtig, nach Außen ein gänzlich anderes Bild zu (re)präsentieren. Die Forschungsreise sollte als gelungen verbucht werden. Soweit zumindest mein Eindruck. Vor allem unser Leiter sollte sich nicht für uns schämen müssen. Bezüglich des forschungsrelevantesten Teils der Präsentation, des Vimbuzas, gab er auch nach der Rückkehr nach Österreich noch zusätzlichen Input, was noch in die Präsentation einfließen könnte, möglicherweise sollte.

Danach kommt es zu keinen Treffen mehr, die alle Teilnehmer*innen miteinschließen.

Bis auf eines im März 2019, bei welchem ich selbst als einzige vermeide, anwesend zu sein. Alle anderen schienen sich für einen Besuch unseres Leiters in Wien zusammenzuraufen. Einen Grund, nicht präsent zu sein, hatte ich nicht, aber wohl genauso wenig Lust, „den Schein zu wahren“.

Die unzähligen Supervisionsstunden, Seminare, Traumgruppen und auch Sprachkurse vor der Reise betrachtend, fühle ich mich nach der Reise mit meinen Thematiken ziemlich allein gelassen. Die Forschungsexkursion findet in einigen meiner Lehranalysestunden Platz. Es dient wohl vor allem dazu, Anspannung abzubauen und mich mit dem Erlebten nicht so allein zu fühlen. Durchaus etwas, das für einige der Teilnehmer*innen notwendig schien, um Gegebenheiten zu verarbeiten. Jedoch nicht für jeden möglich, da sich nicht jede/r schon in Lehranalyse befand.

Ein genaues „Hinschauen“ und Analysieren des Erlebten war jedoch für mich zu diesem Zeitpunkt noch nicht möglich. Auch jetzt, Jahre danach, war das Durchlesen meiner Feldforschungsnotizen unerwartet schwierig, teils auch schmerzhaft.

Ich fühlte mich in die Situationen zurückgeworfen und hatte den Eindruck, durch das alleinige Lesen mit eben genau jenen Emotionen wieder konfrontiert zu werden. Das Material schien für mich undurchsichtig. Ich war vor allem zu Beginn verwirrt, fand keinen roten Faden und hatte Schwierigkeiten, für mich herauszukristallisieren, „womit“ ich in Malawi überhaupt konfrontiert war.

Mitunter ein „Schlüssel zur Erkenntnis“ war es möglicherweise, im Zuge dieser Arbeit zu realisieren, dass ich gewisse Thematiken zu reinszenieren schien. Konkret nach der Forschungsreise beispielsweise im Zuge meiner Bakkalaureatsarbeit⁸. Oder aber auch während des jetzigen Schreibprozesses. Die Thematik schien sich zu verflüchtigen, sobald ich „Worte“ dafür gefunden hatte, sozusagen nicht mehr sprachlos war. Zuvor äußerten sich Sachverhalte, durchaus passend für Malawi, in körperlichen Beschwerden sowie auch in Beziehungskonflikten.

Stemmer-Lück (2009) gibt an, dass Übertragungen, welche in „der aktuellen Beziehungsgestaltung szenisch umgesetzt“ werden als „(Re-)Inszenierung oder Übertragungsinszenierung“ bezeichnet werden. Dabei werden ganze Szenen in der Gegenwart unbewusst wieder hergestellt. Dies hat auch psychotherapeutischen Nutzen, da „aus der Art der Inszenierung Rückschlüsse auf die innere Welt des Betroffenen“ gezogen werden können (ebd., S. 85). Dabei gilt es, die dargestellte Szene zu verstehen. Der Begriff des „Szenischen Verstehens“ wurde von Alfred Lorenzer entwickelt und geprägt. Stemmer-Lück (2009) führt diesbezüglich weiter aus, dass unbewusst innerlich gespeicherte Interaktionen wiederholt werden, wobei diese „in eine Szene eingebettet“ sind: „So, wie uns die Gegenstände unserer

⁸ „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.“ (Simone de Beauvoir)

alltäglichen Erfahrungen nie isoliert, sondern immer innerhalb des Panoramas einer Lebenswelt begegnen“ (ebd., S. 85).

Eben jene innere Abbildung von komplexen Szenen, die Erinnerungsspur wird als „Szenenrepräsentanz“ bezeichnet und findet Erscheinung im „unbewussten Agieren“. Dabei gilt zu erwähnen, dass die Szene in einer veränderten Form, einer „Kompromissform“ erscheint. Ähnlich den Träumen, welche uns einen Zugang zu unserem „Innersten“ generieren und die Szene gleichzeitig aufgrund von Ängsten und Affekten unkenntlicher machen: „Auf dem Wege des Träumens oder des Inszenierens drängt die unbewusste Szene ins Bewusstsein, ist aber noch nicht bewusst“ (Stemmer-Lück 2009, S. 86).

Um die wohl erste mir bewusste szenische Reinszenierung nach der Exkursion soll es unter anderem im folgenden Kapitel gehen.

8 *Nach der Forschungsreise*

„Ob die anderen wirklich ‚alles‘ von mir gesehen haben, wage ich zu bezweifeln. In meinen Augen war ich noch ziemlich kontrolliert“ (FFTB 2018, S. 72).

Beim Durchlesen meiner Feldforschungsnotizen im Zuge dieser Arbeit stolpere ich über eben jene Passage. Habe ich nicht selbiges Malawi unterstellt? In Kapitel 7.2.2. „Was ist echt?“ – die Suche nach der ungeschminkten Wahrheit merke ich diesbezüglich Folgendes an: „Trotzdem habe ich immer wieder das Gefühl, nicht das ‚wahre Gesicht‘ von Malawi zu sehen, einem Schauspiel zu erliegen“ (FFTB 2018, S. 31).

Ähnlich wie Malawi habe ich wohl meinen verletzlichen Teil, mein für mich wohl schon damals schmerzvoll erlebtes Minderwertigkeitsgefühl nicht gezeigt oder war zumindest darum bemüht, dieses zu verstecken.

In diesem Zusammenhang und zur weiteren Klärung soll auch ein Einblick in die Zeit „nach“ der Forschungsreise gegeben werden. „Danach“. Ein für mich hinsichtlich der Forschungsreise nicht so einfach zu klärender Begriff. „Danach“ meint wohl in diesem Fall: nach dem Zerfall der Gruppe.

Doch hier verhält es sich wohl ähnlich wie in einer Psychotherapie, bei welcher in Gang gebrachte innere Prozesse auch nicht mit der „letzten Sitzung“ enden, sondern „nachhallen“. So haben mich Inhalte der Forschungsreise noch lange nach der eigentlichen Exkursion beschäftigt. Auch bezüglich meiner Bakkalaureatsarbeit – ohne jedoch zu diesem Zeitpunkt zu ahnen, geschweige denn zu wissen –, „wie nah“ ich an der Thematik dran war.

Der ursprüngliche Plan hinsichtlich der Forschungsexkursion nach Malawi 2018 war es nämlich zunächst, eben jene für meine Bakkalaureatsarbeit verwertbar zu machen. Nach dem Zurückkommen habe ich dies jedoch schnell verworfen und jegliches Forschungsmaterial weit hinten im Kasten verstaut.

Im Zuge meines Aufenthalts in Afrika wurde jedoch mein Interesse für ein „anderes Thema“ geweckt. Während eines Vimbuzas fühlte ich mich an das Krankheitsbild der „Hysterie“ im Wien um 1900 erinnert: „Die Patientin wird eingerenkt. Wie bei einem Chiropraktiker, denke ich. Mir ist in diesem Moment zum Weinen. Sie hat die Augen geschlossen, Menschen hantieren an ihr herum, drücken, ziehen... missbräuchlich“ (FFTB 2018, S. 33).

Die Szene beschreibt für mich eine Frau, welche abhängig von den Entscheidungen ihres Umfelds ist, ja diesem geradezu ausgeliefert erscheint. Sie selbst ist bewegungslos, passiv, unfähig, etwas an ihrer Situation zu verändern. Sie kann sich aufgrund ihrer Bewusstlosigkeit auch nicht sprachlich mitteilen: in weitere Geschehnisse weder einwilligen noch widersprechen.

Die darauffolgende Bakkalaureatsarbeit schreibe ich bei einem Professor, welcher eine meiner vorangegangenen Arbeiten mit einem „Gut“ beurteilt hat. Ich bin geleitet von dem Gefühl, ihm beweisen zu wollen, dass ich es „besser“ kann. Diese Tendenz des „sich Beweisen-Wollens“ war auch bereits in Kapitel 7.3. Systemsprenger: eine Gruppe zerfällt im Zuge der Wanderung ersichtlich und beschreibt auch hier den Drang, meine erlebte „Minusposition“ ganz im Sinne des „männlichen Protests“ zu verlassen, „nach oben“ zu streben.

Beim ersten Gespräch bezüglich meiner Arbeit äußere ich mein Vorhaben, auch individualpsychologische Theorien einfließen lassen zu wollen. Mein Betreuer, seinerseits Psychoanalytiker, verbalisierte seine Unsicherheit dahingehend, ob sich die Individualpsychologie für eine Auswertung eigne. Schließlich wäre nicht alles mit dem „Minderwertigkeitsgefühl“ zu erklären. Rückwirkend betrachtet und sowohl meine Bakkalaureatsarbeit als auch meine Magisterarbeit betreffend, hat ironischerweise gerade das „Minderwertigkeitsgefühl“ „Licht ins Dunkle gebracht“. Zum damaligen Zeitpunkt entscheide ich mich trotz des Vorschlags, ihm vom „Gegenteil überzeugen zu können“, dagegen. Überspitzt gesagt, füge ich mich wohl dem „System“ und nutze das Angebot, mein Material in der von ihm geleiteten Tiefenhermeneutik-Gruppe einzubringen.

