



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

Tat twam asi!

Eigenwahrnehmung und Fremddarstellung von
spiritueller Suche und Yoga-Praxis in Indien.

Verfasserin

Mag. Stefanie Haller

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. Phil)

Wien, im März 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 307

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Manfred Kremser

***In Dankbarkeit &
zum Wohle aller Lebewesen***

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
I. Zur Positionierung im Forschungsprozess	13
I.1 Das Vorfeld	13
I.1.1 Persönliche spirituelle Ausrichtung	14
I.1.2 Drei Reisen nach Indien	18
I.1.2.1 Stille	18
I.1.2.2 Gleich und gleich gesellt sich gern	24
I.1.2.3 Beach Life	27
I.1.3 Wahl des Forschungsfeldes	29
I.1.3.1 Leitende Forschungsfragen, Thesen, Intention der Forschung	30
I.2 Praktizierte Forschungsmethoden	32
I.2.1 Leitfadeninterviews	32
I.2.2 Teilnehmende Beobachtung	33
I.2.3 Feldprotokoll in Form eines Forschungstagebuches	36
I.3 Auseinandersetzung mit den Daten	36
I.3.1 Entfremdung – Subjektivität als Hindernis	38
I.3.1.1 „Ich radier’ mich einfach weg!“	40
I.3.2 Annäherung – Subjektivität als Möglichkeit	41
I.3.2.1. Ethnographische Forschung im Wandel der Zeit	41
I.3.2.1.1 Zeitliche Kontexte nach M. Kremser	42
I.3.2.1.2 „Five Moments of Qualitative Research“	45
I.3.3 WissenschaftlerInnen sind Menschen	47
I.3.3.1 Authentizität durch Transparenz	52
I.3.3.2 Teilnehmende Beobachtung – Beobachtende Teilnahme?	55
I.3.3.3 „The Ethnographic I“	58
I.4 Theoretischer Rahmen	61
I.4.1 Von der Grounded Theory zum Konstruktivismus	61
I.4.2 Konstruktivismus	65
I.4.2.1 Konstruktiver Realismus	68

I.4.2.2 Konstruktivismus im spirituellen Kontext	69
I.4.2.2.1 Die Konstruktion der Wirklichkeit	69
I.4.2.2.2 Die Gewahrwerdung von Wirklichkeit	71
II. Indien	73
II.1 Indien als „Mutter“	74
II.2 Bharat Mata im historischen Kontext	79
II.3 Indien als Wiege der Spiritualität	83
II.4 „Nur Reisen ist Leben, wie umgekehrt das Leben Reisen ist“	92
III. Bewusstseinsverändernde Substanzen und Spiritualität	100
III.1 Eine Weihnachtsgeschichte	100
III.2 Zwei Wege – ein Ziel!?	107
III.2.1 Die Frage nach Authentizität	112
III.2.1.1 pro	112
III.2.1.2 contra	115
III.2.2 Bewusstseinsbildung zu Kompetenz	117
III.3 Mögliche negative Konsequenzen veränderten Bewusstseins	123
III.3.1 Drug-Stories und persönliche Beobachtung	124
III.3.2 Nicht pharmakologische Auslöser	127
III.3.2.1 Das Erwachen der Kundalini	127
III.3.2.2 India-Psychosis	130
IV. New Age, Next Age – NOW!	132
IV.1 New Age – ein Überblick	134
IV.1.1 New Age – Assoziationen heute	140

IV.2 Distanz zur Kirche	145
IV.2.1 Die Kirche als das Haus Gottes	146
IV.2.2 Der Gottesbegriff	152
IV.2.3 Dogmen versus Erfahrung	157
IV.2.3.1 Zur Definition von Spiritualität	161
IV.3 Universalistisch-synkretistische Spiritualität	164
IV.3.1 Einheit – die Erfahrungsebene	167
IV.3.2 Tat twam asi	170
IV.4 Jetzt!	174
V.4.1 Vom Ich zum Selbst	177
IV.4.2 Transformation oder Katastrophe?	180
IV.4.2.1 Spirituelle Ansichten bezüglich einer Transformation	182
IV. 4.2.1.1 Critical Mass	184
IV.4.2.1.2 Bewusstseinstransformation	188
V. Yoga – Körperkult und/oder spirituelle Praxis?	192
V.1 Rank und Schlank	193
V. 2 Yoga als Fitness	196
V.2.1 Die Bedeutung des Körpers heute	200
V.2.2 Die Vermarktung von Yoga	206
V.3 Yoga – auch für Geist und Seele?	209
V.3.1 Das yogische Körperverständnis	210
V.3.2 Embodiment	214
V.3.3 Die Bedeutung von Spiritualität im Yoga	216
V.3.3.1 Yoga ist keine Religion	218
V.3.3.2 Yoga als „Einheitsstreben“	219
V.3.3.3 Yoga als Technik zur Wahrnehmung des Jetzt	221
V.3.3.4 Yoga als Veränderung vom Ich zum Selbst	222
V.3.4 Klassischer Yoga – ein Überblick	224

VI. Guru-Sishya – die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler	228
VI.1 Mein Yoga-Lehrer ein Guru?	228
VI.1.1 Worte – nichts als Schall und Rauch?	229
VI.1.1.1 Wer ist ein wahrhaftiger Guru?	233
VI.1.2 In der Lehre	237
VI.1.2.1 Wer ist ein wahrhaftiger Schüler?	241
VI.1.3 Im Ashram ist es sicher anders ...	245
VI.1.3.1 Der innere Guru	249
VI.2 Fazit	252
VII. Schlussbemerkung	254
Anhang	261
InterviewpartnerInnen	263
Interviewleitfaden	265
Abbildungsverzeichnis	267
Bibliographie	271
Abstract	289
Lebenslauf	291

***One Love, One Heart,
Let's get together
And feel alright!***

Robert Nesta Marley

Einleitung

„Die Ethnologie ist eine Wissenschaft vom Menschen für den Menschen!“

Bei meiner ersten Vorlesung vor mittlerweile zehn Jahren, ahnte ich noch nicht, dass mich Karl Wernharts Worte während meines Studiums kontinuierlich begleiten und darüber hinaus zu einem Credo meines wissenschaftlichen Arbeitens erwachsen würden.

Eng aneinander gedrängt saß ich mit vielen anderen StudienanfängerInnen in einer der hintersten Reihen des Hörsaals. Die Luft war schon zu Beginn der Vorlesung dicht und eine spürbare Spannung erfüllte den Raum. Was würde uns wohl erwarten? Was erwartete ich mir von meiner ersten Vorlesung? Um ehrlich zu sein, ich wusste es nicht genau – ich wusste nur, dass mich das Mensch-Sein in seinen unterschiedlichsten Ausformungen bewegte. Somit erschien mir das Studium der Ethnologie (mittlerweile als Kultur- und Sozialanthropologie bezeichnet) als viel versprechend.

Mag ich mich an die vielen Details der Vorlesung nicht erinnern, die Worte Wernharts, die die Ethnologie als eine *Wissenschaft vom Menschen für den Menschen* umschrieben, habe ich in Wortlaut und Tonfall gespeichert. Nicht deshalb, weil Wernhart sie mindestens dreimal während der Vorlesung betonte, sondern weil sie sich durch den Enthusiasmus und die Freude, die sie in mir auslösten, in mein gänzlichliches Sein einprägten. „Für den Menschen“, im Sinne von *für den Menschen förderlich* zu sein – ja, das erwarte ich mir von einer Wissenschaft!

In dieser Hinsicht verstehe ich auch die Intention dieser Arbeit – als einen Beitrag der *Wissenschaft vom Menschen für den Menschen!*

Zum einen soll diese Dissertation im Sinne eines Sprachrohres für spirituell orientierte Menschen förderlich sein, da diesen innerhalb der westlichen Industriegesellschaft mit Skepsis begegnet wird. Da ich mich selbst als spirituell orientiert bezeichne, kenne ich diese weit verbreitete Skepsis aus eigener Erfahrung. Vor allem gegenüber dem Bereich spiritueller Bedürfnisse mangelt es an gesellschaftlicher Offenheit, Verständnis und Akzeptanz. Trotz des großen spirituellen Interesses oder auch gerade deswegen, da dieses Kommerzialisierung und Unseriosität mit sich bringen kann, werden spirituelle Überzeugungen oder Handlungen vom größten Teil der Gesellschaft belächelt oder grundlegend Kategorien wie denen der Scharlatanerie und der *Bauernfängerei* zugeordnet.

Ungeachtet dessen streben vor dem Hintergrund westlicher Sozialisation immer mehr Menschen nach Inhalten spiritueller Lehren, die außerhalb konfessioneller Zugehörigkeit angesiedelt sind. Hoch industrialisierte Lebenswelten scheinen wesentliche Bedürfnisse des Mensch-Seins, welche jenseits materieller Absicherung liegen, nicht erfüllen zu können. Menschen, die eine Alternative zum modernen Leben des Kapitalismus suchen, können sich mit Werten und Rollenbildern des Mainstream der Gesellschaft kaum identifizieren. Darüber hinaus werden auch traditionelle Glaubensstrukturen innerhalb der institutionalisierten Religionen hinterfragt. Zeitgenössische spirituell Suchende bahnen sich einen individuellen und vor allem privaten Weg zu neuen Lebensinhalten und -strategien.

Im Zusammenhang mit dem weit verbreiteten Interesse und Streben nach spirituellen Erfahrungen, gehe ich davon aus, dass es sich hier um mehr als einen – oft als ein solcher bezeichnet – kommerziellen Trend der Postmoderne handelt. Die verschiedensten Spielarten zeitgenössischer Spiritualität werden in dieser Arbeit als Ausdruck tiefer Sehnsucht nach integerer Lebensweise und -erfahrung verstanden, deren Umsetzung in den verschiedensten Formen zu erreichen versucht wird. Der Yoga stellt eine unter vielen Möglichkeiten dar, die als Technik zur Erreichung angestrebter spiritueller Ziele eingesetzt wird. Aufgrund seiner zeitgenössischen Popularität und Präsenz wird dieser als Instrument spiritueller Praxis beleuchtet. Wesentlich wird hierbei die Darstellung des Selbstverständnisses der Praktizierenden und die individuelle Interpretation ihrer Praxis.

Die in dieser Arbeit dargelegten Inhalte sind teilweise sehr kritisch in Bezug auf zeitgenössische Auslegungen von Spiritualität. Dies soll jedoch weniger zu einer Ablehnung derselben als zu einem tiefer gehenden und umfassenderen Verständnis gegenüber Sinnsuchenden beitragen. Die kritische Betrachtungsweise soll untermauern, dass obwohl ich mich selbst als Teil der beforschten Gruppe verstehe, ich diese nicht unhinterfragt in ein positiv verfälschtes Licht zu rücken versuche. Demzufolge kann diese Arbeit auch als Orientierungshilfe innerhalb gegenwärtiger Spiritualität und zur Verständniserzeugung derselben gegenüber gelten.

Zum anderen soll durch die wissenschaftliche Erforschung von aktueller spiritueller Suche Raum für dieses wesentliche Bedürfnis des Mensch-Seins innerhalb der Wissenschaft geschaffen werden. Gewiss existieren wissenschaftliche Beiträge zu Spiritualität im Allgemeinen, doch die Innenperspektive, die Hintergründe und Motivationen zu spiritueller Lebensgestaltung und Orientierung wird meist nicht detailliert dargestellt.

Zu guter Letzt stellt diese Arbeit auch den Versuch dar, meinem Vater – einem Geschäftsmann und Techniker – einen Ausschnitt meiner Lebenswelt nahe zu bringen. Eine wissenschaftliche Arbeit ist eine Möglichkeit dazu, da sie gesellschaftlich anerkannt ist.

Mag diese persönliche Zugangsweise hier erstaunen, so wird gleich zu Beginn dieser Arbeit dargelegt, dass diese während der gesamten Dissertation kontinuierlich beibehalten wird. Der erste Teil dieser Arbeit legt die grundlegende Perspektive des Forschungsansatzes fest. Das Vorfeld des Forschungsprozesses, in dem das Forschungsfeld gewählt und leitende Forschungsfragen generiert werden, wird erläutert. Ebenso werden die Positionierung meiner Person im Forschungsprozess und angewandte Methoden der Forschung erläutert.

Die autoethnographische Herangehensweise dieser Forschung, die im ersten Kapitel ausführlich beschrieben wird, ist ein Hauptmerkmal dieses Textes. Innerhalb meines wissenschaftlichen Standpunktes sehe ich Selbstreflexion als eine hohe Priorität an. Diese wird sowohl während des Vorfeldes, der Forschungsphase in Indien, als auch bei der Auseinandersetzung mit den gesammelten Feldforschungsdaten und der Analyse derselben berücksichtigt. Das Thema der Subjektivität in der Forschung wird im Allgemeinen aufgegriffen. Die autoethnographische Darstellungsweise, die das Oszillieren zwischen der Position der Forscherin als Kultur- und Sozialanthropologin und als Teil der beforschten Gruppe skizziert, gewährleistet eine lebensnahe Darstellung der Forschung und ermöglicht darüber hinaus einen umfassenden Einblick in die wesentlichsten Etappen, Wendepunkte und Herausforderungen derselben. Da ich mich selbst schon seit Jahren für die diversesten Bereiche des spirituellen Angebots interessiere und diese als essentielle Basis meiner Lebenskonzeption ansehe, kann ich mich selbst als grundlegenden Bestandteil dieser Forschung nicht leugnen. Aus emischer Perspektive agiere und forsche ich in Auseinandersetzung mit anderen spirituell Praktizierenden. Die Wegbeschreibung innerhalb des Forschungsprozesses dient sowohl der Strukturierung als auch als grundlegende Informationsquelle dieser Arbeit.

Da als Ausschnitt der mannigfaltigen Bandbreite zeitgenössischer Spiritualität ein Einblick in das spirituelle Weltbild von westlich sozialisierten Menschen, die in Indien Yoga praktizieren, als Forschungsthema gewählt wurde, wird im zweiten Kapitel der Beziehung der Reisenden zu dem bereisten Land, Indien, nachgegangen. Vorwiegend positive Assoziationen zu Indien geben aufschlussreiche Informationen über die meist nicht zufrieden stellende Beziehung zu ihrem Hei-

matland. Die Motivation zu reisen im Allgemeinen wird dargestellt, als auch im Speziellen zu der konkreten Reise nach Indien. Themen wie das Streben nach einem Gegenalltag, Exotisierung und weitere metaphorische Assoziationen zu dem Land Indien, wie dem *eine Mutter* zu sein, werden in diesem Kapitel beleuchtet.

Aufgrund einer persönlichen *Grenzerfahrung* führte mich meine Forschung jenseits des sicher abgesteckten Bereichs von asketisch-spiritueller Suche. Der Gebrauch von bewusstseinsverändernden Substanzen ist im Kontext spiritueller Suche in Indien eine weit verbreitete Thematik. Dem Streben nach spirituellen Erfahrungen in veränderten Bewusstseinszuständen wird demzufolge in Zusammenhang mit unterschiedlichen Induktionsweisen im dritten Kapitel nachgegangen.

Das vierte Kapitel umfasst eine Darstellung der wesentlichsten Inhalte der spirituellen Orientierung der befragten Yoga-Praktizierenden. Der spirituelle Erfahrungs- und Glaubenshorizont der Sinnsuchenden wird in Auseinandersetzung mit der Fragestellung einer möglichen New-Age-Zugehörigkeit dargestellt. Da die grundlegenden spirituellen Inhalte der beforschten Gruppe mit jenen der New-Age-Bewegung der 1960er Jahre größtenteils übereinstimmen, wird der Frage nachgegangen, ob diese als Teil der New-Age-Bewegung anzusehen sind. Das emische Verständnis der zeitgenössischen Spiritualität wird anhand spezifischer Begriffsdefinitionen, wie beispielsweise dem einer Gottesdefinition, des Weiteren anhand der Thematik zur Distanzierung zu institutionalisierten Religionen, anhand eines Überblickes über universal-synkretistische Glaubensvorstellungen und anhand der Erörterung eines Transformationsgedankens dargestellt.

Das fünfte Kapitel bezieht sich vor allem auf die Rezeption und Motivation zur Yoga-Praxis im Rahmen spiritueller Suche. Vor allem die Frage, ob Yoga, wie im traditionellen Sinn, als Übung zu spiritueller Weiterentwicklung gilt oder als Methode des *Bodyshapings* innerhalb des zeitgemäßen Körperkultes rezipiert wird, wirft Fragen nach der Adaption der Kulturtechnik auf. Diesen Fragen wird in Anlehnung an das postmoderne Verständnis von Körper und Körperlichkeit nachgegangen.

Ein weiterer Teilaspekt von Yoga wird im letzten Kapitel dieser Dissertation beleuchtet. Da viele Menschen aus westlich sozialisierten Gesellschaften hoffnungsvoll nach einem Guru in Indien suchen, wird die Thematik der Lehrer-Schüler-Beziehung im Kontext zeitgenössischer Yoga-Praxis in Indien aufgegriffen.

Mögliche Erwartungen und Enttäuschungen der Begegnungen zwischen Lehrern und Schülern werden in Hinsicht auf ihren Ursprung nachgegangen.

Die Schlussbemerkung beinhaltet über die Zusammenfassung hinaus einen Ausblick in mögliche Forschungsthemen, die ausgehend von der Basis dieser Arbeit weitergeführt oder neu angedacht werden könnten.

I. Zur Positionierung im Forschungsprozess

Primär nicht als Hauptfokus dieser Arbeit angesetzt, durch die Auseinandersetzung und Analyse der erfassten Daten jedoch unumgänglich, rückte die Reflexion und Positionierung meiner Person im Forschungsprozess als grundlegendes Element kontinuierlich in den Vordergrund. Einer klassischen anthropologischen Vorgehensweise entsprechend, ist auch meinem Forschungsprozess eine Feldforschung als Hauptmethode zur Datengewinnung immanent.

Im folgenden Kapitel wird sowohl die Annäherung an das Forschungsfeld in Hinsicht auf leitende Forschungsfragen und die Wahl des Forschungsortes als auch das Ziel der Forschung illustriert. Des Weiteren werden die praktizierten Methoden im Feldforschungsprozess näher erläutert. Als qualitative Methoden gelten die teilnehmende Beobachtung, semi-strukturierte Interviews und das Verfassen eines Feldprotokolls, das in Form eines Tagebuchs während des Feldforschungsaufenthaltes geführt wurde. In weiterer Folge wird der Prozess der Entfremdung sowie der Annäherung und der dahingehende Prozess einer Perspektiventransformation an die gesammelten Daten erläutert.

I.1 Das Vorfeld

Ina-Maria Greverus, Gründerin des Instituts für Kulturanthropologie und europäische Anthropologie an der Universität Frankfurt am Main, prägte in dem Vorwort ihres Werkes *Anthropologisch Reisen* den Begriff des *Vorfeldes* in prägnanter Weise: „Das Vorfeld ist der Weg zum ‚Feld‘“ (2002: 1).

Hammersley und Atkinson behaupten, dass FeldforscherInnen kaum *unberührt* den Ort ihrer Feldforschung verlassen, sowohl in physischer als auch emotionaler Hinsicht: Dass die Erfahrung des Erlebten innerhalb des Forschungsprozesses sie unberührt lassen könne, sei kaum möglich (1995: 120). Ich behaupte, dass ForscherInnen ebenso wenig *unberührt* in das Forschungsfeld eintreten können.

„Der Ethnograph ist kein Kind, sondern kommt schon als Erwachsener ‚ins Feld‘“ (Kohl 2000: 115).

ForscherInnen waren immer schon und sind auch heute noch (glücklicherweise) Menschen. Konstituiert aus eigener Biographie und Sozialisation ist es unmög-

lich sich als *tabula rasa*, wie es in der positivistischen Ära angenommen wurde, ins Feld zu begeben.¹

„Das Erleben meines Vorfelds verweist auf die erwarteten und möglichen Erfahrungen des Dialogs mit den und dem Anderen“ (2002: 1), behauptet Greverus des Weiteren. Das Erleben des Vorfeldes konstruiert innere Bilder, die sich in Assoziation zum Forschungsfeld in Erwartungen, Wünschen, Hoffnungen, Zweifeln und Ängsten äußern können. Das Forschungsfeld wird dadurch mit den damit in Verbindung stehenden gedanklichen Verknüpfungen reizvoll. Demzufolge wächst ein Dschungel aus geistigen Konstrukten und Assoziationen heran, deren Manifestation in jedem Fall ungewiss ist.

Wahrlich ist es bloß der Schein eines Kerzenlichtes in meiner Hand, der nur in jenen Bereichen des Dschungels die Dunkelheit erhellt, in die ich mich begeben. Doch wie schon Kant am Ende des 18. Jahrhunderts bemerkte, nehme auch ich an, „daß das Feld unserer Sinnesanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewußt sind, (...), unermesslich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen; daß gleichsam auf der großen Karte unseres Gemüts nur wenig Stellen illuminiert sind kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflößen; denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: Es werde Licht!“ (1820: 16f).

In Anerkennung des komplexen Wesens meines Bewusstseins, erlaube ich mir zumindest einige Stellen des Dunklen zu erleuchten, die den grundlegenden Nährboden zur Generierung des Dissertationsthemas und die damit verbundene Motivation zur Feldforschung transparent werden lassen. Ist es nicht wesentlich, der Leserschaft Einblick in den Bereich der Prämissen und Vorannahmen dieser Arbeit zu gewähren? (Bohannan/Van der Elst 2003: 53).

I.1.1 Persönliche spirituelle Ausrichtung

In seinem Werk *Mein Weltbild* äußert sich Albert Einstein einleitend bezüglich der Thematik einer Sinnzuschreibung des Lebens:

„Wer sein eigenes Leben und das seiner Mitmenschen als sinnlos empfindet, der ist nicht nur unglücklich, sondern auch kaum lebensfähig“ (Einstein 1934: 11).

¹ Vgl. Kap. I.3.2.1, Ethnographische Forschung im Wandel der Zeit.

Mag Einstein hier eine Universalie geäußert haben, deren allgemeiner Gültigkeit ich widerspreche, kann ich die von ihm geäußerte Aussage – zumindest auf meine Überzeugungen zutreffend – nachvollziehen. In meinem Verständnis des Lebens kann ich zustimmen, dass ich heute *kaum lebensfähig* wäre, würde ich das Leben als sinnlos empfinden. Innerhalb meines Lebenskonzeptes sind es vor allem spirituell-philosophische Überzeugungen, anhand derer ich die allgemeine Frage nach einem Sinn des Lebens, nach den Hintergründen meines menschlichen Daseins zu beantworten versuche.

Das „*Menschsein vollzieht sich (...) in einem Verhältnis zur Welt mit individuellen oder kollektiven Versuchen, diese zu erklären und zu deuten*“ (Martin 2005: 180). Auch hier soll dieses Zitat nicht als Universalie herangezogen werden, da eine Erklärung oder Deutung des Lebens für einige Menschen nicht relevant sein mag – vor allem nicht in spiritueller Hinsicht. Doch jeder Mensch eignet sich im Laufe seines Lebens Strategien – in Form von Annahmen oder Überzeugungen – an, anhand derer das Leben (zumindest) bewältigbar scheint.

Werden Sinnzuschreibungen mit diesen Strategien verknüpft, stehen diese in reziprokem Verhältnis zueinander. Wie auch immer eine Annahme formuliert sein mag – wird die Sinnzuschreibung zu dieser erfüllt, wird jene beibehalten. Ein Beispiel hierzu wäre, dass die Sinnzuschreibung zu einer möglichen Strategie – zum Beispiel der Annahme, dass das Leben keinen Sinn hat – in erster Linie das Erreichen von Zufriedenheit ist. Wird das angestrebte Ziel durch die persönliche Strategie erreicht, besteht kein Grund, diese zu ändern.

Lese ich heute in meinen Tagebüchern, deren Seiten ich in der Höchstblüte meiner Pubertät gefüllt habe, wird das Scheitern der damaligen Sinnzuschreibung meiner Strategie, die – wie oben angeführt – die Annahme einer Sinnlosigkeit des Lebens war, um zu Zufriedenheit zu gelangen, sichtbar.

Möglicherweise ist unter Jugendlichen die Annahme weit verbreitet, dass Liebeskummer und Weltschmerz, in einen Mantel der Sinnlosigkeit gehüllt, leichter zu ertragen sind und somit zufriedener machen². Ich scheiterte bei dem Versuch

² Was ist der Sinn des Lebens? Hat das Leben überhaupt einen Sinn? Und wenn es einen hat, wie findet man ihn? Was unterscheidet ein sinnvolles von einem sinnlosen? Gibt es überhaupt etwas, wofür es sich wirklich zu leben lohnt? Diese Fragen sind selbst Bestandteil unseres Lebens. Sie gehören zu unseren treuesten Begleitern. Wir begegnen ihnen spätestens mit dem Eintritt in die Pubertät“ (Meggle 1997: 178).

und wurde immer unzufriedener. Im Alter von ungefähr siebzehn Jahren entschied ich meine Strategie zu ändern.

Nun war es an der Zeit, meinem Leben Sinn zu verleihen – ja diesen zu kreieren. Und dies war für mich in den Dimensionen spiritueller Lebenskonzepte möglich. „*Wissenschaft und Technik sagen uns nichts über den wirklichen Sinn des Lebens. Wir suchen ihn in der Literatur, in der Kunst und in der Geistigkeit, im inneren Leben*“ (Naisbitt/Aburdene 1990: 346).

Alle Methoden und Techniken meiner spirituellen Praxis der letzten zwölf Jahre aufzuzählen oder zu beschreiben, sei hier als nicht zielführend anzusehen. Martin ermöglicht durch ihr Werk *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität* einen aufschlussreichen Einblick in diverse Spielarten spiritueller Tendenzen, die zum größten Teil deckungsgleich mit den Inhalten der Dimensionen meines spirituellen Interesses der letzten zehn Jahre sind³.

Eine wesentliche Grundannahme meines Weltbildes kann anhand des etymologischen Ursprungs von Spiritualität beschrieben werden. Die etymologischen Wurzeln des Begriffes liegen im Lateinischen: *Spiritus* kann mit Lufthauch, Wind und Atem, aber auch mit Leben, Seele, Geist oder Gesinnung übersetzt werden (Martin 2005: 17). Sämtliche angeführten Translationen umschreiben eine nicht fassbare, immaterielle Dimension, die in spirituellen Kreisen auch als das *Göttliche* angenommen wird. „*Bereits im Alten Testament wird die Verbindung zwischen Luft, Geist und Menschsein hergestellt: ‚Da formte Gott, der Herr, den Menschen (...) und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen‘*“ (Gen 2,7 zit. n. Martin 2005: 17).

Mein persönliches Lebenskonzept kann demzufolge als ein sowohl auf materieller als auch auf geistiger, immaterieller Basis beruhendes verstanden werden. Die Ebenen dieser Weltanschauung stehen in reziprokem Verhältnis zueinander, wobei die geistige, immaterielle Dimension, die Dimension des sogenannten *Göttlichen*, hierarchisch über der materiellen Ebene angesiedelt ist und diese formt (Weiss 2004: 55).

Des Weiteren als relevant anzusehen ist, dass sämtliche von mir erprobte oder immer noch praktizierte spirituelle Techniken und Überzeugungen die Überwindung der Separation zwischen der materiellen und immateriellen Ebene anstre-

3 Siehe Bibliografie; Mit Ausnahme von Satanismus: S. 180f; Cyberdelische Trips: S. 164f;

ben, da sie auf der grundlegenden Basis einer sogenannten *Einheit* aller Erscheinungen aufbauen, die es zu erfahren gilt. Diese *Einheit* wird als das oben angeführte *Göttliche* interpretiert. Dieser universalistische Ansatz ist ein grundlegendes Merkmal zeitgenössischer Spiritualität, dessen Ziel nicht jenseitsgerichtet ist. Alle Erfahrungen, die in dem Bewusstsein der Verbindung allen Lebens gemacht werden, lösen sich somit von der Diskrepanz zwischen religiös-sakralem und profanem Bereich. Die „*Basiserfahrung der Bezogenheit aller menschlichen Aktivität auf das Göttliche vermag das im modernen Sinn verstandene Alltagsleben spirituell neu zu werten und in seiner Bedeutung hochzuschätzen*“ (Figl 1993: 160f).

Der Ethnologe und Schriftsteller Hans-Jürgen Heinrichs beschreibt den Begriff der *Einheit* folgend: „*Einheit als ursprüngliche Form des Seins und des Sich-Bewegens. Einheit als das Selbstverständliche, das keines Kommentars bedarf*“ (1993: 24). In dem Verständnis Heinrichs, nach dem die sogenannte Einheit als *ursprüngliche Form des Seins* und das *Selbstverständliche* beschrieben wird, gehe ich demzufolge davon aus, dass es zu dieser Form zurückzufinden gilt. Diese Form ist, auch nach meiner Ansicht, als Ursprung jeden menschlichen Lebens anzusehen. Die Rückkehr zu diesem Ursprung und das Integrieren dieser Qualität in das alltägliche Leben verstehe ich als Weg der Heilung.

Heil zu werden ist ein weit verbreiteter Inhalt in aktuellen spirituellen Lebenskonzepten – ob als kollektive Überzeugung einer Gruppe oder als Element bei spirituell Interessierten im Einzelnen. Heilung, als Harmonisierung von Körper, Geist und Seele, von materieller und immaterieller Ebene – wie es im spirituellen Kontext verstanden wird – steht in vielen Fällen im Mittelpunkt und ist Hauptfokus spirituell orientierter Individuen (Martin 2005: 89).

Durch Heilung zu der Erfahrung der Verbundenheit aller materieller und nicht materieller Erscheinungen zu gelangen, kann als Ziel meiner spirituellen Praxis bezeichnet werden, das jedoch bisher nur in einzelnen Momenten erreicht wurde.

Innerhalb meines Weltbildes kann Spiritualität als eine Dimension gesehen werden, die unter der Oberfläche der Unbewusstheit einen Raum darstellt, in dem die scheinbar verloren gegangene Tiefe des Lebens wieder spürbar werden kann. Der Zugang dazu kann als Fenster visualisiert werden, das geöffnet die transzendenten Aspekte des Lebens sichtbar werden lässt. Sinnsuchende – wie ich – sind bereit, ohne Scheu die verschiedensten Fenster zu öffnen, hinter denen sie Antworten auf die in ihrer Suche aufkommende Fragen erwarten. Gewiss

sind es – statistisch gesehen – für die meisten die Fenster der etablierten Religionen, die sie öffnen. Doch immer mehr Menschen gehen über das Bekannte hinaus und blicken in Räume der Spiritualität aus verschiedensten Bereichen, die nicht in den durch die eigene Sozialisation vermittelten Sinnggebungssystemen liegen (Hartlieb 2006: 5). Hier ist auch zu bemerken, dass es sich nicht um gesellschaftlich marginale Bestrebungen in spiritueller Richtung handelt, sondern um einen polykulturellen Prozess, dessen Inhalte sowohl universalistisch als auch synkretistisch sind (Figl 1993: 6).

Ich verstehe mich selbst als einen Teil dieser Tendenz, deren spirituelle Inhalte mannigfaltig und kaum überschaubar sind. Als grundlegende Basis kann jedoch die Überzeugung an das hinter dem Erscheinenden liegende-*Verbindende*, das *Göttliche* oder die sogenannte *Einheit* hervorgehoben werden.

I.1.2 Drei Reisen nach Indien

Meinem persönlichen *Weg zum Feld* sind unter anderem drei Reisen nach Indien immanent. Erlebnisse innerhalb dieser haben ausschlaggebend als richtungweisende Instanzen zur Generierung des Kontextes des Forschungsfeldes und forschungsrelevanter Fragestellungen beigetragen. Die Entwicklung der Beziehungsstrukturen zu dem Forschungsfeld darzustellen, beleuchtet darüber hinaus das Ziel und die Intention der Forschung. Erst durch die Beschreibung dieser, wird der Aufbau von Beziehungsstrukturen im konkreten Feld nachvollziehbar.

I.1.2.1 Stille

Gerhild und ich landen in Delhi. Es ist eben erst vier Uhr morgens und man sieht es uns an. Zerknittert und mit abzählbaren Augenringen trotten wir im Gänsemarsch mit all den Mitreisenden in Richtung Flughafengebäude. Mein Blick ist noch verschleiert und ich folge träge den anderen. Nach Erledigung der Einreiseformalitäten erreichen wir immer noch müde die Gepäckshalle. Das grelle, kalte Licht der Halogenlampen hebt sowohl den Grad meiner geistigen als auch körperlichen Aktivität. Ich strecke meinen müden Körper, ziehe meine Schultern zurück. Erst jetzt merke ich wie warm es ist! „*Wenn ich meinen Rucksack habe, wechsle ich gleich zu offenen Schuhen!*“, denke ich mir. Schon im nächsten Moment erblicke ich unsere Rucksäcke und ziehe Gerhild mit mir nach vorne, um sogleich unser Hab und Gut dieser Reise von dem quietschenden Förderband zu

schnappen. Wir sind unter den ersten der Fluggäste, die ihr Gepäck freudestrahlend an sich nehmen. Deshalb sind Gerhild und ich wiederum unter den ersten, die in die Empfangshalle treten. Nun ist mein Blick im Grunde genommen nicht mehr verschleiert und doch scheint das Bild, welches sich mir bietet, als ob es aus einem Traum entnommen wäre.

Durch eine Absperrung auf engem Raum zusammengepfercht und doch in Reih und Glied geordnet, wartet eine strahlende Menschenmenge am gegenüber liegenden Ende der Halle. Kommt es mir nur so vor oder lächeln wirklich alle Anwesenden? Eine unbeschreiblich angenehme Ruhe erfüllt den weitläufigen Raum. Ich misstrauere dieser und rechne jeden Moment mit einer plötzlichen Steigerung des Geräuschpegels, der mich wie bei meinen Reisen nach Westafrika immer wieder dazu brachte, kurzfristig kehrtmachen zu wollen. Einen Moment halte ich inne. Ich bemerke wie auch Gerhild innehält. Dann gehen wir langsam weiter. Es ist immer noch ungewohnt ruhig. Die Stimmung der Anwesenden ist voller Erwartung, Freude und Willkommen heißen – in Stille. Vollkommen überrascht von der neuen, nicht einzuordnenden Situation, verstummt mein Verstand. Staunen, Hingabe und zugleich vollkommene Stille in mir und um mich. Die dunkel getönte Oberfläche des Gesichtermeeres bildet einen beeindruckenden Kontrast zu den leuchtenden Farben der Saris der indischen Frauen. Dieser Moment ist ein erstes Eintauchen, ja sogar ein Untertauchen in eine scheinbar andere Realität, in der wir sanft willkommen geheißen werden. Ich schaue zu Gerhild und sie lächelt mich an. Es scheint, als ob auch sie diese Stille durch kein Wort brechen will. Für mich ist es ein heil(ig)er Moment. Stille.

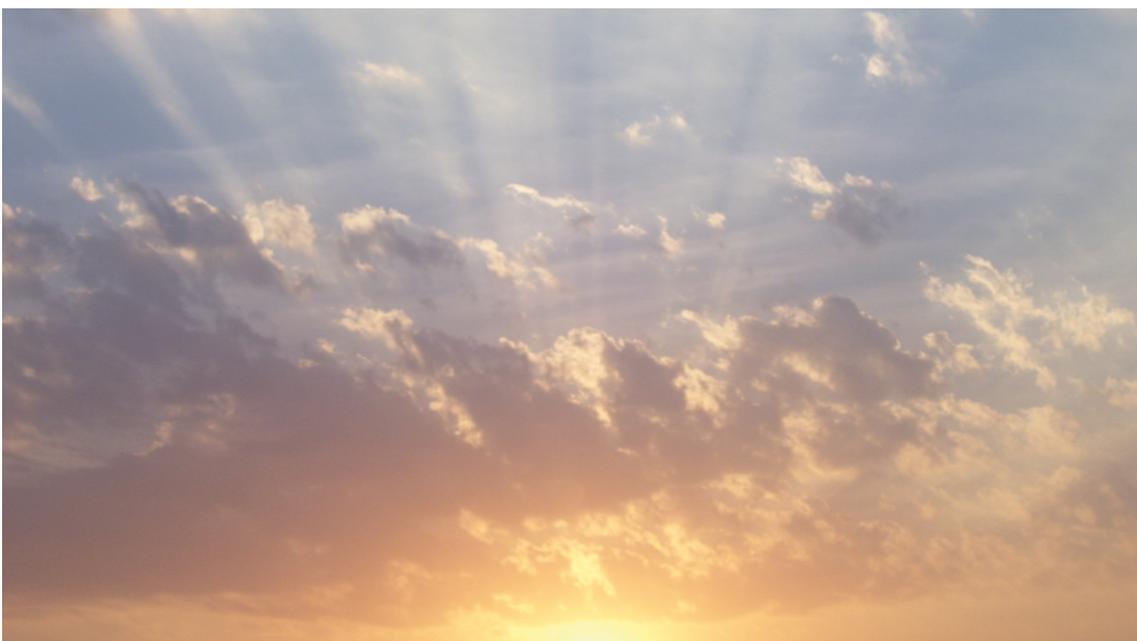


Abb. 1

In dieser Stille ist es möglich zu uns selbst zurückzukehren. Üblicherweise stellt sich dieser Bewusstseinszustand zum Beispiel aufgrund einer meditativen Haltung ein – und das auch nur in den geringsten Fällen. Die Kunst, den Verstand ruhig zu stellen und die Gedanken ziehen zu lassen, um durch sein pures Sein die Rückkoppelung zu allen Erscheinungen zu erfahren, ist das Ziel verschiedenster spiritueller Traditionen. Heutzutage entwickeln vor allem westliche Menschen ein Bedürfnis nach Stille. So die Nachfrage das Angebot bestimmt, wird die Auswahl an Meditationskursen und Stille-Seminaren immer zahlreicher (Martin 2005: 48). Der rationalisierende, ständig aktive Verstand des westlichen Menschen führt zu einer nervlichen Überforderung, die als Ausgleich ein Training zu verstandesmäßiger Stille benötigt.

Die Situation meiner Ankunft in Indien – dieser Moment der äußeren und inneren Stille – ermöglicht für mich die Umschreibung der eigenen Position, die auf Reisen eingenommen werden kann. Herausgelöst aus herkömmlichen sozialen Strukturen und Normen, werden diese bei einer Reise als obsolet empfunden. Für einen gewissen Zeitraum der Reise scheint es, als ob jahrelang antrainierte Verhaltensweisen in einer gänzlich anderen Umgebung ihre Effektivität verlieren würden. Das bis an den Rand beschriebene Blatt, das verschiedene Rollen und Verhaltensweisen vorgibt, ist plötzlich leer.

Gewohnte Mechanismen des Verstandes und festgefahrene Strukturen innerhalb des alltäglichen Erlebens und Lebens im Heimatort scheinen in einer gänzlich anderen Umgebung – in bestimmten Momenten – nicht mehr zu funktionieren. Bei dem Verlassen des Heimatortes wird die Alltagsrealität und somit auch das Alltagsbewusstsein erstmals zurück gelassen.

„Die häusliche Umgebung bindet uns an die Person, die wir im Alltagsleben sind und die sich durchaus unterscheiden kann von dem, was uns wirklich ausmacht“ (De Botton 2002: 70) wobei dahingegen „das Reisen, das gleichsam eine höhere und ernstere Wissenschaft ist, uns zu uns selbst zurück führt“⁴ (Camus zit.n. Gerndt 2002: 26).

Die Erfahrungen, die außerhalb der empfundenen Begrenzungen gesammelt werden, erweitern die alltäglich reproduzierten und scheinbar unveränderlichen

4 Die Wortstellung des Zitates wurde in der zweiten Hälfte des Satzes zur Erhaltung des Leseflusses geändert.

Beziehungsstrukturen von sich selbst zu seiner Umwelt und in Folge auch das Beziehungsverhältnis zur eigenen Person. *„Wer sich in Bewegung setzt – oder gesetzt wird – erfährt etwas, sammelt Erfahrung, und das Zentrum solcher Erfahrung wird immer die Beziehung von Ich und Welt sein“* (Liebs 1991: 263).

Für mich bedeutet zu reisen eine Erfahrung in eine alternative Dimension des Lebens zu wagen, die mein im Alltag gezimmertes Konzept des Lebens in ein neuartiges Licht rückt. Meine Realität erscheint vor allem im Kontrast zu anderen kulturellen und sozialen Gegebenheiten plötzlich eine von vielen zu sein. Es ist für mich von großer Bedeutung, festgefahrene Strukturen immer wieder aufzulockern, zu relativieren und vor allem zu erweitern. Diese Tendenz kann auch mit dem Bedürfnis nach veränderten Bewusstseinszuständen innerhalb spiritueller Lebensgestaltung verglichen werden. Die Dimension des Alltagswachbewusstseins wird durch Erfahrungen veränderter Bewusstseinszustände eine von vielen Dimensionen und verliert somit ihr Monopol.

Es ist ein ebenso menschliches wie auch wissenschaftliches Bedürfnis von mir, durch das Kennenlernen anderer Lebenskonzepte mein eigenes erweitern zu können.

„Wenn das Streben nach Glück unser Leben beherrscht, erschließen uns vielleicht nur wenige unserer Handlungen soviel über die Dynamik dieser Suche – mit all ihrer Inbrunst und Paradoxien – wie die Reisen, die wir unternehmen. In ihnen drückt sich, wie kraus auch immer, eine Vorstellung davon aus, wie das Leben außerhalb der Zwänge von Arbeit und Überlebenskampf beschaffen sein sollte“ (De Botton 2002: 17).

Hlavin-Schulze betont wiederholt, dass die Motivation zu Reisen zu einem nicht minder geringen Aspekt aus den Einflüssen des herkömmlichen sozialen Umfelds des Reisenden generiert wird. Es ist sicherlich in gewissem Maße zutreffend und vor allem in Hinsicht auf das Verlassen des üblichen Wohnortes, dass die Bedingungen, unter denen Menschen leben, ausschlaggebend für ihre Handlungen sein können (Hlavin-Schulze 1998: 10).

In jeder Gesellschaft wird das Individuum mit den Mechanismen sozialer Kontrolle konfrontiert, die Manfred Kremser in der vortrefflichen Metapher eines *gesellschaftlichen Kannibalismus* umschreibt. Dies sei ein *„Prozeß der Einschränkung und Festlegung eines Individuums auf vorgezeichnete Bahnen unter Verlust von über 99 Prozent seines potentiellen Menschseins“* (1992: 85).

In der Tradition nach Rousseau meine auch ich, dass die soziale Kontrolle, als soziale und kulturelle Oberfläche des Gesellschaftsbildes gesehen, die Verwirklichung des potentiellen Mensch-Seins auf gewisse Grundinhalte reduziert (Lindholm 2008: 8).

Inwieweit dies zutrifft, mag gewiss von der Persönlichkeitsstruktur eines Individuums abhängig sein, zugleich ist die Anpassung an gesellschaftliche Konformitäten in fast jedem Fall gegeben. Innerhalb eines rationalen Weltbildes wird zum Beispiel die Rechtfertigung für Gefühle als wesentlicher angesehen als deren Inhalt. *Warum* wir fühlen wird in den Vordergrund gerückt – *was* wir fühlen wird kaum thematisiert. Die Kontrolle über Gefühle und Emotionen hat vor deren Anerkennung Priorität. „*We shove self-awareness into the back seat as we split ourselves off and become ,the way we should be‘*“ (Brown 1996: 21).

In einer Gesellschaft mit einem vorwiegend materiellen und rationalen Weltbild zu leben, deren Bahnen mir zu einem großen Teil als Einschränkung oder zumindest nicht als Förderung meiner spirituellen Entfaltung erscheinen, erlebe ich in vielen Bereichen als Herausforderung.

Es ist nicht zu leugnen, dass spirituelle Praktiken in Österreich von dem Großteil der rationalisierenden Gesellschaft als *Spinnerei* oder *Bauernfängerei* bezeichnet werden⁵.

Die Wahrnehmung der Realität, die von einem Großteil der Gesellschaft in Österreich geteilt wird, ist eine andere als sie meiner Ontologie entspricht. Meine Unzufriedenheit über die hegemonialen Strukturen der Orientierung meiner Umgebung, veranlassen mich zu einer alternative Wahrnehmung der Realität wechseln zu wollen.

Grundlegend ist in meiner Biografie eine starke Tendenz zu Auslandsaufenthalten seit meiner Pubertät zu erkennen. Mit den Worten Kafkas gilt es ein „*Warum?*“ zur Aktivität des Reisens zumindest teilweise zu beantworten. „*Nur weg von hier, nur weg von hier. Immerfort weg von hier, nur so kann ich mein Ziel erreichen*“⁶.

5 Die angeführten Begriffe wurden aus informellen Gesprächen entnommen.

6 <http://www.textlog.de/32080.html>; 01.07.10. Nach der Interpretation von Sudau wird Kafkas Parabel *Der Aufbruch* als Metapher den Dimensionen des gewohnten, ungeliebten Umfeldes zu entfliehen, gedeutet. Als Ziel dieser Unternehmung stehe die Erneuerung des Selbst (2007: 125f).

Vor allem in Bezug auf die gesellschaftliche Relevanz von Spiritualität wird meine „Unzufriedenheit mit der Situation in der eigenen Gesellschaft, verknüpft mit dem Wunsch, zu entkommen (...)“, sichtbar. „Der Aufbruch in ‚fremde Paradiese‘ ist Ausdruck von Kritik an der eigenen Gesellschaft, die geflohen wird“ (Bereswill/Ehlert 1996: 141).

Ob es nun Reisen in andere Ebenen des Bewusstseins oder in andere Länder sind, das geografisch mobile Verhalten als Eskapismus zu interpretieren wäre voreilig. „Reisen, selbst dort, wo es ausschließlich von der Hoffnung auf Befreiung von den Unzulänglichkeiten der Umgebung motiviert zu sein scheint, darf allerdings nicht mit Eskapismus verwechselt werden. Reisen ist mehr als die letztlich illusionäre Befreiung von, es ist auch die Befreiung für etwas; als – ganz im Sinne Montaignes – die geistige Aufnahme neuer Wertinhalte und fremdartiger Erfahrungen, die zu einem neuen Verhältnis des Einzelnen zur Welt und sich selbst führen können“ (Hlavin-Schulze 1998: 164).

Jene Befreiung von einschränkenden Mustern, Konditionierungen und Glaubenssätzen, die auf der Identifizierung mit kollektiven Konformitäten der Gesellschaft aufbauen, kann als Teilaspekt des Prozesses von Heilung verstanden werden. Innerhalb dieser ist als grundlegendes Element die Um- oder Neubewertung von Situationen, Beziehungen – von seiner eigenen Positionierung im Weltgeschehen – anzusehen (Essen 2006: 118).

Dieses „neue Verhältnis des Einzelnen zur Welt und sich selbst“ immer wieder zu generieren, ist – meinem Verständnis nach – nicht unbedingt als Anspruch oder Bedürfnis innerhalb österreichischer Gesellschaftswerte vertreten. Aus meinem Blickwinkel stellt eine Reise dahingehend eine Realitätserweiterung dar. Pathetisch ausgedrückt, flüchte ich nicht vor dem Mensch-Sein, sondern vielmehr dahin.

Auch Montaigne sprach einer Reise das Potential der Selbstfindung zu, die durch die Konfrontation des Individuums mit der Welt, der Auseinandersetzung damit, eher zu erreichen sei als durch Kontemplation (Hlavin-Schulze 1998: 165).

Da diese Mechanismen prinzipiell jeder Reise immanent sein können, ist dies im Grunde genommen kein Argument dafür, um speziell nach Indien zu reisen. Diese oben beschriebene *Stille* als Raum der Selbsteinkehr, die durch das Reisen ausgelöst werden kann, ist unabhängig von Reisedauer und -ziel.

Ausschlaggebend war für mich jedoch, dass die Inhalte, die als Basis meines spirituellen Weltbildes dienen, auch für unzählige andere Menschen als wesentlich zu gelten scheinen. Das durfte ich besonders in Indien aufgrund der enorm hohen Frequenz westlich spirituell Suchender erfahren. Nach dem Motto: „*Unser Aufgabe ist nun, zu entdecken, was wir sind, und nicht, was wir sein sollten*“ (Miller 1994: 29), war es unter anderem ein wesentlicher Aspekt, in Indien Gleichgesinnten zu begegnen.

I.1.2.2 Gleich und gleich gesellt sich gern

Ich kenne nach meiner ersten Reise nur wenige Orte in Indien - Delhi, Pushkar, Jaipur, Dharamsala und Rishikesh. Demzufolge kann ich keine allgemeine Aussage über das Land Indien an sich treffen.

Was ich jedoch mit Bestimmtheit behaupten kann ist, dass ich an jedem dieser Orte anderen Reisenden begegnet bin, deren Zugang zur Welt mich berührt hat. Die Identifikationsfläche, die mir andere spirituell Suchende bieten, ist ausreichend, um in mir Gefühle von Geborgenheit und Sicherheit auszulösen.

Kulturelle Gruppierungen – als solche bezeichne ich auch die Gruppe spirituell Suchender in Indien – mit denen man sich als Forscherin oder Reisender konfrontiert, „*bilden Knotenpunkte und Schaltstellen, an denen elementare Erfahrungen sowie grundlegende Klärungen und Veränderungen des eigenen Bewußtseins und der eingespielten Haltungen möglich sind*“ (Heinrichs 1999: 38).

Meine Haltung in Österreich war ursprünglich, dass ich im Vergleich zum Großteil der mich im Alltag umgebenden Gesellschaft aufgrund meiner spirituellen Überzeugungen *anders* bin. Diese Selbstzuschreibung der *Andersartigkeit* oder *Fremdheit*, entwickelte sich aus Gesprächen mit Menschen, in deren rationaler Orientierung das Thema Spiritualität einen minderen bis keinen Stellenwert einnimmt. Gewiss liegt es an einem Mangel bezüglich der Selbstsicherheit meiner Position, zugleich löst eine rational-materialistische Umgebung in meiner Wahrnehmung Unsicherheit aus. Wem erzähle ich was? Und wie formuliere ich es? Das Bedürfnis nach Zugehörigkeit lässt mich in vielen Fällen, in denen ich gerne meine alternative Sicht der Dinge verbal äußern würde, schweigen. In Indien bin ich plötzlich eine von vielen. Es scheint als ob eine gemeinsame Basis – die eines spirituell orientierten Weltbildes – Mitreisende und mich verbinden würde. Die Selbstverständlichkeit mit der über spirituelle Theorien oder

Erfahrungen gesprochen wird, ist im Vergleich zu meinen Erfahrungen bezüglich der Kommunikation über Spiritualität in Österreich erfrischend anders, sozusagen *fremd*.

Nach Ortfried Schöffter kann diese Wahrnehmung als Modus des Fremderlebens verstanden werden, in dem Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen interpretiert werden kann. „*Tat twam asi – Sieh, das Fremde ist ganz wie Du!*“ (Schöffter 1991: 16). Dieser vedische Spruch bezeichnet inhaltlich die Wahrnehmung einer Verbundenheit und Differenz zugleich (Vgl. Kap. IV.3.2, *Tat twam asi*). Das Andere oder Fremde wird als das sich von dem Eigenen zwar Unterscheidende, jedoch aus der gleichen Basis Entspringende angesehen. Das vermittelte Weltbild spiritueller Mitreisender spiegelt mir rein intellektuell durch deren Überzeugungen meine eigene Annahme einer *Verbundenheit allen Lebens* wider.

Dass allen Erscheinungen ein gemeinsamer Hintergrund – das *Göttliche* – gegeben ist, stellt die Grundbasis fast eines jeden spirituell Interessierten in Indien dar. Die Ursprünglichkeit des Eigenen in der Wahrnehmung anderer Personen, vor allem in deren Weltbild wieder zu finden, bezieht Schöffter zwar vor allem in Hinsicht auf kulturell fremde Gesellschaften. Doch auch wenn westlich sozialisierte Menschen mit spirituellem Weltbild mir nicht *fremd*, sondern *ähnlich* sind, so erscheint mir die Anzahl und Dichte dieser in meiner Lebensumgebung *fremd*.

Durch das Umfeld der *spirituellen Szene* scheint es mir selbstverständlich, in spiritueller Hinsicht autonom zu handeln, wobei Autonomie hier als Zustand eines Individuums definiert wird, das seine Handlungen als integer mit den dazu verbundenen Gefühlen und Bedürfnissen versteht. Praktizierte Spiritualität gilt in dieser Szene als etwas Natürliches. Wenn jemand unter einem Baum sitzend meditiert, wird dies genauso wenig hinterfragt, wie meine Begrüßung der Sonne am Morgen bei der ich meine Hände gegen den Himmel strecke und danke. Vor allem in Rishikesh, der „*Hochburg des Yoga*“ (Aubert 2007: 97), bin ich von dem Andrang spirituell Suchender aus hoch-industrialisierten Gesellschaften gleichermaßen überrascht und fasziniert, sodass ich die Entscheidung treffe, im Rahmen meiner Diplomarbeit⁷, eine Feldforschung in Rishikesh zu unternehmen. Da Yoga in Indien die am weitesten verbreitete Technik spiritueller Entwicklung ist, beschränke ich mein Forschungsfeld auf Yoga-Praktizierende und beforsche deren Weltanschauungen.

7 Haller, Stefanie (2006): *Spirituell Suchende in Rishikesh. Yoga Praxis als Weg der Selbsterfahrung*. Wien: Diplomarbeit.

„Im Westen trifft die Botschaft des Yoga auf ein intensives Verlangen, aus dem alltäglichen Zustand des Normalbewußtseins und dem Gefängnis moderner Rationalität auszubrechen und damit neue Wirklichkeitsdimensionen zu erschließen“ (Hummel 1984: 23). Wie schon in Kapitel I.1.2.1, Stille, erwähnt, rücken vor allem Menschen in mein Interesse, die einer konform geteilten, rationalisierten Wahrnehmung der Realität nicht entsprechen oder dieser nicht entsprechen wollen. In Indien treffe ich auf unzählige Individuen, durch deren Bestrebungen und Weltbild diese Position sichtbar wird.



Abb. 2

Gewiss ist die Ansammlung von westlichen Sinnsuchenden in Indien von der Handhabung spirituellen oder religiösen Glaubens der indischen Bevölkerung abhängig. Nicht erst ausgelöst durch die kulturelle Gegenbewegung der 1960er Jahre, im Zuge derer viele ihre spirituelle Suche in den Osten verlagerten, sondern bereits um 1900 wurde „vor allem Indien zum europäischen Symbol einer verlorenen menschlichen Ganzheitlichkeit, nach der die Europäer sehnsuchtsvoll verlangten und die nur über sensible Einfühlung wieder gewonnen werden könnte“ (Schäffter 1991: 18).

Das Bestreben, zu jener Erfahrung einer angenommenen Einheit zu gelangen, ist das Ziel vieler spirituell Suchender. Dass dies in Indien eher gelingen soll, als in einem anderen Land, ist eine grundlegende Überzeugung der Reisenden, zumal Indien als Umgebung für die Suche nach Ganzheitlichkeit, *dem Göttlichen*

oder *dem alle Erscheinungen Verbindenden* als geeigneter Ort erscheint (Klitsie 2001: 17f; Vgl. Kap. II, Indien).

Nach Keller ist Indien seit dem 20. Jahrhundert vor allem Reiseziel für spirituell orientierte Menschen oder für die „*nach einem billigen Platz an der Sonne suchenden Hippies*“ (2007: 59) – was vor allem für das Bundesland Goa zutreffend ist.

I.1.2.3 Beach Life

Im März 2006, nach Absolvierung meiner Diplomprüfung, reisen meine Schwester Tina und ich für einen Zeitraum von sechs Wochen an die Strände Goas. Es ist ein gänzlich anderes Erlebnis als die Male zuvor. Ich bin eine Strand-Touristin, die sich untertags in der Sonne vergnügt, bei Sonnenuntergang Yoga praktiziert und abends am Lagerfeuer trommelt. Zugleich bleibe ich durchwegs die Kultur- und Sozialanthropologin, aus deren Blickwinkel Mitreisende und ich selbst als Strand-Touristin, als der Mensch der ich bin, kritisch beobachtet werden.

In erster Linie ist Goa deshalb als Forschungsfeld interessant, weil der Yoga-Unterricht ebenso frequentiert ist wie drei Tage andauernde Parties. In Goa sind asketische wie hedonistische Lebensweisen gleichermaßen vertreten.

Ich selbst erlebe mein Bedürfnis, ein Teil beider Welten zu sein – zu dem Zeitpunkt dieser Reise beziehe ich jedoch strikt das Lager der Askese. Als wir, Tina und ich, an einem Vormittag in Hängematten vor unseren Strandhütten liegen, nähert sich eine junge israelische Frau, Mitte zwanzig, mit der wir zuvor noch kein Wort gewechselt hatten.

Als sie bei uns ankommen ist, zückt sie einen Kugelschreiber und legt die Spitze desselben an einem kleinen, quadratischen Notizblock an.

„I go shopping. Could I get something for you?“

Anscheinend ist unser Blick so verwundert, dass sie einen Moment später hinzufügt: *„Anything you like, like LSD, Ecstasy, Ketamin?“*

„No, thank you“, ist alles was ich in meiner Verwunderung sagen kann.

Ihr Blick ist mitfühlend, so als ob ihre Augen sagten: „*Oh, O.K. I didn't know, that you were like that!*“

Einige Stunden später liegen wir wiederum in unseren Hängematten. Wir beobachten das bunte Treiben einer ausgelassenen Gruppe von jungen israelischen Männer und Frauen. Laut singend und lachend toben sie im Meer, tanzen im Kreis, tauchen auf und wieder unter. In Goa scheint das Konsumieren von bewusstseinsverändernden Substanzen regelrecht zwingend (Saldanha 2007: 60), um *dazu zu gehören*.

Obwohl wir uns intellektuell distanzieren, indem wir uns gegenseitig bestätigen, dass dies nicht der richtige Weg zur *Erleuchtung* sei, denn der der Askese sei sicher der *Bessere*, sehnen wir uns danach dabei zu sein, Spaß zu haben, ausgelassen zu sein. Diese Sehnsucht wird schnell verdrängt. Yoga zu machen ist sicherlich zielführender als Party zu machen, oder? Wie auch immer – ich entscheide mich, von nun an diese beiden Bereiche strikt zu trennen. Ich selbst lokalisiere mich in der spirituellen Szene, einfach weil es mir *richtiger* erscheint.

Eine Feldforschung diesbezüglich in Goa durchzuführen scheint mir interessant. Warum setzen sich Yoga-Praktizierende hier diesen ambivalenten Bedingungen aus? Für mich ist diese Frage einerseits mit wissenschaftlichem Interesse verbunden, andererseits ist die Entscheidung, meine Forschung in Goa zu beginnen, eine rein menschliche. Sommer, Sonne, Sonnenschein und das zu einem erschwinglichen Preis.



Abb. 3

Es ist nicht zu leugnen, dass die Annehmlichkeiten der Umgebung die Strände Goas zu einem potentiellen Forschungsfeld machen.

I.1.3 Wahl des Forschungsfeldes

Ein meiner Heimat weit entferntes Forschungsziel, Indien, zu wählen, korreliert vorwiegend mit dem Bestreben, mich von festgefahrenen Verhaltensmustern und Strukturen meiner Person immer wieder zu distanzieren, mitunter auch, um meine Flexibilität des Geistes aufrecht zu erhalten. Wie in Kapitel I.1.2.1, Stille, dokumentiert, wird diese Distanzierung durch andere, sozusagen *fremde* Lebensbedingungen begünstigt. Im Gegensatz zu Bereswill und Ehlert, die eine Erfahrung der Fremde als Ort beschreiben, an dem andere Lebens- und Daseinsmöglichkeiten eröffnet werden, um wiederum *fremde* Seiten der eigenen Person zu entfalten (Bereswill/Ehlert 1996: 94), widerspreche ich aus persönlicher Perspektive, als dass der grundlegende Aspekt meiner Person, der sich durch meinen Aufenthalt in Indien ändert, mir nicht *fremd*, sondern unterdrückt oder *abgespalten* erscheint (Heinrichs 1992: 38). Sowohl im Wort als auch in der Tat zeigt sich ein Aufenthalt in Indien in meinem Erleben als Befreiung von Ängsten und Zweifeln bezüglich der Reaktion meines Gegenübers auf Handlungen oder Äußerungen im Kontext meiner spirituellen Überzeugungen.

Diese Befreiung wird einerseits durch die Öffentlichkeit religiöser Praktiken in Indien inspiriert, die Reisenden kaum entgehen kann. Zugleich und vor allem in Hinsicht auf diese Forschung sind es jedoch westlich sozialisierte Menschen, die als Fokus derselben gelten. Das soziale Forschungsfeld umfasst somit die spirituelle Szene westlicher Sinnsuchender. Die Annahme, dass ein Zusammenleben und Beobachten von Menschen ähnlicher Sozialisation wie meiner eigenen – im weitesten Sinne als Identifikationsfläche⁸ – die Möglichkeit zu einer Reflexion aus emischer Perspektive bietet und daher als am aufschlussreichsten gilt, kann unter anderem als entscheidungsfindender Aspekt zur Wahl des sozialen Forschungsfeldes angesehen werden.

⁸ Als Insiderin ist das Risiko von Projektionen in jedem Fall gegeben. Diese zu leugnen wäre nicht zielführend. Diese zu dokumentieren ist Ziel dieser Arbeit. „Distanz kann in Objektivitäts-Festschreibungen und – als Gefühl – in Langeweile übergehen. Nähe kann überspringen in Projektion“ (Heinrichs 1993: 84). Die Identifikation „läuft (...) nicht über die manifeste Persönlichkeit (Ich) des Feldforschers, sondern über ein nicht aktualisiertes Segment seines Ichideals, das die im Verhalten aktualisierten Teile des Ich ergänzt“ (Devereux 1984: 236).

Goa, beziehungsweise das Strandleben von Goa, das Yoga-Praxis ebenso inkludiert wie psychedelische Parties als erstes geografisches Forschungsfeld auszuwählen, ist aus wissenschaftlicher Sicht aufgrund der Diskrepanz jener koexistierenden Inhalte interessant. Aus menschlicher Perspektive haben vor allem die Annehmlichkeiten des Forschungsfeldes, wie z.B. sommerliche Temperaturen, zur Wahl des Feldes beigetragen.

Als Kontrast zu den ambivalenten Inhalten der Umgebung in Goa, entscheide ich mich, im Anschluss an einer einmonatigen Ausbildung zur Yogalehrerin in einem Ashram im Bundesstaat Maharashtra teilzunehmen. Diese Entscheidung treffe ich an meinem Heimatort Wien. Die Recherche zur Entscheidungsfindung erfolgt per Internet.

Zur Sicherung der Anonymität von InterviewpartnerInnen und in Indien ansässigen Yogalehrern wird auf eine detaillierte Angabe der Aufenthaltsorte verzichtet.

I.1.3.1 Leitende Forschungsfragen, Thesen, Intention der Forschung

Aus der oben angeführten persönlichen Disposition ergibt sich zuerst die Frage nach der Reisemotivation anderer Reisender. Die These, dass Indienreisende mit spiritueller Praxis eine spezifische Beziehung zu dem Land Indien haben, leite ich sowohl aus eigener Erfahrung als auch aus Aussagen von Mitreisenden ab. Dementsprechend bildet die Frage nach möglichen Assoziationen zu dem Land Indien und einer diesbezüglichen Motivation nach Indien zu reisen einen Aspekt des Interviewleitfadens⁹.

Das spirituelle Weltbild der Mitreisenden zu hinterfragen gilt als Hauptaspekt dieser Forschung. In diesem Kontext gehe ich von der These aus, dass vor dem Sozialisationshintergrund einer hoch-industrialisierten Gesellschaft, das Streben zahlreicher Menschen nach neuen Lebensinhalten und -strategien gegeben ist (Faulhaber 1996).

Wesentliche Fragen dazu sind: Warum sind diese (Lebensinhalte und -strategien) innerhalb von spirituellen Erklärungsmodellen und Philosophien angesiedelt und wie wird Spiritualität definiert? Welche Kriterien tragen zu spiritueller Orientierung bei und vor dem Hintergrund welcher sozialer und kultureller Bedin-

9 Siehe Anhang.

gungen werden kulturell *fremde* Konzepte, wie z.B. die Philosophie von Yoga, übernommen? Wie ist die Beziehung zu Religion und Glaube im Herkunftsland? Korrespondieren Inhalte des Yoga mit den Inhalten allgemeiner Bedürfnisse spiritueller Suchender? Wurde Yoga aufgrund der potentiellen Erfüllung spiritueller Bedürfnisse weltweit populär? Aus welcher Motivation wird Yoga praktiziert¹⁰?

Auch das Thema der Weitervermittlung der Praxis von indigenen YogalehrerInnen an westliche SchülerInnen ist ein Themenbereich, der in ExpertInneninterviews mit YogalehrerInnen abgeklärt werden soll.

Eine These, die sich aufgrund der Begegnungen mit Yoga-Praktizierenden entwickelt hat, ist, dass die zeitgenössische Praxis von Yoga als Teil der New-Age-Bewegung gesehen werden kann. Infolgedessen ist auch die Frage nach der Bedeutung des Begriffes New Age und möglicher Assoziationen dazu Bestandteil des Interviewleitfadens.¹¹

Die ursprüngliche Intention der Forschung kann als eine Darstellung der subkulturellen Gruppe westlich sozialisierter und zugleich spirituell orientierter Menschen verstanden werden, deren Technik zu spiritueller Erkenntnis und Entwicklung die Praxis von Yoga darstellt.

In diesem Zusammenhang sind die Defizite einer postmodernen Industriegesellschaft gleichermaßen interessant darzustellen, wie deren Vorteile innerhalb eines globalisierten Weltsystems. Der Zugriff auf *fremde* Glaubenssysteme, die finanzielle Möglichkeit zu Reisen und die prinzipielle Möglichkeit nach Wissenserwerb, stehen dem Verlust von eigenen Glaubenskonzepten, Ritualen und traditionellen, Sinn gebenden, sowie sozialen Werten gegenüber (Martin 2005: 15).

Eine Skizzierung spiritueller Überzeugungen der Yoga-Praktizierenden zu erstellen, sowie das in diesem Kontext ersichtliche Bestreben zu spiritueller Entwicklung und Erweiterung bisheriger Lebenskonzepte aufzuzeigen, ist mir ein vordergründig *menschliches* Anliegen.

10 Eine These, die aus, bis zu jenem Zeitpunkt der Formulierung dieser Fragen gemachten Erfahrungen und Begegnungen erwachsen ist, zeigt sich durchwegs in den oben angeführten Fragen – Yoga-Praktizierende sind auch spirituell interessiert/orientiert. Die Grundannahme, dass Yoga-Praktizierende im Allgemeinen spirituellen Überzeugungen nachgehen kann jedoch aufgrund der Forschungsergebnisse widerlegt werden.

11 Hier soll vorwiegend der ursprüngliche Ausgangspunkt der Forschungsfragen dargelegt werden. Im Laufe der Forschung stellte sich heraus, dass es sich um quantitativ zu viele Fragestellungen handelte, die jedoch im Feld reduziert und adaptiert wurden.

Wie in Kapitel I.1.2.2., Gleich und gleich gesellt sich gern, dargestellt, erscheint die Forschung in einigen Aspekten ein Versuch der Selbstbestätigung spiritueller Werte zu sein. Die kritische Reflexion darüber in die Darstellung der Arbeit einfließen zu lassen, war jedoch anfänglich nicht der Ausgangspunkt dieser, sondern wurde erst, wie in I.3.2, Annäherung – Subjektivität als Möglichkeit, geschildert, in Auseinandersetzung mit den gesammelten Daten zum Hauptfokus dieser Arbeit.

Die Perspektivenänderung ist aufgrund des Forschungsparadigmas der Grounded Theory nicht nur möglich, sondern entspricht somit der Grundidee des Verfahrens (Vgl. Kap. I.4, Theoretischer Rahmen).

I.2 Praktizierte Forschungsmethoden

Bei dem viermonatigen Forschungsaufenthalt in Indien (Dez. 06 – Apr. 07) werden klassische Methoden der qualitativen Forschung wie teilnehmende Beobachtung, Interviews und das Verfassen eines Feldprotokolls, in Form eines Feldforschungstagebuches, angewandt. Eine skizzenhafte Darstellung dieser Umsetzung soll einen ersten Einblick in die Diskrepanz zwischen theoretischem Vorwissen zu diesen Methoden sowie der Vorstellung der Realisierung diesbezüglich und der gelebten Realität im Rahmen des Forschungsaufenthaltes gewähren.

I.2.1 Leitfadeninterviews

Im Gegensatz zu einem vollkommen standardisierten Interview, bei dem eine Reihung der Fragestellungen und der Wortlaut der Fragen gegeben sind, kann das Leitfadeninterview als eine semi-strukturierte Methode angesehen werden. Anhand eines Leitfadens werden spezifische Fragen in Themenblöcken im Interview behandelt. Den InterviewpartnerInnen ist jedoch der Freiraum zur Beantwortung der Fragen gegeben, der mitunter ein spontanes Nachfragen des/der Interviewers/in erfordert.

Demzufolge können sich detaillierte Themengebiete ergeben, die Information zu weiterführenden Inhalten liefern (Brosius/Koschel 2005: 113). Inwieweit dieser Freiraum genutzt wird oder dessen Grenzen überschritten werden, hängt sowohl von der Gesprächsregulierung des Interviewers oder der Interviewerin ab, als auch von der Person des Interviewpartners oder der Interviewpartnerin.

In vielen Fällen ist es mir nicht möglich, die Führung des Gespräches während der Interviewsituation zu übernehmen. Je gesprächiger mein Gegenüber zu sein scheint, desto gesprächiger bin ich selbst. Persönliche Überzeugungen fließen ein und eine klare Abgrenzung der Positionen *Interviewerin* und *InterviewpartnerIn* ist vor allem in jenen Fällen nicht gegeben, in denen das zwischenmenschliche Verhältnis zu der von mir gewählten interviewten Person ein freundschaftliches ist. Dass durch einen längeren Aufenthalt an einem Forschungsort Freundschaften entstehen, ist nicht zu verhindern.

Im Rahmen des Forschungsaufenthaltes wurden siebenundzwanzig Leitfadenterviews mit westlichen Yoga-Praktizierenden und sechs ExpertInneninterviews mit indigenen Yoga-LehrerInnen von der Dauer einer halben bis eineinhalb Stunden geführt. Die geringe Anzahl der ExpertInneninterviews ist auf die mangelnde Bereitschaft indigener Yoga-LehrerInnen als InterviewpartnerInnen zu fungieren, zurückzuführen. Zwei von drei potentiellen ExpertInnen verweigerten die Teilnahme an einem Interview. Mögliche Gründe dafür bleiben meiner Erkenntnis verschlossen.

Die Daten der Interviews waren ursprünglich als Hauptinformationsquelle gedacht. Es stellte sich jedoch durch die Beobachtung einiger InterviewteilnehmerInnen jenseits der Interviewsituation eine Diskrepanz zwischen Aussagen und Handlungen dieser heraus. Mehrmals konnte ich beobachten, dass InterviewpartnerInnen durch die Präsenz des Aufnahmegerätes und der künstlich produzierten Situation auch ein dementsprechend *gekünsteltes* Verhalten einnahmen. In einigen Fällen, vor allem wenn keine nähere Beziehung zu den InterviewpartnerInnen bestand, schienen die Antworten in Kategorien wie *richtig* und *falsch* eingestuft zu werden, wobei versucht wurde, möglichst viele *richtige* Antworten zu geben.

Aus diesem Grund wurde die teilnehmende Beobachtung in meiner Feldforschung als Quelle der Datensammlung vordergründig.

I.2.2 Teilnehmende Beobachtung

Die teilnehmende Beobachtung findet sowohl innerhalb des öffentlichen Yoga-Unterrichts an den Stränden Goas statt, als auch in dem Setting des einmonatigen Aufenthaltes in dem von mir gewählten Ashram in Maharashtra. Die grundlegende Bedingung einer teilnehmenden Beobachtung als „*face-to-face-Beziehung*“ nach Bruyn (1966: 13) ist somit gegeben.

Bei der teilnehmenden Beobachtung wird einerseits das Verhalten von Personen beobachtet und zugleich ist immer auch die Teilnahme am *Feld* des Verhaltens jener Personen gegeben. Dies impliziert unterschiedliche Aspekte bezüglich des Beziehungsverhältnisses zu Menschen der Umgebung und somit beinhaltet die teilnehmende Rolle des Beobachters oder der Beobachterin sowohl Unvoreingenommenheit als auch persönliche Beteiligung (Bruyn 1966: 14). Im Unterschied zu einer Interviewsituation ist bei der teilnehmenden Beobachtung eine natürliche Umgebung gegeben, in der die Teilnehmenden des Forschungsfeldes (miteinander) agieren. In Hinsicht auf die Überprüfung von Interviewaussagen werden durch die teilnehmende Beobachtung mögliche Aussagen der InterviewpartnerInnen in ihrem Wahrheitsgehalt relativiert. Erst durch die Methode der teilnehmenden Beobachtung kann die Integrität der InterviewpartnerInnen – die Kongruenz ihrer Aussagen und Handlungen – überprüft werden.

Als Teil einer Gruppe zu agieren befürwortet die Annäherung an die emische Perspektive. Zugleich stellt das Oszillieren zwischen den Positionen der Beobachterin und der Teilnehmerin vor allem aufgrund der Nähe zwischen anderen TeilnehmerInnen des Feldes und mir eine Herausforderung dar.

Ein aussagekräftiges Beispiel für das Ausblenden einer der Perspektiven ist ein persönlicher Erkenntnismoment, der nach der ersten Woche meines Aufenthaltes in dem gewählten Ashram einsetzt. Diese für mich plötzliche und bahnbrechende Erkenntnis mag für Außenstehende als augenscheinlich und selbstverständlich gelten. Die folgende Schilderung soll die Bewusstwerdung über das kontinuierliche Oszillieren zwischen den Positionen der Forscherin und der Teilnehmerin illustrieren:

Der Tag beginnt wie jeder andere auch um 04:30 Uhr. Der einzige Unterschied ist, dass heute die erste Prüfung bevorsteht. Nach dem morgendlichen Kräutertee fällt es mir wie Schuppen von den Augen – auch für mich gilt diese Prüfung!

Dass ich als forschende Person in dem ausgewählten Yoga-Ashram, bei dem ich mich zur Ausbildung zur Yoga-Lehrerin angemeldet habe, auch tatsächlich an dieser teilnehme, wird mir erst nach einer Woche des Aufenthaltes in diesem bewusst.

Mein ursprünglicher Fokus, einen Forschungsort zu finden, der konträr zu den Gegebenheiten in Goa ist und zugleich eine Ansammlung westlicher Yoga-Praktizierender gewährleistet, war scheinbar als Hauptmotiv so stark in den Vorder-

grund gerückt, dass ich meine persönliche Teilnahme verdrängt oder unbewusst ignoriert hatte. In diesem Moment war plötzlich die ursprüngliche forschende Ebene ausgeblendet.

Ich mache eine Ausbildung zur Yoga-Lehrerin? Ich hatte mich doch allen als Studentin der Kultur- und Sozialanthropologie vorgestellt, die an dieser Ausbildung teilnimmt, um Daten für ihre Forschung zu sammeln!

Das Sammeln der Daten scheint bis zu diesem Zeitpunkt vordergründig gewesen zu sein. Irgendwie bin ich schockiert – es ist, als ob die unterschiedlichen Positionen innerhalb des Forschungsprozesses bis zu diesem Zeitpunkt nicht integriert waren und sich so als Form einer Persönlichkeitsspaltung äußern. Ich bin sichtlich verwirrt und erzähle meiner Zimmerkollegin Charmaine, die ich mittlerweile als Freundin bezeichnen kann, von meiner Erkenntnis. Sie ist wie immer sehr entgegenkommend und hört aufmerksam zu. Mit einem Lächeln meint sie: „*It's not you – yourself – which changes, but how you relate to your surrounding, right?*“

Charmaine hat es auf den Punkt gebracht! Erst jetzt wird mir bewusst, dass ich mich während meines Aufenthaltes an den Stränden Goas meist auf einer Metaebene gegenüber meinen ForschungspartnerInnen befunden habe. Durch die Öffentlichkeit der Yoga-Kurse war ein sich ständig veränderndes Umfeld gegeben, dessen Teilnehmer kontinuierlich wechselten. Der entscheidende Moment, in dem ich zur Gänze die Ebene der Teilnehmerin erfahre, ist die Erkenntnis, auch selbst an der ersten von vier Teilprüfungen teilzunehmen.