Ähnlich wie in Malawi finde ich mich auch hier in einer Gruppe wieder, welche in diesem Fall von meinem Bakkalaureatsbetreuer „geleitet“ wird. Auch hier gelten eigene, in dem Fall psychoanalytische Glaubenssätze. „Den anderen vom Gegenteil zu überzeugen“ erscheint mir, gepaart mit meinem persönlichen Leistungsanspruch, als unüberwindbare Hürde.

Meine darauffolgende Arbeit trägt den Titel „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Hysterie als Spiegelbild gesellschaftlich etablierter Rollenbilder“.

Ich beschäftige mich im Zuge dessen mit dem „Fall Dora“, einer bekannten Hysterie-Patientin Freuds. Die diesbezüglichen Analysen Freuds sowie meine Auswertungen finden daraufhin auch in tiefenhermeneutischen Gruppen Platz, um vom manifesten an den latenten Inhalt des Materials zu gelangen.

Eine für mich durchaus herausfordernde Aufgabe, da Dora in den Analysen Freuds nie direkt zum Leser sprach, sondern lediglich indirekt über Freud. Zusätzlich schienen Passagen in meinen Textentwürfen von einigen Männern in der Gruppe als Angriff erlebt zu werden. Explizit erinnere ich mich an eine Szene, bei welcher es auch zu einem Konflikt zwischen mir und meinem Betreuer kam.

Bei der zu interpretierenden Passage ging es um eine Sequenz, bei welcher Dora von einem verheirateten Mann und Freund der Familie geküsst wurde: Er „presste plötzlich das Mädchen an sich und drückte ihm einen Kuß auf die Lippen“. Freud (1993) selbst erwähnte diesbezüglich in seiner Analyse, dass dies wohl eine Situation darstelle, „um bei einem 14-jährigen unberührten Mädchen eine deutliche Empfindung sexueller Erregtheit hervorzurufen“, und zeigte sich von der Tatsache irritiert, dass Dora stattdessen „in diesem Moment einen heftigen Ekel“ empfand. In diesem Zusammenhang

beschrieb Freud Dora als „ganz und voll hysterisch“ und sprach des Weiteren davon, dass sie diese Begebenheit „bis zur Beichte in der Kur als Geheimnis bewahrt“ habe (ebd., S. 15).

An dieser Stelle, und das war auch 2019 im Zuge der tiefenhermeneutischen Gruppe der Fall, wirkt vordergründig das Faktum irritierend, dass durch die Benutzung des Wortes „Beichte“ eine gewisse Schuldfrage im Raum steht. Welcher Sünde hatte sich Dora nun schuldig gemacht? Zunächst erinnert diese Sequenz an Schilderungen in Kapitel 7.2.4. Vimbuza-Hopping: ein Verlassen des Vimbuzas fühlt sich für das Gegenüber wie eine Zurückweisung an, welcher wir uns schuldig gemacht haben. Ähnlich auch hier im Fall von Dora, welcher ihr Unlustempfinden gar als krankheitswertig, hysterisch ausgelegt wurde. Meine damalige Interpretation dieses Textauszugs sorgte auch bei meinem Betreuer für merklichen Unmut: Ich würde den Sachverhalt „dramatisieren“. Es handle sich um einen „Kuss“ und „keine Vergewaltigung“. Des Weiteren würde ich Dora nicht sprechen lassen, sie stattdessen durch meine Aggression auf die Männer zudecken, ersticken.

Ich kann mich diesbezüglich daran erinnern, mit einer derartigen Resonanz meines Gegenübers nicht gerechnet zu haben. Ich fühlte mich, und hier findet sich möglicherweise auch eine Parallele zum „verlassenen Vimbuza“, vor der Gruppe bloßgestellt, welche ihrerseits – ähnlich wie in Malawi – kaum reagierte. Auch meine Reaktion schien sich zu wiederholen: Sprachlosigkeit, inklusive der Zweifel an meiner Wahrnehmung, im Text sowie auch in der Gruppe. Eine Angst, die mir in diesem Fall glücklicherweise am nächsten Tag in einer Nachricht von meinem Betreuer genommen wurde: Er selbst schien sich in der Form nicht zu kennen und von seiner Reaktion überrascht zu sein.

Nach kurzen Überlegungen, ob ich die Arbeit in dieser Art und Weise überhaupt fertig stellen möchte, habe ich diese doch geschrieben. Einerseits durchaus mit dem Gefühl, mit dem Ergebnis zufrieden sein zu können, andererseits aber auch von dem fahlen Beigeschmack begleitet, es wäre schlussendlich nicht mehr „meine“ Arbeit gewesen. Schließlich fertig gestellt, habe ich diese auch nie wieder zur Gänze gelesen, wollte mich nicht mehr damit konfrontieren.

Anders mein Professor, welcher ungefähr ein Jahr nach Fertigstellung meiner Bakkalaureatsarbeit selbst über die Vorkommnisse in der tiefenhermeneutischen Gruppe zu schreiben begann beziehungsweise mir seinen Entwurf und die Bitte zur Einwilligung bezüglich der Veröffentlichung per Mail zukommen ließ. Die Einwilligung bezog sich hierbei rein auf die schriftliche Veröffentlichung. Ich wurde informiert, dass der diesbezügliche mündliche Vortrag schon gehalten worden sei. Hier findet sich möglicherweise auch eine Parallele zum Ende der Forschungsexkursion, bei welcher ich mich auch mit dem Eindruck konfrontiert sah, dass meine Einwilligung nur bedingt von Relevanz war.

Bezüglich des Vortrags fühlte mich vor den Kopf gestoßen und wohl zusätzlich an ein Thema erinnert, welches ich abzuschließen geglaubt hatte. Die Einwilligung habe ich nie gegeben, stattdessen habe ich wohl auch ihn zur „Sprachlosigkeit“ verdonnert. Möglicherweise so wie Malawi mich: währenddessen und wohl auch danach.

Überhaupt scheint sich szenisch reinszeniert zu haben, was mich in Malawi „infiziert“ hatte: ungleiche Machtverhältnisse, hier durch die Professoren- und Studentenrolle gegeben, das Gefühl von Minderwertigkeit, eine Unsicherheit meine Wahrnehmung betreffend, welche mich dazu verleitete, viel an Entscheidungsmacht an mein Gegenüber abzugeben und wohl auch meine unterschwellige Aggression Männern gegenüber.

Gerade Letzteres war symbolisch wohl auch schon in Malawi greifbar, damals jedoch noch gänzlich unverstanden:

Im Zuge eines Vimbusas haben wir zu Beginn der Exkursion einen Ziegenbock geschenkt bekommen. Ich habe diesen „Günther Herrmann“ getauft. Zu meiner Überraschung wurde der Name im weiteren Verlauf der Reise immer wieder aufgegriffen und trug zur Belustigung der Gruppe bei. Schon damals spürte ich die „sich suchenden Blicke“ unserer Leiterinnen. Durch Augenkontakt schienen sie sich gegenseitig darin Bestätigung zuzusprechen, dass sie die oftmalige Erwähnung des Ziegenbocks beide gleich „unlustig“ empfanden. Es war ersichtlich, dass sowohl Susanne als auch Birgit nicht über „Günther Herrmann“ lachen konnten/wollten. Ich habe dies darauf zurückgeführt, dass sie den Sachverhalt wohl als allenfalls „kindisch“ beurteilt hätten. Erst am letzten Abend unserer gemeinsamen Reise wurde gelüftet, was der eigentliche Grund gewesen war:

„Abends an unserem letzten Tag haben Birgit und Susanne das Geheimnis um Günther Herrmann aufgeklärt, jenen Ziegenbock, welchen wir im Zuge eines Vimbusas geschenkt bekommen haben.“ (FFTB 2018, S. 84). Gemäß den beiden ist „Günther Herrmann“ als Wortspiel zu verstehen, welches sich aus „Günther“, dem tatsächlichen Namen von Susannes Ehemann und „Herrmann“ zusammensetzt. Der Zweitname des Ziegenbocks, „Herrmann“ sei als „her man“, also „ihr Mann“, zu verstehen. Die Namensgebung sei folglich als Zeichen der Aggression Susanne gegenüber zu deuten, welche so ausgelebt werden konnte. Ich formuliere diesbezüglich Folgendes in meinen Notizen: „Unbewusst vielleicht. Weil viel habe ich mir bei der Namensgebung nicht gedacht. Ich war fast peinlich berührt, als die Frage gestellt wurde, wer den Namen gegeben habe“ (FFTB 2018, S. 84).

Auch jetzt noch, beim erneuten Auseinandersetzen mit meinen Feldforschungsnotizen, bin ich irritiert davon, wie lange dieses „Geheimnis gewahrt“ wurde. Warum es erst am letzten Abend gelüftet wurde? Die ganze Reise über hat uns „Günther Herrmann“ begleitet. Immer wieder wurde er zum Gesprächsthema gemacht. Zur Auflockerung, wie ich annahm. Jedes Mal wurde gescherzt und gelacht. Die Blicke von Susanne und Birgit habe ich wahrgenommen. Sie haben sich gegenseitig gesucht. Kein Schmunzeln, starre Miene. Ich habe, wie bereits thematisiert, angenommen, dass sie die Witzelei als „kindisch“ abtun. Eine Relation zu Susannes Ehemann habe ich nicht gesehen. Ich scheine ihn wohl am Flughafen kennengelernt zu haben. Wahrscheinlich ist er mir mit Namen vorgestellt worden. Nichts, woran ich mich erinnern würde. Also vielleicht doch unbewusste Aggression? Ein Detail habe ich jedoch für mich behalten. Bis jetzt. Günther war der Name jenes Mannes, den ich bis kurz vor der Reise gedatet habe. Und so bleibt es wahrscheinlich offen, wie die Namenswahl tatsächlich zu interpretieren war.

Betrachtet man jedoch meine übrigen Feldforschungsnotizen sowie die szenischen Reinszenierungen nach der Forschungsreise, so liegt die Vermutung nahe, dass eben jener Ziegenbock, welcher in meinen Notizen sowohl als „kastriert“ als auch mit „geschwollenen, dicken Hoden“ beschrieben wird, wohl eher als Aggression gegenüber der als dominant erlebten Männerwelt gedeutet werden kann. In beiden Fällen zur sexuellen Enthaltbarkeit gezwungen.

Irritierend, dass diese „Stichelei“ nicht aufgegriffen, nicht zum Thema und symbolischen Aufhänger gemacht wurde, um vielleicht Dinge an einem sehr plakativen Beispiel besprechbar zu machen.

Ohne mein Zutun wurde „mein Rätsel“ gelöst. Meine diesbezüglichen Erfahrungen und Bedeutungszusammenhänge wurden jedoch außen vorgelassen und die „Gräben“ zwischen einzelnen Gruppierungen erweitert. Und so kann dieses Beispiel wohl auch symbolisch für ein gravierendes Problem in Malawi herangezogen werden. Auch hier führte die mangelnde Gesprächsbereitschaft sowie die Tendenz des Westens/der westlichen Medizin, „Wahrheiten“ auf andere Kulturen zu übertragen gerade auch in aktuellen Bereichen wie der AIDS-Problematik zu einer Erweiterung der Gräben zwischen westlicher und traditioneller Medizin. Stattdessen braucht es, ähnlich wie bei dem Rätsel um „Günther Herrmann“, ein Zusammenspiel und Zusammenarbeiten beider Parteien.

Das bedeutet vermutlich auch, in die Lebenswelt des jeweils anderen einzutauchen oder, um es mit Adlers (1928f/2010) Worten zu sagen: „Mit den Augen eines anderen zu sehen, mit den Ohren eines anderen zu hören, mit dem Herzen eines anderen zu fühlen“ (1928f/2010, S. 315).

Und dies, um sich möglicherweise auch Gegebenheiten annähern zu können, welche über das rein „Sprachliche“ hinausgehen. Eben dieses Bestreben zeigte sich möglicherweise auch im weiteren Verlauf, als ich 2020 mit dem Universitätslehrgang für Säuglings-, Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie begann.

Die „Sprache“ in der psychotherapeutischen Arbeit mit Kindern und Jugendlichen sind das Spiel sowie die Arbeit mit Metaphern. Im Spiel und in Metaphern ist es für das Kind/den Jugendlichen möglich, Erfahrungen, Gefühle und Ängste in symbolhafter Weise auszudrücken, für welche noch keine Worte gefunden werden konnten. Dies mag auch eine Parallele zum Ziegenbock „Günther Herrmann“ darstellen. Auch in eben jener Metapher war thematisierbar, was auf sprachlichem Weg noch lange nicht greifbar war.

Dennoch wurde der Zweck, ganz dem Prinzip des „Homo ludens“ folgend, erfüllt. Durch den spielerischen Zugang schien es möglich, sich zumindest phasenweise von belastend erlebten Zuständen und Emotionen zu befreien, welche vermutlich von ungleichen Machtverhältnissen im Forschungsfeld, sowie auch in der Forschungsgruppe selbst, hervorgerufen wurden.

9 Zusammenfassung und historisch-gesellschaftliche Reflexion

Kultur- und Selbsterfahrung. So sehr es galt, im Zuge der Reise ein neues Land auf unterschiedlichen Ebenen zu erkunden, so war es durch den ethnopschoanalytischen Ansatz wohl auch eine Reise, die meine eigene innere Welt ein wenig offener legte.

Bei der eingangs aufgeworfenen Frage, ob individualpsychologische Konzepte von Mensch und Gesundheit auf den Forschungsgegenstand angewendet werden können, muss Erwähnung finden, dass es sich diesbezüglich lediglich um eine Annäherung handeln kann, da auch die Individualpsychologie in einen zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext eingebettet ist. Kakar (2014) meint in dem Zusammenhang, dass „psychoanalytische Konzepte von Normalität und Pathologie sowie die Theorie menschlicher Entwicklungsstufen“ mitunter im Kulturkontakt ein Korrektiv benötigen, ja möglicherweise sogar verworfen werden müssen (ebd., S. 27). Seine Anmerkungen, die zwar auf den psychotherapeutischen Kontext fokussieren, treffen wohl in gleichem Ausmaß auf Feldforschungen zu. Er stellt die Frage in den Raum, ob es nicht, zugunsten eines besseren Verständnisses, darum gehe, die „eigenen kulturellen Grenzen poröser zu machen“ (ebd., S. 28). Alfred Adler (1933b/1973) formuliert dies ähnlich, wenn er in seinen Schriften festhält, dass sich das „Einmalige des Individuums“ nicht in eine „kurze Formel [...] und allgemeine Regel“ fassen lasse. Er sieht die Individualpsychologie lediglich als „Hilfsmittel, um vorläufig ein Gesichtsfeld zu beleuchten, auf dem das einzelne Individuum gefunden – oder vermisst werden kann“ (ebd., S. 22).

Konkret auf die Feldforschungsexkursion bezogen, schlägt sich dies mitunter in der Unmöglichkeit nieder, das Modell des Minderwertigkeitsgefühls auf Bewohner Malawis anzuwenden, da bei jenen andere Sozialisationsbedingungen zum Tragen kommen.

Das im Westlichen aus der Entwicklungspsychologie heraus erklärte Minderwertigkeitsgefühl kann folglich nicht als Erklärungsmodell herangezogen werden. Stattdessen wird, in vorangegangenen Kapiteln, von einem kollektiven Minderwertigkeitsgefühl gesprochen, welches vermutlich aus der langen Geschichte der Kolonialisierung Malawis heraus verstehbar wird.

Anders als in Europa, wo, gemäß Kakar (2014), seit der Aufklärung die Annahme herrsche, der Geist sei „als isolierte Insel individuellen Bewusstseins“ zu verstehen (ebd., S. 50), besteht in Malawi die Auffassung des „erweiterten Selbst“: „The notion of self [...] transcends its bodily, anatomical and physiological substrate“ (Kpanake 2018, S. 205). Diese Auffassung des Selbst findet beispielsweise im Grundsatz des *pars pro toto* seinen Niederschlag, welcher bereits im Kapitel 2.1.1. Selbstrepräsentanz seine Erwähnung fand.

Zugunsten des besseren Verständnisses könnte es nun ebenfalls in diesem Zusammenhang hilfreich sein, um erneut Kakars (2014) Worte aufzugreifen, seine „eigenen [...] Grenzen poröser“ (ebd., S. 28) zu machen beziehungsweise „wieder“ poröser zu machen. Denn wenn man sich vor Augen hält, dass

wir entwicklungspsychologisch alle eine Phase des „magischen Denkens“ durchlaufen und das „kindliche Erleben stärker von einer wechselseitigen Durchdringung zwischen Subjekt und Objekt charakterisiert“ ist (Rieken 2013, S. 136), dann stellt das „magische Erleben“ für jeden von uns einen „Teil unserer individuellen Lebensgeschichte“ dar. Dieser fällt jedoch aus einem nicht unwesentlichen Grund der Verdrängung zum Opfer:

„Man würde [andernfalls] an seine eigene Kindheit erinnert werden, die oftmals von Ängsten gegenüber dämonischen Wesen geprägt war. Das indes bedeutet nicht allein eine Kränkung der Eigenliebe des Erwachsenen, sondern vermag auch Aggressionen auszulösen und macht daher verständlich, wieso am rationalen Denken geschulte Wissenschaftler oftmals affektiv ablehnend reagieren, wenn es um die Beschäftigung mit dem Bereich des magischen Denkens geht“ (ebd., S. 138).

Dies könnte möglicherweise auch erklären, warum der Vimbuza Healing Dance, ab einem bestimmten Zeitpunkt der Reise, unaushaltbar für die Forschungsgruppe wurde. Eine Annäherung an den Zusammenhang zwischen dem Heiltanz und den in der Gruppe auftretenden Problemen soll jedenfalls am Ende des Kapitels erfolgen.

Im Kulturkontakt galt es also nun, westliche Konzepte von Mensch und Gesundheit in Frage zu stellen beziehungsweise zu relativieren. Zudem war ich mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass ich in Malawi nicht nur eine Rolle „auszukleiden“ schien. Ich war Kind, Frau und wohl auch Vertreterin des Westens. In diesem Zusammenhang soll vor allem die forschungsgruppeninterne Unterteilung in Kinder und Eltern herausgestrichen werden, welche schon damals ein erhebliches Konfliktpotenzial in sich trug. Erkennt und betrachtet man dieses Faktum jedoch als „freie Assoziation“, so könnte auf diesem Weg möglicherweise Forschungsrelevantes offengelegt werden. So mag sich in eben jenem Gedankengang zum einen die hohe Relevanz von familiären Systemen widerspiegeln, welche sowohl von kollektiver Identität und Gemeinschaft als auch von Abhängigkeit gekennzeichnet sind. Zum anderen kann sich möglicherweise auf diesem Weg der Frage angenähert werden, aufgrund welcher Gegebenheiten in eben jenen Verbindungen auch so viel Konfliktpotenzial zu herrschen scheint. So handelt, gemäß Soko (2014), die Mehrzahl der Vimbuza-Lieder von Schwierigkeiten in familiären Beziehungen (ebd., S. 89).