Einerseits durch das Teilen einer Erfahrung, die nach meinem Empfinden mit Stress verbunden ist und andererseits durch die Kontinuität der Bedingungen des Aufenthaltsortes des Ashrams wurde die Ambivalenz der verschiedenen Positionen, die ich zuvor nur intellektuell erfasst hatte, erfahrbar.

Da die verschiedenen Wahrnehmungsebenen zur Reflexion des Forschungsprozesses unabdingbar sind, wurde das Protokollieren einzelner Forschungstage für mich umso wesentlicher.

I.2.3 Feldprotokoll in Form eines Forschungstagebuches

Das Forschungstagebuch oder Feldforschungsjournal ist mitunter eine der wichtigsten Möglichkeiten zur Datensammlung, weil der Raum einer Privatsphäre gegeben ist. Da erst bei dem Verfassen der Arbeit darüber entschieden werden kann, welche Teile des Tagebuches in der Darstellung veröffentlicht werden, besteht Freiraum, sämtliche Gedanken, Zweifel, Erwartungen etc. in schriftlicher Form festzuhalten. Wobei auch in diesem Fall bei der Verarbeitung dieser Aufzeichnungen die Position der Forscherin kontinuierlich reflektiert werden sollte.

„Jedes Tagebuch hat etwas von der scheinbar bedingungslosen Ehrlichkeit in den Worten eines Sterbenden oder zum Tode bestimmten, aber nur scheinbar bedingungslos, denn auch diese Worte entstammen nicht einem ganz anderen Erfahrungs- und Bewußtseinssystem, einem anders strukturierten Unbewußten, nur weil erbarmungslos der Tod naht. Der Sterbende wie der im ‚Feld‘ Verlassene sind immer auch Opfer ihrer Rollen, ihrer gelebten Zuordnungen. Die Offenheit im ethnologischen Tagebuch ist eine Form der Möglichkeiten und Verhinderungen zu leben“ (Heinrichs 1992: 95).

Das Feldforschungsjournal dient Aufzeichnungen von *„Ideen, Zwischenhypothesen, Methodenreflexion, Gedanken und Empfindungen aus Erhebungssituationen“ (Brüsemester 2000: 81)*, sowie von Details von Interviewsituationen und teilnehmender Beobachtung. Beobachtungsnotizen, sowie die Kleidung der InterviewpartnerInnen in der Interviewsituation oder die Räumlichkeiten und möglichen Beeinflussungen der Gegebenheiten der Interviewsituation werden festgehalten. Vor allem informelle Gespräche werden nach Gesprächsende sobald als möglich aufgezeichnet.

In der Auseinandersetzung mit sämtlichen angesammelten Daten haben sich jene aus dem Feldforschungsjournal schlussendlich als am Wesentlichsten erwiesen.

I.3 Auseinandersetzung mit den Daten

Die Wichtigkeit der persönlichen Aufzeichnungen in Form von Gedanken oder *privaten* Erlebnissen ist mir anfangs nicht bewusst. Vordergründig legt sich die Verdrängung der gedanklichen Realisation der Beendigung meiner Feldforschung wie ein Schleier über alle gesammelten Daten. Über das Beenden einer Feldfor-

schung – im Sinne eines bewussten Abschließens – wird von EthnologInnen aus emischer Perspektive kaum berichtet (Delamont 2002: 162)¹².

Das Feld zu verlassen bedeutet einen Teil von sich selbst zurück zu lassen, der sich während des Aufenthaltes im Feld als *Person im Feld* entwickelt hat. Über einen Zeitraum von vier Monaten in Indien zu forschen, mag im Vergleich zu jahrelangen Studien gering sein. Für mich ist er jedoch ausreichend, um mich an diese Umgebung zu gewöhnen – in dem Sinne, dass ich sie nicht mehr als fremd empfinde – und um mich emotional an sie zu binden. Dass die Trennung von der Umgebung der Feldforschung aus diversen Gründen als einschneidendes, bedrückendes Erlebnis empfunden werden kann, liegt vor allem in dem Loslösen von sozialen Bindungen, die während des Feldforschungsprozesses entstanden sind (Taylor 1991: 244; Roadburg 1980: 281ff).

„Leaving the field usually also means leaving people and perhaps a part of yourself. It certainly marks the closing of a chapter of one’s life. For some, the end of fieldwork symbolizes deep personal loss“ (Coffey 1999: 106).

Gewiss trägt auch der Verlust von Freundschaften, die in diesem Feld entstanden sind, zu dem Unbehagen bezüglich der Beendigung meiner Feldforschung bei, doch in erster Linie vermisse ich die Person, die ich auf Reisen durch die Unabhängigkeit von meinem gewohnten sozialen Umfeld sein kann. Dies schürt Wehmut und Verlustgefühle in mir (Vgl. Kap. I.1.2., Stille).

In meiner Wahrnehmung ist es die Auseinandersetzung mit den gesammelten Daten, die das Kapitel der Feldforschung erst zur *Vergangenheit* macht. Obwohl ich mich schon wieder in Österreich befinde und der Aufenthalt somit abgeschlossen ist, ist er es wiederum auch nicht. Ich meine, solange ich mich von meinen Aufzeichnungen fernhalte, so lange befinde ich mich in einer Phase, die – als sozusagen ausklingender Moment – die Liminalitätsphase zwischen Feldforschung und Rückkehr auszudehnen scheint.

Die Auseinandersetzung mit den aufgezeichneten Daten, die nach Staub und Vergangenheit müffeln, schiebe ich von einem Tag zum nächsten. Es scheint, als ob mein jetziges, aktuelles Leben da aufhört, wo ich mich all den vergangenen

12 Ausnahmen dazu sind Amanda Coffey in *The Ethnographic Self. Fieldwork and the Representation of Identity* (1999), Sara Delamont in *Fieldwork in Educational Settings* (2002) und Teile des von William Shaffir und Robert Stebbins herausgegebenen Werkes *Experiencing Fieldwork. An inside View of Qualitative Research* (1991).

Erlebnissen und Eindrücken meiner Forschung widme. Es wäre doch viel angenehmer, wenn ich weiterhin meine nun gewohnten Tätigkeiten des Interviewens, Notierens und Beobachtens weiter verfolgen könnte. „*It is more comfortable to go on repeating our now-familiar processes of data-collection than face the harsher world of full-time analysis and writing*“ (Delamont 2002: 159).

Immer wieder versuche ich, mich mit der Situation anzufreunden, mich *dazu zu setzen* und dann entscheide ich mich doch wieder dagegen. Meist passiert das so schnell, dass ich mir darüber nicht im Geringsten bewusst bin.

Nigel Barley nennt diesen Zustand bezeichnenderweise als „*ethnographic hangover*“ (1986: 190). „*My notebooks lay neglected on the desk; I felt a deep revulsion to even touching them which lasted for months*“ (Barley 1986: 198).

Das Unvermögen, die angesammelten Daten auch nur zu berühren, sieht er in der Befremdung der Situation begründet. Während das Leben des sozialen Umfeldes, in das zurück gekehrt wird, monatelang in wiederholenden Strukturen erfolgte, ist es für die rückkehrende Person ein Eintritt in eine zwar ursprünglich bekannte, zu diesem Zeitpunkt jedoch *fremde* Welt (ebda. 1986: 190).

Der Prozess der Annäherung, einerseits an mein soziales Umfeld, andererseits an meine gesammelten Daten, dauerte Monate.

Schlussendlich *setze ich mich dazu* und beginne zumindest mit den noch ausständigen Transkriptionen der Interviewaufnahmen. Der erste Schritt der Annäherung ist geschafft, doch dass dies erst der Beginn der Beziehungsturbulenzen zwischen mir und meinen Daten sein sollte, ist mir zu diesem Zeitpunkt nicht bewusst.

1.3.1 Entfremdung – Subjektivität als Hindernis

Durch die zeitintensive Phase des Transkribierens der Interviewaufnahmen entwickelt sich eine Abneigung gegen meine eigene Stimme. Bei dem wiederholten Abspielen der Aufnahmen verändert sich meine Wahrnehmung meiner Stimme dahingehend, dass diese zunehmend eigenartiger und unangenehmer zu klingen scheint. Diese Wahrnehmung erwächst zu einer intensiven Aversion gegen meine Person – gegen meine Präsenz im Feld. Es scheint so unwirklich, dass ich selbst ein wesentlicher Teil einer vergangenen Zeit bin, die es zu analysieren gilt. Ich bin es leid Vergangenes ständig wiederkauen zu müssen.

Behar beschreibt die Phase der Rückkehr nach einer Feldforschung als die schwierigste des Forschungsprozesses:

„And so begins our work, our hardest work – to bring the ethnographic moment back, to resurrect it, to communicate the distance, which too quickly start to feel like an abyss, between what we saw and heard and our ability, finally, to do justice to it in our representation. Our fieldnotes become palimpsests, useless unless plumbed for forgotten revelatory moments, unexpressed longings, and the wounds of regret“ (Behar 1996: 8f).

Abgesehen von den Aufzeichnungen, die mir als mehrere Jahre alte, unnötige Kritzeleien erscheinen, entwickelt sich die Distanz, die Behar als Abgrund beschreibt am stärksten zu mir selbst. Ist es meine Stimme oder meine Handschrift – in sämtlichen Formen der Aufzeichnungen, in denen ich als Forscherin präsent bin, wird mir mein persönlicher Ausdruck zur Qual. Tatsache ist, dass ich mich kontinuierlich und in jedem Moment als Teil meiner Feldforschung erkenne.

Die sich wiederholenden Themen der Interviews lassen meine Fragen viel mehr als Vorgaben erscheinen, die die Antworten aus meinen InterviewpartnerInnen heraus provozieren. Gewiss ist es mir ein Anliegen, meine InterviewpartnerInnen nach den Eckpunkten des Interviewleitfadens frei sprechen zu lassen, zugleich ertappe ich mich immer wieder dabei Suggestivfragen zu stellen.

Ein Beispiel dazu ist mein persönliches Unbehagen gegenüber der Kommerzialisierung von Yoga in Indien. Ein dazu kreierter Ausdruck meinerseits ist *der Verkauf* indischer Spiritualität. Lese ich diese Worte im Nachhinein, kann ich es nicht fassen, so suggestiv formuliert zu haben.

„Wie empfindest du das – da gibt es an jeder Ecke die verschiedensten Yoga-Schulen. Steckt da ein gewisser Verkauf indischer Spiritualität dahinter?“ (I/2: 79f)¹³

Grundlegend frage mich, warum ich in jener Situation nicht anders und in der folgenden nicht besser gehandelt, gefragt oder überhaupt geschwiegen habe. Und warum habe ich nicht in jener Situation ein Foto gemacht oder in der nächsten mein Aufnahmegerät zur Hand gehabt?

13 Im Laufe der Interviewtätigkeit formuliere ich diese Frage zu: *„Wie empfindest du den finanziellen Ausgleich?“* um. Trotzdem ertrage ich die Suggestion der oben angeführten Frage, auch wenn sie nur wenige Male gebraucht wurde, kaum.

„Wie jeder Fotograf kann auch jeder Ethnograf im Nachhinein kritisiert werden. Warum hast du das aufgeschrieben, jenes aber nicht? Warum hast du hier angefangen und dort aufgehört? (Bohannan/Van der Elst 2003: 80)

Es ist niemand anders als ich selbst, die außer Kritik daran zu üben, kaum etwas mit ihren Aufzeichnungen anfangen kann. Die Tatsache, dass ich aufgrund meines Interesses und meiner Art zu handeln, zu denken, zu sprechen, zu leben, die Daten gesammelt habe, die ich eben gesammelt habe, erscheint mir als absolut aussagelos. Hätte ich andere Personen interviewt und in anderen Yoga-Schulen teilgenommen und beobachtet, könnten die Ergebnisse grundlegend anders sein.

Am liebsten wäre es mir, meine Person in dem Kapitel der Feldforschung auszulöschen.

I.3.1.1 „Ich radier’ mich einfach weg!“



Abb. 4

Die Vorstellung, mich einfach weg zu radieren¹⁴, ist anfänglich die einzige Lösung für mein Dilemma. Als Beobachterin verändere ich allein schon durch meine Prä-

¹⁴ Da ich gerne mit Bleistift und Radiergummi arbeite, umgeben mich diese kontinuierlich bei der Auseinandersetzung mit den Daten. Demzufolge erscheint diese Metapher als inneres Bild.

senz das Feld, dessen Interaktionen ohne diese gänzlich anders verlaufen könnten. Nach Devereux ist das der Beweis dafür, „*daß kein wirklicher Beobachter auf die Weise und in dem Maße korrekt und objektiv sein kann, wie das einem unsichtbaren Beobachter möglich wäre*“ (1984: 300).

Unsichtbar wollte auch ich sein – zumindest in Konfrontation mit dem traditionellen Bild von Wissenschaft, das nun schon über einige Jahre in der *Galerie der festgefahrenen Muster und Überzeugungen* in mir selbst verstaubte.

Bei der Auseinandersetzung mit eigener Subjektivität im Forschungsprozess gilt es, den Inhalt des Begriffes *korrekt* in dem oben angeführten Zitat zu überdenken. Jede Wissenschaftstradition hat ihr eigenes Verständnis von *korrektem* und *unkorrektem* Vorgehen in Forschungsprozessen.

I.3.2 Annäherung – Subjektivität als Möglichkeit

Dass die Relation zur Thematik der Subjektivität des Mensch-Seins und nicht die Tatsache derselben an sich ausschlaggebend für eine integere Wissenschaft ist, wird somit zu einem wichtigen Teil in der Annäherung an die Forschungsdaten.

Mein Weg zu einer mich selbst als Autorin einschließenden Wissenschaft führt zuallererst in die Geschichte der Entwicklung der ethnographischen Feldforschung, in der die Relevanz der Beziehung zu dem Begriff der Subjektivität ersichtlich wird.

I.3.2.1. Ethnographische Forschung im Wandel der Zeit

Es ist dem Entwicklungsprozess der ethnographischen Feldforschung zu verdanken, dass zeitgenössischen Studien das Thema der beeinflussenden Präsenz der forschenden Person auf das Forschungsfeld als Bestandteil des Forschungsprozesses aufgreifen. Ein Einblick in die Entwicklung der Positionierung der Person des Wissenschaftlers im Forschungsfeld soll die Hintergründe zu dem aktuellen Ausgangspunkt dieser Arbeit skizzieren.

„Anthropologisches Wissen hat seinen Ursprung im ‚Feld‘. Dort findet die Begegnung zwischen Menschen statt. Diese Begegnung von Mitgliedern der Spezies Homo Sapiens hat jedoch unter bestimmten historischen und soziokul-

turellen Rahmenbedingungen verschiedene Formen angenommen“ (Kremser 1998: 135).

In dem von Manfred Kremser verfassten Artikel *Von der Feldforschung zur Felderforschung* werden die verschiedenen Zugänge zum Thema der menschlichen Begegnung im Forschungsprozess in der Entwicklung der ethnographischen Feldforschung erläutert. Wahrnehmungs- und Beziehungsverhältnisse innerhalb des Feldes – ausgehend von der Positionierung des Forschers – können in allen Phasen der Forschung durch die Reflexion der *vier anthropologischen Perspektiven* überprüft werden. Mögliche Fragen zu diesen formuliert Kremser folgend:

- 1) Wie sehe ich mich selbst? = Selbstwahrnehmung des Ethnographen;
 - 2) Wie sehe ich den „Anderen“? = Fremdwahrnehmung des Ethnographen;
 - 3) Wie sieht der „Andere“ sich selbst? = Selbstwahrnehmung des Fremden;
 - 4) Wie sieht der „Andere“ mich? = Fremdwahrnehmung des Fremden“
- (1998: 136).

Die historische Entwicklung zeigt, dass durch die Diversität der Inhalte der zeitlichen Kontexte nicht allzeit jede der vier Perspektiven berücksichtigt wurde. Grundlegende Inhalte und die Bewusstseinshaltung jeder entsprechenden Ära waren ausschlaggebend für die Bezugnahme und Gewichtung der Einbindung der *vier anthropologischen Perspektiven* in ihrer Gesamtheit. Prägnante Hauptcharakteristika, die dem Verständnis des zeitlichen Kontextes dienen, erläutert Kremser in Anlehnung an Andrea Lissner-Espe (1993: 15-47) in drei Epochen (1998: 136-140). Ergänzend dazu wird die chronologische Gliederung der qualitativen Forschung in *Five Moments*, nach Norman Denzin und Yvonna Lincoln, in einem Unterpunkt zusammengefasst, als Vergleich herangezogen (1994: 7ff).

I.3.2.1.1 Zeitliche Kontexte nach M. Kremser

In der Phase der enzyklopädischen Ära war der hegemoniale Duktus der Person eines ethnologischen Forschers, der eines *armchair anthropologist*. Ausgehend vom späten 19. Jahrhundert war die rein intellektuelle Verarbeitung gesammelter Daten als Hauptbestandteil der wissenschaftlichen Haltung bis 1922 ausschlaggebend. Populäre Vertreter dieser Ära waren unter anderem E.B. Tylor und J.G. Frazer (Stocking 1992: 280), die Informationen über indigene Gesellschaften aus zweiter Hand von den Berichten der Reisenden, Händler, Kolonialbeamten und Missionaren übernahmen. Das Sammeln der Daten in indigenen

Kulturen wurde als minderwertig erachtet. Das Hauptaugenmerk dieser Phase wurde auf die Praktiken indigener Gesellschaften gelegt. „Die Wissenschaftler interessierten sich primär dafür, was in fremden Kulturen praktiziert wurde. Wie diese Erfahrungen gesammelt wurden, stand nicht zur Debatte“ (Kremser 1998: 137). Schilderungen aus der Zeitspanne der enzyklopädischen Ära konnten nur als gegebene Tatsachen verstanden werden, da keine konkrete Positionierung eines Beobachters gegeben war. Beziehungsstrukturen zwischen Forscher und Forschungsgegenstand wurden nicht als Bestandteil der damaligen ethnographischen Forschung angesehen. Somit wurde in der Regel keine der vier anthropologischen Perspektiven im Forschungsgeschehen reflektiert (ebda. 1998: 137).

Die positivistische Ära (1922–1968) prägte vordergründig Malinowskis Appell, die Methoden der ethnographischen Datensammlung auf ein wissenschaftlich anerkanntes Niveau zu heben, um die Anthropologie gegenüber den Vertretern der Naturwissenschaften damaliger Zeit als Wissenschaft zu argumentieren (ebda. 1998: 137f). Der stationäre Aufenthalt in einer indigenen Kultur und die damit einhergehende teilnehmende Beobachtung zählen seit der Zeit Malinowskis zum Standard der ethnographischen Feldforschung. Die Grundsätze dieses methodischen Verfahrens erläutert Malinowski in seinem Werk *Argonauts of the Western Pacific*, das 1922 erstmals veröffentlicht wurde (Kohl 2000: 115). Dem positivistischen Zeitgeist entsprechend, wurde das zu untersuchende Feld als statische Instanz angesehen, die unabhängig von äußeren Einflüssen zur Untersuchung bereit liegt. Malinowski legte als Indiz für die Professionalität eines Feldforschers unter anderem die Wahrnehmungsfähigkeit der eigenen Person im Feld als Kriterium fest, wobei er zugleich eine institutionalisiert-instrumentelle Haltung des Forschers als Grundvoraussetzung einer professionellen ethnographischen Forschung bestimmte (Kremser 1998: 138). Die Diskrepanz dieser Reglementierungen wird erst bei der posthumen Veröffentlichung seiner Tagebücher, 1967, ersichtlich. Das von ihm geschaffene Hauptregelwerk einer ethnographischen Feldforschung, konnte er selbst nicht erfüllen. Der Inhalt der Tagebücher legte die menschliche, soziale und emotionale Dimension Malinowskis offen und verdeutlichte die Grenzen des von ihm entwickelten Verfahrens (Kohl 2000: 115). Die Einführung der Figur des Feldforschers implizierte die Einbettung der sozialen oder emotionalen Anteile desselben noch nicht, da diese auf Grund der Erhaltung von Objektivität auszuschließen waren. Wesentlich am Schaffen Malinowskis ist jedoch, dass durch seine Ausführungen wie ein Feldforscher *zu funktionieren habe*, die Figur des Forschers erstmals im Feld sichtbar wurde. Die Einführung der Dichotomie von *Beobachter* und *Beobachtetem* legte einen

Grundstein für die Jahre später folgenden Ansätze der Selbstreflexion im ethnographischen Forschungsprozess. (Kremser 1998: 138f).

Die sogenannte reflexive Ära, die von 1969 ausgehend, heute noch als zeitgenössische Phase der ethnographischen Feldforschung gilt, schließt die Person des Forschers als Einheit – die selbst zum Inhalt der Untersuchung wird – mit ein.

„Diese Einstellung, in der Vielfalt das Allgemein-Menschliche nicht nur zu sehen, sondern auch den Bezug und Rückbezug durch Reflexion auf die eigene Gesellschaft, eventuell in Hinsicht auf die Wertvorstellungen von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit zu sehen und auszudrücken, kommt einer Revolution des ethnologischen Paradigmas gleich“ (Koepping 1987: 25).

Nach Kohl kann die oben genannte Veröffentlichung von Malinowskis Tagebüchern als Impuls zum damaligen Paradigmenwechsel gesehen werden. Die dadurch ausgelösten wissenschaftlichen Debatten prägten das neue Wissenschaftsbild. *„Zwar hatten sich einige Ethnologen schon vor der Veröffentlichung seines Diary in the Strict Sense of the Term zu den persönlichen Problemen bekannt, mit denen sie sich bei ihrer Arbeit ‚im Feld‘ konfrontiert sahen. Doch bedurfte es offensichtlich erst der für viele unerwarteten Eingeständnisse des Gründervaters der modernen Ethnographie, um über diese Fragen innerhalb des Faches eine breitere erkenntnistheoretische Diskussion auszulösen“ (Kohl 2000: 115).*

Die Positionierung des Feldforschers innerhalb des Feldes wurde somit in der reflexiven Phase der ethnographischen Forschung in den Mittelpunkt gerückt. Die Tatsache, dass ethnographische Forschung im Sinne einer teilnehmenden Beobachtung in rein objektiver Weise scheinbar unmöglich schien, inspirierte eine Vielzahl von wissenschaftlichen AutorInnen zur Selbstanalyse.

Diese Darstellungen akkumulierten sich seit den frühen 1970er Jahren zu einem innovativen Literatur-Genre, in dem der zentrale Inhalt die persönlichen Erfahrungen der Wissenschaftler im Feld ausmachte. In *personal accounts* bzw. den *ethnographischen Autobiographien* wurden unterschiedlichste Dimensionen menschlicher Erfahrungen im Forschungsfeld dargelegt und analysiert. Die Offenlegung von persönlichen Konflikten jeglicher Art im Feld war nicht nur im Sinne einer Aufarbeitung innerlicher Prozesse zu verstehen, sondern erfüllte darüber hinaus auch den Sinn, den Forschungsprozess in seiner Gesamtheit zu dokumentieren. In den 1980er Jahren erreichte die Tendenz zu Reflexion seinen Hö-

hepunkt. In der *ethnography-as-text* Bewegung wurde der ethnographische Text an sich als Untersuchungsgegenstand herangezogen. Nicht mehr das Erleben des Forschers, noch kulturelle Praktiken indigener Gesellschaften, sondern der Text als literarisches Werk, stand im Mittelpunkt wissenschaftlichen Interesses.

Der ethnographische Text wurde nicht als Darstellung des Forschungsgegenstandes verstanden, sondern als die Konsequenz der Begegnung zwischen dem Forscher und dem gewählten Forschungsfeld (Kremser 1998: 139f).

I.3.2.1.2 „Five Moments of Qualitative Research“

In ihrer Einleitung zu dem 1994 erschienenen *Handbook of Qualitative Research*, erläutern Denzin und Lincoln ihr Verständnis von fünf Phasen der qualitativen Forschung (1994: 7ff).

Die erste Phase wird in einer Zeitspanne von 1900 bis zu Beginn des zweiten Weltkrieges anberaumt, wobei in dieser Phase relevante Kriterien der Forschung aus dem positivistischen Zeitgeist heraus in Richtung absoluter Objektivität tendierten. Der Mythos des heroischen, einsamen Feldforschers kennzeichnete die Positionierung des Feldforschers in der sogenannten *traditionellen Periode*.

Inhalt der zweiten Phase war vor allem die Formalisierung und Vereinheitlichung von qualitativen Forschungsmethoden. Grundlegend bezieht sich der wissenschaftliche Duktus jener Zeit auf den Kanon der vorangegangenen *traditionellen Phase*. Der moderne Ethnograph strebte die Objektivität qualitativer Studien zu Themen der Devianz und sozialen Kontrolle an. Die Beendigung dieser Phase wird mit Ende der 1960er Jahre datiert, wobei diese Einteilung sich mit dem Beginn der *reflexiven Phase* nach Kremser vergleichen lässt.

Die Zeitspanne der dritten Phase umfasst nach Lincoln und Denzin die Jahre von 1970 bis 1986, die auch als Phase der *Blurred Genres* bezeichnet wird. Die Bezeichnung dieser Phase weist auf die Vielzahl der unterschiedlichen Forschungszugänge hin, die kaum abgrenzbar voneinander praktiziert wurden. Unter anderem wurden die unterschiedlichsten erkenntnistheoretischen Konzepte in diesem Zeitraum relevant. „*Theories ranged from symbolic interactionism to constructivism, naturalistic inquiry, positivism and postpositivism, phenomenology, ethnomethodology, critical theory, neo Marxist theory, semiotics, structuralism, feminism, and various radical/ethnic paradigms*“ (Denzin/Lincoln 1994: 9).

Der Methodenpluralismus dieser Phase kann als Hinweis auf den Versuch einer Neuorientierung in der wissenschaftlichen Disziplin der qualitativen Forschung gesehen werden.

Der Beginn der vierten Phase, auch als *Crisis of Representation* bekannt, wird mit Mitte der 1980er Jahre datiert. Das allgemeine Bedürfnis nach neuen Modellen der Methode und Darstellung wurde mitunter durch die Veröffentlichungen von *Anthropology as a Cultural Critique* (Marcus & Fischer 1986), *The Anthropology of Experience* (Turner & Bruner 1986) und *Writing Culture* (Clifford & Marcus 1986) inspiriert. Der Anspruch und die Annahme zu möglicher Objektivität, Validität und Reliabilität wurden hinterfragt.

Die fünfte Phase der qualitativen Forschung umfasst nach Denzin und Lincoln die auch in der zeitgenössischen Wissenschaftsdiskussion relevanten Themen von Diversität und Ambivalenz innerhalb des Forschungsparadigmas. Der qualitativen Forschung sei sowohl das Potential einer interpretativen, postmodernen und feministischen Analyse von Forschungsfeldern immanent, als auch die Tendenz zu einer post-positivistischen, zugleich naturalistischen wie auch humanistischen Begriffsbildung und Analyse (Denzin/Lincoln 1994: 576).

Denzin und Lincoln umschreiben auch einen möglichen *sixth moment*, wobei sich zeitgenössische Wissenschaftler erst auf diesen zubewegen zu scheinen. Diese sechste Phase kann aufgrund ihrer Vielfältigkeit in Darstellungsform und Herangehensweise noch kaum definiert werden. Vorwiegender Inhalt dieser stellt vor allem die Selbstreflexion der forschenden Person dar, die durch diverse Darstellungsformen wie Autoethnographien, ethnographischen Romanen oder ethnographischer Poetik ausgedrückt wird (Denzin 1997: XVII). „*I think what we are seeing are efforts to map an intermediate space we can't quite define yet, a borderland between passion and intellect, analysis and subjectivity, ethnography and autobiography, art and life*“ (Behar 1996: 174).

Der historische Hintergrund der Entwicklung der ethnographischen Feldforschung zeigt die Mannigfaltigkeit der Perspektiven und Praktiken auf, die innerhalb dieses Wissenschaftsgenres bisher existieren. Der Ansatz dieser Arbeit erhebt den Anspruch den Inhalten der reflexiven Phase nach Kremser zu entsprechen und soll als Teil des *sixth moments* nach Denzin und Lincoln eingestuft werden können.

I.3.3 WissenschaftlerInnen sind Menschen

Obgleich die Tendenz der qualitativen Forschung sich in Richtung der Darstellung von Subjekt-Einflüssen und damit in Verbindung notwendiger Reflexion dieser bewegt, wird die konventionelle Objektivitäts-Fiktion weitgehend aufrecht erhalten, denn immer noch ist „*der charakteristische Eindruck, den Wissenschaft zu erzeugen versucht, (...) der der Objektivität ihrer Erkenntnisprodukte*“ (Breuer/Mruck/Roth 2002: 1).

Kay Redfield Jamison, Universitätsprofessorin für Psychiatrie, die in ihrem Werk *An Unquiet Mind* ihre persönliche Motivation und das Interesse an der von ihr gewählten Studienrichtung aufgrund psychischer Erkrankungen in ihrer Familie darlegt¹⁵, beschreibt das Verlassen des *sicheren Hafens der Objektivität* als Herausforderung.

„*It is an awful prospect, giving up one's cloak of academic objectivity*“ (Jamison 1997: 189). Ein demonstratives Beispiel dafür stellt das Vermeiden des Wortes *Ich* in wissenschaftlichen Texten dar (Breuer/Mruck/Roth 2002: 1).

„*Warum ist es so schwer, möglichst präzise und für andere nachvollziehbar, von uns selbst – von unseren Vorannahmen und Wahlen, von unserem Erleben und Handeln im Forschungsprozess – zu sprechen? Es ist so schwer, weil die Forderung nach dem Ausschluss der Subjektivität der Forschenden einer der zentralen Imperative der wissenschaftlichen Neuzeit ist, der sich durch Wissenschaftstheorien in die methodische Praxis der Einzeldisziplinen, in wissenschaftspolitische Steuerungs- und Sanktionsprozeduren und schließlich auch in unsere Köpfe, Herzen und Körper durchzusetzen vermocht hat* (Mruck/Breuer 2003: 5).

Für mich war es besonders schwierig den jahrelang trainierten Stil der Objektivität aufzugeben. Ohne wirklich eine plausible Erklärung dafür zu haben, hatte ich das Ausschließen des Wortes *Ich* und sämtlicher zugehöriger Pronomen der ersten Person, in der Darstellung wissenschaftlicher Erkenntnisse internalisiert.

¹⁵ „*Jede Forschung ist auf der Ebene des Unbewußten Selbst-bezogen, gleichgültig, wie weit ihr Gegenstandsbereich auf der manifesten Ebene vom Selbst entfernt sein mag*“ (Devereux 1984: 178). Ein Beispiel dazu ist auch das Gespräch mit einer Kollegin, die mir von ihrem Diplomarbeitsthema, das die Entwicklung eines Dorfes zu einer Stadt umfasst, relativ neutral berichtet. Als ich sie frage, warum sie bezüglich eben jenes Dorfes forschend tätig sein möchte, erzählt Sie mir mit Tränen in den Augen, dass sie das Haus ihrer Kindheit in eben jenem Dorf verkaufen müsse. Durch diese Arbeit versuche sie sich ein Stück ihrer Heimat zu bewahren.

Behar beschreibt, dass ihr im Rahmen der akademischen Ausbildung die Kriterien eines qualitativ wertvollen Textes als unpersönlich und objektiv vermittelt wurden. Die erste Regel, die zu gelten hatte, war das Vermeiden des Wortes *Ich*. Doch Behars rigide Ausbildungskriterien dürfen heute der Vergangenheit angehören (Behar 1996: 29f).

Die nächsten Zeilen gelten als symbolische Wiedergutmachung der langen Verdammung. Zugleich gelten sie auch als Therapie zur Lösung von obsoleten Konzepten, deren Existenz eher aufgrund des immer noch hegemonialen traditionellen Paradigmas und nicht hinsichtlich zeitgenössischer Aktualität beruht.

.....
i*c*h*i*c*h*i*c*h*i*c*h*i*c*h*i*c*h*i*c*h*i*c*h*i*c*h*i*c*h*i*c*h*i*c*h*i*c*h
ICH
Ich Ich¹⁶
.....

Das traditionelle Wissenschaftsparadigma dessen Grundelemente Distanz und Objektivität darstellen (Behar 1996: 13) erscheint vor meinem inneren Auge als Metapher eines alten, knorrigen Baumes. Distanz und Objektivität sind seine essentiellen Wurzeln, die tief in die Basis seines Fundaments reichen und dort fest verankert sind. Wenn es stürmt, wankt der behäbige Stamm, ein paar Äste brechen, doch sein Überleben ist gesichert. Frische Triebe erwachsen aus den älteren, stärkeren Ästen und zugleich erwachsen alle Äste aus denselben Wurzeln. Mir wurde geraten, mich zu Zwecken der Darstellung meiner Erlebnisse innerhalb des Forschungsprozesses in eine dritte Person zu verwandeln, um so wie Kreszmeier es ausdrückt „*mir und einer möglichen Leserschaft ein wenig mehr Distanz zum Geschehen zu gönnen*“ (2001: 7). Obwohl in diesem Fall das Credo der Objektivität in der Darstellung persönlicher Wahrnehmungswelten nicht als Ziel des Ansatzes gilt, beruft sich Kreszmeier auf das grundlegende Element der Distanz, die sie durch ihre Darstellungsweise sich selbst und der Leserschaft *gönnen* will.

„*Should we be worried that a smoke alarm will blare in our ears when ethnography grows periously hot and ,too personal‘?*“ (Behar 1996: 7)

16 Die erste Zeile stellt durch die Unterbrechung des Wortes mit Sternen einen ersten spielerischen Zugang zu dem konkreten Akt des Schreibens desselben. In der Erfahrung, dass diese Annäherung mit Ängsten verbunden ist, kommt es in der zweiten Zeile zu einem Ausbruch aus traditionellen Vorgaben und Ängsten und durch die Versalien wird die Massivität dieser Transformation gekennzeichnet. Die dritte Zeile beschreibt ein sich-einpendeln auf einen nahezu natürlichen Umgang mit dem Wort, wobei die Unterschiedlichkeit der Schreibweise auf mögliche Unsicherheiten hinweist.



Abb. 5

Das Paradigma einer die Forscherin integrierenden Wissenschaft scheint, meinem inneren Bild entsprechend, ein eigenständiger Baum zu sein. Im Vergleich zu dem vorhin imaginierten Baum des traditionellen Wissenschaftsparadigma ist sein Stamm noch dünn und scheint zerbrechlich. Seine Wurzeln sind Nähe und Subjektivität. Ein wenig Halt konnten sie sich schon schaffen, doch sollte ein Sturm der Vergangenheit aufziehen ist sein Weiterbestand ungewiss. Auf jeden Fall steht das Bäumchen nicht im Windschatten seines älteren Verwandten. In seiner Zartheit möchte ich es hegen und pflegen und ein erster Schritt in diese Richtung ist die Verwendung des Wortes *Ich*.



Abb. 6

Diese Herausforderung empfand ich größtenteils als unüberwindbar. In Gedanken daran, diesen Schritt zu wagen, war es mir an vielen Tagen nicht möglich ein Dokument auf meinem Computer zu öffnen. Lähmende Angst, denn, sobald ich als Person in den Vordergrund trete, werde ich sichtbar und dadurch beurteilbar in meiner Person. Schreibe ich vermeintlich objektiv und distanziert, kann nur ein Teil meines Selbst, der des wissenschaftlichen Arbeitens, beurteilt werden, nicht meine Person. Distanz erzeugt Schutz. Nähe ist nur in bedingungsloser Offenheit erfahrbar.

Behar umschreibt in ihrem Werk *The vulnerable Observer* die Darlegung der persönlichen Erfahrungsebenen der Forscherin, so wie es der Titel schon sagt, als verletzlich, schutzlos, angreifbar. Ein mögliches Risiko, das eine Darstellung der persönlichen Erlebniswelt der Forscherin mit sich bringt, beschreibt Behar im Kontrast zu einem scheinbar objektiv verfassten Text: *„The worst that can happen in an invulnerable text is that it will be boring. But when an author has made herself or himself vulnerable, the stakes are higher: a boring self-revelation, one that fails to move the reader, is more than embarrassing; it is humiliating“* (Behar 1996: 13).

AnthropologInnen schreiben kaum über sich selbst (Kolker 1996: 134f). Ist dies der Grund dafür? Die Angst vor einer solch potentiellen Demütigung lässt mich immer wieder von neuem oberflächliche Abhandlungen zu den Kernthemen meiner Arbeit schreiben. Und jedes Mal bin ich damit unzufrieden. Im Kontext der Objektivität fühle ich mich einerseits sicher, zugleich kann weder die Leserschaft noch ich mich selbst dabei kennen lernen. Im hegemonialen Wissenschaftskontext des 20. Jahrhunderts wurde diese Herangehensweise weitgehend abgelehnt. *„The worst sin was to be ‚too personal‘* (Behar 1996: 13, 26).

Judith Brown's pragmatischer Ansatz hilft mir den subjektiven Ansatz neutraler wahrzunehmen: *„Subjectivity is neither good nor bad. It is simply a term that encompasses human factors, that is, all that pertains to an individual: thoughts, emotion, feelings; the mind and the senses; the head, heart, body and soul“* (Brown 1996: 4).

Das Mensch-Sein mit all seinen Attributen gleichgültig ob in quantitativer oder qualitativer Forschung ist die Basis jeder Erkenntnis. *„There is, in a word, no such thing as impersonal science (ebda. 1996: 11)*. Wissenschaftler sind Menschen.

„My personal position is that there are no principal differences between science and humanities/social sciences or between qualitative and quantitative research.

Between sciences as between qualitative and quantitative research, there are surface methodological differences, but they are the same in that a person, the researcher, is at the core, thinking and doing“ (Brown 1996: XIII).

Folglich ist die Perspektive der Forscherin oder des Forschers kontinuierlich mit zu reflektieren, da diese in jedem Fall in Form von Werten und Gefühlen die Forschung beeinflusst (ebda. 1996: 2). Mit anderen Worten könnte man die forschende Person auch als *das Herzstück* des Forschungsprozesses bezeichnen, dessen Beschaffenheit in jeglicher Hinsicht konstituierend auf das Forschungsprojekt ist. Dabei sollten sämtliche Aspekte der Person des/r Forschers/in berücksichtigt werden, denn *„nichts Menschliches sollte der Wissenschaft vom Menschen fremd sein“ (Fox 1973: 237).*

Ein Aspekt, der im wissenschaftlichen Rahmen wohl am häufigsten ausgespart wird, ist die Dimension der menschlichen Gefühle – zumindest was die forschende Person betrifft (Behar 1996: 16; Coffey 1999: 11). Böhme schreibt in zutreffender Weise: *„Immer und zu jeder Zeit, an jedem Ort und in jeder Situation, unter allen Himmeln und in jedem Alter, in allen Kulturen und in jeder Epoche hat jeder Mensch Gefühle. (...) Wer lebt, fühlt“ (1997: 525).*

Ein Ausschluss auch nur eines Aspektes der menschlichen Perspektive des Forschers, widerspricht dem Grundanliegen der Anthropologie eine Wissenschaft über den Menschen in seiner Gesamtheit zu sein. Einen Vorwurf dazu äußert Devereux: *„Die Kulturologie geht oft so vor, als existierten die Menschen in Wirklichkeit gar nicht“ (1984: 115).*

Die Forscherin als Person sollte als das essentiellste Instrument zur Forschung angesehen werden, wobei vor allem die persönliche Charakteristik des Individuums in die Reflexion mit einzubeziehen sind (Coffey 1999: 3; Kleinman 1991: 184).

Denzin beschreibt die Positionierung folgend: *„We are our own subjects. How our subjectivity becomes entangled in the lives of others is and has always been our topic (1997: 27).* Unabhängig von Forschungsinhalt oder –ziel steht demzufolge die forschende Person als Dreh- und Angelpunkt immer im Ursprung ihrer Forschung.

I.3.3.1 Authentizität durch Transparenz

Ausgehend von der Annahme dieser Arbeit, dass die forschende Person mit sämtlichen Aspekten ihres Seins wesentlicher Bestandteil des Forschungsprozesses ist (Coffey 1999: 22f), kann eine Leugnung oder Vertuschung dieser Tatsache Fragen zur Authentizität jeglicher Forschung nach sich ziehen.

„Wenn die Transparenz nicht erhöht wird, dürfte es der qualitativen Forschung schwer fallen, ihre Akzeptanz zu halten“ (Knoblauch 2005: 630).

Eine Gewährleistung der Transparenz des Forschungsprozesses zählt heute zu den Standards der qualitativen Forschung (Lüders 2005: 632). Nicht indem die Forscherperson ihre ausschlaggebende Beobachtungs- und Erkenntnissituation ignoriert, sondern durch die Thematisierung und Einbeziehung dieser in die Forschungserkenntnisse wird Authentizität in wissenschaftlichen Arbeiten geleistet (Heinrichs 1992: 70). Wenn das *Beobachtete* verstanden werden will, muss das innere Erleben desselben aus Sicht der forschenden Person dargestellt werden (Behar 1996: 6; Devereux 1984).

Erst die Darstellung der Reflexion der sozial-kognitiv-interaktiven Charakteristika des Forschungskontaktes ermöglichen eine Transparenz des Forschungsprozesses und sind zugleich als wesentliche Datenquelle nicht zu unterschätzen (Breuer 2003: 23). Heinrichs betont dahingehend die Wichtigkeit und das Potential der individuellen Erfahrung des Wissenschaftlers, die nicht reflektiert – als Selbstverständlichkeit hingenommen – eine Verzerrung der Daten mit sich ziehen kann.

„Solange er Übertragung, Gegenübertragung und Angst nicht als elementare Daten seiner Wissenschaft verstanden hat, solange er nicht aufdeckt, was in ihm vorgeht, mißversteht er etwas als natürlich, das künstlich ist“ (Heinrichs 1992: 57).

Das Künstliche stellt in dieser Hinsicht, die individuelle Wahrnehmungswelt des Forschers dar, die durch die eigene Biografie bestimmt wird und demzufolge *„(...) haben wir große Schwierigkeiten uns die Erlebniswelt ohne die Brille der althergebrachten begrifflichen Interpretationen zu vergegenwärtigen“ (Einstein 1934: 230f).*

Gewiss, auch ich habe Schwierigkeiten damit, mir die Erlebniswelt ohne der Brille der althergebrachten begrifflichen Interpretationen zu vergegenwärtigen.

Dies nutze ich jedoch zu meinem Vorteil. Ich bin mir bewusst, dass diese Brille existiert – die Tönung der Brille, die Stärke und ihren Herstellungsort zu entdecken, gilt als spannende Herausforderung¹⁷. Wird die persönliche Wahrnehmung jedoch nicht reflektiert oder als *natürlich* angenommen, werden implizit andere Perspektiven und Weltbilder dadurch verändert, im schlimmsten Fall sogar ausgeschlossen. Die eigenen Wahrnehmungen werden zu Realitäten, die jedoch meist künstlich konstruiert sind (Vgl. Kapitel I.4.2, Konstruktivismus). Da die Person des Forschers sozialisiert in den Forschungsprozess eintritt, sind internalisierte Werte und Verhaltensnormen der primären Sozialisation Bestandteil des Forschers.

„Als kulturelle Selbstverständlichkeiten bestimmen sie die Art und Weise, wie er seine Außenwelt wahrnimmt und wie er auf sie reagiert“ (Kohl 2000: 15).

Die Darstellung der Wahrnehmungsstrukturen gewährleistet eine Transparenz, die zur Nachvollziehbarkeit der Forschung relevant ist. Dazu bedarf es keiner vollständigen Autobiographie seitens der Forscherin. Doch es bedarf einer Kenntnis über die vorrangigen Wahrnehmungsfelder der forschenden Person in Bezug auf die Themen (und Personen) des Forschungsfeldes (Behar 1996: 13).

Das Aufdecken der Inhaltzuschreibung zu Begriffen aus individuellen Sinneswahrnehmungen der forschenden Person können durch ihre bewusste Reflektion die Individualität und Integrität des Gegenübers wahren. Durch das Erkennen der individuell assoziierten Verknüpfungspunkte werden Motivationen zu Handlungen transparent, die wiederum in allen Ebenen des Bewusstseins mitwirken.

Andrew Weil bezeichnet die als am aufschlussreichste Erkenntnismethode *„die direkte Erfahrung der eigenen inneren Seinszustände. Ich stehe somit in der Wertschätzung direkten Wissens vor allen anderen Arten von Wissen entschieden auf der Seite der jüngeren Generation. (...) Meine Methoden stehen in einer Tradition, die einmal geehrt wurde, die heute aber die meisten experimentellen Forscher vermissen lassen: die der peinlich genauen Selbstbeobachtung“ (Weil 2000: 22f).*

¹⁷ Einen interessanten Beitrag diesbezüglich liefert Alfred Holzbrecher, der die Metapher einer Brille bezüglich der Konstruktion eines Weltbildes heranzieht. Die Unterteilung des Kapitels *Wahrnehmung und Erkenntnis. Sozio- und Psychogenese der Weltbildkonstruktion* beschreibt verschiedene Teile der Brille folgend: „2.2.1 Die „Brille“. Zum Konzept des Weltbildes; 2.2.1.1 „Die Fassung“: Begriffsbestimmung; 2.2.1.2 „Die Gläser“: Konstruktion von Sinn; 2.2.1.3 „Die Tönung der Gläser“: Körperbild und Wahrnehmungscode“ (1997: 73ff).

Diese Selbstbeobachtung muss einerseits geübt sein und andererseits ist Mut erforderlich, die inneren sowie äußeren Prozesse, die während des Forschungsprozesses auf persönlicher Ebene zu beobachten sind, zu benennen.

Mitunter sind es nicht unbedingt angenehme Erfahrungen oder Gedanken, deren Inhalte grundlegend in der Darstellung des wissenschaftlichen Prozesses sind. Diese jedoch ins Außen zu bringen, sie darzulegen, trägt zur Authentizität jeder wissenschaftlichen Arbeit und zugleich zur Integrität des menschlichen Daseins bei.

Wenn ein Wissenschaftler *„nicht über die Zuverlässigkeit seiner Datensammlung, seiner Beobachtungsgabe, oder über Genauigkeit spricht, sondern über etwas, was mit ihm selbst vorgegangen ist; hat man das spontane Gefühl, daß hier jemand spricht, der zu einer Authentizität der Erfahrung gelangt ist. Der Forscher distanziert sich nicht mehr durch seine Datensammlung, sondern zeigt, daß er und wie nahe er seinen Forschungssubjekten kommen konnte“* (Koepping 1987: 16).

Dass Nähe zu anderen Menschen Beziehungen zu diesen einschließt, steht außer Zweifel. Die Felderfahrung wird hauptsächlich über die Beziehungen und Interaktionen darin erlebt und in Folge wieder in Erinnerung gerufen (Coffey 1999: 39). Die Erfahrung im Feld ist mitunter deswegen so wesentlich zu dokumentieren, da diese so individuell ist, dass zwei Forscher am gleichen Ort und zur selben Zeit unterschiedliche Erkenntnisse gewinnen können.

„Just as witnesses to an event tell widely different stories of what happened, researchers gather diverse information, according to their personal interests, needs, biases, and blocks. People and their interactions are more than a collection of objective measurable facts; they are seen and interpreted through the researchers frame – that is, how she or he organizes the details of an interaction, attributes meaning to them, and decides (consciously or unconsciously) what is important and what is of secondary importance or irrelevant“ (Brown 1996: 16).

Demzufolge kann die vollständige Erfahrung der Forschung nicht nachempfunden werden, denn *„ethnographische Feldforschung nach den Prinzipien der teilnehmenden Beobachtung zu betreiben stellt eine extrem persönliche Form der Erfahrung dar“* (Kohl 2000: 115).

I.3.3.2 Teilnehmende Beobachtung – Beobachtende Teilnahme?

Grundlegend ist hier die Thematik der verschiedenen Positionen der forschenden Person hervorzuheben, die einerseits Aspekten der Beobachtung und zugleich denen der Teilnahme gerecht werden muss.

„Participant observation is split at the root: act as participant, but don't forget to keep your eyes open“ (Behar 1996: 5).

Das kontinuierliche Oszillieren zwischen Positionen des teilnehmenden Beobachters und dem beobachtenden Teilnehmer bezeichnet auch das Verhältnis von Nähe und Distanz zum Forschungsfeld. Lindholm sieht das Wechseln der Positionen als diffizile Herausforderung, der die Forschenden ausgesetzt sind.

„Henceforth, all anthropologists have been torn between these two positions: the empiricist observer and the romantic participant. (...). All anthropologists continuously balance these two opposing modes within themselves, which inevitably challenges our certainty about exactly what it is we do, and why“ (Lindholm 2008: 141f).

Obgleich ich nicht annehme, dass es für eine forschende Person möglich ist, zu jedem Zeitpunkt exakt zu wissen, was sie tut und warum, kann diese Aussage von Lindholm als Inspiration zur idealen Selbstreflexion gelten. Die Unterteilung in *empiricist observer* und *romantic participant*, zeugt von einer Vorstellung statischer Größen im Forschungsprozess. Sicherlich ist es hilfreich, die Möglichkeit der Positionierung nach Lindholm mitzureflektieren, zugleich kann diese strikte Unterteilung im Feld kaum nachvollzogen werden. Die Position der Beobachters kann ebenso eine *romantische* sein, wenn diese eigene Wahrnehmungsstrukturen nicht reflektiert, sondern als gegeben annimmt, wobei wiederum die Position des Teilnehmers in Hinsicht auf Eigen- und Fremdwahrnehmung von exakter empirischer Genauigkeit sein kann.

Auch die Annahme von Greverus, die die Unterschiedlichkeit zwischen dem Menschen im Alltag, dessen Betrachtung selbstbezogen und in Hinblick auf die Bedeutung des Alltages ist, und dem forschenden Menschen, der sich aus dieser Selbstbezogenheit befreit, um die allgemeinen Verknüpfungen der Erscheinungen des Alltages zu erkennen (2002: 5), hervorhebt, kann ich nicht gänzlich teilen.

Die ethnographische Wirklichkeit stellt ein viel breiteres Spektrum von Positionierungen im Forschungsprozess zur Verfügung, als diese auf zwei reduzieren

zu können. Wenn Wissenschaftler davon ausgehen, dass die Positionen im Forschungsprozess statisch oder begrenzt sind „vergessen sie die Tatsache, daß ein Mensch unweigerlich ein persönliches Leben und nicht ein begrifflich oder wissenschaftlich reduziertes Leben lebt. (...), der Mensch lebt nicht die Definition, sondern das Leben selbst, und gerade dieses Leben ist Gegenstand menschlicher Untersuchungen“ (Suzuki zit.n. Fromm 1972: 42f)

Wie in den meisten Fällen umfasst meine Feldforschung einen Aufenthalt, der einige Monate umfasst. Bei einem längeren Aufenthalt in einem Forschungsfeld entwickeln sich durch das Teilen des gemeinsamen Raumes zwischenmenschliche Beziehungen, die das Feld und die Feldsituation erheblich verändern. Als beobachtender Teilnehmer in einer Gruppe aus Unbekannten aktiv zu sein, ist eine grundlegend andere Situation als nach beispielsweise zwei Wochen intensiven Zusammenlebens in dieser Gruppe. Dieses Verhältnis kann sich nach wiederum weiteren zwei Wochen gänzlich geändert haben.

In eben diesem Sinn der Flexibilität und im stetigen Fluss der Veränderung wird ethnographische Forschung, die auf die *face-to-face*-Begegnung mit anderem Menschen ausgerichtet ist, auch als „*opportunistische und feldspezifische Variante empirischer Sozialforschung*“ (Amann/Hirschauer 1997: 20) angesehen.

Die unumgängliche Herausforderung ist, mir ständig bewusst zu sein, dass ich mich zwischen Positionen bewege, deren Bedeutungsinhalte flexibel sind und gegebenenfalls aufgrund der Veränderung der Feldforschungssituation verändert werden. Scheine ich in dem einem Moment dem herkömmlichen Credo der Wissenschaft zu entsprechen, wenn ich genügend Distanz zu meinem Forschungsfeld halte, ist mir diese im nächsten Moment ein Hindernis. Erkenne ich die Nähe zu InterviewpartnerInnen als Vorteil, weist eine meine Grenzen überschreitende Situation mich wieder in die Schranken.

So ist es im einen Fall ein überraschender Kuss eines israelischen Mitreisenden und Yoga-Praktizierenden, der mein freundliches Interesse an seiner – nach seiner Bezeichnung – *Heilarbeit* und spirituellen Weltanschauung mit einem allgemeinen Interesse an seiner Person als Mann und potentiellen Partner verwechselt.

Dieses Phänomen ist als forschende Frau grundlegend zu bedenken. Amann und Hirschauer bezeichnen die Fähigkeit der Forscherin zur situationsangemessenen Positionierung als „*seismographische Fähigkeit*“ (Amann/Hirschauer 1997: 25).

Zugleich verändert die Präsenz der Forscherin im Feld dieses insofern, als dass das Wissen der InformantInnen darüber, solche zu sein, in den meisten Fällen eine Veränderung der Darstellung der befragten Person zur Folge hat (Vgl. Kapitel VI.1.1, Worte – nichts als Schall und Rauch?). Die Beeinflussung beinhaltet jedoch darüber hinaus *„both the impact of the self on the research process and the impact of the research process on the self“* (Coffey 1999: 6).

Mayrhofer beschreibt die gegenseitige Beeinflussung und die unterschiedlichen Standorte der Forscherperson folgend:

„Das empirische Forschungsfeld kommt für mich einem Schwimmbecken gleich, in welchen sich Menschen aufhalten – sitzend, stehend, schwimmend, miteinander spielend. Sobald man – als Forscherin – das Becken betritt, ist man unweigerlich in das Geschehen involviert. Man kann mit den Menschen bewußt kommunizieren, mitspielen, mitschwimmen – oder aber ruhig verharren, zuschauen, beobachten. Dennoch wird die Wasserbewegung immer auch vom eigenen Körper mitbestimmt. Man gewinnt kaum Einsichten, ohne das Geschehen zu beeinflussen und selbst davon beeinflusst zu werden. Dann gibt es noch den Aufstieg zum Sprungturm, und mühsam müssen hohe Stufen überwunden werden, bis man endlich oben angelangt ist. Nun kann man zurückschauen auf jenes Becken, das man jedoch selbst bereits verlassen hat. Keine Fragen können mehr gestellt werden, keine Informationen mehr eingeholt werden. Doch mithilfe der gesammelten, aufgezeichneten Erfahrungen und dem Blick zurück sind jetzt Zusammenhänge erkennbar – Interaktionsmuster, Kommunikationsverhalten, Beziehungen der Personen zueinander. Von diesem Standort können vielleicht auch Strukturen wahrgenommen werden, welche unter den Aktivitäten an der Wasseroberfläche liegen“ (2004: 90).

Diese Unterscheidung der Standorte bezieht sich vor allem auf die Positionierung während der Forschung im Feld und die anschließende Rückkehr in das Heimatland. Als Ergänzung zu diesen Positionen wird die Dimension subjektiver Beziehungsmuster gegenüber dem Forschungsfeld im Rahmen dieser Arbeit während des gesamten Forschungsprozesses reflektiert.

Zeitgenössische AutorInnen berücksichtigen vor allem die Person- bzw. Subjekt-Einflüsse während der aktiven Forschung im Feld. In dieser Arbeit werden sowohl in der Phase der Annäherung an das Forschungsfeld, als auch während des Feldforschungsaufenthaltes und abschließend in der Phase der Analyse und Darstellung der gesammelten Daten, Beziehungsstrukturen innerhalb des For-

schungsprozesses beleuchtet. Die forschende Person sollte mit der Darstellung von grundlegenden Prämissen, von dem Prozess entwickelter Gefühle oder von in der Verarbeitungsphase aufkommenden Gedanken, der Leserschaft behilflich sein, den Forschungsprozess nachzuvollziehen zu können (Bohannan/Van der Elst 2003:53). Die Positionierung der forschenden Person wird als dynamische Qualität verstanden und ist somit grundlegend abhängig von den Inhalten verschiedenartiger Phasen der Forschung (Lüders 2005: 386). Dass diese Positionen veränderbar sind, ist außer Frage zu stellen. Die vordergründige Herausforderung in dieser Arbeit ist eine Bewusstheit darüber zu gewähren, dass ich mich zwischen Positionen bewege, die jedoch in sich variabel sind, da deren Bedeutungsinhalte nicht immer deckend sind. Mein *Ich* näher kennen zu lernen und dieses kontinuierlich im Forschungsprozess zu reflektieren, gilt sowohl als menschliches als auch wissenschaftliches Ziel dieser Arbeit.

I.3.3.3 „The Ethnographic I“¹⁸

„*The importance of the I in SCIENCE goes far beyond correct spelling*“ (Brown 1996: 179).

Denn wie auch Caroly Ellis es formuliert, bezieht sich eine Ethnographie nicht nur auf den Inhalt des sozusagen *Anderen*. Welche Rolle spielt das *Ich* der forschenden Person in der ethnographischen Feldforschung? (Ellis 2004: XIX)

Die Argumentationslinie der vorherigen Erläuterungen weist eindeutig dahingehend, die Person der Forscherin nicht nur marginal zu thematisieren, sondern in den Mittelpunkt des Geschehens, in den Mittelpunkt des Forschungsprozesses in Relation zu dem Forschungsfeld zu stellen.

Ellis bezeichnet diesen Ansatz als *autoethnographisch*, wobei die Darstellungsweise desselben in der ersten Person abgefasst wird (ebda. 2004: 30). Im weitesten Sinne kann von einer Autoethnographie dann gesprochen werden, wenn die bewusst hergestellte Nähe zwischen Ethnographie und Autobiographie als Instrument zu Selbst- und Fremderkenntnis eingesetzt wird (Moser 2006: 110). Diese Verknüpfung zwischen den beiden bestehenden Genres spiegelt sich in der Distanzierung zu ebendiesen wieder. „*Gemeint ist zum einen die Ablösung*

18 Carolyn Ellis Werk *The Ethnographic I* (2004) ist ein methodologischer Roman über autoethnographische Darstellungsweisen.

der konventionellen, linear erzählenden Autobiographie durch alternative Formen der Selbstdarstellung, die den relationalen und konstruktivistischen Charakter des Selbst hervorheben; zum anderen der Niedergang der traditionellen, auf die wissenschaftliche Beschreibung fremder Kulturen abzielenden Ethnographie, deren Basis – die Annahme stabiler kultureller Differenzen und Identitäten – in jüngerer Zeit durch einen offenen, hybride Misch- und Vermittlungsformen favorisierenden Kulturbegriff abgelöst wird“ (Moser 2006: 111).

Welche Möglichkeiten dieser birgt, mag wiederum abhängig von der Offenheit des Charakters der forschenden Person sein, doch grundlegende Elemente können allgemein festgelegt werden.

Für die forschende Person kann die Erfahrung des Forschungsprozesses als tiefere Einsicht in das eigene Selbst wirken (ebda. 2006: 110). Dass dieses Potential gegeben ist, wird kaum bezweifelt werden. Der intensiven Auseinandersetzung mit spezifischen Themen über einen längeren Zeitraum ist nicht nur im wissenschaftlichen Rahmen das Potential zu tieferer Erkenntnis immanent. Das innovative Element des autoethnographischen Ansatzes ist die Darstellung der Entwicklung und der persönlichen Erkenntnisse und Erlebniswelt der forschenden Person.

Einen weiteren Aspekt benennt Ellis „*evoking emotional experiences in the readers*“ (2004: 30). Wie werden Gefühle bei der Leserschaft ausgelöst?

Handelt es sich um theoretische Debatten, können Meinungen vertreten werden, verglichen, negativ oder positiv bewertet werden. Emotionalität spielt weder seitens der AutorInnen noch seitens der Leserschaft eine tragende Rolle. Doch werden Erfahrungen geteilt, die (allzu) menschlich sind, kann sich die Leserschaft möglicherweise mit diesen identifizieren.

Demzufolge kann eine Autoethnographie als Inspiration zu Begegnung in wahrer Menschlichkeit gelten. Die meist verschwiegenen Überraschungen oder Enttäuschungen des Feldes könnten durch eine Darstellung beispielsweise als Hilfestellung für weitere ForscherInnen gelten. All jene Erlebnisse, die üblicherweise nicht genannt werden, werden aus einem bestimmten Grund nicht genannt – sie machen verletzlich, wie Behar es in *The vulnerable observer* betont. Diese Verletzlichkeit ist jedem Menschen bekannt und darin kann auch eine Identifikationsfläche zwischen Autor/in und Leserschaft gefunden werden. „*When you write vulnerably, others respond vulnerably*“ (Behar 1996: 16).

Zugleich kann die Leserschaft durch autoethnographische Berichte insofern bewegt werden, als dass sie selbst ihre Position zu den behandelten Themen hinterfragt.

„Readers, (...) , take a moral active role as they are invited into the author’s world, aroused to a feeling level about the events being described, and stimulated to use what they learn there to reflect on, understand, and cope with their own lives (Ellis 2004: 45).

Der Stil der autoethnographischen Darstellung lädt die Leserschaft in die Forschungslandschaft ein und möglicherweise wird in der Konfrontation mit dem Text an eigene Erfahrungen erinnert. Des Weiteren kann das Gelesene als Motivation gelten, von sich selbst zu erzählen zu beginnen, sich mitzuteilen (ebda. 2004: 140; Behar 1996: 16).

Somit kann wissenschaftliches Arbeiten die Bedeutung der Gemeinschaft des menschlichen Daseins hervorrufen, welches zielgerichtet auf Gemeinsamkeit und nicht auf Differenz fokussiert ist. Die Inhalte der Ethnographie sollen durch den autoethnographischen Ansatz einer breiteren Leserschaft zur Verfügung stehen – nicht nur für Akademiker, sondern für jeden Menschen, der durch das Lesen von Erlebnissen anderer Menschen Rückschlüsse und Erkenntnisse für sein eigenes Leben gewinnen kann (Ellis/Bochner 1996, 18). Dies betrifft auch den sprachlichen Ausdruck, der in wissenschaftlichen Arbeiten diesbezüglichen Laien meist die Pforten zu dessen Inhalt verschließt. Menschliche Entwicklung sollte jedem zugänglich sein (Weil 2000: 23).

„One of the uses of ethnography is to allow another person’s world of experience to inspire critical reflection of your own. Richard Rorty calls this ‚the inspirational value of reading‘. You recontextualize what you knew already in light of your encounter with someone else’s life or culture“ (Ellis/Bochner 1996: 23).

Autoethnographische Texte sollen die Leserschaft motivieren, aus der herkömmlichen passiven Position, als Konsumenten von Wissen, in eine aktivere Rolle zu wechseln (Ellis/Bochner 1996: 23f). Um eigene Werte oder eigenes Verhalten zu reflektieren, ist Emotion notwendig und diese soll durch die persönlichen, teils sehr intimen Texte ausgelöst werden. *„The beauty of a good story is its openness – the ways you or I or anyone reading it can take it in, and use it for ourselves“ (Coles 1989: 47).*

Im Allgemeinen soll eine Autoethnographie dazu beitragen, individuelle Horizonte zu erweitern. Da der autoethnographische Ansatz sämtliche Bereiche des Mensch-Seins umfasst – wie konkrete Handlungen, Kommunikation/Dialog, Gefühl, Spiritualität und Ichbewusstsein (Ellis 2004: 37) – kann die Erweiterung in jeder dieser Dimensionen stattfinden.

In diesem Sinne verstehe ich persönlich den Auftrag der Autoethnographie darin, Bewusstsein zu Selbstreflexion zu schulen und dessen Relevanz für ein zwischenmenschliches Miteinander aufzuzeigen.

I.4 Theoretischer Rahmen

Der theoretische Rahmen dieser Arbeit veränderte sich vor allem in der Phase nach der Feldforschung in Auseinandersetzung mit den angesammelten Daten. Ausgehend von der Annahme, eine innovative Theorie auf der Grundlage von in der Feldforschung gesammelten Daten, im Sinne der Grounded Theory nach Anselm Strauss und Barney Glaser, zu generieren, steuerte der (eigen)dynamische Entwicklungsprozess für mich fremde Ufer an. Bezüglich der epistemologischen und ontologischen Herangehensweise meiner Forschungsarbeit erschlossen sich mir Ansätze des Konstruktivismus, die in spezieller Form in dem Ansatz nach Fritz Wallner in dieser Arbeit übernommen werden.

Die zum Teil schon in Kapitel I.3.3.3, „The Ethnographic I“, erläuterte Herangehensweise der Autoethnographie, die die gewählte Darstellungsform dieser Arbeit weitgehend umfasst, wird hier im Kontext des wissenschaftstheoretischen Hintergrunds nochmals erwähnt.

I.4.1 Von der Grounded Theory zum Konstruktivismus

Die Ausgangsbasis der theoretischen Rahmenbedingungen der angewandten Methodologie gründete primär in den Ansätzen der traditionellen Grounded Theory nach Anselm Strauss und Barney Glaser. Die gegenstandsverankerte Theoriebildung gilt als Forschungsparadigma, um die Vorzüge einer flexiblen und somit zeitgenössischen Wissenschaftsmethodologie wirksam zu machen. Eine situative Anpassung an unterschiedliche Phasen der Feldforschung betonen die Vertreter der Grounded Theory ebenso, wie das Generieren von „klaren Sachverhalten“ durch die komparative Analyse (Glaser/Strauss 2005: 11).

Bezüglich der angesammelten Daten ist ein weiterer theoretischer Baustein nach Strauss und Corbin die Annahme nach einer „*reality of the data*“ (1998: 85).

Wie in Kapitel I.3.1, Entfremdung – Subjektivität als Hindernis, beschrieben, veränderte sich der epistemologische Standpunkt dieser Arbeit mitunter auch durch die Sichtung und anfängliche Analyse der Daten, die eine Codierung (Charmaz 2000: 515ff; Strübing 2002: 331) und Kategoriebildung der angesammelten Daten umfasste. Die Fokussierung dieser Arbeit verlagerte sich nach der Rückkehr vom Feldforschungsort während eben dieses Prozesses in Richtung des Hinterfragens der Position meiner Person als Forscherin.

Das Ablehnen der eigenen Person im Forschungsprozess, entwickelte sich nicht nur aufgrund des sich immer wieder wiederholenden Abspielens der Interviewaufnahmen im Laufe der Transkriptionsarbeit. Auch die in der Grounded Theory verankerte Bildung von Kategorien, die das Codieren sämtlicher gesammelter Daten umfasst, erschien mir sowohl auf der Interpretation meines forschersichen als auch rein menschlichen Geistes zu beruhen. Diese Interpretationen resultieren nach Mruck und Mey aus jeweils spezifischer akademischer Sozialisation und den Hintergründen des jeweiligen Wissenschaftsparadigmas (2008: 525).

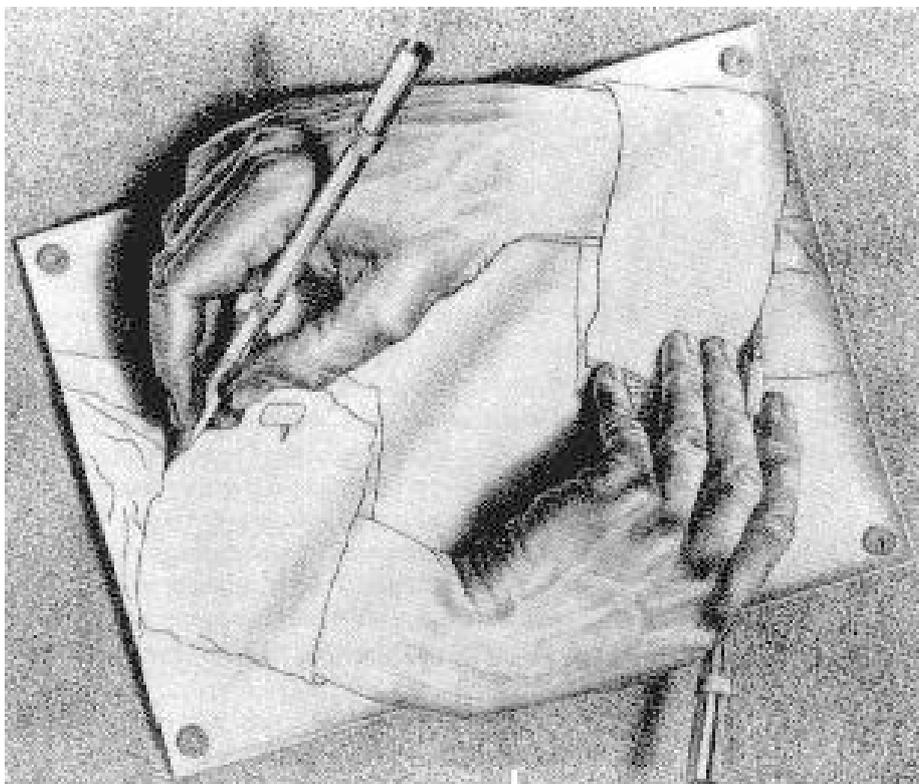


Abb. 7

Der klassische Ansatz der Grounded Theory, der nach traditionellem Verständnis nach Verallgemeinerungen strebt, um ein *klares Sachverhalten* zu dokumentieren, wurde somit für den Anspruch dieser Arbeit nach Authentizität – in Bezug auf die Miteinbeziehung der Person der Forscherin – nicht mehr als optimal angesehen.

Die Reflexion der Vorannahmen zu meinem Forschungsfeld, die aus primär menschlichem Interesse entsprangen, rückte die Annahme der Grounded Theory, dass zu Beginn der Forschung keine Theorien formuliert werden sollen, sondern diese im Feldforschungsprozess aus den Daten entstehen zu lassen, in ein anderes Licht.

Auch wenn wissenschaftliche Theorien nicht a priori als zu überprüfend in das Forschungskonzept eingegliedert werden, vermerken auch Glaser und Strauss, dass die forschende Person von einer individuellen Perspektive aus operiert (2005: 13).

„Unsere alltägliche und unsere wissenschaftliche Aufmerksamkeit ist immer selektiv. Das ist das Problem der Relevanz. Wir greifen uns aus dem Wissensvorrat und dem sinnlich Wahrnehmbaren unserer Umwelt das heraus, was für unser intentionales Handeln von Interesse ist“ (Greverus 2002: 91).

Die Selektion der Aufmerksamkeit als einen Bestandteil der ethnographischen Forschung – vor allem im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung – zu verstehen, wird somit zu einem Teil des erkenntnistheoretischen Rahmens, in dem diese Arbeit verstanden werden kann.

Zu Forschungsbeginn wurde unter Theoriebildung vordergründig das Generieren einer Theorie aus den angesammelten Daten bezüglich der beforschten Personen angedacht. Dass die grundlegende Theoriebildung dieser Arbeit sozusagen aus den Daten zurück zu meiner Person als Forscherin – in Relation zu denselben oder vielmehr den Ereignissen dieser Daten – positioniert wurde, konnte zu Beginn der Forschung noch nicht abgesehen werden.

Demzufolge ist vielmehr die Relation zwischen mir selbst und dem Forschungsfeld aktueller Nährboden dieser Arbeit als die Beschreibung des Forschungsfeldes als außen stehendes Objekt.

Die aus den gesammelten Daten generierte Theorie umfasst sowohl die Thematik der Subjektivität und diesbezüglicher Reflexion der forschenden Person

im Forschungsprozess als auch die Relevanz des Einbeziehens dieser Metaebene – die der Beobachtung des Beobachtenden. Diesen Ansatz greift auch Kathy Charmaz in der von ihr erweiterten Theorie der *Constructivist Grounded Theory* auf, die die Position der Forscherin differenzierter betrachtet als es in der traditionellen Grounded Theory nach Glaser und Strauss der Fall ist. Charmaz konstruktivistischer Ansatz bezieht die Position der Forscherin als wesentlichen Bestandteil der Forschung mit ein, indem sie behauptet „*that we are part of the world we study and the date we collect*“ (2006: 10).

Nach Charmaz entspricht das Wissenschaftsparadigma einer relativistischen Ontologie und einer epistemologischen Subjektivität (Mills/Bonner/Francis 2006: 2).

„*Data do not provide a window on reality. Rather, the ‚discovered‘ reality arises from the interactive process and its temporal, cultural, and structural contexts*“ (Charmaz 2000: 524).

Nach Lynch bedarf es verschiedener Methoden von „*philosophical introspection, an inward looking, sometimes confessional and self-critical examination of one’s own beliefs and assumptions*“ (2000: 29).

Die geforderten Methoden wurden in Form von Aufzeichnungen im Feldforschungstagebuch ausgeführt. Deren Relevanz wurde jedoch erst in der Perspektivenänderung des epistemologischen Ansatzes sichtbar.

Auch wenn die Constructivist Grounded Theory den Aspekt der Position der forschenden Person hervorhebt, widersprechen die Methoden des Codierens und Kategorisierens geringfügig dem Gewährleisten eines multivokalen Kanons der Stimmen im Feld und der Beziehung zu dieser. Auch wenn der Ansatz der Constructivist Grounded Theory nicht den Anspruch nach Generalisierbarkeit erhebt (Charmaz 2000: 524), wurde die Umsetzung und Bearbeitung der Daten nach Kriterien des autoethnographischen Ansatzes gewählt.

In Anlehnung an Laurel Richardson wird hier *Writing as a Method of Inquiry* wesentlich, die das Schreiben als kreativen und generierenden Prozess mittlerweile nicht nur im literarischen sondern auch im wissenschaftlichen Bereich ansieht.

„*I consider writing as a method of inquiry, a way of finding out about yourself and your topic. (...) Writing is also a way of ‚knowing‘ – a method of discovery and analysis*“ (Richardson 2000: 923).

Richardson benennt die Form dieser Wissensgenerierung *CAP* – creative analytic practices¹⁹, die unter anderem auch die Form der Autoethnographie beinhalten (2000: 924, 931).

Diese gewährt nicht nur das Darstellen des *Innenlebens* der forschenden Person, sondern erfüllt auch die oben erwähnten Kriterien einer „*philosophical introspection, an inward looking, sometimes confessional and self-critical examination of one's own beliefs and assumptions*“ die zusammengefasst als die „*enlightenment idea of self knowledge*“ (Lynch 2000: 29) bezeichnet werden können.

Die Darstellungsweise erfolgt somit in autoethnographischen Absätzen bezüglich der Inhalte des Forschungsfeldes. Die aufkommende Frage nach Authentizität bezüglich einer möglichen Transparenz der Forscherin in Bezug auf das Forschungsfeld konnte in Auseinandersetzung mit den angesammelten Daten ausschließlich mit einer Darstellung in autoethnographischer Form positiv beantwortet werden. Dieser Ansatz galt in meinem Verständnis grundlegend als Impuls zu dem Hinterfragen der epistemologischen Grundannahmen dieser Arbeit.

Demzufolge gelangte ich durch die Suche nach einem zu vertretenden epistemologischen Ansatz ausgehend von der Grounded Theory zu den konstruktivistischen Ansätzen derselben nach Charmaz. In weiterer Folge erschloss sich die Perspektive des Konstruktivismus in dieser Arbeit schlussendlich als primärer theoretischer Rahmen. In diesem Ansatz soll die Dimension der Beobachtung des Außens und die damit einhergehenden inneren Erfahrungen über eine dahingehende Konstruktion verbunden werden.

I.4.2 Konstruktivismus

Die Beziehung oder das Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Umwelt gilt – gewiss auf differenzierte Weise – grundlegend als Hauptinteresse eines jeden Kultur- und Sozialanthropologen. Die Basisidee des Konstruktivismus geht davon aus, dass jeder Mensch seine Beziehung zur Welt, zu seiner Umgebung konstruiert (Flick 2005: 151). Des Weiteren betont dieser Ansatz die Vielfaltigkeit sozialer bzw. kultureller Lebenswelten (Charmaz 2000: 510). Demnach

¹⁹ „Richardson offers five criteria for evaluating CAP ethnography: substantive contribution, aesthetic merit, reflexivity, impactfulness, and ability to evoke lives experiences“ (Norman/Denzin 2000: 874).

existiert keine teilbare Wirklichkeit, sondern eben so viele Wirklichkeiten, wie es Menschen gibt – wie Rogers es formuliert:

„Die einzige Wirklichkeit, die ich überhaupt kennen kann, sind die Welt und das Universum so, wie ich sie wahrnehme und in diesem Augenblick erlebe. Die einzige Wirklichkeit, die sie überhaupt kennen können, sind die Welt und das Universum so, wie Sie sie im Augenblick erleben. Und die einzige Gewißheit ist die, daß die wahrgenommenen Wirklichkeiten verschieden sind. Es gibt ebenso viele ‚wirkliche Welten‘ wie es Menschen gibt!“ (1980: 179)

Dieser Ansatz wurde für diese Arbeit in Auseinandersetzung mit meiner Subjektivität als Forscherin, die es nicht zu leugnen gilt, wesentlich. Des Weiteren stellt eine Argumentation zu diesem Ansatz das individuelle und niemals zur Gänze gleichwertige menschliche Erleben einer Situation dar.

„Es gibt nicht zwei Menschen, reisen sie auch Hand in Hand, Kopf an Kopf, die ein und dieselbe Situation in gleicher Weise erfahren. Ihr je eigenes Wahrnehmungs- und Beobachtungssystem trennt sie. Sehen sie auch das gleiche, immer sehen sie anders, wählen bewußt und unbewußt anders aus, gemäß ihrer eigenen Kriterien von wichtig/unwichtig, gut/böse, wahr/unwahr; bevorzugen die psychologische oder die soziologische, die realitätsangepaßte oder die phantasmagorische Einschätzung der Situation; unterliegen ihren Tabuisierungen, ihren Schamgrenzen, ihren Selbstzensurierungen“ (Heinrichs 1993: 70).

Der autoethnographische Ansatz unterstreicht diese Ausgangslage insofern, als dass nicht das Forschungsfeld an sich oder die ForschungspartnerInnen unabhängig von meiner beobachteten Person beschrieben werden, sondern vielmehr die Relation meiner Person zum Forschungsfeld und darin agierenden Wesen beschrieben wird. Die Darstellung des Erlebten ist lediglich meine Interpretation der Geschehnisse aufgrund meines Weltbildes, wie die Dimension der Wahrnehmung im Grunde genommen die Interpretation eines jeden *seiner Wirklichkeit* ist.

„Researchers in their ‚humanness‘, are part of the research endeavor rather than objective observers, and their values must be acknowledged by themselves (...)“ (Mills/Bonner/Francis 2006: 2).

Indem Wirklichkeit als Absolutum grundlegend in Frage gestellt wird, kann ein multivokaler Kanon von Stimmen hörbar werden, die jeweils ihrer Wahrheit ent-

sprechend Raum finden können. Nicht so sehr *richtig oder falsch* steht im Mittelpunkt als vielmehr das Potential des menschlichen Geistes zu Vielgestaltetheit und ebenso das Potential zur Parallelität diverser Lebensentwürfe.

Die allgemein geteilte Wirklichkeit scheint nur aufgrund festgelegter Übereinkommen eine solche zu werden, auf deren scheinbaren Gemeinsamkeiten oder Unterschieden die Wahrnehmung der Menschen aufbaut. Unter dieser Betrachtungsweise können – in der Auseinandersetzung mit eigenen Wahrnehmungsinhalten – die Selbstverständlichkeiten des eigenen Wertesystems und Weltbildes ihre scheinbar unhinterfragbare Gültigkeit verlieren.

„Die Grenzen des Menschen sind die Grenzen seiner Wahrnehmung, seines Ichs, seiner Rolle in der Gesellschaft, seiner kulturellen Herkunft“ (Heinrichs 1993: 13).

Diese Grenzen umfassen vor allem in hoch industrialisierten Gesellschaften den Bereich der Wahrnehmung der fünf bekanntesten Sinne des Menschen und der Annahme, dass das Wahrnehmungsspektrum diese Sinne nicht übersteigt. Der rational-materialistische und auch positivistische Ansatz, der zum größten Teil auch als hegemoniales Leitbild der Wissenschaften gilt, wird – durch die Brille des Konstruktivismus gesehen – zu einer Möglichkeit unter vielen. In dieser Hinsicht wird der autoethnographische Ansatz nicht nur legitimiert – darin liegt auch seine Relevanz für diese Arbeit begründet.

Ein Beispiel hierzu ist der spezifische Perspektivenwechsel, den Calleman vorschlägt. Die moderne Wissenschaft zieht – in Betrachtung der indigenen Kulturen Nordamerikas – die Maßstäbe und Werte ihrer eigenen Entwicklung heran, um die Fortschritte der Entwicklung der indigenen Bevölkerung zu erfassen. Nach seiner Ansicht sollte die moderne Gesellschaft ebenso nach den Wertvorstellungen und der Weltanschauung der Indigenen betrachtet werden und so wiederum ihr Werte und Sinngabungsstrukturen als eine Möglichkeit und nicht als die einzige Möglichkeit erscheinen lassen (2004:5).

In dieser Arbeit wird ein spezifischer Ansatz mit konstruktivistischen Elementen angewandt, da die Inhalte desselben sozusagen themenbezogen und am ehesten nachzuvollziehen sind.

I.4.2.1 Konstruktiver Realismus

Der konstruktive Realismus ist eine eigenständige philosophische Strömung, die von Fritz Wallner geprägt wurde. Dieser Ansatz erhebt keinen Wahrheitsanspruch, sondern betont die Existenz verschiedener Wahrheitsbegriffe. Als die Basis dieser Strömung kann die Technik der *Verfremdung* angesehen werden. Die Vorgehensweise erinnert an den von Calleman (s.o.) vorgeschlagenen Perspektivenwechsel.

Ebenso wird bei der Verfremdung ein Aussagensystem in einen alternativen Kontext gestellt und aus diesem interpretiert und beurteilt. Diese Methode soll die Grenzen wissenschaftlicher Methoden aufweisen und womögliche Argumentationen aus hegemonialem Wissenschaftsverständnis entlarven (Gostentschnig 2008: 94f).

„Der Konstruktive Realismus tritt an den Wissenschaftler, um ihn aufzufordern, seine Konstruktionsleistung zu reflektieren²⁰“ (Gostentschnig 2008: 95).

Die grundlegende Unterscheidung dieses Ansatzes ist jene der Differenzierung von *Wirklichkeit* und *Realität*. Unter dem Begriff *Realität* fasst Wallner die Konstruktion der Lebenswelt eines Individuums auf, wobei die *Wirklichkeit* hingegen als Lebenswelt beschrieben wird, die als Basis zu sämtlichen Lebens- und Erkenntnisprozessen gilt – *„Wirklichkeit ist allen unseren Erkenntnis- und Lebensprozessen vorausgesetzt“ (Greiner 2005: 62)* und kann somit auch als Bedingung für die Konstruktion von Realität gelten.

Im konstruktiven Realismus ist die hinter den Erscheinungen wirkende Instanz der Wirklichkeit erkenntnismäßig oder besser formuliert – intellektuell und verbal – nicht fassbar. Auch der Bewusstseinsforscher Andrew Weil sieht in rein intellektueller Beschäftigung mit der Wirklichkeit nicht das Potential diese zu erfassen. *„Meiner Ansicht nach können wir durch intellektuelle Aktivität die Wirklichkeit nicht unmittelbar wahrnehmen“ (Weil 2000: 12f).*

Die Wahrnehmung oder das Erfassen der Wirklichkeit wird jedoch in der spirituellen Szene nicht nur als möglich angesehen, sondern gilt auch als anzustrebendes Ziel.

20 Diese Reflexion wurde im Rahmen dieser Arbeit in Form der autoethnographischen Herangehensweise vorgenommen

I.4.2.2 Konstruktivismus im spirituellen Kontext

Eben dort, wo den Inhalten des konstruktivistischen Realismus Grenzen gesetzt sind, ist es auf dem Pfad der Spiritualität ein Leichtes diese zu überwinden. Ist es nach Vorstellungen des konstruktiven Realismus nicht möglich die Wirklichkeit zu erkennen, wird dies als grundlegendes Ziel der meisten spirituell orientierten Menschen angenommen.

Zugleich werden spirituelle Lebenswelten als konstruiert, ihr Erfahrungswert jedoch in jener hinter den Erscheinungen existierenden Wirklichkeit verortet, die prinzipiell als erfahrbar gilt.

I.4.2.2.1 Die Konstruktion der Wirklichkeit

Da auf die Inhalte zeitgenössischer Spiritualität in Kapitel IV, Next Age, New Age – Now!, näher eingegangen wird, soll hier nur ein kleiner Einblick in verschiedene Ansätze zeitgenössischer Spiritualität gegeben werden, die unter anderem auch unter Yoga-Praktizierenden vertreten sind.

„Die Wirklichkeit wird nicht von uns entdeckt – sie wird von uns erschaffen.“ Antoine de Saint-Exupéry

Im Sinne Saint-Exupérys gehen aktuelle Tendenzen spiritueller Lehren davon aus, dass die Wirklichkeit, in der sich der Mensch befindet, durch seine Vorstellung von Realität erschaffen wird. Prinzipien, wie beispielsweise das *Positive Denken*²¹, sollen grundlegend als Auslöser zur Schaffung von Wirklichkeit gelten.

Wissenschaftliche Studien, wie die des Forschers Tetsuo Koyama im Rahmen der Hirnforschung, bestätigen unter anderem die Beeinflussung des Empfindens

²¹ *„Die Methode Positives Denken zielt im Kern darauf ab, dass der Anwender durch konstante positive Beeinflussung seines bewussten Denkens (z.B. mit Hilfe von Affirmationen oder Visualisierungen) in seinen Gedanken eine dauerhaft konstruktive und optimistische Grundhaltung erreicht und infolgedessen eine höhere Zufriedenheit und Lebensqualität erzielt. In einigen Werken, die sich mit dem Thema befassen, nimmt der Glaube eine zentrale Stellung ein. Allerdings handelt es sich hierbei nicht in erster Linie um einen religiös motivierten und transzendental ausgerichteten Glauben, sondern um die Überzeugung, dass Dinge, die ein Mensch für wahr hält, die Tendenz haben, sich in seinem Leben zu verwirklichen“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Positives_Denken; 15.10.10).*

von Schmerz aufgrund der Erwartung des Patienten. Dies erklärt unter anderem, warum Optimismus einen förderlichen Einfluss auf den Zustand von chronischen Schmerzpatienten und deren Wohlbefinden hat²².

Ebenso wie das menschliche Bewusstsein Wirklichkeit durch die Vorstellungen der Realität zum Positiven beeinflussen kann, ist dies auch gegensätzlich möglich. Der Fall des Derek Adams ist mittlerweile ein Klassiker im Bereich der Noceboforschung.

Aus Liebeskummer schluckte der Mann 29 Kapseln eines Antidepressivums, das ihm während einer Medikamentenstudie verabreicht wurde. Sein Blutdruck sank in einen lebensbedrohlichen Bereich, er wurde stationär in ein Krankenhaus aufgenommen, konnte jedoch auch mit intravenösen Infusionen nicht stabilisiert werden. Die Medikamentenstudie war jedoch, wie üblich, in zwei Gruppen geteilt – die eine erhielt das Antidepressivum, die andere Gruppe ein Placebo – ein Scheinarzneimittel, das keine pharmakologische Wirkung hat. Während der Studie hatten die Probanden jedoch keine Kenntnis von der spezifischen Aufteilung der Gruppe. Als Derek – der in Lebensgefahr schwebte – mitgeteilt wurde, dass er zu der Gruppe der Probanden, zählte, denen Placebos verabreicht wurden, erholte sich der Mann in kürzester Zeit²³.

Diese Beispiele des medizinischen Bereichs wurden herangezogen, um die prinzipielle Beeinflussung des körperlichen Empfindens und Geschehens durch die innere Einstellung dazu aufzuzeigen. Ein aktueller Trend zeitgenössischer Spiritualität ist, dieses Prinzip zur Erschaffung der gewünschten Wirklichkeit einzusetzen. Da ich mich selbst als spirituell-interessierten Menschen bezeichne, sind Inhalte wie *Gedanken manifestieren die Umwelt* schon lange – zumindest in meinem Wortschatz – vorhanden.

Vor allem der von Rhonda Byrne verfasste spirituelle Lebensratgeber *The Secret*²⁴, der das sogenannte *Gesetz der Anziehung* erläutert, entspricht diesem Grundprinzip. Dabei handelt es sich um die Annahme, dass Gedanken oder Gefühle des Menschen Erscheinungen in ihrer Außenwelt produzieren können.

22 <http://www.wissenschaft.de/wissenschaft/news/257242.html>, 15.10.10

23 Vgl. Fußnote 22.

24 Byrne, Rhonda (2007): *The Secret – das Geheimnis*. München: Goldmann.

Ebenso gilt das Prinzip des *Wünschens beim Universum*²⁵ nach Bärbel Mohr als Methode Realität in Wirklichkeit umzuformen.

Weitere Ansätze zu dokumentieren, würde die Intention dieser Arbeit verfehlen, die darin liegt, einen Einblick in die Ansätze konstruktivistischer Spiritualität der InterviewpartnerInnen und nicht eine ausführliche Aufzählung sämtlicher Tendenzen und Beschreibungen dieser zu geben.

Dass durch gedankliche Inhalte das Einwirken in die Wirklichkeit durch die Voraussetzungen der Realität möglich ist, gilt in vielen Fällen als Basis zeitgenössischer Spiritualität. Wie diese Wirklichkeit erfahrbar wird, beschreibt unter anderem die Philosophie des Yoga.

I.4.2.2.2 Die Gewahrwerdung von Wirklichkeit

In der Vedanta, der heute populärsten indischen Philosophieströmung wird die Möglichkeit der Erkenntnis, die sich in den Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität bewegt, als das Wissen beschrieben, das aus der Perspektive des empirischen Bewusstseins generiert werden kann. In Unterscheidung dazu steht die Gewahrwerdung von Wirklichkeit, die in der Tradition des Yoga auch als Zustand der Selbstverwirklichung gilt.

Nach den Aufzeichnungen der Mundaka Upanishad (I.I.4-5) existieren diesbezüglich zwei unterschiedliche Arten von Wissensgenerierung. Das materielle Wissen oder *aparā vidya* wird über die fünf Sinne (Vgl. Kapitel I.4.2, Konstruktivismus) generiert und steht somit mit dem Verstand, dem Intellekt, dem Ego und dem Gedächtnis in Wechselwirkung und wird als indirekte Methode zur Erlangung von Wissen bezeichnet. In Anlehnung an den konstruktiven Realismus ist dieser Bereich der der Realität (Gostentschnig 2008: 135).

Den Bereich der Wirklichkeit, im Sinne des konstruktiven Realismus bezeichnet der Bewusstseinszustand Samadhi. Dieser gilt als das höchste Ziel yogischer Praxis.

„Alle Unterschiede verschwinden und er gelangt zum Zustand von Advaita oder dem Nondualismus, der mit der Gewahrwerdung der Wirklichkeit gleichzusetzen

²⁵ Mohr, Bärbel (2002): *Bestellungen beim Universum. Ein Handbuch zur Wunscherfüllung*. Düsseldorf: Omega-Verlag.

ist. (...) Während mithilfe des Verstandes die Erkenntnis von Wissen möglich ist, so ist das Ziel der Philosophie des Advaita letztlich über den Verstand hinauszugelangen und in der Erfahrung der Wirklichkeit zu verweilen. (...) Erkennender, Erkenntnis und der Prozess des Erkennens verschmelzen miteinander“ (Gostentschnig 2008: 132).

Die Erfahrung der Gewährwerdung steht somit außerhalb sämtlicher Konstruktionen von Realität. In dem Zustand veränderten Bewusstseins lösen sich diese auf. Diese Erfahrung ist jedoch kaum verbal mitteilbar, da die Sprache, die im herkömmlichen Bewusstseinszustand verwendet wird, mit Assoziationen und Kategorien versehen ist (Gostentschnig 2008: 133). Wirklichkeit oder die Erfahrung derselben wird im herkömmlichen Sinne der verbalen Sprache als nicht (mit)teilbar angenommen. Dies widerspricht jedoch nicht der Annahme, dass Wirklichkeit an sich erfahrbar ist (Vgl. Kapitel VII, Schlussbemerkung)..

Wesentlich hierbei ist jedoch die Auseinandersetzung mit Inhalten konstruierter Realität, die dem Individuum die Gewährwerdung der Wirklichkeit erschweren. Auch die Identifikation einer Person mit ihr zugehörigen Realitätsstrukturen als Wirklichkeit ist demgemäß irreführend. Diese Konstruktionen als solche im menschlichen Verstand zu entdecken und zu erforschen, kann es erleichtern, den Zugang zu dem Erleben von Wirklichkeit frei zu legen.

„Das Ziel von Yoga ist die Konzentration und die Erforschung der ‚Natur des Verstandes““ (Gostentschnig 2008: 137).

Da diese Arbeit dahingehend für mich persönlich eine wunderbare Möglichkeit darstellt, indem Selbstreflexion und die Erforschung meines Verstandes als grundlegende Basis derselben gelten, kann ihr Entstehen im weitesten Sinne auch als yogische Übung angesehen werden. Dementsprechend stellt diese Arbeit einen Versuch dar, über das Erkennen von Inhalten verschiedener Realitäten – im Mittelpunkt meine Forschungsrealität in Beziehung zu anderen Realitäten – einen Beitrag zur Bewusstwerdung und Infragestellung der Identifikation herkömmlicher Realitäten mit der Ebene der Wirklichkeit zu leisten.

II. Indien

Bei Flugreisen genieße ich es bei der Ankunft in der gewählten Destination aus der Flugzeugtür zu treten und einen Moment inne zu halten. Ich blicke mich um und atme tief und ausgedehnt ein. Der Geruch eines Landes ist für mich der erste prägende Eindruck.

„Kein Buch ersetzt das Gefühl der lebendigen Begegnung der Welt mit den Sinnen. (...). ‚Indien muß man erriechen‘, sagte einmal ein Freund zu mir“ (Kremser 1992: 83).

Die Luft ist warm und gleitet in ihrer angenehmen, herben Süße durch meine Nasenflügel tief in meinen Körper. Dieser Geruch zeigt sich vor meinem inneren Auge als Bild eines Tanzes. Die im Mittelpunkt der Erde pulsierende Essenz des Lebens wird von einer überdimensionalen Patchouli-Pflanze aufgefordert. Es ist ein langsamer, zugleich dynamischer Tanz. Ich empfinde die Luft in einem Moment als schwer und zugleich im nächsten, durch die wirbelnden Drehungen, leicht und belebend. Leben und Sterben zugleich. Ein Atemzug und ich bin da.

Mittlerweile kenne ich diesen Geruch, und doch scheint es nicht wie ein Vergleich an eine schon gespeicherte Erinnerung, sondern wie ein Neubeginn. Ich stelle mir vor, wie dieser langgezogene Atemzug in jede Zelle meines Körpers vordringt. Umgehend fühle ich mich wohl und lächle. Dann schreite ich behutsam über die Flugzeugtreppe und versuche bei den letzten Stufen durch das Verlangsamte meiner Schritte die freudige Erregung der Ankunft noch zu steigern. Bei der letzten Stufe, die mich noch vom Boden trennt, halte ich in Stille inne, bevor ich zum Sprung ansetze. Ich springe mit beiden Beinen los – und lande – mit beiden Füßen zugleich. Ich bin wieder in Indien!

Als ich mich nun einige Schritte auf das Flughafengebäude hinzu bewege, beobachte ich eine Mitreisende einige Meter vor mir. Es ist circa fünf Uhr morgens und die Sichel des Mondes leuchtet noch zaghaft am langsam erwachenden Himmel. Eine schlanke Frau mit langen blonden Haaren, im Alter von vierzig Jahren, gekleidet im klassischen Stil vieler Indienreisenden – locker sitzende Leinenhose, darüber ein farbenfrohes Batik-Shirt und eine Bauchtasche mit detailreichen Stickereien – erhebt ihre Arme zu der auf uns einen sanften Schein legenden Mondsichel: *„Thank You!“*

Kurz darauf beugt sie ihren Oberkörper in Richtung Boden und berührt mit ihren Handflächen den warmen Asphalt. Sie breitet ihre Handflächen auf der Landebahn so behutsam aus, als wolle sie ein Neugeborenes damit wärmen. In ihrer liebevollen Zuwendung bespricht sie die Fläche vor sich: „*Oh, Mother India, I'm back!*“.

Während ich in mir versunken über die Bedeutung ihrer Handlung und ihre Aussage spekuliere, verschwindet sie im Flughafengebäude.



Abb. 8

II.1 Indien als „Mutter“

»Und? Bist du ihr nachgelaufen und hast sie noch ansprechen können? Ich wäre doch gleich zu ihr gegangen und hätte sie gefragt, wie sie heißt, woher sie kommt und überhaupt warum...«

Lauras Augen funkeln vor Neugierde. So belebt fröhlich und unbeschwert ihre Sprache ist, so sitzt sie jedoch fast statisch vor mir – im Lotussitz. Zwischendurch, wenn ihre Beine müde werden, streckt sie diese in Richtung meines Schreibtisches, neben dem wir beide sitzen, aus, um sie dann wieder in Position zu bringen. Sonst bewegt sie sich kaum. Ich hingegen gestikuliere gerne – meine Antwort beginne ich mit einem lang gezogenen Heben und Senken meiner Schultern. Meine Hände zeigen mit den Handflächen nach oben.

»Ich hatte nicht die Möglichkeit. Du weißt doch, so eine Flughafenhalle ist riesig und außerdem war ich müde.«

Laura weiß, dass ich es nicht mag, wenn sie mich unterbricht, zugleich weiß sie auch meistens schon, wenn ich einen Satz beginne, ob dieser explizit ihre Frage beantworten wird oder nicht. Und wenn dem nicht so ist, unterbricht sie mich eben.

»Viele Mythologien erklären „der Mond, das Nachtgestirn, repräsentiert das weibliche wie das Tagesgestirn Sonne das männliche Prinzip. Mond und Frau sind wesensverwandt, denn die Mondin regelt ihre Monatsblutung und die Gezeiten des Wassers“ (Podder-Theising 1995: 19)²⁶. Die Basis der Verehrung des weiblichen Aspekts des Göttlichen liegt in der Mondmythologie (Waterstone 2001: 20). Siehst du da denn nicht auch eine Verbindung? Mond – Weiblichkeit – Mutter«.

»Naja, wenn du das so sagst – dann wird es ja direkt offensichtlich. Obwohl die verschiedensten Mythologien den Mond sowohl mit männlichen als auch weiblichen Attributen beschreiben, ist die Betonung des Weiblichen als grundlegender Inhalt zeitgenössischer Spiritualität auffallend. Mitunter wird der Mond auch mit der „großen Muttergöttin“, der Erde, im Sinne der Natur gleichgesetzt und als die vorherrschende Kraft im Zeitalter „matriarchalen Bewusstseins“ angesehen (Cashford 2003: 150). Die Bezeichnung des Landes Indien als *Mutter* ist auch nach dem Verständnis der InterviewpartnerInnen und anderer Reisender in den Kontext feministischer Spiritualität einzuordnen«.

»Mhm, feministische Spiritualität«, murmelt Laura nachdenklich, »gibt es da denn einen Unterschied zu sämtlicher Literatur, die sogenannte weibliche Spiritualität behandelt? Du weißt ja, Ratgeber-Bücher wie *Die Wiederentdeckung des*

26 (Vgl. Lassacher 1987: 55; Cashford 2003: 202)

*Weiblichen, Weibliche Spiritualität, oder Das weibliche Manifest – et cetera, et cetera*²⁷«.

»Eine klare Abgrenzung diesbezüglich zu treffen scheint fast unmöglich. „*Weibliche Spiritualität entzieht sich allen Zuordnungsmodellen, ja selbst der Definition*“ (Barth 1993: 78). Die Bücher, die du erwähnt hast, beziehen sich jedoch eher auf die esoterische Perspektive zur Lebensgestaltung als Frau. Marianne Williamson schreibt in ihrem Werk *Die Wiederentdeckung des Weiblichen: „Dies ist ein Buch über das innere Leben der Frau. Dies ist der Ort, wo wir das sind, was wir wirklich sind (...)“* (1995: 13). Dementsprechend ist innerhalb weiblicher Spiritualität die Selbstentfaltung und -verwirklichung von Frauen, die unter anderem durch gewisse Techniken wie Traumarbeit, Meditation, Magie²⁸ oder Rituale²⁹ erfolgt (Iglehart 1987), als grundlegendes Thema anzusehen.

Feministische Spiritualität hingegen ist in eine Theorie eingebettet, die auch Nicht-Frauen wie Männern und Kindern offen steht (Esser 2007: 31; Meyer-Wilmes 1990: 31). Gewiss sind auch hier unterschiedliche Strömungen zu unterscheiden, doch grundlegend kann davon ausgegangen werden, dass herkömmliche Modelle spiritueller Lebensgestaltung innerhalb traditioneller Religion für feministisch orientierte Menschen einschränkend und unterdrückend scheinen. Feministische Theorie und Kritik umfasst drei Grundbegriffe – Sexismus, Patriarchat und Androzentrismus – und fordert eine Dekonstruktion hegemonialer Strukturen. Demzufolge steht feministische Spiritualität im Spannungsverhältnis unter anderem zu jüdisch-christlicher Tradition (Esser: 2007: 25; vgl. auch Barth 1993: 78). Die Thematik bezüglich der Befreiung von hegemonialen Ontologien, die sich zum

27 Williamson, Marianne (1995): *Die Wiederentdeckung des Weiblichen*. München: Goldmann; Iglehart, Hallie (1987): *Weibliche Spiritualität, Traumarbeit, Meditationen und Rituale*. München: Kösel; Piontek, Maitreyi D. (2009): *Weibliches Manifest: Lebe anders – lebe, wozu du bestimmt bist*. München: Ansata Verlag; Estes, Clarissa Pinkola (1997): *Die Wolfsfrau. Die Kraft der weiblichen Urinstinkte*. München: Wilhelm Heyne Verlag; Murdock, Maureen (1994): *Der Weg der Heldin. Eine Reise zur inneren Einheit*. München: Hugendubel; Larisch-Haider, Nina (1994): *Frau-Sein. Der Weg zu einem neuen Verständnis*. Basel: Sphinx Verlag; Aliti, Angelika (1994): *Die wilde Frau. Rückkehr zu den Quellen weiblicher Macht und Energie*. München: Droemer-Knauer; Gehse, Christina (2010): *Die Kabbala als weiblicher Einweihungsweg*. Hamburg: Irdana Verlag; Elias, Jason/ Ketcham, Katherine (1995): *Im Haus des Mondes. Heilen durch Intuition und weibliche Weisheit*. München: Droemer-Knauer; u.v.m.

28 Magie wird hier nach der Definition von Hanna Lauterbach verstanden: „*Magie ist die Kunst der Wandlung. Sie ist eine besondere Kommunikationsform, die nicht auf einseitiger Macht und Kontrolle, sondern auf der Wahrnehmung unserer Verbundenheit mit allen Wesen der Natur beruht; eine Wahrnehmung, die sich auch ethisch-politisch auswirkt, wenn sie echt ist*“ (1995: 136).

29 Damit sind vor allem Frauenkreise und -gruppen gemeint, die außerhalb traditioneller Religionen und patriarchaler Strukturen indigene Rituale frühgeschichtlicher Traditionen zelebrieren (Pahnke 1995: 114).

Beispiel nach jüdisch-christlicher Tradition auf die Instanz eines männlichen Gottes beziehen (King 1993: 12), bleibt jedoch nicht nur Frauen vorbehalten.

Friedrich, zum Beispiel, einer meiner Interviewpartner, assoziiert frei während einer Unterhaltung und verbindet seine Vorstellung von Indien als *Mutter* zugleich mit seiner persönlichen Gottesdefinition: „*Indien, habe ich das Gefühl, ist so die Mutter, Mutter. (...) Also die Mutter ist weiblich. Gott kann nie männlich sein*“ (I/6: 313-315).

Laura zieht ihre Augenbrauen nun so hoch, als wolle sie damit ihren Haaransatz berühren. Als habe sie den roten Faden verloren, schaut sie mich ungläubig an: »Wie soll denn das nun zusammenhängen?«

»Im Kontext feministischer Spiritualität wird auch der Glaube an verschiedenste Göttinnen³⁰ in das spirituelle Leben miteinbezogen (Franke 1995: 58f), wobei dies auch im Rahmen weiblicher Spiritualität weit verbreitet ist. Diese Tendenz geht von der sogenannten *Theologie* aus, die als Gegenströmung zur traditionellen Theologie, der Lehre von Gott im männlichen Sinn gilt und dementsprechend diese Vorstellung mit der einer Göttin ersetzt (Walker 1999: 11ff)³¹. Joan B. Townsend, zum Beispiel, sieht die potentielle Definition der Gottesvorstellung mit sowohl männlichem als auch weiblichen Geschlecht – im Sinne der Gleichberechtigung – als Beitrag zu einer friedlicheren Welt: „*I am deeply sympathetic with the goals to create gender equality and a more peaceful world. Similarly I support the need to recognize that the Divine is not a male-biased entity*“ (1990: 179). Wesentlich ist hier, dass die patriarchale Struktur, die sich auch in den hegemonialen monotheistischen Religionen widerspiegelt, aus Perspektive feministischer Spiritualität als obsolet gilt (King 1993: 111).

„Ausgangspunkte der Argumentation sind zumeist ökologische oder gesellschaftliche Krisenphänomene, die auf eine in Aussicht stehende oder herbeizuführende Wende zu einem neuen Zeitalter hindeuten. Als eine der Voraussetzungen für dessen Ankunft wird der Wechsel vom männlich-rationalen, mechanistischen Denken zur weiblich-emotionalen Intuition angesehen“ (Tomkowiak/Sedlaczek 1999: 326).

30 Einen ausführlichen Überblick geben: Leeming, David Adams/ Page, Jake (1996): *Goddess. Myths of the Female Divine*. Oxford (u.a.): Oxford University Press; Zingsem, Vera (2010): *Göttinnen großer Kulturen*. Köln: Anaconda.

31 Hier ist es wichtig zu differenzieren, denn die meisten der InterviewpartnerInnen nehmen *Gott* als unpersonifizierte Instanz an und bezeichnen diese Instanz in Folge als *das Göttliche* oder *Energie* (vgl. Kap. IV.2.2, Der Gottesbegriff).

Spirituelle Feminismus galt schon in den 1960er Jahren als Bestandteil der aufkommenden New-Age-Bewegung³² und gilt auch heute noch als wesentliches Element in der spirituellen Szene. Unsensibilität gegenüber geschlechtlicher Gleichberechtigung lässt sich nicht mehr mit dem aktuellen Bestreben spirituell orientierter Menschen nach Gemeinschaft vereinbaren (King 1993: 115). Obwohl Friedrich die Bezeichnung *Mother India* nicht in ihrem historischen Kontext intellektuell erfasst hat, sondern von anderen Mitreisenden übernommen hat, ist die Betonung des Weiblichen durch die Bezeichnung *Mother* für ihn in seine spirituellen Vorstellungen integrierbar und zugleich erfreulich und bestätigend.«

Ich atme tief durch und hoffe, dass Laura meine Gedankengänge nachvollziehen kann. Eine Weile überlegt sie. Ihre Hände sind dabei wie in einer Gebetshaltung ineinander verschlossen. Sie scheint ihre Gedanken zu ordnen. Plötzlich blickt sie mir direkt in meine Augen und fasst zusammen:

»Das heißt in einem Zeitalter, in dem soziale, kulturelle oder berufliche Räume ebenso von Frauen wie auch von Männern genutzt werden, breitet sich diese Thematik zu Gleichberechtigung nicht nur in feministischen Kreisen aus. Ebenso wie Frauen, rufen auch Männer zu einer Entwicklung des Bewusstseins zu Gleichwertigkeit und dem Verständnis nach einem *Miteinander* auf. Obgleich der Tendenzen, die zu verstärkter Individualisierung einerseits vorherrschen, existiert zugleich auch ein geteiltes Bewusstsein, dass die Menschheit eine Gemeinschaft ist und zu dieser zu werden, ist grundlegender Baustein zeitgenössischer Spiritualität (King 1993: 7f)«.

»Ja, zeitgenössische Spiritualität beinhaltet meist feministische Theorien, die jedoch nicht nur von Frauen vertreten werden und kann allgemein als Gesellschaftskritik angesehen werden (Meyer-Wilmes 1990: 227).

Vor allem steht „*die Bejahung des eigenen Lebens einschließlich der eigenen Geschlechtlichkeit am Anfang: ‚Der Mensch meines Lebens bin ich‘*“ (Verena Stefan). *Feministische Spiritualität sieht sich im Kontext humanistischer Psychologie, sofern sich diese auf Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung und radikale Eigenverantwortung bezieht: ‚Was ein Mensch sein kann, muß er sein‘ (A. Maslow). Solche Selbstbejahung ist nicht zu haben ohne die Verneinung und Abweisung alles dessen, was das Selbst bisher geknechtet hat*“ (Barth 1993: 80)«.

32 Vgl. Kap. IV, New Age, Next Age – NOW!

Mutter Indien scheint für viele eine gewisse Geborgenheit ausstrahlen, in deren liebevoller Umarmung diese Selbstverwirklichung möglich ist. Wie es zu dieser Bezeichnung von Indien gekommen ist, wissen die wenigsten.«

II.2 Bharat Mata im historischen Kontext

»Kannst du mir darüber erzählen?«

Laura scheint nicht müde zu werden das Thema aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln diskutieren und hinterfragen zu wollen. Ich freue mich, dass ihre Aufmerksamkeit wach und ihr Interesse breit gefächert ist.

»Ja gerne, das ist meines Erachtens ein wichtiges Thema, denn meist sind Hintergrundinformationen zu der Bezeichnung Indiens als *Mutter* in der Szene spirituell orientierter Menschen nicht vorhanden. Die Personifizierung des Landes wird in vielen Fällen unter Reisenden verbal weitergegeben. Dass Bharat Mata, Mutter Indien, auch in Form einer relativ jungen indischen Gottheit verehrt wird und deren Kreation – beziehungsweise die Bezeichnung des Landes – politische Hintergründe hat, ist den meisten Indienreisenden nicht bekannt. Schau' einmal in das Buch *The Goddess and the Nation*³³, das da hinten neben dem Heizkörper auf den anderen Büchern liegt.«

Ich deute mit dem Zeigefinger auf das auf einem farbenfrohen Bücherstapel thronende Werk, das einen umfassenden Überblick über sämtliche künstlerische Interpretationen des anthropomorphen Indiens als Bharat Mata bietet.

Laura nimmt das Buch behutsam in ihre Hände, legt es auf ihren abgewinkelten Beinen ab und blättert darin.

33 Sumathi, Ramaswamy (2010): *The goddess and the nation. Mapping Mother India*. Durham, N.C. (u.a.): Duke University Press.

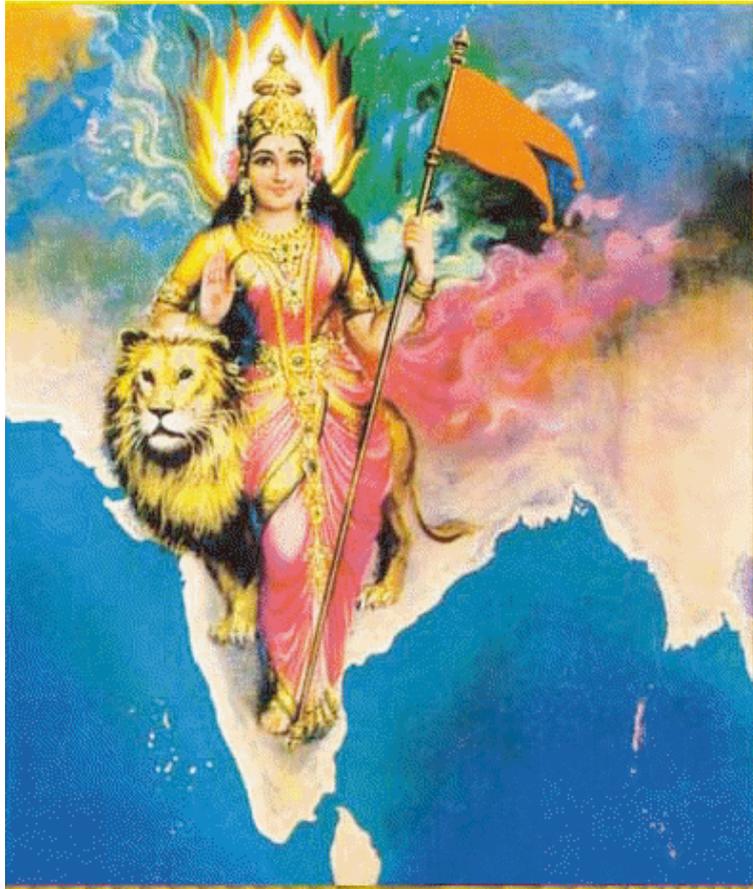


Abb.9

Ich erzähle weiter...

»Die Personifizierung Indiens zu Mutter Indien ist im historischen Kontext auf die Inhalte der Unabhängigkeitsbewegung zurückzuführen. Die Unabhängigkeitsbewegung umfasste ein weites Spektrum von politischen Organisationen, Philosophien und sozialen Bewegungen, deren gemeinsames Ziel die Befreiung aus der britischen Kolonialherrschaft darstellte (Neumayer/Schelberger 2008: 58). Schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts waren grundlegende Ideen und Impulse dahingehend gegeben. 1885 wurden diese Impulse in der Gründung des Indian National Congress umgesetzt. Die Kritik an der britischen Kolonialmacht hatte somit einen größeren Radius gewonnen. Mit Mahatma Gandhi wurde die Bewegung zur Unabhängigkeit in den 1920er Jahren wiederum stärker und dynamischer. Ausschlaggebend für die notwendige Durchsetzungskraft zur Unabhängigkeit war die zerschlagene Hoffnung Indiens, nach den Wirren des Zweiten Weltkrieges aus der kolonialen Herrschaft Großbritanniens aufgrund der Hilfestellung zur Kriegsführung entlassen zu werden.

Da Großbritannien dem nicht zustimmte, rief Gandhi zu dem *Quit India Movement*, 1942, auf. Schlussendlich erlangte Indien fünf Jahre danach, 1947, die lang erkämpfte Unabhängigkeit³⁴.

In demselben Zeitfenster, in dem der Indian National Congress gegründet wurde, also Ende des 19. Jahrhunderts, erscheint zu dem bestehenden Reichtum der GöttInnenvielfalt in Indien eine neue Göttin – Bharat Mata. Erstmals wird sie in dem politischen Roman *Anandamath* von Bankim Chandra Chattopadhyaya, 1882, erwähnt. In diesem Roman wird sie in Verbindung mit den Göttinnen Durga und Kali gebracht, welche nach hinduistischem Verständnis alternative Manifestationen der Allgöttin Devi³⁵ darstellen. Die neue Gottheit Bharat Mata ist somit für Hindus ohne Umstände in ihr Glaubenssystem einzuordnen, da sie mit den Göttinnen Durga und Kali vertraut sind (Menon 2002: 346). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde Bharat Mata vermehrt visuell dargestellt, ob zu politischen Zwecken und Propagandaführung zur Unabhängigkeit, im religiösen Kontext oder als Werbemotiv für unterschiedlichste Bereiche (Sumathi 2010: 14).«



Abb.10

34 <http://www.culturalindia.net/indian-history/modern-history/indian-independence.html>; 08.11.10

35 „Hindus consider all the goddesses as various manifestations or divine forms of the Great Goddess Devi“ (Wangu 2003: 18). Im breiten Spektrum der hinduistischen Götterwelt stellt Devi die älteste Verkörperung weiblicher Göttlichkeit dar, die sich in den verschiedensten Formen manifestiert (Waterstone 2001: 78).

Laura scheint das Thema zu interessieren. Mit runzelnder Stirn fragt sie:

»Und somit wurde *Mutter Indien* im Kontext der Unabhängigkeitsbewegung zu einem nationalistischen Symbol der Hindus?«

»Ja, die Verbildlichung des Landes Indiens zu einer Gottheit, Bharat Mata, verpflichtet Hindus sowohl zur patriotischen als auch religiösen Pflicht Indien – die Gottheit – gegen jegliche Angriffe zu verteidigen. Ich lese dir aus diesem Buch³⁶ etwas vor: „(...) *defending the integrity of India's borders becomes a religious necessity because an attack on territory constitutes a violation of the sacred body of the goddess*“ (Menon 2002: 346). Indien war nun nicht mehr geografischer Ort sondern Mutter, Göttin und wurde mitunter auch als befreiende Kraft zur Unabhängigkeit ihrer selbst angesehen.

„(...) *she was over time imagined as the substantial embodiment of national territory – its inviolable essence, its shining beacon of hope and liberation – and also as a powerful rallying symbol in its long hard struggle for independence from the world's largest empire*“ (Sumathi 2010: 1). Darüber hinaus wird das Bild der Mutterrolle und demnach der Frau im Allgemeinen in dieser Hinsicht geprägt (ebda. 2010: 74). „*Die Mission einer Frau ist demnach, einerseits ihre Männer im Kampf für einen Hindu-Staat zu unterstützen und andererseits Mutter zu sein von Helden und männlichen Märtyrern. Die Mutterrolle wird als göttlich angesehen, denn sie soll die Hindu-Werte schützen, indem sie ihre Kinder nach den richtigen Hindu-Werten erzieht. Von diesem Kontext ausgehend, wird die Teilnahme der Frauen am politischen Leben als vorteilhaft gesehen, da sie den Interessen der Hindutva³⁷ dient*“ (Weber 2009: 20).

Die Erhaltung der hinduistischen Lebensweise und Kultur gilt als oberstes Ziel der Hindutva. Im Kontext dieser Bewegung dienen die symbolischen Darstellungen Mutter Indiens in politischer Hinsicht antagonistisch gegenüber Nicht-Hindu-Communities (Neumayer/Schelberger 2008: 38).

36 Menon, Devaki Kalyani (2002): Living and Dying for Mother India, Hindu Nationalist Female Renouncers and Sacred Duty. In: Mines, Diane P./ Lamb, Sarah (Hg.) *Everyday life in South Asia*. Bloomington, Indiana (u.a.): Indiana University Press, S.343-354.

37 „*Hinter dem Begriff Hindutva verbirgt sich eine Ideologie, auf die sich alle Hindu berufen können: auf den gemeinsamen heiligen Boden, die gemeinsame Abstammung und die gemeinsame Kultur. Damit ist Hindutva die Grundlage für eine gemeinsame Nation der Hindu*“ (Weber 2009: 19).

Eine kritische Stimme gegenüber der Verherrlichung und Betonung aller positiver Aspekte eines anthropomorphen Indiens bringt Jawaharal Nehru, erster Ministerpräsident Indiens, in seiner Autobiographie vor: *„It is curious how one cannot resist the tendency to give an anthropomorphic form to a country. Such is the force of habit and early associations. India becomes Bharat Mata, Mother India, a beautiful lady, very old but ever youthful in appearance, sad eyed and forlorn, cruelly treated by aliens and outsiders, and calling upon her children to protect her. Some such picture rouses the emotion of hundreds of thousands and drives them to action and sacrifices. And yet India is in the main the peasant and the workers, not beautiful to look at, for poverty is not beautiful. Does the beautiful lady of our imagination represent the bare bodied and bent workers in the fields and factories? (...). We seek to cover truth by the creatures of our imagination and endeavour to escape from reality to a world of dreams“* (2001: 431).«

II.3 Indien als Wiege der Spiritualität

»Selbstverwirklichung – meinst du, ist das in Indien leichter zu erreichen? Oder ist das auch nur eine andere Dimension der „world of dreams“?«

Da Laura selbst noch nie in Indien war, scheint sie eine gewisse Hoffnung aus unserem Gespräch geschöpft zu haben, dass auch ihr Weg nach Indien führen könnte, um in letzter Instanz dann vielleicht dort die Erleuchtung zu erreichen... Ich halte mich mit allzu euphorischen Bemerkungen zurück und versuche ihr die unterschiedlichen Sichtweisen meiner Mitreisenden zu vermitteln. Ich krame die Interviewtranskripte hervor...

»Mhm, zumindest wird es in der spirituellen Szene angenommen, da Indien von Reisenden als die Wiege von Spiritualität und Bewusstheit angesehen wird und dahingehend als idealer Aufenthaltsort gilt, um sich dementsprechend weiter zu entwickeln³⁸. Saldanha umschreibt diese Assoziation zutreffend: *„For those interested in transforming themselves, India simply breathed spirituality. (...) simply being there produced some form of enlightenment“* (2007: 28).«

Lauras Augen funkeln nun wieder aufgeregt.

38 Vgl. Kapitel I.1.2.1, Stille: Vorstellungen und Mechanismen zur Befreiung aus hegemonialen Strukturen von Reisenden, im Sinne der Reise, des *sich Erhebens* aus alltäglicher Umgebung werden dargelegt.

»Das habe ich auch schon gehört! Es wird doch auch angenommen, dass die von Reisenden spürbare Mystik des Landes aufgrund der „*heiligen Männer und Frauen*³⁹“ (I/6: 472), die in Indien das Ziel der Erleuchtung erreicht haben, existiert. So, als ob das dort gespeichert wäre!«



Abb. 11

»Gewiss, Spiritualität und Bewusstseinsentwicklung wird mit dem Land Indien an sich assoziiert, da in Indien unterschiedlichste Religionen und philosophische Ansätze, wie Yoga, zur Lebensgestaltung beheimatet sind. Sowohl das kulturelle als auch spirituelle Leben der Menschen wird grundlegend dadurch bestimmt und dies seit Jahrtausenden. In diesen Traditionen erlangten viele Menschen einen sehr hohen Grad an Bewusstheit oder die sogenannte Erleuchtung.

Viele Reisende nehmen an, dass diese Erfahrungen auch heute noch Auswirkungen auf ihre Präsenz in Indien haben. Ein Freund von mir, Kian, spricht von *energy* oder *spirits*.“

39 Die allgemeine Bezeichnung für *heilige Männer* Indiens ist der Sanskrit-Begriff *Sadhu*, wobei dies nur die männliche Komponente umfasst. *Sadhvi*, die Bezeichnung, die das weibliche Pendant dazu darstellt, bezeichnet Frauen, die sich in der Tradition des Hinduismus – ebenso wie Männer – zu einem asketischen Leben, mit dem Ziel der Erleuchtung, entscheiden (Narayan 1992:63). Bewusst wurde hier das Foto einer Sadhvi gewählt.

One thing which I like (...) here is like having this vibrant energy of this old. So if you are sensitive about that then you can get a lot of like from the nature and from the, let's say the spirits from here“ (III/3: 17-19).

Oliver beschreibt wiederum, dass es ihm leichter fällt aufgrund der *energy* zu meditativen Zwecken *nach Innen* zu gehen: „(...) *the energy is so strong, make you very easy to go in yourself“ (II/8: 206f).*«

»Wahrscheinlich ist es auch leichter, weil spirituelle Praxis in Indien eben als natürlich angesehen wird und nicht hinterfragt oder belächelt wird«, *meint Laura.*

»Ja, in Indien ist die Weltanschauung des Großteiles der Gesellschaft ebenso auf nicht materielle Instanzen als auch auf materielle ausgerichtet. Adrian meint dazu: „(...) *hier in Indien ist schon noch auch ein anderes Bewusstsein da, wie mit spirituellen Fragen umgegangen wird oder eine andere Akzeptanz (...) im Osten, generell. Und im Westen hab' ich immer so das Gefühl, ich muss aufpassen, wem ich erzähl', dass ich Yoga mache oder dass ich spirituell bin. Und ich muss auch viel mehr mich, ähm, intellektuell wappnen, um da ein Stück weit nicht für verrückt erklärt zu werden“ (I/11: 462-467).*«

»Naja klar, InderInnen sind ja viel gläubiger als EuropäerInnen – da ist das natürlich. Ist es denn nicht so, dass der Glaube oder Religion in Indien so weit verbreitet sind, weil die Menschen nichts anderes haben?«

»Auch das ist eine klassische Annahme von Reisenden, dass der Glaube in Indien viel stärker – als zum Beispiel in Österreich – ist, weil materielle Gegebenheiten, beziehungsweise finanzielle Mittel nicht ausreichend vorhanden sind. Jenny argumentiert: „*Ahm, I can understand why India is such a big place for spirituality because you see so much suffering and poverty and diseases and just like the worst things you can imagine people having to live like. Just you see that all the time and some people just have so little, they have nothing apart from their spirituality, their gods, their religion, so when you have nothing else at least you've got that focus“ (II/6: 253-237).*« Es wird auch angenommen, dass aufgrund des Bildungsmangels den meisten nicht die Fähigkeit zur nötigen Kritik oder Infragestellung religiöser oder spiritueller Inhalte zur Verfügung stehe (I/1:126f).«

»Weißt du, ich glaube es hat auch damit zu tun, dass zumindest innerhalb des Hinduismus eine größere Wahlmöglichkeit für den individuellen Glauben besteht.

„Es gibt Hindus, aber den Hinduismus gibt es nicht in dem Sinne, wie Abendländer sich eine Religion vorstellen. Frei von Lehrautorität, Dogma und Kult, aber ausgestattet mit einem Pantheon und einer Fülle von heiligen Schriften und Denkschulen, überlässt es der Hinduismus den einzelnen, welchen Gott oder welche Götter sie anbeten oder welchem philosophischen System sie sich zuwenden oder welcher Lokalgöttin sie opfern – oder ob sie das alles ignorieren und schlicht wie Hindus leben wollen“ (Podder-Theising 1995: 9f).«

»Stimmt, das würde auch dem zeitgenössischen eklektischen Ansatz von Spiritualität entsprechen (Vgl. Kap. IV.3, Universalistisch-synkretistische Spiritualität). Die Freiheit der Wahl könnte mitunter auch ein Argument darstellen, warum in Indien Spiritualität und Religion im alltäglichen Leben viel präsenter sind.

Auf jeden Fall wird das Ziel zu spiritueller Weiterentwicklung, das mit indischer Kultur assoziiert wird, als Instanz angesehen, die als Differenz zwischen indischer und europäischer Kultur gilt (Aurobindo 1984: 121f). Diese Differenzierung wird grundlegend auf das Weltbild der jeweiligen Kultur bezogen, wobei das westliche Weltbild als „aggressive, extroverted, selfish, analytic“ beschrieben wird und mit indischer Kultur Attribute wie „co-operative, synthetic, introverted, hospitable, and generous“ (Garde zit.n. Morris 2006: 112) assoziiert werden.

Nach Bede Griffith entspreche der Osten im Allgemeinen klassischen weiblichen Attributen wie „intuitiv, passiv, empfangend“, wobei der Westen als „rational, aktiv und den Geist dominierend“ (2003: 189) beschrieben wird. Wenn nach Indien geflohen wird, dann aus einer rationalisierten, technologisierten Welt und weil das Bedürfnis nach Spiritualität nicht gestillt werden kann (I/6: 345f).«

»Haben denn nicht schon Literaten der Romantik, diesen Mythos um und über Indien geschaffen? Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wechselte das Interesse von China fließend nach Indien.

Die Romantik entdeckte in der mystischen Spiritualität Indiens eine verwandte Parallele. In Indien schien man *das gesuchte Land* gefunden zu haben. Johann Gottfried Herder war der erste, der sich gegen seine Heimat Europa aussprach, die er im Vergleich zu Indien als „kalt und entfremdend“ (zit.n. Gellner 2005: 45) empfand. „Im Orient, so wähten viele, sei noch die reine, ursprüngliche Religion zu finden, während der prosaischen Welt Europas der Sinn für die Einheit und Ganzheit des Lebens längst abhanden gekommen sei“ (ebda. 2005: 45f).«

»Tja und was in Zeiten der Romantik Herder, Schlegel oder Novalis (Gellner 2005: 46) zu dem Konstrukt des *Mythos Indien* beigetragen haben, führen heutzutage Reisende in ähnlicher Tradition weiter. Heute wird der indischen Bevölkerung vor allem der Gemütszustand der Entspanntheit zugeschrieben, der wiederum auf die Eigenschaften der Weiblichkeit des Landes an sich und der spirituellen Entwicklung der Bevölkerung zurück geführt wird. Friedrich meint dazu: „*Denn es ist ja, jede Kuh und jeder Tabakverkäufer hat das. Also die haben das, du brauchst bloß mal zu schauen, wie sie da ihre Teller wäscht oder so, das ist – das ist so was von bei sich sein, oft. Die sind einfach bei sich! Der Kontinent hat das. Ja sie sind sehr oft total relaxed bei sich, keine Probleme.*“

I: „*Woran liegt das dann?*“

„*Das haben die so, das hat der Kontinent. Das, also Indien kann das so. Indien ist ein weiblicher Kontinent*“ (I/6: 348-356).

Als ich Micha, einen Langzeitreisenden, der nur kurze Aufenthalte in Deutschland verbringt, zu demselben befrage, drückt er sein Unverständnis über den unfreundlichen und gestressten Umgang seiner Mitmenschen in Deutschland aus und betont, dass es in Indien *einfach anders* sei:

„*(...) ich mein, in Indien gibt's auch, die Leute schreien sich auch an, aber allgemein, also ich sag einmal der allgemeine Tagesablauf ist viel ruhiger, man ist nicht, die Inder sind nicht so schnell gestresst oder die Inder gehen nicht so schnell aufeinander los*“ (I/1: 232-235).

Diese Entspanntheit trage auch dazu bei, dass man, als Reisender in Indien *frei* sein könne: „*Du kannst hier nackig rumlaufen oder halb nackig, es ist völlig egal. Jeder kann machen was er will. Diese Freiheit hat eigentlich nur der indische Kontinent. Du kannst hier mit Haaren laufen, ohne Haare, du kannst einfach nur ein Handtuch umtun und in den Bus steigen, in der Eisenbahn fahren oder ins Hotel gehen. Es kümmert keinen!*“ (I/6: 377-381).

Trotz der gewiss relevanten Erfahrungswerte dieser Aussagen, soll hier darauf hingewiesen werden, dass derartige polemisierende Beschreibungen des Heimatlandes und die ebenso exotisierenden Wunschvorstellungen des bereisten Landes als Ausdruck eines Bedürfnisses angesehen werden können – und zwar dem, den hegemonialen Strukturen des Heimatlandes entfliehen zu können.

Heinrich Heine, der als letzter Lyriker der Romantik gilt (Kade-Luthra 1991: 21), verleiht dem Inhalt dieser Kontrastierung poetischen Ausdruck:

*„Am Ganges duftets und leuchtets und Riesenbäume blühn,
Und schöne stille Menschen vor Lotusblüten knien.*



Abb. 12

In Lappland sind schmutzige Leute – plattköpfig, breitmäulig und klein;
Sie kauern ums Feuer, und backen sich Fische und quäken und schrein“
(zit.n. Kade-Luthra 1991: 90)⁴⁰.

Eine ähnlich kontrastierende Aussage trifft Hermann Hesse, 1914, in seiner *Erin-
nerung an Asien*: „Der ganze Osten atmet Religion, wie der Westen Vernunft und
Technik atmet“ (zit.n. Gellner 2005: 79).

Solch rigider Antagonismus, der aufgrund des Hervorhebens einzelner Aspekte
einer Kultur monolithische Größe annehmen kann, ist mitunter irreführend und

⁴⁰ Einige Zitate dieses Kapitels wurden auch in meiner Diplomarbeit: *Spirituell Suchende in Rishikesh. Yoga Praxis als Weg der Selbsterfahrung*. Wien, 2006, herangezogen.

kann nicht ungefährlich⁴¹ sein (Morris 2006: 112). Alles was geschmackvoll, ästhetisch und heilig ist, wird auf den indischen Kontinent verlagert, wobei sämtliche negative Konnotationen dem Heimatland zugeschrieben werden (Ulrich 2004: 51). Demzufolge kann zum Beispiel der safran-farbene Umhang eines Sadhus aus Sicht eines (erstmal) Indienreisenden als Indiz für spirituelles Wissen und Erleuchtung interpretiert werden. Aussagen wie: *„Am Anfang, als ich von esoterischen Traditionen keine Ahnung hatte, war ich praktisch für jeden Inder mit Bart empfänglich, der erklärte, er sei gerade aus dem Himalaja herabgekommen“* (Green 1993:12), sind inhaltlich in der Szene spirituell Suchender weit verbreitet.«

Laura scheint sich in ihrer anfänglich euphorischen Stimmung Indien gegenüber ertappt zu fühlen und wechselt das Thema.

»Auch, dass Indien als das Ursprungsland des Yoga gilt, scheint dem Land an sich einen mystischen Erlebniswert beizusteuern.«

»Ja, viele bereisen Indien genau aus diesem Grund – um Yoga in Indien zu erlernen. Tina erzählte mir an einem Nachmittag, als wir bei einer Tasse Chai am Strand sitzen: *„Indien ist ein Land, was mich schon immer fasziniert hat und was, ähm, besonders auch, wenn es jetzt um Yoga geht und die ganze spirituelle Dimension, einfach für mich das Land ist, wo ich das am besten vor Ort lernen kann“* (I/10: 10-12).

Eine andere Mitreisende berichtet: *„I chose to come to India because it makes sense for me to learn Yoga from the motherland of Yoga, this where it is origin and also to experience the traditional Yoga“* (II/4: 36-38).

Neben der Meinung, dass Yoga in Indien aufgrund seines Ursprungs in diesem Land am besten erlernt werden kann und die *immer währende* Tradition hochstilisiert wird, wie in einem Interviewausschnitt von Alex –

„What India provides in Yoga-techniques is perfect. India is perfect. They have the best culture. They have all this culture preserved“ (II/11: 251-253) – besteht

41 Die exotisierte Vorstellung von Indien kann vor allem alleinreisende Frauen in Hinsicht des Themas Sexualität in den Bereich des Missbrauchs gelangen lassen. Von mehreren Frauen wird berichtet, dass sie aufgrund der Unsicherheit und des Glaubens, dass in Indien Menschen grundlegend der Erleuchtung näher sind, in die Falle eines Gurus getappt sind, der ihre Unwissenheit ausnutzte.

ebenso die Annahme, dass die Praxis von Yoga in Indien mit Vorsicht zu genießen sei, wie Fabrizio mitteilt:

„Is there somebody who teach Yoga?‘ ,Yes!‘ You find one thousand people who teach you Yoga. Which way they teach? How much experience they have? Where did they study? I have some teacher of the same school where I was studying and really some of them they should not teach Yoga” (III/1: 91-94).

Auch Kian widerspricht dem Ansatz, dass *wahrer* Yoga nur in Indien erlernt werden kann: *„Yeah, so like, for me like it’s a big question why people go now like to India to learn Yoga while the best teachers anyway is like in the West, yeah“ (III/3: 4f).*

Wesentlich erscheint es mir hier den Blickwinkel genauer zu erörtern, unter dem die Kulturtechnik betrachtet wird. Wenige Reisende sind sich über *beide Seiten der Medaille* bewusst oder haben die Befähigung die Situation als Ganzes zu betrachten. Eine Ausnahme ist Adrian. Zuerst erzählt er, dass er nach Indien gekommen ist, um Yoga an einem Ort zu praktizieren, wo er es sich auch leisten kann – der finanzielle Aspekt ist für ihn ein wesentlicher Grund. Zugleich ist ihm bewusst, dass es in Indien hinsichtlich der Ausbildung von YogalehrerInnen an Qualitätsstandards mangelt, wobei es ihm wichtiger ist, dass ein Lehrer *aus der Kultur heraus* praktiziert.

„Indien als das Ursprungsland des Yoga hat die Yogaphilosophie noch viel tiefer drin. Es kommt ja auch immer drauf an, ob du nur, also ob du mit Yoga nur Körperertüchtigung, also Asanas siehst, oder ob du das ganze philosophische System dahinter anschauen möchtest“ (I/11: 121-124).

Adrian differenziert zwischen dem körperlichen Aspekt, den Asanas, bei deren Ausführung oder Anleitung es ihm an Qualitätsstandards mangelt – dazu zählt eine detaillierte Beschreibung der Übung, Auswirkungen und Risiken und darüber hinaus eine, wenn notwendige, Korrektur der Haltung – und der philosophischen Tradition von Yoga, die ihm vor Ort zugänglicher scheint.«

Ich hoffe Laura mittlerweile nicht schon mit meinen Ausführungen zu langweilen. Es ist eine Eigenart von mir, dass ich, wenn ich über meine Forschung zu erzählen beginne, die andere Person kaum zu Wort kommen lasse. Ich beiße mir auf die Zunge, um nicht wieder den nächsten Gedanken hinaus zu plaudern und warte auf Lauras Reaktion.

»Mhm, also gilt Yoga – in welcher Form auch immer – unter Reisenden als geliebte Tradition, die scheinbar in hoch-industrialisierten Ländern vermisst wird. Die *„Entttraditionalisierung der industriegesellschaftlichen Lebensformen“* (Beck 1996:113) ruft das Bedürfnis hervor, Tradition an anderen Orten der Welt zu finden.«

»Ja, eine gewisse Sehnsucht ist in dieser Hinsicht gegeben. Da Yoga in Indien – im Sinne einer Jahrtausende währenden Tradition – weit verbreitet praktiziert wird, wird yogische Philosophie und Lebensweise in Folge in vielen Fällen mit indischer Spiritualität gleichgesetzt (I/1: 145). Und darüber hinaus wird eine Verallgemeinerung bezüglich der West-Ost-Differenzierung vorgenommen. Aussagen wie *„Die Kultur des Ostens ist grundsätzlich yogisch“* (Baker-Roshi 1984: 172), beleuchten nur einen Aspekt der Kultur und generieren aus diesem Bruchteil eine Universalie.

Gewiss ist die Praxis von Yoga in Indien so weit verbreitet, dass man als Reisender nicht umhin kommt, die eine oder andere Stunde in Anspruch zu nehmen. Für viele ist dies auch die Initiation zu einer lebenslangen Yoga-Praxis. Hier sei darauf hingewiesen, dass wie oben angeführte Verallgemeinerungen meist mit Vorsicht zu genießen sind, vor allem wenn mit *yogisch* ein rein positiver erleuchtungsnaher Zustand assoziiert wird.

Eine Frau, die mich in ihrer Aussage beeindruckte, ist Laila. Sie bereist Indien seit einigen Jahren und aus ihrer Erfahrung ist es ihr möglich die voran beschriebene Kontrastierung von ihrem Heimatland, Deutschland und bereistem Land, Indien, zu relativieren.

„(...) das kommt immer darauf an, durch welche Brille man die Dinge sieht und die ersten Male, die ich nach Indien kam, da fand ich: ‚Wow!‘ Da schwebte ich wie auf so einer rosa Wolke und dachte, dass alle Leute erleuchtet wären und dass die alle wunderschön wären und voll, äh, Yoga in ihr Leben, ähm, dass die im Yoga blühen oder so. Ja, so ein Gefühl hatte ich und auf der Wolke bin ich eine Weile geschwebt. Und als ich wieder zurück kam nach Europa, da hab’ ich dann gedacht: ‚Oh jeh, die Leute sind so schrecklich und es ist alles so tot und steril und kalt und, äh, es ist überhaupt kein Spirit, der hier lebt und nichts vibriert!‘ So war meine Einstellung, aber mittlerweile, weiß ich, dass das alles, wie ich, wie ich jetzt, ähm – ich kann genauso nach Indien kommen und eine Einstellung haben, die mich, die mir, wo ich dann in Indien nur, äh, den Dreck sehe, nur die, die Schwierigkeiten, wie die Frauen behandelt werden und, und, und kann in Europa

sein und sagen: ‚Wow, wie schön, das Essen schmeckt so gut und, ähm, hier ist es sauberer und niemand schaut mich an!‘ Und es ist alles einfach nur wie, durch welche Brille ich sehe“ (I/3: 216-230).



Abb. 13

II.4 „Nur Reisen ist Leben, wie umgekehrt das Leben Reisen ist“

Jean Paul

»Und weißt du irgendwann passiert's dir und du hast die Brille auf, von der du dachtest, dass du sie zu Hause, im Nachtkästchen, gelassen hättest. Zu Beginn ist so ein Auslandsaufenthalt immer spannend – die sogenannte rosarote Brille ist in Position gebracht. Neue Leute, neue Umgebung, Freiheit! Nach einiger Zeit holst du dich selbst jedoch wieder ein, oder es passiert etwas, das jenes zurück gelassene Selbst, wieder in all seinen wohl bekannten Farben erscheinen lässt.«

Ich seufze. Laura scheint meinen Gedankengängen und die damit einhergehende Stimmungsveränderung nicht nachvollziehen zu können und fragt in besorgtem Ton:

»Was ist denn? Du wirkst ja auf einmal so bedrückt?«

»*Im Gegensatz zu der ungetrübten, dauerhaften Zufriedenheit, die wir erwarten, erweist das Glück mit und an einem Ort sich für einen wachen Geist offenbar zwangsläufig als nur kurze und flüchtige Erscheinung; als Episode, in der wir empfänglich sind für die uns umgebende Welt, in der Vergangenheit und Zukunft in positivem Licht erscheinen und Ängste zerstreut werden. Dieser Zustand hält aber selten länger als zehn Minuten an*“ (Botton 2002: 31). Sokrates hat schon gesagt: *„Was wunderst du dich, dass deine Reisen dir nichts nützen, da du dich selbst mit herumschleppst“* (zit.n. Knischek 2008: 20). Und in diesem Sinne habe ich mich selbst oft wahrgenommen. Die erste diesbezügliche Krise wurde ausgelöst, als zu Weihnachten, also circa drei Wochen nach meiner Ankunft in Indien, mich die Botschaft erteilte, dass Puppi, die Hündin unserer Familie, überfahren worden ist – da war mein vermeintlich zurück gelassenes Selbst stärker zu spüren denn je. Ich beobachtete mich dabei, wie ich innerlich kämpfte und atmete und weinte und atmete (Vgl. Kapitel III.1, Eine Weihnachtsgeschichte). Dadurch hatte ich *„ein deutliches Gespür dafür entwickelt, wie wenig Einfluss der Ort, an dem ich mich befand, auf das hatte, was mir durch den Kopf ging“* (Botton 2002: 33).

Plötzlich schien es, als ob ein verfrühter Monsunsturm sämtliche Mystik aus Indien in rauer, unbarmherziger Vehemenz und laut tosenden Wirbeln weg gefegt hätte. Ich dachte nicht daran einen Yogi aufzusuchen oder einen anderen spirituellen Experten, um mich in dieser Hinsicht unterstützen zu lassen. *Neue, interessante Leute* wurden zu Unbekannten, die mich nicht verstehen konnten.

Auch der von Palmen gesäumte Strand, das Meer, deren Anblick mein Herz sonst angenehm weit werden ließen, erinnerten mich dann an eine unendliche, beängstigende Weite – an die Distanz, die es zu meiner Heimat geografisch ausmachte. *Neue Umgebung* wurde zu bedrohlichem Territorium, zu dem ich mich nicht zugehörig fühlte. *Freiheit* wurde zu Einsamkeit. Dieser Moment kann als ein Kippen der Wahrnehmung von euphorischer NEU-Gier zu Gefühlszuständen depressiver Verstimmungen beschrieben werden. Es brach alles zusammen.

Es war auch nicht so, dass ich dieses für mich erschütternde Erlebnis durch Meditation bewältigen konnte, weil in Indien, wie von vielen angenommen, *Energien* stärker wären oder die *spirits* der *heiligen Männer und Frauen* (Vgl. Kap. II.3, Indien als Wiege der Spiritualität) mich dazu inspirierten. Das was ich schon lange kenne und sich immer noch bewährt hat, ist das Prinzip der Ablenkung –

ein Gläschen – und die Welt sieht schon wieder besser aus. Dass eben diese Strategie zur Problemlösung sicherlich nicht nur in meiner Familie als Tradition (unbewusst) weiter gegeben wird, stelle ich außer Frage. Den Impuls gilt es jedoch mir selbst zu geben, mich aus dieser nicht nährenden Tradition zu befreien. In diesem Beziehungszusammenhang gilt es, mich an Senecas Aufforderung zu erinnern: *„Den Sinn mußt du wechseln, nicht den Himmelsstrich“* (zit. n. Hlavinschulze 1998: 134).«

Laura versucht mich vor meiner mir gegenüber scharfen Strenge in Schutz zu nehmen. Mit einem Lächeln auf den Lippen legt sie mir ihre Hand auf meine linke Schulter und spricht behutsam.

»Hey, du hast das schon gut gemacht – so gut es ging eben. Und dass so was passiert, ist doch auch eher ein Einzelfall, oder?!«

»Meinst du? Ich glaube nicht. Es gibt nur wenig darüber zu lesen, weil es für den wissenschaftlichen Kontext wohl zu persönlich scheint (Vgl. Kap. I.3, Auseinandersetzung mit den Daten). Na gut, aber sagen wir mal so, es sind nicht nur Extremsituationen, die die anfängliche Euphorie einer Reise oder einen Auslandsaufenthalt per se in Frage stellen lassen. Oft ist es die pure Langeweile. Baudelaire schreibt:

„Nous avons vu des astres et des flots; nous avons vu des sables aussi; Et, malgre bien des chocs et d'imprévus déstastres, nous nous sommes souvent ennuyés, comme ici“ (1955: 433).

Schon nach mehreren Wochen kann es passieren, dass sich ebenso wie im Heimatland auch im Land, das zu welchem Zweck auch immer bereist wird, sich Alltagsstrukturen einbürgern⁴². Die selben Wege werden immer wieder beschritten. Die Hibiskusblüten am Straßenrand, die ich zu Beginn meines Aufenthalts noch einzeln betrachte und ihrer Schönheit danke, sind nach zwei Wochen gewohntes *Inventar* meiner Umgebung (Botton 2002: 31).

42 Voraussetzung ist, dass man sich mehrere Wochen oder Monate, an einem Ort aufhält.



Abb. 14

Die Euphorie des anfänglichen Ankommens verflüchtigt sich und an ihre Stelle tritt so oft das Gefühl, dass die Zeit nicht vergehen mag. Gewiss, die Tage sind gefüllt mit Yogastunden, Terminen zu Interviewaufnahmen und Transkriptionsarbeit, doch trotzdem verbleibt noch viel Zeit, die es – zumindest anfänglich⁴³ – meist allein zu nutzen gilt.

Zwischendurch gönne ich mir einen Nachmittag am Strand, doch auch hier verändert sich die Vorstellung, die aus der Ferne so verlockend anmutet, zu teils unangenehmer Realität. Wäre ich körperlich nicht an dem Ort, wäre es dort in meiner Vorstellung sicher schöner, denn *„sowohl in der Erinnerung als auch in der Vorausschau besitzt das Bild von einem Ort eine gewisse Reinheit: der Ort selbst darf ungetrübt und klar hervortreten“* (Botton 2002: 32).

Goa – Strand, Sonne, Meer – während in meiner Heimat die Wollmützen Hochsaison haben! Sobald ich selbst jedoch an diesem Ort bin, bringe ich meine Ge-

43 Nach einer gewissen Zeit am Aufenthaltsort, werden flüchtige Bekanntschaften mit anderen Mitreisenden zu Freundschaften. Zeit mit Freunden zu verbringen endet kaum in Langeweile.

schichte, ja und darüber hinaus meinen Körper mit. Erst dann wird Vorstellung zu gelebter Realität. Samuel Johnson beschreibt darin den Sinn des Reisens:

„Der Sinn des Reisens besteht darin, unsere Phantasien durch die Wirklichkeit zu korrigieren. Statt uns die Welt vorzustellen, wie sie sein könnte, sehen wir sie wie sie ist“⁴⁴.

Die körperliche Realität holte mich dann ein, als ich auf meiner Luftmatratze am Sand, nach einem Nickerchen erwache. In einigen Metern Entfernung stehen aufgereiht nebeneinander vier indische Männer in schwarzen Hosen und locker sitzenden, weißen Hemden.



Abb. 15

Ihre Fotokamera ist auf mich fokussiert, doch als ich sie entdecke, drehen sie sich zu der mir abgewandten Seite und entfernen sich. Ja, gewiss – trotz der einladenden Strandatmosphäre in Goa, das schon seit den 1960er Jahren von kaum bekleideten Hippies bevölkert wurde, sollte ich das indische Verständnis vom weiblichen Körper respektieren und in einem die Schultern, Oberkörper und

44 <http://unterunterwegs.wordpress.com/2006/12/19/zitatensammlung-rund-ums-reisen/>; 11.11.2010.

Beine bedeckenden Sari am Strand liegen – bei 30 Grad im Schatten. Die Realität ist dann doch etwas anders, als jedes *sollte* und *wollte* einmal an Wert besaß – und der Bikini wird ausgepackt.

Und dann noch das Thema mit dem Schwimmen gehen – das ist im Bikini auch angenehmer. So oft war ich jedoch nicht schwimmen, denn wenn ich allein am Strand war, konnte ich kaum länger als einen erfrischenden Sprung ins kühle Nass wagen, da meine Sachen sonst unbeaufsichtigt gewesen wären.

Ein Tagebucheintrag im Januar 2007 umfasst über die oben erwähnten Aspekte hinaus auch die Situation der kontinuierlich am Strand präsenten StrandverkäuferInnen.

Da lebe ich nun am Strand und kann ihn schon gar nicht mehr sehen! Ewig dieselben Spielchen der Strandverkäufer – nur mal schauen und schon hab ich wieder drei Armreifen und zwei Halsketten umgelegt. Und dann diese starrenden Männer! Und der Wind, der ständig geht, nervt mich auch schon! Ich bin froh, wenn ich mit Fransn am Strand bin, da ist dann alles entspannter irgendwie – allein macht das doch alles keinen Spaß – ich kann ja nicht mal länger ins Wasser gehen ohne jemandem anderen mein Zeug zum Aufpassen zu geben. Ach, ja – das Paradies Goa! Wie traumhaft.

Abgesehen von der Situation meines Forschungsaufenthaltes in Goa, gab es auch bei meinem Aufenthalt in Maharashtra, in dem von mir gewählten Ashram, Zeiten, in denen mich nicht nur sämtliche Forschungsaufgaben überforderten, sondern auch das Reisen an andere Orte für mich vollkommen unsinnig wurde. Durch die intensive Auseinandersetzung mit yogischer Philosophie wurde mir bewusst, dass dieses herbeigesehnte Indien zu einer Metapher für einen Anteil in mir selbst galt, den es jedoch nur in mir selbst zu finden galt. Diesen Aspekt gilt es nicht im Außen zu finden (Gellner 2005: 89). Kurz gesagt ist es meine Interpretation und Auslebung von Spiritualität – das nach *Innen gehen*, das jedoch nicht von einem äußeren Ort abhängig gemacht werden sollte. Hesse beschreibt diese Erkenntnis in seiner Beziehung zu Indien und China:

„Mein Weg nach Indien und China ging nicht auf Schiffen und Eisenbahnen, ich mußte die magischen Brücken alle selber finden. Ich mußte aufhören, dort die Erlösung von Europa zu suchen, ich mußte aufhören, Europa im Herzen zu befeinden, ich mußte das wahre Europa und den wahren Osten mir im Herzen und

Geist zu eigen machen, und das dauerte wieder Jahre um Jahre, Jahre des Leidens, Jahre der Unruhe, Jahre des Krieges, Jahre der Verzweiflung“ (Hesse zit.n. Kade-Luthra 1991: 165).

Ernüchtert scheint Laura den Eindruck gewonnen zu haben, dass mein Aufenthalt in Indien durchwegs anstrengend und mühsam war.

»Das klingt ja irgendwie nicht so, als ob du nochmal nach Indien reisen möchtest...«

»Das ist das Spannende und zugleich Paradoxe daran, dass obwohl ich zu wissen glaube, dass es in Indien nichts zu finden gilt, das nicht in mir selbst vorhanden wäre, es mich gedanklich immer wieder dorthin zurück verschlägt. *„Wer einmal nicht nur mit den Augen, etwa als Luxusreisender auf einem Touristendampfer, sondern mit der Seele in Indien gewesen ist, dem bleibt es ein Heimwehland, an welches jedes leiseste Zeichen ihn mahnend erinnert“ (Kade-Luthra 1991: 172).*

Zu diesen Menschen zähle ich mich. Ich würde wieder und wieder nach Indien und zu anderen Orten der Welt reisen. Gewiss kann die Unnotwendigkeit einer Reise dahingehend argumentiert werden, dass gewisse Erfahrungen nur gemacht werden können, wenn sie auf eine Resonanz bereiteter Gegebenheiten des Innenlebens des Reisenden stoßen (Heinrichs 1993:21).

„Alles, was einer in der Fremde erlebt, kann er, im Prinzip, auch zu Hause erleben; oder anders gesagt: er wird in der Fremde nur das erfahren, was in ihm (für das Erlebnis) bereit ist. (...) Eine Gefahr beim Reisen besteht darin, dass wir Dinge zur Unzeit sehen, das heißt, bevor wir die notwendige Empfänglichkeit ausbilden konnten. Neue Informationen sind dann so nutzlos wie die Perlen einer Halskette, denen das sie haltende Band fehlt“ (ebda. 19; 137). In diesem Sinne kann eine Reise ebenso viel bewegen, wie ein dreitägiger Couchmarathon vor dem Fernseher.

Das Reisen kann aber auch als Ausnahmeerfahrung betrachtet werden, die das Potential birgt, durch die Einflüsse einer nicht alltäglichen Umgebung und der Begegnung mit Unbekanntem/Fremdem, sich auf eine subjektive Auseinandersetzung mit dem Fremden und Eigenen einzulassen (Bereswill/ Ehlert 1996: 11).

„Die Bemühung, das Fremde in das Eigene zu übersetzen, lässt das Verdrängte im Eigenen wiederkehren, wo es nun neu entschlüsselt werden soll, (...)“ (Mauerer 1996: 22).