Die Verbindung zwischen Forschungsgruppe und Familie scheint also, neben all der Herausforderung, ebenfalls die Möglichkeit zu eröffnen, Ähnlichkeiten zwischen dem Verhalten der Feldforschungsteilnehmer*innen und den Einwohnern Malawis herauszuarbeiten. So zeigte sich schon eingangs, anhand unseres gruppeninternen Konflikts bezüglich der Anzahl der Autos beziehungsweise des Splittens der Gruppe, unsere Auseinandersetzung mit dem in Malawi vorherrschenden Wertesystem. Während in westlichen Gesellschaften davon ausgegangen wird, dass „individuelle Unabhängigkeit und Initiative ‚besser‘ seien“ wird in vom Kollektiv geprägten Kulturen, so auch in Malawi, „gegenseitige Abhängigkeit und Gemeinschaft“ vorgezogen (Kakar 2014, S. 17).

Durch die vorangegangenen Kapitel wird ein Land abgebildet, welches, und dies mag sich auch in unserer Forschungsgruppe widergespiegelt haben, gespalten anmutet: unvereinbare Elemente in sich

vereinend. Dies wird vor allem eingangs deutlich, wenn ich davon spreche, dass für mich widersprüchliche Gegebenheiten an einem Ort aufzutreten scheinen. Die innere Zerrissenheit wird auch im Gruppengeschehen deutlich und äußert sich in der aufkeimenden Frage, ob man die Gruppe trennen sollte, um eigene Ziele zu verfolgen. Ebendiese Frage stellt sich wohl auch im Zusammenhang mit westlichen Einflüssen, welche sich unter anderem im medizinischen Sektor abzeichnen. Auch hier gilt es zu klären, ob man getrennte Wege geht oder an einem Strang zieht. Ähnlich wie dies im Gruppengeschehen der Fall war, scheinen jedoch die Fronten verhärtet zu sein, ich spreche von „Kaltem Krieg“ und „wenn nicht einmal mehr Worte helfen“. In der Gruppe selbst sind es wohl auch ungleiche Machtverhältnisse, welche den Austausch erschweren. Ähnliches mag sich bei eben jenem Heiler gezeigt haben, welcher angab, der Westen zerstöre die traditionelle Medizin. Ich erwähne in diesem Zusammenhang eine Machtdemonstration seinerseits, welche ich aber als Überkompensation des kollektiven Minderwertigkeitsgefühls verstehe und interpretiere. Dieses wiederum ist ein Indiz für ungleiche Machtverhältnisse.

Zudem würden, gemäß Kakar (2014), vom Kollektiv geprägte Kulturen, eine größere Bedürftigkeit aufweisen „in Gemeinschaft mit anderen zu sein“ und „betreut und angeleitet zu werden“. So seien auch die Gefühle der Hilflosigkeit zu verstehen, „wenn ihre Bindungen unter Spannung geraten“. „Die Sehnsucht nach der bestätigenden Gegenwart der geliebten Person“ (ebd., S. 18) beziehungsweise das Leid, welches entsteht, wenn diese nicht verfügbar ist, scheint sich ebenfalls im Forschungsgruppengeschehen, als Reaktion auf den Wegfall unseres Leiters, widerzuspiegeln und hat bereits in Kapitel 7.2.5. Die Angst vor dem sozialen Tod, Erwähnung gefunden.

Malawi selbst war geschichtlich gesehen lange an eine starke Führungspersönlichkeit gewöhnt. Der Wunsch und das Bedürfnis „geführt“ zu werden, könnte sich nun anhand der Heiler, sowie im Gruppengeschehen an unserem „Leiter“ aufzeigen lassen. In unserer Forschungsgruppe resultierte daraus eine stark empfundene Abhängigkeit, welche besonders zum Tragen kam, als unser Leiter krankheitsbedingt wegfiel. Zeitgleich hatte ich das Gefühl, die Welt um mich würde zusammenbrechen: „Ich fühle mich heute ein wenig erschlagen, habe aufgrund der trockenen Heizungsluft im Zimmer Reizhusten. Wenigstens geht der Strom wieder. Gestern ist er mehrfach ausgefallen, dementsprechend gab es auch kein Warmwasser“ (FFTb 2018, S. 55). Weiters: „Ich fühle mich allein auf weiter Flur, schutzlos“ (FFTb 2018, S. 60).

Ich schildere in diesem Zusammenhang ebenfalls, von „Versorgungsmöglichkeiten“ abgeschnitten zu sein. Dieses Empfinden kann möglicherweise nicht unabhängig von den hohen HIV-Zahlen in Malawi verstanden werden, welche Kinder tatsächlich ihrer Eltern und somit auch der „Versorgung“ berauben.

Symbolisch kann dies auch anhand jenes Beispiels einer Heilerin nachgezeichnet werden, welche selbst am Bein „verletzt“ war. Ich habe sie, und dies war wahrscheinlich ihrer Verletzung geschuldet, als passiv und wenig intervenierend erlebt. Ein Umstand, der bei mir zu Unsicherheit und dem Eindruck, sie könne die community nicht ausreichend schützen, führte. In meinem Gefühl bestärkt wurde ich, als

sich ein Gruppenmitglied im Zuge eines dort stattfindenden Vimbuza aufgrund einer herumliegenden Scherbe tatsächlich den Fuß aufgeschnitten hat.

Auf einer höheren Ebene kann das Erkranken einer Führungsperson möglicherweise auch sinnbildlich für den Staat stehen, welcher aufgrund seiner gesundheitspolitischen Probleme nicht für Ernährungssicherheit und eine medizinische Grundversorgung garantieren kann.

Daneben fällt noch ein weiteres sozialpolitisches Problemfeld ins Gewicht: die ungleiche Machtverteilung bezüglich der Geschlechter. Dies mag sich auch darin gezeigt haben, dass Frauen und Kinder gemäß Soko (2014) für den Mann Kapital und Status repräsentieren würden (ebd., 85). So scheint es nur schlüssig, dass diese auch gegen Kapital beziehungsweise in dem von uns besprochenen Fall bei einem Heiler gegen Kühe einzutauschen waren (FFTB 2018, S. 27).

Ich selbst beschreibe mich mit Voranschreiten der Reise in meinen Feldforschungsnotizen als durchwegs passiv und unfähig, etwas an meiner Situation zu verändern: „Wie bekommt man, was man will? Wie nimmt man sich, was man will?“ (FFTB 2018, S. 54).

Abseits davon kommt es offensichtlich auch zu Schwierigkeiten, meine Grenzen zu vertreten, was vor allem im Zuge zweier Vimbuza deutlich hervortritt. Bei Ersterem gebe ich, zusammen mit allen anderen Gruppenmitgliedern, meinem Bedürfnis nach Abstand und einem „Verlassen des Vimbuza“ nach, was einen Konflikt mit unserem Leiter zur Folge hat. Auch bei dem darauffolgenden Vimbuza stellt sich bei mir das Gefühl ein, auf Distanz gehen zu wollen. Ein Verlassen der Szene ist jedoch aus zweierlei Gründen keine Option: Einerseits unterdrücke ich meinen Wunsch, um meinen Leiter nicht erneut zu beschämen, und andererseits gibt es durch die Menschenmassen, welche die Tür blockieren auch keine reale Möglichkeit zu gehen/zu entkommen.

Wolf (2006) spricht in dem Zusammenhang davon, dass „der allgemeine Verhaltenskodex der malawischen Gesellschaft von Frauen eine gewisse ‚Fügsamkeit‘“ verlange: „Direkt und offen ‚nein‘ zu sagen ist für viele von ihnen keine Selbstverständlichkeit“ (ebd., S. 147).

Eben jene „Fügsamkeit“ in Wolfs Ausführungen bezieht sich auf sexuelle Handlungen. Betrachtet man nun die oftmaligen Parallelen, welche auch in der Supervisionsgruppe assoziativ zwischen Vimbuza und Sexualakt hergestellt wurden, so kann die Frage aufgeworfen werden, womit die von mir empfundene und beschriebene Angst vor Nähe in diesem Zusammenhang zu tun hat. Ich beschreibe mich hinsichtlich dessen ambivalent: das männliche Gruppenmitglied sowie auch den Vimbuza betreffend. Ich wünsche mir Nähe beziehungsweise verbinde damit „Spaß“ und habe dennoch Angst, verletzt zu werden. Was könnte also verletzen? In diesem Zusammenhang darf man möglicherweise ein gravierendes Faktum nicht außer Acht lassen: die hohen HIV-Zahlen in Malawi. Bezüglich dessen findet auch seitens UNICEF Aufklärung statt (FFTB 2018, S. 66). Sauerteig (1999) nimmt im Folgenden zwar auf die Aufklärungsbewegung bezüglich sexuell übertragbarer Krankheiten im Westen im 19. und 20. Jahrhundert Bezug; diese könnten aber dennoch Aufschlussreiches eröffnen. Er beschreibt die „Aufklärung

über Geschlechtskrankheiten“ nicht als rein „rationale Aufklärung“. Stattdessen sei es das Ziel der Ärzte und Gesundheitserzieher „durch Abschreckung, durch das Zeigen der ‚grauenhaften‘ Folgen von Geschlechtskrankheiten eine Änderung des Sexualverhaltens in der Bevölkerung zu bewirken“. Dabei bleibe laut Sauerteig unklar, inwieweit sich das individuelle Verhalten langfristig in die gewünschte Richtung ändere und ob die Menschen durch Abschreckung auf Dauer zu mehr Enthaltbarkeit, zu einer stärkeren Selbstkontrolle bezüglich ihres sexuellen Verlangens und zu beständiger ehelicher Treue zu bewegen seien. Eines sei jedoch durch Abschreckungsstrategien bewirkt und erzeugt worden: Angst, eng mit Sexualität verknüpft. „Im Fall der Geschlechtskrankheiten ist die Abschreckungsstrategie mitverantwortlich dafür, dass es [...] zu krankhaften Angstzuständen vor einer Infektion mit Geschlechtskrankheiten, zu Syphilidophobien kommen konnte“. Adler selbst interpretierte laut Sauerteig eben jene Syphilidophobie als Ausdruck der Angst vor dem anderen Geschlecht (ebd., S. 224f.).