Das „*innere Ausland*“ (Heinrichs 2005), die Dimensionen des eigenen Unbewussten, werden auf einer Reise herausgefordert, sich zu zeigen. Es ist mühsam und kann mitunter zur Verzweiflung treiben, doch zugleich birgt diese Haltung Abenteuer und ich muss zugeben, ich bin ein Mensch, der das Abenteuer liebt.

Ist es zum einen Teil die äußere Umgebung, die die dunklen Ecken unseres Unbewussten hervorlockt, so liegt es auch an der Achtsamkeit, Selbst-reflexion und –beobachtung, um das Potential der Impulse von Reisen zu nutzen. Und ebenso sind diese Aspekte der Selbstbeobachtung an jedem Tag, in jedem Moment unseres Lebens wesentlich. Aber jetzt habe ich wieder mal genug geredet – lass mich dir abschließend noch ein Zitat von Victor Hugo vorlesen. Ich meine, es rundet dieses Gespräch einerseits ab und zugleich ist es ein Impuls, weitere Gespräche zu diesem Thema zu führen.

„Reisen ist, in jedem Augenblick geboren werden und sterben“ (zit.n. Schöffl 2010:73).«



Abb. 16

III. Bewusstseinsverändernde Substanzen und Spiritualität

Die Strände Goas werden in gleichen Maßen von Reisenden, die spirituelle Techniken praktizieren aufgesucht, als auch von jenen, deren Priorität in der Erfahrung der Partykultur angesiedelt ist. Dass bewusstseinsverändernde Substanzen ebenso Bestandteil innerhalb der Party-Szene Goas sind, wie Yogamatten im spirituellen Milieu, ist bekannt.

Äußerlich lassen sich dementsprechend die Angehörigen der jeweiligen Gruppen leicht identifizieren. Dass die Grenzen der beiden Szenen inhaltlich jedoch in vielen Aspekten überschneidend sind und darüber hinaus der Gebrauch von bewusstseinsverändernden Substanzen in der spirituellen Szene ebenso gegeben ist, konnte ich nach dem (unbewussten) *Sprengen* meines angelegten Forschungsfeldes, das ursprünglich im spirituell-asketischen Bereich angesiedelt war, reflektieren.

III.1 Eine Weihnachtsgeschichte



Abb. 17

22.12.06, Indien; Goa; SMS von meiner Schwester:

Liebe Steffi! Es ist was Schlimmes passiert. Puppi ist überfahren worden.

Es fühlt sich an, als ob jemand aus weiter Entfernung zielsicher einen Speer mitten in mein Herz gefeuert hätte. Schmerz, Verwirrung, Übelkeit. Ich wanke von meinem Bett ins Badezimmer, wasche die ersten Tränen von meinem Gesicht und laufe zum nächsten Internetcafe, um meine Familie anzurufen. Hunde werden tagtäglich überfahren, zu Hause, hier in Indien. Warum tut es so weh? Weil es eben nicht irgendein Hund ist – es ist der Hund unserer Familie. Ich weine und weine. Alle tröstenden Worte helfen nicht. Ich bin so weit weg und alleine. Mein Herz tut weh – ich will zu Hause sein. Ich will nach Hause!

Auf dem Weg zu meinem Zimmer kann ich meine Traurigkeit nicht verbergen. Ein mir unbekannter indischer Mann, Mitte vierzig, schaut mich mitfühlend an und fragt, ob er mir helfen könne. Ich kann ihn nur verschwommen wahrnehmen – helles Hemd, dunkle Hose. Seine Anteilnahme lässt mich einen Moment Geborgenheit fühlen. Schluchzend und den Tränenstrom aus meinen Augen nicht stoppen könnend, presst meine Stimme: „*Dog of family died*“, hervor. Auch wenn ich ihn nur schemenhaft wahrnehme, bemerke ich, wie sein Blick sich ändert. Als ob er erleichtert wäre, dass es nichts Schlimmes ist, beschwichtigt er: „*It's going to be all right*“.

Jetzt fühle ich mich gänzlich alleine. Trotzig wie ein kleines Kind, das sich nicht ernst genommen fühlt, lehne ich seine Einladung zu einem Tee ab.

Zurück in meinem Zimmer, konzentriere ich mich auf meinen Atem. Atmen, weinen, weinen und immer weiter atmen. Ich bin erleichtert, als die Nacht hereinbricht und ich mich in den Schlaf flüchten kann. Im Schlaf relativiert sich das Leben.

Dunkelheit.

Kurz nach dem Aufwachen ist der Schmerz wieder da – es ist schon Mittag. Mein Kopf dröhnt und meine Augenlider sind angeschwollen und verklebt. Morgen ist Weihnachten und ich bin nicht zu Hause. Es ist das erste Mal, dass ich zu Weihnachten nicht zu Hause bin. Ich zwingen mich mein Zimmer zu verlassen. Die Hitze scheint mich zu Boden drücken zu wollen.

Meine Schritte sind schwer und all die Farben um mich herum scheinen verblasst zu sein. Ich bewege mich in einer Wüste. Leben um mich, doch ich nehme es nicht wahr. Farblos, leblos erscheint mir meine Umwelt. Franziska und Bernd, Bekannte seit kurzem, können meine Traurigkeit nicht nachvollziehen. Es seien doch genügend Hunde am Strand. Bald ziehe ich mich wieder zurück. Es ist immer noch besser allein in meinem Zimmer zu sein, als allein unter Menschen. Wieder ist es der Schlaf, der mich in seine beschützenden Arme nimmt.

Dunkelheit.

Heute ist Weihnachten Der Schmerz ist noch da, zugleich fällt es mir leichter außer Haus zu gehen. Bald ist auch dieses Jahr überstanden. Jedes Jahr, seit dem Tod meines Großvaters, habe ich zu Weihnachten geweint, immer im Kreise der Familie. Dieses Jahr bin ich wiederum traurig, doch so allein in meinem Schmerz über den Verlust unserer Hündin, dass mir gar nicht nach Weinen zu Mute ist. Es scheint, als ob ich nur zu Weinen wage, wenn ich mich verstanden fühle. Hier kennt mich niemand und Lust auf Erklärungen hab ich auch nicht. Wer will schon wissen, dass Puppi ein wesentlicher Teil meines Lebens und unserer Familie war? Lächerlich – hier sterben die Leute auf der Straße und ich weine um einen Hund! Es scheint mir selbst schon lächerlich. Nur zu Hause würden sie mich verstehen – dort könnte ich weinen. Mich abzulenken scheint eine gute Idee. Party am Strand! Ja, das mache ich! Einmal etwas anderes und ein bisschen gehen lassen, tanzen, Spaß haben. Weihnachten in Goa, im Strandkleid und Flip Flops – ich sollte die Vorteile sehen, die mir mein Aufenthalt bringt.

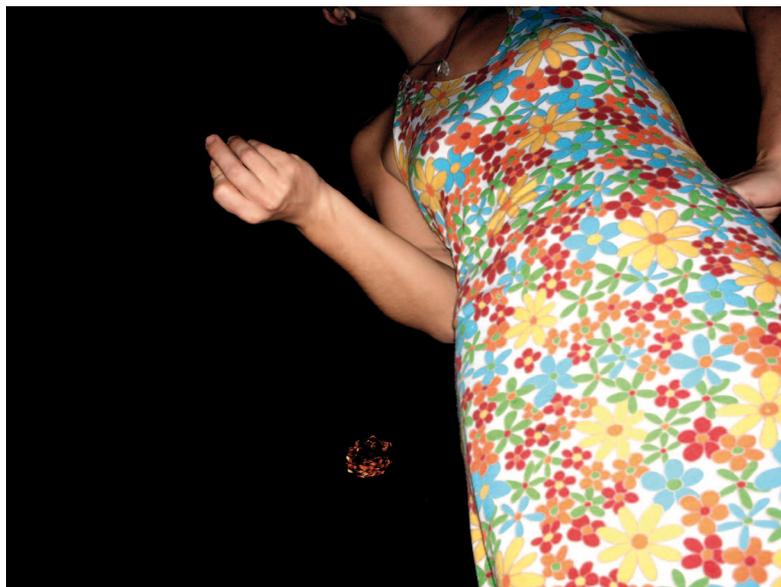


Abb. 18

Beachparty! Franziska und Bernd sind auch da und es wird gefeiert, getanzt, getrunken. Leicht beschwipst torkle ich von Menschengruppe zu Menschengruppe, trinke hier und da und überall, aus jedem Glas, das mir angeboten wird.

DUNKELHEIT

Ahhhhhhhh!!! Schmerz. Ich möchte schreien. Was tut da so schrecklich weh? Mühsam hebe ich meinen Kopf und blicke zu meinen Füßen. Mein linker Fuß ist in einem Verband eingebunden, getränkt mit Blut.

Flashback – tanzende Menschen, Schmerz am Fuß, ich tanze weiter – Menschen um mich werden unruhig – ich bin in einem Zimmer und alle um mich sind nervös oder verärgert – sie wollen meinen Fuß verbinden, ich sei in Scherben getreten und habe die Tanzfläche angeblutet – ich wehre mich – ich will tanzen

Mein Kopf fällt zurück auf das Bett. Wo bin ich? Ich sehe mich um. Ich liege an der Bettkante eines mir unbekanntes Bettes, in einem mir unbekanntem Raum, neben mir ein unbekannter afrikanischer Mann. Afrikanisch??? Wo bin ich?

Flashback – ich steige zu einem langhaarigen blonden Mann auf sein Motorrad – Hunde an der Straße bellen – wir fahren in einer Gruppe von mehreren Motorrädern – alle steigen ab – unzählige Menschen – grelles Licht – tanzen – ein afrikanischer Mann

Noch einmal blicke ich an mir hinunter. Mich zu bewegen fällt mir schwer. Die knielange, anliegende Hose unter meinem weißen Sommerkleid mit Blumen klebt zwischen meinen Beinen. Noch mehr Blut. Ich habe wohl nicht daran gedacht den Tampon zu wechseln. Scham. Angst! Der Mann neben mir schläft bewegungslos. Ich blicke mich in dem Raum um und erblicke eine Toilette schräg hinter mir. Ich entferne den vollgesogenen Tampon und bin erleichtert. Schwer kann ich mich von der Toilette erheben, doch ich schaffe es und setze mich an den Bettrand neben den Unbekannten. Ich betrachte ihn. Er ist ein schöner, muskulöser, dunkelhäutiger Mann, Mitte dreißig. Sein Oberkörper ist nackt und das Sonnenlicht dringt durch ein buntes Tuch, das vor einem kleinen Fenster befestigt ist, auf seinen Körper. Ich bin in Indien und wache neben einem Afrikaner auf. Toll gemacht, Steffi, wirklich toll!

„Hello, please wake up!“ ich versuche es mehrere Male, doch er bewegt sich nicht. Es ist eigenartig, ich muss mich überwinden ihn zu berühren – ich weiß

nicht einmal wie er heißt. Ich berühre ihn an seiner Schulter und rüttle ihn sanft.
„Hello?“

Mit einem Schnaufen dreht er sich zu mir und öffnet langsam seine Augen.
Vorsichtig frage ich: „Where are we?“

Er sieht mich verwundert an, scheint meine Frage jedoch verstanden zu haben. Der Ort, den er mir nennt, ist circa eineinhalb Stunden von der Beach-party entfernt, die der Ausgangspunkt dieser scheinbar nicht enden wollenen Katastrophe darstellt. Jetzt schein ich verwundert zu wirken. Er meint, ich soll mir einfach ein Taxi nehmen. Es tue ihm leid, aber er sei noch zu *high*, um mich mit dem Motorrad nach Hause zu bringen. Als ich ihn frage, ob er wüsste, wo meine Tasche und meine Flip Flops seien, meint er, dass er sich nicht erinnern kann. Wahrscheinlich hätte ich sie auf der Party vergessen, auf der wir uns kennen gelernt haben. Ich habe nicht mehr als meine Kleider. Ich muss meine Tasche finden! Der Schlüssel zu dem Schloss an meinem Zimmer, mein Geld! In meinem Kopf scheint sich ein Kreisel zu drehen, den ich nicht stoppen kann. Eines nach dem anderen. Ich atme tief durch. Zuerst muss ich Tampons organisieren. Ich solle draußen einen seiner Leute fragen – ich soll ihnen sagen, dass *Mango* (das scheint sein Rufname zu sein) darum bittet. Ich bewege mich zur Tür und trete in einen Raum, in dem zwei weitere afrikanische Männer an einem Tisch sitzen und zwei Mädchen zu elektronischer Musik tanzen. Als sie mich zu ihnen humpeln sehen und dabei meinen blutigen Fuß bemerken, herrscht Aufregung. Das muss neu verbunden werden und desinfiziert und ob ich nicht auch ein bisschen Speed möchte. Erst jetzt sehe ich die verschiedensten Arten synthetischer Drogen auf dem Tisch wie ein Sonntagsfrühstück ausgebreitet und frage mich, ob ich nun ernsthaft in einer afrikanischen Dealer-Community in Indien gelandet bin?! Ich frage einen der Männer, ob es möglich wäre, Tampons zu besorgen – Mango lässt bitten. Er verschwindet leise. In der Zwischenzeit fühlen sich die beiden Mädchen, die aus England kommen, bemüßigt meine Wunde zu behandeln. Ich lasse geschehen. Ich hätte sowieso nicht die Kraft mich zu wehren. Als sie den Verband herunternehmen wird mir kurz übel. Es sind einige tiefe Schnitte an meinem Fuß. Die Schnitte reichen bis zu vier Zentimetern von der linken Seitenkante des Fußes bis in die Mitte.

Das Desinfektionsmittel, das die beiden Engländerinnen in großen Mengen auf meine Wunde schütten, lässt mich zusammenzucken. Bald ist es überstanden. Alles vergeht, es ist nur der Moment. Ich rede mir gut zu. Das Schlimmste scheint überstanden zu sein.

Wir setzen uns an den Tisch und die beiden Mädchen ziehen eine Line. Es ist schon vier Uhr nachmittags. Ich warte auf die Tampons. Der Afrikaner, der sich auf den Weg machte sie zu holen, sitzt schon in einem Nebenraum und als sich unsere Blicke treffen, deutet er auf die Kochstelle und macht eine unerklärliche Handbewegung, als ob er etwas verstecken würde. Ich schaue fragend und er deutet wieder auf die Kochstelle. Bei genauerer Betrachtung erblicke ich ein weißes Päckchen unter einer der beiden Gasplatten. Ein persönliches Überreichen der Tampons war für ihn sichtlich unmöglich und dies war sein Weg, die unangenehme Situation zu bewältigen. Ich schäme mich. Wie konnte ich selbst in eine solche Situation gelangen und andere mit hineinziehen? Ich versuche die Packung mit Tampons mit meiner Hand zu umschließen und begeben mich auf die Toilette.

Eine Etappe scheint geschafft. Nun muss ich meine Tasche finden. Ein Taxi wird bestellt und ich versichere dem Chauffeur, dass falls ich meine Tasche nicht finden sollte, sicherlich ein Weg bestünde, die Tür meines Zimmers aufzubrechen und so zu meiner Kreditkarte zu gelangen, die sich in meinem Zimmer befindet.

„No problem, madam!“

Ich scheine nicht die erste abgestürzte Seele zu sein, die er in diesen Breiten graden chauffiert. Mit schwarzen Flip Flops, Größe 43, die mir Mango gab, trete ich die Reise zum letzten Partyort des Geschehens an. Es dämmt schon und als wir das Partygelände erreichen, kann ich es kaum fassen, dass immer noch, oder schon wieder, unzählige Menschen zu lauter Musik und grellen Lichtprojektionen wild und ausgelassen tanzen. Meine Wahrnehmung ist sehr begrenzt, ich sehe kaum weiter als zwei Meter und versuche jemanden zu finden, der zuständig wäre, gefundene Sachen zu verwalten. Es scheint mich keiner zu verstehen, die Musik ist laut. Jeder ist beschäftigt. Ich kenne das Gelände nicht – es scheint mir unbekannt. Ich muss meine Tasche finden! Ich weiß nicht wie lange ich umherirre und zwischen Menschen und abgelegten Taschen meine zu entdecken versuche.

Ich nähere mich zwei Palmen und plötzlich geht ein Licht in meinem Kopf auf – ich habe die Tasche zu Palmen gelegt, zu diesen zwei! Es ist, als ob ich einen Teil meiner Erinnerung wieder erlange. Ich glaube es kaum, als ich mich auf zwei Meter nähere, erblicke ich meine Tasche zwischen den Wurzeln der beiden Palmen. Friedlich, scheinbar unberührt. Es ist ein Bild, das ich nicht einordnen kann. Stille. Gnade (Vgl. Kap. I.1.2.1, Stille).

Behutsam hocke ich mich neben meine Tasche und bin gespannt. Ich öffne sie – darin ist meine Geldbörse mit sämtlichem Geld, meine Flip Flops, Tampons, Kaugummis, mein Schlüssel und zwei Wasserflaschen. Eine der Flaschen kenne ich, da ich sie schon seit einiger Zeit als Trinkflasche verwende – die zweite lasse ich bei den beiden Palmen zurück. Vielleicht sind ja da die Drogen drin.

Die letzte Etappe beginnt. Wieder im Taxi, freudenstrahlend!

Bei meinem Zimmer angekommen, verhalte ich mich unauffällig. Ich versuche sogar, mein Humpeln zu verbergen und das schmerzt! Ich möchte nicht, dass mich jemand sieht. Ich schäme mich so sehr, möchte im Erdboden verschwinden. Die nächsten drei Tage bin ich kaum außerhalb meines Zimmers. Es fällt mir schwer zu schreiben und meine Wahrnehmung ist immer noch begrenzt.

Als ich mich einmal zum Einkaufen hinaus begeben, finde ich bei meiner Rückkehr ein zusammengefaltetes Stück Papier an meiner Türe.

„Liebe Steffi, wo bist du? Wir machen uns schon Sorgen um dich... Sind heute am Abend beim Sunset. Franziska und Bernd.“

Auch wenn sie meinen Schmerz über den Verlust von Puppi nicht nachvollziehen konnten – es tut gut zu wissen, dass mein Verschwinden überhaupt jemandem aufgefallen ist.

Dieses Erlebnis veranschaulicht wesentliche Aspekte im Kontext meines Forschungsprozesses. Einerseits wird der Aspekt des *Allein-Seins*, *sich-unverstanden-oder Verlassen-Fühlens* im Feld und die damit in Verbindung stehenden Gefühlszustände depressiver Verstimmungen, während der ethnographischen Forschung sichtbar.

Darüber hinaus wurde mir selbst die Nähe verschiedener Inhalte des Forschungsortes durch dieses Erlebnis wahrlich bewusst. Die Beschreibung meines Erlebnisses zeigt aus emischer Perspektive die Nähe dieser Themen – die Nähe von spiritueller Suche und dem Gebrauch oder Mißbrauch bewusstseinsverändernder Substanzen.

Ausgehend von dieser persönlichen Erfahrung nehme ich nach diesem Erlebnis die Schnittstellen zwischen den Themen Spiritualität und bewusstseinsverändernden Substanzen bewusster wahr. Das Ausweiten der Grenzen meines sicher

abgesteckten Feldes, ermöglicht einen weiteren Blick auf die Überschneidungen, Parallelitäten und Koexistenzen von spiritueller Suche und dem Konsum von bewusstseinsverändernden Substanzen.

Demzufolge ist ein Einblick in ebendiese Parallelität und Kompatibilität von Spiritualität als Lebensgestaltungsprinzip und der Offenheit gegenüber Substanzen, die jenseits des Alltagswachbewusstseins führen, Inhalt des ersten Abschnittes dieses Kapitels. Aufgrund der Debatte bezüglich der sogenannten *Drogenproblematik* wird im Anschluss die Frage aufgeworfen, ob das Erreichen einer nicht alltäglichen Wirklichkeit aufgrund von bewusstseinsverändernden Substanzen hierarchisch bewertet werden kann. Im Anschluss werden mögliche negative Konsequenzen veränderten Bewusstseins aufgrund der Beobachtungen innerhalb der Feldforschung dargestellt.

III.2 Zwei Wege – ein Ziel!?

Ob aufgrund von Meditation oder Drogen⁴⁵ ein veränderter Bewusstseinszustand hervorgerufen wird – gemeinsam ist ihnen die Dimension ihrer Erfahrung. Diese kann in beiden Fällen jenseits des Alltagswachbewusstseins lokalisiert werden. Als Eintrittskarte in *andere Wirklichkeiten* fungieren veränderte Bewusstseinszustände als Erlebnisräume, in denen Erkenntnisse jenseits alltäglicher Strukturen und Normen generiert werden können.

Baudelaire spricht in seinem Werk *„Die künstlichen Paradiese. Gedichte vom Haschisch“*, sehr poetisch über ein Grundbedürfnis des Menschen nach transzendenter Erfahrung in ebendiesen *anderen Wirklichkeiten*.

„Zu Anfang habe ich von dem wunderbaren Zustand gesprochen, in den der Geist des Menschen sich manchmal wie durch eine besondere Gnade versetzt sieht. Ich habe gesagt, indem er unaufhörlich danach trachte, seine Hoffnungen anzuspannen und sich zum Unendlichen zu erheben, bewaise er in allen Ländern und zu allen Zeiten eine unglaubliche Vorliebe für alle Substanzen – sogar gefährliche –, die (...) in seinen Augen vorübergehend ein gelegentliches Paradies, dieses Ziel all seiner Wünsche, heraufbeschwören können“ (Baudelaire 1988: 81f).

45 Andrew Weil fasst unter Drogen alle Substanzen zusammen, die das Alltagswachbewusstsein verändern können. Ob es sich nun um Alkohol, Meskalin, Kokain oder Cannabis handelt, steht auch in dieser Arbeit nicht im Vordergrund. Das Interesse liegt an dem menschlichen Bedürfnis nach verändertem Bewusstsein, das unter anderem durch den Gebrauch von Drogen ausgelöst werden kann (Weil 2000: 28).

Die Annahme Baudelaires, dass der Mensch danach trachtet „*sich zum Unendlichen zu erheben*“ formuliert er gewiss in sehr pathetischer Art und Weise. Zugleich kann diese Aussage dahingehend interpretiert werden, dass sie inhaltlich die wesentlichsten Aspekte eines veränderten Bewusstseinszustandes umfasst. Auch Kupfer beschreibt veränderte Bewusstseinszustände aufgrund psychoaktiver Substanzen als potentielle Aufhebung des Zeit-Raum-Gefühls mit dem Begriff *Unendlichkeit*. „*Die Dimensionen von Raum und Zeit dehnen sich nun scheinbar ins Unendliche aus und lösen sich endlich ganz auf*“ (1996: 6).

Der Begriff der *Unendlichkeit*, kann in dem Kontext dieser Aussage und zugleich aufgrund meiner Erfahrungen⁴⁶ in Dimensionen außerhalb alltäglichen Bewusstseins im räumlichen als auch zeitlichen Sinne als *ohne Begrenzung* interpretiert werden. Das *Unendliche* wahrnehmen zu können, kann als Wahrnehmungsebene verstanden werden, in der alltägliche Begrenzungen aufgehoben werden. Sowohl aufgrund spiritueller Praxis ausgelöst, als auch durch Substanzen induzierten Bewusstseinszuständen, ist das Überwinden dieser Grenzen und Begrenzungen der Wahrnehmung von Zeit und Raum potentiell immanent. Wie schon Aldous Huxley als Eingangszitat seines Werkes *Die Pforten der Wahrnehmung* William Blake zitiert: „*Würden die Pforten der Wahrnehmung gereinigt, erschiene den Menschen alles, wie es ist: unendlich*“ (Huxley 1970: 7).

Die Veränderung des Körperempfindens und die Wahrnehmung von Zeitlosigkeit sind Hauptaspekte jener veränderten Bewusstseinszustände (Weil 2000: 40).

Körperliche Leichtigkeit kann als ein Indiz für eine (teilweise) Aufhebung der Begrenzung der Wahrnehmung des Körpers als reine Materie, die dem Gesetz der Schwerkraft unterliegt, angesehen werden. Eine extreme Form dieser Wahrnehmung ist das Empfinden fliegen zu können. Ein weiterer Inhalt veränderten Bewusstseins kann das Empfinden eines *Einheitsgefühls* darstellen (Schneider 1998: 19). Die Begrenzung des Körpers wird nicht mehr als isolierte Instanz wahrgenommen, sondern als Bestandteil eines *größeren Ganzen*.

46 Ein Beispiel aus eigener Erfahrung ist die Wahrnehmung meines ganzen Körpers als wellenförmige Bewegung. Im Rahmen einer Sitzung bei einem *Geistheiler* in Wien, wandeln sich in meiner Wahrnehmung zuerst meine Füße in Wellen um. Nach und nach verbreitet sich dieses Empfinden und zuletzt löst sich die materielle Wahrnehmung meines Kopfes auf. Zeitempfinden habe ich keines, in dem Sinn, als dass ich nicht mehr daran denke eines haben zu können. Parallel dazu ist das Erleben meines *Ichs* – ich kann nicht sagen, ob es sich aufgelöst hat oder nicht, da ich mein Ich nicht mehr wahrnehme. Grundlegend ist, dass ich in eine Erfahrungsdimension vorgestoßen bin, in der es das Konzept *Körper* an sich nicht gibt. Vorhanden waren in dieser Dimension ausschließlich wellenartige Bewegungen, die in keine Richtung begrenzt waren. Ähnliches Erleben ist mir auch von dem Gebrauch psychoaktiver Pflanzen bekannt.

Indem die Wahrnehmung von einer Begrenzung der Körperlichkeit aufgehoben wird, verändert sich auch das Ichgefühl. Die Grenzen des alltäglich dominanten Ichgefühls werden erweitert (Legnaro 1982: 94). Die Auflösung dieser Begrenzung des *Ichs* wird unter anderem in asiatischen Glaubenssystemen als Hilfsmittel zur Erleuchtung angesehen. Das *Ich*, die Position des alltäglichen Beobachters und Handelnden aufzugeben, ist auch Ziel zahlreicher anderer spiritueller Tendenzen und Philosophien (Weil 2000: 42). Aldous Huxley bezeichnet das Bedürfnis „die Grenzen ichbewußter Selbstheit zu überschreiten“ als „Hauptverlangen der Seele⁴⁷“ (1970: 47).

Abgesehen von der, wie oben erwähnten, körperlichen Wahrnehmungsveränderung, kann durch die Auflösung des alltäglichen Ich-Konzeptes auch die psychische Verfassung von Selbstzweifeln, Ängsten und Sorgen in einen Zustand angenehmer Entspannung wechseln. Entspannt zu sein, bedeutet befreit von Spannungen zu sein, die aufgrund der eigenen Biografie und Lebenssituation zu Belastungen werden können. Die Veränderung der emotionalen Stimmungslage kann auch durch eine Veränderung der Bedeutungszuschreibung erfolgen (Legnaro 1982: 96). Bedeutungen, die im Alltagswachbewusstseinszustand nicht assoziiert werden, können wiederum reziprok auf den emotionalen Zustand wirken. Kupfer beschreibt denselben Inhalt, der durch spirituelle Praxis aktiviert werden kann, im Kontext eines Rauscherlebnisses. „*Es ist dieser Selbstverlust, die vorübergehende Entbindung von den gewohnten Sorgen, Pflichten, Ängsten und Beschränkungen, die uns den Rausch als einen herrlichen Zustand der Leichtigkeit erleben lässt*“ (Kupfer 1996: 3f).

Nach Weil ist dieser Selbstverlust Inhalt aller mystischen Glaubensrichtungen und kann aus christlicher Sicht auch mit den Worten Jesu assoziiert werden: ‚*Wer aber sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden*‘ (Matth. 16,26; vgl. Lk. 10,24 zit. n. Weil 2000: 42).

In Hinsicht auf das Zeiterleben während eines veränderten Bewusstseinszustandes, kann die Außerkraftsetzung des linearen Konzeptes von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft angedacht werden.

Zeitlosigkeit beschreibt somit die Aufhebung der Bewusstseinsbegrenzung sich im gegenwärtigen Moment auf Vergangenes oder Zukünftiges zu beziehen. Da Zeit subjektiv erlebt wird, ist sie abhängig von der jeweiligen Aufmerksamkeit und Wahrnehmung eines Individuums.

47 Der Begriff der Seele wird in dieser Arbeit als Instanz eines transzendenten Bewusstseins verstanden.

Die Aufhebung des alltäglichen Konzeptes von Zeit, das an sich ein abstraktes ist, bewirkt ein intensives Gegenwarts-Erleben. Sowohl psychoaktive Substanzen, als auch das Üben spiritueller Techniken, können dieses Erleben hervorrufen (Weil 2000: 88). Unzählige spirituelle Traditionen bezeichnen das Erlangen eines *Gegenwärtig-Seins* als Ziel ihrer Lehre.

„Das Grundprinzip des Lebens in der Gegenwart ist in alten hinduistischen Schriften dargestellt und auch in der buddhistischen und christlichen Philosophie ein vorherrschendes Thema: In dem Maße, wie das Bewusstsein durch Vergangenheit und Zukunft abgelenkt ist – die beide unwirklich sind-, ist es für den Gebrauch im wirklichen Hier und Jetzt nicht verfügbar“ (Weil 2000: 89).⁴⁸

Gelpke stellt einen Vergleich zwischen veränderten Bewusstseinszuständen auf, die einerseits auf Grund des Konsums von bewusstseinsweiternden Substanzen ausgelöst werden und andererseits durch spirituelle Praktiken oder Rituale erreicht werden. Erstere fasst er unter dem Begriff *Rausch* zusammen, Letztere unter dem Terminus *Ekstase*, wobei er die Reziprozität der Erfahrungsdimensionen und deren Parallelität hervorhebt. Seiner Annahme – die seinem damaligen Wissensstand entsprach – einer möglichen Kategorisierung von Kulturen, ja sogar *Rassen*, die *rauschhafter* seien als andere, kann ich in jedem Fall widersprechen. Jedoch greift er in Hinsicht auf die Reziprozität der verwandten Bewusstseinszustände einen interessanten Aspekt auf. Gelpke meint, *„dass die Befähigung eines Menschen zum Rausch in einem direkten proportionalen Verhältnis zu seinen ekstatischen und mystischen Fähigkeiten steht“ (1966: 226).*

Er selbst zählt schon die Einwände gegenüber dieser Aussage auf, die in erster Linie auf die Tendenz der Verallgemeinerung derselben gerichtet sind. Andererseits ist ihm auch bewusst, dass er damit einen Vergleich des profanen Bereichs – beispielsweise ein Alkoholrausch – mit dem sakralen Bereich – beispielsweise ein Erleuchtungserlebnis – wagt, der nicht unbedingt zutreffen muss. Und doch greift er mit diesem In-Beziehung-setzen dieser Dimensionen einen wesentlichen Aspekt auf, indem er fortfährt: *„(...) aber andererseits weisen sie doch zweifellos beide in eine gleiche Richtung, weil sie beide darauf angelegt sind, die normalerweise bestehenden Zeit-Raum-Schranken zwischen Ich und Du, Individuum und Welt, Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Wirklichkeit zu durchbrechen“ (Gelpke 1966: 226).*

48 Vgl. Kapitel IV. 4, Jetzt!!

In meinem Verständnis kann nicht grundlegend von einer *Befähigung* ausgegangen werden, als vielmehr von der Intensität des Bedürfnisses nach verändertem Bewusstsein, dass sich sowohl im Gebrauch von psychoaktiven Substanzen als auch in der Praxis spiritueller Techniken widerspiegelt. Gelpke fasst alle externen Reize oder Methoden, die in einen veränderten Bewusstseinszustand führen, unter dem Begriff *Bewusstseinschalter* zusammen (1966: 226).

Das Erreichen von Dimensionen veränderten Bewusstseins wird auf mannigfaltige Weise kategorisiert. Eine in dieser Arbeit vertretbare Kategorisierung wird von Dittrich und Scharfetter dargelegt. Die Induktionsmethode eines veränderten Bewusstseinszustandes kann *pharmakologisch*, also anhand von Substanzen hervorgerufen werden oder *psychologisch*, wobei dies sämtliche mentale und meditative Praktiken umfasst (Dittrich/Scharfetter 1987: 36).

Die Aktivierung des oben erwähnten *Bewusstseinschalters*, die die Aufhebung der Zeit-Raum-Schranken des Alltagsbewusstseins bewirkt und somit einen Zustand geprägt von Freude und Entspannung auslöst, kann nach Widl als Erfüllung der Grundsehnsucht⁴⁹ nach Heil interpretiert werden, die in drei Bereiche unterteilt wird. Zuerst bezieht sich das Bedürfnis nach Heil auf das Individuum, welches in darauf folgender Stufe auf das Umfeld des Individuums ausgeweitet werden soll. Die höchste Stufe der Erfüllung von Heilsehnsucht ist die des Erfahrens von Göttlichkeit (Widl 1992: 31f).

Sowohl spiritueller Praxis als auch als Grundmotiv der Kulturgeschichte von bewusstseinsverändernden Substanzen liegt das Bedürfnis nach dem Erfahren des sogenannten *Göttlichen* zugrunde.

„Seit Beginn der Geschichte hadert der Mensch mit sich selbst und seiner unabwendbaren Menschlichkeit. (...). Ein Gott sein, unsterblich und frei, das wäre etwas, dazu fühlt er sich in der Ungeduld seines Geistes wohl eigentlich berufen, doch wie soll er es anstellen, den Zwängen seiner alltäglichen Wirklichkeit zu entfliehen? Hier kommen ihm die Rauschmittel zu Hilfe. Es ist kein Zufall, daß der Rausch in den früheren Zivilisationen – so wie oft auch der Wahnsinn – als ein heiliger Zustand gedeutet wurde: eine Manifestation des Göttlichen senkt sich in das Bewusstsein des Menschen herab“ (Kupfer 1996: 3).

⁴⁹ Dass die hier angeführte Grundsehnsucht als Inhalt zeitgenössischer Spiritualität gilt, wird näher in Kapitel IV, 1, New Age – ein Überblick, erläutert.

Nach Dittrich ist anzunehmen, dass veränderte Bewusstseinszustände Ätiologie-unabhängige Gemeinsamkeiten aufweisen. Ein Bereich davon ist der einer mystischen Erfahrung (Dittrich 1982: 92).

Bei der Frage, ob das Erreichen mystischen Erlebens durch pharmakologische Induktion möglich ist, scheiden sich jedoch die Geister. Dass diese verschiedenen Zugangsmöglichkeiten sowohl innerhalb der spirituellen Szene als auch aus ethischer Perspektive hierarchisch bewertet werden, zeigt der nächste Abschnitt dieses Kapitels.

III.2.1 Die Frage nach Authentizität

Kommt es zur Diskussion über eine Wertigkeit des Erreichens erweiterter Bewusstseinszustände – im Sinne eines mystischen Erlebens – mit oder ohne dahinführender Substanzen, ist diese meist stark emotional gefärbt (Bolle 1988: 8; Weil 2000: 14ff). Das ambivalente Verhältnis zu bewusstseinsweiternden Substanzen entsteht mitunter, da diese *„bei der dominanten Kultur als gesellschaftliches Übel und Problem des Strafvollzuges gelten, bei einer ganz bestimmten Subkultur innerhalb dieser größeren Gemeinschaft als Sakrament betrachtet werden“* (Metzner 1996: 64).

Im Mittelpunkt der Diskussion steht die Thematik der Authentizität mystischer Erfahrung aufgrund des Gebrauchs von psychoaktiven Substanzen. Für Praktizierende eine Wirklichkeit, für Asketen Illusion.

III.2.1.1 pro

Argumentieren Praktizierende der pharmakologischen Induktion für den Gebrauch dieser, spielt vor allem beim Konsum von Cannabis⁵⁰ das Verhältnis und der Umgang der indischen Bevölkerung mit derselben Substanz für westliche Reisende eine beeinflussende Rolle. Der Konsum von Cannabis ist in Indien in den sozialen, kulturellen und auch rituellen Kontext einbezogen. Die Assoziationen dazu werden von westlichen Touristen übernommen und somit Teil ihres Wertesamplings.

50 Da unter Yoga-Praktizierenden vor allem der Gebrauch von Cannabis verbreitet ist, wird hier im speziellen auf diese Substanz eingegangen.

Schon vor 6000 Jahren wurde Cannabis in Indien einerseits wegen seiner ökonomischen Eigenschaften geschätzt und zugleich wurde es als Hilfsmittel zur Kontemplation genutzt und gepriesen. Das dem Menschen ureigene Bedürfnis⁵¹ nach mystischer Erfahrung, lässt ihn schon in prähistorischer Zeit die verschiedensten Substanzen dazu nutzen, um diese zu erreichen. Archäologische Funde bestätigen, dass Pflanzen, die zu veränderten Bewusstseinszuständen führen, in prähistorischer Zeit auf fast allen Kontinenten in Gebrauch waren (Coral 1996: 203).

Die Tradition und das Ritual Cannabis zu konsumieren, um *sadhana*, Gottes-Realisation zu begünstigen, reicht in Indien demzufolge tausende Jahre zurück (Saldanha 2007: 66). In früherer Zeit wurde Cannabis auch benutzt, um für das Lesen heiliger Texte das Konzentrationsvermögen zu erhöhen (Metzner 1996: 66; Emboden 1982: 562).

Ein vermehrt vorgebrachtes Argument für den Gebrauch von Cannabis ist in diesem Kontext, dass diese Technik der Bewusstseinsveränderung *natürlich* sei, da Menschen *immer schon* Cannabis konsumiert hätten. Zugleich wird auch die Unterstützung hinsichtlich einer Gottes-Realisation als positiver Faktor des Gebrauchs bewertet.

Cannabis wird in den hinduistischen Schriften des Atharva Veda (2000-1400 v. u. Z.) als *sacred grass* bezeichnet. In tantrischer Tradition wird Cannabis eine religiöse Bedeutung zugesprochen. Innerhalb spezifischer Riten wird die Pflanze selbst zum Gegenstand der Verehrung, indem sie die weibliche Gottheit Vijaya repräsentiert. Um 800 v.Z. wird es erstmals unter dem Namen Vijaya, was *Sieg* oder *Triumph* bedeutet, erwähnt (Kupfer 1996: 25). Der Vollzieher der Ritualhandlung erlangt durch die Einnahme eine, der Gottheit zugeschriebene, alles besiegende Kraft (Moser-Schmitt 1981: 545).

Bei den *Sadhus*, den heiligen Männern Indiens, sowie Fakiren, wird der Gebrauch von Cannabis seitens der Behörden weitgehend toleriert, wobei auch dies von der Tagespolitik abhängig ist. Als Ergänzung zu spiritueller Praxis, wie der des Yoga wird Cannabis innerhalb des Shivaismus und tantrischen Ritualen verwendet. Der Gebrauch wird im Kontext des Shivaismus als Verehrung der Gottheit

51 Es sei darauf hingewiesen, dass diese These von Andrew Weil aus seinem Werk *Drogen und höheres Bewusstsein* übernommen wurde und in seinem Sinne, „dass die Menschen mit einem Hang zum experimentellen Umgang mit verschiedenen Möglichkeiten der Bewusstseinsveränderung geboren wurden“ und nicht, wie er seiner Ansicht nach falsch interpretiert wurde, „die Menschen würden mit einem Verlangen nach Drogen geboren“ (Weil 2000: 10).

Shiva verstanden (Moser-Schmitt 1981: 544). Darüber hinaus verwenden auch Sadhus unterschiedlicher hinduistischer Glaubensrichtungen Cannabis als Mittel zur Meditation und Versenkung (Perrine 1996: 342).

Der somit relativ präzente Gebrauch von Cannabis seitens der Indigenen, bleibt keinem Indien-Reisenden verschlossen und prägt somit die Einstellungen und die Assoziationen dahingehend. Nicht nur die Übernahme der Handhabung von Cannabis der Indigenen in das Wertesampling der Reisenden lassen Cannabis zu der wohl am meisten konsumierten bewusstseinsverändernden Substanz in Indien werden, sondern auch die prinzipielle Möglichkeit, es jederzeit ohne großen Aufwand beziehen zu können.

Die Zubereitungsformen, in denen Cannabis in Indien erhältlich sind, unterscheiden sich grundlegend in der Stärke ihrer Wirkung: *„bhang ist the least potent and cheapest; it is made from dried leaves, seeds and stems. Ganja is made from the flowering tops of the female plants and is about three times as powerful as bhang. Charras is the pure resin, which is known as hashish in the Middle East; it is four to eight times as potent as bhang“* (Perrine 1996: 339).

Das Angebot und der Aspekt spiritueller Weiterentwicklung – im Sinne mystischer Erfahrung – sind die Basis, von welcher Argumentationen für den Gebrauch von Cannabis ausgehen.

Tsofi, Yoga-Praktizierende aus Israel, argumentiert für den Gebrauch, indem sie ihren Standpunkt gegen den Konsum von Zigaretten begründet. Da Tabak zu wenig bewusstseinsverändernd wirkt, sei der Gebrauch von Cannabis dahingehend effektiver. Zugleich betont sie das Angebot von Cannabis in Indien: *„To smoke cigarettes is stupid! What is the effect? – It’s nothing but harmful. If you smoke Charras – how wonderful! It opens your mind. In India you get good Charras, everywhere, so it’s good for spirituality!“*⁵².

Suzanne aus England interviewe ich direkt nach der Yogaklasse, die wir gemeinsam besuchen. Während des Interviews raucht sie Charras aus Manali, das unter Reisenden als *beste Ware* bezeichnet wird. Während sie den Joint genüsslich raucht und dabei immer euphorischer in ihrer Erzählung wird, beschreibt sie einen Ort in ihrem Geist, der eine Verbindung zum Universum darstellt und sie sich somit in einer Einheit mit demselben befindet. In dieser Einheit befinde sie sich,

52 Die zitierte Aussage wurde nach einem informellen Gespräch im persönlichen Feldtagebuch (23.02.07) notiert.

wenn sie Charras raucht. Suzanne ist sich gewiss, eine spirituelle Erfahrung mit dem Gebrauch von Cannabis zu machen.

AutorInnen und BewusstseinsforscherInnen wie zum Beispiel Aldous Huxley, Felicitas Goodman, Andrew Weil und Rudolf Gelpke betonen, dass mystische Erfahrungen, die durch den Konsum von bewusstseinsverändernden Substanzen induziert wurden in ihrer Authentizität nicht generell angezweifelt werden sollten (Tillich 2005: 45). Gelpke geht gemäß seiner Studien, die den Vergleich veränderter Bewusstseinszustände mit und ohne pharmakologischer Induktion umfassen, davon aus, dass „*trotz formaler Unterschiede eine inhaltliche Übereinstimmung*“ (1966: 202) gegeben ist.

III.2.1.2 contra

Die Verfechter einer asketischen Lebensweise stehen dieser Annahme kritisch gegenüber. In einer Strömung der Szene Yoga-Praktizierender ist die Tendenz gegeben, Erkenntnisse während eines nüchtern erreichten, veränderten Bewusstseinszustandes als erkenntnisreicher oder als *wahrhaftiger* zu bewerten als solche, die durch Substanzen ausgelöst wurden⁵³.

In dem Internetforum von Yoga Vidya, einem der größten Yoga-Vereine Deutschlands, umfasst ein Forumsbesucher in seiner Mitteilung die zwei wesentlichsten Inhalte zeitgenössischer Argumente der asketischen spirituellen Strömung, die sich gegen den Gebrauch von Drogen ausspricht:

Re: Yoga Indien haschisch

Datum: 17.08.2008 13:12

Hi, die inneren Zustände des Körpers geben uns eine Rückmeldung über unseren Weg auf dem wir uns befinden. Was wir getan haben und was wir gelassen haben. Wenn ich einen schönen Spaziergang gemacht habe, wenn ich intensiv Yoga gemacht habe, wenn ich mich konzentriere und ein schönes Bild male, dann signalisiert mir das innere Gefühl „das ist gut was du tust, das fördert deine Balance, dein Gefühl der Verbundenheit mit ALLEM.“ Wenn du das gute Gefühl mit einer Droge erzeugst, fälschst du die „Belohnungs-Hormone“, du fühlst dich

53 Meine persönliche (zeitweilige) Meinung wird in Kap. I.1.2.3, Beach Life, kurz umrissen.

gut ohne etwas für Balance und Kreativität getan zu haben. Das ist wie Falschgeld in Umlauf bringen. „Wer etwas nimmt ohne etwas zu geben, macht sich zum Narren.“ (...) Das ist es was ich über Drogen denke. (Habe ich lange genug selber genutzt.) Gruß Danglang⁵⁴.

In erster Linie ist hier das Gefühl einer „*Verbundenheit mit ALLEM*“ hervor zu heben, das grundlegendes Ziel zeitgenössischer Suchender und ihrer Entwicklung ist (vgl. Kap. IV.3, Universalistisch-synkretistische Spiritualität). Dieses mystische Erleben mit dem Konsum von Drogen herbeizuführen wird in erster Instanz mit einer *Fälschung* verglichen. „*Wer etwas nimmt ohne etwas zu geben*“, wie Bewegung, die Praxis von Yoga, Konzentration oder Kreativität, „*macht sich zum Narren*“. Diese Aussage zeigt deutlich, dass die Annahme der Gegner von bewusstseinsweiternden Substanzen dahingehend ist, dass eine Anstrengung oder Leistung gebracht werden muss, um mystisches Erleben zu erreichen. Auch das von dem hinduistischen Guru Meher Baba verfasste Pamphlet *God in a pill?*, in dem er sich gegen den Gebrauch von Halluzinogenen, insbesondere LSD ausspricht, bezeichnet spirituelle Erkenntnisse oder mystische Erfahrungen eines Rauschzustandes als *nicht echt* und *oberflächlich*. „*No drug, whatever its great promise, can help one to attain the spiritual goal (...)*“ (Meher Baba 1966⁵⁵).

Ein weiterer Vertreter der indischen Tradition, Gopi Krishna, beschreibt die Inhalte veränderten Bewusstseins, das pharmakologisch induziert wurde, als *Hirngespinnste*. Wahre mystische Erfahrung sei mit dem Gebrauch bewusstseinsverändernder Substanzen nicht zu erreichen (Gopi Krishna 1975: 38f). Der Gebrauch dieser wird als Realitätsflucht bewertet und das durch die Substanz erreichte Bewusstsein sei nichts weiter als ein Erlebnis von *Pseudo-Transzendenz* (ebda.1975: 128).

Zaehner argumentiert ebenso inhaltlich ähnlich. Wahrhaftige mystische Erfahrung sei durch bewusstseinsverändernde Substanzen nicht möglich. Im Sinne der Verurteilung der Konsumgesellschaft, die unter anderem Nahrung, Musik und in diesem Kontext Mystik „*abgepackt*“ hat, steht er dem Gebrauch von psychoaktiven Substanzen kritisch gegenüber und versteht ihn im negativen Sinn als technologisiert und „*seelenlos*“ (Zaehner zit.n. Heigl 1980: 83).

54 <http://www.yoga-vidya.de/de/service/forum/read.php?4,3223,3314#msg-3314>; 14.12.10

55 <http://www.avatarmeherbaba.org/erics/godpill.html>; 23.08.2010

Höchste Erkenntniszustände, die von Mystikern und Weisen oft nur durch jahrelange Disziplin und äußerste Anstrengung erreicht werden, können pharmakologisch nicht induziert werden und somit nicht demselben Erkenntniswert entsprechen (Heigl 1980: 83f).

III.2.2 Bewusstseinsbildung zu Kompetenz

Weil differenziert veränderte Bewusstseinszustände jedoch nicht aufgrund der Art ihrer Erreichung, sondern ihrer Verarbeitung. *„Es ist eigentlich offensichtlich, dass das einzige sinnvolle Kriterium für die Echtheit jeder spirituellen Erfahrung – ob sie im Zusammenhang mit einer Droge gemacht wird oder nicht – die Wirkung ist, die sie auf das Leben eines Menschen hat. Ich würde einer Person misstrauen, die an jedem Wochenende ‚spirituelle Erfahrungen‘ mit LSD machen und ihre alten Verhaltensmuster beibehalten würde. Ich wäre von einer Person beeindruckt, in deren Leben sich Spiritualität nach einer tiefen LSD-Erfahrung manifestieren würde“* (Weil 2000: 69).

Die Bewunderung, die Weil einer Person gegenüber ausspricht, die aufgrund eines veränderten Bewusstseinszustandes aufgrund von LSD spirituelle Einblicke in ihr Leben gewinnt, entspricht jedoch nicht zugleich einer Aufforderung zu einem unreflektierten Gebrauch, der wiederum in Folge als Missbrauch bezeichnet werden kann. Vielmehr befürworten die Verfechter von bewusstseinsverändernden Substanzen die Förderung der Kompetenz mit diesen umzugehen und deren Potential in geeignetem Kontext zu erforschen.

Einen interessanten metaphorischen Vergleich, dem ich mich in der Diskussion über den Gebrauch von bewusstseinsverändernden Substanzen anschließen möchte, greift Bolle auf. LSD wird mit einem Messer verglichen, dessen Beurteilung und Bewertung von einer Gruppe Menschen mit verschiedensten Berufen vorgenommen wird. Es ist leicht vorzustellen, dass ein Metzger ein anderes Urteil fällen wird, als ein Kriminalist oder ein Chirurg. *„Nicht das Messer an sich besitzt die Eigenschaft gut oder schlecht zu sein, sondern bekommt diese lediglich durch den Zusammenhang, in dem es benutzt wird und durch die Kompetenz desjenigen, der es gebraucht“* (Bolle 1988: 2).

Dazu auch Gelpke: *„Vergessen wir doch nicht, daß jede Rauschdroge – ebenso wie das Phänomen des Rausches selbst – grundsätzlich jenseits von Gut und Böse steht“* (1966: 175).

Die Kompetenz im Umgang mit bewusstseinsverändernden Substanzen zu fördern, kann nur in dem Sinne unterstützt werden, als dass Aufklärungsarbeit zu grundlegenden Thematiken vorgenommen wird.

Wesentliche Begrifflichkeiten, die von Timothy Leary geprägt wurden (Saldanha 2007: 64), sind in diesem Kontext sowohl *Set* als auch *Setting*. Unter *Set* wird die Erwartungshaltung oder Assoziation einer Person bezüglich der Wirkung der konsumierten Substanz zusammengefasst. Diese konstituiert sich normalerweise aus biografischen Inhalten des Individuums und sämtlichen Aspekten seiner Persönlichkeit und kann in vielen Fällen unbewusste Inhalte umfassen (Leuner 1982: 1131). Werden diese vor der Einnahme psychoaktiver Substanzen bewusst gemacht und reflektiert – möglicherweise in positivem Sinn manipuliert – können sich die Inhalte des *Sets* grundlegend ändern. Die Intention oder Zielsetzung des Gebrauches von psychoaktiven Stoffen ist grundlegender Aspekt des *Sets* und somit als wesentlicher Faktor zur Wirkung der Substanzen anzusehen (Metzner 1996: 70). Die räumliche Umgebung, sowohl geografisch als auch sozial gesehen, bezeichnet der Begriff *Setting* (Leary 2000: 16f; Weil 2000: 37).

Ein bewusstes Reflektieren von *Set* und *Setting* kann negative Konsequenzen, wie z.B. sogenannte *Horrortrips* verhindern. Bolle betont diese Thematik radikal – seine Meinung ist, „*daß es nicht so sehr darauf ankommt, welche Substanz konsumiert wurde, sondern wie und in welcher Erwartungshaltung*“ (1988: 7).

Heutzutage sind nur in wenigen Fällen die Kompetenz und Achtsamkeit bezüglich des *Sets* der individuellen Persönlichkeitskonstitution gegeben, noch wird auf das *Setting* oder den Kontext, in dem bewusstseinsverändernde Substanzen genommen werden, geachtet. Meist findet der Konsum im Rahmen von Parties oder Events statt. Der Gebrauch von Halluzinogenen wird in vielen Fällen zu einem Missbrauch, der zu Abhängigkeit führen kann, wenn der Konsum als Zuflucht von erschwerenden Lebenssituationen eingesetzt wird. Ein weiterer Aspekt ist die rein hedonistische Umgangsweise, die viele Jugendliche im Umgang mit halluzinogenen Stoffen in privaten Räumen einnehmen⁵⁶. Ein ritualisierter Gebrauch ist heutzutage vereinzelt, jedoch kaum gegeben.

56 Tausende Videobeiträge auf der Internetplattform *YouTube* (www.youtube.com), zeigen die (meist) ersten Erfahrungen von Jugendlichen mit *Salvia divinorum* („*first salvia trip*“) in ihren Wohnungen. Beiträge wie „*worst trip ever*“ und solche bei denen der/die Experimentator/in in seinem/ihrer bewusstseinsveränderten Zustand von anderen Anwesenden ausgelacht wird, zeigt, dass kaum Kompetenz in Umgang mit Halluzinogenen gegeben ist. Abgesehen davon, dass durch die Internetpräsenz Behörden in den USA und England der Impuls zur Prohibition von *Salvia* gegeben wird, tragen diese Beiträge ebenso wenig zu einer allgemein größeren Akzeptanz veränderten Bewusstseins in der Gesellschaft bei.

Der Ansatz, Substanzen zu einem Vordringen in nicht alltägliche Dimensionen zu verwenden und Erkenntnisse oder Inhalte der Selbsterfahrung anschließend zu integrieren, wie es im traditionellen und rituellen Kontext einiger außereuropäischer Kulturen gehandhabt wird, ist wenig verbreitet. Dadurch ist auch die Meinung, dass dem konstruktiven Gebrauch von Halluzinogenen ein immenses Potential an Erkenntnis über das menschliche Dasein innewohnt, nicht allzu weit verbreitet⁵⁷. Nach Bolle ist dies auch eine Konsequenz des Mangels an „*Metaphern und inneren Bildern für eine Integration der ‚Rauschzustände‘*“ (Bolle 1988: 8).

Tillich formuliert diese Integration als eine Umsetzung des mystischen Erlebens in ethischem Sinne. Die „*ethische Aktivierung*“ (Tillich 2005: 45) sei Indiz für eine wertvolle Verarbeitung der Erfahrung. Der Gewinn eines ethisch wertvolleren Lebens wird als Indikator für die Authentizität eines mystischen Erlebens angenommen.

Auch nach Heigl wird dieser Aspekt als Kriterium zu der Überprüfung eines wahrhaft mystischen Erlebnisses herangezogen. Zur Übersicht werden hier alle drei Kriterien vorgestellt:

- a.) *Die subjektive Überzeugung, durch eine innere Erfahrung mit der letzten Wirklichkeit in Kontakt getreten zu sein.*
- b.) *Diese letzte Wirklichkeit wird in einer überrationalen, intuitiven Schau als etwas Heiliges, Besonderes empfunden.*
- c.) *Die Erfahrung ist verbunden mit dem Versuch, im praktischen Leben die Übereinstimmung mit der erfahrenen letzten Wirklichkeit zu realisieren“* (Heigl 1980: 87; siehe auch ebds. 116f).

Nach Stace, einem britischen Philosophen, beinhalten mystische Erfahrungen, deren Inhalt in vielen Fällen ein Einheitserleben der Umwelt im Sinne einer allumfassenden, *letzten* Wirklichkeit darstellt, das Potential, die Grundlage einer menschenwürdigen Ethik, die der Liebe, zu erkennen. Heben sich die Grenzen des Bewusstseins auf, in dem Trennung und dadurch die Identifikation mit

57 Hauptsächlich aufgrund der Inhalte der Assoziationen und der Kompetenz gegenüber pharmakologischen Substanzen, können diese und damit einhergehende Bewusstseinszustände, entwicklungsfördernd oder –hemmend sein. In vielen indigenen Kulturen herrscht keine *Drogenproblematik* obwohl Drogen konsumiert werden (Weil 2000: 97).

der eigenen Person als Ego vorherrscht, besteht die Möglichkeit zu einem ethisch wertvolleren Umgang mit Mitmenschen. Stace plädiert somit für die Umsetzung mystischer Erfahrungen in mitmenschliches, liebevolles Handeln (Tillich 2005: 47).

Ein weiterer Aspekt, der in der Bildung zu verantwortungsbewusstem Drogenkonsum wesentlich wird, ist die Aufklärung über die Möglichkeit, veränderte Bewusstseinszustände, im Sinne einer mystischen Erfahrung auch ohne Einnahme von pharmakologischen Mitteln hervorzurufen.

Der Ansatz, den Kupfer in Anlehnung an Huxley vertritt, der sich auf die Bildung in Bezug auf bewusstseinsverändernde Substanzen bezieht, entspricht mit einer Ursachenlösung und nicht einer Symptombefreiung der Konfliktlösungsstrategie des zeitgenössischen, spirituellen Kontextes⁵⁸. Kupfer plädiert für eine Bildungsreform, die Menschen darin unterrichtet, sich über die ihnen immanenten, teilweise ungenutzten, Energien bewusst zu werden. Alltagsprobleme und die Belastungen der Lebenssituation, die im Alltagswachbewusstsein als unbewältigbar scheinen, sollen mit Hilfe zur Selbsthilfe überschaubar und bewältigbar werden. *„Erst ein zu solcher Selbsthilfe angeleitetes Individuum kann ein wirklich mündiger Mensch sein, der auf Drogen und andere Fluchthelfer nicht mehr angewiesen ist bzw. sie in verantwortungsvoller Weise zu benutzen versteht, ohne ihren Nebenwirkungen zum Opfer zu fallen“* (Kupfer 1996: 309).

Darüber hinaus ist Aufklärung dahingehend, dass jedem Menschen wie Kupfer es oben anführt, das Potential zur Selbsthilfe innewohnt, ein präventiver und bildungsorientierter Ansatz (im Gegensatz zu dem der Prohibition). Ist eine Schulung in Hinsicht auf Handlungsmöglichkeiten in Konfliktsituationen, Stärkung des Selbstwertes und -vertrauens und beispielsweise grundlegende ethische Ansätze Inhalt unseres Bildungssystems?⁵⁹ Dass Lösungsstrategien oder Entspannungszustände, die durch Erfahrungen pharmakologisch induzierter Bewusstseinszustände generiert werden, durch endogene Praktiken wie Meditation und beispielsweise Yoga freigelegt werden können, sollte grundlegend im Bildungsinhalt weitergegeben werden.

58 Hiermit ist zum Beispiel das Verständnis von Gesundheit und Krankheit und diesbezügliche Heilungsmethoden gemeint. Allopathische, also in erster Linie Symptom-bekämpfende Behandlungen werden innerhalb der spirituellen Szene weitgehend abgelehnt.

59 Die Frage, ob der zeitgenössische Religionsunterricht diese Aufgabe übernimmt, bleibt als Anregung zur weiteren Diskussion meinerseits unbeantwortet.

Guttman, emeritierter Professor für Psychologie an der Universität Wien, äußert sich über die Wirkkraft dieser Techniken folgend: *„Die bewusstseinserweiternde Kraft der Meditation steht der von psychopharmakologischen Einwirkungen um nichts nach. Der Weg der Meditation ist ein ungleich mühsamerer, zeitintensiverer“* (Guttman zit.n. Tillich 2205: 124).

Gewiss ist in Hinblick auf die Leichtigkeit des Erreichens eines veränderten Bewusstseinszustandes der Konsum von Substanzen der mühelosere.

Das Risiko hierbei liegt jedoch in der gleichmütigen Haltung gegenüber psychoaktiven Stoffen. Konsumverhalten ist in der Regel passives Verhalten – verändertes Bewusstsein wird angestrebt und ist im nächsten Moment abrufbar (Coral 1996: 213). Dass dieser Zustand dem Menschen an sich immanent ist und durch andere Techniken möglich ist, wird in vielen Fällen nicht berücksichtigt.

Der Grund, warum Menschen in eine abhängige Beziehung zu bewusstseinsverändernden Substanzen gelangen, liegt in einer Verwechslung. Nach Weil ist die wahre Ursache des Suchtverhaltens: *„die Verwechslung der Droge mit einer vitalen Erfahrung, der äußeren Form mit dem inneren Gehalt“* (Weil 2000: 171). Die Assoziation zu Drogen erschwert es Abhängigen in den Bereich nichtpharmakologischer Bewusstseinsveränderungen vorzudringen. Der innere Gehalt einer Erfahrung in verändertem Bewusstseinszustand ist jedem Menschen auch ohne den Gebrauch von Substanzen möglich. *„Die Drogen-Reize können keine neuen Dinge aus dem Nichts hervorrufen – sie stellen keinen seelischen Zustand her, der sonst nicht auch möglich wäre. Sie können auch dem Seelischen nicht etwas hinzufügen, das ihm sonst fehlt“* (Salber 1982: 1246).

Wesentlich ist es, den allgemeinen Umgang mit Erfahrungsdimensionen außerhalb des alltäglichen Bewusstseins in der Gesellschaft zu schulen.

Abschließend sei dieses Kapitel mit den Worten Kupfers abgerundet, die die grundlegende Thematik eines *entweder-oder* aufheben und für ein *sowohl als auch* plädieren.

„Es mag sein und ist wahrscheinlich, daß die menschliche Gesellschaft immer mit Drogen umgehen wird – daß sie deswegen aber auch weiterhin mit Drogenproblemen leben müsse, ist keineswegs zwingend. Voraussetzung für eine Überwindung der gegenwärtigen Drogenproblematik ist allerdings, daß die Neigung zur Bequemlichkeit, die den Befürwortern einer uneingeschränkten Legalisierung

von Drogen ebenso eignet wie den Prohibitionisten, zugunsten eines mühsamen, aber gründlichen Umdenkens aufgegeben wird, das eine umfassende Bewusstseinsbildung aller Menschen anstrebt“ (Kupfer 1996: 309).

Ein Überblick über mögliche Ansprechpartner diesbezüglicher Bildung ist hier nur kurz gefasst, er soll jedoch vermitteln, dass Möglichkeiten zur Weiterbildung gegeben sind.

Auf der Startseite von *eclipse*, einem Verein für *akzeptierende Drogenarbeit* und *psychedelische Krisenintervention* ist ein aussagekräftiger Comic abgebildet:

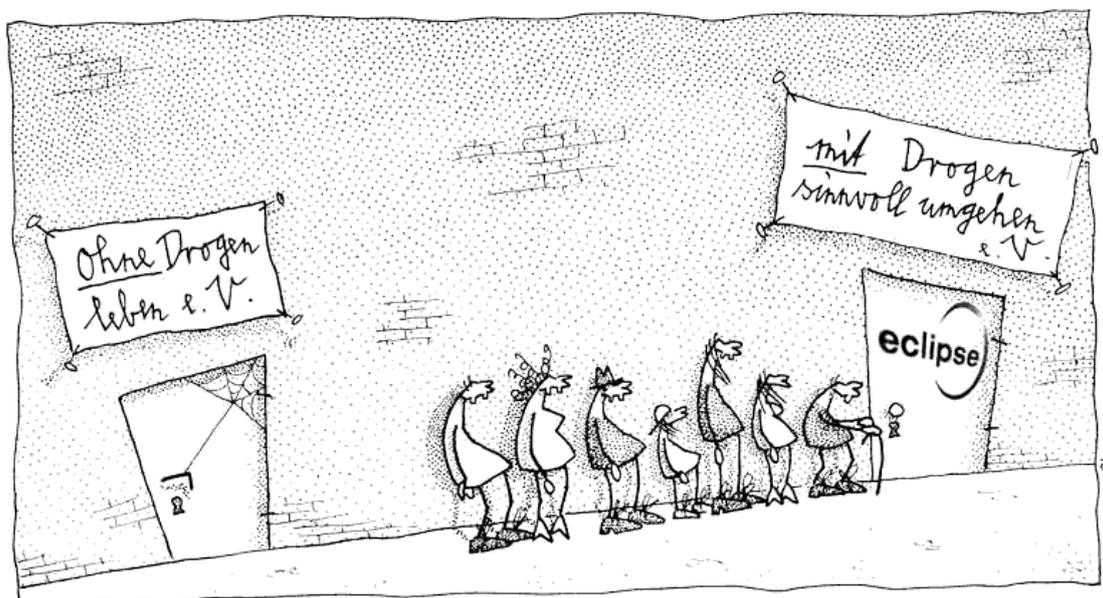


Abb. 19

Ein sinnvoller Gebrauch von Drogen soll an Jugendliche durch Workshops und Vorträge vermittelt werden. Zugleich sind MitarbeiterInnen des Vereines vor Ort bei Festivals, bei denen sie die Möglichkeit zur Unterstützung bei, durch Drogenkonsum ausgelöste Krisen geben. „Ein Arzt oder Sanitäter ohne eigene Erfahrung mit Psychedelika wird oft nicht in der Lage sein, Extremerfahrungen anders als durch die Gabe von Medikamenten oder gar psychiatrische Einweisung zu behandeln. Eine unterstützende und einfühlsame Begleitung finden wir oft besser als einen brutalen Abbruch, weil die Unterbrechung der Erfahrung keinesfalls eine Lösung oder gar Heilung darstellen kann. Wir denken, dass man durch eine unterstützende Begleitung meist langwierige Komplikationen verhindern und im Gegenteil oft sogar den Nutzen einer solchen Erfahrung sichtbar machen kann“ (http://www.eclipse-online.de/wir_ueber_uns.html; 29.08.10).

Ähnliche Vorgehensweise zeigen *Eve and Rave* in der Schweiz, deren Motto *Just say know* von Timothy Leary's *Cyberpunk Code* übernommen wurde (Leary 2000: 7). Auch hier ist in erster Linie Aufklärungsarbeit und Krisenintervention vor Ort primärer Einsatzbereich (www.eve-rave.ch).

In Österreich ist *Check-It* ein Ansprechpartner, um Aufklärung über die Zusammensetzung der Substanzen zu erhalten. Vor Ort kann anonym und kostenlos ein *Check* vorgenommen werden (www.checkyourdrugs.com).

Noch einmal sei hier die Notwendigkeit einer Bewusstseinsbildung und –schulung betont. Abgesehen von der Thematik, für oder gegen den Gebrauch bewusstseinsverändernder Substanzen – fehlt es generell an Bewusstseinsbildung in Hinsicht auf veränderte Bewusstseinszustände. Im Allgemeinen können Dimensionen veränderten Bewusstseins – gleichgültig wie sie hervorgerufen wurden – zu Folgen führen, die in geistiger Verwirrung enden.

III.3 Mögliche negative Konsequenzen veränderten Bewusstseins

*„Der Mensch wollte träumen, nun wird der Traum den Menschen beherrschen“
(Baudelaire 1988: 25).*

Das Potential in veränderte Bewusstseinszustände einzutreten, kann sowohl lebensfördernde als auch –zerstörende Komponenten mit sich bringen. Vor allem in Zusammenhang mit bewusstseinsweiternden Substanzen werden Reisen in andere Dimensionen in vielen Fällen zu Horrortrips, die niemals enden wollen. Zugleich ist jeder neuartigen Erfahrung des Bewusstseins, die potentiell eine Veränderung im Rahmen desselben auslösen kann, das Risiko einer psychischen Krise, die zu Verwirrung führen kann, grundlegend immanent (Weil 2000: 55). Ist man ohne Reiseführer oder Kenntnis seiner eigenen Topografie des Bewusstseins in nicht alltäglichen Wirklichkeiten unterwegs, können Ausflüge dieser Art ohne Wiederkehr enden.

III.3.1 Drug-Stories und persönliche Beobachtung

Möglicherweise in die Kategorie der *Urban Legends*⁶⁰ einzuordnende Berichte von Reisenden kursieren zu der Thematik negativer Konsequenzen aufgrund von psychoaktiven Substanzen zur Genüge. Die Thematik des *Hängen-Bleibens*⁶¹, im Sinne einer Drogenpsychose oder schizophrenen Psychose⁶², als auch Horrorstories über Inhaftierungen in Indien aufgrund von Drogenbesitz sind grundlegende Inhalte dieser Erzählungen.

Eine dieser Geschichten erzählt mir Mike. Wir sitzen an einem Lagerfeuer am Strand mit einigen anderen Reisenden. Immer wieder ertönen dumpfe Bässe der Trommel mir schräg gegenüber, die ein braungebrannter Israeli soeben von einem Strandverkäufer erstanden hat. In Indien in einer Gruppe von Reisenden um ein Lagerfeuer zu sitzen, scheint für viele ein passendes Event, um zu erzählen. Inspiration zu der Geschichte von Mike ist das gemeinsame Erlebnis kurz zuvor.

Ein circa fünfzigjähriger Mann mit langen weißen Haaren und hippiesker Kleidung nähert sich in steifen Bewegungen der am Feuer sitzenden Gruppe. Sein Blick ist starr auf den Boden vor sich gerichtet. Er hält eine Axt in der rechten Hand. Aus dem Augenwinkel betrachtet, assoziiere ich, dass er diese für das Bearbeiten von Feuerholz verwenden würde. Im nächsten Moment fängt er in kaum verständlichem britischen Akzent zu schreien an. Er schlägt mit der Axt immer wieder auf die gestapelten brennende Holzstämme des Lagerfeuerplatzes. Reflexartig stemme ich meine Füße in den Sand und schiebe mich am Boden sitzend einige Meter nach hinten. Der Rest der Gruppe scheint relativ ruhig zu bleiben – auch als er mit seinen Füßen gegen die lodernden Flammen tritt und lauthals zetert und flucht. Einen Moment lang assoziiert mein Geist die Figur des Rumpelstilzchens und ich muss schmunzeln, doch schon im nächsten Moment überwiegt meine Unsicherheit, ob dieser für mich nicht einzuordnenden Situation. Mike versucht mich zu beruhigen – Sam kennen sie hier schon. Ich bin erst beruhigt, als dieser Mann fluchend und schnaubend in großem Ärger von Dannen zieht. Im Schein des

60 Urban Legends ist der Überbegriff für fiktive Erzählungen, die an verschiedenen Orten weitervermittelt werden. Ihre Quelle ist nicht zurück verfolgbar (http://de.wikipedia.org/wiki/Moderne_Sage; 02.09.10).

61 <http://www.suchtzentrum.de/drugscouts/dsv3/a-z/H/haengenbleiben.html>; 01.09.2010.

62 Treten psychotische Anzeichen Tage oder Wochen nach dem Gebrauch von pharmakologischen Substanzen auf, spricht man von Drogenpsychosen. Bei psychotischen Zuständen, die nach Monaten nach Absetzen der auslösenden Reize, aktiv werden, spricht man von schizophrenen Psychosen. Diese können Paranoia, Halluzinationen, das Hören von Stimmen oder Größenwahn – beispielsweise eine Identifikation mit Gott – umfassen (Gudilowski 2006: 5).

Lagerfeuers scheint der Sand, den er mit seinen aufstampfenden, immer noch steifen Schritten aufwirbelt, wie dichter Nebelrauch. Ich hoffe, dass er in diesem verschwindet.

„Weißt du, Sam ist hängen geblieben, aber er tut nichts. Er flippt immer wieder aus, hat aber noch nie jemanden etwas getan“, meint Mike. Dann erzählt er mir eine *wahre Geschichte*, die er von einem Freund von einem Freund gehört hat, der wiederum mit demjenigen, den die Geschichte betrifft, befreundet war.

„Da gab’s mal diesen Engländer, den eigentlich jeder in der Szene so kannte, war eben ein Dealer, nicht? In den 80ern landet er im Knast und konnte sich an nichts erinnern! Er hatte zuviel von irgendwas genommen, war total hinüber – was genau, weiß niemand. Vorwurf: Drogenhandel. Und da bist du in Indien dann tief drin. Da er weder seinen Namen noch Herkunft wusste, schien er für die indische Justiz ein recht unspektakulärer Fall zu sein. Die haben ihn einfach weggesperrt. Einige Jahre wurde er nicht vermisst. Er selbst hat auch keine Ansprüche gestellt, die der zuständigen indischen Behörde Anlass zu irgendeiner Aktion gaben. Nach vier Jahren, erfuhr ein entfernter Bekannter – besser gesagt – eher ein Kollege im Business durch Zufall über seine Inhaftierung. Da sich der im Knast jedoch auch nicht an ihn erinnerte, war ihn da raus zu holen unmöglich. Ist ja in Indien schon schwierig, wenn du deinen Namen kennst, ha! George, oder so, hat er geheißen. Oder heißt er, ich weiß ja nicht, ob er noch lebt.“

Auf meine Frage, warum ihn niemand identifizieren konnte, wenn er in der Szene bekannt war, und ob denn die britische Botschaft nicht eingeschaltet wurde, meint Mike, dass er das nicht so genau wüsste.

Eine andere Erzählung betrifft den Tod eines jungen Israelis. Eine Reisende, ebenso aus Israel, berichtet mit hochgezogenen Augenbrauen von dieser Begebenheit. Nun ist der Lagerfeuerplatz an sich der Ort des Geschehens. Mitten in der Nacht sei der junge Mann als einziger am Lagerfeuer zurückgeblieben. Durch die überdosierte Einnahme von Ketamin sei er in das Lagerfeuer gefallen und darin verbrannt. Auf meine Fragen wie *„Didn’t he wake up? When did it happen?“* antwortet sie mit zuckenden Achseln. Von wem sie diese Geschichte gehört hatte, kann sie mir auch nicht sagen – sie habe sie *irgendwo von irgendwem* gehört.

Ob diese Erzählungen nun fiktiv sind oder wahre Begebenheiten kann aufgrund der fehlenden Informationen nicht festgestellt werden. Gewiss ist, dass, auch

wenn es sich in diesem Fall um fiktive Erzählungen handelt, wesentliche Aspekte möglicher negativer Konsequenzen in Zusammenhang mit veränderten Bewusstseinszuständen anhand pharmakologischer Induktionsmethoden vermittelt werden.

Während meines Feldforschungsaufenthaltes wurde ich anscheinend mit eben-diesen drogeninduzierten Psychosen einige Male konfrontiert. Die sichtliche Verwirrung von Sam habe ich persönlich erlebt, zugleich kann ich lediglich aufgrund der Aussagen meiner Mitreisenden darauf schließen, dass sein Zustand aufgrund des Missbrauchs bewusstseinsverändernder Substanzen hervorgerufen worden ist.

Ich bin auch vor Ort, als ein junger Mann aus Israel von seinem Bruder persönlich abgeholt wird, um ihn sicher zurück in seine Heimat zu begleiten. Itai sei hängen geblieben – „*Wahrscheinlich zu viel Acid*^{63!}“ – meint sein Bruder. Für mich scheint Itai zufrieden zu sein. Er wirkt fröhlich, redet ohne Pause, lacht laut. Doch ich verstehe nicht, was er spricht, da ich kein hebräisch beherrsche. Den Ausdruck der Augen seines Bruders werde ich nicht vergessen. Immer wieder blickt er zu Boden und scheint Tränen zu unterdrücken. Obgleich ich die Worte von Itai nicht verstehe, nehme ich an, dass es der Inhalt dieser ist, der seinen Bruder sichtlich unglücklich macht. Mein Forschungsdrang versucht sich immer wieder in den Vordergrund zu stellen und zu fragen: „*Was sagt er?*“ doch eine andere Instanz in mir lässt mich schweigen. Möglicherweise ist es der Anteil des *Schwester-Seins*⁶⁴ in mir, der mich annehmen lässt, dass er unter diesen Umständen sicherlich keine Fragen beantworten wolle.

Auch die schlanke, langhaarige, junge Frau vergesse ich nicht, die eben noch neben mir und einigen Bekannten im Strandcafe sitzt und sich im nächsten Moment ihre Kleider vom Leib reißt, um nackt im knöcheltiefen Wasser des Meeres Räder zu schlagen. Gewiss ist sie mir schon bei Betreten des Lokals aufgefallen, da sie unentwegt leise vor sich hin murmelt und sie allgemein einen auffälligen Eindruck machte, doch dieses Verhalten war nicht abzusehen. Einerseits ist es faszinierend sie zu beobachten. Es scheint mir wie ein Ausschnitt aus dem Musical *Hair* – eine unveröffentlichte Szene am Strand. Ihr langes Haar streichelt bei jeder Umdrehung den Sand unter ihr. Das Lachen auf ihrem Gesicht strahlt heller als die Sonne. Sie ist zu weit entfernt, als dass ich

63 Umgangssprachliche Bezeichnung für LSD, Lysergsäurediethylamid.

64 Meine dreieinhalb Jahre ältere Schwester und ich pflegen eine sehr innige Beziehung.

die Strophen ihres Liedes hören könnte, doch die Bewegung ihrer Lippen verrät, dass sie singt. Immer wieder fällt sie zu Boden, wälzt sich um ihre eigene Achse drehend im Sand und springt dann wieder auf. Sie wirkt so befreit und ausgelassen. Die Szene mutet an choreographiert zu sein, so fließend ist der Übergang zwischen den Überschlägen ihres Körpers, dem Fallen und Wälzen. Doch ist es eben keine Szene eines Musicals. Es ist, nach Meinung der mich Umgebenden das Ausflippen einer Verrückten – *hängen geblieben*. Indische Männer starren und staunen. Ihnen kann man die Ambivalenz von Entzücken und Entsetzen an ihrer Mimik ablesen. Da ich keine Möglichkeit habe mit *Starshine*⁶⁵ zu kommunizieren, da sie nach kurzer Zeit den Strand wieder verlässt, kann ich auch die ihr zugeschriebene drogeninduzierten Psychose nicht persönlich hinterfragen, zugleich schließe ich mich dem allgemeinen Urteil – *hängen geblieben* – an.