Sindelar (2011) spricht von der AIDS-Phobie als eines psychopathologischen Verhaltensmusters, „deren Entsprechung wir aber auch in der frühen Individualpsychologie in der Syphilidophobie finden“. Sie stellt diesbezüglich die Überlegung in den Raum, „inwiefern die Angst des Mannes vor der Frau, die Adler als unverstandenen Hintergrund der Syphilidophobie versteht, in der AIDS-Phobie durch die Angst der Frau vor dem Mann abgelöst wurde“ (Sindelar 2011, S. 172).

Angst. Durchaus etwas, das sich in meinen Feldforschungsnotizen finden lässt und explizit, das männliche Gruppenmitglied betreffend, in einem Vermeiden des Blickkontakts und zu Schamgefühl führt. Doch was ist in diesem Fall die Funktion des Affektes? Da Scham nicht unabhängig von zwischenmenschlichem Kontakt zu sehen ist, bezeichnet Seidler (1995) diese auch als „Schnittstellenaffekt“, welcher an der Grenze von Person und Umwelt beziehungsweise dem „Ich und Du“ anzusiedeln sei. (ebd., S. 4). Scham führe nun oftmals dazu, dass wir uns vom Anderen distanzieren, uns abwenden, seinem Blick entfliehen. Schamsituationen haben also folglich auch immer etwas mit einem Bruch beziehungsweise einer Unterbrechung zu tun: im selbst oder auch in der zwischenmenschlichen Beziehung. So wird einerseits das zwischenmenschliche Vertrauen, andererseits die innere Sicherheit verletzt (Kaufman 1989, S. 19).

In diesem Zusammenhang könnte auch die Überlegung angestellt werden, ob mein Empfinden, „er wäre wie mein Bruder“, als persönlich auferlegte „Inzestschranke“ interpretiert werden könnte, welche auch unweigerlich zu einer Distanzierung vom Gegenüber führt. Durchwegs vielleicht Kunstgriffe der Psyche, um der Angst entgegenzuwirken?

Wolf (2006) sieht vor allem in der Bestärkung der malawischen Frauen, „die Kontrolle über den eigenen Körper und die eigene Zukunft zu erlangen“, eine Möglichkeit, der Gefahr vor einer Ansteckung auf sexuellem Weg zu entgehen. Dies sei jedoch dadurch erschwert, dass viele junge Frauen „dem Drängen männlicher Interessenten stark ausgesetzt“ seien und Strategien erlernen müssten, um „sich dem zu entziehen“. Dieses Entziehen habe jedoch oftmals zur Folge, dass eben jene Frauen mit einer „Schulduweisung für die Verbreitung der Krankheit“ konfrontiert seien (ebd., 147).

Unansprechbar. Folgt man meinen Feldforschungsnotizen, so umfasst dies, auf mich bezogen, wohl mein Innerstes: meine Träume, meine Fantasien, meine verletzte Seite. Mit Voranschreiten der Reise scheint diese auch verstärkt hervorzutreten, genährt durch Abhängigkeit, Regression und vorherrschende Rollenbilder.

Ich trage wohl auch selbst eine Maske, versuche Anteile zu verstecken. Etwas, das ich in Malawi wieder zu erkennen scheine: Ich zeige mich an dieser Stelle frustriert darüber, nicht das „wahre Malawi“ zu sehen.

Sehen, aber nicht gesehen werden. Wurmser spricht in diesem Zusammenhang von der „magischen Macht des Sehens“, bei welchem „Beobachten“ mit Macht, „Beobachtet-Werden“ hingegen mit Zerstörung assoziiert wird:

„Die aktive Form (das Sehen) und die passive Form (das Gesehenwerden – das Sichzeigen) derselben Triebaktivität erscheinen gleichbedeutend; sie sind Teile einer undifferenzierten Masse: Macht durch Sehen bedeutet damit auch Überwältigtwerden (Ohnmacht) durch Gesehenwerden“ (Wurmser 1990, S. 217).

In meinen Notizen spiegelt sich dies in meinem mehrfach geäußerten Wunsch wider, im Hintergrund verschwinden zu wollen, erschwert durch das fortwährende Fotografieren mit Blitz, zu welchem ein Teil der Gruppenmitglieder tendierte.

Von welcher Bedeutung Sehen und Gesehenwerden während der Forschungsreise für mich ist, zeigt sich noch in einer weiteren Begebenheit: Ich trage fast ständig eine Sonnenbrille mit schwarzen Gläsern, welche keinen Blick auf meine Augen freigeben. Von einem Gruppenmitglied darauf angesprochen, verbalisiere ich, „empfindliche Augen“ zu haben. Wahrheitsgemäß hätte ich wohl antworten müssen, dass mir die Brille eine Form von Sicherheit gibt, ohne jedoch genauer begründen zu können, „wieso“.

Das Verbergen des „inneren verletzlichen Kerns“: etwas das ich wohl in Patient*innen wiedergefunden habe. Ich hatte das Gefühl, „Beschämung“ wahrzunehmen, zeigte selbst Hemmungen, meine Forschungsfragen „um jeden Preis“ zu stellen. Stattdessen protokolliere ich, dass für „Intimeres“ wohl noch mehrere Besuche notwendig gewesen wären.

Die Patientin, welche wohl am meisten in mir ausgelöst hat, ist jene, welche ich auch als Grund für meine Bakkalaureatsarbeit anführe: „Die Patientin wird eingerenkt. Wie bei einem Chiropraktiker, denke ich. Mir ist in diesem Moment zum Weinen. Sie hat die Augen geschlossen, Menschen hantieren an ihr herum, drücken, ziehen... missbräuchlich“ (FFTB 2018, S. 33).

Am meisten ausgelöst: Wohl, weil ich mich mit Voranschreiten der Reise selbst darin gesehen habe. Abhängig, passiv, ohnmächtig.

Dies mag möglicherweise nochmal verdeutlichen, wieso eine „Pärchenbildung“ am Ende der Reise nach Malawi in Teilen der Forschungsgruppe so viel auslösen konnte. Wir haben wohl alle einen Teil von Malawi „aufgenommen“, uns mit gewissen Vorstellungen im Verlauf der Reise „infiziert“. Folgt man nun dem Gedankengang, dass eine Frau in Malawi ohne den Mann „nichts ist“, so kann die Pärchenbildung eine empfindliche Stelle treffen: das Minderwertigkeitsgefühl. Ich stelle diesbezüglich meine eigene Wahrnehmung in Frage, fühle mich bloßgestellt und für „dumm verkauft“. Izard (1977) meint dazu:

„Der beschämte Erwachsene fühlt sich kindisch und all seine Schwächen voll dem Blick des Selbst und anderer ausgesetzt. [...] Bei Scham sieht das Individuum den ‚anderen‘ als Quelle von Geringschätzung, Verachtung und Spott. Der andere erscheint als mächtiges, spottendes, manchmal höhnisch lachendes Wesen. Er erscheint als unfehlbar und allmächtig oder als ob er sich ‚abwende‘ und einen im Stich ließe (ebd., S. 436).

Diese Zeilen beschreiben eindrücklich und durchaus treffend, mit welchen intensiven Gegenübertragungsgefühlen ich mich im Zuge der Exkursion konfrontiert sah. Wie „klein“ ich mich gegen Ende der Reise gefühlt habe, zeigt auch mein Feldforschungstagebucheintrag, in welchem ich von „gefühlter Komplettregression“ spreche: „Ich verbringe den ganzen Tag bei meinen Eltern, lasse mich bekochen, schlafe währenddessen. Meine Wäsche wird gewaschen, und Einkäufe werden erledigt“ (FFTb 2018, S. 86).

Mit dem Zurückkommen nach Österreich fällt auch unsere Leitungspersönlichkeit weg, er bleibt in Malawi. Welche gravierende und auch einende Wirkung er dennoch auf die Gruppe gehabt haben mag, wird aber beispielsweise anhand des Treffens 2019 deutlich, bei welchem alle Gruppenmitglieder (bis auf mich) trotz ungeklärter Differenzen nochmal zusammengekommen sind. Zuvor waren schon einige Versuche gestartet worden, die Forschungsgruppe zu einem Treffen zu versammeln. Aufgrund von Krankheiten und/oder Termenschwierigkeiten traf man sich jedoch, wenn überhaupt, nur in Kleingruppen. Erst die Präsenz unseres Leiters schien dies zu ändern.

Auch eine weitere Leiterin fällt weg beziehungsweise nimmt nicht an der von J. Bonz geleiteten Deutungswerkstatt teil. Im Zuge eines Konflikts in Malawi kommentiert ein Gruppenmitglied die Szene damals folgendermaßen: „Vielleicht brauchen wir sie doch, um Konflikte zu lösen“. Der Trotz, aber wohl auch ein gewisser Wahrheitsgehalt schimmerten gleichermaßen durch. Malawi hat uns möglicherweise gelehrt, dass man Leitern durchaus ambivalent gegenüberstehen kann, jedoch ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis zu ihnen zu bestehen scheint.