III.3.2 Nicht pharmakologische Auslöser

Einige Wochen nach diesem Erlebnis lässt mich ein Gespräch mit Andrew, einem Yoga-Praktizierenden, meine Schlussfolgerungen überdenken. Als in unserem Gespräch die Thematik des Kundalini-Yogas in den Mittelpunkt rückt, wird Andrews Gesichtsausdruck ernst. Es sei gefährlich Kundalini-Yoga ohne genaue Anleitung eines Lehrers auszuführen. Die Aktivierung der körpereigenen Energie, sei ohne detaillierte Kenntnis über deren Handhabung ein Risiko *den Verstand zu verlieren*⁶⁶. Gewiss kann das Verhalten von *Starshine* aufgrund bewusstseinsverändernder Substanzen ausgelöst worden sein und es wäre eine augenscheinliche Erklärung, vor allem in Goa. Zugleich stelle ich mir die Frage inwieweit spirituelle Praxis ebenso in einen Zustand führen kann, der einerseits mit jenen Verhaltensweisen der *Hängen-Geblienen* vergleichbar ist.

III.3.2.1 Das Erwachen der Kundalini

Kundalini bedeutet wörtlich Schlange (Sanskrit) und wird auch mit Schlangenkraft übersetzt. Nach traditioneller Überlieferung wird diese als körpereigene, jedoch kosmische Energie verstanden, die am unteren Ende der Wirbelsäule ruht.

65 Innerlich benenne ich die junge Frau *Starshine*, in Anlehnung an das Lied *Good morning, starshine* des Musicals HAIR.

66 Freie Übersetzung aus dem Englischen von „lose your mind“.

Wenn die Kundalini erwacht, fließt diese kosmische Energie entlang dem Wirbelsäulenkanal und manifestiert sich in dafür vorgesehene Ballungszentren, den Chakras (Scharfetter 1992: 61). Gopi Krishna, indischer Yogi und Mystiker, vertritt die Meinung, dass die Begrenzungen des menschlichen Bewusstseins aufzuheben, zu mystischen Erfahrungen führen kann. Im Sinne der Praxis des Kundalini-Yoga sollen diese befreiten Bewusstseinssebenen durch spezifische Techniken erreicht werden. Den alltäglichen Bewusstseinszustand zu transformieren, ist jedoch auch mit Risiken verbunden und es ist anzunehmen, *„daß einige Fälle, bei denen der Umwandlungsvorgang nicht zu dem gewünschten Ziel führt, statt dessen Psychosen und andere geistige Störungen hervorrufen können. So gibt es negative wie auch positive Erscheinungen der Kundalini“* (Gopi Krishna 1975: 32).

Des Weiteren geht Gopi Krishna davon aus, dass ein spontanes Erwecken der Kundalini-Energie, das in wenigen Fällen vorkommt, zu Psychosen führen kann. Grund dafür sei der Mangel an Wissen über den Umgang mit den Inhalten dieses Bewusstseinszustandes. Auch das Fehlen von unterstützender Betreuung, die die betroffene Person geschützt durch dieses Erlebnis führt, sei eine Ursache für das Auslösen von Psychosen. Die Unkenntnis über den Zustand eines Kundalini-Erwachten sei im gesamten Kontext am meisten zu bemängeln (ebda.1975: 133f).

Gopi Krishna ist auch der Meinung, *„daß Kundalini in Millionen intelligenter Menschen, (...), tätig ist, und in der Mehrzahl von ihnen psychische und physische Störungen hervorruft, denen die moderne Medizin nicht vorbeugen, geschweige sie heilen kann. Denn es fehlt ihr jede Kenntnis ihrer Ursache“* (1968: 65).

Ein amerikanischer Psychiater und Facharzt für Augenheilkunde, Lee Sannella, beschreibt in seinem Werk *Kundalini-Erfahrung und die neuen Wissenschaften* in ausführlicher Weise die scheinbaren Gemeinsamkeiten von schizophrenen Psychosen und Symptomen, die aufgrund der Erweckung der Kundalini- Energie ausgelöst werden. *„Der Kundalini-Prozeß wühlt ebenso wie tiefe Meditation den Bodensatz des Unbewußten auf und konfrontiert den Menschen genau mit den Elementen seiner Psyche, mit denen er am allerwenigsten zu tun haben will. Abgesehen davon, daß dies ein unangenehmer Vorgang ist, stellt er für weniger stabile Menschen auch ein gewisses Risiko dar“* (Sannella 1989: 93).

Sannella warnt vor übereifrigem Praktizieren spezifischer Techniken, wie Pranayama, die den Prozess des Erwachens der Kundalini rasant beschleunigen sollen.

„Forciertes Üben yogischer Atemtechniken kann vorzeitig gewaltige innere Kräfte entfesseln, die ein Unkundiger weder kanalisieren noch kontrollieren kann. Es ist tatsächlich möglich, den Kundalini-Prozeß zu erzwingen – jedoch nur zum Nachteil des Betroffenen“ (Sannella 1989: 110).

Augenscheinlich erinnert dies an die Worte des Zauberlehrlings, der ohne Begleitung seines Meisters experimentierte: „Die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los!“⁶⁷.

Es ist möglich, jedoch unter Umständen schwer differenzierbar, dass es sich bei einem Verhalten abseits alltäglicher Normen um die Symptome des Erwachens der Kundalini-Energie und psychotische Erscheinungen handelt, da diese Phänomene auch gleichzeitig auftreten können. Im klinischen Bereich sollte diese Differenzierung in Erwägung gezogen werden, da beispielsweise im Falle des Erwachens der Kundalini, eine mangelhafte Diagnose das Potential dieses Bewusstseinsstransformationsprozesses unterbinden kann. Darüber hinaus kann durch negatives Feedback auf die Äußerungen des Kundalini-Prozesses eine schizophrene Psychose erst ausgelöst werden (Sannella 1989: 14f; 103).

Es ist wesentlich, dass Symptome des Erwachens der Kundalini – Veränderungen des Denkens und Fühlens, visionäre oder auditive Erfahrungen, veränderte körperliche Empfindungen, Stimmungsveränderungen zwischen Depression und Manie – nicht vorab als Anzeichen geistiger Erkrankung angesehen werden. Symptome, die meist nur bei dem Erwachen der Kundalini auftreten und nicht in klassischen psychotischen Episoden, sind unter anderem energetisch-vegetative Störungen, wie das Zittern des Körpers oder heftiges Schwitzen und Schmerzen in Kopf-, Herz-, Becken-, und Bauchbereich (Scharfetter 1992: 61). Falls psychotische Episoden parallel zu diesen Symptomen verlaufen, sollten immer die Biografie und die Hintergründe des Betroffenen beachtet werden (Sannella 1989: 23).

Im Allgemeinen ist die Kundalini-Erfahrung eine Interpretationsmöglichkeit, die jedoch nicht auf alle Fälle psychotischen Erlebens im Zusammenhang mit spiritueller Praxis zutrifft.

Stanislaw Grof prägte den Begriff „*spirituelle Krise*“ (1990), die spontan oder bewusst erzeugt, auftreten kann. Vor allem in Lebensphasen, die Wandlung und

67 Goethe, Johann Wolfgang (1998): Der Zauberlehrling. In: Erich Trunz (Hg.). *Goethes Werke. Band I*. München: C.H. Beck; S. 276-279.

Veränderung – ob in freudiger oder schmerzlicher Form – bedeuten, können diese als Potential zu innerem Wachstum auftreten (Scharfetter 1992: 56). Da eine Reise, beziehungsweise der Aufenthalt an einem der Heimat fernen (sowohl geografisch als auch inhaltlich) Ort eine solche Veränderung beinhaltet, soll hier weiterführend noch auf diesen Aspekt eingegangen werden.

III.3.2.2 India-Psychosis

Demzufolge möchte ich hier die Theorie von Saldanha heranziehen, der von einer allgemeinen Psychopathologie des Reisens spricht, die eine mögliche Psychose auslösen kann. Begeben sich Reisende nach Indien, spricht er von dem Risiko einer „*India-Psychosis*“ (2007: 79). Neben den Faktoren, dass in Indien der Zugang zu psychedelischen Substanzen erleichtert wird und dadurch auch deren Ge-/Missbrauch begünstigt ist, sind wesentliche Aspekte des Reisens grundlegend für das Auslösen einer Psychose.

„Die Ortslosigkeit und Selbstüberschreitung – von ihm ebenso durch Reisen wie durch Drogen herbeigeführt – öffnen den Raum für eine gänzlich neue Erfahrung des Seins“ (Heinrichs 1993: 59).

Ein möglicher Kultur-Schock durch z.B die Konfrontation mit dem Thema Tod, das in Indien omnipräsent ist, oder allgemein die Differenz der Lebensgestaltung können auch zu dem Öffnen nicht alltäglich gebrauchter Bewusstseinssebenen führen. Wie Aldous Huxley schon sagte, kann das Öffnen der Pforten der Wahrnehmung sich verschieden gestalten. Wenn es nicht mystische Erleuchtungserlebnisse sind, können sich die Inhalte dieser neuartigen Wirklichkeit als Horrortrip gestalten. Hierbei sei jedoch erwähnt, dass der Konsum von pharmakologischen Mitteln in einigen Fällen gegeben ist, dahingehend jedoch weitere Faktoren ausschlaggebend sind.

„Often this goes hand in hand with compulsive drug taking, alcoholism, splitting up with lovers or friends, rape, bike accidents, infection, loss of passport, money, or other valuables, expiration of visa or plane ticket, minor violence, damage to property, seizure of drugs, and arrest“ (Saldanha 2007: 80).

Vor allem Individualreisende, *Backpacker* seien gefährdet, da sie im Vergleich zu Charter-Touristen keine sie im Notfall unterstützende Umgebung haben. Charter-Touristen werden in Notfällen oftmals von den Angestellten des Hotels in private

Kliniken gebracht, um ihren Zustand zu stabilisieren. Die Kontaktaufnahme zur jeweiligen Botschaft wird unternommen und die Rückreise organisiert. Individualtouristen sind in vielen Fällen allein unterwegs und verlieren leichter Referenzpunkte, die ihnen zur Orientierung hilfreich sein können (Saldanha 2007: 81f). *„Backpackers are in India much longer, often traveling alone; they take more drugs; are on a tighter budget and obsessed with traveling cheap; come into closer contact with poverty, unhygienic circumstances, and nebulous bureaucracy; are not yet or no longer embedded in the disciplinary regimes of family and work; are often uninsured; are more likely to lose valuables, especially when partying; and, last but not least, as Dr. Fernandes said pointedly, ‚For them it’s (...) freedom. (...) You can do anything. The notion you can do anything and there’s no responsibility“ (Saldanha 2007: 81).*

Das Losgelöst sein von Verantwortung kann somit auch der Mangel an Verantwortung gegenüber der eigenen Gesundheit sein. Jedes Jahr durchleben einige tausend Individualtouristen psychotische Episoden, die in vielen Fällen länger andauern oder als irreversibel diagnostiziert werden. *„India-psychosis should not be underestimated“ (ebda. 2007: 80).*

IV. New Age, Next Age – NOW!

Eine der Vorannahmen, die im Zuge meiner der Feldforschung vorangegangenen Indienreisen entstanden ist, musste ich im Voranschreiten der Forschungsarbeit grundlegend hinterfragen. Aus ethischer Perspektive schien es offensichtlich, dass die von Reisenden praktizierte und vielfach diskutierte Spiritualität - im Kontext religionswissenschaftlicher Betrachtung - der so genannten New-Age-Bewegung zuzuordnen ist und somit die Praktizierenden als Teil dieser Bewegung anzusehen sind⁶⁸. Innerhalb des Leitfadeninterviews⁶⁹ umfasste diese Thematik Fragen zur Geläufigkeit des Begriffes *New Age* und zur Bedeutung der Bewegung in Bezug auf die Lebensgestaltung der InterviewpartnerInnen. Es stellte sich - zu meiner Überraschung - heraus, dass der Begriff *New Age*, wenn bekannt, als Überbegriff für jedwede erdenklich mögliche negative Assoziation zu zeitgenössischer Spiritualität und deren Praktizierung gilt. Aus diesem Grund distanzieren sich spirituell Praktizierende rigoros von dieser Bezeichnung.

Andrew äußert sich in einem Gespräch mit mir zu der Begrifflichkeit *New Age*: „*People would use it almost as an insult*“ (II/13: 224).

Aus meiner Vorkenntnis interpretierte ich zunächst den Begriff als eine Überbezeichnung zu konfessionsloser, spiritueller Lebensgestaltung, deren Praktiken und Methoden so vielgeartet seien, wie deren Praktizierende als individuelle Persönlichkeiten (Sutcliffe/Bowman 2000: 1).

Genauer betrachtet, umfasst diese weitläufige Interpretation kein definiertes Ziel, Eckpunkte oder wiederkehrende Inhalte, wie sie jedoch sowohl in der New-Age-Philosophie als auch in dem zeitgenössischen Verständnis von Spiritualität vorhanden sind. Anhand dieser Überschneidungen und zugleich aufgrund der Distanzierung zu dem Begriff aus ethischer Perspektive der spirituellen Szene, kann *New Age* hier lediglich als *Vorstufe* aktueller Spiritualität angesehen werden.

Das Hauptanliegen dieser Arbeit liegt somit nicht in der detaillierten Erörterung des *New Age*. Diesbezüglich sehe ich mich nicht zu einer *Wiederentdeckung*

68 „[...] *Although it would be inappropriate to think of such eastern teachings as being 'New Age' in their traditional settings, they surely can be treated as such in the west*“ (Heelas 1999: 55). Darüber hinaus wurde der Umgang mit spirituellen Themen des Ostens und die praktizierte Spiritualität von westlichen Reisenden in Indien von mir anfänglich als Bestandteil der New-Age-Bewegung interpretiert.

69 Siehe Anhang;

des *Rades* berufen, da ausführliche Literatur zu diesem Thema zur Genüge vorhanden ist. Als Hauptquellen der Sekundärliteratur werden die Werke von Christoph Bochinger, Wouter Haanegraaf und Paul Heelas herangezogen, um eine Bezugnahme zwischen aktuellen Assoziationen und ursprünglichen Inhalten des New Age herzustellen, die in diesen Werken überschaubar zusammengefasst sind⁷⁰.

Ein weiterer Aspekt, der sich im Titel dieses Kapitels ankündigt, soll hier zumindest kurz erwähnt werden⁷¹. Diskussionen über den Begriff New Age sind mannigfaltig und divers. Eine neue Methode mit der Begriffsproblematik umzugehen, stellt der Ansatz von Massimo Introvigne dar, nach dem das New Age – als ursprünglicher Ausdruck der gegenkulturellen Bewegung – der Vergangenheit angehört und die aktuelle Zeitphase als *Next Age* bezeichnet werden kann. Zuerst wurde die Bezeichnung am Ende des 20. Jahrhunderts für ein neuartiges Musikgenre verwendet. 1998 wurde die Begriffsumformulierung als Titel einer Esoterikmesse – *New Age und Next Age Fair* – bekannt (Introvigne 2001: 61ff).

Nach dem Verständnis von Introvigne handelt es sich bei der Phase des Next Age nicht um eine geschlossene Bewegung, als vielmehr um eine Ansammlung isolierter Gruppen, deren Interessen nur teilweise übereinstimmen. Die Bezeichnung *Next Age* beinhaltet für Introvigne *New Age* in einem weiteren Sinn (2001: 59). Grundlegend ist auch der Gedanke, dass die Prophezeiungen des New Age, hinsichtlich eines kollektiven Gesellschaftswandels, sich nicht bewahrheitet haben und sich die Tendenz von einer kollektiv angestrebten zu einer auf das Individuum bezogenen Transformation wendet (Kemp 2004: 179).

„Next Age‘ is a label used in some European countries to indicate a second stage of the New Age, where utopia is abandoned and the new movement focuses on individual happiness, not global scenarios“ (Introvigne 2001: 59).

Trotz der inhaltlich gewiss korrekten Ausführungen von Introvigne, sprechen die Daten meiner empirischen Erhebung gegen diese Bezeichnung für die heutige spirituelle Bewegung. Da die Inhalte der Interviewaussagen der zeitgenössischen spirituell orientierten Menschen in den meisten Fällen absolut mit den Eckpunkten der frühen New Age-Philosophie übereinstimmen, wird in dieser Ar-

70 Bei weiterem Interesse zu Vertretern des New Age können diese Werke als ausführliche Informationsquelle für die Leserschaft dienen - siehe Bibliografie.

71 Die Thematik soll hier nicht detailliert ausgeführt werden, als vielmehr als Hinweis und zur Darstellung der Begriffsproblematik dienen.

beit inhaltlich immer wieder die Parallele der Inhalte des frühen New Age und der aktuellen spirituellen Szene aufgezeigt, diese jedoch weder als *New* noch als *Next Age* benannt.

Ein Überblick der Entstehung des New Age führt in Folge zu vier wesentlichen Elementen, die Grundsteine der New-Age-Philosophie darstellen und auch heute im Rahmen spiritueller Lebensgestaltung und Weltanschauung als Basisinhalte gelten.

IV.1 New Age – ein Überblick

Einige Ideen zu den Grundlinien des New Age entstammen aus der amerikanischen UFO-Bewegung der 1950er Jahre (Hanegraaff 1996: 96). Abgesehen von dieser damals relativ kleinen Gruppe der UFO-Bewegung, deren Basisideen im Laufe der Zeit innerhalb der New-Age-Bewegung transformiert wurden, war New Age ein Konzept, das vor allem aus dem Unbehagen der amerikanischen Gesellschaft der späten 1960er Jahre entstanden ist.

Die Anfänge des New Age können als Ansammlung spiritueller Annahmen und metaphysischer Gesetze⁷² bezeichnet werden, deren Ursprung in der Frustration über hegemoniale Gesellschaftsstrukturen der damaligen Zeit liegt.

Im Sinne einer Gegenkultur⁷³ richtete sich das Interesse auf die verschiedensten Bereiche wie Naturwissenschaften, Gender, Gesundheit, Glaubensinhalte und beispielsweise Ökologie, um nur einige Bereiche zu nennen (Capra 1983: 35). Vor allem die gegenkulturelle Stimmung der damaligen Hippie-Szene öffnete Wege zu alternativen Lebensphilosophien und spirituellen, meist östlichen Weltanschauungen.

72 Theorien der gegenkulturellen Strömung stützten sich weitgehend auf theosophische Inhalte Alice Bailey's, die als Namensgeberin des New Age bezeichnet wird. Des Weiteren wird Bailey mit der Assoziation des Begriffes *Wassermannzeitalter* in Bezug auf das New Age in Verbindung gebracht (Hödl 2003: 501).

73 Ähnliche Inhalte sind auch in den gesellschaftlichen Bewegungen der Romantik gegeben. „Nineteenth-century Romanticism was strikingly like the contemporary counter culture in its explicit attack on technology, work, pollution, boundaries, authority, the unauthentic, rationality and the family. It had the same interest in altered states of mind, in drugs, in sensuousness and sensuality“ (Musgrove zit. n. Heelas 1999: 67). Auf den Vergleich zur Epoche der romantischen Strömung des 19. Jhdts. wird hier nicht näher eingegangen, doch kann das Andenken des Vergleichs als Möglichkeit zur weiteren Vertiefung in diese Thematik gesehen werden und folglich als Impuls zu Überlegungen bezüglich zyklischer Abläufe von Zeitepochen dienen.



Abb. 20

Das Bedürfnis nach Autonomie und Authentizität bei Aneignung religiöser Inhalte und deren Ausübung erforderte eine rigide Ablehnung vorherrschender Gesellschaftsstrukturen, die auf Kapitalismus, Institutionen, wie z.B. der Kirche (Vgl. Kap. VI.2, Distanz zur Kirche), und generellen hegemonialen Vorstellungen von *Recht und Ordnung* beziehungsweise Erziehung und Bildung, aufgebaut waren.

Alle Formen von dogmatischer Regelung, die der damals als solche empfundenen Befreiung von herkömmlicher Strukturen entgegenwirkten, wurden als obsolet empfunden und demnach in ihrer Autorität negiert.

„In sum, counter-culturalists rebel against the mainstream because of its iron cage characteristics (as well as because of its role in harming the planet), turning within because they have lost faith in the ability of conventional institutions to provide meaningful identities“ (Heelas 1999: 144).

Der Verlust von sinngebenden Strukturen, die zur Schaffung von Identität maßgeblich waren, wurden durch die Autonomie zur Wahl von Glaubensinhalten, dem Streben nach individueller Authentizität und diversen anderen Formen von Selbstaussdruck, die als förderlich in Hinsicht auf persönliche Entwicklung und individuelle Entfaltung empfunden wurden, ausgeglichen.

Herkömmliche Dogmen konnten den Ansprüchen der 1968er-Generation nach Selbstbestimmung nicht mehr gerecht werden (Heelas 1999: 50).

Die spirituelle Orientierung ging in dieser Entwicklung sozusagen im Sinne einer Introspektive einher. Innenschau und Selbsterfahrung, sowie der Begriff des *Selbst* als zu erfahrende und erörternde Instanz, wurden zu leitenden Aspekten des damaligen spirituellen Geschehens. Als formgebender Impuls zu dieser Entwicklung ist hier das *Human Potential Movement*⁷⁴ zu erwähnen, das mit Beginn der frühen 1960er Jahre regen Zuwachs erlebte. Grundlegende Basis dieser Subbewegung stellt die Entfaltung des menschlichen Potentials hinsichtlich sämtlicher Bewusstseinssebenen dar. Auch die Erforschung des Bewusstseins, die in weiterer Folge zu Selbstverwirklichung führen soll, wird als Kernelement dieser Bewegung angesehen (Stone 1978: 66). Gesundheit und Ganzheitlichkeit wird innerhalb des *Human Potential Movement* als natürliche Bedingung des Lebens angesehen, die es wieder zu gewinnen gilt (Haanegraff 1996: 49).

Als Hauptaugenmerk des New-Age-Konzepts gilt die Fokussierung auf das „*Individuum und sein persönliches, gesundheitliches und auch spirituelles Heil*“ (Wichmann 1992: 172).

Durch das Ziel einer nachhaltigen Veränderung und der Hoffnung spendenden Instanz der Möglichkeit zu einer besseren Zukunft, wurde aus diesem Aspekt der Philosophie des New Age ein ersehntes Heilsversprechen, das durch Introspektive und Selbstverwirklichung erreicht werden könne. Das Wertesampling orientiert sich vor allem an Dimensionen psychischer Natur, die das Credo der Entfaltung des menschlichen Potentials erfüllen⁷⁵.

„ (...) *inner spirituality is seen as serving to bring about a world of harmony, peace and bliss. (...) They are those who have faith in what the inner, psychological realm has to offer. Attaching significance to self-exploration and seeking to express all that one can be, their values include ,awareness‘, ,insight‘, ,empathy‘, ,creativity‘, ,autonomy‘, ,authenticity‘, ,being loving‘, and seeking ,fulfillment‘*“ (Heelas 1996: 75; 115).

74 Parallel zum Entstehen des Human Potential Movement entwickelte sich von der Basis des ESALEN-Instituts, dem *Bewusstseins- und Experimentierzentrum* in Kalifornien, die Humanistische und Transpersonale Psychologie (Myrell 1987: 31).

75 Ferguson bezeichnet Methoden dahingehend als „*Psychotechnologien – Systeme zu einer ausgewogenen Veränderung des Bewusstseins*“ (1982: 98).

In den 1980er Jahren avancierte *New Age* zu einem äußerst häufig verwendeten Begriff in der Öffentlichkeit. Das Angebot des Buchmarktes im Jahre 1984, das Bochinger treffend mit dem Erscheinen der Taschenbuchreihe *New Age – Modelle für Morgen* stilisiert, kann neben sämtlichen anderen Medien, als eine der Hauptursachen angesehen werden, die zur Verbreitung und Popularisierung des Begriffes beigetragen haben. In dieser Buchreihe erschien als erstes Buch ein Klassiker der New-Age-Literatur. Sir George Trevelyan's *[Eine] Vision des Wassermannzeitalters*, war, 1977 verfasst, einer der ersten Beiträge⁷⁶, der die „*Gesetze und Hintergründe des New Age*“ zu erläutern versuchte (Bochinger 1994: 110f). Trevelyan kann folglich zu den Basisstimmen des New Age der 1980er Jahre gezählt werden, sowie David Spangler, Marilyn Ferguson und Fritjof Capra⁷⁷.

In einem grundlegenden Zitat von Trevelyan, mit dem er das sechste Kapitel seines Buches *Eine Vision des Wassermannzeitalters* einleitet, sind wesentliche Schlüsselbegriffe für eine Annäherung an dieses komplexe Thema enthalten.



Abb. 21

76 Die erste deutsche Ausgabe, die den Begriff *New Age* beinhaltet: David Spangler (1978): *New Age – die Geburt eines Neuen Zeitalters*. Die Findhorn-Community. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch. (Orig.: *Revelation. The Birth of a New Age*. Findhorn 1977).

77 Es wird hier nicht auf alle Gründerstimmen des *New Age* eingegangen, sondern aufgrund eines aussagekräftigen Zitats nach Trevelyan die Inhalte des *New Age*, deren Präsenz in der aktuellen spirituellen Szene ersichtlich sind, näher beleuchtet. Weitere Vertreter werden unter anderem in entsprechenden Kapiteln angeführt.

„Was wir letztlich zu vermitteln suchen, ist das Konzept einer grundlegenden Transformation, einer Verwandlung der Menschheit. Für jeden Einzelnen muß diese ganz offensichtlich bei dem eigenen Selbst ansetzen. Dieses Selbst ist der einzige Teil des Kosmos, über den wir direkte Kontrolle und Verantwortlichkeit haben, und der einzige Moment, in dem wir es verändern können, ist das dahinfließende ‚Jetzt‘“ (Trevelyan 1986: 81).

Anhand dieses Zitats können sowohl die Eckpunkte der frühen New-Age-Philosophie charakterisiert werden, als auch die aktuellen Überzeugungen der InterviewpartnerInnen. Leitworte sind hier: *die Transformation; das Selbst (als Teil des Kosmos) und das Jetzt (als Jetzt-Philosophie)*.

Ein Konzept⁷⁸, wie es Trevelyan in dem oben angeführten Zitat bezeichnet, ist weder abgeschlossene Theorie noch festgelegter Plan, es ist vielmehr ein Entwurf oder Modell, das flexibel und veränderbar ist. Durch die Verbreitung einer konzeptuellen Idee und durch die Beschäftigung damit, ist eine Reziprozität von inhaltlichen Veränderungen und transportierten Inhalten, die in einer kontinuierlichen Dynamik eingebettet ist, unvermeidlich.

Da das Konzept des New Age keine dogmatischen Überzeugungen postuliert, sondern Anhaltspunkte liefert, die dem Individuum Freiraum für Autonomie in seiner Glaubensvorstellung gewährt, konnte die Begrifflichkeit *New Age* demnach zu einer unüberschaubaren Ansammlung an spirituellen Überlegungen, Methoden und Theorien heranwachsen.

Seit den 1980er Jahren nahm das Phänomen viele verschiedene Formen an - je nach intellektuellen sowie spirituellen Bedürfnissen variabel, zugleich um die Basisidee kreisend und mit den Jahren tendenziell davon abweichend. Im Unterschied zu dem ersten Aufkommen der New-Age-Bewegung im Sinne der Gegenkultur der 1960er, waren in dieser Phase andere Elemente stärker ausgeprägt. Auf den Grundlagen der theosophischen und anthroposophischen Philosophie, auf die implizit jedoch nur noch kaum geachtet wurde, bauten von nun an verschiedenste alternative Therapieformen und der Ansatz einer spirituellen Psychologie auf.

Auch die Vermarktung des Begriffes, im Sinne der Kommerzialisierung dahingehender Angebote, nahm in den 1980er Jahren zu. Die Ausformungen der frühen

⁷⁸ „Konzept: *concipere* = zusammenfassen, 1. Niederschrift eines Entwurfs eines Schriftstückes“ (Meyer's Taschenlexikon 2008: 4077).

New-Age-Bewegung fasst Bochinger treffend zusammen: „(...) die *Beliebigkeit der Formen, das Schillern zwischen Kommerz und persönlicher Hingabe (...) ist ein wesentliches Merkmal der Szenerie*“ (Bochinger 1994: 104).

In zunehmendem Maß wurde unter dem Begriff *New Age* eine Ansammlung von verschiedensten Strömungen und Philosophien zusammengefasst, die eine Unüberschaubarkeit des Begriffes verursachten und „*weitgehend synonym mit ‚Esoterik‘, als Sammelbegriff für die Vielfalt eklektizistischer neureligiöser Bewegungen und Angebote in den heutigen westlichen Gesellschaften gebraucht wird*“ (Hödl 2003: 502). Bürkle spricht unter anderem von *New Age* als einem mittlerweile zu immenser Größe herangewachsenen Überbegriff für die verschiedensten „*Erfahrungsebenen und Selbstverwirklichungsweisen*“ (1988: 7), durch die die Individualität der Ausübenden innerhalb des Phänomens hervorgehoben wird.

Hinsichtlich dieser Mannigfaltigkeit argumentieren diverse Autoren gegen den Gebrauch des Begriffes *Bewegung*, da das Phänomen *New Age* zwar weitgehend als solches benannt wird, jedoch in kritischer Auseinandersetzung kaum als kohärenter Komplex von Ideen oder als definierte Weltanschauung bezeichnet werden kann (Wichmann 1992: 170).

Dazu zitiert Sutcliffe Foucault, der *New Age* als „*exteriority of accidents*“: *a bricolage of more or less interchangeable practices*“ (2003: 4) beschreibt - weit entfernt von Begriffen wie *Bewegung* oder *Weltanschauung*.

Wenn der Begriff *Bewegung* in dieser Arbeit verwendet wird, soll dies nicht darauf schließen lassen, dass *New Age* als eine organisierte Einheit verstanden wird. Vielmehr wird der Begriff der *Bewegung* im Sinne Heelas verwendet, der folgend argumentiert: „*In short term ‚movement‘ simply refers to the assumption that humanity is progressing into a new era*“ (1999: 16).

Hier wird die Bezeichnung folglich mehr im Sinne der *Bewegung* als Anzeichen von Weiterentwicklung oder Fortschritt verwendet, als dem einer zentral verwalteten Organisation entsprechend⁷⁹. Auch Wichmann schreibt den Inhalten des *New Age* Flexibilität zu. „*Die geistige Suche, die Beweglichkeit der Position, oft auch ihre Unbestimmbarkeit und Vorläufigkeit ist bezeichnend für diese neue Spiritualität*“ (1992: 170).

⁷⁹ Die Debatte um den Begriff des *New Age* als *Bewegung* ist zu umfangreich, um ihr auch nur annähernd im Rahmen dieser Arbeit zu genügen. Demzufolge soll hier hauptsächlich der forschende Verwendungszweck der Begrifflichkeit erläutert werden.

Hier sei noch einmal erwähnt, dass diese Arbeit keinen Anspruch stellt, das New Age als solches zu erläutern, als vielmehr zeitgenössische Tendenzen damit in Beziehung zu setzen. Das Verständnis spiritueller Suchender bezüglich des Begriffes *New Age*, im Zusammenhang mit Mechanismen der Abgrenzung dazu, soll hier zuallererst in den Vordergrund gerückt werden.

IV.1.1 New Age – Assoziationen heute

Die Frage, wie viele Menschen als New Age Anhänger bezeichnet werden können, impliziert die Problematik, „*that many New Agers do not like the term ‚New Age‘ or simply do not think of themselves as such*“ (Heelas 1996: 112f).

Aus meiner empirischen Forschung geht hervor, dass keine einzige Person sich als *New Ager* oder als dem New Age zugehörig bezeichnet. Die Bezeichnung *New Age* wird von den meisten spirituell Praktizierenden negativ assoziiert, nicht auch zuletzt aufgrund der kommerziellen Vermarktung der Inhalte der Bewegung und dem dadurch entstehenden Mangel an Seriosität (Schneider 1995: 7).

„*New Age as well can be about spiritual shopping, you know, having all these crystals or having these special, I don’t know, attachments to things. Ahm, and it can also be spiritual shopping in terms of trying a bit of this or trying a bit of that or trying a bit of the other but not actually getting the benefits of any of the techniques that you tried because you’re just shopping around*“ (II/10: 94-98).

Diese Zuschreibung bezüglich eines Mangels an Seriosität in Verbindung mit einer angenommenen Oberflächlichkeit, uferlosem Kommerz und einem auf Willkür beruhenden eklektizistischen Ansatz, wird von vielen InterviewpartnerInnen mit dem Begriff *New Age* negativ assoziiert.

Das fehlende Verständnis des kulturellen Kontextes, aus dem Elemente übernommen werden und die damit einhergehende unreflektierte Übernahme kultureller Konzepte und deren Vermarktung, werden als primäre Kritikpunkte herangezogen.

Mike scheint – für mich – ein typischer Fall von *New Age* zu sein. Er ist praktizierender Yoga-Lehrer, Mitglied einer Santeria-Glaubensgemeinschaft in seinem Heimatort New York und praktiziert neben Vipassana und anderen Meditations-techniken auch Capoeira. Durch die intensive Beschäftigung mit dem kulturellen

Hintergrund der praktizierten Methoden distanziert er sich jedoch von der Bezeichnung *New Age*, die - seines Erachtens - diese Auseinandersetzung nicht als primäres Ziel hat.

„(...) I'd actually tend to stand away from New Age, the designation ,New Age'. (...) ,Anything goes!' Spirituality you can grab from anywhere and just make up your own thing and take from traditions that you don't really understand anything about (...). New Age implies almost a lack of respect for tradition and that is probably why I tend to stay away from it“ (II/3: 193-201).

Auch Fabrizio, ein italienischer Yoga- und Ayurveda-Schüler äußert sich gegenüber der Bezeichnung *New Age* abwertend. In Assoziation zu der Entstehung der New-Age-Bewegung in Kalifornien, bezeichnet er die unreflektierte Übernahme indigener Praktiken in hoch industrialisierten, westlichen Ländern als Diebstahl. Sein Anliegen ist es, den Ursprüngen jeglicher Tradition durch Wissensvermittlung darüber Respekt zu zollen.

„Ya, New Age is something comes from US.“

I: „What do you associate with it? Do you like it?“

„I like but with some careful, I mean. US, especially California, I was in California for a while and they take all this things that, positive thinking, have you heard about this some time? Comes from India, it's not American. No, that's Indian. [...]. I mean it's some American spirituality that I say it's better this than nothing but they stole all this from India. So, o.k. it's better, New Age but I'm not very follower, New Age follower because it's something western. I like to go to the origin because if they take this from India, from eastern country, I like to say to the people, also when I teach massage I like to say the truth. This comes from this place, so please be respectful for the roots“ (III/1: 225-238).

Die Übernahme kultureller Elemente ohne Aneignung des traditionellen Kontextes und die Adaption traditioneller Kulturtechniken werden als Kritikpunkte des *New Age* angeführt.

Des Weiteren wird mit der scheinbar unreflektierten Übernahme kulturell fremder Praktiken Oberflächlichkeit assoziiert, die in der nächsten Aussage in Zusammenhang mit der in den Medien präsenten Popsängerin Madonna geäußert wird:

„Sure, yeah, New Age to me sounds like Madonna⁸⁰ doing Yoga. New Age sounds like, yeah, it just sounds cheap in a way to me. It sounds very superficial, at surface, so I can stay away from it“ (II/3: 243-245).



Abb. 22

Weitere Assoziationen zu dem Begriff New Age finden sich in Zuschreibungen bezüglich eines Mangels an Realitätsbezug sogenannter New-Age-Anhänger.

„Personally I'd maybe have a slightly negative association [...] when people talk about the New Age. I kind of, for me the picture that comes into my head is kind of people with like flowing robes, walking around doing »Shanti, Shanti!«⁸¹ and I feel it little lack connection with reality, kind of eely-feely“ (II/14 102-105).

„When I hear New Age I think very, ah, [...] people who are a little bit to far to the unreal side of things for me“ (II/12: 118f).

80 Die Popsängerin Madonna wird auch von zwei weiteren InterviewpartnerInnen im Zusammenhang mit der Vermarktung von Yoga als sozusagen *Trendsetterin* erwähnt (Vgl. Kapitel V.2.2, Die Vermarktung von Yoga).

81 *Shanti* stammt aus dem Sanskrit und wird mit Friede übersetzt. „*Shanti stands for peace resulting from harmony, rhythm or balance*“ (Abraham 2006: 190).

In Anbetracht der weit variierenden negativen Assoziationen zu dem Begriff des New Age wird verständlich, dass sich wenige Menschen mit einer Kategorisierung zu diesem Begriff identifizieren können oder wollen. Von Außenstehenden werden spirituell orientierte Menschen jedoch weiterhin aufgrund ihrer Handlungen und Lebensphilosophien als New-Age-Anhänger bezeichnet.

Guillerma äußert sich bei der Beschreibung des Begriffes New Age vorsichtig, da sie sich der Möglichkeit bewusst ist, dass sie selbst durch ihre spirituelle Praxis als New-Age-zugehörig bezeichnet werden könnte:

P: „Yeah, ahm, New Age, it's weird, because I think when I was younger like I associated like New Age with like crystals and like Bohemian ladies reading your palms, that kind of things. But I don't know, I guess it's... I mean now I don't even know what that term is because I'm sure that people would look at my lifestyle and probably think that it's New Age, you know“ (II/7: 146-150).

Parallel zu den negativen Assoziationen, beinhalten die allgemeinen Aussagen der InterviewpartnerInnen jedoch wesentliche Inhalte der New-Age-Philosophie, wie beispielsweise den der Transformation, das Streben nach Einheit, Ganzheitlichkeit oder nach einem *Gegenwärtigsein*, im Sinne der Jetzt-Philosophie (Vgl. Kapitel IV.1, New Age – ein Überblick). Demzufolge können diese *New-Age-Inhalte* auch zeitgenössischer Spiritualität zugeordnet werden.

Als Einzelfall assoziiert Tina den Begriff *New Age* – in Bezug auf die grundlegend propagierte Philosophie des Phänomens der frühen Jahre – positiv. Im Sinne einer zeitlichen Periode beschreibt sie die Inhalte des frühen New Age als Anzeichen einer Zeitepoche:

„New Age ist für mich ein neues Zeitalter, das ist für mich dann auch gleich zu setzen mit dem Gedanken des Wassermannzeitalters. Was bedeutet Wassermannzeitalter? One Love, Peace, was auch immer. Es geht darum, die Menschheit muss zu dem Punkt kommen, dass sie sich als ein großes Ganzes erkennt und dass einfach in dem ganzen Tun und in dem ganzen Handeln eine größere Bewusstheit hineinkommt, wo du selbst dann auch bewusster Schöpfer deiner Wirklichkeit wirst und jeder andere genauso, und wo das gemeinschaftliche Denken in den Vordergrund tritt. Weg von diesem: ‚Jeder lebt in seiner Welt!‘, sondern mehr in die Richtung: ‚Es öffnet sich das Ganze Richtung einem kosmischen Bewusstsein!‘“

I: „Welche Bedeutung hat dieses neue Zeitalter in deinem Leben?“

„Eine sehr zentrale, da ich mein Leben auf das ausrichte und da ich auch dieses persönliche Ziel für mich habe. Ich möchte gerne diesen Zustand erreichen, in dem ich mich mit der ganzen Welt verbunden fühle und das dann auch in meinem Leben integriert haben. Es geht viel um Liebe, um Mitmenschlichkeit, um ein offenes Herz, um diesen Gedanken: ‚Wir sind alle Brüder und Schwestern!‘



Abb. 23

Einfach wirklich in sein Leben zu bringen und zu verwirklichen – in seinem Leben Freude zu verankern und auch, ähm, nach gewissen göttlichen oder kosmischen Prinzipien handeln. So, dass man weder sich selbst noch anderen Wesen Schaden zufügt, oder auch der Umwelt nicht und, ja, das ist so das Ziel des Ganzen für mich.“

Abgesehen von der einzigen positiven Äußerung zu dem New-Age-Begriff, verschwimmen die Grenzen der in den 1960er Jahren propagierten New-Age-Philosophie und zeitgenössische Tendenzen auch bei negativer Bewertung des New-Age-Begriffes fließend, da keine rigide Abgrenzung hinsichtlich der Inhalte vorgenommen werden kann.

Auch wenn spirituell orientierte Menschen sich selbst nicht unter dem Konzept *New Age* ansiedeln wollen, ist ein Großteil der Annahmen und Überzeugungen diesem Begriff in seinem ursprünglichen Sinn zuzuordnen (Myrell/Schmandt/Voigt 1987: 77).

In Folge wird nun ein Ausschnitt zeitgenössischer Spiritualität hervorgehoben, der auf Überschneidungen der Inhalte des ursprünglichen New Age und der aktuellen, zeitgenössischen Spiritualität aufgebaut ist.

IV.2 Distanz zur Kirche

Die erste inhaltliche Überschneidung der New-Age-Bewegung im Rahmen der gegenkulturellen Strömung der 1960er Jahre und der heutigen Tendenzen aktueller Spiritualität ist die rigorose Abneigung gegen institutionalisierte Religion. Innerhalb der zeitgenössischen spirituellen Szene wird der Institution der Kirche geringe Anerkennung bis vehemente Ablehnung entgegengebracht.

„Für viele europäische Zeitgenossen ist heute nicht mehr verständlich, dass und wozu es die Kirche braucht. Es gehört fast schon zum guten Ton, sich von der Kirche zu distanzieren“ (Polak 2005: 366).

In Europa lässt die steigende Frequenz der kirchlichen Austritte die Frage aufkommen, ob diese Ablehnung in ein postkirchliches Zeitalter führt (ebda. 2005: 350). Vor allem innerhalb der spirituellen Szene wird Kirchen das Potential abgeschrieben als Lebensbezug gelten zu können oder hilfreich zur Lebensgestaltung beizutragen.

„(...) Kirchen – egal welcher Couleur – sind heute nicht mehr in der Lage, das wachsende Bedürfnis nach spirituellen Lebenszügen zu decken“ (Gugenberger 1992: 20).

Jene „spirituellen Lebenszüge“ umfassen facettenreiche Details, die in ihrem Umfang keineswegs zur Gänze kategorisierbar sind. Die Tendenz zu Individualisierung und Privatisierung von Religion beziehungsweise Spiritualität lässt diesen Bereich im Detail unüberschaubar werden. Glaubensinhalte sind jedoch trotz der Distanzierung zu kirchlichem Geschehen zur Genüge vorhanden.

„Man kann auch ohne Kirche glauben – so eine gängige Einschätzung. Kirche wird weitgehend als fremd erlebt“ (Kunstmann 1997: 120).

Das Wachstum an konfessionsloser spiritueller Lebensgestaltung zeigt mitunter auch, dass traditionelle Religionen *„nicht in der Lage waren und sind, diese spirituell-religiösen Aufbrüche zu integrieren, bzw. dass die Menschen, die solche*

Erfahrungen machten, der Meinung sind, ihre Identität nicht mehr in dem Angebot und dem Selbstverständnis der Großreligionen finden zu können“ (Figl 1993: 183).

Historisch betrachtet waren außerkirchliche Gemeinschaften und Strömungen östlicher Spiritualität kontinuierlich als Nebenerscheinung der traditionellen Konfessionen vertreten, blieben jedoch vorwiegend Randerscheinungen. Heute haben Kirchen ihr religiöses Monopol verloren und stellen *eine* unter vielen Wahlmöglichkeiten hinsichtlich spiritueller Orientierung dar (Küenzlen 1987: 214).

IV.2.1 Die Kirche als das Haus Gottes

Einer meiner Interviewpartner, Friedrich aus Deutschland, der seit den 1970er Jahren nach Indien reist, äußert seine Meinung gegenüber Kirchen eindeutig:

„Kirche - Bäh! Also wenn der liebe Gott in der Kirche wohnt, dann hat er sich ein schlechtes Haus ausgesucht. Alles so dunkel und kalt“ (I/6: 179f).



Abb. 24

Friedrich's Aussage lässt mich unweigerlich an den vielseitigen Künstler Hermann van Veen erinnern, der in seiner unverkennbaren Weise eine *Geschichte von Gott* erzählt:

„Als Gott nach langem Zögern wieder mal nach Hause ging, war es schön; sagenhaftes Wetter! Und das erste was Gott tat war: die Fenster sperrangelweit zu öffnen, um sein Häuschen gut zu lüften. Und Gott dachte: Vor dem Essen werd' ich mir noch kurz die Beine vertreten. Und er lief den Hügel hinab zu jenem Dorf, von dem er genau wusste, dass es dort lag.

Und das erste was Gott auffiel war, dass da mitten im Dorf während seiner Abwesenheit etwas geschehen war, was er nicht erkannte. Mitten auf dem Platz stand eine Masse mit einer Kuppel und einem Pfeil, der pedantisch nach oben wies. Und Gott rannte mit Riesenschritten den Hügel hinab, stürmte die monumentale Treppe hinauf und befand sich in einem unheimlichen, nasskalten, halbdunklen muffigen Raum. Und dieser Raum hing voll mit allerlei merkwürdigen Bildern; viele Mütter mit Kind mit Reifen überm Kopf und ein fast sadistisches Standbild von einem Mann an einem Lattengerüst. Und der Raum wurde erleuchtet von einer Anzahl fettiger, gelblich-weißer chamois-triefender Substanzen, aus denen Licht leckte.

Er sah auch eine höchst unwahrscheinliche Menge kleiner Kerle herumlaufen; mit dunkelbraunen und schwarzen Kleidern und dicken Büchern unter müden Achseln, die selbst aus einiger Entfernung leicht moderig rochen.

„Komm mal her! Was ist das hier?“

„Was ist das hier! Das ist eine Kirche, mein Freund! Das ist das Haus Gottes.“

„Aha... Wenn das hier das Haus Gottes ist, Junge, warum blühen hier dann keine Blumen, warum strömt dann hier kein Wasser und warum scheint dann hier die Sonne nicht, Bürschchen?!“

„Das weiß ich nicht.“

„Kommen hier viele Menschen her, Knabe?“

„Es geht in letzter Zeit ein bisschen zurück.“

„Und woher kommt das deiner Meinung nach? Oder hast du keine Meinung?“

„Es ist der Teufel. Der Teufel ist in die Menschen gefahren. Die Menschen denken heutzutage, dass sie selbst Gott sind und sitzen lieber auf ihrem Hintern in der Sonne.“

Und Gott lief fröhlich pfeifend aus der Kirche auf den Platz. Da sah er auf einer Bank einen kleinen Kerl in der Sonne sitzen. Und Gott schob sich neben das Männlein, schlug die Beine übereinander und sagte: ‚Kollege!‘⁸²



Abb. 25

Trotz des möglicherweise kindlichen Zugangs zu dieser Thematik soll eben dieser hervorgehoben werden, da vor allem kindliche Erfahrungen als prägend in Hinsicht auf die Beziehung zu Kirche und institutionalisierter Religion gelten können.

Meine persönlichen Erfahrungen beschränken sich auf die Vorbereitung und Ausführung der Erstkommunion und Firmung, die – außer bei Betrachtung einiger Fotografien von diesen Ereignissen – heute keine detaillierten Erinnerungen in mir hervorrufen. Die einzige klare Erinnerung ist das Gefühl von Angst. Bei der Segnung des Pfarrers einen einstudierten Satz nicht richtig vorzutragen, wäre eine Blamage gewesen. Die Besuche von einigen wenigen Gottesdiensten mit meiner Familie sind in Teilaspekten abrufbar.

Der folgenden Definition eines Gottesdienstes stehe ich inhaltlich bezüglich der Übereinstimmung mit der Erfahrungswelt meiner Kindheit ambivalent gegenüber.

82 <http://de.oleo.tv/songtext/herman-van-veen/eine-geschichte-von-gott/>; 01.10.2010

„Ein Gottesdienst ist eine religiös motivierte Zusammenkunft von Menschen mit dem Zweck, mit Gott in Verbindung zu treten, mit ihm Gemeinschaft zu haben oder Opfer zu bringen bzw. eine auferlegte religiöse Pflicht zu erfüllen“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Gottesdienst>⁸³; 01.10.10).

Aus meiner kindlichen Perspektive war der Inhalt eines Gottesdienstes weit entfernt davon eine Verbindung zu Gott empfinden zu können. Meist war mir kalt; ich wollte mich bewegen; betrachtete die Menschen, die mich umgaben; fragte mich was es zum Mittagessen geben würde. Die Worte des Pfarrers waren meist weder nachvollziehbar noch zumindest verständlich. Amüsieren konnte ich mich, wenn die Gemeinschaft der Anwesenden sich zum Stehen mühsam auf bewegte und dann im Chor *Lamm Gottes* murmelte. Dieses Lamm war in meiner Vorstellung für mich sichtbar. Es war lustig und frei und hüpfte auf einer Wiese.

Abgesehen von diesen Lichtblicken, stimme ich in Erinnerung an das Empfinden meiner Kindheit der oben angeführten Definition zu, dass es „*ein Opfer zu bringen*“ bedeutet, die Zeit eines Gottesdienstes als Kind *abzusitzen*.

Da ich mit einer Teilnahme an einem Gottesdienst keine positive Assoziationen – außer, wenn das *Lamm Gottes* gerufen wurde – verknüpfen konnte, vereinzelt sich die Besuche in der Kirche. Mit Anfang der Pubertät hielt ich mich gänzlich von kirchlichem Geschehen fern. Ich war nicht mehr gewillt eine „*auferlegte religiöse Pflicht zu erfüllen*“ (s.o.), deren Bedeutung und Sinnhaftigkeit ich nicht nachvollziehen konnte.

Sicherlich ist die Erfahrungswelt der Kirche eine, die von der Gestaltung und dem Potential des verantwortlichen Pfarrers abhängig ist. Und gewiss, heutzutage werden Kinder-Gottesdienste angeboten und sicherlich mag es sehr befähigte Geistliche geben.

Ich spreche lediglich aus meiner Erfahrung, die mich und meine Beziehung zu der Institution der Kirche geprägt hat. Es sei hier noch mal vermerkt, dass meine persönliche Kritik der Umsetzung des christlichen Glaubens der römisch-katholischen Kirche gilt und ich mich des Weiteren auf meine persönlichen Erfahrungen beziehe, die zur Generierung meines Standpunktes beigetragen haben. Jedem sei die eigene persönliche Erfahrung gegönnt.

83 In diesem Zusammenhang wird bewusst die Informationen von Wikipedia herangezogen, da diese Quelle eine allgemein geläufige Definition wiedergibt. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesem Begriff stellt keinen Bestandteil dieser Arbeit dar.

Auch die Erfahrungen von Jenny, einer meiner InterviewpartnerInnen, haben sie schon als Kind in ihrer Beziehung zur Kirche und institutionalisierter Religion geprägt. Sie erzählt sichtlich aufgebracht von ihren Erlebnissen der *Sunday School*:

„And one day there was, we were blessed by the presence of the Vicar. He was going to tell us like a question and answer thing and we can talk to the Vicar. It was a big thing and I had this question. (...). We heard at school about monkeys and evolution and this was a genuine question. It was like I didn't understand where Adam and Eve were in all this, like I didn't know what came first - the monkey or Adam and Eve. Generally it didn't make sense to me, that's why I asked. And he was so cross and he kind of said: 'Be gone, evil child!' I think it was kind of like that. And from that times I was kind of like - well. I was just asking a question that wasn't meant to be... It wasn't trying to be rude or unpleasant. It was just a genuine question and I just got setup with always being sort of: 'You are evil, I know.' So I became an archaeologist, so that's really into evolution“ (II/6: 182-194).

Des Weiteren – geprägt von eben diesen Erfahrungen – bemerkt sie: *„There is more spirituality in the landscape than in any church“ (II/6: 215).*

Auch Guillerma betont ihr Empfinden als Kind gegenüber kirchlicher Tradition: *„Well, I think what deterred me from religion (...), you know, I think for a long time I struggled so much because since I'd been going to church, ever since I was a little girl I had so many questions that were never answered, but I thought that was the only way. So I always thought like I was wrong and there's something wrong with me, you know“ (II/7: 23-28).*

Eine *Frauenstimme* aus Barbara Walkers Werk *Göttin ohne Gott* berichtet eine ähnliche Erfahrung. Das Thema des Sich-falsch/schmutzig-Fühlens gegenüber kirchlichen Vorstellungen von Recht und Ordnung ist ein wiederkehrendes Thema, das verschiedene Dimensionen umfasst:

„Ich erinnere mich an eine Beichte, die ich etwa zur Zeit meiner Erstkommunion ablegte, und zwar gegenüber einem weißhaarigen Priester, der sehr gemein zu mir war. Weinend kam ich aus dem Beichtstuhl und hatte große Schuldgefühle. Ich glaube die Beichte hatte mit Masturbation zu tun. Es gab mir das Gefühl ich sei schmutzig“ (Frauenstimme in Walker 1999: 40).

Die Bedeutungsschwere der Erfahrungen von Kindern in Bezug auf das kirchliche Geschehen, sollten im Allgemeinen nicht unterschätzt werden. Viele Jugendliche treten - sobald sie das Mindestalter erreicht haben - aus der Kirche aus:

„Ich trat im Alter von 14 Jahre aus der christlichen Kirche aus, weil sie voller verdammender, strafender, haßerfüllter und unterdrückerischer Gebote war. (...) Ich hasse die Institutionen der Kirche, die mich zwangen, zwischen ärgerlicher, sinnentleerter Unterwerfung und ärgerlicher, sinnentleerter Ablehnung zu wählen“ (Frauenstimme in Walker 1999: 41).

Einerseits an rigiden Reglements orientiert und in nicht nachvollziehbare Vorschriften (bezüglich Masturbation, Homosexualität⁸⁴) verankert, zugleich ebendiese brechend, spielt die Kirche auf beiden Seiten eine unglückliche Rolle. Die Thematik des sexuellen Missbrauchs innerhalb kirchlichen Geschehens sei hier in eben diesem Zusammenhang nur kurz erwähnt. Die Ausmaße dieser Thematik würden bedauerlicherweise den Rahmen dieser Arbeit sprengen⁸⁵.

Eine notwendige „Aufarbeitung der in einem langen Entfremdungsprozess entstandenen Schwierigkeiten“ (Figl 1993: 185) sollte auch die Frage nach dem traditionellen Gottesbild umfassen, welches einen weiteren Kritikpunkt in Bezug auf die ablehnende Haltung der Kirche gegenüber darstellt.

Denn es ist nicht so, wie Micha es vermutet: *„Die Kirche hat nun einmal einen schlechten Ruf und ist bekannt dafür und deswegen glaubt auch keiner mehr an Gott oder an so Sachen“ (I/I: 112f).*

Eine distanzierte Haltung gegenüber der Kirche impliziert zwar eine Distanzierung zu dem vermittelten Gottesbegriff derselben, jedoch nicht unbedingt zu dem Glauben an eine göttliche Instanz im Allgemeinen. Dieser ist, wie im nächsten Kapitel beschrieben wird, sehr wohl vorhanden.

84 Gewiss existiert keine einheitliche Meinung der christlichen Kirche gegenüber Masturbation und Homosexualität, zugleich ist in vielen Kirchen mit rigider Ablehnung gegenüber diesen Themen zu rechnen.

85 Weiterführende, aktuelle Literatur zu diesem Thema: Perner, Rotraud A. (Hg.). (2010): *Missbrauch. Kirche - Täter – Opfer*. Wien (u.a.): Lit-Verlag. Bucher, Anton A. (2010): *Die dunkle Seite der Kirche*. Etsdorf: Galila-Verlag; Bucher, Rainer (Hrsg.) (2010): *Klerus und Pastoral*. Wien (u.a.): Lit-Verlag; Hebeis, Michael (2010): *Schwarzbuch Kirche. Und führe uns nicht in Versuchung*. Köln: Ehrenwirth; Kruse, Kuno (2010): *Der Mann, der sein Gedächtnis verlor*. Hamburg: Hoffmann und Campe; Müller, Jörg (2010): *Der Missbrauch und die Kirche. Eine Klarstellung*. Kiel: Steinkopf; Robinson, Geoffrey (2010): *Macht, Sexualität und die katholische Kirche .Eine notwendige Konfrontation*. Oberursel: Publik-Forum.

IV.2.2 Der Gottesbegriff

Spricht man heute von *Gott*, so scheint es, als ob man dies mit Achtsamkeit tun müsse. In diesbezüglichen Gesprächen mit Reisenden in Indien wird in den meisten Fällen eine Alternative zu dem herkömmlichen Begriff gewählt. Die aktuelle spirituelle Szenerie meidet dieses Wort und setzt *“andere transzendente Größen”* (Knoblauch 2006: 91) an seine Stelle.

Mitunter auch aus dem Grund, da die Bezeichnung *Gott* meist mit der Vorstellung des christlichen, maskulinen Gottes assoziiert wird, dessen Bild an Schuld, Sühne und Unvollkommenheit des Menschen erinnert. Des Weiteren impliziert der Begriff heutzutage eine negative Konnotation, weswegen meist stellvertretende Bezeichnungen gebraucht werden (Griffiths 2002: 149; Wilber 1996: 27). Die Aussagen der InterviewpartnerInnen stimmen zum größten Teil in der Annahme eines apersonalen Gottesbildes überein. Das Verständnis des Gottesbegriffes umfasst eine neutrale Göttlichkeit, wobei grundlegend ist, dass *“das Absolute nicht theistisch verstanden wird“* (Figl 2003: 559). Der Gottesbegriff wird von den Befragten in keinsten Weise als männlich⁸⁶ oder anthropomorph verstanden. Zeitgenössische Spiritualität entzieht sich grundlegend der Personalisierung des Gottesbegriffes (Sorge 1987: 41; Sommer 1995: 175).

Mehrere InterviewpartnerInnen erläutern ihr Verständnis eines Gottesbegriffes: *„Ich hab keinen Gottesbegriff in Form einer Person oder eines Bildes oder was, (...), dass es eine Schöpfung gibt und auch eine schöpferische Energie, sage ich mal jetzt, die sich nicht unbedingt physikalisch erklären lässt und die in allen vorhanden ist und die, auf die man zurückgreifen kann, wenn man, wenn man es will“* (I/II: 144-148).

„Hm, I don't belief in somebody sitting on a cloud somewhere or that it's one person. I don't would even refer to god. (...). I think it might just be some form of energy in which we all are connected to each other. It's formless, it's ageless“ (II/11: 124-129; Vgl. auch Griffiths 2003: 115).

86 Der Begriff *Gott* wurde ursprünglich als Neutrum gebraucht, das sowohl männliche als auch weibliche Aspekte umfasste und wurde erst im Christentum zu einer rein männlichen Assoziation in der Formulierung eines Masculinum (Figl 2003: 454). Eine Darstellung der Position spiritueller Frauenkultur gegenüber dem Gottesbild als Mann ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich: Franke, Edith (1995): Dem Vatergott habe ich abgeschworen - Spirituelle Frauenkultur in der Kirche. In: Pahnke, Donata/Sommer, Regina (Hg.). *Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität*, S. 56-68.

I: „Hast du annähernd eine Vorstellung oder eine Beschreibung von einem Gottesbild?“

„Also was es auf jeden Fall nicht ist, also ich weiß was es auf jeden Fall nicht ist - das ist der bärtige, bärtige weiße Mann, der im Himmel sitzt und über alles wacht und Gott in dem Sinne ist für mich mehr, mehr Bewusstsein, das sich, ähm, in den verschiedensten Dingen manifestiert“ (I/11: 280-283).



Abb. 26

Nicht ein Gott, der personifiziert dargestellt wird und zu dem Menschen eine Beziehung pflegen, steht im Zentrum der aktuellen spirituellen Ausrichtung, sondern das *Göttliche Eine*, das sowohl außerhalb als auch innerhalb der Form existiert und diese zusätzlich allumfassend umgibt (Sorge 1987: 41).

Bezeichnet wird diese göttliche Instanz von spirituell Suchenden als *Bewusstsein*, *Energieform*, *universelle Energie*, *Universum* oder *Quelle*, die als Ursprung allen Lebens gesehen wird und als „*lebensspendende Bilder und Symbole für das Göttliche*“ (ebda. 1987: 47) wirken.

Ken Wilber, ein bekannter US-Autor der spirituellen Szene, beschreibt verschiedene alternative Bezeichnungen vor ihrem kulturellen Hintergrund: *„Diese immerwährende Höchste Ganzheit, die sich in jedem Menschen manifestiert, nennen wir Atman (wie die Hindus es tun) oder Buddha-Wesen (wie die Buddhisten es tun) oder Tao oder Geist oder Bewusstsein (Überbewußtsein) oder aber Gott – letzteres allerdings seltener, da sich so viele irreführende Assoziationen mit diesem Begriff verbinden“* (Wilber 1996: 27).

Die Möglichkeit mit dieser angenommenen göttlichen Instanz in sich selbst in Beziehung zu treten, wie auch Dirk es erwähnt (siehe Zitat oben), beschreibt Alex folgend: *„It’s, ah, if everybody would listen to themselves really well, by maybe being silent, by maybe being in the present, ah – everybody knows what to do, everybody knows how to make, how to be happy because it comes from this energy-form. If they would also listen to this energy they might know what’s good and bad“* (II/11: 129-133).

Als Alternative zu der dogmatischen, dualistischen Annahme des christlichen Gottes, entsteht ein holistisches Weltbild, indem *„das mündige Individuum, (...) selbst zur höchsten Instanz wird“* (Schneider 1995: 19). Die Verlagerung von einem theozentrischen auf ein anthropozentrisches Welt- und Selbstverständnis, auf dem Theorie und Praxis der Lebenswelten begründet sind, wird ersichtlich.

Oliver beschreibt sein Verständnis einer allumfassenden Göttlichkeit: *„I just trust God and trust me, because I’m God like everyone is God, like the higher self. I’m in God“* (II/8: 85f).

Diese anthropozentrische Sichtweise rückt das Individuum automatisch in eine Position der Unabhängigkeit und Selbstverantwortung aus der es zu agieren gilt.

*Wir sind nicht menschliche Wesen,
die eine göttliche Erfahrung machen.*

*Wir sind göttliche Wesen, die eine
menschliche Erfahrung machen.*

Teilhard de Chardin⁸⁷

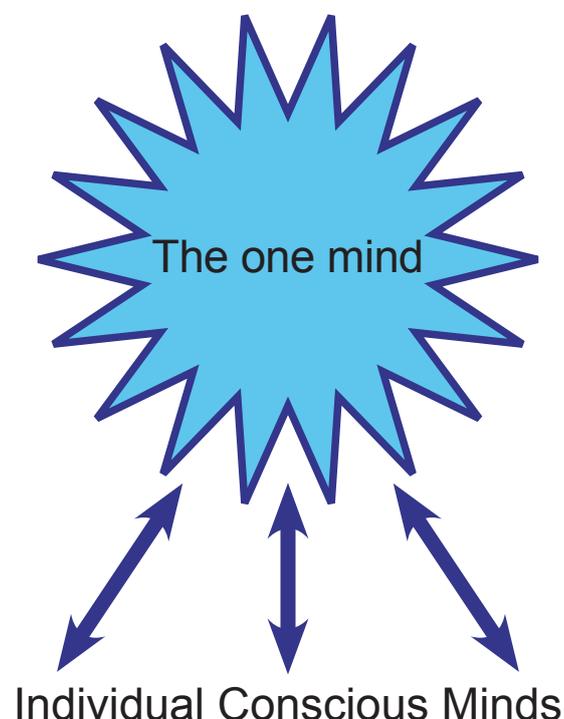
87 (zit. n. Platsch 2005: 206)

„Während der geistesgeschichtliche Weg der Neuzeit durch den abstrakten Begriff Gottes letztlich zu einer Distanzierung vom religiösen Erlebnis führte, handelt es sich in den neureligiösen Bewegungen um die Propagierung eines faktischen Gottesbezug“ (Figl 1993: 177). Das Gottesverständnis wandelt sich von einem Transzendenten zu einem Personenimmanenten, einer alles durchdringenden Gottespräsenz, einschließlich des eigenen Individuums.

„Damit aber wirkt Gott, der Inbegriff und Urheber von allem, nicht mehr nur von außen, sondern vor allem von innen, die Welt und den Menschen von innen her bewegend“ (Rosenberg 1958: 134f).

Wesentlich hier ist, dass durch die universalistische Immanenz der Göttlichkeit, die als feinstoffliche Instanz beschrieben wird, alle Erscheinungen der Erde an diesen Eigenschaften teilhaben und somit selbst zu einem Teil dieser Göttlichkeit werden (Hanegraaff 1996: 204).

Henry Reed's Darstellung beschreibt die Beziehung des Menschen zu dieser Instanz, die er hier *Mind* – also Geist oder Bewusstsein – nennt (Hanegraaff 1996: 205).



„We are a bit of consciousness that comes from the greater, ultimate, supreme consciousness“ (II/3: 253).

Jeder Punkt eines Sternenzackens repräsentiert einen individuellen *Mind*, also ein individuelles Wesen⁸⁸, das jedoch immer in Verbindung mit dem *großen Ganzen* steht, wobei eine Bewusstheit darüber nicht grundlegend gegeben ist und erst erlangt werden muss (Hanegraaff 1996: 205). Hier sei darauf hingewiesen, dass diese Theorie nicht so verstanden werden sollte, dass die Erreichung dieser Bewusstheit in jedem Moment eines menschlichen Lebens willkürlich möglich ist, da diese möglicherweise nur momentweise erreicht werden kann oder über viele Jahre erarbeitet werden muss.

„Human beings are not ‚fully‘ or exclusively God, because the very development of individual focus implies a corresponding lack of awareness of the underlying wholeness. In this connection, J Z Knight characterizes man as ‚the altered state of God‘: a luckily formulation“ (Hanegraaff 1996: 207).

Die Annahme zu einer jedem Individuum immanenten Göttlichkeit wird aus den östlichen oder monistischen Religionen abgeleitet. Wilber stellt einen prinzipiellen Vergleich von monistisch und dualistisch geprägtem Weltbild mit östlichen und westlichen⁸⁹ Weltreligionen her.

„Nach der monistischen Sicht sind alle Menschen ihrem Wesen nach eins mit der Gottheit und werden sich deshalb letztendlich irgendwann jenes Zustandes bewußt erfreuen. Nach der dualistischen Sicht hingegen erreichen nicht alle Menschen die Erlösung, sondern sie müssen sich dafür qualifizieren, indem sie sich einer Prüfung und einem Auswahlprozeß unterziehen“ (Wilber 1995: 198).

Die konstruierte Angst vor einem Fegefeuer, das einem Beschluss des jüngsten Gerichts folgen kann, steht dem Gedanken an einem potentiellen Teilhaben an dem *göttlichen Ganzen* kontrastreich gegenüber. Ein grundlegender Unterschied ist die Vorstellung der Erlösung, respektive Erleuchtung, die in dualistischer Auffassung in einer Nähe zu Gott beschrieben wird, bei der die Person, der die Erlösung widerfährt ein von Gott separiertes Wesen bleibt. Demzufolge wird nach theistischer Auffassung grundlegend zwischen dem Menschlichen und Göttlichen unterschieden, wobei die Instanz des Göttlichen nie vollends zu erreichen ist (Heelas 1996: 37f).

⁸⁸ Reed vermerkt zu dieser Darstellung, dass die Endpunkte des Sternes hier zu Darstellungsgründen sehr dezimiert wurden und eigentlich dieser Stern in Billionen Punkten enden müsste.

⁸⁹ Hier: *westlich* – jüdische, christliche und moslemische Religionen; *östlich* – Buddhismus, Hinduismus.

„Im irdischen Leben kann allerdings keiner Gott vollkommen schauen. ‚Erleuchtung‘ steht im Christentum immer unter dem Vorbehalt der noch ausstehenden Vollendung“ (Brück 2006: 44).

In einem monistischen Weltbild hingegen wird das Erkennen und Erfahren der eigenen, persönlichen göttlichen Natur des Menschen als Zustand der Erleuchtung beschrieben (Wilber 1995: 198ff).

Tina fasst bezüglich ihres christlichen, katholischen Hintergrunds eines Gottesverständnisses zusammen: *„Es gibt einen Gott, der ist außerhalb von dir und, ähm, du hast nie die Möglichkeit, diesen Gott auch in dir zu finden. In der Spiritualität, die jetzt, sagen wir da in Indien, auch mehr vorherrscht – da ist es eher so, dass es auch dieses, dieser Erleuchtungsgedanke allein ja schon davon ausgeht, dass du in dir das alles trägst“ (I/10: 64-68).*

Setzt der christliche Glaube die ersehnte Erlösung mit dem körperlichen Tod gleich, wird die Erfahrung eines Erleuchtungszustandes nach dem Verständnis zeitgenössischer Spiritualität jedoch nicht als jenseitsgerichtet aufgefasst, sondern kann potentiell in einem menschlichen Leben erfahrbar sein (Griffith 2002: 11). Der Bereich der Erfahrung ist im Allgemeinen ein wesentliches Thema unter spirituell orientierten Menschen.

IV.2.3 Dogmen versus Erfahrung

Der Geist ist nicht wie ein Gefäß,
das gefüllt werden soll, sondern wie Holz,
das lediglich entzündet werden will.
Plutarch

Die Tendenz zu einer deinstitutionalisierten Gesellschaft, deren Teilnehmer ihre individuellen Bedürfnisse vor einem hochindustrialisierten Lebenshintergrund nicht erfüllt sehen und nach deren Befriedigung jenseits traditioneller Institutionen suchen, genießt eine hohe zeitgenössische Präsenz (Martin 2005: 230f).

Grundlegende Antworten auf Sinnfragen, die ursprünglich aus institutionalisierten Strukturen generiert wurden – d.h. in festgelegten gesellschaftlichen Formen als Anhaltspunkte zur Lebensgestaltung als disponibel galten – werden in der ak-

tuellen, individualisierten und spirituell weitgehend nach Autonomie strebenden *Sinngesellschaft* (Bolz 1997; Martin 2005: 230), deren Anspruch das Potential der herkömmlichen Antworten übersteigt, neu formuliert.

Einer der prägnantesten Differenzen zwischen institutionalisierter, dogmatischer Religion und sowohl der New-Age-Philosophie als auch dem zeitgenössischen Verständnis von Spiritualität scheint, dass bei beiden letzteren Phänomenen ein absoluter Anspruch auf subjektive Empirie gelegt wird. Dementsprechend steigt das Interesse an Glaubensinhalten die außerhalb kirchlicher Dogmatik lokalisierbar sind (Gossenreiter 2007: 9).

„1902 definierte der große amerikanische Psychologe William James die Religion auf eine neue Weise: Nicht als Dogma, sondern als Erfahrung“ (Ferguson 1982:54).

Der Fokus spiritueller Suchender auf den Bereich der Erfahrung als grundlegende Instanz zu Einsichten oder Erkenntnissen ist charakteristisch für zeitgenössische Spiritualität und bezeichnet *„was wir mit einiger Sicherheit als spirituell bezeichnen können: Bewegungen, die besonderen Wert auf religiöse Erfahrungen als Erfahrung legen“ (Knoblauch 2006: 100)*. Erfahrungen und Wahrnehmungen werden heutzutage in der spirituellen Szene als empirische, individuelle Wahrheiten vertreten und anerkannt. Diesem Bereich dieser sogenannten *inneren Spiritualität* wird absolute Autorität zugesprochen.

Die eigene, innere Wahrheit wirkt lebensgestaltend. Vorgegebene Dogmen innerhalb traditioneller Religionen und deren traditionelle Organisationsformen werden gemieden oder ignoriert (Knoblauch 2006: 107f). Zu der Thematik der Erfahrungsorientiertheit zeitgenössischer Spiritualität zitiert Heelas den weltweit bekannten Psychologen und Psychotherapeut Carl Rogers, der als Vertreter der humanistischen Psychologie gilt:

„Experience for me is the highest authority“ (1996: 21).

Im Gegensatz zu nicht nachvollziehbaren Dogmen seitens institutionalisierter Religion, steigt die Tendenz zur Erprobung der verschiedensten Techniken und Methoden, um außersinnliche Wahrnehmungen in spirituellem Kontext zu erleben. Diese Erfahrungen werden in Folge in den Alltag und das Alltagsverständnis der Praktizierenden integriert (Wichmann 1992: 173).

„Erfahrung ist die Art und Weise, in der Erlebtes in unseren Alltag hineinragt und ihn dadurch beeinflusst. (...). Die Erfahrungswelt, strukturiert durch den sinnvollen Zusammenhang ineinander verwobener Handlungen und Erlebnisse, wird vom Individuum selbst mitgeschaffen und prägt ihrerseits wiederum neue Erfahrungen“ (Hlavin-Schulze 1998: 16).

Da die Erfahrung des *Göttlichen* in integrierter Weise als Bestandteil der Realität der Praktizierenden als Wahrheit oder grundlegend als unhinterfragbares Absolutum existiert, kommt es kaum zu erkenntnistheoretischen Debatten. Die Frage ob *Göttliches* prinzipiell erkannt werden kann oder nicht, wird a priori nicht gestellt, da in der Erfahrungswelt der Praktizierenden dieser Aspekt als Teil ihrer Realität gilt (Faulhaber 1996: 23). Das *Göttliche* wird unhinterfragt als *erfahrbar* verstanden.

Eine weitere Annahme lautet, dass institutionalisierte Religionen ursprünglich religiöse Erfahrungen – durch Dogmatisierung und Kodifizierung – in eine statische oder theoretische Dimension verlagert haben. Diese seien im Kontext des zeitgenössischen Strebens nach erlebbarer Spiritualität als obsolet anzusehen.

„Konfessionen sind kodifizierte und dogmatisierte Formen ursprünglicher religiöser Erfahrungen“ (Jung 1963: 5).

Diesbezüglich wird in aktueller, spiritueller Szenerie eine Begriffsdifferenzierung zwischen *Spiritualität* und *Religion*, beziehungsweise *Glauben*, vorgenommen. Im Gegensatz zu dem Begriff der Religion, der heutzutage mit dogmatischer Lehre verbunden wird, wird die Bezeichnung Spiritualität mit der subjektiven Erfahrungswelt der Individuen assoziiert (Baier 2006: 23f).

„Während der Begriff Religion (oder auch Religiosität) eine deutliche Orientierung den spezifischen, institutionell festgelegten Vorgaben besonderer religiöser Lehren und Liturgien sowie die Anerkennung der Legitimität eines besonderen religiösen Personals suggeriert, scheint die Spiritualität in all ihrer synkretistischen Beliebigkeit ihre Begründung nicht im Sozialen, sondern im Subjekt selbst zu suchen“ (Knoblauch 2006: 106).

Ein Interviewpartner, Micha, äußert sich dazu folgend: *„Was der Unterschied zwischen Glauben und Spiritualität ist? Glauben ist, dass, ein Prophet oder Gott oder Jesus oder irgendjemand Erfahrungen gemacht hat und das wurde in der Bibel oder im Koran irgendwann oder im Buddhismus auch niedergeschrieben und wenn ich eine Religion akzeptiere, dann akzeptiere ich einfach die Regeln,*

die Erfahrungen von anderen. Und Spiritualität ist, ähm, man wird eigentlich nicht in was gelenkt, sondern man lebt, man macht die Erfahrungen selber. Also, man akzeptiert nicht irgendeine Regel, oder Erfahrungen von jemand anders, sondern man erfährt und spürt an seinem eigenen Körper, was für Auswirkungen eine andere Lebensweise hat. (...). Das ist einfach, äh, Selbsterkenntnis oder Selbsterfahrung – nicht was Akzeptiertes, was andere erfahren haben, ja“ (I/I:589-602).

Vor allem bei Menschen der jüngeren Generation ist eine Tendenz wahrnehmbar, dass traditionelle Dogmen als nicht ausreichend gelten: „*Christianity seems a bit sort of stuffy, lots of homemade jam and cardigans and nothing too relevant really to the everyday life. Just people telling you, you shouldn't do that, that's bad and that's it*“ (II/6: 206-209), meint Jenny, 29, dazu.

Erfahrung – lebendiges Erleben – steht im Mittelpunkt des zeitgenössischen Interesses und gilt darüber hinaus als grundlegendes Instrument zur Überprüfung spiritueller-theoretischer Annahmen. Adrian, 21, kann einem Besuch in der Kirche nicht allzu viel abgewinnen: „*Also Religion krieg' ich in der Kirche und für meine Oma ist es genug, aber ich krieg' da nichts raus. Ja, ich möchte, ich möchte Erfahrung haben oder ich möchte was erleben, ich möchte was spüren, ich möchte Gewissheit ein Stück weit*“ (I/11: 243-246).

Des Weiteren wird traditionelle Religion in ihrer Dogmatik als einschränkend oder begrenzend empfunden und demzufolge von Spiritualität, die Offenheit impliziert, unterschieden. Laila formuliert dies folgendermaßen: „*Spiritualität ist ein Glauben, ähm, an den Spirit halt, an den, äh, etwas Weiteres, Größeres als das was wir glauben, was wir sind. Hat halt immer, für mich ist Spiritualität auf jeden Fall etwas Weites, was nicht begrenzt ist, was, was eigentlich gar keine, gar keinen, nicht abhängig ist von Kultur oder Land oder Sprache oder, und, ähm, dass es eigentlich da anfängt wo Religion aufhört*“ (II/3: 307-311).

Um einen Überblick über das zeitgenössische Verständnis des Begriffes Spiritualität zu geben, das sich von dem der Religion distanziert, sei folgend ein Umriss einer Definition gegeben.

IV.2.3.1 Zur Definition von Spiritualität⁹⁰

„*Spirituality has become a fashionable word used in widely different contexts today, but it is often unclear what is meant by this term*“ (King 1998: 98).

Etymologisch betrachtet, lässt sich der Begriff Spiritualität von dem lateinischen Terminus *Spiritus*⁹¹ ableiten, der unter anderem mit *Geist* übersetzt wird.

Ein spirituelles Weltbild kann demzufolge als die Vorstellung des synergetischen Zusammenwirkens einer geistigen und einer materiellen Welt gesehen werden, die in reziproker Dynamik existieren. Eine Neigung innerhalb der Werteverteilung des spirituellen Weltbildes die immaterielle Ebene, der ausschließlich geistige Inhalte zugesprochen werden, hierarchisch über die materielle Ebene zu positionieren, ist in vielen Fällen zeitgenössischer Spiritualität gegeben. Demnach wird die Möglichkeit der Beeinflussung und weitgehenden Realisierung der materiellen Ebene durch die geistige Ebene vermehrt angenommen⁹² (Weiss 2004: 55).

Weitere Übersetzungsmöglichkeiten für *Spiritus* wie Lufthauch, Wind, Atem, Seele und Gesinnung greift Martin auf und argumentiert mit Inhalten des Alten Testaments. In der Schöpfungsgeschichte lässt das Einhauchen des Lebensatems, *Spiritus*, die Menschen lebendig werden, wobei auch durch diese Ableitung der Bereich der spirituellen Ebene hierarchisch über der materiellen gewertet werden kann. *Spiritus* wird als „*göttliche Kraft, eine Kraft aus der immateriellen Welt, durch deren Einwirken erst Leben in der materiellen Welt möglich ist*“ (Martin 2005: 17), gesehen.

Figl definiert eine anthropologische Spiritualität, die im Kontext seiner Abhandlung als eine „*Besinnung auf die innere Dimension des Menschen, die in den transzendenten Bereich der Geistwirklichkeit verweist (...)*“ (1993: 71), beschrieben wird. Anthropologische Spiritualität, nach der Definition von Baier, gründet darin, „*dass*

90 Der Rahmen dieser Arbeit bietet nicht den Raum sämtliche theoretische Abhandlungen und Definitionen zu dem allgemein verwendeten Begriff Spiritualität ins Detail zu erörtern, weshalb ich hiermit auf das Handbuch Spiritualität von Karl Baier verweise, das umfangreich diese Thematik abdeckt. Um die begrifflich eingeschränkte Position dieser Arbeit zu skizzieren, ist das Anführen einiger Konzepte, die in diesem Sinne als zweckdienlich erscheinen, jedoch wesentlich.

91 Langenscheidts Handwörterbuch Lateinisch-Deutsch, Berlin/Wien 1990, S.591.

92 Andererseits existiert im gleichen Maße auch die Vorstellung einer absoluten Gleichwertigkeit der materiellen und spirituellen Ebene als Auffassung in spirituellem Kontext (Miller 1994: 7f), wobei diese nach den Ergebnissen der empirischen Beobachtungen weniger präsent scheint.

zum Mensch-Sein die Tiefendimension einer heilvollen, identitätsstiftenden Bezogenheit auf eine letzte Wirklichkeit gehört. Spiritualität ist die Erfahrung, Entwicklung und Gestaltung dieser Beziehung im Leben von Einzelnen und Gemeinschaften. (...). Die Letzteinsichten, Letztentscheidungen und Grundstimmungen, in denen Spiritualität als Lebenshaltung gründet, werden meist auf persönliche Erfahrungen zurückgeführt“ (Baier 2006: 14f).

Eine gelungene Definition, deren Inhalt mit Interviewaussagen vorwiegend übereinstimmt, formuliert Sandra Schneiders. Sie definiert Spiritualität als eine „*Erfahrung bewussten Involviertseins in das Projekt der Integration des eigenen Lebens durch Selbst-Transzendenz in Richtung auf den höchsten Wert, den man kennt*“ (Schneiders zit. n. Baier 2006:15). Dieser Wert ist hier im Sinne der höchsten eigenen Wahrheit oder Wahrhaftigkeit zu verstehen.

Dementsprechend kann Spiritualität als eine Dimension einer subjektiven Erfahrung gesehen werden, die metaphorisch unter der Oberfläche des Alltagsbewusstseins einen Raum einnimmt, in dem die vermeintlich verloren gegangene Tiefendimension des Lebens wieder spürbar werden kann (Hartlieb 2006: 5).

Diese *Tiefendimension des Lebens* ist eine Dimension, der von spirituell Suchenden ausschließlich die Ebene der individuellen, spirituellen Erfahrung zugeschrieben wird, wobei – in Hinsicht auf die Umsetzung zur Realisierung dieser – tendenziell eine rigorose Grenze zwischen den zu Religion einerseits und Spiritualität andererseits assoziierten Inhalten getroffen wird. Grundlegend kann der Inhalt der Bezeichnung *Spiritualität* jedoch auch als Inhalt der Religion gelten (King 1998: 98).

Im Gegensatz zu Olivier, der eine hierarchische Trennung zwischen Religion und Spiritualität vornimmt: „*I think spirituality is a little bit different than religion. It's a little bit higher stage than religion*“ (II/8: 89f), verschwimmen die Abgrenzungen – wie Laila es in ihrer Wahrnehmung beschreibt – im einen Moment und im nächsten werden sie wieder sichtbar:

„*Mhm, (...) es gibt auch beides zusammen. Dass die Spiritualität aus der, aus der Religion entspringt. Ist einfach nur, dass ich das Gefühl habe, dass, äh, Religion – dass da irgendwann eine Mauer ist. Ähm, (...) wenn man über die Mauer hinaufgeht, da ist dann diese Spiritualität, die keine Limits mehr hat. Die sich nicht mehr in irgendeinem Rahmen bewegt, die einfach freier ist - weit, weiter.*“

I: „Und was ist die Mauer?“

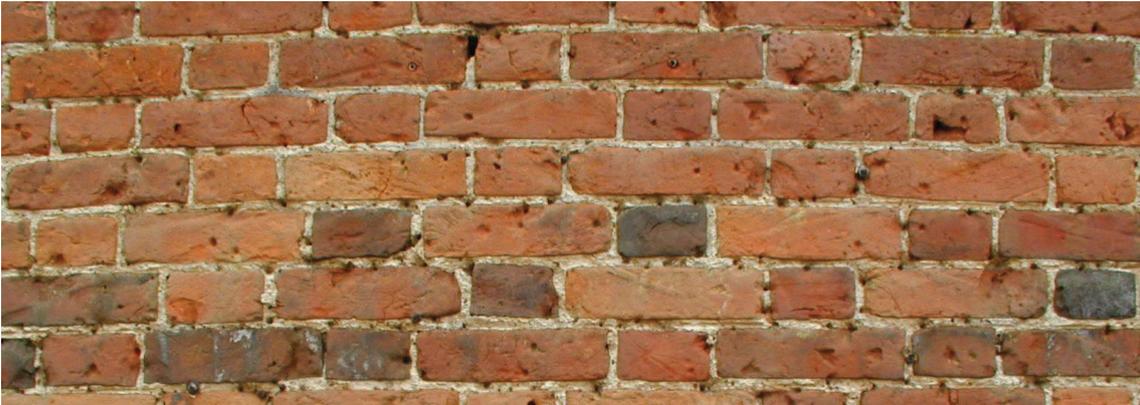


Abb. 27

„Die Mauer ist, ähm, ist da eine Abgrenzung von, ähm ... oft gibt es Menschen, so viele Menschen, die so, so fanatisch in ihrer Religion sind, dass sie denken sie halten die Wahrheit. Sie halten, sie tun das Richtige und das was die andere Religion macht, ist falsch. Die andere Religion macht etwas, aber das was ich mache, ist richtiger - so ungefähr. Und Spiritualität sehe ich einfach als was Offeneres. Und wenn ein Mensch eine Religion praktiziert und gleichzeitig diese Offenheit hat, dann ist es beides. Aber dann denke ich, dann gibt es auch Menschen, die spirituell sind ohne irgendeine Religion zu haben und, äh, Menschen, die religiös sind, aber eigentlich nicht spirituell sind, so“ (I/3: 323-345).

Im zeitgenössischen Verständnis von Spiritualität ist es somit möglich spirituelle Erfahrungen zu machen, ohne Mitglied einer religiösen Gemeinschaft zu sein oder einem religiösen Dogma zu unterliegen (King 1998: 100f).

Doch ebenso wie hier eine klare Abgrenzung unmöglich scheint, ist diese auch im Kontext zu traditionellen Systemen nicht rigoros und eindeutig zu ziehen. Es ist nicht der Fall, dass grundlegend alle Aspekte traditioneller Weltreligionen im zeitgenössischen Kontext von Spiritualität abgelehnt werden. Vielmehr werden sie nach eigenen Vorstellungen interpretiert und adaptiert. Hierin ist der Individualismus dieser neuen Strömungen zu erkennen, der unter anderem ausschlaggebende Basis zur Eigeninterpretation von Aspekten von Religionen ist, wobei diese über das Selbstverständnis der Religion hinaus reicht (Figl 1993: 2).

Folgendes Zitat beschreibt die Erfahrung als grundlegendes Element aktueller Spiritualität und betont einen weiteren Hauptaspekt derselben:

„Diejenigen, die Religion wieder religiös machen wollen, werden immer mehr. Für sie alle gilt, dass Religiosität nicht in Theorien, sondern in religiösen Erfahrungen liegt und dass der Kern aller Religionen im Grunde derselbe ist. Sie sind vor allem offen – offen für die eigene spirituelle Erfahrung und offen für die Spiritualität anderer Religionen“ (Harsieber 1989: 83).

Die Annahme, dass allen Religionen ein gemeinsames Ziel inne ist oder diese aus einer Quelle entstammen, stellt demzufolge einen weiteren wesentlichen Inhalt zeitgenössischer Spiritualität dar. Die konkreten Inhalte dieses spirituellen Verständnisses seien folgend näher erläutert.

IV.3 Universalistisch-synkretistische Spiritualität⁹³

Heutzutage wird unter der Bezeichnung Spiritualität des Weiteren ein Appell zu Bewusstsein über eine angenommene Verbundenheit oder Einheit aller Erscheinungen verstanden. Sie soll „*jeder Form der Gespaltenheit wehren und dessen Integration fördern*“ (Benke 2007: 29).

Im Spezifischen betrifft dies ebenso den Anspruch an traditionelle Religionen in ihrer Interaktion. Im Weltbild spirituell orientierter Menschen scheint es wesentlich zu erkennen, „*dass hinter der Vielfalt der Natur ein gemeinsamer Urgrund liegt, und in diesem gemeinsamen Urgrund sucht jeder Mensch nach Gott, nach dem absoluten Sinn und der absoluten Wahrheit*“ (Griffiths 2002: 51).

Die Positionen der sich begegnenden Religionen sind jedoch nicht homogen und in den meisten Fällen nicht auf einen gemeinsamen Urgrund ausgerichtet. Nach Sabet kann in vier Grundtypen der Begegnung unterteilt werden.

Die ersten beiden Kategorien, sowohl die *orthodoxe Ablehnung* als auch ein *tolerantes Nebeneinander*, werden dem aktuellen Anspruch nach Verbundenheit nicht gerecht. *Orthodoxe Ablehnung* widerspricht den Prinzipien eines *Einheitsglaubens*. Die Grundhaltung *tolerantes Nebeneinander* duldet alternative Ansätze, impliziert jedoch die Annahme, dass der eigene Ansatz eine höhere Wahrheit darstellt, „*weshalb ein durch gegenseitige Toleranz geprägter Religionsfrieden eine systemimmanente Labilität aufweist*“ (Sabet 1990: 102).

93 Diese Bezeichnung wurde in Anlehnung an Johann Figl, 1993 (s. Bibliografie), übernommen.

Dilthey nimmt an, dass „das zunehmende Gefühl der Unerträglichkeit des Streites der Konfessionen zu der Anschauung eines Gemeinsamen, in welchem der Friede gefunden werden könne, führte. Mit unwiderstehlicher Macht erhob sich der Gedanke einer den Kern aller Religionen enthaltenden Wahrheit. So entstand der Begriff der natürlichen Religion“ (zit. n. Figl 1993: 172f).

Nach zeitgenössischer Interpretation entsprechen die Begegnungsmodi einer *mystischen und historischen Einheit der Religionen* dem aktuellen Anspruch nach einer sogenannten *natürlichen Religion*, die des Weiteren als *universalistisch* bezeichnet wird.

Mystische Einheit der Religionen – ein Ansatz unter anderem von Hans Küng geprägt – erkennt die Inhalte jeder religiösen Strömung als wahrhaftig an. Die Wahl zu einer eigenen Religion bleibt offen, wobei am Wesentlichsten die Hochachtung und Anerkennung alternativer Ansätze bleibt. Die historische Einheit der Religionen, der vierte Typus, sieht Religionen in ihrer Verschiedenheit als Teil eines „*göttlichen Heilsplanes*“, die durch folgende Leitsätze miteinander verbunden sind:

- a.) *Alle Religionen haben eine gemeinsame Grundlage;*
- b.) *Die religiöse Wahrheit ist relativ;*
- c.) *Die Offenbarung ist fortschreitend“ (Sabet 1990: 105f).*

Somit ist es weniger eine spezifische Religion von der sich spirituell Suchende distanzieren, als die Eigenpositionierung der meisten religiösen Traditionen, die sich auf *orthodoxe Ablehnung* oder *tolerantes Nebeneinander* berufen.

„*Nicht diese oder jene Form der Religion ist es, von der die moderne Welt sich abzuwenden beginnt, sondern es geht dabei um die Religion selbst, und nur eine ökumenische Bewegung, die alle Religionen umfasst, kann die moderne Welt davon überzeugen, dass Religion notwendig ist“ (Griffiths 2003: 39).*

Ein erstes offizielles Zusammentreffen verschiedener Glaubensrichtungen stellte das Weltparlament der Religionen dar, das 1893 erstmals in Chicago stattfand. Das Treffen wurde auf dem Basisgedanken einer übergeordneten Einheit aller Religionen aufgebaut (Figl 1993: X). Erst hundert Jahre später wurde das zweite Treffen, 1993, realisiert und seitdem kamen Vertreter verschiedener Religionen in einem Zeitraum von fünf bis sechs Jahren im Rahmen dieser Veranstaltung zusammen.

Eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des ersten Weltparlaments war Vivekananda, der die Idee einer Einheit in den Religionen als Erster in den Westen brachte. Als Schüler von Ramakrishna, den Figl als eine der „*faszinierendsten Gestalten des 19. Jahrhunderts*“ (1993: 43), bezeichnet, führte Vivekananda seine Lehre weiter. Ramakrishna hatte den Praktiken verschiedenster Religionen folgend den Zustand der Erleuchtung erlangt und konnte somit den Wahrheitsanspruch jeder Religion nachvollziehen und vermitteln (Figl 1993: 45).

„Das Vermächtnis Ramakrishnas sollte in seinem universalreligiösen Aspekt für den Westen unvorhersehbare Bedeutung gewinnen“ (Figl 1993: 48).

Vivekananda war, in der Tradition seines Lehrers, der erste offizielle Vertreter einer universalistischen Tendenz im Westen. Das Motiv einer alles umschließenden Religiosität, einer sogenannten inklusivistisch spirituellen Haltung, stand grundlegend im Vordergrund. Vivekanandas Wirken hat wesentlich zur Gestaltung der religiösen Landschaft der Moderne beigetragen (Figl 1993: 50f).

Heutzutage kann die Tendenz des Strebens nach einem universellen Ursprung von Religion als Kennzeichen spiritueller Orientierung angesehen werden. Viele Menschen der säkular geprägten Kultur sehnen sich nach einem gesellschaftlichen Anerkennen einer inneren Einheit der Religionen (Figl 1993: 147).

Grundlegend sind hier zwei Merkmale nach Hanegraaff zu nennen, die nach seinen Angaben Inhalte der New-Age-Charakteristik sind und auch auf die Überzeugungen spiritueller Suchender im aktuellen Kontext zutreffen. Erstens werden alle Erscheinungen auf eine Quelle oder einen Ursprung zurückgeführt, wobei diese zweitens alle in einer universalen Verbindung zueinander stehen (1996: 120).

Dieser ganzheitlich-holistische Ansatz umfasst alle Lebensbereiche - physische als auch psychische Komponenten werden in verschiedenen Kontexten dementsprechend gleichermaßen in den Fokus gerückt. *„Spiritualität ‚beseelt‘ den ganzen Menschen in den verschiedensten Lebensbereichen“ (Knoblauch 2006: 107f).*

IV.3.1 Einheit – die Erfahrungsebene

„A person with a unitary outlook on life (‘we are all one’) realizes that if there is not peace on earth, every single individual has something to do with it“ (Calleman 2004: 178)

Die Erfahrung, die von spirituell Suchenden angestrebt wird, wird fast ausschließlich als Einheitserfahrung oder Gefühl der Einheit beschrieben. Das Begreifen oder Erfahren kann, als ein Prinzip der Mystik, als die „*unverwechselbare Offenbarung des göttlichen Urprinzips*“ (Jäger 1993: 120) verstanden werden. Der holistische, universalistische Ansatz, der durch persönliche Erfahrung erlebbar wird, jedoch nicht auf intellektueller, rationaler Ebene, gilt als wesentliches Element zeitgenössischer Spiritualität (Hanegraaff 1996: 329).

Tina’s Definition von Spiritualität zeigt, dass diese inhaltlich vor allem die Thematik des *Einheitsglaubens* umfasst: „*Was für mich Spiritualität ausmacht? Eben ein Verbundensein mit Allem – ein Gefühl von Ehrfurcht vor der Schöpfung, vor dem Göttlichen, das sich überall erkennen lässt, ja*“ (I/10: 53-55).

Spirituelles Bewusstsein wird von spirituell orientierten Menschen als Bewusstseinszustand empfunden, in dem sich der individuelle Mensch mit dem ihm umgebenden Kosmos verbunden fühlt (Capra 1983: 33).



Abb. 28

Diese holistische Anschauung geht von einer allumfassenden, verbindenden Einheit aller Phänomene aus, die in allen Erscheinungen der materiellen Ebenen sowie auch angenommen feinstofflich existenten Ebenen immanent ist. Das menschliche Individuum wird als Teil eines größeren Gefüges gesehen, das mit Bewusstsein durchdrungen ist.

Dieses Bewusstsein erstreckt sich so nicht nur auf den Bereich des Menschen sondern auf eine Vielfältigkeit von Lebensformen, die auch rein geistiger Natur sein können (Wichmann 1992: 173) und wird in vielen Traditionen im Allgemeinen als *Geist* bezeichnet. Die Wirklichkeit, die in dieser Einheit des Geistes erfahren werden kann, ist Ziel und Ansporn vieler spirituell Suchender, um die auf Dualität basierenden Wahrnehmungsstrukturen der Psyche zu überwinden (Griffiths 2002: 83). „*Erst wenn wir dieses Gefühl der Einheit mit allem, der Vernetzt- und der Ganzheit, wieder gewonnen haben, können wir geheilt sein*“ (Faulhaber 1996: 183).

Der Ansatz zeitgenössischer Spiritualität, erst in der Wiederverbindung, zu der in allem immanenten Einheit wahrlich Mensch werden zu können – in dem Sinne sich als Mensch wohl zu fühlen und in inniger Verbundenheit zu leben – spiegelt sich in östlich philosophischer, christlich mystischer als auch aktuell spiritueller Literatur, die meist Elemente der vorhin erwähnten verbindet, wider.

Der sozusagen *mystische Zugang* zur Welt und ihren Erscheinungen ist unabhängig von der rational fassbaren und analytisch begrenzbaren Wirklichkeit, die nach den Gesetzen der Dualität zu funktionieren scheint. Griffith zitiert in dem Zusammenhang der Verbundenheit aller Menschen den heiligen Thomas von Aquin: „*Omnes homines unus homo (Alle Menschen sind ein Mensch)*“ (Griffith 2002: 83).

Neue Religiosität, nach Figl, hat ihren Ursprung in spiritueller Erfahrung (Vgl. Kapitel IV.2.3, Dogmen vs. Erfahrung), ist jedoch nicht jenseitsgerichtet. „*Das glückliche und erfüllte Leben hier auf Erden steht im Mittelpunkt. (...). Im Hintergrund dieser Überzeugung steht letztlich das Motiv der Alleinheit bzw. der ‚Realisation Gottes‘ im irdischen Leben*“ (Figl 1993: 160f).

Demzufolge besteht keine Notwendigkeit sich aus den alltäglichen Pflichten zurückzuziehen oder eine asketische Lebensweise einzuschlagen. Die Wahrnehmung der Verbindung zu allen Erscheinungen kann in jedem Moment, bei jeder Aktivität erreicht werden.

Die „*Bezogenheit aller menschlichen Aktivität auf das Göttliche vermag das im modernen Sinn verstandene Alltagsleben spirituell neu zu werten und in seiner Bedeutung hochzuschätzen*“ (Figl 1993: 160f).

Aktuelle Spiritualität wird in das alltägliche Geschehen integriert. Der Appell zu dieser *Bewusstheit* richtet sich von einigen spirituell orientierten Menschen, hier von Tina, an die ganze Menschheit: „*Es geht darum, die Menschheit muss zu dem Punkt kommen, dass sie sich als ein großes Ganzes erkennt und dass einfach in dem ganzen Tun und in dem ganzen Handeln eine größere Bewusstheit hineinkommt*“ (I/10: 80-83).

Fabrizio ist einer der wenigen, der seine Überzeugungen mit der indischen Lehre in Verbindung bringt: „*Unity, yeah, there is no difference between me and this tree and you. This is the point. This is what Vedanta try to explain*“ (III/I: 35f).

Die Basis einer universalistisch ausgerichteten Spiritualität wird von spirituell Suchenden weitgehend aus östlichen Glaubenssystemen rezipiert (Figl 1993: 31). Doch die Inhalte werden aus den verschiedensten Traditionen übernommen. Figl bezeichnet die inhaltliche Vielfalt zeitgenössischer Spiritualität als „*Synkretismus auf Metaebene*“, da sich aktuelles Geschehen von bisher synkretistischen Phänomenen unterscheidet, denn er ist „*weder bloß eine Synthese von einigen Elementen (Glaubensartikel, Kultformen etc.), noch auch ist er ein Synkretismus auf System-Ebene, da keine Einheitsreligion konstruiert wird*⁹⁴“ (Figl 1993: 193).

Die gemeinsame Basis liegt jedoch in der angenommenen *Mitte der Religionen*, die von den spirituell Suchenden im Kontext des Einheitsglaubens interpretiert wird. Alle diesbezüglich *passenden* Motive und Methoden können aus den unterschiedlichsten Systemen übernommen oder entlehnt werden. Zeitgenössische universalistische Spiritualität ist dann gegeben, wenn sie eine „*die klassischen Religionen selektiv interpretierende*“ (Figl 1993: 142) ist.

Jenny spricht in Bezug auf den Götterpluralismus der Hindus darüber: „*I like the way the Hindus kind of choose their own gods. That's kind of what I'm doing because they kind of make up their own god. If they don't like the ones that people give them: ,Stop! I won't have this god!' and they just make one up. (...) It's brilliant! So I'm kind of doing my own little god thing as well. I like that attitude*“ (II/6: 258-263).

94 Vgl. U. Berner (1985): Die Frage nach der Einheit der Religionen und das Synkretismus-Problem. In: J. Lott (Hg.) *Sachkunde Religion II*. Stuttgart, S. 244ff.

Die meisten zeitgenössischen Sinnsuchenden bedienen sich der verschiedensten Elemente spiritueller Traditionen. Daya ist eine davon: „*Really, I might just take a mixture from different religions and I'll just take what works for me. So there's no particular faith or religion but I like to take bits from all sorts of religions*“ (II/14: 48-50).

Darüber hinaus werden nicht nur die klassischen Weltreligionen in Hinsicht auf Universalität subjektiv interpretiert, sondern jede Form der Möglichkeit einer spirituellen Erfahrung, sei es aus östlichen Meditationspraktiken oder der christlichen Mystik. Wesentlich ist, dass ausschließlich Elemente übernommen werden, die zu Erfahrungen des angestrebten Einheitsgefühls führen können.

Ein weiteres Konzept, das aus hinduistischer Philosophie teils bewusst, teils unbewusst übernommen wird, sei folgend im Zusammenhang mit dem Einheitsglauben der aktuellen spirituellen Szene erläutert.

IV.3.2 Tat twam asi



Abb. 29

Ein grundlegendes Prinzip der Vedanta, einer der heiligen Schriften Indiens wurde teils bewusst, teils unbewusst oder unter anderem Namen in das Glaubenssystem zeitgenössischer Sinnsuchender integriert.

Tat twam asi - in wörtlicher Übersetzung⁹⁵ – „*Das bist du*“ (Seele 2006: 60), das sich auf die grundlegende Einheit aller Erscheinungen bezieht, wird im Rahmen zeitgenössischer Spiritualität als lebensgestaltendes Prinzip herangezogen.

⁹⁵ Aufgrund der angenommenen verbindenden Einheit aller Phänomene seitens der InterviewpartnerInnen wird hier die Auslegung der Advaita-Vedanta herangezogen, deren Ziel in der nicht-dualistischen Erkenntnis liegt (Bäumer 1997: 39).

In einem Teil der philosophischen Lehre des Hinduismus, der Chandogya-Upanishad⁹⁶, wird dieser grundlegende Aphorismus in der Lehre über das Sein wiedergegeben. Nach dieser Überlieferung wird Svetaketu, der Sohn des Uddalaka Aruni, von seinem Vater in die Inhalte des Seins und in die damit in Verbindung stehende Annahme der Zusammenhänge aller Erscheinungen eingeweiht (Olivelle 1996:97f).

Das Sein wird als eine feinstoffliche Instanz beschrieben, die Allem innewohnend ist (Seele 2006: 60f). Der angeführte – wohl meist zitierte – Aphorismus der Veda-Philosophie vereint den Aspekt des personenbezogenen Selbst mit der sowohl wahrgenommenen als auch unerschlossenen Außenwelt zu einer universellen Einheit.

Um das Prinzip von *Tat twam asi* weiter zu erläutern, ist es hier wesentlich die Begriffe Brahman und Atman, anhand derer der Aphorismus oft erklärt wird, darzulegen.

Brahman und Atman sind Begriffe der Upanishaden, die in der indischen Philosophie als *Weltenseele* oder *Universalseele* (Brahman) und *individuelle Seele* (Atman) beschrieben werden (Hempelmann 2001: 193, Friedrich 1997: 29, Panjikaran 1983: 31)⁹⁷.

Atman kann auch als das „*Selbst des Menschen*“ oder als „*Wesen seiner Existenz*“ (Figl 1993: 36,) verstanden werden. Wesentlich ist, dass das individuelle Selbst (Atman) als Emanation des allumfassenden Brahman verstanden wird.

„*Tat twam asi ist die kürzestmögliche Form, fast eine Formel, um die Identität des Selbst mit dem Brahman auszudrücken*“ (Seele 2006: 63).

Brahman wird somit als schöpferische Quelle – als *axis mundi* – allen Lebens angesehen, mit dem jede Erscheinung dieser Welt in kontinuierlicher Verbindung steht. Die Basis der Mystik der Upanishaden beschreibt als Ziel menschlicher Existenz die Bewusstwerdung dieser Verbindung (Eliade 1985: 124).

96 Die Chandogya-Upanishad ist ein Teil der Upanishaden, die wiederum Bestandteil des Veda sind, die als heilige Schriften des Hinduismus gelten.

97 Als Verbindungsglied der materiellen und immateriellen Ebene verstanden, von Anbeginn eines menschlichen Lebens vorhanden, wird der Zusammenhang mit der Übersetzung des Begriffes als Seele verständlich. Der Sanskrit-Begriff Atman, der mit Hauch oder Seele übersetzt wird zeigt eine deutliche Ähnlichkeit zu dem westgermanischen Begriff Atem (Martin 2005: 17).

„Das Wesen des Menschen ist mit dem Wesen alles Seins identisch; (...). es gilt zu erkennen, dass das eigene Selbst letztlich nichts Verschiedenes im Verhältnis zur Welt, zum Grund des Seins im Ganzen ist, sondern dasselbe, weil alles nur ein einziges Ganzes ist, nur ein Eines, das jedes Zweite, Andere, als bloßen Schein entlarvt. Nicht-Zweiheit (Advaita) ist ein Grundwort solch mystischer Seinserfahrung“ (Figl 1993: 36f).

Diese mystische Seinserfahrung wird jedoch ebenso als transzendent als auch jedem Menschen immanent angenommen (Feuerstein 2003:48). Dieses Prinzip hat zu dem universalreligiösen Verständnis zeitgenössischer Spiritualität maßgeblich beigetragen. Auch die Relativierung und die Beziehung zu institutionalisierter Religion oder religiösen Formen per se wurde dadurch verändert. Formgebung – in diesem Sinne Institutionalisierung oder Dogmatisierung – wird aufgrund der Annahme des jedem Menschen immanenten, göttlichen Ursprungs als nicht mehr unbedingt notwendig betrachtet. Die Glaubensvorstellung, dass ein Mensch in seinem Ursprung mit der Weltenseele – dem Brahman – identisch ist, stellt auch die Grundlage zur Inklusion anderer Religionen und zu Religionspluralismus dar (Figl 1993: 38). Dementsprechend wird Nicht-Dualität als die letzte Wirklichkeit religiöser Erfahrung angenommen.

Der Benediktinermönch und Mystiker Bede Griffith beschreibt seine Advaita-Erfahrung folgend: „Ich möchte meine Advaita-Erfahrung, die Erfahrung der Nicht-Zweiheit mit anderen teilen. Ich war überwältigt und überflutet von Liebe, das Weibliche in mir öffnete sich und eine ganz neue Vision offenbarte sich mir. Ich sah die Liebe als Hauptprinzip des ganzen Universums. Ich sah Gott in der Erde, in den Bäumen, in den Bergen. Das brachte mich zu der Überzeugung, dass es kein absolut Gutes oder Böses in dieser Welt gibt. Wir müssen all die Konzepte loslassen, die die Welt in gut und böse, richtig und falsch einteilen und lernen, die Zusammengehörigkeit der Gegensätze zu sehen, die Nikolaus von Kues die ‚coincidentia oppositorum‘, das Zusammentreffen der Gegensätze nannte“ (2002: 48).

Die Identifikation mit dem dualistischen Prinzip, aus der sich Griffith in seiner Beschreibung befreien konnte, ist jedoch den meisten Menschen nicht bewusst und sie empfinden sich als getrennt oder isoliert. Die aktuelle spirituelle Szene beinhaltet das Prinzip von *Tat twam asi!* und bietet verschiedenste Methoden zu seiner Umsetzung und Erreichung an – das bewusste Erleben der Einheit von Atman und Brahman. *Tat twam asi* wird in diesem Sinne auch als Heilsvorstellung verstanden, die es – durch die Bewusstheit darüber – zu realisieren gilt.

„Das bist du“ kann als „So bist du gedacht“, im Sinne eines ursprünglich heilen Menschen interpretiert werden (Martin 2005: 101).

„Tat bedeutet den einzigartig wirklichen, rein spirituellen Brahman, twam ist die einzelne Seele. Der Satz fungiert als Anrufung, als Affirmation oder als Ruf. Wenn er richtig gehört wird, führt er das Erwachen vom Schlaf der Unwissenheit herbei, ein Erwachen zu dem Bewußtsein, daß man nichts anderes als Brahman ist“ (Colpe 1999: 100).

In den meisten Fällen, zumindest unter den InterviewpartnerInnen, ist kein Hintergrundwissen über die Begriffe Atman und Brahman gegeben. Trotzdem ist das Prinzip nach seinem Inhalt nicht unbekannt und wird unter anderem auch mit der Lehre des Hermes Trismegistos⁹⁸ in Verbindung gebracht. „Wie oben, so unten“ – eine wesentliche Maxime der Schriften Trismegistos (Ebeling 2005: 78) – oder der armenische Spruch „Wer sich selbst kennt, kennt das All“ (Quispel 1981: 414) sind in der spirituellen Szene immer wieder zu hörende Überzeugungen. Beide umfassen denselben Inhalt wie das Atman-Brahman-Prinzip.

Letzterer der beiden Sprüche betont die Instanz der Selbstwahrnehmung oder Selbstrealisation, die auch als Ziel vieler spirituell orientierter Menschen gilt. Zur Erreichung dieses Zieles steht heutzutage ein Instrumentenpool an verschiedensten Techniken und Methoden zur Verfügung, wobei Yoga eine dieser darstellt. Wie oben erwähnt, stellt das Ziel dieser Methoden die bewusste Wahrnehmung der Verbindung von Atman und Brahman dar, die nach Ansicht zeitgenössischer spirituell Suchender im Jetzt im gegenwärtigen Moment zu finden ist.

Aufgrund meiner eigenen Erfahrungen in Hinsicht des Erlebens, beziehungsweise Erspürens dieser Verbundenheit und im Zusammenhang mit dem weit verbreiteten Interesse und Streben nach diesen Erfahrungen, die mein soziales Umfeld vorweist, gehe ich davon aus, dass es sich hier um mehr als einen, wie oft vermutet, kommerziellen Trend der Postmoderne handelt. Viel mehr wird ein Ausdruck tiefer Sehnsucht nach integrierender, ganzheitlicher Lebensweise und -erfahrung erkennbar, deren Erfüllung in den verschiedensten Formen zu erreichen versucht wird.

Die Basis der verschiedensten Techniken kann als das Wahrnehmen des gegenwärtigen Moments verstanden werden.

98 „Hermes Trismegistos gilt als ein ägyptischer Weiser“ (Ebeling 2005: 8).

IV.4 Jetzt!

„Der Mystiker erstrebt meditativ Ewigkeit, ein dauerndes Jetzt. Er spürt sein Bewußtsein mit dem des Kosmos verschmelzen und fühlt sich eins mit allem. Er kann durch meditative Techniken Raum und Zeit überwinden und mit anderen Welten kommunizieren“ (Faulhaber 1996: 81).

Heutzutage sind es nicht mehr vereinzelte Mystiker, die sich kulturellen Techniken zuwenden, deren Ziel das bewusste Erleben des gegenwärtigen Moments darstellt. Immer mehr Menschen streben nach Gegenwärtigkeit, die die Aufhebung von Dualität und folglich das Empfinden einer absoluten Einheit in Verbundenheit ermöglichen soll. Die Eigenschaft in jedem Moment gegenwärtig zu sein, wird vor allem erleuchteten Meistern zugeschrieben. Der Gefühlszustand wird als vollkommen *in Frieden* beschrieben. Durch das Auflösen sämtlicher Identifikation wird eine Verbindung zu *kosmischer Weisheit* und das Erfahren des angenommenen *Göttlichen* möglich.

„(...) das Jetzt, der Zeitpunkt der Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft, der Berührungspunkt von Zeit und Ewigkeit, die *unio mystica*, das Einssein mit Gott“ (Ropers zit. n. Griffiths 2002: 9).

Die Begrifflichkeit des Gegenwärtig-Seins – des *Jetzt* – und die Annahme der Wahrnehmung ebendieses als Zustand letztlich wahrhaftiges Sein, ist in der Szene zeitgenössischer Spiritualität ein weit verbreiteter Glaubensinhalt.

Die Auffassung der Zeit-Dimensionen von Vergangenheit und Zukunft als zu überwindendes Hindernis ist in Folge weiterer Inhalt zeitgenössischer Spiritualität. Es wird angenommen, dass erst durch die Sozialisierung und Einbettung eines Individuums in ein kulturelles Gefüge der Begriff der Zeit allgemein festgelegt wird. Nicht aus natürlichem Empfinden, sondern durch kulturelle Vermittlung wird ein Zeit- und Raumempfinden geschult, denn des Menschen „*Zeit- und Raum-begriffe werden immer von jener Kultur bestimmt, welcher er angehört*“ (Gurjevic 1980: 29).

Der in der aktuellen Szene populärste Vertreter dieser Theorie, Eckhart Tolle, bezeichnet das allgemein geteilte Verständnis von Zeit als *Psychologische Zeit*. Dies sei nichts anderes als Konstrukte des Individuums, die aufgrund der Identifikation mit vergangen Erlebnissen oder erhofften, beziehungsweise befürchteten Zukunftsvisionen) produziert werden. Im Unterschied dazu sei die *Uhr-Zeit* not-

wendig und für den Alltag eine praktische Übereinkunft. Darüber hinaus umfasst der Begriff *Uhr-Zeit* ein Entwicklungspotential des Menschen. Sie soll dafür genutzt werden, um aus vergangenen Erlebnissen zu lernen und die Zukunft aus den Erkenntnissen der Vergangenheit zu speisen. Doch all dies, betont Tolle, sowohl Verarbeitungsprozesse der Vergangenheit als auch Optimierungsstrategien für die Zukunft, geschieht immer im gegenwärtigen Moment, der unabhängig von den Komponenten *Vergangenheit* und *Zukunft* existiert (2007: 67f).



Abb. 30

„Der gegenwärtige Moment ist alles, was du je haben wirst. Es gibt nie eine Zeit, in der dein Leben nicht ‚dieser Moment‘ ist. Ist es nicht so?“ (Tolle 2007: 69).

Die Loslösung sowohl von vergangenen als auch zukünftigen Situationen, die im gegenwärtigen Moment nichts weiter als Gedanken oder Emotionen sind, soll eine tiefe Zufriedenheit ermöglichen (Calleman 2004: 195).

Es wird zwar weiterhin die *Uhr-Zeit* verwendet, sozusagen instrumentalisiert und im gegebenen Fall kann sich die Dimension *Zeit* zur Gänze auflösen und die Dimension wahren menschlichen Seins außerhalb *psychologischer Zeit* erreicht werden.

Die Kernaussage besteht darin, dass das aktuelle *Ich* sich nicht aus Aspekten der Vergangenheit oder der imaginierten Zukunft definiert oder das aktuelle *Jetzt* mit virtuellen Möglichkeiten desselben ersetzt (Tolle 2007: 68).

„Gewöhnlich identifizieren wir uns mit dem Ich, das nichts anderes als eine Vorstellung von uns selbst ist, eine chronologische Anhäufung von Erfahrungen, die aus der Vergangenheit entnommen und in die Zukunft projiziert werden. In dieser Vorstellung vom Ich gibt es keinen Platz für die Gegenwart. Aber die Gegenwart, dieser Augenblick ist die einzige Gegenwart“ (Harsieber 1989: 58).

Um den Zustand des Gegenwärtig-Seins zu erreichen ist es notwendig, den Augenblick nicht mit Momenten der Vergangenheit zu vergleichen, die wiederum möglicherweise als nicht glücklich empfunden wurden, da die Hoffnung auf eine bessere Zukunft die Wahrnehmung der damaligen Gegenwart nicht zugelassen hat. Im gegenwärtigen Moment praktizierte Achtsamkeit kann als Tor gesehen werden, das die Realität hinter den Dingen, im Sinne eines metaphysischen Ansatzes erkennen lässt. Diese Technik beinhaltet die *„Fähigkeit mit vollem, ungeteiltem Bewusstsein bei einem Eindruck oder einer Begegnung gegenwärtig, statt, kaum da, schon wieder mit dem Kopf woanders zu sein“ (Schellenberger 2006: 9).*

Gelassenheit ist dabei ein hilfreicher Gemütszustand, der jedoch nicht mit Teilnahmslosigkeit oder Apathie verwechselt werden darf, die in Situationen, in denen Entscheidungsfindung oder Handlungskompetenz von gesellschaftlicher sowie individueller Relevanz sind. Vielmehr wird dem Gefühlszustand der Gelassenheit das Potential zugeschrieben, mit voller Wachsamkeit und Stärke des Geistes Entscheidungen treffen zu können.

Befreit von Anhaftung, Begehren oder Ablehnung und Hass werden Situationen viel eher adäquat bewältigt als in Verstrickung zu eigener Biografie, die immer in Vergangenheit oder Zukunft geschrieben wird (Allmen 2006: 75ff).

Dieser Bewusstseinszustand – frei von Vergleich und virtueller Illusion – erfordert eine Kontrolle des Geistes, die Mystikern und religiösen Führern, wie zum Beispiel Jesus, zugesprochen werden. Die Kräfte, die zur Kontrolle des Geistes notwendig sind, werden als grundsätzlich jedem Menschen immanent angesehen, müssen jedoch in den meisten Fällen durch meditative Techniken oder spirituelle Praxis geübt oder freigelegt werden (Griffith 2003: 12). Dieser Prozess kann langwierig sein, da der menschliche Verstand es nicht gewohnt ist, den gegenwärtigen Moment ohne Vergleich anzunehmen.

„The mind cannot rest in the present; instead it oscillates between past and future, always looking for ways to change things. It is not intent on being but on becoming and so leaves no room for peace or satisfaction“ (Calleman 2004: 164).

In der Auseinandersetzung mit der Philosophie Plotins beschreibt Beierswaltes den Zustand des gegenwärtigen Einsseins als Introspektive. Die Kontrolle über die Gedanken soll im Sinne eines Stopps derselben erfolgen (Beierswaltes 2001: 106f).

Auch Tolle betont diese Thematik: *„In einem Zustand intensiver Gegenwärtigkeit bist du frei von Gedanken. Du bist ruhig, aber höchst wach. In dem Augenblick, in dem deine bewusste Aufmerksamkeit unter eine bestimmte Ebene absinkt, kommen die Gedanken wieder. Der mentale Lärm kehrt zurück, die Stille⁹⁹ ist verloren. Du bist wieder in der Zeit“ (2007: 105f).*

In der Wahrnehmung des *Jetzt* existieren sonst alltäglich als Perpetuum mobile kreisende Gedanken, Wünsche und Sorgen des *Ich* nicht. Dieser Bewusstseinszustand kann durch verschiedene Techniken ausgelöst werden. Ob nun Yoga, Zen Meditation oder Vipassana – grundlegend wird hier die Thematik der Befreiung eines rationalisierten, konstruierten *Ich* hin zu dem sogenannten *göttlichen Selbst*, die ebenso lediglich im *Jetzt*, im gegenwärtigen Moment, geschehen kann.

V.4.1 Vom Ich zum Selbst

Innerhalb des Selbstverständnisses zeitgenössischer Spiritualität ist das Streben nach einer Wahrnehmung über die Grenzen des sozialisierten *Ich* hinaus grundlegend. Trotz der individuellen Zusammensetzung der Inhalte aktueller Spiritualität kann eine Übereinstimmung – die der Beschäftigung mit dem *Selbst* – als gemeinsame Basis genannt werden (Heelas 1996: 29). Diesbezüglich ist das Streben nach der Wahrnehmung und dem Erfahren der Dimension der Verbundenheit – des Einheitsgefühls – auch hier ein leitender Basisgedanke.

„Mit dem vorläufigen und verdeckten Namen ‚Ich‘ bezeichne ich alle Prozesse der Fokussierung, der Formgebung und Unterscheidung. Mit ‚Selbst‘ bezeichne ich die defokussierenden Prozesse der Nichtgetrenntheit, der Verbundenheit“ (Essen 2006: 118).

99 Vgl. Kapitel I.1.2.1, Stille.

Das *Ich*, des weiteren als Ego, Intellekt, Verstand oder „*lower self*“ bezeichnet (Heelas 1996: 19; Schmandt 1987: 142), gilt als Instanz eines Hindernisses, die für ein erfülltes und zufriedenes Da-Sein, im Sinne der Gegenwärtigkeit, bewältigt werden muss. Alle das menschliche Dasein beschränkende Muster sprechen gegen das Verständnis zeitgenössischer Spiritualität, die den Menschen in seinem Sein sozusagen *befreien* will.



Abb. 31

„Der wahre Wert eines Menschen ist in erster Linie dadurch bestimmt, in welchem Grade und in welchem Sinn er zu Befreiung vom Ich gelangt ist“ (Einstein 1934: 20).

Der Benediktinermönch Willigis Jäger, der auch als Zen-Meister und Mystiker tätig ist, formuliert das Ausmaß und die Erfahrung des *Ich* eines Individuums in anschaulicher Weise als „*Konglomerat von Konditionierungen. [...] Es sind erlernte Konstrukte, die eine Persönlichkeit prägen. Elternhaus, Schule, Religion, Gesellschaft, Partner/Partnerin, Freunde und Freundinnen, Ideale, Ängste, Wünsche, Vorurteile und Illusionen trugen dazu bei. Mit dieser Ansammlung von Mustern identifizieren wir uns*“ (Jäger 2006: 105f).

Demzufolge kann eine De-Identifizierung von der Vorstellung des sozialisierten Egos den Bereich des *höheres Selbst* freilegen. Damit sei folglich nicht eine absolute Auflösung sämtlicher Egostrukturen gemeint, als vielmehr eine Instru-

mentalierung dieser (Jäger 2006: 107; Warner 2003: 39f). Im Jargon der spirituellen Szene „kann man zwar mit einer Rolle spielen, sollte diese jedoch als *auswechselbar betrachten*¹⁰⁰“. Egostrukturen, die meist mit der Identifikation über materielle Werte zusammenhängen, werden als Möglichkeit bezeichnet, sich in der Gesellschaft zu bewegen. Diese sollten jedoch nicht als automatisierte oder eigendynamische Rollenzuschreibungen fungieren, die außerhalb der zur Verfügung stehenden Reflexion angesiedelt sind.

„Wir identifizieren uns mit unserer Person und sagen: Ich bin Arzt, Mutter. Wir sagen: ich bin schön, gescheit, reich. Aber das ist nur eine Rolle. Aus dieser falschen Identifikation hervorzutreten, bedeutet ein ständiges Verlassen des Selbstbildes“ (Jäger 2006: 109).

Nach psychologischem Verständnis kann hier zwischen dem Selbstbild oder Selbstkonzept, das in spiritueller Szene als Ego verstanden wird, und dem dahinter liegenden Selbst, welches das gesamte Potential des Mensch-Seins umfasst, unterschieden werden. *„Das Selbstkonzept einer Person ist die Gesamtheit (die Summe, das Ganze, der Inbegriff usw.) der Einstellung zur eigenen Person“ (Mummendey 2006: 38).* Selbstkonzepte nehmen einen wesentlichen Einfluss auf die Wahrnehmung des Individuums gegenüber Handlungskonstitutionen und Selbstwahrnehmung.

„Man könnte sogar so weit gehen zu behaupten, dass die Selbstkonzepte eines Menschen für die Wahl und für den Erfolg seiner Handlungen tendenziell wichtiger sind, als seine intellektuellen und physischen Fähigkeiten und zum Teil auch wichtiger als die situativen Gegebenheiten“ (Laskowski 2000: 8f).

Die Konstruierung eines Selbstbildes schränkt das Potential des Mensch-Seins ein – das Erfahren des wahren Selbst, lässt dieses in vollem Ausmaß erkennen (Jäger 2006: 109). Diese Unterscheidung wird in der spirituellen Szene als Argument für das Streben nach der Ebene des Selbst herangezogen.

Die dem Menschen zugeschriebenen Möglichkeiten werden von dem ursprünglichen Potential des Menschen differenziert. In dieser Hinsicht bezieht sich sowohl eine der allgemein gültigen Basisideen des New Age als auch zeitgenössischer Spiritualität auf die Annahme, dass der Mensch an sich von spiritueller Natur ist. Es wird von einem ursprünglichen Selbst ausgegangen, das die wahre Identität

100 Immer wieder gehörte Aussage in informellen Gesprächen.

des Menschen darstellt, dessen Erfahrung als das Erkennen und Erfahren der eigenen inneren Göttlichkeit beschrieben wird.

Plotin erweiterte den delphischen Spruch „*Erkenne dich selbst*“ und spiegelt somit das Verständnis aktueller Spiritualität wider. „*Erkenne dich selbst in deiner höchsten göttlichen Möglichkeit*“ (zit. n. Beierwaltes 2001: 81.)

Dieses *Selbst*, das es zu erkennen gilt, wird als autonom, verantwortlich und vollendet angesehen (Heelas 1996: 154).

„*Das Selbst ist nicht das kleine bewusste Ego, das seine logischen Systeme entwickelt und seine rationale Welt aufbaut. Das Selbst taucht tief in die Vergangenheit der Menschheit und der gesamten Schöpfung ein. Ich trage in meinem Geist, meinem Gedächtnis im umfassendsten Sinne, die ganze Welt*“ (Griffiths 2003: 178).

Die Erfahrungen auf der Ebene des Selbst werden den Qualitäten Liebe, Friede, Weisheit und Authentizität zugeordnet und sind denen des Egos entgegengesetzt (Heelas 1996: 19f). Die Wahrnehmung und Hochschätzung dieser Werte wird auch im Zusammenhang mit einer kollektiv gesellschaftlichen Transformation angestrebt.

IV.4.2 Transformation oder Katastrophe?

Werden heutzutage Zukunftsprognosen abgegeben, handelt es sich in den meisten Fällen um Inhalte aus zwei diametral gegenüber positionierten Lagern. Da die allgemeine Lage des Weltgeschehens schon seit Jahrzehnten als Krise eingeschätzt wird, sind teilweise aus Angst generierte Reaktionen darauf verständlich. Es herrschen vorrangig zwei geistige Tendenzen, die entgegengesetzte Annahmen bezüglich eines weiteren Verlaufs des Weltgeschehens haben (Ruppert 1986: 9). Die erste Gruppe, deren Grundhaltung pessimistische Tendenzen aufweist und die das Potential einer Krise hauptsächlich in Zerstörung und Vernichtung annimmt, sieht sich in Vorbereitung auf nahende apokalyptische Ereignisse. Das Krisenbewusstsein fokussiert sich auf die sich zuspitzende ökologische, ökonomische und soziale Situation des Weltgeschehens. Hoffnung auf eine Verbesserung dieser Situation gibt es kaum – lediglich eine Vorbereitung darauf. Vor allem in Nordamerika boomt das Geschäft mit der Zukunftsangst.

„Wir leben in einer Zeit der Verunsicherungen“ (Widl 1992: 30).

Eine Reservierung in einem Bunker, beispielsweise bei VIVOS, dem „*Underground Shelter Network for Long-Term Survival of Future Catastrophes*“, der als Überlebensraum für 200 Menschen für mindestens ein Jahr konstruiert wurde, beträgt rund 5.000 Dollar. Die Kosten bei Nutzung des Bunkers belaufen sich in Folge auf 50.000 Dollar für Erwachsene und 25.000 Dollar für Kinder¹⁰¹.



Abb. 32

Dieses Phänomen, das unter anderem auch in Zusammenhang mit der Jahreszahl 2012¹⁰² steht, ist jedoch nicht nur in Nordamerika gegeben. Das Krisenverständnis der Menschen in Bezug auf eine Vorsorge bezüglich einer bevorstehenden Katastrophe bezieht sich heutzutage auch auf mehrere europäische Länder. In Spanien beispielsweise versichert die „*Grupo de Supervivencia de España 2012*“¹⁰³ ein Überleben in einem Atombunker.

Die Inhalte der spirituellen Szene befassen sich mit der aktuellen Situation des Weltgeschehens in optimistischerer Weise.

101 www.terravivos.com; 12.01.11

102 Die angenommene Jahreszahl 2012, die in Verbindung mit der befürchteten Apokalypse steht, wird vor allem in Bezug auf das Ende des Maya-Kalenders, mit eben dieser Jahreszahl, übernommen (Calleman 2004: XV). Da diese Thematik den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde und sich keine/r der InterviewpartnerInnen explizit auf diese Thematik bezogen hat, wird hier nicht näher darauf eingegangen.

103 <http://gse2012.es/>; 12.01.11

IV.4.2.1 Spirituelle Ansichten bezüglich einer Transformation

Die spirituelle Szene interpretiert die krisenhafte Situation des Weltgeschehens als möglichen Wendepunkt zu einer *besseren Welt*. Hier wird ersichtlich, dass der kritischen Lage an sich ein Potential zur Erneuerung und Verbesserung zugeschrieben wird (Wichmann 1992: 173). Das *Goldene Zeitalter* oder das *Wassermannzeitalter*, sind unter anderem Bezeichnungen sowohl für eine erhoffte Zukunft als auch für die Zeitqualität ab den 1960er Jahren, in der das Interesse an spirituellen Konzepten gestiegen ist. In dem Musical HAIR besingen die Protagonisten die Transformation der Menschheit als das Eintreten in das *Age of Aquarius*:

When the moon is in the Seventh House
And Jupiter aligns with Mars
Then peace will guide the planets
And love will steer the stars
This is the dawning of the age of Aquarius
The age of Aquarius
Aquarius!
Aquarius!
Harmony and understanding
Sympathy and trust abounding
No more falsehoods or derisions
Golden living dreams of visions
Mystic crystal revelation
And the mind's true liberation
Aquarius!¹⁰⁴

Wassermann- bzw. Aquarius-Zeitalter, Neues Zeitalter, Sonnenzeitalter, Solarzeitalter, ökologisches Zeitalter (Ruppert 1986: 11) – grundlegend ist hier, dass alle hier genannten Bezeichnungen darauf hinweisen, dass es sich nicht lediglich um eine Phase oder einen Zeitabschnitt handelt, sondern um eine länger andauernde Periode – ein Zeitalter.

Die Hintergründe der astrologischen Berechnungen dieses Zeitalters werden in Rosenberg's *Durchbruch zur Zukunft. Der Mensch im Wassermannzeitalter*, das im Jahr 1958 in München erschien, ausführlich beleuchtet. Die astrologischen

104 Hair (1999): Original Soundtrack Recording. EU: BMG Entertainment.

Berechnungen diesbezüglich gehen von der Lage der Sonne zu Frühlingsbeginn, am 21. März aus – dem Frühlingspunkt und dessen Positionierung in einem der zwölf Tierkreiszeichen. Durch die Bewegung der Erdachse verändert der Frühlingspunkt in zyklischer Abfolge seine Position und wandert durch die verschiedenen Tierkreiszeichen (Rosenberg 1958: 22f). Ein vollständiger Zyklus, auch das platonische Weltenjahr genannt, in dem der Frühlingspunkt alle Tierkreiszeichen durchwandert, wird auf rund 26.000 Jahre berechnet, wobei ein Abschnitt (die Phase in einem Tierkreiszeichen) circa 2160 Jahre dauert (Myrell 1987: 29).

Der Überzeugung Keyserlings folgend, sollte der Übergang vom Fische- ins Wassermannzeitalter im Februar 1962 stattgefunden haben, da sich zu diesem Zeitpunkt die Konstellation aller sieben klassischen Planeten im Sternzeichen des Wassermanns befanden (Keyserling 1990: 36). Die Datierungen diesbezüglich fallen jedoch sehr unterschiedlich aus und können kaum auf den Tag genau berechnet werden¹⁰⁵.

Abgesehen von der astrologischen Definition des Wassermann-Zeitalters wird damit – im Vergleich zum Fische-Zeitalter, das auch mit dem Aufkommen des institutionalisierten Christentums und des weiteren mit einer Ära der Rationalität, Wissenschaft und Organisation von Religion im institutionellen Sinn der Kirche, assoziiert wird (Hemminger 1987: 7) – eine Epoche der neuen spirituellen Ausrichtung verbunden (Bochinger 1994: 124f). Dem Wassermannzeitalter werden die Eigenschaften des Friedens, der Liebe und Harmonie zugeschrieben.

„The sun is leaving the zodiac of Pisces and will gradually enter the zodiac of Aquarius, affecting the behaviour and attitudes of every living creature“ (Possamai 2005: 87).

Da seit der Berechnung des Eintrittes in das Wassermannzeitalter mit den 1960er Jahren mittlerweile circa fünfzig Jahre vergangen sind und Qualitäten wie Liebe und Frieden sichtlich gering die Basis des zeitgenössischen Lebens ausmachen, wird die aktuelle Phase als sozusagen Vorbereitung und Evolution zu dem Einstieg in ein neues Zeitalter interpretiert, in dem diese Werte Priorität haben werden.

105 Bei weiterem Interesse befindet sich eine Auflistung weiterer Vermutungen zum Beginn des Wassermannzeitalters in: Hanegraaff, 1996: 333-336.

Eine Annahme spirituell orientierter Menschen zur Erfüllung der Prophezeiungen des Wassermannzeitalter ist diesbezüglich die Theorie einer Critical Mass. Wenn die – wie oben beschrieben – neue spirituelle Ausrichtung an TeilnehmerInnen groß genug wäre, würde die lang ersehnte Umsetzung aller Inhalte der Prophezeiung in Erfüllung gehen.

IV. 4.2.1.1 Critical Mass

*„Sei selbst die Veränderung, die du in der Welt sehen willst“
Mahatma Gandhi*

Gemäß der *Critical-Mass-Theory*, nach der das Ausrichten des Bewusstseins von einer ausreichenden Zahl an Lebewesen auf einen Fokus gelenkt, das fokussierte Ziel in Folge dementsprechend eintreten lässt, wird von einer Reziprozität zwischen einem kollektiven und individuellen Bewusstsein ausgegangen (Peters 1991: 77). Somit kann eine Schlußfolgerung lauten, dass ein Individuum, das an sich selbst Bewusstseinsarbeit leistet, einen Beitrag zu dem größeren Ganzen – zu einer Wandlung der Gesellschaft – beiträgt.

In der aktuellen spirituellen Szene wird von einem Zuwachs zu derselben ausgegangen, beziehungsweise wird dieser erhofft, um folglich – nach dem Prinzip der *Critical-Mass-Theory* – die Transformation zu einem *Goldenen Zeitalter* oder *Wassermannzeitalter* in eine bessere Zukunft zu bewirken. Dieser Bewusstseinswandel wird als ein eigendynamischer, globaler Prozess angenommen, der von vielen Sinnsuchen als eine Bewegung weg von Unbewusstheit hin zu bewusstem Sein führen soll. Das vermehrte gesellschaftliche Interesse an spirituellen Themen soll ein Hinweis auf diesen Transformationsprozess sein.

„Das ist eine Bewusstseinsache, also auch dass das Bewusstsein weltweit, ähm, so langsam, also dass immer mehr Leute am bewussten Leben interessiert sind und nicht so an einem Dahertrotten“ (I/6: 457-459).

„Ich denk’, dass jeder sich selbst verändern muss, sein Denken, seine Denkweise und dann, wenn diese Gruppe der spirituellen Leute – oder die es dann so denken – groß genug ist, dass dann eine Veränderung auf dem Planeten stattfinden wird“ (I/1: 614-617).

Diesbezüglich gilt auch Lyall Watson's *Hunderster Affe-Theorie* als Erklärungsmodell in der spirituellen Szene¹⁰⁶. Diese Theorie bezieht sich auf ein spezifisch entwickeltes Bewusstsein einer japanischen Affenart in Bezug auf ihr Ernährungsverhalten und dessen Weitergabe. Die beforschte Makakenart lebte auf einer isolierten Insel Japans, Koshima, und wurde über dreißig Jahre lang bei ihrer Nahrungsbeschaffung beobachtet. Ein junges Affenweibchen erlernte im Zuge gegebener Forschungsbedingungen das Waschen von Süßkartoffeln. Infolgedessen breitete sich dieses Wissen innerhalb der Primatengruppe durch Nachahmung unter den jüngeren Tieren aus. Das Erstaunliche sei hier nun die spontane Übernahme dieser Waschtechnik aller Affen gewesen, die sich innerhalb eines Tages, aufgrund der angenommenen *kritischen Masse*, entwickelt hatte. Dieses Verhalten ist bei weiteren Kolonien von Affen, die am Festland lebten und nie Kontakt zu den Makaken der Insel hatten, aufgetreten. Watson geht folglich davon aus, dass – angenommen 100 sei die Zahl der *kritischen Masse* – durch das Verhalten ab dem hundersten Affen, der das Waschen der Kartoffel gelernt hatte, eine genügend große Anzahl an Teilhabenden dieses Wissens vorhanden war und sich dieses dadurch über räumliche Distanzen hinweg ausdehnen konnte. Des weiteren meint Watson, dass dieses Phänomen „*die Art und Weise erklären [könnte], in der sich viele Meme, Ideen und Moden in unserer Kultur ausbreiten. Wenn genügend von uns etwas für wahr halten, könnte es sein, daß es dadurch wahr für alle wird*“ (Watson 1979: 193).

Im Gegensatz zu Theorien der sozialen Bewegungen, die von einer aktiven Teilnahme an der sozialkritischen Debatte als Grundlage zu Veränderung ausgehen, steht der Ansatz vieler spirituell Suchender, die den Glauben an Transformation per se als ihren geistigen Beitrag zu einer Vergrößerung der kritischen Masse sehen. Der introspektive Ansatz in Bezug auf die Bewältigung von persönlichen Themen des Leids und der Disharmonie soll diesen Prozess beschleunigen (Hanegraaf 1996: 350).

In *Prophezeiungen von Celestine*, einem Klassiker der populären, spirituellen Literatur, in dem von James Redfield Einsichten über das menschliche Leben festgehalten sind, wird im ersten Kapitel die Thematik der Bewusstseins-Transformation in Hinsicht auf das Erreichen der kritischen Masse als erste grundlegende Weisheit vermittelt. Nicht nur das Buch, das die Thematik der Bewusstseins-Transformation behandelt, wurde zum Bestseller, auch die Verfilmung desselben

106 Dass diese Theorie umstritten ist, steht hier nicht im Mittelpunkt, da dies lediglich ein Erklärungsmodell spirituell Suchender beschreibt.

erreichte hohe Zuschauerzahlen. Der erstaunlich hohe, weltweite Bekanntheitsgrad des Buches lässt mitunter auch die verbreitete Annahme des Konzepts einer kritischen Masse in der spirituellen Szene erklären¹⁰⁷.

Über das zu erreichende Ausmaß, ab dem die kritische Masse zu wirken beginnt, herrschen die unterschiedlichsten Meinungen. Eine Spanne von zehn Personen nach David Bohm scheint gering zu der Ansicht nach George Trevelyan, der davon ausgeht, dass eine kritische Masse fünfzig Millionen Menschen umfasst. Dieses breite Spektrum lässt den konkreten Zeitpunkt der Realisierung der Theorie offen (Hanegraaf 1996: 350).

Grundlegend ist, dass die Weitervermittlung von Information ohne ersichtlich kausalen Zusammenhang – dies entspricht auch dem Prinzip der Synchronizität¹⁰⁸ – Hauptaspekt der Critical-Mass-Theorie darstellt. Eine assoziierbare Metapher in diesem Zusammenhang ist die Bewegung des Wassers als einer Kumulation einzelner kleinerer Wellen zu einer alles verbindenden Woge. Lutz schreibt dieser indirekten Vermittlung von Wissen übersinnlichen Charakter zu, indem er behauptet dass, „(...) wenn eine bestimmte kritische Masse ein neues Bewusstsein erreicht hat, dass dann dieses Bewusstsein quasi telepathisch weitervermittelt wird“ (1983: 198).

Der Begriff der Telepathie beschreibt einen Vorgang der Informationsübertragung, die ohne die üblicherweise damit in Verbindung stehenden Sinnesorgane oder physikalischen Gesetzmäßigkeiten funktioniert. Damit in Zusammenhang existiert eine weit verbreitete Annahme, die sich in ihrem Erklärungsmodell, vor allem auf die *Hundredth-Monkey-Theorie* bezieht. Die Annahme eines morphogenetischen Feldes, nach Rupert Sheldrake, wird in der spirituellen Szene als Argumentation zu Informationsübertragung ohne die gewohnten physikalischen Bedingungen herangezogen. Die von ihm entwickelte These einer formgebenden Verursachung, die vor allem Erscheinungen der Biologie, Chemie aber auch im sozialen Bereich, in der Gesellschaft bestimmt, wird oft mit der Theorie der kritischen Masse in Verbindung gebracht, obwohl er sich in Bezug darauf nie ausdrücklich positionierte (Hanegraaff 1996: 68).

107 http://de.wikipedia.org/wiki/Die_Prophezeiungen_von_Celestine; 14.01.11

108 Der Begriff der Synchronizität, der von C.G. Jung geprägt wurde, wird hier nicht detailliert erörtert. Für mehr Verständnis zu dem Begriff: Jung Carl Gustav/Pauli Wolfgang (1952): *Naturerklärung und Psyche*. Zürich: Rascher Verlag; Peat, Frederick D. (1992): *Synchronizität. Die verborgene Ordnung. Das sinnvolle Zusammentreffen kausal nicht verbundener Geschehnisse; die moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem zeitlosen Ordnungsprinzip jenseits von Zufall und Notwendigkeit*. München: Goldmann.

„Informationen breiten sich, gemäß dieser Theorie, wie ‚schwingende Aktivitätsstrukturen‘ geographisch und kulturell unabhängig voneinander aus; allein die Faktizität, die energetische Realisierung, hat zur Folge, daß etwas wirkt. Realität ist demgemäß die Summe dessen, was wir an Energien in die Welt setzen – und jeder Gedanke, jede Emotion, jede Körperhaltung und erst recht jede Handlung ist Energie“ (Heinrichs 1993: 17).

Das angenommene morphogenetische Feld, das auch als kollektives Informationsfeld gesehen wird, in dem das persönliche Bewusstsein als Gebet oder Glaube zu der allgemeinen Transformation ihren Beitrag zur Entstehung der Critical Mass leistet, wird auch mit der Annahme der geistigen Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit in Verbindung gebracht.

„Ah, yeah, ya, ya, but you know, when I do my meditation, when you do your meditation it help many other people to do and of course it's very slow progression, but if you take now fifty years ago, it's still a lot of progress and you have. I believe that you will have more and more and more people doing that because more people do more help other people to come and more people start to work on themselves. More they will be very sensitive about doing some bad thing to other because we are one, so I can not give you bad thing to you because I give bad thing to me in the same time, so it's only to find this and to find this true inside you, then you will have no war and no problem on this earth“ (II/8: 156-164).

Durch die Annahme eines kollektiven Bewusstseins, an dem jedes Lebewesen teilhat, ist wiederum der holistische Ansatz grundlegend. In der Annahme vieler spirituell Suchender vollzieht sich die Evolution des Bewusstseins grundlegend von einem dualistischen, isolierten Bewusstsein zu einem globalen, vernetzten Kollektivbewusstsein, das die Menschheit aus ihrem Leiden führt¹⁰⁹.

109 Das menschliche Leid wird aufgelöst – steht in diesem Zusammenhang auch eine Messias-Erwartung? Possamai beschreibt spirituell Suchende, die in der Hoffnung auf ein Wassermannzeitalter leben als „Aquarians“ (2005: 85). Er führt ein Fallbeispiel an, bei dem die InterviewpartnerInnen, die er dieser Kategorie zuteilt, von der Wiederkehr einer messiasähnlichen Gestalt, Maitreya, dem neuen Christus ausgehen. Da nur eine der von mir befragten Interviewpartnerin sich in diesem Zusammenhang auf eine messiasistische Haltung bezieht, wird auf diese Thematik nicht näher eingegangen, gleichwohl dieser Stimme zeitgenössischer Spiritualität in Hinsicht auf Assoziationen zu einem Goldenen Zeitalter Raum gegeben. „(...) So the return of the great spiritual leaders of the past like Buddha, Mohammed, Jesus and people like that and just a general rising in consciousness. That's my understanding“ (II/10: 118-120).

IV.4.2.1.2 Bewusstseinsstransformation¹¹⁰

„The all important point, as was noted, is the need for change. Since the world situation is moving from bad to worse, and since reality is created by consciousness, it is human consciousness that must change radically in order to reverse the tide“ (Hanegraaff 1996: 349)¹¹¹.

Dem Begriff der Transformation wird als einem der grundlegenden Begriffe des ursprünglichen New-Age-Gedankenguts heutzutage in der spirituellen Szene besonders viel Bedeutung beigemessen (Heelas 1999: 2). Transformation wird einerseits mit dem Ziel, ein erfülltes Leben in dem Bewusstsein der Verbundenheit zu führen, assoziiert, als auch andererseits als eine Instanz angesehen, die eigendynamisch aus sich heraus mit äquivalenter Zielgerichtetheit wirkt. Die parallel existierenden Überzeugungen, dass Transformation im Sinne eines selbstorganisierten Evolutionsprozesses stattfindet, andererseits aber durch spezifische Techniken respektive Lebensweisen, die eine individuelle Auseinandersetzung mit dem subjektiven Selbst betrifft, gefördert werden kann, sollen sich hier nicht ausschließen, da viel mehr eine Verbindung zwischen denselben eruiert werden kann. „Transformation manifests as both an outcome and a process; it is the push and the pulse that drives self-organization and self-transcendence“ (Hart 2001:149).

Die Wandlung zu einem Bewusstsein, das in ein *Größeres Ganzes* eingebettet ist, beziehungsweise ein solches reflektiert, wird durch den Bereich der Selbsterfahrung – durch das Erfahren des Selbst – möglich. Die individuelle Entwicklung des Individuums wird in Zusammenhang mit größeren kosmologischen Zusammenhängen, gesehen. Eine treffende Formulierung ist in diesem Zusammenhang „die Paarung von kosmologischem Holismus und anthropologischem Individualismus“, auf die sich Figl nach Bruce bezieht (2003: 502).

110 Die Bezeichnung *-transformation* soll im Gegensatz zum Beispiel der Bezeichnung *-entwicklung* darauf hinweisen, „dass es nicht nur um eine kontinuierliche ‚Weiter-Entwicklung‘ der schon bestehenden Bewusstseinsausformungen geht, sondern vor allem um einen tiefgreifenden Wandel, in dem sich ein Umdenken, Umwälzen, Umorientieren und Umformen realisiert“ (Belschner/Piron/Walach 2005: 8).

111 Hanegraaff's Zitat bezieht sich hier auf die Beschreibung eines grundlegenden Basiselements der New Age-Philosophie – dem des Geistmonismus. In diesem Zusammenhang kann die Definition der Transformation im Sinne einer Transformation des Bewusstseins interpretiert werden. Anzumerken ist hier, dass er den Überbegriff New-Age-Religion sowohl für aktuelle Tendenzen als auch deren Ursprünge der 1960er Jahre verwendet (Hanegraaff 1996). Die Annahme, dass Realität durch Bewusstsein, im Sinne von Gedanken, geschaffen wird, ist in Kapitel I.4.2, Konstruktivismus, nachzulesen.

Das Erkennen des scheinbar separierten Selbst, das jedoch in seinem Urgrund die Verbindung zur Einheit allen Seins spiegelt, führt zu einem holistischen, allumfassenden Bewusstsein (Hart 2001: 150).

„The separation from the divine source that the dualist frame of consciousness has caused will disappear as a result of the evolution of consciousness, and it has been said that this separation is the sole cause of human suffering“ (Calleman 2004: 196).

Das Ansteigen an Bewusstheit assoziieren spirituell orientierte Menschen in erster Linie mit der Wandlung von dualistischem zu ganzheitlichem Wahrnehmen der Welt. Dies wird nicht nur mit dem – in einem speziellen Setting oder zu einem bestimmten Zeitpunkt – Eintreten in einen veränderten Bewusstseinszustand, wie zum Beispiel in eine Trance, angenommen, sondern als kontinuierliche Erhöhung des Bewusstseins – weg vom Alltagsbewusstsein, hin zu einem veränderten Bewusstsein, das dem Menschen die Wahrnehmung der Nondualität ermöglicht.

Diese höheren Bewusstseinszustände sollen unter anderem durch das Erhöhen der Schwingungsfrequenz der Erde leichter zugänglich werden. Da die Ausweitung des Bewusstseins ein wesentlicher Aspekt spiritueller Überzeugungen ist, wird mehrmals in den Gesprächen ein Erklärungsmodell für den sogenannten *kosmologischen Holismus* gegeben, indem mit dem Anstieg der Frequenzen der Erde argumentiert wird. Dieser Anstieg der Frequenzen des Planeten Erde soll sich auf das Bewusstsein der Menschen insofern auswirken, als dass eine Erweiterung des herkömmlichen Bewusstseins ausgelöst wird (Hanegraaff 1996: 117ff).

Alex spricht von einer solchen Frequenzerhöhung, die für ihn zwar nicht merklich spürbar ist, aufgrund der Assoziationen zu dem Begriff New Age als neues Zeitalter jedoch glaubwürdig erscheint.

„I think this New Age is that in the first two decades of the new millennium, things will change in the world or the vibrations in the world will change. Ahm, well, actually I don't feel it so much, but qualities and traditions, also the Mayan tradition and maybe some other traditions they say, well, that alignment of planets and whatever, just the vibrations of the earth will change so that our consciousness will reach a higher level at the moment“ (II/11: 151-156).

Olivier ist der Meinung, dass das allgemeine Bewusstsein der Menschheit einen solch hohen Level erreicht hätte, dass das Erlangen der Erleuchtung von ihm heutzutage als weniger kompliziert als vor zehn Jahren empfunden bzw. angenommen wird: „*The level of consciousness never be so high now, so we don't need now twenty years of cave to get enlightenment, it's much easier now than ten years ago. (...). The level of consciousness grow, grow, grow*“ (II/8: 116-121).

Diese Aussage beinhaltet die Selbsteinschätzung, dass sich der Interviewpartner in aktueller Zeit schon dem Ziel der prophezeiten Bewusstseins-erhöhung genähert hat. Diese Überzeugung wird auch in vielen informellen Gesprächen thematisiert und die meisten GesprächspartnerInnen gehen von einem Ist-Zustand des Bewusstseins aus, der auf jeden Fall positiver gewertet wird „*than ten years ago*“.

Doch auch dieser Ist-Zustand, der zwar besser als der *vor zehn Jahren* eingestuft wird, wird dennoch als beschränkt und in Dualität und Reduktionsmus gefangen, angesehen (Hanegraaff 1996: 119). Ein Ausstieg aus der Dimension der Wahrnehmung der Trennung bedarf einer Transformation der gegenwärtigen Abgrenzungsmechanismen, hin zu einem selbstreflexiven Verständnis über die hinter den Erscheinungen verbindende Instanz der sogenannten Einheit.

„*To transform is to go beyond current form*¹¹². *This means growth, creation and evolution, an expansion of consciousness*“ (Hart¹¹³ 2001: 149).

Diese Transformation über das Bekannte hinaus, ist im Sinne des Wortes Wandlung, keine Neuerschaffung. Es wäre möglich es so zu formulieren, dass jene Dimensionen, die als unterdrückt gelten und dadurch teilweise in Vergessenheit geraten sind, wieder belebt werden. „*Alle verborgenen Kräfte in der Natur und im Menschen, die in der gegenwärtigen Weltordnung unterdrückt sind, kommen ganz zum Vorschein*“ (Griffiths 2003: 138).

Die Annahme, dass der Ursprung des Menschen im Grunde genommen in die Instanz von göttlicher Einheit eingebettet ist, lässt so eher ein Bild eines Freilegens des schon immer Dagewesenen entstehen.

112 Dass der Inhalt der Transformation einen Zustand *beyond current form* beschreibt, lässt wiederum die Frage nach der Beschaffenheit der *gegenwärtigen Form*, die es zu überwinden gilt, aufkommen.

113 Hart liefert einen entscheidenden Beitrag zur Bewusstseinsforschung im Bereich der Bildungswissenschaft. In seinem Werk: *From Information to Transformation* wird der Prozess der Wandlung von Information zu integrierter Weisheit, die in Folge als Transformation, als Veränderung des Bewusstseins selbst bezeichnet wird, beschrieben.

„Die Einheit allen Lebens ist uns von Anbeginn gegeben. Sie ist da, wir können sie nicht ‚machen‘. Was wir aber tun können ist, uns der grundlegenden Einheit der Welt inne zu werden und diese durch neue globale Strukturen zu realisieren. Dies verlangt ein neues Bewußtsein“ (Brantschen 1997: 42).