Die Deutungswerkstätten hätten nun ein gutes Angebot darstellen können, um sich mit der Thematik auseinanderzusetzen. Eine Unmöglichkeit jedoch, wenn man mit einbezieht, dass das Credo zu gelten schien, Schwierigkeiten oder Intimeres nicht mit Menschen zu teilen, welche nicht „dabei waren“.

Ursächlich waren hierfür möglicherweise ähnliche Dynamiken, welche auch bei „Familiengeheimnissen“ zum Tragen kommen. Eben jene fanden bereits, in Kapitel 7.3. Systemsprenger: Eine Gruppe zerfällt, Erwähnung.

Reich u.a. (2020) formuliert diesbezüglich, dass Familiengeheimnisse „eine Grenze um die Geheimnisträger“ ziehen und andere Personen ausgrenzen (ebd., S. 63). Selbiges könnte auch hinsichtlich der Forschungsgruppe stattgefunden haben.

So haben wir dem Anschein nach alle unsere Masken getragen und nicht offen zur Schau gestellt, was uns zum einen verletzbar machen, zum anderen vielleicht auch als Fehler oder Versäumnis angelastet werden könnte.

Probleme, die gruppenintern nicht lösbar scheinen, und Hilfe von außen, die möglicherweise aus Angst nicht angenommen werden kann: So mag sich vielleicht auch der Kreis zur „Beziehung zwischen traditioneller & westlicher Medizin“ schließen, welcher sich sinnbildlich in dieser Gruppenszene widerspiegeln könnte. Auch hier gilt es nach wie vor, vor allem im Kampf gegen HIV, die Sprachlosigkeit zu überwinden, welche jedoch vor allem aus einer Angst heraus resultiert, vom Gegenüber, in jenem Fall der westlichen Medizin, abgewertet und nicht ernst genommen zu werden. Statt, wie der Heiler es formuliert hat, „die traditionelle Medizin zu zerstören“, gilt es hingegen Heilverfahren wie den „Vimbuza“ als solche anzuerkennen und als kollektive Ausdrucksmöglichkeit zu verstehen.

Was es im Zuge des Vimbusas auszudrücken und darzustellen gilt, scheint auch über die vergangenen Jahrzehnte einen Wandel durchlaufen zu haben. Während die „spirits“ vor den 1970iger Jahren vorwiegend die Namen von ehemaligen Kriegsgegnern trugen, sind es heute zum großen Teil Ahnenspirits, welche als für die Erkrankung ursächlich angegeben werden (Soko 2014, S. 26). Diesbezüglich ist wohl nicht unerheblich zu erwähnen, dass die den Vimbuza Healing Dance begleitenden Lieder ebenfalls vermehrt familiäre Themen zum Inhalt haben: „It is necessary to underline that the problem of family relations occupies a very big place in Vimbuza songs“ (Soko 2014, S. 89). Doch was sind die Gründe für diese Entwicklung? In diesem Zusammenhang könnte beispielsweise der Frage nachgegangen werden, ob sich Problematiken und zu bearbeitende Themen von vormaligen Kriegsschauplätzen nun vielmehr auf den familiären Bereich verlagert haben. Da in den vorangegangenen Kapiteln schon mehrfach eine Parallele zwischen den Einwohnern Malawis und der Forschungsgruppe hergestellt werden konnte, könnten auch die Vorkommnisse innerhalb der Gruppe, explizit die Unterteilung in Eltern und Kinder, und dem darin innewohnenden Konfliktpotential, ein Indiz für diese Annahme darstellen.

Gutjahr (2008) nimmt in ihren Ausführungen auf Schriften Sigmund Freuds Bezug, und hält fest, dass „kulturelle Praxis“ – also auch der Vimbuza Healing Dance – „als Symptombildungsprozess traumatischer Erfahrungen“ verstanden werden kann. Über Generationen hinweg würde sich nun das „kollektive Unbewusste“ in „symbolischen Wiederholungen einer ursprünglich realen Szene nach den Gesetzen der Verschiebung und Verdichtung“ artikulieren: „Wie in der Neurose Verdrängungen

wiederkehren, so artikuliert sich seiner [Freuds] Meinung nach auch in den kulturellen Praktiken, und hier insbesondere in den Tabus, kollektiv Verdrängtes“ (Gutjahr 2008, S. 45).

Nun ging aus vorangegangenen Kapiteln hervor, dass vor allem das offene Thematisieren von Aggression und Sexualität verpönt schien. So protokollierte ich in meinen Feldforschungsnotizen bezüglich Malawi, dass „Aggressionen in der Regel selten offen kommuniziert oder gezeigt, teilweise sogar bestraft“ werden würden. „Im Zuge des Vimbutanzes ist es jedoch möglich, diese offen auszudrücken. Aggression ist kein Tabu mehr“ (FFTb 2018, S. 52). Mhone (1996) formuliert bezüglich sexueller Belange, dass das öffentliche Besprechen von „sexual matters“ vor allem zu Zeiten von Bandas Regime als Tabu galt (ebd., S. 16). Dies könnte sich mitunter auch in der Forschungsgruppe reinszeniert haben. Aggressionen waren vorhanden und unterschwellig spürbar, wurden jedoch nicht offen ausgetragen. Bezüglich der Sexualität protokollierte ich die gruppenübergreifende Empfindung, dass auch diese unterdrückt wurde: „In der letzten gemeinsamen Traumsitzung wurde thematisiert, dass Sexualität mit der Abreise aus Malawi nun auch wieder gelebt werden könnte“ (FFTb 2018, S. 76). Dieser Eindruck wird davon untermauert, dass die Annäherung zweier Gruppenmitglieder, und die darauffolgende „Pärchenbildung“, erst nach der Ankunft in Österreich stattfand. Zuvor mag sie ein „Tabu“ dargestellt haben.

In der Forschung versteht man unter Tabus „Meidungsgebote [...], welche jenseits expliziter Verbote und codifizierter Gesetze in sozialen Gemeinschaften verhaltensregulierend wirken“ (Gutjahr 2008, S. 19). Gemäß Schröder (2008) seien Verbote „manifeste“ Inhalte einer Kultur, während hingegen Tabus zu den „Latenzzonen einer Gesellschaft“ gehören, welche von innen heraus wirken würden und den Handelnden nicht, im Gegensatz zu Verboten, bewusst seien (ebd., S. 55). Des Weiteren würden Tabus „affektiv hoch besetzte Grenzen“ markieren,

„deren Sicherung prekär ist. Denn Tabus beziehen sich zu einem Gutteil auf zu kanalisierende aggressive und sexuelle Energien und können als angstbesetztes Schwellenphänomen verstanden werden, weil sie wegen ihrer potentiellen Kraft zu Zerstörung und Vernichtung, zu Exzess und Auflösung überhaupt erst etabliert wurden“ (Gutjahr 2008, S. 48).

Folgt man diesem Gedankengang und erkennt den Vimbutanz als Ausdrucksmöglichkeit, als Ventil für Belastendes, vielleicht gar Zerstörerisches, so könnte dies die Überforderung der Forschungsgruppe verstehbarer machen, welche im Verlauf der Reise an unzähligen Vimbutanz Healing Dances teilnahm. Das Verlassen des Vimbutanzes, sowie auch die Wortkreation „Vimbutanzhopping“, waren wohl Ausdruck eben jener Überforderung.

Wir haben wahrscheinlich dort das, was Balint (2014) als das „Atmosphärische“ beschreibt, zu spüren bekommen. Doch nicht nur im Zuge des Vimbutanz Healing Dance waren wir mit latenten Inhalten konfrontiert. Einiges, wie beispielsweise der widersprüchliche Umgang mit Sexualität oder das Vermeiden von Aggression oder Neid schien durchaus greifbar. Gescheitert sind wir wahrscheinlich, ganz der Dynamik von „Familiengeheimnissen“ folgend, an dem Umstand, dass viele Differenzen und

Konfliktthemen nur in Kleingruppen besprochen wurden. Die von J. Bonz geleitete Deutungswerkstatt hätte nun eine Möglichkeit geboten, sich damit auseinanderzusetzen, doch wohl nicht, ohne durch das Ansprechen einen Tabubruch zu begehen.

So ist diese Arbeit wahrscheinlich auch nichts anderes als ein Tabubruch. Eben jener bietet jedoch die Möglichkeit, Gegebenheiten, welche auf „spektakuläre Weise“ als „selbstverständlich“ gegolten haben und „stillschweigend“ hingenommen wurden, kritisch zu hinterfragen und damit die „Chance zur Veränderung von Tabus“ zu eröffnen (Gutjahr 2008, S. 49).

10 *Bedeutung für die Psychotherapie*

Doch was bedeuten diese Erkenntnisse explizit für die Psychotherapie?

Auch hier gilt es, dem Gegenüber auf Augenhöhe zu begegnen, um einen geschützten, intersubjektiven Raum zu eröffnen, der Möglichkeiten zur Entwicklung bietet.

Um zu verstehen, und dies kommt der ethnopschoanalytischen Exkursion gleich, gilt es ebenfalls, in eine fremde Welt einzutauchen. Diese Welt, und dies war in Malawi spürbar, besteht jedoch nicht nur aus Worten. An der Stelle soll die Relevanz von all jenem hervorgehoben werden, was Balint (2014) mit dem Wort „Atmosphärisches“ beschrieben hat. Es gilt Symbolisches wie auch Szenisches wahrzunehmen und als solches zu begreifen. Hierbei kommt der Gegenübertragung als „Instrument“ ein maßgeblicher Stellenwert zu.