Demzufolge gilt es das Bewusstsein auf die Einheit hinter den Erscheinungen zu richten und nicht nur das, sondern diese auch verinnerlicht zu erfahren. Dies wird als grundlegender Bestandteil sowohl der ontogenetischen als auch in weiterer Folge der phylogenetischen Evolution angenommen.

„Transformation is a movement toward increasing wholeness that simultaneously pushes toward diversity or uniqueness, becoming more uniquely who we are, and toward unity and communion, recognizing how much we have in common with the universe. In this way, self-actualization and self-transcendence are not contradictory but form part of the same process. We actualize our ever expanding potential by transcending current self-structure. (...) The question is not whether transformation happens: it does. We change and grow. Instead, the question is whether we can help transformation along“ (Hart 2001: 12f).

Ob Yoga von westlichen Praktizierenden als Hilfestellung in diesem Transformationsprozess oder in einem anderen Kontext rezipiert wird, soll das nächste Kapitel beantworten.

V. Yoga – Körperkult und/oder spirituelle Praxis?

Unter dem Begriff *Yoga* wird heutzutage zumeist körperliches Training im Sinne von Fitness¹¹⁴ verstanden (Carrette/King 2005: 117f). In eben diesem Sinne wird Yoga auch vermarktet, wobei sich diese Aussage nicht ausschließlich auf die Kommerzialisierung der Kulturtechnik in hoch industrialisierten Ländern bezieht. Auch in Indien wird für Yoga in erster Linie bezüglich seiner positiven physischen Effekte geworben. Die körperlichen Auswirkungen des Yoga, beispielsweise der Beweglichkeit und des Körpertrainings, werden auch im *Ursprungsland des Yoga* hervorgehoben. Ob spirituell-philosophische Inhalte des Yoga gelehrt oder ausgespart werden, ist grundlegend von dem jeweiligen Yoga-Lehrer abhängig.

Shiva, ein indischer Yoga-Lehrer aus Goa, zeigt mir während der Interviewsituation Fotoaufnahmen, die ihn in verschiedenen, höchst anspruchsvollen und beeindruckenden Yoga-Positionen¹¹⁵ präsentieren. Dieses Album verwendet er zur KundInnenakquirierung am Strand. Während der Yoga-Unterrichtseinheiten, die hauptsächlich aus Asanas, Körperübungen, bestehen, vermittelt er jedoch auch einige wenige spirituelle Inhalte des Yoga.

Alan, ein britischer Yoga-Lehrer in Goa, der zum größten Teil in Indien ausgebildet wurde, verzichtet im Unterricht auf jegliche spirituell-philosophische Assoziationen in Hinsicht auf Yoga. Obwohl er diesbezüglich die Lehre des Yoga ausführlich kennt, argumentiert er, dass in seiner Erfahrung viele westliche Menschen skeptisch gegenüber dem Thema der Spiritualität im Allgemeinen sind und er sich demzufolge von dieser Thematik abgrenzt:

„I'm very cautious about even speaking about spirituality with people. (...) if I start to introduce these ideas about spirituality into my teaching, then sometimes people may be frightened by that and it's not necessary“ (I/8: 285f; 302f).

Diese Aussage lässt vermuten, dass der Großteil der sich in Indien aufhaltenden Yoga-Interessierten aus hoch industrialisierten Gesellschaften dem Aspekt der Spiritualität des Yoga nicht aufgeschlossen ist, sondern Yoga lediglich in seiner

114 Pilarzyk, Tom (2008): *Yoga Beyond Fitness. Getting more than Exercise from an Ancient Spiritual Practice*. Wheaton: Quest Books. Schon der Titel dieses Werkes bestätigt implizit, dass Yoga heutzutage in den meisten Fällen als Fitness rezipiert wird.

115 Körperlich anspruchsvolle Asanas sind nur möglich, wenn der Körper trainiert, beziehungsweise muskulös ist (Hauser 2010). Dies setzt voraus, dass der Körper entweder schon vorher trainiert ist, damit eine Umsetzung der Übung möglich ist oder dass der Körper dahingehend trainiert werden muss.

körperlichen Dimension rezipiert. Ob die Ergebnisse meiner Forschung diese Vermutung zur Gänze bestätigen, wird sich in diesem Kapitel weisen.

Meine persönliche Erfahrung und dadurch entwickelte Assoziationen zur Yoga-Praxis bezüglich der Frage *Yoga – Körperkult und/oder spirituelle Praxis?*, sollen einen Einblick und zugleich eine Einführung in das komplexe Erleben, beziehungsweise Wahrnehmen von Körper, in einer hoch industrialisierten Gesellschaft ermöglichen. Nach der Rückkehr von meinem Feldforschungsaufenthalt haben die darauf folgenden zwischenmenschlichen Begegnungen in Österreich diesbezüglich starken Einfluss genommen. Mein ursprüngliches Verständnis von Yoga als vordergründig spirituelle Praxis hat sich vor allem durch das Wahrnehmen meines Körpers nach dem Feldforschungsaufenthalt und des Weiteren, durch die Aussagen der InterviewpartnerInnen auch schon während des Forschungsprozesses tendenziell gewandelt.

V.1 Rank und Schlank

Ich stehe nackt vor dem Spiegel. Es ist ein großer Spiegel und ich kann mich von allen Seiten ausgiebig betrachten. In Indien hatte ich dazu nicht die Möglichkeit und Schaufenster hat es an den Orten, an denen ich forschte, auch nicht gegeben. Das hole ich jetzt nach¹¹⁶! Mein Körper ist schmal und wirkt auf mich irgendwie unproportional zu meinem Kopf. Ja, auch künstlich scheint er mir und an manchen Stellen dann doch wieder sehr menschlich – meine Brüste hängen wie ausgeleierte Waschlappen kraftlos an mir hinunter. Sie scheinen der Schwerkraft vollkommen ausgeliefert zu sein.

Während meiner Feldforschung in Indien hat sich mein Körpergewicht um sechs Kilo reduziert. Vor allem die Yoga-Lehrerausbildung, an der ich zu Studienzwecken teilgenommen habe, hat einiges dazu beigetragen. Vier Stunden Yoga-Asanas pro Tag und eine ausgewogene, vor allem zucker- und fettfreie Ernährung ließen meine Körpermasse¹¹⁷ schmelzen. Sechs Kilo Gewichtsverlust klingt im Grunde genommen nicht allzu viel, zugleich ist die Differenz von ursprünglichen 55 auf 49 Kilo Körpergewicht für mich als eine drastische Veränderung wahrzunehmen.

116 Oder holt es – das In-den-Spiegel-Schauen – mich ein?

117 Der Begriff Körpermasse wird hier im neutralen Sinn als Beschreibung von physischer Materie verwendet.

Bin ich nackt, fühle ich mich unwohl. Wenn ich am Rücken liege, ragen meine Hüftknochen ein Stück weit heraus und auch die Knochen meiner Schultern wirken, als ob sie sich unter meiner Haut empor zu stemmen versuchen. Ich kann meinen Körper, wenn ich alleine bin, nicht als schön oder attraktiv empfinden.

Kaum bekleide ich mich, ändert sich meine Wahrnehmung. Die Hose, die sich einige Monate zuvor noch eng an meine Hüften gepresst hat, passt nun wie angegossen. Es ist das erste Mal in meinem Leben möglich ein bauchfreies Top zu tragen, ohne dass sich mein Bauch beim Setzen ein wenig über den Hosenbund stülpt. Ich scheine, gemäß dem viel zitierten BMI¹¹⁸, an der unteren Grenze des Normalgewichts angekommen zu sein und bin in meinem Outfit stolz auf mich.

Auch mein Umfeld reagiert ähnlich begeistert, wie ich selbst. Als ich in meinem Heimatort, Villach, einigen SchulkollegInnen begegne, genieße ich deren Bewunderung meines schlanken Körpers.

„Wow, du hast ja abgenommen! Toll schaust aus!“ und *„Ah, du hast Yoga gemacht! – Ich hab gar nicht gewusst, dass man da so abnimmt dabei“* sind – mit leichten Abweichungen – oftmals gehörte Aussagen.

Durch ihre Wiederholungen und der ihnen anlastenden Monotonie verlieren die Komplimente jedoch an Wert. Möglicherweise sind SchulkollegInnen nicht unbedingt jene Menschen, mit denen man mehr als Smalltalk über Äußerlichkeiten wechselt und doch kränkt es mich ab einem gewissen Zeitpunkt, dass nur mein Äußeres, mein Körper, beurteilt wird.

Ich habe schließlich intensiv Yoga geübt – also nicht nur die Körperübungen versteht sich! Ich habe ja auch meditiert, geatmet und Toiletten geputzt als Karma-Yoga-Übung¹¹⁹!

Und das soll keine Auswirkungen auf mein Bewusstsein haben? Bemerkt das denn keiner? Habe ich nicht eine gelassenerere Ausstrahlung? Oder hat sich sonst irgendetwas verändert?

118 BMI = Body-Mass-Index – Als Kritik bezüglich der Anwendungsbeschränkungen desselben: Garn, Stanley M. (u.a) (1986): *American Society for Clinical Nutrition*. 44, S. 996f.

119 Vgl. Kapitel V.3.4, Yoga – ein Überblick.

Linda, eine meiner liebsten Freundinnen, hat mir in ein Buch, das sie mir bei meiner Abreise zu meiner Feldforschung nach Indien geschenkt hat, geschrieben:

Liebe Steffi,

08. Nov. 06 in Vienna

ich möchte dir sagen, daß ich dich voll lieb, gern und super mag und sehr glücklich bin, daß es dich gibt. Deswegen mußt du in Indien auf dich aufpassen, damit du heile und erleuchtet wieder zurück kommst!
Viel Liebe und Sonnenschein*

Deine Linda

Erleuchtet werde ich von meinem Umfeld wohl nicht wahrgenommen und fühlen tu' ich mich schon gar nicht danach. Eigentlich ist es meinem Umfeld auch nicht vorzuwerfen, dass meine geistige Entwicklung weniger augenscheinlich ist als meine Figur. Und doch komme ich um diese Gefühle der Wut nicht herum, die diese Thematik in mir auslöst!

Vor allem rank und schlank. Den gesellschaftlichen Ansprüchen scheint meine Transformation im Außen zu genügen. Sie fragen über andere Dimensionen meines Seins ja auch nicht nach, denn sobald erkannt wurde, dass ich abgenommen habe, ist Yoga schon „*super!* – *Das macht einen schön schlank!*“ Ist das alles, was zählt?

Die Auseinandersetzung mit der Fremd- und Eigenwahrnehmung meines Körpers in Bezug auf die vorangegangene Yoga-Praxis, lässt ein Thema wesentlich werden. Durch die Beobachtung meiner Körperwahrnehmung im privaten und öffentlichen Raum, wird die Bedeutung des Körpers in der postmodernen Gesellschaft interessant.

Als Identifikations- und Projektionsfläche von Status gelten gewisse Richtlinien, deren Standard es gesellschaftlich zu erfüllen, anzustreben oder zumindest zu erhoffen gilt. Dass sich diese Standards wesentlich auf die Rezeption von Yoga auswirken, wurde mir so augenscheinlich erst durch die Reflexion meiner Wahrnehmung bewusst.

In geringem Maße wurde ich auf diese Thematik schon während des Forschungsprozesses aufmerksam, da die Antworten auf die Frage, aus welcher Motivation Yoga erstmals praktiziert wurde, zeigten, dass der körperliche Aspekt des *Body-shaping* oder die Förderung der körperlichen Gesundheit in vielen Fällen vordergründig war. Die meisten Praktizierenden wussten zu Beginn der Praxis nicht um die spirituell-philosophische Dimension des Yoga Bescheid. Ob sich der Zugang zum Verständnis von Yoga bei den Übenden im Laufe der Praxis verändert hat, soll in diesem Kapitel geklärt werden.

V. 2 Yoga als Fitness

„The widespread popularity of yoga in the West is largely linked to its secularisation“ (Carrette/King 2005: 117).

Unter der *Säkularisierung von Yoga* ist die zeitgenössisch-isolierte Betrachtung und Rezeption der Kulturtechnik bezüglich der körperlichen Effekte derselben zu verstehen. In vielen Fällen geht der spirituell-philosophische Aspekt des Yoga schlichtweg in Ignoranz unter. Generell wird in westlich-industrialisierten Ländern der Begriff Yoga mit einem Aspekt davon – den Körperübungen oder Asanas – assoziiert (Faulhaber 1996: 169).¹²⁰



Abb. 33

120 Zeitgenössische Literatur, die Yoga rein körperlich rezipiert: Söder, Sonja/Schloesser, Peter (2009): *WOYO - Workout Yoga: Das moderne Yoga-Training*. München: Stiebner-Verlag; Carillo, Athony/ Neuhaus, Eric (2005): *Iron Yoga. Combine Yoga and Strength Training for Weight Loss and Total Body Fitness*. USA: Rodale Books; Birch, Beryl Bender (1995): *Power Yoga. The Total Strength and Flexibility Workout*. New York: Fireside. Literatur diesbezüglich der 1980er Jahre: Zebroff, Kareen (1979): *Schön und schlank durch Yoga. Das 14-Tage-Yoga-Diätprogramm*. Frankfurt a. Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag; Steinacker, Anbgela (1979): *Yoga zum Schlankwerden*. München: Wilhelm Heyne Verlag.

Der Beginn des Säkularisierungsprozesses von Yoga wird mit den späten 1930er Jahren datiert. Zu dieser Zeit wurde von Seiten indischer Yoga-Lehrer versucht, die Kulturtechnik einem breiteren Publikum in westlichen Ländern näher zu bringen. Zu diesem Zwecke schien das komplexe spirituell-philosophische Gebäude des Yoga hinderlich zu sein. Ein populärer Yoga-Lehrer jener Zeit war B.K.S. Iyengar, der den von ihm vermittelten Yoga-Stil in erster Linie auf körperlicher Ebene aufbaute. Basierend auf den Körperübungen des Hatha-Yoga¹²¹, benannte er diesen nach sich selbst – Iyengar-Yoga. Die Verbreitung dieses Ansatzes trug unweigerlich zu der heutigen Rezeption von Yoga im Sinne eines körperlichen Training bei (Carrette/King 2005: 118f).

Gewiss soll nicht daran gezweifelt werden, dass Yoga auf rein physischer Ebene sehr effektiv sein kann.¹²² Dass Yoga-Asanas, die Körperübungen des Yoga, auf physiologischer Ebene nachweisbar zu einer Optimierung des Gesundheitszustandes beitragen, ist heutzutage durch verschiedenste wissenschaftliche Literatur belegt. Als bedeutender Beitrag sind hier die Erläuterungen der *Physiologischen Aspekte des Yoga und der Meditation* von Dietrich Ebert (1986) zu nennen, die sehr umfangreich dargelegt werden. Ein wesentlich grundlegender Effekt von Yoga als Körperübung ist das Unterbrechen und wiederum Lösen der Blutzufuhr. Diese Wirkung betrifft sowohl Gefäße, als auch Muskeln, Bänder und Organe. Bei der Haltung einer Körperübung wird zunächst die Blutzufuhr gedrosselt, da ein Körperteil angespannt, geknickt oder verdreht wird. Das Lösen der Position durch Entspannung, lässt das angestaute Blut mit hohem Druck die Gefäße durchfluten.

„Der Vorgang lässt sich mit der Biegung eines träge dahinfließenden Flusses vergleichen. Ihn ihr lagert sich mit der Zeit allerlei Unrat ab. Wird nun der Fluss gestaut, und der Stau dann plötzlich entfernt, schwemmt das hineinschießende Wasser allen Schmutz fort. Ähnliches geschieht in den Gefäßen. Die Stoffwechselschlacken werden durch das plötzlich wieder hineinströmende Blut weggerissen. Diese ‚Säuberung‘ trägt zur Regeneration des betreffenden Organs bei, was wiederum auf den ganzen Organismus positiv ausstrahlt“ (Müllert 1983: 113).

Gesundheitlich gesehen, sind die Körperübungen des Yoga sehr förderlich und diese Wirkung sei ihnen in keinem Fall abzusprechen.

121 Vgl. Kapitel V.3.4 ,Yoga – ein Überblick

122 Weiterführende Literatur zur Anatomie des Yogas: Coulter, David H. (2004): *Anatomy of Hatha Yoga. A Manual for Students, Teachers, and Practitioners*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Darüber hinaus ist allgemein bekannt, dass körperliche Betätigung den potentiellen Wunsch zur Erreichung *der Traumfigur* unterstützt.

Dieses Wissen und auch das um den gesundheitsfördernden Aspekt des Yogas, spiegelt sich in den Aussagen der InterviewpartnerInnen wider, die auf die Frage nach der Motivation zu einer ersten Yoga-Praxis die Fokussierung auf die körperliche Dimension hervorheben. Der Wunsch nach körperlicher Fitness oder Agilität und auch das Streben nach Gewichtsverlust werden hier als Ursachen zur Aufnahme der Yoga-Praxis angegeben. Mehr als ein Drittel¹²³ der von mir interviewten Yoga-Übenden hat die Praxis aufgrund des körperlichen Versprechens nach Gesundheit oder im Zusammenhang mit dem Streben nach der Idealfigur begonnen. In diesem Sinne wird Yoga als *Fitnessstraining* rezipiert.

Friedrich bezieht sich auf rein physiologische Aspekte des Yoga und bezeichnet Yoga als seine Lebensversicherung. Spiritualität sei für ihn in anderen Praktiken angesiedelt. Für ihn ist Yoga vordergründig *Fitnessstraining*, um sich jung zu halten:

„Yoga habe ich vielleicht vor vier Jahren zum ersten Mal gemacht. Und was mich dazu gebracht hat, war ein indischer Mann am Strand, (...), der Yoga gemacht hat – unten in Palolem. Ein älterer Herr – und dann hab ich gemeint: ‚Ja wie alt bist denn du so?‘ und da meint er so: ‚Fünfundachtzig‘. Und der sah halt aus (...) wie sechzig oder so (...) – ich hab halt gesehen, dass es ihn jung gehalten hat. (...) der war irgendwie nicht, äh, kein Opa. Das hat mich eigentlich angetörnt. In Deutschland so da hab ich halt nach Möglichkeiten gesucht, ähm, Yoga zu machen und hab dann angefangen. (...). Das ist praktisch, äh, meine Lebensversicherung, würd ich sagen“ (I/6: 4-14; 75).

Sonja und Tsofi erzählen, dass ihr Zugang zu Yoga über den Besuch eines Fitnesscenters erfolgte: *„Ahm, yeah I think it was just they were offering the Yoga-class at the gym and I had done gymnastics before – so I thought I would be flexible. I didn’t realize about spirituality and I was thinking about it as an exercise class at that time“ (II/12: 16-18).*

123 Dieser Wert bezieht sich lediglich auf die geführten Interviews. Informelle Gespräche, meist vor oder nach dem Yoga-Unterricht, die nur die Frage: *„Und warum machst du Yoga?“* beinhalten, zeigen, dass zirka fünfzig Prozent der Befragten Yoga aufgrund seiner physischen Auswirkungen zu praktizieren beginnen/begonnen haben. Des Weiteren werden hier nur die Anzahl der InterviewpartnerInnen herangezogen, die aus rein körperlicher Motivation die Yoga-Praxis aufgenommen haben. Das Motiv der Gewichtsreduzierung wird jedoch auch herangezogen, wenn gleichzeitig spirituelle Aspekte des Yoga zu seiner Praxis motivieren.: *„I only started practising about a year ago and my motivation was to take my body from the health that it used to be – 115kg – in to how it is now and the other half that was the spiritual side“ (II/8: 4-6).*

„I just registered to a gym and they had like tons of classes and I just saw a Yoga-class, and I just wanted to see what it is, I went to one class and that’s it“ (II/2: 8f).

Auch Micha, Manuel, Alex, Diana, Jessica und Andrew waren zumindest anfänglich an Yoga als einer rein physischen Betätigung interessiert.

„Am Anfang war’s mehr körperliche Ertüchtigung“ (I/1: 47).

„Anfänglich war es rein körperlich, ja“ (I/5: 12).

„(...) for lots of years I had been doing Power-Yoga and it was just mainly to do, ah, exercises, to have a healthy body, you know to twist body or to stretch muscles, but not anything spiritual behind it“ (II/11: 7-9).

*I: „Since when do you practice Yoga and what was your motivation to start with?“
„The motivation – that I was, I had pains in my shoulders, pains in my knees, I was overweight as far as I was concerned, I had put on weight, I was overweight but how I had always been and I just thought I had to do something about it“ (II/3: 4-7).*

„(...) früher war – war Yoga nicht – da war es für mich immer Sport“ (I/4: 6).

„(...) I wanted to do Yoga because I thought it would improve my posture and I thought it would generally be good exercise for me. So very much, purely physical reasons although even at that time I was aware, that there was a, there was also a mental aspect to it and I was interested, slightly interested in that side but basically physical reasons was what got me into doing Yoga“ (II/13: 10-15).

Wie Andrew es beschreibt, war bei ihm schon zu Beginn seiner Praxis das Wissen über den nach seiner Aussage, mentalen Aspekt von Yoga gegeben, zugleich war sein Interesse zu gering, als dass er ihm nachgegangen wäre. Viele Praktizierende sind sich der spirituell-philosophischen Aspekte der Kulturtechnik jedoch gänzlich nicht bewusst und rezipieren Yoga als rein körperliche Betätigung. In diesem Zusammenhang sei hier die Bedeutung des Körpers in der post-modernen Gesellschaft hervorgehoben, da diese als ausschlaggebendes Element bezüglich dieser Rezeption gelten kann.

V.2.1 Die Bedeutung des Körpers heute

Unweigerlich ist festzustellen, dass der Körper eines Individuums im öffentlichen Raum die Funktion zur gesellschaftlichen Positionierung desselben einnimmt. Hier gilt es vor allem die Prägung der Körperwahrnehmung in Hinsicht auf das allgemeine Verständnis von Schönheit und Attraktivität zu hinterfragen. Die Vorstellung von Schönheit ist immer eng an die allgemein angestrebten Wunschbilder gekoppelt (Trapp 2001: 66f). Nach Penz gründen diese in erster Linie in dem Streben nach trainierter, straffer Körperlichkeit, glatter Haut und Jugendlichkeit (2001: 215). Auch Bette bestätigt diese Inhalte:

„Der funktionsfähige, fit getrimmte, jugendlich gestylte und sportive Körper wird zu einem Statussymbol, zu einer Projektionswand für die Darstellung von Besonderheit“ (Bette 2001: 94)

Der eigene Körper wird somit zu einer Aussage über die Positionierung und Bedeutung in der Gesellschaft (Turner 1997: 17). Die Verkörperung von Status führt zu einem körperlichen Ausdruck sozialer Differenzierung, wobei der Körper an sich zum Statussymbol wird (Waldrich 2004: 8). Somit entzieht sich der Körper der rein biologischen Dimension und wird zu einem „*symboltheoretischen Begriff*“ (Gebauer 1982: 313). Die Inhalte, die durch das Betrachten eines Körpers assoziiert werden, sind bezüglich schlanker, beziehungsweise trainierter Körper in der Regel positiv. Der Verkörperung dieser positiven Assoziationen wird im zeitgenössischen Verständnis ein hoher Status zugeschrieben.

Hier sei ebenso erwähnt, dass die heute als positiv bewerteten Zuschreibungen zu Schlankheit ein relativ junges Phänomen sind¹²⁴. Im Gegensatz zu der heutigen Körperästhetik, galt in der Zeitspanne des 15. bis Ende des 18. Jahrhunderts der kräftige und voluminöse Körper als Zeichen von Schönheit und hohem Status. In der darstellenden Kunst zeigten vor allem die Werke Rubens fleischige und wulstige Körper. Mit Inhalten wie Armut, Mangel, Krankheit und Alter wurden schlanke Körper negativ konnotiert. Auch spirituelle Armut und moralischer Mangel wurde Menschen von schlanker Statur nachgesagt. *„Dünnsein bedeutete Morbidität, Mangel an Lebenskraft“ (Kipnis 1995: 118f).*

¹²⁴ Einen umfangreichen Überblick über die historische Entwicklung von Schönheitsidealen in Bezug auf Körperlichkeit stellt das Werk von Didout-Manet, Michèle (u.a.) dar: (1998). *Dick oder dünn? Körperkult im Wandel der Zeit*. München: Knesebeck.



Abb 34a



Abb 34b

Heutzutage sind voluminöse Körper aus der Mode gekommen und „(...) *der Schlankheitswahn beherrscht unsere Gedanken, unser Spiegelbild und unsere Zeitschriften*“ (Didout-Manet 1998: 12). Es sind nahezu magere Körper, die als ästhetisch oder schön empfunden/betitelt werden und demzufolge positiv bewertet werden: „*Einem schlanken Körper werden positive Eigenschaften zugeschrieben: Schlanksein heißt Kontrolle über den eigenen Körper zu haben, Disziplin zu zeigen, sich nicht gehen zu lassen. (...) Dicksein hingegen wird zum Synonym für Dummheit, Faulheit, Willensschwäche, Erfolglosigkeit, sexuelle Unattraktivität und Schwäche*“ (Gaderer 2006: 28) – „*nichts ist in den Augen der lieben Mitmenschen so schlimm wie die Fettleibigkeit*“ (Waldrich 2004: 76f).

Gewiss existieren Abweichungen dieser Assoziationen, zugleich ist die Tatsache, dass die Beurteilung von Körperform und -masse in den meisten Fällen zu der Kategorisierung *schlank = gut, gesund* und *dick = schlecht, ungesund* tendiert, kaum widerlegbar. Obwohl durch wissenschaftliche Studien belegt werden kann, dass Menschen, die leicht übergewichtig sind, länger leben als jene, deren Gewicht sich am unteren Ende des BMI einpendelt, wird die Annahme, dass Dicksein

ungesund ist als „*conventional wisdom*“ (Featherstone 1992: 185) gehandelt¹²⁵. Ob, wie Waldrich es formuliert, von einer „*allgemeinen Fett-Phobie*“ (2004: 82) ausgegangen werden kann, soll weder veri- noch falsifiziert werden. Wesentlich ist es hier darauf hinzuweisen, dass mit der Beurteilung von physischer Masse die Zuschreibung psychischer Attribute einhergeht. Somit wird der Körper zu einer Projektionsfläche für sozio-kulturelle Zuschreibungen (Davids 2007: 3).

Norbert Elias trägt mit seinem Werk, *Über den Prozess der Zivilisation* (1939), ausschlaggebend zu der Debatte der wechselwirkenden Abhängigkeiten zwischen Körper und Gesellschaft bei. Seine Arbeit verdeutlicht, „*dass Identitätsbildung, Körperaneignung, körperliches Empfinden und Handlungsstrukturen eng miteinander verwoben sind und Änderungen in einem Teilbereich zu Veränderungen des Gesamtgeflechts führen*“ (Davids 2007: 5).

Ein Aspekt der gesellschaftlichen Verknüpfung zu der Körperthematik stellt der Bereich der Individualisierung in Bezug auf Identitätsbildung dar. Individualisierung wird nach Nollmann & Strasser als „*besondere Fähigkeit des Menschen begründet, sich selbst als Ursache von Erfahrungen zu begreifen*“ (2004:9). Da die Tendenz zu Individualisierung mitunter nicht an dem Loslösen von vorgegebenen Strukturen vorbei führt, entsteht gewissermaßen eine Verunsicherung bezüglich der eigenen Identitätssicherung. Diese soll nun jedoch zumindest durch „*Bemühungen um den Körper*“ (Stockmeyer 2004: 10), die sich in sportlicher Betätigung, Ernährung, kosmetischer Pflege und modischen Trends ausdrückt, kompensiert werden. „*Körperarbeit wird damit tatsächlich zur Identitätsarbeit*“ (ebda: 11).

Dass spezifische Wahrnehmungsstrategien und daraus resultierende Assoziationen des Konstruktes Körper in der sogenannten *Identitätsindustrie* von unterschiedlichsten Medien vermittelt und in einem gewissen Sinne der Gesellschaft antrainiert werden, soll hier nicht ausführlich diskutiert werden¹²⁶. Es sei hier zumindest erwähnt, dass von den Medien – vor allem in der Werbung – ein verzerrtes und in den meisten Fällen idealisiertes Bild allgemeiner Lebenssituationen wiedergegeben wird, das die Beurteilung der Realität der Menschen beeinträchtigt. Die Selbstbeurteilung wird dadurch stark – in den meisten Fällen negativ – beeinflusst, da das konstruierte Ideal kaum erreicht werden kann (Posch

125 Vgl. Kipnis 1995: 117.

126 Weiterführende Literatur zu diesem Thema: Pirner, Manfred L./Rath, Matthias (Hg.) (2003): *Homo medialis. Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München: kopaed; Posch, Waltraud (1999): *Körper machen Leute. Der Kult um die Schönheit*. Frankfurt/Main (u.a.): Campus-Verlag.

1999: 101, 108). Die Ausmaße des Einflusses eines unnatürlichen Körperideals bestimmen die Unzufriedenheit der Selbsteinschätzung mit dem eigenen Aussehen. Als „*primäre Zielscheibe sozialer Zuschreibungen und (...) Kristallationsfläche für personale Identität*“ (Koppetsch 2000: 10) kann die Bewertung des eigenen Körpers als lebensgestaltend wirken. Die Körperform und –maße gelten heutzutage als Informationsträger über die Persönlichkeit eines Menschen (Turner 1984: 41).

„*With appearance taken as a reflex of the self the penalties of bodily neglect are a lowering of one's acceptability as a person (...)*“ (Featherstone 1992: 186).

Zahlreiche Studien belegen, dass die Mehrheit einer hochindustrialisierten Gesellschaft nicht zufrieden mit ihrem Körper ist¹²⁷ (Waldrich 2004: 7), da dieser nicht als *gesellschaftsfähig* wahrgenommen wird (Kipnis 1995: 119).

Pierre Bourdieu bezeichnet den Körper als kulturelles Produkt und fügt seiner Unterscheidung von ökonomischem (Eigentum, Besitz), kulturellem (Bildung, Wissen) und sozialem Kapital (soziale Beziehungen), das körperliche Kapital hinzu. Unter dem Begriff Kapital sei „*akkumulierte Arbeit, entweder in Form von Materie oder in verinnerlichter, ‚inkorporierter‘ Form*“ (Bourdieu 1983: 183) zu verstehen.

Der Körper fungiert als Instrumentarium, das zu gesellschaftlicher Akzeptanz und darüber hinaus zu Anerkennung und Wertschätzung eingesetzt werden kann. Dies wiederum kann sich positiv auf andere Kapitalformen auswirken. So kann beispielsweise ein attraktiver, beweglicher Körper zu einem Gewinn des ökonomischen Kapitals beitragen. Studien bestätigen, dass schlanke BewerberInnen bei Bewerbungsgesprächen besser beurteilt werden als fülligere (Waldrich 2004: 78)¹²⁸. Besondere sportliche Leistungen können sich positiv auf das soziale Kapital auswirken (Gugutzer 2004: 68). Ist es nicht so, dass der/die Klassenbeste im Sportunterricht bei ihren/seinen MitschülerInnen meist beliebt ist? In keinem anderen Bereich vollzieht sich das Herstellen von sozialer Nähe, beziehungsweise Abgrenzung, effektiver und rigoroser als über den Körper.

127 Diese Tendenz nimmt seit der Beendigung des zweiten Weltkriegs bis heute kontinuierlich zu. Nicht immer war der Körper solch vehementer Selbstkritik ausgesetzt. In einer Studie von Alan Feingold & Ronald Mazzella wird festgestellt, dass die Selbstwahrnehmung des Körpers seit Kriegsende, die vorwiegend aus Ablehnung besteht, zu der heutzutage weit verbreiteten Thematik von Essstörungen beigetragen hat (Waldrich 2004: 7).

128 Eine Studie dazu: Hatfield, E. / Sprecher, S. (1986): *Mirror, mirror. The importance of looks in everyday life*. Albany: State of New York Press.

Körperliches Kapital ist von der Basis her den drei oben genannten Kapitalformen insofern ähnlich, als dass es ebenso *Arbeit* erfordert dieses aufzubauen oder zu wahren. Bourdieu beschreibt dies als Aufwand an „*Zeit, Aufmerksamkeit, Sorge und Mühe*“ (1983: 196).

„Investitionen in das eigene Körperkapital – die Arbeit am und mit dem eigenen Körper – sind augenscheinlich deshalb so lohnenswert, weil sich persönliche und soziale Gewinne individuell herstellen lassen sowie spür- und sichtbar verbucht werden können“ (Gugutzer 2004: 68).

Doch heutzutage stellt sich die Frage nach Gewinn vor allem im größeren Rahmen. Industrie und Markt bestimmen Körperideale, die dem Konsumenten über die Möglichkeit des Erwerbes von verschiedenen Produkten als *käuflich* vermittelt werden soll.

„Naive Menschen glauben, sie seien ihres Glückes Schmied. Aber es ist längst der Markt, der sie schmiedet. Der Markt produziert Waren, aber er produziert auch Lebensläufe und Körper“ (Waldrich 2004: 47).

Bryan Turner bezeichnet in seinem Werk *The Body and the Society* die hochindustrialisierte Gesellschaft als „*Konsumkultur*“ (1984: 26) zu deren prioritäre Werte Fitness und körperliche Ansehnlichkeit zählen. Durch die Kommerzialisierung des Körpers kann die Industrie diesen – oder besser gesagt ein Idealbild davon - als Instrument zur Gewinnerhöhung einsetzen. Davids formuliert in diesem Zusammenhang treffend, dass es heutzutage wesentlich ist „*im Besitz des ‚richtigen Körpers‘ zu sein*“ (Davids 2007: 12).

In diesem Zusammenhang wird die Begriffsdifferenzierung von Robert Gugutzer wesentlich. In *Leib, Körper und Identität* versucht er die Begriffe Körper und Leib in ihrem Inhalt zu unterscheiden. Dies argumentiert er dahingehend, dass er von einem „*Leib, der man ist und dem Körper, den man hat*“ (Gugutzer 2002: 144) ausgeht. Seine weitere Argumentation verläuft insofern als, „*dass mit dem Körper der Körper als Gegenstand, als Ding unter Dingen (Körperding), das von außen wahrnehmbar und wie ein Instrument oder Werkzeug gebraucht werden kann, gemeint ist, mit Leib dagegen der lebendige, spürbare (...) ‚fungierende‘ Körper (Leibkörper)*“ (ebda. 2002: 14). „*Die Umstände, Ausdrucksformen, Bedeutungszuschreibungen und Umgangsweisen mit leiblich-affektiven Erfahrungen sind sozial und kulturell geprägt, das unmittelbare Betroffensein von ihnen ist hingegen universell*“ (ebda. 2002: 280).

Demzufolge wird der Begriff *Leib* der Kategorie *Natur* und der Begriff *Körper* der Kategorie *Kultur* zugeordnet. Diese Dichotomie kann zwar als theoretisches Konzept gelten, findet im alltäglichen Leben jedoch in dieser Differenzierung nicht statt, beziehungsweise ist sie schwer nachzuvollziehen. Ebenso wie die in den Wissenschaften lang praktizierte Subjekt-Objekt-Trennung scheint die Körper-Leibdifferenzierung nicht haltbar zu sein, „denn die Schnittstellen zwischen unserem Körper und unserer Umwelt sowie die resultierenden vermittelten und unvermittelten leiblichen Erfahrungen sind vielfältig“ (Rohr 2004: 36).

Des Weiteren sind beide Instanzen in ständiger Wechselwirkung und auch hier kann keine Verallgemeinerung der Begriffe vorgenommen werden.

„Körpererfahrungen und Körpererleben sind in allen lebensgeschichtlichen Phasen eingebunden in ein komplexes Zusammenspiel von inneren und äußeren Verhältnissen“ (Flaake 2004: 62).

Stockmeyer bezeichnet Leib-Sein als „Innenseite“ des Körper-Habens (2004: 12), wobei diese Metapher in dieser Arbeit als nachvollziehbar angesehen wird.

Die „Identitätsindustrie“ (Weibel 2000: 138), setzt jedoch vorwiegend bei dem Bedürfnis nach Anerkennung und Zugehörigkeit auf körperlicher, äußerer Ebene an. Bezüglich der Generierung eines positiven Körpergefühls, also einer positiven Wahrnehmung des *Körpers den man hat*, wird dementsprechend zuerst Körper-Haben und in zweiter Instanz Leib-Sein in den Fokus gerückt. Schon seit einigen Jahren ist die Zeit des Körpers „Bodytime“ (Lundin/Akesson 1996) angebrochen.

„Man wählt sich im Laufe der Jahre Lebensentwürfe und Identitäten aus einem Katalog, den die Identitätsindustrie anbietet. Man muss sich die Optionen erarbeiten, muss schlank werden, Marathon laufen...“ (Weibel 2000: 138) ... oder zumindest einmal in der Woche den Yogakurs besuchen.

Yoga zu praktizieren zählt heutzutage nicht nur in der spirituellen Szene als Überbegriff für mehrere positive Assoziationen. Zuschreibungen wie körperliche Disziplin, Gesundheit und darüber hinaus das Bestreben sich allgemein fit und jung zu halten entsprechen dem konstruierten Bild einer heutzutage erstrebenswerten Identität und werden von einem Großteil der Gesellschaft mit einer Yoga-Praxis assoziiert.

V.2.2 Die Vermarktung von Yoga

Yoga in Hinsicht auf die Bedeutung von Körper vermarkten, funktioniert vor allem in westlichen Ländern unter dem Überbegriff *Sport*. Es ist ein erfolgreiches Konzept, da Sport im Allgemeinen eine Möglichkeit zum Ausdruck verdrängter Körperlichkeit darstellt.

Nach der These von Norbert Elias (1939) und Michel Foucault (1976), die davon ausgehen, dass der menschliche Körper aufgrund des Modernisierungs- und Zivilisierungsprozesses aus der Öffentlichkeit verdrängt wurde, scheint die aktuelle Tendenz hinsichtlich der Vermarktung von Körper das Wissen um die allgemeine Unzufriedenheit über diese Verdrängung positiv für sich zu nutzen.

Beispielsweise wird der vorherrschende Bewegungsmangel an vielen Arbeitsplätzen durch körperliche Betätigung in der Freizeit kompensiert. In den meisten Fällen steht hier in erster Linie die Kontrolle über den Körper im Vordergrund. Der Körper wird zu einem Objekt der Distinktion, der Unterscheidung von anderen (Davids 2007: 14).

Auch hier sei noch mal das Thema des Schlankheitskultes zu nennen, durch den die verschiedensten Branchen, wie zum Beispiel *„Lebensmittel-, Sport-, Kosmetik- und Bekleidungsindustrie, Reformhäuser, Naturkostläden, Apotheken, Ernährungsberater, Schönheitsinstitute, Ärzte, Psychotherapeuten, Autoren und Verlage“* (Davids 2007: 21) profitieren.

Gewiss mag die erfolgreiche Vermarktung des körperlichen Aspektes von Yoga darauf zurückzuführen sein, dass die Intellektualisierung und Rationalisierung des modernen Lebens sämtlichen Bereichen der Körperlichkeit zu wenig Raum zur Entfaltung und Betätigung ermöglicht. Auch das Argument des Körperkultes bezüglich Schlankheit ist hier sicherlich zutreffend, doch zugleich sei noch ein Aspekt erwähnt, der aus diesen Komponenten erwächst.

Diana, eine Interviewpartnerin spricht auf die Frage warum sie glaubt, dass so viele westliche Menschen Yoga praktizieren das Phänomen der Trendsetzung an und fasst die oben genannten Argumente zusammen:

I: „(...) what do you think is it about it that so many Westerners would join Yoga-classes or be interested in Yoga?“

„I think it's been publicized, I think it's marketing, I think if people like Madonna (...) are doing it – (...) and they show women with wonderful bodies they say things like: ‚It reverses the aging process or keeps you young‘ – all those things that the western person wants (...) – they don't realize the depth of it – they'll just go straight into it. Ahm, yeah, it's a fashion, it's like lots of things. It's become very fashionable“ (II/5: 125-133).

Yoga ist heutzutage eine Trenderscheinung (Hauser 2010). Wer dazu gehören will, macht mit. Als Fitnesstrend des Jahres 2010 gilt unter anderem *Hybrid-Yoga*. Diese Bezeichnung umfasst alle Yoga-Formen wie „*Big Yoga (yoga for the heavy-set crowd)*“, *Paddleboard Yoga (yoga on the water)*, *Snowga (yoga on the pistes)*, or *Koga (part yoga, part kickboxing)*“¹²⁹, die ihre Namen entweder aus der spezifischen Gruppe beziehen, für den diese Yoga-Richtung ausgelegt ist oder die an – für den klassischen Yoga-Weg – ungewöhnlichen Orten stattfinden.

Egal wo, wann oder wie lange – Hauptsache ist, es heißt, wenn auch nur zu einem Teil, Yoga. Denn „*in bestimmten Branchen (...) gehört es mittlerweile sogar schon zum guten Ton, Yoga zu betreiben*“¹³⁰.

Wenn nun Yoga praktiziert wird, geht die Tendenz dahingehend, diesen Aspekt der Identitätsbildung auch zu präsentieren – in dem Sinne ihn *öffentlich* zu machen.

Die Vermarktung von *Yoga-Accessoires* kann als Beispiel herangezogen werden, um die Theorie der Identitätsindustrie mit der Thematik des Körper-Habens/Leib-Seins zu verknüpfen (Vgl. Kapitel V.2.1, Die Bedeutung des Körpers heute). Durch den Erwerb und das Präsentieren von *Yoga-Accessoires* wird sozusagen *der Körper, den man hat*, zum Aushängeschild einer disziplinierten, gesundheitsbewussten und vor allem trendbewussten Persönlichkeit. Ob sich damit auch die Wahrnehmung des Leib-Seins ändert ist fraglich, zugleich nicht ausgeschlossen. Sicher ist, dass zumindest das *Körper-Haben* auf aktuellem Stand gehalten wird.

Durch den Erwerb und Gebrauch von sogenanntem *Yoga-Zubehör* – beispielsweise spezielle Kleidung, Anfertigungen zum Tragen von Yoga-Matten, Trinkflaschen etc. – wird ein Statement gesetzt. Ebenso wie im Allgemeinen das Tragen

129 <http://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/fitness-trends-of-2010-bare-foot-running-hybrid-yoga-triathlons-2171228.html>, 31.01.11

130 Die *Yoga-Conference-Germany* wirbt unter anderem mit dieser Aussage um Sponsoren; <http://www.yogaconference.de/sponsoren.html>, 31.01.11

von Sneakers¹³¹ Sportlichkeit ausstrahlt, strahlt Yoga-spezifische Mode das Teilhaben an einem Trend aus. Die Industrie hat vor der Vermarktung von Yoga, im spezifischen mit den damit assoziierten Werten – in diesem Fall Trendbewusstsein – nicht Halt gemacht.

Wiens erster Yoga-Store, bietet neben Yogamatten auch Haarbänder, Mousepads, Trinkflaschen, Buttons etc., die mit Yoga-spezifischen Schriftzügen oder Motiven versehen sind. Verschiedene Kleidungsstücke, die speziell für die Praxis von Yoga oder auch im Alltag getragen werden können, werden von Baby- bis hin zu Erwachsenengrößen zum Kauf angeboten.



Abb. 35

Aufgrund der Vermarktung eines Phänomens – in diesem Fall Yoga – wird dieses nicht mehr unbedingt an das Erleben oder die Erfahrung des Inhalts desselben gekoppelt. Das heißt, dass Yoga nicht zwangsläufig praktiziert werden muss, um sich dem Yoga-Trend anzuschließen. Dazu genügt es, sich dementsprechend zu kleiden oder Yoga-Zubehör öffentlich zu verwenden.

In diesem Fall scheint es, als ob nicht die Yoga-Praxis an sich, sondern der Status seiner Praxis durch damit assoziierte Produkte scheinbar *erwerbbar* gemacht wird.

¹³¹ Sneaker (dt. Schleicher) ist der Sammelbegriff für Sportschuhe, die nicht zum Sport, sondern im Alltag getragen werden. Der Sneaker ist somit ein, meist dem Laufschuh ähnlicher, modischer Straßenschuh; <http://de.wikipedia.org/wiki/Sneaker>, 31.01.11.

Hier stellt sich die Frage, worin dieses Konsumverhalten gründet, „*bei dem nicht mehr das Erlebnis selbst wichtig ist, sondern nur mehr der Wert, der dem Erlebnis von anderen zugesprochen wird? Wo nur noch die Beachtung und Anerkennung der Umgebung, die Position in der Konsumentengesellschaft, der soziale Status von Bedeutung ist?*“ (Hlavin-Schulze 1998: 161).

Diese Frage gilt es aus den verschiedensten Perspektiven und Wissenschaftsdisziplinen zu beantworten, hier sei jedoch grundlegend auf die Bedeutung des Zusammenhangs zwischen Kommerzialisierung, Trendsetzung und Motivation zu Yoga-Praxis hingewiesen.

Wesentlich ist es hervorzuheben, dass auch wenn die Motivation zur Yoga-Praxis in vielen Fällen primär in der Aufwertung des sozialen Status gründet, der wiederum in Verbindung mit Körperlichkeit steht, oder Yoga prinzipiell aus rein physischen Zwecken begonnen wurde, der spirituell-philosophisch Aspekt vielen Praktizierenden durch die körperliche Praxis bewusst wird – oder anders formuliert – sie diesen durch die Praxis *erfahren* und schließlich integrieren.

V.3 Yoga – auch für Geist und Seele?

Fast alle InterviewpartnerInnen¹³², die Yoga aus Fitness- oder anderen rein physischen Gründen begonnen haben, berichten, dass durch die Praxis der Körperübungen in Eigendynamik der Zugang zu der philosophischen Dimension von Yoga über psychische oder spirituelle Erfahrungen einhergegangen ist. Aufgrund ihrer Wahrnehmungen während oder nach der Yoga-Praxis, veränderte sich ihre Perspektive oder vertiefte sich ihr Interesse.

Micha berichtet von der Veränderung seiner Wahrnehmung innerhalb eines Jahres: „*Am Anfang war's mehr körperliche Ertüchtigung, aber dann, nach einer Zeit, hab' ich erkannt, dass das auch ein spiritueller Weg ist, dass es auch Energien gibt und dass das allgemeine Befinden dadurch besser wird. Und (...) am Anfang denkt man, dass es nur ein körperlicher Sport ist oder Dehnübungen*“ (I/1: 47-53).

¹³² Friedrich praktiziert Yoga als Fitnesstrainig. Seine Wahrnehmung der Praxis hat sich nicht geändert (Vgl. Kapitel I. 2, Yoga als Fitness/für den Körper). Alle anderen Interviewteilnehmer haben Yoga in Folge auch aus nicht rein physischer Perspektive rezipiert. Es werden hier jedoch nicht die Interviewaussagen aller InterviewpartnerInnen herangezogen, da einige auch in Kapitel V.3.2, Die Bedeutung von Spiritualität im Yoga, wiedergegeben werden.

Jessica hat vor sieben Jahren ihren ersten Yoga-Kurs besucht. Sie meint, dass sie Yoga jedoch „erst so richtig seit einem Jahr“ (I/4: 4) praktiziert:

„Na und wirklich richtig gecatched hat’s mich letztes Jahr hier¹³³ bei Rajinder. Weil ich das erste Mal gemerkt hab, dass das Physische mit dem Spirituellen zusammen kommt und das hatte ich, früher war – war Yoga nicht – da war es für mich immer Sport. Ja, und jetzt ist es das erste Mal, dass ich das merke“ (I/4: 6-10).

Manuel praktiziert Yoga seit drei Jahren: „Und da hab ich meinen Yoga-Lehrer kennengelernt und das hat mich gleich begeistert, weil es so körperlich ist, weil die, das Yoga mich immer direkt an die, an meine körperliche Leistungsfähigkeiten bringt.“

I: „Also war für dich Yoga anfänglich rein körperlich?“

„Anfänglich war es rein körperlich, ja. (...) Und dann hab ich gemerkt, dass die körperliche Arbeit sich auf meinen Geist auswirkt. Also, auch umgekehrt ist das der Fall – dass wenn man einen schlechten Geist hat, dass sich das dann auf die Körperlichkeit auswirkt. Wenn man zum Beispiel schlecht drauf ist, hat man eine entsprechende Körperhaltung. Man geht gebückt und, ah, und so weiter. (...) Du machst Yoga, äh, und versuchst eine optimale Haltung einzunehmen und dann verändert sich was in deinem Kopf. Das hab ich jedenfalls gemerkt“ (I/5: 12-34).

Die Verbundenheit der verschiedenen Ebenen menschlichen Seins wird in der klassischen indischen Philosophie mit dem Konzept der fünf Körperhüllen beschrieben, die sowohl grobstofflichen als auch feinstofflichen Inhalt haben und in unbedingter Weise als reziprok aufeinander wirkend beschrieben werden.

V.3.1 Das yogische Körperverständnis

Im Kontrast zu dem oben erwähnten Konstrukt des Körpers (vgl. V.2.1, Die Bedeutung des Körpers heute), das denselben in physischer Hinsicht als Repräsentationsfläche von Status interpretiert, soll ein kurzer Umriss zu der yogischen Vorstellung von Körper und seiner Bedeutung im Prozess der spirituellen Entwicklung gegeben werden.

133 Mit *hier* ist in diesem Fall ein Ort an den Stränden Goas gemeint.

Körperlichkeit wird in der indischen Philosophie¹³⁴ nicht nur in der physischen Ebene verortet. In dem Verständnis des *pañca-kośa*-Modells umfasst das menschliche Dasein als Körper sowohl physische, psychische und spirituelle Aspekte, die in Reziprozität interagieren und voneinander anhängig sind. Nach diesem Modell wird der Körper aus fünf (*pañca*) Hüllen (*kośa*) bestehend beschrieben, die des Weiteren als Schichten subjektiver Wahrnehmung interpretiert werden können. Diese fünf Hüllen unterscheiden sich bezüglich der ihnen zugeschriebenen Inhalte.

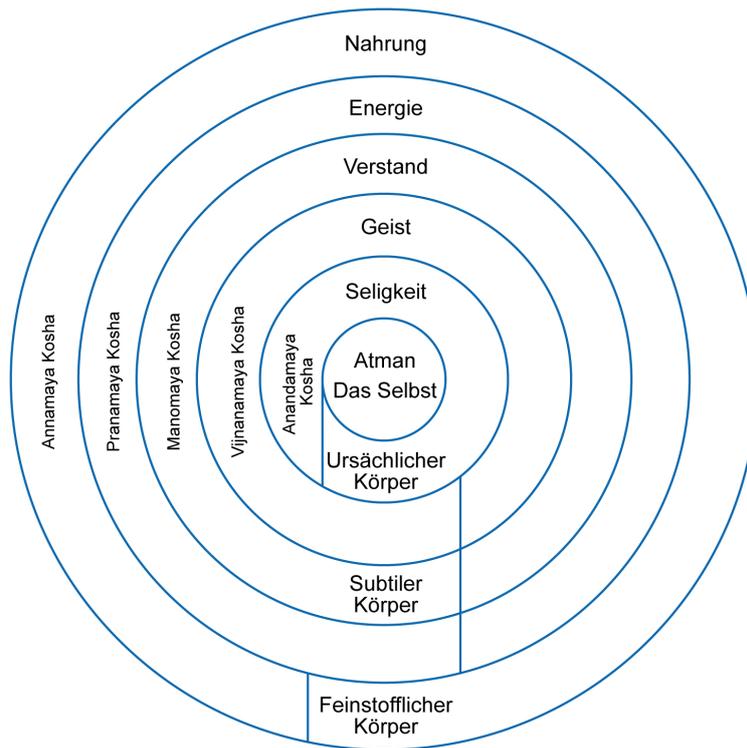


Abb. 36

Anhand der Darstellung ist zu sehen, dass die individuelle Seele oder der Atman (Vgl. Kapitel IV.3.2, *Tat twam asi*) in fünf konzentrische Kreise, die Koshas, gehüllt ist.

134 Die wohl älteste noch bestehende Quelle zu dieser Anschauung ist der Inhalt der Taittirīya-Upanishad (Burley 2000: 141, Easwaran 2007: 36ff). Die Upanishaden bilden jeweils den letzten Teil der einzelnen vier Teile des Veda. Aus diesem Grund werden die Upanishaden auch Vedānta – das Ende der Veden – genannt. Die Beschreibung des Körpers ist auch in den Schriften Samkhya-Philosophie, einer der sechs philosophischen Strömungen Indiens, zu finden. Die Samkhya-Philosophie gilt als die Grundlage des Yoga, da sie von Patanjali zu den Yoga-Sutren erweitert wurde. Hier zu bemerken ist, dass die philosophischen Systeme des Yoga und des Samkhya einander so sehr ähneln, „daß die meisten Aussagen des einen auch für das andere gültig sind“ (Eliade 1999: 20f). Des Weiteren können hier die Ausführungen von Radha Anjali herangezogen werden, die das *pañca-kośa*-Modell anhand des Beispiels des Laya- oder Kundalini-Yoga erörtert: <http://homepage.univie.ac.at/marianne.nuernberger/Artikel-RA.htm>; 31.01.11.

Annamaya Kosha, die äußerste der Hüllen, bezeichnet den physischen Körper. Als grobstoffliche Instanz umfasst diese alle organischen Komponenten. Etymologisch betrachtet ist es die Hülle (*kosha*), die sich aus Nahrung (*anna*) bildet (*maya*). In dieser Weise gilt es auch die Bezeichnung der weiteren Hüllen zu übersetzen.

Pranamaya Kosha, die zweite Hülle, die sich aus *Prana*, dem Prinzip der Lebensenergie, Vitalität oder Lebenskraft bildet. Einerseits wird die menschliche Atmung¹³⁵ damit assoziiert, andererseits auch die feinstofflichen Energiebahnen, *Nadis*, die nach yogischer Vorstellung den Körper mit Prana – Energie – versorgen¹³⁶.

Die dritte Hülle, *Manomaya Kosha*, umfasst die geistige Dimension und kann auch als Verstandeshülle bezeichnet werden. Diese Ebene beinhaltet Gedanken (*manas*), Emotionen, Wünsche, Vorlieben und Abneigungen.

Vijnanamaya Kosha bildet gemeinsam mit *Manomaya Kosha* und *Pranamaya Kosha* den feinstofflichen Körper. Dieser Schicht oder Hülle werden Inhalte wie Weisheit, intuitive Erkenntnis und Bewusstheit zugeschrieben.

Anandamaya Kosha ist die innerste Ebene, die dem Atman, dem transzendenten Selbst des Individuums am nächsten ist. Als die Hülle der Glückseligkeit ist sie in ihren Eigenschaften am subtilsten. Auch wenn diese Dimension die Vorstufe zu der Erfahrung des Atman gilt, ist diese, auch Ursachenkörper benannt, immer noch durch die Differenz zum höchsten spirituellen Selbst aufgrund einer nebelhaften „*Verschleierung*“ gekennzeichnet (Unger/Unger-Hofmann 1999: 31).

Der ideale Entwicklungsweg im Yoga führt von der äußersten Hülle zu dem im Ursprung liegenden Selbst oder Atman, und zielt auf die Wahrnehmung desselben als Identifikation mit Brahman, der universellen Seele ab. Die Koshas können als Hilfestellung gesehen werden, um wahrzunehmen, auf welcher der Ebenen ein Individuum seine Identität konstruiert und dementsprechend Impulse daraus bezieht.

135 „Die Hindutradition betrachtet *prana* (Atem) als die Summe aller im Universum vorhandenen Energien und deren Ursprung. (...). Die vom Menschen am leichtesten erkenn- und beeinflussbare Form (...) ist der Atem“ (Panjikanan 1983: 138).

136 Unterschiedliche Systeme unterscheiden sich in ihrer Annahme bezüglich der Anzahl der *Nadis* „Most commonly agreed upon, however, is the figure of 72,000 which is given in HYP“ (HYP = *Hatha Yoga Pradipika*) (Burley 2000: 153).

„Der Weg des Yoga besteht darin, von der größten Hülle ausgehend (vom Körper) die Identifikationen zu lösen und die reine, unberührte Natur des spirituellen Selbst gleichsam zu entschleiern und zu enthüllen“ (Unger/Unger-Hofmann 1999: 31).

Diese Argumentation trifft auch zu, wenn es sich um die Funktion der drei Gruppen der Koshas, handelt. Wie oben (siehe Abb. 36) dargestellt, sind die Hüllen des Körpers in drei Bereiche unterteilt – in den grobstofflichen (sthūla- śarīra), den feinstofflichen (sūkṣma- śarīra) und den Ursachenkörper¹³⁷ (kāraṇa- śarīra). Auch hier gilt die Desidentifikation mit diesen Ebenen als zu erreichendes Ziel:

„Each śarīra is held to constitute a covering or form (...) that masks the true nature of the Self (atman), and must therefore be successively disidentified with“ (Burley 2000: 140).

Demzufolge liegt der Sinn der Unterteilung in die oben angeführten fünf Hüllen darin, diese als die die individuelle Seele verschleiernde zu lokalisieren und zu erkennen. Durch Yoga sollen die von dem Atman, dem höheren Selbst, abweichenden Vorstellungen des Selbst bewusst gemacht werden.

Bezüglich des *Annamaya Kosha* gilt es, die Identifikation mit der Vergänglichkeit des Körpers aufzulösen, „the prānamaya-kośa stands for our attribution to the Self of life activities; manomaya-kośa, the attribution of mental processes; vijñānamaya-kośa, the attribution to transitive consciousness and ānandamaya-kośa, the attribution of joy and its opposite emotional state“ (Burley 2000: 143).¹³⁸

Da dieses Konzept die Reziprozität und Verbundenheit zwischen manifester Materie und unmanifesten Inhalten des Mensch-Seins umfasst, sei als nächstes das Konzept des *Embodiments*, das diesen Inhalt aus wissenschaftlicher Perspektive wiedergibt, kurz erläutert.

137 Die Bezeichnung *Ursachenkörper* kann so verstanden werden, dass diese Ebene die Ursache zu potentieller Körperschaft ist. Dieser kann als das „unmanifest potential for embodiment“ (Burley 2000: 140) verstanden werden.

138 Vgl. hier auch Unger/Hofmann Unger 1999: 116ff;

V.3.2 Embodiment

Shaun Gallagher, Professor für Philosophie und Kognitionswissenschaft, beginnt sein Werk *How the Body shapes the Mind* mit grundlegenden Worten bezüglich einer angenommenen Verbindung des Geist-Körper-Komplexes:

„In the beginning, that is, at the time of our birth, our human capacities for perception and behavior have already been shaped by our movement“ (2005: 1).

Der „*embodied cognition approach*“ (ebda. 2005: 1), impliziert, dass der Körper als Verkörperung von Geist anzusehen ist, wobei diese Instanzen in reziproker Beziehung zueinander stehen. Wider den kartesischen Dualismus¹³⁹, der Körper und Geist als zwei verschiedene Instanzen ansieht, die nur in geringem Maße interagieren, wird in diesem Ansatz die unbedingte Verknüpfung und Abhängigkeit zwischen körperlicher und geistiger Ebene hervorgehoben (Gallagher 2005: 134). Zusammengefasst lässt sich der Begriff *Embodiment* dahingehend erläutern, dass *„der Geist (also: Verstand, Denken, das kognitive System, die Psyche) mitsamt seinem Organ, dem Gehirn, immer in Bezug zum gesamten Körper steht. Geist/Gehirn und Körper wiederum sind in die restliche Umwelt eingebettet“ (Tschacher 2006: 14).* Ohne diese zweifache Einbettung, wird angenommen, wäre der menschliche Geist nicht fähig intelligent zu funktionieren.

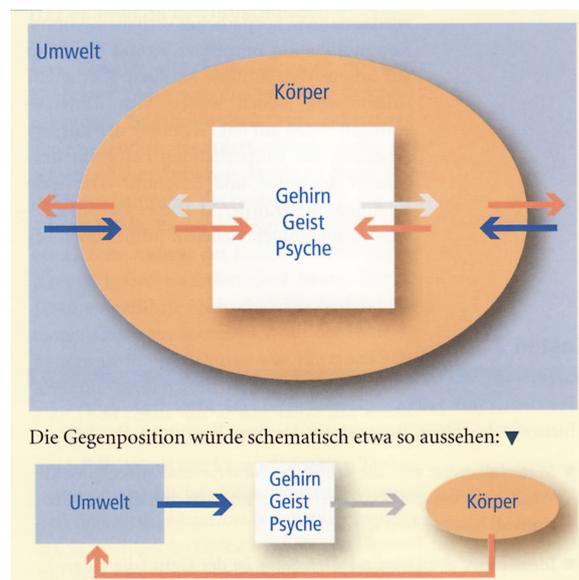


Abb. 37

139 Der Ansatz nach Descartes setzt eine hierarchische Ordnung der Instanz des Geistes über den Körper voraus, da lediglich dem Geist Vernunft und Potential zu kognitiver Funktion zuerkannt wird. Demzufolge wird auch Vernunft hierarchisch über Emotion angesiedelt, da diese in geistiger Dimension lokalisiert wird (Nürnberger 1998: 52).

Dieser Ansatz kann in Anlehnung an Merleau-Ponty, den französischen Philosophen und Phänomenologen gesehen werden, nach dessen Theorie die menschliche Wahrnehmung im Körper gründet, der in kontinuierlicher Beziehung zur Welt steht. Merleau-Ponty lehnt aus existentiell-phänomenologischer Perspektive die kartesische Trennung zwischen Körper und Geist ab, da der Mensch in keiner Weise von seiner Körperlichkeit zu trennen sei (Nürnberger 1998: 132f). Diese Theorie führt er in seinem Ansatz der Leibphänomenologie aus (Merleau-Ponty 1966). In Anlehnung an diesen Ansatz, übernimmt Csordas die Bezeichnung *leibliches „Zur-Welt-Sein“* bezüglich der Existenz und Verkörperung des Menschen, wobei diese als Basis zur Bildung von Kultur gilt. Demzufolge sei der Ansatz des Embodiments unweigerlich wesentlich für kulturanthropologische Forschungen (Gugutzer 2006: 22f). Csordas betont, dass das Konzept des Embodiments für anthropologische Studien in dem Sinne als Paradigma gelten soll, als dass der Körper in die Position des *Subjekts* der Kultur positioniert wird. Der Körper soll nicht als *Objekt* angesehen werden, das in Beziehung zu Kultur steht, sondern als existenzielle Basis von Kultur an sich gelten (2002: 58f). Csordas bemängelt an dem hegemonialen Ansatz der Kulturwissenschaften, dass dieser den Körper nicht als *„existential ground of culture“* (2002: 58) rezipiert.

„Der Körper ist in seinem dialektischen Bezug zur Kultur nicht nur geprägt sondern auch prägend“ (Nürnberger 1998: 46).

Im Gegensatz zu der frühen anthropologischen Beschreibung des Körpers als ein Objekt – *„good to think with“*¹⁴⁰, sieht Csordas den Körper als Subjekt – *„necessary to be“* (2002: 241).

Auch in dieser Hinsicht übernimmt Csordas die Bedeutungsschwere des phänomenologischen Ansatzes nach Merleau-Ponty. Der Körper wird als gelebte Wahrnehmung angenommen, die als Basis des Mensch-Seins gilt. In diesem Sinne wird der Körper nicht als Ding verstanden, sondern vielmehr als Prozess, der abhängig von den Bedingungen ist, in denen er lebt. Csordas argumentiert dies in Anlehnung an Barthes, der die Unterscheidung zwischen einem Buch und dessen Text mit der zwischen Körper und Embodiment als analog ansieht. Ein Buch ist sozusagen der Körper in dem die Bedeutung des Textes Raum findet – diese beiden Ebenen stehen in unbedingter Reziprozität zueinander (2002: 241).

140 Als Klassiker gelten diesbezüglich Werke von Evans-Pritchard (1937), Victor Turner (1967, 1968) und Mary Douglas (1966).

Auch eine meiner Interviewpartnerinnen, Tina, betont in der Erläuterung ihres Verständnisses von Körper die Verbindung zwischen grobstofflicher und feinstofflicher Ebene im Sinne des Embodiment-Konzeptes. In ihren Ausführungen verwendet sie die Begriffe Seele und Geist¹⁴¹ differenziert.

„Der Körper ist das Haus der Seele und ich gehe schon davon aus, dass jeder Körper, jede Form des Körpers eine Bedeutung hat, weil irgendwo hängen Körper und Seele und Geist untrennbar zusammen. Es ist schon – in Griechenland hat's diesen Spruch gegeben: ‚Mens sana in corpore sano!‘, was bedeutet: ‚Ein gesunder Geist in einem gesunden Körper!‘ und ich glaube, dass wenn man seinem Körper durch Körperübungen Gutes tut, das auch zum seelischen und geistigen Wohlbefinden beitragen kann“ (I/10: 108-114).

Ein britischer Yoga-Lehrer, Alan, bestätigt diese Meinung, bezeichnet die Wirkungen als *psychisch* oder *emotional*¹⁴²: *„So an Asana works essentially from the body. A beginner will only see it's like: ‚Oh yes, I've got a little bit more movement in my shoulders!‘ but with more experience we can see the psychological, the emotional benefits also“ (I/8: 147-150).*

Auch Tsofi berichtet von der Wahrnehmung einer Veränderung ihres psychisch-emotionalen Zustandes aufgrund der Yoga-Praxis: *„I feel that when my Yoga postures are better, then I am much more relaxed and much more kind to people, I have less and less needs, I gave up smoking, drinking“ (II/2: 41-43).*

Demzufolge kann zusammengefasst werden, dass *„Gefühls-,Regungen‘ und Lebens-,Haltungen‘ durch Körper-,Bewegung‘ und –,haltung‘ unterstützt und erzeugt“ (Nürnberger 1998: 46)* werden.

V.3.3 Die Bedeutung von Spiritualität im Yoga

Yoga ist im klassischen Sinn (Vgl. Kapitel V.3.4, Yoga – ein Überblick) ein spirituell-philosophisches System, das als Anleitung zur Lebensgestaltung gelten kann.

141 Zu einem ausführlichen Überblick über den Begriff der Seele: Krasberg, Ulrike/ Kosack, Godula (2009): *...und was ist mit der Seele? Seelenvorstellungen im Kulturvergleich*. Frankfurt am Main: Lembeck.

142 Alan distanziert sich zu jeglicher Assoziation von Yoga und Spiritualität – Vgl. Kapitel V., Yoga – Körperkult und/oder spirituelle Praxis?

Kurz zusammengefasst kann Yoga als „komplexes System von sittlichen, physischen und psychischen Übungen, welche die Befreiung aus Leiden in der Welt und Unabhängigkeit zum letzten Ziel haben“ (Friedrich 1997: 10) gesehen werden. Es bedarf nicht unbedingt einer detaillierten Betrachtung sämtlicher Regeln und Anweisungen von Yoga, sondern es genügt hinsichtlich des oben angeführten Zitates zu hinterfragen, ob die Umsetzung von Yoga in seinem klassischen Sinn in einer hoch industrialisierten Gesellschaft umzusetzen ist. Zu vollkommener „Unabhängigkeit“ in einer hoch industrialisierten Gesellschaft zu gelangen, scheint kaum möglich.

„The difficulty of Classical Yoga, (...) is that it is impossible for a human being connected to society and social obligations, with family ties, dependant on earning a living, and other social concerns. Classical Yoga in a sense is written for professional contemplatives“ (Keller-Reich 2002: 184ff).

Abgesehen davon sind einige andere Lebensinstruktionen, wie beispielsweise das Leben in Abgeschiedenheit,¹⁴³ für viele Menschen aus verschiedensten Gründen kaum umsetzbar. Aus diesem Grund werden heutzutage einzelne Teilaspekte von Yoga im Kontext und bezüglich der Bedürfnisse zeitgenössischer Spiritualität von Yoga-Übenden gefiltert und demzufolge die Praxis an das moderne Leben der Industrienationen adaptiert.

Auch wenn Yoga zu einem Trend des Körperkultes erwachsen ist (Vgl. Kapitel V.2.2, Die Vermarktung von Yoga), wird Yoga heutzutage in vielen Fällen auch in seinem philosophisch-spirituellen Sinn, der in Dimensionen der Lebensgestaltung hineinragt, zumindest in Teilaspekten rezipiert. Wie schon zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, haben auch fast alle Yoga-Praktizierende, die Yoga anfänglich intellektuell auf rein physischer Ebene lokalisierten, von einer Veränderung ihres Verständnisses im Zuge ihrer Praxis berichtet.

Aufgrund welcher Wirkungsweisen oder Eigenschaften die Kulturtechnik ein bedeutendes Element im zeitgenössischen Kontext spiritueller Orientierung ist, sei folglich dargestellt. In Anlehnung an die wesentlichen Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität (Vgl. Kapitel IV, New Age, Next Age – Now!), wird der aktuelle Bedeutungsinhalt von Yoga jenseits von Körperkult vor allem in Bezug zu diesen Themen hervorgehoben.

¹⁴³ „In einer einsamen Zelle: dort soll ein Hatha-Yogi leben“ (HYP, 1.12 i.d. Übersetzung von Weiss). Hier wird bewusst eine Anweisung aus der Hatha-Yoga-Pradipika herangezogen, da diese Technik am häufigsten in hoch industrialisierten Ländern praktiziert wird.

V.3.3.1 Yoga ist keine Religion

Wie in Kapitel IV.2, Distanz zu institutionalisierter Religion, dargestellt, steht das heutige Bestreben nach Unabhängigkeit und Selbstbestimmung im Bereich spiritueller Orientierung im Vordergrund. Institutionalisierte Religion werden rigide Dogmatisierung oder nicht nachvollziehbare, lebensfremde Werte vorgeworfen. Spirituelle Bedürfnisse scheinen nicht mehr gedeckt zu werden. Doch was hat Yoga, was traditionelle Religion nicht hat? – einen grundlegenden Vorteil: Yoga ist keine Religion.

Im Gespräch mit Micha über seine Glaubensvorstellungen ist dies eines seiner Argumente zur Yoga-Praxis: *„Für mich ist Yoga, also ich weiß nicht, kein religiöses System. Ah, also ich seh’ Yoga nicht als religiös, weil ein religiöses System hat immer für mich was mit Mitgliedschaft zu tun oder mit einer Zuerkenntnis oder wo ich sagen muss: ‚Ich bin Buddhist‘, ‚Ich bin Christ‘ (...) oder so aber ich bin frei von irgendwelchen religiösen Verbindungen oder dass ich mich irgendwie zu was bekennen muss, äh, verstehst was ich meine? (...) Yoga ist nicht ein religiöses System für mich. Es ist ein spiritueller Weg, aber kein religiöses System. Ich glaube nicht, (...), dass man, wenn man Yoga macht, dass man deswegen nicht Christ oder, oder Buddhist oder Moslem sein kann. Ich glaub das is keine Kontradiktion zu einer Religion. Ich glaube der Weg ist für alle Menschen da“ (I/1: 84-97).*

Micha betont mehrmals, dass Yoga kein „religiöses System“ ist. Wie in Kapitel IV.2, Distanz zur Kirche, erläutert, ist institutionalisierte Religion meist von einer intoleranten Einstellung gegenüber anderen Religionen geprägt. Dieses Verständnis wird von spirituell orientierten Menschen heutzutage nicht unterstützt.

Yoga, das *„Mittel zur Erlangung des Seins und die Technik zum Erreichen der Befreiung“ (Eliade 1998: 11)*, ist an keine Institution gebunden und kann unabhängig von religiöser Orientierung praktiziert werden. Yoga ist für Menschen aller Glaubensrichtungen eine Möglichkeit zu persönlicher, körperlicher oder geistig-spirituelle Weiterentwicklung und widerspricht demzufolge nicht dem Credo universalistisch-synkretistischer Spiritualität nach einer Wertschätzung alternativer Glaubenssysteme.

In der Aussage von Micha – *„Der Weg (Yoga) ist für alle Menschen da“* – wird noch einmal der Aspekt der Gemeinschaft und der Gleichberechtigung hervorgehoben.

Auch dies entspricht dem universalistischen Ansatz aktueller Spiritualität (Vgl. Kapitel IV.3, Universalistisch-synkretistische Spiritualität), der in der aktuellen spirituellen Szene in Bezug auf einen Einheitsglauben vertreten wird. Demzufolge wird Yoga in seiner Wirkung auch als Hilfestellung zu der Wahrnehmung des hinter den Erscheinungen alles Verbindenden beschrieben.

Religion kann Yoga beinhalten. Yoga beinhaltet Religion jedoch nicht. Eine anschauliche Metapher, die diese Aussage verständlich werden lässt: *„Das Verhältnis zwischen Asana und Religion entspricht in etwa demjenigen zwischen dem Sitzen und der Teilnahme an einer Messe. In jeder christlichen Messe sitzt man überwiegend auf der Bank. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Sitzen als solches einer religiösen Handlung gleichkommt“* (Mitzinger 2009: 11).

V.3.3.2 Yoga als „Einheitsstreben“¹⁴⁴

Etymologisch betrachtet, leitet sich das Nomen Yoga von der indogermanischen Sanskrit-Verbalwurzel *yui* ab, die mit *„zusammenbinden, fest zusammen halten, anschirren“* und *„ins Joch spannen“* (Eliade 1985: 12, ders. 1999: 15) übersetzt werden kann.¹⁴⁵ Ursprünglich wurde die Bezeichnung *Yoga* in Bezug auf das Anjochen von Ochsen oder Pferden an Kampfwagen bezeichnet, wobei dieser Begriff in Folge auch in den alltäglichen Gebrauch übernommen wurde (Fuchs 1990: 11).

Nach Dasgupta kann *Yoga* des Weiteren in zwei verschiedenen Bedeutungsvarianten herangezogen werden – *Yoga* kann im Sinne der Beherrschung verstanden werden, da Zugtiere durch das Joch beherrscht werden oder als Vereinigung, da mehrere Tiere unter einem Joch vereint werden (1974: 44ff; vgl. auch Fuchs 1990: 11). Hier wird folglich vorwiegend auf den Aspekt der Vereinigung eingegangen, da diese Bedeutungszuschreibung von *Yoga* mit den Inhalten der Aussagen der InterviewpartnerInnen in vielen Teilen bedeutungsgleich ist.

Folgende Erläuterung der Metapher des *Wagens*, beschreibt die Aspekte derselben als Inhalte menschlichen Seins: *„Das Selbst ist der Herr des Wagens, wisse, der Körper aber ist der Wagen; der Verstand ist der Wagenlenker, wisse*

144 Dieser Begriff wird in Anlehnung an Feuerstein, 1981, verwendet.

145 Dieser Wortstamm findet sich in einigen indogermanischen Sprachen wieder: *„vgl. altgr. ‚zygón‘, lat. ‚iugum‘, franz. ‚joug‘, span. ‚yugo‘, engl. ‚yoke‘, dt. ‚Joch‘ etc.“* (Fuchs 1990: 11).

und das Denken eben die Zügel. Die Sinne, sagt man, sind die Pferde, die Sinnesobjekte ihre Laufbahn“ (Kaṭha-Upaniṣad 3.3 i. d. Übersetzung von Friedrich 1997:9).

In diesem Sinne wird die Verbundenheit der verschiedenen Dimensionen menschlichen Seins — die Instanz des Selbst, der Verstand, das Denken und die Sinnesobjekte — hervorgehoben. Diese Elemente in ihrer Verbindung wahrnehmen zu können, kann mit dem modernen Streben nach Einheit verglichen werden (Vgl. Kapitel IV.3, Universalistisch-synkretistische Spiritualität).

I: „Was ist die Hauptaussage der Yogaphilosophie für dich, Peter?“

„Meine Definition ist: Körper und Geist durch die Atmung zu verbinden. (...). Es ist eine Einheit und das vergessen die meisten“ (I/9: 143-146).

Während Peter sein Verständnis von Yoga auf das Wahrnehmen der Verbundenheit zwischen Körper und Geist bezieht, erweitert Fabrizio dieses um die spirituelle Dimension: *„(...) Yoga as you know it's union. But union with what? It's our body, our mind and our spiritual part. This is what Yoga try to do. When you practise Yoga, you feel peace. It means your energy is not only in your mind. The energy is, you are there, in the place where you practice Yoga you are there a hundred percent. (...)you are completely there and you feel this (...) oneness“ (III/1:24-32).*

Für Laila bringt die Praxis von Yoga die Wahrnehmung der hinter den Erscheinungen angenommenen Verbindung in Bezug auf das *Göttliche* mit sich: *„Also was mir das Yoga beigebracht hat ist eigentlich, ähm, dieses, so etwas Art Göttliches in mir zu finden. Also in mir zu finden, weil wenn ich das in mir finde, dann, äh, dann sehe ich es gleichzeitig auch überall herum. Also, das ist so eine Art Verschmelzen zwischen, ah, Außen und Innen. Ein Gefühl von Einheit (...) das ist eigentlich gekommen durch die Praxis von Yoga. Das ist wie von alleine gekommen“ (I/3: 133-140).*

Aus theologischer Sicht beschreibt Sebastian Panjikaran die, nach seinen Worten *ganzheitliche Spiritualität* des Yoga in ähnlicher Weise: *„Ganzheitliche Spiritualität ist die Erfahrung und Realisierung des eigenen Geistes im allumfassenden Geist Gottes, die in der solidarisch verbindenden Beziehung zur von Ihm geschaffenen ganzen Schöpfung und zum dynamischen Tun in der ganzen Wirklichkeit unseres menschlichen Daseins erreicht werden“ (1983: 7).*

Feuerstein betont, dass alle traditionellen Schriften bezüglich des Yoga darin übereinstimmen, dass die Dimension allverbundener Einheit als anstrebenwert gilt. Darin eröffnet sich die Essenz des menschlichen Daseins (1981: 17f).