Die vorliegende Arbeit veranschaulicht jedoch noch etwas Weiteres, was ich auf schmerzvolle Art und Weise während der Forschungsreise und auch im Zuge des darauffolgenden Schreibprozesses nachspüren musste/durfte: wie wichtig und heilsam es sein kann, Worte für etwas zu finden; etwas benennen und nach außen transportieren zu können. So gilt es wohl auch in jeder Therapie Unansprechbares, ansprechbar zu machen. Dafür benötigt es neben einem geschützten Rahmen natürlich auch eines: Zeit.

An diesem Punkt kann eine Parallele zur Feldforschungsexkursion hergestellt werden, bei welcher „Zeit“ ebenfalls ein maßgeblicher Faktor war, um Sachverhalte verarbeiten zu können. Immer wieder musste ich mich vom Material distanzieren, um mich mit etwas „innerem Abstand“ wieder annähern zu können. Emerson u.a. (1995) formuliert dies wie folgt: „To undertake an analytically motivated reading of one’s fieldnotes requires the ethnographer to approach her notes as if they had been written by a stranger“ (ebd., zit. n. Bonz 2016, S. 30).

Feldforschungsexkursion Malawi 2018: sowohl eine Reise auf einen anderen Kontinent als auch das Erkunden der „eigenen inneren Welt“. Im Zusammenspiel Erkenntnisse für „beide Welten“ bringend.

11 *Literaturverzeichnis*

- Adler, A. (1908e/2007a). Die Theorie der Organminderwertigkeit und ihre Bedeutung für Philosophie und Psychologie. In A. Bruder-Bezzel (Hrsg.): *Persönlichkeit und neurotische Entwicklung. Frühe Schriften (1904–1912)*. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 1, S. 51–63 Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Alfred, A. (1909/2007). Über neurotische Disposition. Zugleich ein Beitrag zur Ätiologie und zur Frage der Neurosenwahl (1909). In A. Bruder-Bezzel (Hrsg.): *Persönlichkeit und neurotische Entwicklung. Frühe Schriften (1904–1912)*. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 1, S. 82–102. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Alfred, A. (1910c/2007). Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose. Zur Dynamik und Therapie der Neurose (1910). In A. Bruder-Bezzel (Hrsg.): *Persönlichkeit und neurotische Entwicklung. Frühe Schriften (1904–1912)*. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 1, S. 103–113. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (1910d/2007). Trotz und Gehorsam. In A. Bruder-Bezzel (Hrsg.): *Persönlichkeit und neurotische Entwicklung. Frühe Schriften (1904–1912)*. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 1, S. 122–131. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (1912a/2008). Über den nervösen Charakter (1912). Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 2. K.H. Witte, A. Bruder-Bezzel & R. Kühn (Hrsg.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (2010). *Persönlichkeitstheorie, Psychopathologie, Psychotherapie (1913–1937)*. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 3. G. Eife (Hrsg.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (1924d/2010). Einleitung. Die doppelte Dynamik. In G. Eife (Hrsg.): *Persönlichkeitstheorie, Psychopathologie, Psychotherapie (1913–1937)*. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 3, S. 15–38. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (1925b). Die Ehe als Gemeinschaftsaufgabe. In A. Bruder-Bezzel (Hrsg.): *Gesellschaft und Kultur (1897–1937)*. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 7, S. 147–153. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (1926k/1982a/2010). Die Individualpsychologie als Weg zur Menschenkenntnis und Selbsterkenntnis. In G. Eife (Hrsg.): *Persönlichkeitstheorie, Psychopathologie, Psychotherapie (1913–1937)*. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 3, S. 250–269. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (1927a/2007). Menschenkenntnis. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 5. J. Rüedi (Hrsg.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (1928f/2010). Kurze Bemerkungen über Vernunft, Intelligenz und Schwachsinn. In G. Eife (Hrsg.): *Persönlichkeitstheorie, Psychopathologie, Psychotherapie (1913–1937)*. Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 3, S. 314–320. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Adler, A. (1928j/2010). Psychologie & Medizin. In G. Eife (Hrsg.): Persönlichkeitstheorie, Psychopathologie, Psychotherapie (1913–1937). Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 3, S. 321–330. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (1933b/1973). Der Sinn des Lebens. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Adler, A. (1934h/2010). Körperliche Auswirkungen seelischer Störungen. In G. Eife (Hrsg.): Persönlichkeitstheorie, Psychopathologie, Psychotherapie (1913–1937). Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 3, S. 572–580. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (1934i/1983a). Zur Massenpsychologie. Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie, 12, S. 57–69.
- Adler, A. (1978b) [Orig.: 1929d]. Lebenskenntnis. Mit einer Einführung von Prof. Dr. Dr. h. c. Wolfgang Metzger. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Ashforth, A. (2005). Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa. Chicago: The University of Chicago Press.
- Baer, U./Baer, G. (2000). Vom Schämen und Beschämtwerden. Neunkirchen-Vluyn: Affenkönig.
- Balint, M. (2014). Therapeutische Aspekte der Regression. Die Theorie der Grundstörung. 5. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Beland, H. (1999). Neid: die systemsprengenden Phänomene. Journal für Psychologie, 7 (4), S. 3–16. verfügbar unter: [ssoar-journpsycho-1999-4-beland-neid_die_systemsprengenden_phanomene.pdf](https://www.ssoar-journpsycho-1999-4-beland-neid_die_systemsprengenden_phanomene.pdf).
- Benning, M. (2007). Trommeln und Spritzen. In Internetseite heise online, 14.10.2007, www.heise.de/tp/features/Trommeln-und-Spritzen-3415460.html, Abruf am 02.02.2023.
- Bonz, J. (2016). Subjektivität als intersubjektives Datum im ethnografischen Feldforschungsprozess. Zeitschrift für Volkskunde. Halbjahresschrift der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, 112 (1), S. 19–33. Münster: Waxmann Verlag.
- Bonz, J. (2016). Im Medium der eigenen Menschlichkeit. In B. Lauterbach (Hrsg.): Alltag-Kultur-Wissenschaft. Beiträge zur Europäischen Ethnologie. 3. Jg., S. 35–57. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Bonz, J./Eisch-Angus, K. (2017). Sinn und Subjektivität. Traditionen und Perspektiven des Methodeninstruments Ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt/Supervisionsgruppe für Feldforscher*innen. In J. Bonz, K. Eisch-Angus, M. Hamm, A. Sülzle (Hrsg.): Ethnografie und Deutung. Ethnografische Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens, S. 27–58. Wiesbaden: Springer VS.
- BMEIA (2022). Europäische und internationale Angelegenheiten, In Internetseite BMEIA, 01.09.2022, www.bmeia.gv.at/reise-services/reiseinformation/land/malawi/, Abruf am 02.02.2023.

- Devereux, G. (1970). Normal und anormal. Aufsätze zur allgemeinen Ethnopsychiatrie, S. 23f. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Devereux, G. (1992). Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Dreikurs, R. (2019). Grundbegriffe der Individualpsychologie. Mit einem Vorwort von Alfred Adler. 16. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Drescher, R. (2019). Malawi vor der Wahl. In Internetseite E+Z. Entwicklung und Zusammenarbeit, 10.04.2019, www.dandc.eu/de/article/keine-anzeichen-fuer-einen-wirtschaftlichen-aufschwung-malawis-sicht, Abruf am 02.02.2023.
- Duncan, L. (2008). Die Heiler von Malawi. In Internetseite bdw+, 15.07.2008, <https://www.wissenschaft.de/erde-umwelt/die-heiler-von-malawi>, Abruf am 02.02.2023.
- Emerson, R. M./Fretz, R. I./Shaw L. L. (1995). Writing Ethnographic Fieldnotes. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Erdheim, M./Nadig, M. (1991). Ethnopschoanalyse. Ethnopschoanalyse 2, S. 187–201. Frankfurt am Main.
- Fenichel, O. (1945/2005). Psychoanalytische Neurosenlehre, Bd. 1. Gießen: Psychosozial Verlag.
- Freud, S. (1900a/1998). Zur Psychologie der Traumvorgänge. In: S. Freud, Studienausgabe. Bd.II, Die Traumdeutung, S. 488–578. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Freud, S. (1993): Bruchstück einer Hysterie-Analyse. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- GIZ (2021). Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit. In Internetseite GIZ, 31.12.2021, www.giz.de/de/weltweit/341.html, Abruf am 02.02.2023.
- Grillparzer, F. (1892). Aphorismen. In A. Saurer (Hrsg.). Franz Grillparzer: Grillparzers sämtliche Werke in zwanzig Bänden, Bd. 15, Stuttgart: Cotta Verlag.
- Gutjahr, O. (2008). Tabus als Grundbedingungen von Kultur. Sigmund Freuds Totem und Tabu und die Wende in der Tabuforschung. In C. Benthien & O. Gutjahr (Hrsg). Tabu. Interkulturalität und Gender, S. 19–50. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Heisterkamp, G. (1988). Individualpsychologische Prinzipien der Behandlung sexueller Störungen. Zeitschrift für Individualpsychologie, 13, S. 41–53.
- Hellgardt, H. (1989). Grundlagen der Theorie. Der tiefenpsychologische Ansatz. In R. Schmidt (Hrsg): Die Individualpsychologie Alfred Adlers. Ein Lehrbuch, S. 40–44, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Hoffmann, W. (2017). Unsere geheime Welt im Schlaf. Wie Träume und Fantasien unser Leben bestimmen. Wien: Goldegg Verlag.
- Huizinga, J. (1981) [1938]. Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Hamburg: Rowohlt.
- Hunt, J. (1989). Psychoanalytic Aspects of Fieldwork. Qualitative Research Methods Series 18. Newbury Park: Sage Publishing.

- Izard, C. E. (1977). *Die Emotionen des Menschen. Eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie*. Weinheim: Belz.
- Jolys, O. (2005). AIDS, Hexerei und Demokratie in Südafrika. Der Fluch einer Krankheit. In *der Überblick*, 43. Jg 2005, Heft 2, S. 29. Verfügbar unter: www.derueberblick.de/ueberblick.archiv/one.ueberblick.article/ueberblick57a8.html?entry=page.200502.029, Abruf am 02.02.2023.
- Kakar, S. (2014). *Kultur und Psyche. Psychoanalyse im Dialog mit nicht-westlichen Gesellschaften*. Gießen: Psychosozial Verlag.
- Kaufman, G. (1989). *The Psychology of Shame – Theory and Treatment of Shame-Based Syndromes*. New York: Routledge.
- Kirmayer, L. J. (2007). Psychotherapy and the cultural concept of the person. *Transcultural Psychiatry*, Bd. 44 (2), S. 232–257.
- König, H.-D. (2019). Dichte Interpretation. Zur Methodologie und Methode der Tiefenhermeneutik. In P. Berg, M. Brunner, N. Burgermeister, H.-D. König, J. König (Hrsg.): *Dichte Interpretation. Tiefenhermeneutik als Methode qualitativer Forschung*, S. 13–86. Wiesbaden: Springer.
- Körner, J. (1990): Übertragung und Gegenübertragung, eine Einheit im Widerspruch. *Forum der Psychoanalyse*, 6, S.87–104.
- Kpanake, L. (2018). Cultural concepts of the person and the mental health in Africa. *Transcultural psychiatry*, 55 (2), S. 198–218.
- Kretschmer, W. (1995). Minderwertigkeitsgefühl. In R. Brunner & M. Titze (Hrsg.): *Wörterbuch der Individualpsychologie*, S. 326–328. München: Ernst Reinhardt.
- Krüger, A. (2017). Die ethnopsychanalytische Deutungswerkstatt. In J. Bonz, K. Eisch-Agnus, M. Hamm, A. Sülzle (Hrsg.): *Ethnographie und Deutung. Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens*, S. 85–109. Wiesbaden: Springer.
- Mackenthun, G. (2012). Gemeinschaftsgefühl. Wertpsychologie und Lebensphilosophie seit Alfred Adler. In H.-J. Wirth (Hrsg.): *Bibliothek der Psychoanalyse*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Mhone, C. (1996). Autocracy and AIDS: the post-Banda challenge. *Country focus: Malawi. AIDS Analysis Africa*, 6 (5), S.16.
- Morgenthaler, F. (1986). *Der Traum. Fragmente zur Theorie und Technik der Traumdeutung*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Nadig, M. (1986). *Die verborgene Kultur der Frau. Ethnopsychanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Nazombe, A. (1981). *Spirit Possession Songs and Social Tension: A Comparative Study of Vimbuza and Nantongwe. Conference on Literature in Society in Southern Africa*. University of New York.
- OPD (2009). *Operationalisierte psychodynamische Diagnostik OPD-2. Das Manual für Diagnostik und Therapieplanung*. Mannheim: Huber Verlag.

- Petzoldt, L. (2011). *Magie. Weltbild Praktiken Rituale*. München: C.H. Beck Verlag.
- Reich, G. & von Boetticher, A. (2020). *Psychodynamische Paar- und Familientherapie*. In N. Heinrichs, R. Rosner, G.H. Seidler, C. Spitzer, R.-D. Stieglitz, B. Strauß (Hrsg.). *Psychotherapie kompakt*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Rieken, B. (2003). „Gegenübertragung“ als Problem der Feldforschung. Beispiele aus Psychoanalyse und Ethnologie. [6. Arbeitstreffen des Netzwerks „Gesundheit und Kultur in der volkskundlichen Forschung“, Würzburg, Akademie Frankenwarte, 26. – 28.03.2003].
- Rieken, B. (2010). *Schatten über Galtür? Gespräche mit Einheimischen über die Lawine von 1999. Ein Beitrag zur Katastrophenforschung*. Münster: Waxmann.
- Rieken, B. (2011a). *Zur Vorgeschichte der Psychotherapie*. In B. Rieken, B. Sindelar, & T. Stephenson (Hrsg.): *Psychoanalytische Individualpsychologie in Theorie und Praxis*, S. 1–21. Wien: Springer Verlag.
- Rieken, B. (2011b). *Interpretation des Traumes*. In: B. Rieken, B. Sindelar & T. Stephenson (Hrsg.). *Psychoanalytische Individualpsychologie in Theorie und Praxis*, S. 231–239. Wien: Springer Verlag.
- Rieken, B. (2011c). *Das Minderwertigkeitsgefühl und seine Kompensation; Wirk- und Zielursache, Fiktionalismus*. In: B. Rieken, B. Sindelar & T. Stephenson (Hrsg.): *Psychoanalytische Individualpsychologie in Theorie und Praxis*, S. 55–64. Wien: Springer.
- Rieken, B. (2011d). *Freud und Adler: Wissenschaft und Mentalität im Wien um 1900*. In B. Rieken, B. Sindelar, & T. Stephenson (Hrsg.): *Psychoanalytische Individualpsychologie in Theorie und Praxis*, S. 23–30. Wien: Springer Verlag.
- Rieken, B. (2013). „Aberglaube“ in der psychoanalytischen Praxis. In E. Kreissl (Hrsg.): *Kulturtechnik Aberglaube: Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls*, S. 125–144. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Sauerteig, L. (1999). *Krankheit, Sexualität, Gesellschaft. Geschlechtskrankheiten und Gesundheitspolitik in Deutschland im 19. Und frühen 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Schmidt, R. (2005). *Träume und Tagträume. Eine individualpsychologische Analyse*. Göttingen, Niedersachsen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Seidenfuß, J. (1995). *Gemeinschaftsgefühl*. In R. Brunner, M. Titze (Hrsg.): *Wörterbuch der Individualpsychologie*, S. 185–191. München: Ernst Reinhardt.
- Schröder, H. (2008). *Zur Kulturspezifität von Tabus. Tabus und Euphemismen in interkulturellen Kontaktsituationen*. In C. Benthien & O. Gutjahr (Hrsg.). *Tabu. Interkulturalität und Gender*, S. 51–70. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Seidler, G. (1995). *Der Blick des anderen. Eine Analyse der Scham*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Seiffge-Krenke, I. (2017). *Psychodynamik Kompakt. Widerstand, Abwehr und Bewältigung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sindelar, B. (2011). *Gender und Sexualität*. In B. Rieken, B. Sindelar & T. Stephenson (Hrsg.): *Psychoanalytische Individualpsychologie in Theorie und Praxis*, S. 165–173. Wien: Springer Verlag.

- Soko, B. (2014). *Vimbuza the Healing Dance*. Zomba: Imabili Indigenous Knowledge Publications.
- Spittler, G. (2001). Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie*, 126 (1), S. 1–25. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Stemmer-Lück, M. (2009). Verstehen und Behandeln von psychischen Störungen. *Psychodynamische Konzepte in der psychosozialen Praxis*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Stephenson, T. (2011). Individualität und Gemeinschaft. In B. Rieken, B. Sindelar &, T. Stephenson (Hrsg.): *Psychoanalytische Individualpsychologie in Theorie und Praxis*, S. 71–72. Wien: Springer Verlag.
- Stirn, A. (2002). Gegenübertragung. *Psychotherapeut*, Bd. 47 (1), S.48–58.
- UNICEF (2022). Malawi: Bessere Überlebenschancen für Kinder. In Internetseite UNICEF, www.unicef.de/informieren/projekte/afrika-2244/malawi-19298/aids-waisen/12850, Abruf am 02.02.2023.
- Unger, M. (2017). Gefährliche Sexualriten. Warum Männer zu Hyänen werden. In Internetseite Deutschlandfunk Nova, 07.01.2017, www.deutschlandfunknova.de/beitrag/malawi-gefaehrliche-sexualriten, Abruf am 02.02.2023.
- Wikipedia (2020). Liste der Länder nach HIV-Prävalenz, In Internetseite Wikipedia, 10.02.2022, https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Länder_nach_HIV-Prävalenz, Abruf am 02.02.2023.
- Willis, P. (1980). Notes On Method. In Centre for Contemporary Cultural Studies (Hrsg.): *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972–79*, S. 88–95. London: Routledge.
- Winnicott, D. W. (2019). *Aggression. Versagen der Umwelt und antisoziale Tendenzen* (7. Aufl.). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wolf, A. (2006). Das, was kommt, schlägt nicht die Trommel. Botschaften von Aids-Aufklärungsplakaten der postkolonialen Wendezeit in Malawi. In M. Drescher, S. Klaeger (Hrsg.): *Kommunikation über HIV/Aids. Interdisziplinäre Beiträge zur Prävention im subsaharischen Raum*, S. 117–152. Berlin: Lit Verlag.
- Wurmser, L. (1990). *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*. Berlin: Springer Verlag.
- Wurmser, L. (2014). *Scham und der böse Blick: Verstehen der negativen therapeutischen Reaktionen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Zwiebel, R. (2021). *Der Schlaf des Analytikers. Die Müdigkeitsreaktion in der Gegenübertragung*. Stuttgart: Klett-Cotta-Verlag.