„Der Yoga ist die Technik der Bewußtseinseinung par excellence“ denn wie auch immer spezifische Abweichungen der jeweiligen Strömungen geartet sein mögen – *„ihr innerstes Anliegen ist stets ohne Fehl die Einung des Normalbewußtseins und seine letztliche Überformung in die transzendente Bewusstheit des ‚Sich‘ (atman)“* (Feuerstein 1981:17).

V.3.3.3 Yoga als Technik zur Wahrnehmung des Jetzt

Das Gewahrwerden von Gegenwärtigkeit wird in Kapitel IV.4, Jetzt, als wesentliches Ziel zeitgenössischer Sinnsuche erläutert.

Laila berichtet, wie die Praxis von Yoga ihr behilflich ist, diesen Bewusstseinszustand zu erreichen: *„Durch das Yoga, ähm, man wird, also, man kommt in den Augenblick, weil man halt wach ist, mit dem was jetzt grad, was grade da ist und was ich jetzt als nächstes tue und ob mein Fuß, ähm, ob ich wach bin in allen Orten in meinem, in jeder, in jeder Zelle vom Körper und dadurch komm ich in das ‚Hier und Jetzt‘, das ist einfach nur der Schlüssel dazu.“*

I: „Der Körper ist der Schlüssel für den geistigen Zustand?“

„Ja, für dieses ‚Wache-Hier-und-Jetzt-Herkommen‘ (...) weil oft ist man halt so sehr im Kopf und so sehr in seinen Gedanken (...), dass man den Körper vergisst und (...) der Körper ist Jetzt und Hier, wenn man in den reinkommt, kommt man auch mit seinen Gedanken, mit seinem Geist auch in das Hier und dann irgendwie, wie als ob verschiedene Schichten dann übereinander kommen und alle zusammen sich treffen, so“ (I/3: 76-92).

Damit beschreibt sie ihre Wahrnehmung bezüglich des Erreichens des zuvor erwähnten grundlegenden Elements aktueller Spiritualität – die Erfahrungsebene des Einheitserlebens.

Sonja beschreibt, dass Yoga für sie nicht nur reine Körperpraxis ist, sondern eine Möglichkeit darstellt, die Konnektivität der verschiedenen Dimensionen menschlichen Seins durch die Achtsamkeit auf den gegenwärtigen Moment zu erfahren:

„It's not just exercise. It's about relaxing and calming your mind and opening – linking mind, body and spirit by (...) paying attention to the moment“ (II/12: 74-77).

Dass die Wahrnehmung des gegenwärtigen Moments mit dem Stillstand des Gedankenflusses einhergeht, wird auch in Kapitel IV.4, Jetzt!, dargelegt. Diesbezüglich kann Yoga sehr hilfreich sein. Nach Patanjali wird durch die Praxis von Yoga eine vollständige Beruhigung der Bewusstseinsbewegungen möglich. Die Yoga-Sutras beginnt er mit folgenden Sätzen:

„Nun: Yoga-Unterweisung.

Yoga: Zur-Ruhe-Kommen der Denkbewegungen.

So erkennt der Sehende sein wahres Selbst“

(YS I.1-2, i.d. Übersetzung von Weiss).

Folglich ist Yoga eine Praxis, die dem Bedürfnis westlich Suchender nach der Wahrnehmung des gegenwärtigen Moments vollkommen entspricht. Interessant ist hier, dass die meisten Praktizierenden¹⁴⁶ die klassischen Texte des Yoga zwar nicht kennen, Yoga aber durch das Erlebte der Praxis in dieser Weise erfahren.

V.3.3.4 Yoga als Veränderung vom Ich zum Selbst

Wie oben zitiert *„erkennt der Sehende sein wahres Selbst“* durch die Praxis von Yoga. Dies entspricht dem allgemeinen Bedürfnis spiritueller Suchender in Bezug einer Freilegung eines jeder Person immanenten, durch Sozialisation und Anhaftung jedoch verborgenen, *Selbst*.

In Tina's Bedeutungsinhalt von Yoga ist ebenso wie der körperliche Aspekt auch die Dimension der Selbsterkenntnis, die in diesem Zusammenhang als das *Erkennen seines wahren Selbst* interpretiert werden kann, grundlegend:

I: „Welche Bedeutung hat Yoga in deinem Leben, welchen Stellenwert?“

¹⁴⁶ Knappe zwanzig Prozent der InterviewpartnerInnen wissen über die theoretischen Hintergründe von Yoga Bescheid. Auch in dem von mir besuchten Ashram ist das Yoga-Wissen der TeilnehmerInnen zu Beginn gering bis gar nicht vorhanden, da das einzige Kriterium zur Teilnahme an dieser Yoga-LehrerInnen-Ausbildung körperliche Gesundheit ist.

„Es ist einerseits für mich körperliche Betätigung und andererseits aber auch ein Weg der Selbstentwicklung, des Sich-Selbst-Kennenlernens, des immer weiter Gehens auf einem Weg, der einen zu sich bringt letztendlich“ (I/10: 22-24).

Wie in V.3.1, Das yogische Körperverständnis, beschrieben, gilt es durch Desidentifizierung das Selbst, den Atman, freizulegen. Durch die Beobachtung der verschiedenen Dimensionen des menschlichen Seins kann dies möglich werden. Hier wird der Begriff *Awareness* interessant, den InterviewpartnerInnen und andere Yoga-Übenden in informellen Gesprächen immer wieder verwenden. *Awareness* kann mit Bewusstheit, im Sinne eines bewussten, wachen Wahrnehmens, übersetzt werden – Bewusstheit über die Eigenschaften und Vorgänge in den verschiedenen Ebenen des Mensch-Seins.

„I want to actually enjoy doing them¹⁴⁷ (...) and really use the Asanas to kind of develop an awareness. Awareness of my mind, my breathing, awareness of my body, ahm, yeah, and I kind of like to take that further“ (II/13: 45-49).

„So Yoga for me, (...) I was sort of interested in developing more awareness and sort of meditation in action kind of thing, (...). So I thought Yoga would be helpful in that sense. (...) growing awareness to see the story behind and what's going on in your body and in your mind and how that influences the way you perceive reality“ (II/1: 28-33; 177f).

Nach Unger und Hofmann-Unger ist allen Übungen des Yoga eine „*Erhöhung von innerer Achtsamkeit und Gewahr sein*“ immanent: „*Es wird eine innere Zentrierung, eine Wahrnehmung der inneren Welt erlernt*“ (1999: 173).

Diesen Inhalt bestätigen die Aussagen der InterviewpartnerInnen Diana und Jenny: „*(...) Yoga is something you work internally. So it's more like an internal transformation rather than an outside trigger. Of course, outside trigger will be useful. It comes in handy but I think the most important thing is the work to be done within, yeah*“ (II/6: 115-118; 137f).

„(...) that turning-inwards, isn't it? (...) as soon as you get in any posture and give it any thought you're going inwards. I think that's the most important thing. I mean, this is what you meant to do but it comes quite naturally“ (II/5: 36-38).

147 Hier sind Asanas, yogische Körperübungen, gemeint.

Dieses nach Innen-Gehen entspricht wiederum dem Anspruch zeitgenössischer Sinnsuchender nach persönlicher Erfahrung, nach *Selbst*-erfahrung (Vgl. Kapitel IV.2.3, Dogmen vs. Erfahrung)

Zusammenfassend sei hier festzuhalten, dass die Praxis von Yoga, nach dem Verständnis von Embodiment, einen Beitrag zur Ausformung zeitgenössischer Spiritualität geleistet hat und immer noch leistet. Diese These gründet in den Beobachtungen der Wahrnehmungsveränderungen von Yoga-Praktizierenden. Hier sei vermerkt, dass viele der InterviewpartnerInnen sporadisch Yoga praktizieren, wobei dies meist in körperlicher oder spirituell-philosophischer Motivation gründet. Doch auch wenn Übende keinerlei Hintergrundwissen über die spirituell-philosophischen Dimensionen des Yoga haben, erfahren sie diese während ihrer Praxis und interessieren sich des Weiteren dafür oder integrieren diese Erfahrungen in ihre Lebensgestaltung.

Ein Überblick bezüglich verschiedener Yoga-Formen soll abschließend als einführende Orientierungshilfe in das komplexe Gebäude von Yoga gelten.

V.3.4 Klassischer Yoga – ein Überblick

Dass diese Arbeit die Rezeption von Yoga im zeitgenössischen Kontext spiritueller Sinnsuche und nicht die umfangreiche Komplexität von Yoga in all seinen Dimensionen darstellen soll, sei hier zuallererst angemerkt.

Der prägnante Überblick über die klassischen Traditionen des Yoga soll der Leserschaft einen Einblick in die Komplexität von Yoga ermöglichen¹⁴⁸. Des Weiteren soll eine kurze Darstellung einiger Aspekte des indischen Verständnisses von Yoga die Möglichkeit zu einem Vergleich zu westlicher Rezeption bieten.

148 Bei detailliertem Interesse: Weiss, Hartmut (1986): *Quellen des Yoga. Klassische Texte der Körper- und Geistes-schulung. Theorie und Praxis des Yoga nach den Quellenwerken Shvetashvatara-Upanishad, Patanjalis Yoga-Sutra, Bhagavad-gita, Hatha-Yoga-Pradipika*. Wien (u.a.): Scherz; Glasenapp, Helmuth von (1958): *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*. Stuttgart: Kröner. Des Weiteren kann zur Rezeptionsgeschichte von Yoga, die die Entwicklung von Yoga gewiss mitgeprägt hat auch folgendes Werk empfohlen werden: Baier, Karl (1998): *Yoga auf dem Weg nach Westen. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

In Anlehnung an Fuchs (1990) werden die verschiedenen Verwendungen des Begriffes Yoga und damit assoziierte Inhalte in drei Gruppen geteilt.

1.) Zum einen wird Yoga als Bezeichnung für verschiedene Heilswege verstanden. Wie in Kapitel V.3.3.2, Yoga als „Einheitsstreben“ erwähnt, gelten in der Metapher des Anjochens der Zugtiere, die Sinne als eben diese zu zügelnden Instanzen. Diese Allegorie findet sich in den frühen Texten der Upanishaden wieder. Demzufolge sei es bei dem spirituellen Streben nach Befreiung (mokṣa) wesentlich, die eigenen Sinne zu zügeln und damit unter Kontrolle zu bringen. Diese Praxis hat das Ziel des Beendens des Kreislaufes der Wiedergeburten (saṃsāra) inne. Parallel zu den Yoga-Formen, die in den Upanishaden beschrieben werden, entwickelten sich Yoga-Richtungen wie Karma-Yoga, der Yoga des Tun; Jñāna-Yoga, der Yoga der Erkenntnis/des Wissens und Bhakti-Yoga, der Yoga der Hingabe.

Diese drei Yoga-Stile werden in der Bhagavadgita¹⁴⁹ als Hilfestellung zur Erreichung der oben genannten Befreiung (mokṣa) empfohlen (Fuchs 1990: 12).

2.) Zum anderen wird Yoga im Kontext der klassischen Systeme der indischen Philosophie (yoga-darśana) verstanden. Als Basis für Yoga, der den vierten Zweig der sechs Lehrsysteme umfasst, gelten in diesem Sinn die Yogasūtras des Patañjali (Friedrich 1997: 15), die in der Zeit von 200 v.d.Z bis 400 n.d.Z in ihrer Entstehung datiert werden (Weiß 1986: 59).

<i>Lehrsystem</i>	<i>Nyāya</i>	<i>Vaiśeṣika</i>	<i>Sāṃkhya</i>
<i>Grundtext</i>	Nyāyasūtra	Vaiśeṣika-sūtras	Sāṃkhya-kārikā
<i>Autor</i>	Akṣapāda Gautama	Ulūka Kaṇāda	Īśvarakṛṣṇa

<i>Lehrsystem</i>	<i>Yoga</i>	<i>Mīmāṃsā</i>	<i>Vedānta</i>
<i>Grundtext</i>	Yogasūtra	Mīmāṃsā-sūtra	Brahmasūtras
<i>Autor</i>	Patañjali	Jaimini	Bādarāyaṇa

Tafel 1: Sechs Lehrsysteme

Abb. 38

149 Die Bhagavadgita ist zwischen 400 v.d.Z und 200 n.d.Z entstanden und enthält Elemente der jüngeren Upanishaden. Dieses Werk umfasst die Philosophie von Yoga in poetischer Form (Weiss 1986: 137, 145).

Diese gelten als praktische Anleitung der Theorie des vierten Zweiges der klassischen Philosophie, des Samkhya. „*Patanjali selbst bezeugt (Yoga-Sutra, I,1), daß er die traditionellen Doktrinen und Techniken des Yoga lediglich herausgibt und überarbeitet*“ (Eliade 1985: 20). „*Das Yoga-Sutra will nicht so sehr Belehrung über philosophische Probleme erteilen als vielmehr praktische Anweisungen für die Heilsgewinnung geben*“ (Glasenapp 1958: 225). In den Yoga-Sutras wird der *achtgliedrige Yoga* (aṣṭāṅga-yoga) erläutert, der in Indien auch häufig unter der Bezeichnung Raja-Yoga und im deutschsprachigen Raum als Königs-Yoga bekannt ist (Fuchs 1990: 13). Auch bei dieser Praxis gilt als Ziel die Befreiung (mokṣa) (Friedrich 1997: 16).

Die acht Glieder des Aṣṭāṅga-Yoga (Raja-Yoga) umfassen Anleitungen sowohl zu körperlicher als auch ethischer Disziplin:

1. Yama gilt als einzuhaltende sittliche Ordnung und besteht aus fünf „*Beschränkungen: ahimsa, ‚du sollst nicht töten‘; satya, ‚du sollst nicht lügen‘; asteya, ‚du sollst nicht stehlen‘; brahmachariya, ‚sexuelle Enthaltsamkeit‘; aparigraha, ‚du sollst nicht geizig sein‘*“ (Yoga-Sutra II, 30) (Eliade 1999:65).
2. Niyama umfasst individuelle sittliche Ordnung, die wiederum in fünf Vorschriften unterteilt ist: „*Sauberkeit, Heiterkeit und Askese (tapas), Studium der Yoga-Metaphysik und die Anstrengung, Gott (Isvara) zum Grund aller Handlungen zu machen*“ (ebda. 1999: 65).
3. Asana bezeichnet die Körperübungen des Yoga wobei
4. Pranayama die Atemregulierung bezeichnet
5. Pratyahara bezeichnet das Zurückziehen der Sinne von der Außenwelt, das für
6. Dharana, die Konzentration, und
7. Dhyana, die Meditation, als Übung gilt.
8. Samadhi als die höchste Form der Versenkung ist das anzustrebende Ziel der Yoga-Praxis (Panjikaran 1983: 80ff).

3.) Des Weiteren wird Yoga als Metabegriff für physische Übungstechniken herangezogen, wobei diese in westlichen Ländern vor allem zu Beginn oder als Motivation zur Yoga-Praxis herangezogen werden (vgl. Kap. V.2, Yoga als Fitness). Aus historischer Perspektive gründen diese Techniken im klassischen System des Haṭha-Yoga (Kraft-Yoga). Gegen Ende des ersten Jahrhunderts n.d.Z. ging diese Richtung aus dem Tantrismus hervor, wobei die Förderung der geistig-körperlichen Gesundheit im Vordergrund stand. In dieser Praxis wurden Körperübungen (āsanas) und Atemtechniken (prānāyāma) entwickelt, die einer rigiden Systematik folgten. Als Unterstufe oder als Vorbereitung zu der Praxis des Raja-

Yoga sollte die Hatha-Yoga-Praxis jedoch in Folge ebenso das Ziel des Raja-Yoga, dem der Erlösung, gewidmet sein. Die Praxis von Raja- und Hatha-Yoga ist somit unabdingbar miteinander verbunden (Fuchs 1990: 13). Dies beinhaltet der erste Vers der Hatha Yoga Pradipika:

*„Verehrung dem erhabenen Gotte Siva,
dem Verkünder der Hatha-Yoga-Lehre.
Wer den hohen Raja-Yoga anstrebt,
dem hilft sie dabei wie eine Leiter“
(HYP I.1 i. d. Übersetzung von Weiss 1986).*

Die körperlichen Übungen des Hatha-Yoga werden somit lediglich als Vorstufe und Vorbereitung zur Auflösung des beschränkten menschlichen Seins angesehen. Das letzte Glied des Aṣṭāṅga- oder Raja-Yoga, Samdahi, der als ein erlösender Zustand, im Sinne der Gotterkenntnis, beschrieben wird, ist in Indien das wesentlichste Ziel der Yoga-Praxis: *„Durch den Samadhi übersteigt man endgültig die ‚tragische‘, aus Leiden geborene und in Leiden endende menschliche Verfassung und erlangt jene totale Freiheit, nach welcher die indische Seele mit solcher Leidenschaft strebt“ (Eliade 1985: 45).*

In dieser erlangten Freiheit werden dem Praktizierenden „magische Vollkommenheiten oder Erreichnisse“ (Hauer 1958: 324) zuteil, die Siddhis genannt werden. Dazu zählen Fähigkeiten wie „1.) *aṇiman* (Kleinerwerden), das heißt die Kraft winzig zu werden wie die Atome; 2.) *laghiman* (Leichtigkeit), Kraft leicht zu werden wie Wolle; 3.) *gariman* (Schwere); 4.) *mahiman* (Unbegrenzbarkeit), Kraft jedes beliebige Objekt (z.B. den Mond) in jeder Entfernung zu erreichen; 5.) *prākāmya* (unwiderstehlicher Wille); 6.) *īśitva* (Überlegenheit über den Körper (...)); 7.) *vaśitva* (Herrschaft über die Elemente); 8.) *kāmāvasāyitva* (Erfüllung der Wünsche)“ (Eliade 1985: 97).

Siddhis sind westlichen Sinnsuchenden in vielen Fällen nicht bekannt und zählen somit auch nicht zu den Zielen ihrer Praxis. Dass die Bezeichnung Yogi, also jemand der Yoga praktiziert, in Indien vorwiegend mit mahāsiddha, einem Inhaber magischer Kräfte, verstanden wird, zeigt wie wesentlich dieser Aspekt innerhalb des indischen Verständnisses von Yoga ist (Eliade 1985: 97).

VI. Guru-Sishya¹⁵⁰ – die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler

Im Kontext spiritueller Suche wird die Thematik einer Lehrer-Schüler-Beziehung¹⁵¹ – vor allem in Hinsicht auf die Praxis von Yoga – äußerst relevant. Die Suche vieler spirituell orientierter Menschen nach grundlegenden Antworten innerhalb ihres Weltbildes, folgt in vielen Fällen der Tendenz diese Antworten von einer lebendigen, erfahrenen Quelle – einem anderen Menschen – erhalten zu wollen. In dem kaum überschaubaren Angebot verschiedenster Yoga-Stile, streben viele spirituell Suchende danach, einen Guru oder Lehrmeister zu finden, der aus einem potentiellen Unverständnis und der Verwirrung des Überangebots einen überschaubaren Weg zu Erleuchtung oder zumindest zu Zufriedenheit weist. Gewiss liegt nicht in jeder Lehrer-Schüler-Beziehung das Potential des spirituellen Wachstums verborgen. Wesentlich ist jedoch zugleich, dass eine spirituelle Lehrer-Schüler-Beziehung Gefahren und Chancen in gleichen Maßen birgt (Martin 2005: 127). Ebenso wie in jedem gesellschaftlichen Bereich ist vor allem im spirituellen Bereich die Dimension der Scharlatanerie nicht zu unterschätzen (Bilimoria 1989: 49).

Dieses weitläufige und vielschichtige Thema kann nur in Teilaspekten behandelt werden, indem die dargestellten Erfahrungen des Feldforschungsaufenthaltes wesentliche Aspekte der Lehrer-Schüler-Beziehung aus emischer Perspektive widerspiegeln, die in Relation zu allgemeinen Fragen dieser Beziehungsebene gesetzt werden.

VI.1 Mein Yoga-Lehrer ein Guru?

Während meiner Reisen in Indien bin ich auf diverse Lehrer im Kontext der Yoga-Tradition und jenseits dieser getroffen. Wohl kaum in einem anderen Land als in Indien ist die Auswahl an spirituellen Lehrmeistern umfangreicher. Und zugleich begegnete ich unzähligen von ihren westlichen Schülern. Die Dynamik der zu beobachtenden Beziehungsverhältnisse faszinierte mich.

150 Für den Sanskrit-Begriff Guru wird in dem Concise dictionary of Indian Philosophy als erste Übersetzung teacher (Lehrer), für den Begriff Sishya - disciple, student (Schüler) angeführt (Grimes 1996: 133, 295).

151 Innerhalb dieses Kapitels wird aufgrund der Erleichterung des Leseflusses ausschließlich die männliche Schreibform angewandt.

Weitgehend als Außenstehende, da ich mich selbst keiner Tradition zuordnen konnte oder wollte, wurde ich vor allem durch die Berichte meiner Mitreisenden inspiriert. Wie exotisch und zugleich faszinierend muteten die Erzählungen über das Suchen und Finden eines persönlichen Gurus an! Demzufolge äußerte sich mein Streben nach spiritueller Weiterentwicklung zwar nicht offensichtlich, nichtsdestoweniger konstant hintergründig, in einer stillen Suche nach einem spirituellen Meister – einem Guru.

Mein Bestreben, in einem Yoga-Lehrer einen spirituellen Meister zu finden, wurde dem Wunsch vieler spirituell orientierter Menschen ähnlich. In dem Verständnis, dass die Bezeichnung *Guru* den Respekt gegenüber der jahrelangen Erfahrung yogischer Praxis und spiritueller Erkenntnisse einer Person ausdrückt, die diese Erfahrung und Erkenntnisse durch ihre Lehre an Schüler weitervermittelt (Bilimoria 1989: 48), war ich überzeugt, in dem von mir gewählten Forschungsfeld, in dem die Auswahl an Yoga-Lehrern über die Maße zahlreich war, seriöse Lehrer und somit potentielle Meister ausgewählt zu haben. Mein Kriterium hinsichtlich meiner Auswahl war, dass eine Yoga-Praxis von mindestens zwanzig Jahren angegeben werden könne. Darüber hinaus recherchierte ich per Internet nach Erfahrungsberichten von bisherigen Schülern, um erste Anlaufstellen bei meiner Ankunft in Goa zu fixieren.

Wie durch meine Erfahrung und Beobachtung im Forschungsfeld die Qualität von Yoga-Lehrern hinsichtlich möglicher spiritueller Meisterschaft und die Interaktion zwischen Lehrern und Schülern hinterfragt wurde, zeigt der Inhalt dieses Kapitels, der das weiterführende Thema der Lehrer-Schüler-Beziehung umfasst.

VI.1.1 Worte – nichts als Schall und Rauch?

Shivam¹⁵², Mitte dreißig, Yoga-Lehrer in Goa, präsentiert sich während der Interviewsituation mit mir sehr seriös und nach Vorstellungen von hinduistischer Tradition. Seine Kleidung, ein weißes Baumwollhemd, das er leger über den Dhoti¹⁵³ in leuchtend hellem Orange trägt, entspricht dem traditionellen indischen Kleidungsstil.

152 Alle Namen der hier angeführten Personen wurden geändert. Die damit einhergehende Anonymisierung gilt als Schutz der Lebenswelt dieser Personen.

153 Der Dhoti ist ein traditionelles Beinkleid indischer Männer (<http://de.wikipedia.org/wiki/Dhoti>, 08.06.10).

Um seinen Hals trägt er eine Mala¹⁵⁴ aus Sandelholz und sein langes schwarzes Haar trägt er im Genick zusammengebunden. Seit seinem sechzehnten Lebensjahr praktiziert Shivam Yoga. Inspiriert dazu habe ihn das Bedürfnis seiner Familie, insbesondere seinem Vater und in späterer Folge seinem Bruder, die beide an Alkoholabhängigkeit leiden, zu helfen (I/7: 80-84).

„(...) I wanted something loving, compassionate with an intelligence - full of energy. So I just enter in Yoga life and I feel something is deep down in me, starting in some energy-flow. Deep down in me I start to feeling there is some source I have but I can't reach there inside. But this source is, can make me very happy, and of that I got the path, I got the road, the path of Yoga. Through this path of Yoga I started feeling going to deep in me, because I start to feeling now I can have a slow mind and I can have peace in my harmony even without things what I can't have, which your desire, your wish, your mission, you don't have all but still have satisfaction“ (I/7: 65-73).

Shivam erzählt, dass er diese Qualitäten, wie Freude und Zufriedenheit, seinem Vater und Bruder näher bringen wolle. Sein Mitgefühl sei durch seine Praxis gestärkt worden. Durch Yoga habe er seine *innere Quelle* kennengelernt und diese wolle er auch in seinen Mitmenschen aktivieren. Sein Bruder sei mittlerweile auch Yoga-Lehrer, obwohl er seinen Lastern noch nicht zur Gänze entsagt habe.

„So I make him to come to Yoga and now he's Yoga teacher and he's not doing so much drinking and not so much smoking things. So it helps to himself to change.“

I: „Not so much, means still a little bit?“

„He has almost stopped, but sometimes as in company then he do but not like before, and still maybe taking more time as he will go more and more into Yoga time. (...). So it already half work is gone and it takes maybe half work more and after he will feel too better himself“ (I/7: 91-100).

Im weiteren Verlauf des Gesprächs betont er, dass es einer westlichen Vorstellung entspräche, das – in diesem Fall von ihm definierte – Ziel einer *Union mit dem inneren Licht* in kürzester Zeit erreichen zu wollen. Dies bedürfe einer Disziplin mehrerer Jahre (I/7: 110-115).

¹⁵⁴ *Mala* bezeichnet eine Kette mit 108 Perlen, welche für die Mantra Meditation als Konzentrationshilfe benutzt wird (Koller 2010: 307).

Des Weiteren beschreibt Shivam sein Verständnis seiner Yoga-Praxis als Übung in einer inneren Einstellung der Unabhängigkeit gegenüber materiellen Gütern, der Selbstreflexion, der Reinheit und darüber hinaus als Bewusstseinszustand per se.

„So, Yoga is the one state, we call it state of the awareness, awareness of the mind, awaken mind, awaken energy and that’s the way we do“ (I/7: 244-246).

Yoga sei ein Weg, der zu körperlicher und geistiger Gesundheit, sowie zu geistiger Entspannung, zu Selbstsicherheit, fokussierter Konzentration, zu Zufriedenheit und innerer Ruhe führe: *„So there is hundred benefits“ (I/7: 38f).*

Ich wundere mich, da er sichtlich nervös wirkt und während des Gesprächs immer wieder mit seinen Fingern auf die Tischplatte des Tisches klopft, an dem wir sitzen. Innere Ruhe und Selbstsicherheit strahlt er nicht aus. Als ich Shivam zu verstehen gebe, dass das Interview von meiner Seite beendet sei und ich mich bei ihm bedanke, atmet er erleichtert auf. *„Thank you, it’s over! Too much talking!“*

Ich frage ihn, ob es ihm sehr unangenehm war und er meint, dass ihn die Situation aufgrund des Aufnahmegerätes nervös gemacht habe. Auch seine weniger eloquente Ausdrucksweise in englischer Sprache könnte ein Grund für seine Nervosität sein, denke ich mir. Trotz seiner Nervosität und seiner Ausdrucksweise, der ich im Gespräch mehrmals schwer folgen kann, bin ich sehr zufrieden mit dem Verlauf des Interviews. Nach seinen Aussagen scheint er seine Yoga-Praxis ernsthaft zu verfolgen.

Nach einigen Tagen verändert sich meine Sichtweise zu Shivams Interviewausagen grundlegend. Um den Jahreswechsel gemeinsam zu feiern, begeben wir uns mit einigen Bekannten zum Strand. Als wir uns in einem Lokal niederlassen, erblicke ich Shivam einige Tische von uns entfernt. Er trägt sein Haar offen. Unter einem weißen Anzug, der aufgrund der sommerlichen Temperaturen befremdend wirkt, trägt er ein farbenfrohes T-Shirt. Seine Mala könnte unter diesem verborgen sein – zu erkennen ist sie nicht. Abgesehen von dem farbigen T-Shirt erinnert mich sein Stil an die Kleidung eines Mafia-Bosses der 1950er Jahre.

Ich nähere mich und als ich mir sicher bin, dass er es wirklich ist, begrüße ich ihn. Shivam scheint erfreut mich zu sehen und lädt mich ein, mich zu ihm und seiner blondhaarigen Begleitung zu setzen. Die Unterhaltung ist oberflächlich. Shivam stößt mit seiner Begleitung, Suzanne aus England, mit einer Flasche Bier an und

im Verlauf des Gesprächs rauchen sie gemeinsam einen Joint¹⁵⁵. Nach meiner Wahrnehmung scheint er entspannt und unbefangen.

Meine Reaktion auf seine Gelassenheit empfinde ich als interessant und zugleich verwirrend ungewohnt. Nichts lieber würde ich tun, als Shivam unzählige Fragen zu stellen: *Wie ist dieses Verhalten mit der yogischen Praxis zu vereinbaren? Hat er, als er über seinen Bruder gesprochen hat, über sich selbst gesprochen? Ist dies ein Beispiel dafür, dass es zum Erreichen des Zieles, der ‚Vereinigung mit Licht‘, sehr viel Zeit erfordere? Ist Suzanne eine seine SchülerInnen? Ist sie eine Geliebte? Wenn ja – wie ist dies wiederum mit den Prinzipien von Reinheit und Unabhängigkeit zu vereinbaren? Wenn die Praxis von Yoga ein Bewusstseinszustand ist – hält er diesen im Kontext der Situation aufrecht?*

Keine einzige der Fragen stelle ich. Unsicherheit und Verwirrung lassen mich verstummen. Ich hoffe nur, dass niemand das Schwitzen meiner Handinnenflächen bemerkt und verhalte mich ruhig. Der Weg des geringsten Widerstandes scheint mir der einzig Mögliche. Im Kontext des Geschehens gebe ich vor, die Gegebenheiten zu akzeptieren und zeige mich ebenso gelassen. Durch das Verzichten meiner Fragen, fühle ich mich zugehörig.

Als Wissenschaftlerin erwächst aus dieser Situation ein großer Zweifel gegenüber sämtlichen Aussagen aller InterviewpartnerInnen.

„Als Ethnograf muss man in Betracht ziehen, wer einem wohl was erzählt hat“ (Bohannan/Van der Elst 2003: 79).

Es scheint, als müsste ich, um die Authentizität der Aussagen der InterviewpartnerInnen zu überprüfen, ständig in deren Lebensumfeld präsent sein. Das ist unmöglich. Somit relativiert sich der Gehalt der Aussagen in meiner Vorstellung drastisch. Zugleich bin ich dankbar, durch diese Situation auf das potentielle Thema der Diskrepanz zwischen verbaler, beziehungsweise intellektueller und gelebter Realität hingewiesen zu werden. Interessanterweise rückt durch dieses Erlebnis die Relevanz der Beobachtung in der Forschung – jenseits der Interviews – in den Vordergrund. Da ich den Mut nicht aufbringe, die beobachteten Handlungen zu hinterfragen, gebe ich mich mit diesem Erkenntnisgewinn zufrieden.

155 *„Ein Joint (auch Haschischzigarette) ist eine mit Haschisch oder Marihuana und meist Tabak gefüllte Zigarette“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Joint>, 08.06.10).*

In der Position der Yoga-Schülerin kann ich Shivam nach dieser Begegnung in seinen Aussagen und somit seiner Lehre nicht mehr anerkennen. Gewiss ist ein großer Teil dieser Enttäuschung auf Erwartungen, die unbewusst an den Lehrer als vermeintlichen Guru geknüpft werden, zurückzuführen.

„If we search for a guru or teacher, we expect him to be saintly, peaceful, quiet, a simple and yet wise man. When we find that he does not match our expectations, then we begin to be disappointed, we begin to doubt“ (Trungpa 2008: 28).¹⁵⁶

Hier stellt sich die Frage, ob ich bei der Suche nach einem Guru in Form eines Yoga-Lehrers etwas verwechselt habe. In der westlichen Hemisphäre wird der Begriff Guru heutzutage in undifferenzierter Weise verwendet – *„almost anybody who professes to speak with authority is called a guru“ (Bilimoria 1989: 47)*. Die generalisierende Definition des Begriffes als *Lehrer*, führte im Rahmen meiner Forschung zu einem sowohl menschlich als auch wissenschaftlich unbefriedigendem Ergebnis. Demnach sei der Begriff in konkreterer Form abgegrenzt.

VI.1.1.1 Wer ist ein wahrhaftiger Guru?

Wer einen wahren Guru zu bestimmen fähig ist, wird innerhalb des traditionellen Hinduismus auf mystische Weise erklärt. *„Nur Shiva¹⁵⁷ selbst kann sagen, ob ein Mann, der die heilige Kleidung trägt, ein Schwindler oder ein echter Heiliger ist“ (Tamil-Ausspruch zit. n. Hummel 1984: 87)*.

Ohne den Wahrheitsgehalt dieses Spruches anzweifeln zu wollen, vor allem nicht das Verständnis jener, die diese Aussage geprägt haben, ist es unumgänglich, zumindest eine Eingrenzung der Begriffsbestimmung vorzunehmen. Obwohl vor allem nach indischen Quellen das Finden eines Lehrmeisters nicht von einer rationalen Entscheidungsfindung abhängig sei, da ein Meister nur aufgrund von Intuition und Vertiefung der nicht analytischen Wahrnehmungsstrukturen gefunden werden kann (Satyasangananda 1984: 13ff), sei hier auf einige Ansätze als Kriterien für einen qualifizierten Lehrmeister hingewiesen.

¹⁵⁶ Chögyam Trungpa, ein buddhistischer Meditationslehrer, dem sexueller Missbrauch gegenüber seinen Schülern und übermäßiger Alkoholkonsum vorgeworfen wurde, erinnert mich in seiner Biografie unweigerlich an Assoziationen, die ich mit Shivams Person nach der Begegnung am Strand in Verbindung bringe.

¹⁵⁷ Shiva gilt als einer der wichtigsten Formen des Göttlichen im Hinduismus. Literaturtipp: Storl, Wolf Dieter (2002): *Shiva. Der wilde, gütige Gott*. Burgrein: Koha-Verlag.

Ein wesentliches Kriterium ist, dass ein spiritueller Meister, ein wahrhaftiger Guru nicht anhand von Theorie, sondern in gelebter Praxis lehrt: „*Er hat die Worte der Überlieferung durch eigene Erfahrung nachgeprüft, er hat sie (...) verwirklicht*“ (Melzer 1963: 14). Einem Guru wird ein Bewusstseinszustand zugesprochen, der jenseits der dualen Wirklichkeitsempfindung liegt und somit als transzendent gilt. Diese Bewusstseinssebene in seinen Schülern zu erwecken sehe ein Guru als seine Aufgabe (Grimes 1996: 133). Nach Grimes lautet die erste Angabe einer Übersetzung des Wortes Guru in dem von ihm verfassten Werk *A Concise Dictionary Of Indian Philosophy Lehrer* (1996: 133). Etymologisch betrachtet, stammt diese Bezeichnung aus dem Sanskrit und bedeutet „*schwer, gewichtig, verehrungswürdig*“ (Melzer 1963: 11) und kann darüber hinaus als „*jemand der aus der Dunkelheit führt*“ interpretiert werden.

„*The root gu stands for darkness; ru for ist removal*“ (Grimes 1996: 133). Im Sinne einer Lehrer-Schüler-Beziehung beinhaltet der Guru das Potential, seine Schüler aus der Dunkelheit der Unwissenheit führen zu können. Das Licht des Wissens, der Lehre, vertreibt somit die Dunkelheit des Unwissens (Burley 2000: 65; Green 1993: 125).

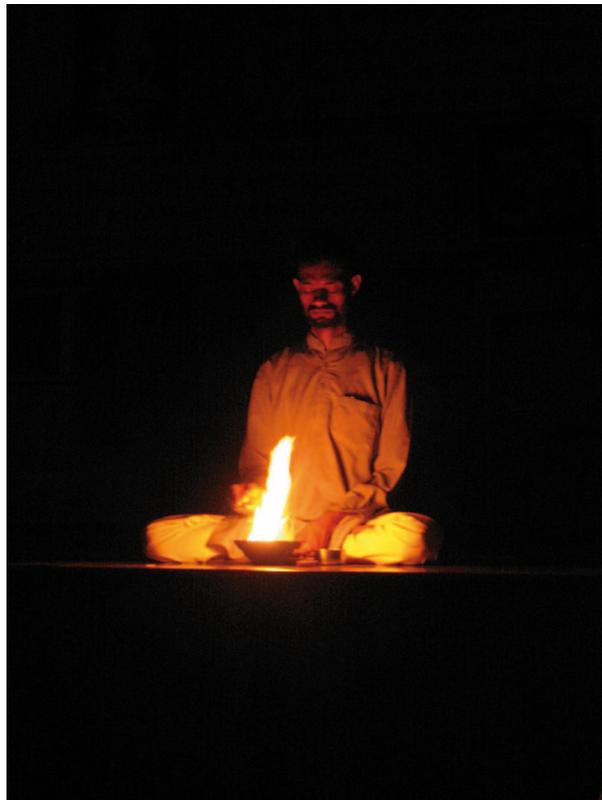


Abb. 39

Ein indischer Yoga-Lehrer und Interviewpartner verwendet bei der Beschreibung des Wortes *Guru* ähnliche Worte: „(...) *Guru is very holy sacred word, which means darkness to light – who can take you from ignorance to wisdom (...)*“ (I/7: 131f).

Ein wahrhaftiger Guru stelle einen spirituellen Meister dar, der das angestrebte Ziel der Vereinigung mit seinem Selbst, respektive mit Gott, erreicht hat. „*Der Guru ist der geistliche Führer, der die letzte Wirklichkeit, das wahre oder göttliche Sein in seinem eigenen wahren Sein verwirklicht, der Kraft dieser Verwirklichung andere Menschen zu demselben Erlebnis führen kann, (...)*“ (Keller 1988: 10). Der Guru wird somit als Mensch verstanden, der in Beziehung zur absoluten Wirklichkeit steht.

Das, was Schüler anstreben – eine Realisation der eigenen Göttlichkeit – sollte der Guru als Vorbild leben. Wenn der Guru durch seine Praxis dieses Ziel erreicht hat, gilt dies als Garant für die Schüler, dass es möglich ist selbst dieses Ziel zu erreichen (Hummel 1996: 23).

Auf dem Pfad der Verwirklichung von einem Meister geführt zu werden, kann als Idealvorstellung eines spirituellen Meister-Schüler-Verhältnis herangezogen werden. Gewiss werden die oben angeführten Eigenschaften mit dem Idealbild eines spirituellen Meisters assoziiert. Darüber hinaus sollte ein spiritueller Mentor in jeder Hinsicht als Inspiration für seine Schüler gelten (Berzin 2002: 276).

Nach Iyengar¹⁵⁸ umfassen die Eigenschaften eines authentischen Gurus fünf Hauptaspekte: „1.) *clarity of perception and knowledge* 2.) *regularity of spiritual practice* 3.) *constancy in study* 4.) *freedom from desire for the fruits of his actions* and 5.) *purity in what he does to guide his pupils in the true essence of knowledge*“ (Iyengar 1993: 40).

Keller beschreibt drei Hauptaspekte, die er nach der Lehre Shankaras, eines religiösen Lehrers und Philosophen des 9. Jahrhunderts, zusammenfasst. In erster Linie sollte ein Guru über Intelligenz und Wissen verfügen, das sich in der Kenntnis der Tradition ausdrückt. Des Weiteren sollte die Lebensführung des Gurus als Vorbildfunktion für seine Schüler gelten und drittens, sollte er die absolute Wirklichkeit, das Absolute, nicht nur kennen, sondern darüber hinaus darin etabliert sein, d.h. das Absolute in seiner Lebensführung verkörpern (Keller 1988: 22).

158 B.K.S Iyengar gilt als Begründer des Iyengar Yoga, einer Form des Hatha-Yoga.

Schon diesen zusammengefassten Ausschnitt¹⁵⁹ an Aspekten zu überprüfen, stellt eine scheinbar unbewältigbare Herausforderung an sich dar, doch diese Anhaltspunkte gelten immerhin als Wegweiser, um die Qualifikationen eines Lehrmeisters zu beurteilen.

Grundsätzlich können Kriterien eines qualifizierten Gurus nach hinduistischer Vorstellung nur mit Einschränkungen einer allgemein gültigen Kategorisierung entsprechen, da sämtliche kategorisierte Instanzen nicht der Vielfältigkeit der Traditionen des Hinduismus entsprechen würden. Dazu zählt unter anderem das Abweichen von Orthodoxie einiger neohinduistisch-spirituellen Strömungen als ein prekäres Thema (Hummel 1984: 87f).

Doch weniger sind es hier die Lehrdifferenzen, die in der Auseinandersetzung dieser Abhandlung zu analysieren sind, als das Thema der persönlichen Integrität spiritueller Lehrmeister (Martin 2005: 119) – wie oben angeführt – die auch als vorbildliche Lebensführung verstanden werden kann. Dies ist ein Kriterium, das in jedem Fall überprüft werden kann. Unabhängig von den Inhalten der Lehre, kann diese Instanz bei Beobachtung des Verhaltens des Lehrers reflektiert werden.

Auch dem Bedeutungsinhalt des Sanskritwortes *Acarya*, das wiederum synonym mit dem Begriff *Guru* verwendet werden kann, ist der Aspekt der Integrität immanent. Diese Bezeichnung altvedischen Ursprungs, kann als „*der Mann, der das richtige Verhalten übt, mit dem man als das Modell rechten Verhaltens zu tun hat*“ (Keller 1988: 10), übersetzt werden. In diesem Sinne ist die Funktion eines Gurus keinesfalls auf die vermittelte Lehre innerhalb der Unterrichtseinheiten einzuschränken. Demnach sollte ein Guru in sämtlichen Lebensbereichen gemäß seiner Lehrinhalte agieren und reagieren.

Ein Vers der *Hatha Yoga Pradipika* bezüglich des Erreichens der anzustrebenden Ziele des Yoga, kann zum Fallbeispiel Shivams herangezogen werden: „*Success is achieved neither by wearing clothes nor by talking about it. Practice alone brings success. This is the truth, without a doubt*“ (Svātmārāma i. d. Übersetzung n. Akers 2002: 32).

159 Im Rahmen dieser Arbeit kann nur ein geringer Einblick in die Thematik gegeben werden. Eine ausführliche Guru-Theologie wurde von Ralph Marc Steinmann in *Guru-Sisya-Sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus*, 1986, verfasst. Die Bedeutung des Meister-Schüler-Verhältnis wird in ihrer Entwicklung umfassend analysiert und dargestellt.

Die Kongruenz von intellektuell, verbal vermittelter und gelebter Realität (zumindest anzustreben) scheint mir in jedem Fall das wichtigste Kriterium zu sein um einem Lehrer (und darüber hinaus einem Menschen) in seinen Aussagen vertrauen zu können.

„Eine gesunde Beziehung zu einer spirituellen Mentorin oder einem spirituellen Mentor wächst aus dem Fundament von Vertrauen und Respekt“ (Berzin 2002: 158).

Wenn einer *gesunden Beziehung* zwischen spirituellem Mentor und seinen SchülerInnen Respekt und Vertrauen immanent sein sollte, dann kann das nächste Fallbeispiel dahingehend als *nicht gesund* interpretiert werden. In diesem Zusammenhang gilt es zu bemerken, dass der Aspekt fehlender Integrität, hier anhand des Fallbeispiels Shivam beschrieben, nicht nur an den Handlungen von Yoga-Lehrern sichtbar wird, sondern ebenso durch das Verhalten ihrer SchülerInnen.

VI.1.2 In der Lehre

„A true, enlightened guru will remain your spiritual guide for a lifetime, but these days, good gurus are hard to find! And many a guru will counter that good students are equally hard to find“ (Budilovsky/Adamson 2003: 100).

Das Thema der Qualitäten eines *wahrhaftigen* Lehrmeisters wird in mannigfacher Weise diskutiert, wobei die Kriterien dahingehend eine kaum überschaubare Dimension annehmen. Guru-Ideologien umfassen die verschiedensten Perspektiven spiritueller und rein menschlicher Überzeugungen. Eine Frage, die vor allem von westlichen Yoga-Praktizierenden kaum gestellt wird, ist die nach den Qualitäten eines *wahrhaftigen* Schülers (Bilimoria 1989: 49). Im zeitgenössischen Kontext scheint diese Frage in Vergessenheit geraten zu sein, wobei in Lehrer-Schüler-Beziehungen ausschließlich die Bereitschaft und Reife beider involvierter Personen zu einem potentiell angestrebten Ergebnis führen kann.

Ein Fallbeispiel stellt in diesem Zusammenhang das Beziehungsverhältnis einiger Yoga-Schüler zu ihrem Yoga-Lehrer, Rajinder, dar, das ich für zwei Wochen beobachten konnte. Als Einführung in diese Felderfahrung beschreibt eine Tagebucheintragung nach der ersten Übungseinheit meine anfänglichen Beobachtungen bezüglich dieses Lehrer-Schüler-Verhältnisses.

Tagebucheintrag 08.12.06

Erster Kurs: Voraussetzung ist, dass man während dem Kurs keine andere Praxis ausübt - Rajinder nimmt Leute nur auf, wenn sie z.B. aufhören zu meditieren in dieser Zeit - um den Effekt SEINES Yogas¹⁶⁰ rein zu halten!

5 AssistentInnen: Drei junge Frauen zwischen 20 und 25 und zwei Männer, ca. 35 - Frauen alle modelmäßig

Während der Stunde erklären immer die Assistenten die Übung. Die Dunkelhaarige hat den Schulterstand vorgezeigt und die Übung erklärt und erklärte ausführlich, dass man immer den Abstand der Schultern messen soll. Als sie in ihren Ausführungen weiter voranschreitet, unterbricht Rajinder sie, erklärt die Übung von vorne und meint mit einem überheblichen Lächeln sie hätte vergessen zu erwähnen, dass man den Schulterabstand messen soll. Die junge Frau schaut beschämt zu Boden. Keiner sagt etwas. Die Stimmung ist eigenartig. Jeder sollte doch gehört haben, dass sie das Messen des Schulterabstandes erwähnt hat. Ich hebe meine Hand.

R: „Yes?“ St: „Excuse me, but she just explained that.“ Rajinder sieht wie durch mich hindurch, ignoriert meine Aussage und macht in seinen Ausführungen weiter. Zwei der Assistentinnen lächeln mich dankbar an. Ich lächle zurück. Komische Verhältnisse alles zusammen irgendwie.

Nach Beendigung der Unterrichtseinheit begeben mich in Rajinders Nähe, um mit ihm über ein etwaiges Interview zu sprechen und höre ein Gespräch zwischen einem ca. 45jährigen Mann und Rajinder:

M: „Since we've met last time I'm together with the Italian woman again.“
R: „And I am now with her.“ Als er dies sagt, zeigt er mit einer Handbewegung auf eine der Assistentinnen (ca. 20 Jahre jünger). Beide schmunzeln vergnügt.

Auf meine Frage, ob ich ein Interview mit ihm machen könne, antwortet er, dass er mir noch Bescheid geben würde, ob er Zeit hat.

160 Aufgrund der Anonymisierung wird der gelehrte Yoga-Stil Rajinders nicht näher beschrieben. Hier wird nur so viel erwähnt, dass vorwiegend der körperliche Aspekt des Yoga, Asanas, unterrichtet werden. Jede weitere Beschreibung könnte der Leserschaft Rückschlüsse auf seine Person ziehen lassen, wobei dies die Anonymisierung gefährden könnte.

Rajinder weigert sich schlussendlich nach mehrmaliger Anfrage ein Interview zu geben. Eine wesentliche Informationsquelle bezüglich der Lehrer-Schüler-Beziehung stellen einige seiner Schüler dar, die bei persönlichen Gesprächen ihre Wahrnehmung seiner Person zum Ausdruck bringen.

Nach einigen Tagen gemeinsamer Yoga-Praxis komme ich ins Gespräch mit Manuel, 43, aus Deutschland, einem langjährigen Yoga-Schüler von Rajinder. Auf meine Frage, ob er etwas über die Beziehung zwischen Rajinder und seiner Assistentin wüsste, antwortet er: *„Seitdem er wieder was zum Poppen hat, ist er eh besser drauf. Andere Geschichte: er fragte mal in der Klasse, ob sich jemand beim Computer auskennt und eine Frau meldet sich. Sie erstellt für ihn eine lange Adressenliste und braucht dafür fünf Stunden. Als sie ihm am Abend die Liste bringt meint er, es sei zu spät. Er saugt die Leute aus. Er kann wirklich ein Arschloch sein! Einer anderen Assistentin hat er immer auf den Kopf getätschelt und irgendwann hat's ihr gereicht und sie freakt voll aus und sagt ihm die Meinung vor der Gruppe. Er verhielt sich ruhig, schmiss sie dann aber raus. Sie musste sich demütig tausend Mal entschuldigen und für die Assistenz, für die sie eigentlich nichts zahlen müsste oder sogar ein bisschen bezahlt bekommt, muss sie jetzt bezahlen. Sein Argument: ,You need me! I don't need you! So you choose if you follow my rules!“¹⁶¹*

Auf meine Frage, warum er schon seit längerer Zeit Rajinders Schüler sei, obwohl er sich sehr kritisch und darüber hinaus beleidigend über ihn äußerte, argumentiert er seinen eigenen Vorteil als Grund zur weiteren Lehre bei Rajinder. Er sei Fotograf und könne durch die Fotografien, die er pro Monat für ihn mache, den Unterricht gratis in Anspruch nehmen.

Eine weitere insultierende Aussage einer Schülerin von Rajinder nehme ich bei einem Gespräch zwischen ihr und einem Bekannten wahr, mit dem ich mich zum Abendessen in einem Restaurant getroffen habe. Sam, 28, aus England echauffiert sich über sein – ihrem Verständnis nach – arrogantes Verhalten: *„He's a shitty person!“*

Ich frage sie, warum sie weiterhin Rajinders Unterweisungen in Yoga in Anspruch nimmt und sie meint, dass für sie die Qualität des Unterrichtes und nicht die Persönlichkeit des Lehrers vordergründig sei.

161 Alle persönlichen Gespräche, die von Relevanz für das Forschungsthema schienen, wurden kurz nach der Beendigung des Gesprächs per Hand im Feldforschungstagebuch notiert.

Drei weitere Schülerinnen von Rajinder argumentieren, dass es seine gute Technik sei, die er in der Yoga-Klasse vermittele, seine Person – der sie kritisch gegenüber stehen – sei in diesem Fall nicht ausschlaggebend.

Fünf von fünfzehn seiner SchülerInnen, somit ein Drittel der Klasse, an der ich teilnehme, äußert sich mir gegenüber kritisch und insultierend gegenüber Rajinder. Gerüchte über Rajinder kursieren zur Genüge. Angefangen von seiner Arroganz bis hin zu der ihm zugeschriebenen Attitüde andere zu seinen Nutzen zu missbrauchen. Meine eigenen Beobachtungen können in dieser Hinsicht seine autoritäre, dabei jedoch nicht transparente Lehrmethode bestätigen. Ich bin erstaunt, dass sich einige seiner Schüler in ihren Aussagen mir gegenüber unloyal ihrem Lehrer gegenüber verhalten, ihm gegenüber jedoch schweigen.

Einer seiner Assistenten, Dirk aus Deutschland, 42, nimmt wiederum eine vollkommen gegensätzliche Position gegenüber Rajinder ein, als ich ihn frage warum er nach Indien gekommen ist.

„Weil der Rajinder hier wohnt, weil er hier, weil er hier ist. (...) und wenn er in Afrika leben würde, dann würde ich dahin gehen“ (I/2: 199f).

Während den Unterrichtseinheiten scheint er zurückhaltend und unterwürfig. Ihn bemerke ich kaum. In seinen Anleitungen wird er nur selten von Rajinder unterbrochen und viel weniger kritisiert als seine weiblichen Kolleginnen.

Friedrich, 58, aus Deutschland antwortet auf meine Frage, warum er jenen Yoga-Stil praktiziere, dass ihm die Tradition, in der Rajinder unterrichtet, gleichgültig sei. Vorwiegend sei es seine Person, die ihn dazu bewogen hat weiterhin Rajinders Yoga-Stil zu praktizieren.

„Das liegt daran (...), weil der Rajinder da ist. Also es liegt eigentlich am Lehrer. Der gefällt mir und dass er XXX-Yoga¹⁶² macht, ist mir völlig Wurst. Das war irgendwie, da hab' ich nie, das find ich nicht wichtig“ (I/6: 29-31).

Friedrich ist der oben angeführte Mann, dessen Erläuterung über seine Liebesbeziehung ich nach Beendigung der ersten Yoga-Stunde in seinem Gespräch mit Rajinder wahrgenommen habe.

162 Zur Gewährleistung einer Anonymisierung wird hier auf das Anführen der Yoga-Tradition von Rajinder verzichtet.

Vollkommene Ablehnung, polarisiert durch hingebungsvolle Verehrung in den oben angeführten Beispielen, lässt diametral entgegengesetzte Positionen bezüglich des Lehrer-SchülerInnen-Verhältnisses dieses Fallbeispiels sichtbar werden.

Beide Positionen zeigen wichtige Aspekte der Lehrer-Schüler Thematik auf. Diejenigen Schüler, die durch ihre Äußerungen eine ablehnende Position einnehmen, jedoch weiterhin die Unterrichtseinheiten von Rajinder wahrnehmen, weisen auf das oben angeführte Thema fehlender Integrität hin. Ihre Äußerungen lassen eine nicht respektvolle Haltung ihrem Lehrer gegenüber erkennen.

In der Position der Verehrung des Lehrers scheint die Bedingung nach Respekt und Vertrauen gegeben. Kann also hier von einem gesunden Verhältnis gesprochen werden? Sind jene Schüler, die hingebungsvoll ihren Lehrer respektieren – wie auch immer er sich verhalten mag – *wahrhaftiger*?

VI.1.2.1 Wer ist ein wahrhaftiger Schüler?

„To be a good disciple is as much a challenge as is the art of being a guru“ (Bilimoria 1989: 50).

Welche Menschen sind der Bezeichnung eines *wahrhaftigen Schülers* würdig? Diese Frage wird nach westlichem Verständnis kaum gestellt. Mittlerweile scheint es selbstverständlich, Yoga-Lehrer, oder -Meister zu beanspruchen, ohne die eigene Bereitschaft oder Reife zu überprüfen. *„People may go looking for a master, a guru, in the same way that they go looking for a good-quality car or a driving instructor“ (Bilimoria 1989: 49).*

Die Bedeutung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses ist den meisten Yoga-Praktizierenden nicht bewusst. Da heutzutage Unterweisungen in Yoga kaum mit Kriterien einer geeigneten Schülerschaft verknüpft sind, ist dies nachvollziehbar. Die Auswahl der Schülerschaft ist im zeitgenössischen Kontext eher an den Mitteln der Finanzierung orientiert, als an deren Intentionen. In *alten Zeiten* sei ein Lehrmeister kritisch gegenüber potentiellen Aspiranten gewesen: *„Er verhält sich gegenüber denen, die seine Schüler werden wollen, überhaupt sehr vorsichtig und zurückhaltend; er prüft sie, stellt sie auf die Probe“ (Melzer 1963: 15).*

Im zeitgenössischen Kontext der Yoga-Praxis in Goa wird die Schülerschaft in keiner Weise vor Beginn der Übungszeit auf die Probe gestellt. Und da es sich in

den meisten Fällen um ein relativ kurzes Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler handelt, ist für dieses Verfahren der zeitliche Rahmen in den wenigsten Fällen gegeben. Aufgrund der relativ kurzen Aufenthaltsdauer vieler Yoga-Praktizierender von einem bis maximal sechs Monaten¹⁶³, kommt es in vielen Fällen zu hohen Erwartungen, die innerhalb dieses Zeitraumes erreicht werden sollten. Das Streben nach spiritueller Erkenntnis äußert sich in vielen Fällen als unrealistische Anforderung – sowohl an die Praxis, als auch an den Lehrer.

Berzin interpretiert das Streben vieler spiritueller Suchender mit westlicher Sozialisierung nach einer *Instant-Erleuchtung* als „romantische Fantasie“ (2002: 34), die in der Schnelllebigkeit und dem Konkurrenzverhalten ihrer gesellschaftlichen Lebensverhältnisse gründet. *Westler* seien sehr ungeduldig und erwarten schnelle Ergebnisse. Authentische SchülerInnen seien nüchterne spirituelle Suchende. Sie sind fern von Erwartungen mit einem realistischen Zugang zu Lehre und Lehrmeister (Berzin 2002: 35; 75ff)¹⁶⁴.

Die Bedingungen unter der yogische Unterweisungen abgehalten werden, haben sich nicht nur in Bezug auf das zeitliche Spektrum, sondern grundlegend verändert. Die traditionelle Anweisung der *Hatha Yoga Pradipika*¹⁶⁵ beschreibt die Umgebung, in der ein Schüler die Unterweisungen seines Lehrmeisters empfangen soll: „*The Hatha-Yogi should live in a secluded hut (...) in a country that is (...) peaceful*“ (*Svātmārāma i.d. Übersetzung n. Akers 2002: 5f*). An den Stränden Goas, ist eine abgeschiedene Behausung als erste Grundbedingung kaum gegeben.

Ebenso zahlreich vertreten wie Yoga-Schulen, sind Restaurants und Strand-Bars, die – nach europäischem Verständnis – zu äußerst günstigen Preisen Speis und Trank in allen Variationen anbieten. Es ist möglich in einfach konstruierten Hütten zu wohnen, doch *secluded* sind diese in keinem Fall. Besiedelt von westlichen Reisenden aus den verschiedensten Ländern und zugleich von indischen Touristen, laden Goas Strände vielmehr zu einem regen Austausch unter Reisenden ein, als zu disziplinierter Yoga-Praxis.

163 Die meisten westlichen Yoga-Praktizierenden verweilen aufgrund des sommerlichen Klimas innerhalb des Zeitraumes Oktober bis März in Goa. Gewiss sind Ausnahmen vorhanden, jedoch sehr gering, da zu Zeiten des Monsuns Goa nicht unbedingt als einladendes Urlaubsziel gilt.

164 Berzin beschreibt in seinem Werk „*Zwischen Freiheit und Unterwerfung. Chancen und Gefahren spiritueller Lehrer-Schüler-Beziehungen*“ die Lehrer-Schüler-Beziehung im Kontext des tibetischen Buddhismus. Er weist jedoch selbst darauf hin, dass seine Lektüre auch im Kontext anderer spiritueller Lehren relevant sein kann.

165 Nach den Yoga Sutren des Patanjali, zählt die *Hatha Yoga Pradipika* zu den bekanntesten der klassischen Yogaschriften.

Nach der *Hatha Yoga Pradipika* werden gewisse Aktivitäten als nicht unterstützend für eine erfolgreiche Yoga-Praxis angesehen, wobei andere jedoch zu befürworten sind. „*Yoga perishes by these six: overeating, overexertion, talking too much, socializing, and restlessness. Yoga succeeds by these six: enthusiasm, openness, courage, knowledge of truth, determination, and solitude*“ (Svātmārāma i.d. Übersetzung n. Akers 2002: 6).

Die Möglichkeit zu der Ausführung aller nicht förderlichen Aspekte – außer der unnötigen Strenge/Entbehrung (*performing needless austerities*) – ist vor allem an Goas Stränden eine Leichtigkeit. Doch abgesehen von dem Aspekt der Abgeschiedenheit könnten potentiell alle Eigenschaften, die sich unterstützend auf die Yoga-Praxis auswirken, ohne Widerspruch gelebt werden. Hinsichtlich der empfohlenen Abgeschiedenheit scheint die räumliche Umgebung an den Stränden Goas, die als Orte der Feldforschung dienten, nicht ideal.

Des Weiteren stellen auch die strukturellen Begebenheiten des Lehrer-Schüler-Verhältnisses einen Einfluss auf das Gelingen einer erfolgreichen Yoga-Praxis dar. Der Guru-Sisya-Beziehung zugrunde liegende Ideale sind gewiss vorwiegend an die Intention und Seriosität einzelner Individuen geknüpft. Zugleich entspricht es einer Notwendigkeit zeitgenössische Strukturen und Lebensbedingungen bezüglich dieser Ideale zu reflektieren. Die Funktion eines Lehrmeisters hat sich von einem persönlichen Berater zu einem Mentor für unzählige Schüler gewandelt. Indem heutzutage Unterweisungen meist in größeren Gruppen stattfinden, verändern gruppenspezifische Mechanismen die Voraussetzungen für die Schülerschaft grundlegend (Steinmann 1986: 192). Anweisungen, die ein Schüler auszuführen hat, werden durch Gruppendynamik und Ortsbedingungen beeinflusst.

Einen weiteren Aspekt in Zusammenhang mit dem oben angeführten Fallbeispiel stellt das Thema der Autorität innerhalb des Lehrer-Schüler-Verhältnisses dar. Die Position des Gurus ist im traditionell indischen Verständnis hierarchisch eindeutig über der des Schülers angesiedelt. Das Einverständnis eines Gurus zur Unterweisung eines Schülers hängt von der Bereitschaft des Schülers ab. Diese umfasst sowohl respektvolle Hingabe als auch Lernbereitschaft. In vielen Fällen ist aufgrund des hierarchischen Gefälles strikte Unterwerfung und die Erduldung von Erniedrigung notwendig, um bei einem Guru in die Lehre gehen zu können.

Menschen mit westlichem Sozialisationshintergrund stehen der Thematik von Autorität ambivalent gegenüber (Hummel 1996: 15). Einerseits ist die Über-

zeugung vertreten, dass spezifisches Wissen nur über die Person eines Meisters weitergegeben werden kann, wie es auch in traditionellen Schriften erwähnt wird. Freiheit, Stabilität, Perfektion und spirituelles Wissen können nur schwer ohne einen Lehrer erreicht werden (Akers 2002: 86). Andererseits wird der Begriff der Autorität zugleich mit Kontrollverlust assoziiert. Die Kontrolle zu behalten ist ein Bedürfnis, das bei westlich sozialisierten Menschen meist stark ausgeprägt ist. Dazu kommt, dass die Errungenschaften der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu einer kritischen Haltung gegenüber Autoritäten beitragen. Denn Kritikfähigkeit und Logik zählen zu den größten Gegenspielern, wenn es sich um die Thematik vertrauensvoller Hingabe handelt (Martin 2005: 119). Sich hinzugeben ohne nachzufragen, ohne sich zu vergewissern – ohne die Kontrolle zu behalten - scheint schwierig zu sein.

Diese Ambivalenz ist bei traditionell hinduistischen Schülern kaum gegeben. Hingabe und Unterwerfung einem Lehrmeister gegenüber zu erweisen, wird von den meisten als gegebene Instanz angesehen, die es nicht zu hinterfragen bedarf (Keller 1988: 17)¹⁶⁶.

Die oben angeführte Haltung einiger Schüler könnte in der Begegnung mit ihrem Lehrer als Hingabe und/oder Unterwerfung verstanden werden. In der zu Beginn dargestellten Situation, in der Rajinder eine seiner Assistentinnen zu Recht weist, obwohl sie nichts anderes tat, als er dann in Folge wiederholte, schweigen die Schüler. Dies kann als Haltung des Respekts und als Anerkennung der Autorität des Lehrers interpretiert werden. In dem Moment, in dem sich einige dieser jedoch mir gegenüber insultierend über Rajinder äußern, ist dies ein Hinweis auf den Aspekt fehlenden Respekts und zugleich fehlender Integrität.

Abschließend sei hier wieder die erste Stufe des achtstufigen Yoga-Weges des Patanjali angeführt, da – auch wenn Rajinders Unterricht sich rein auf die dritte Stufe der Asanas und die vierte Stufe des Pranayama beschränkt – die Grundphilosophie der acht Stufen als Basis für seine Lehre gilt. Da die fünf Aspekte des Yama als Prinzipien des sozialen Verhaltens im Allgemeinen gelten, sollten diese auch innerhalb der Lehrer-Schüler-Beziehung beachtet werden.

166 Einen interessanten Beitrag zu indigener Hingabe an den Guru liefert Marianne Nürnberger im Kontext des traditionellen Tanz- und Trommelunterrichtes auf Sri Lanka (1994: 60ff).

Vor allem das Prinzip der Wahrhaftigkeit (satya¹⁶⁷) sei hier hervorgehoben (YS II: 2.30 n. Hartranft 2003: 123). Persönliche Integrität und der Begriff Wahrhaftigkeit werden somit als Synonyme desselben Inhalts verstanden, der als erste Instanz zu einem Gelingen einer erfolgreichen Schülerschaft jedem Aspiranten zu wünschen ist.

Die Anleitungen für das Erreichen einer *wahrhaftigen Schülerschaft* mögen vielfältig und unterschiedlich sein. Meines Erachtens sollte die Übereinstimmung von innerer Haltung und äußerem Ausdruck als grundlegender Aspekt in die Kriterien einer *wahrhaftigen Schülerschaft* aufgenommen werden.

VI.1.3 Im Ashram¹⁶⁸ ist es sicher anders ...

Obwohl ich mich zu Beginn meiner Feldforschung in einer Position einer tendenziell unterwürfigen Schülerin¹⁶⁹ wiederfand (Vgl. Kapitel VI.1, Mein Yoga-Lehrer ein Guru?), die einer neutralen, wissenschaftlichen Position diametral gegenüberstand, hatte sich durch meine Beobachtungen und Erfahrungen in Goa eine These herauskristallisiert, zumindest dort keinen *wahrhaftigen* spirituellen Lehrer im Kontext der Yoga-Praxis finden zu können. Genauso wenig meinte ich in Goa seriöse Schüler finden zu können.

Umso mehr bildete sich ein inneres Bestreben bei meinem Aufenthalt in einem von mir gewählten Ashram im Bundesstaat Maharashtra einen qualifizierten, integren Lehrer anzutreffen, der von seinen Schülern respektiert wird. In der ersten Woche meines Aufenthaltes im Ashram, der ein Monat umfasste, wurde mein Idealbild bestätigt – interessante Aspekte, Informationen und Anleitungen aus dem umfangreichen Kontext von Yoga wurden meinen Mitschülern und mir vermittelt. Vor allem umfassten die Inhalte die ersten beiden der acht Pfade des Ashtanga-Yogas,

167 „One of the abstentions of the raja-yoga discipline. It is absolute truthfulness and abstaining from uttering any falsehood“ (Grimes 1996: 291).

168 Der Begriff Ashram bezeichnet eine Einsiedelei, die eines oder mehrere Häuser umfassen kann und mit klosterähnlicher Funktion als Ort der Besinnung und der Lehre gilt. „The abode of a guru or saint. A monastic place of retreat where spiritual seekers engage in spiritual practices and study sacred teachings“ (Grimes 1996: 62)

169 Diese Position, die Green bei der Darstellung ihrer anfänglich unkritischen Orientierung in Bezug auf spirituelle Lehrmeister umschreibt, ist auch auf meine anfängliche Haltung zutreffend: „Am Anfang (...) war ich praktisch für jeden Inder mit Bart empfänglich, der erklärte er sei gerade aus dem Himalaja herabgekommen. Ein Rezept für die Erleuchtung folgte dem nächsten; ich brauchte eine Weile um mich in diesem schwer überschaubaren Bereich zurechtzufinden (1993: 12).

Yama und Niyama, die als ethische Grundlagen der Yoga-Praxis erläutert wurden. Die Inhalte von Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, dem Prinzip des Nicht-Stehlens, Keuschheit, Besitzlosigkeit, Reinheit, Zufriedenheit, das Kultivieren innerer Stille und die Hingabe an das – wie auch immer interpretierte – *Göttliche* wurden in den Unterrichtseinheiten thematisiert und beim täglichen abendlichen Zusammentreffen in einer nachvollziehbaren Erzählung von unserem Lehrer weitergegeben. Auch die Atmosphäre, der Umgang zwischen den KursteilnehmerInnen und Lehrern drückte gegenseitigen Respekt und Anerkennung aus. Viele Aspekte dieser Inhalte führten so gesehen *von der Dunkelheit in das Licht*. Unser Lehrer schien *wahrhaftig* zu sein, kein Scharlatan, der lediglich Geschichten erzählt. Schon am ersten Tag unseres Aufenthaltes wies uns unser Lehrer darauf hin, sich bewusst und mit wachem Blick über das Gelände zu bewegen. Viele giftige Schlangen seien in der Umgebung angesiedelt. Wie sich meine Sicht der Dinge aufgrund einer derselben änderte, soll der nächste Abschnitt dieses Kapitels darlegen:

Am Ende jener ersten Woche wird eine Kobra im Areal des Ashrams eingefangen. Nach dem Mittagessen sollen wir uns in der großen Yoga-Halle versammeln, da uns die Schlange vorgeführt werde. Wir sollen auch unsere Fotokameras mitbringen. Meine MitschülerInnen und ich warten gespannt in einer Formation eines Halbkreises in der großen Yoga-Halle. Es herrscht freudige Aufregung und keiner weiß genau, was uns erwartet. Es ist spannend – ein Tier, das man sonst nur hinter Glas in einem Terrarium bewundern kann – schon bald in geringer Entfernung beobachten zu können. Unser Lehrer und sein Mitarbeiter betreten die Halle mit Gummistiefel und tragen eine noch verschlossene Plastiktonne. Wir sollen uns ganz an den Rand des Raumes begeben. Mit einem langen Stab heben sie die Kobra langsam aus der Tonne und legen sie in circa einem Meter Entfernung vor sich ab. Die unzähligen Blitzlichter der Kameras scheinen alle noch nervöser zu machen – Aufregung, teils freudig, teils ängstlich, macht sich breit. Nun beginnen unser Lehrer und sein Assistent die Kobra mit einer Vorrichtung, die einer Reinigungshilfe zum Reinigen von Fenstern oder Böden gleichkommt, anzustoßen. Immer wieder heben sie die Schlange auf und berühren sie mit dieser Vorrichtung. Sie solle ihren *Kragen* zeigen – das tue sie nur bei Bedrohung.

Die meisten Anwesenden lachen bei den Versuchen der Kobra sich von dem sie immer wieder stoppenden und berührenden Gerät zu entfernen. Ein Moment, in dem ich die Augen unseres Lehrers sehe, lässt mich schockiert zusammensinken. War das Gier in seinen Augen? Nach Anerkennung der Anwesenden? Wie war das noch mal mit der Gewaltlosigkeit?

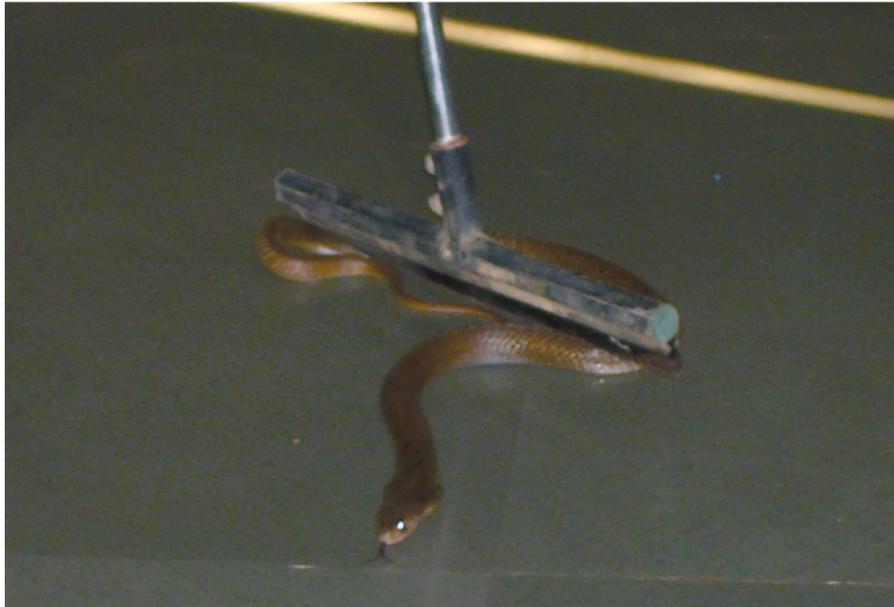


Abb. 40

Mein Bild von einem Lehrer, der integer Inhalte seiner Lehre in die Praxis umsetzt, ist mit einem Mal wie weggewischt. Wie soll ich jemandem glauben, der selbst nicht anwendet, was er vermittelt? In Goa war das ja noch zu verschmerzen, aber hier bin ich schließlich in einem Ashram! Mit Tränen in den Augen verlasse ich die Halle, in der die Show mit der Schlange noch nicht beendet ist. Wütend laufe in das Zimmer, das ich mir mit drei anderen Frauen teile. Da jedoch alle der Kobra und ihren Versuchen, sich aus ihrer Situation zu befreien, zusehen, ist es im Zimmer ruhig. In der Stille höre ich mich selbst weinen. Es ist, als ob ich einen Teil verloren hätte. Diesen Teil empfinde ich als die Hoffnung eine Person zu finden, die mir das Leben erklärt. Eine Person, die weise ist und deren Anleitungen mich zu einem besseren Menschen machen! Erst als meine MitbewohnerInnen nach circa zwanzig Minuten das Zimmer betreten, kann ich aufhören zu weinen. Ich stelle mich schlafend – der Vorhang zu meiner Schlafkoje ist vorgezogen und ich lausche den aufgeregten Stimmen, die belustigt von der Kobra sprechen.

Als wir uns um 19 Uhr zum abendlichen Geschichtenerzählen und Diskutieren treffen, versuche ich ruhig zu bleiben. Ich kann kaum zu unserem Lehrer blicken, so sehr bin ich enttäuscht und auch wenn ich weiß, dass dies nicht seine Intention war, ich fühle mich persönlich angegriffen. Wenn es auch nur mein Weltbild von einem spirituellen Lehrer betrifft. Nachdem in der Diskussion zwei allgemeine Fragen zur Yoga-Praxis beantwortet sind, kann ich mich nicht länger zurückhalten. Ich berichte von meinem Empfinden bei der Vorführung der Kobra und schon beim dritten Wort, das meinen Mund verlässt, rinnen unzählige Tränen über meine Wangen. Mein Unverständnis gegenüber dieser Handlung und das Wider-

sprechen gegen das Prinzip der Gewaltlosigkeit können einige nachempfinden. Es scheint sogar so, als ob sich ein Lager von TierschützerInnenenspaltet, die meine Reaktion rein auf das Reizen der Schlange interpretiert und diesbezüglich vermeintlich meine Position einnimmt. Das Thema, welches ich eigentlich vermitteln möchte, scheint keiner zu erkennen oder zu verstehen. Mir geht es primär darum, dass ich diese Desillusionierung nicht ertrage. Es scheint, als ob ich nirgendwo einen spirituellen Lehrer finden kann. Ich kann meine Emotionen nicht kontrollieren und bin so sehr in diesem Schmerz gefangen, dass aufgrund des Weines und Schluchzens diese Thematik auch nicht verständlicher vermittelbar ist. Die Tierschutzdiskussion nimmt seinen Lauf und ich ziehe mich innerlich zurück. Teilnahmslos an der Gruppe versuche ich mich selbst zu stabilisieren. Ich bin froh, als wir zu Bett gehen. Ich teile mein Zimmer mit drei weiteren Frauen, die mein Innenleben nicht nachvollziehen können. Sie sind doch alle so ähnlich wie ich. Wir praktizieren doch alle Yoga! Oder ist das die nächste Illusion, die es aufzulösen gilt?

Am nächsten Morgen wird mir von einer Mitschülerin mitgeteilt, dass mich unser Lehrer sprechen will. Ich treffe ihn allein in der Nähe der Küche und sein Auftreten mir gegenüber empfinde ich zum ersten Mal als gleichwertig.

Oder bin ich es, die ihn von seinem Podest, das ich innerlich erbaute auf meine Ebene gebracht habe? Er meine, dass es normalerweise nicht angebracht ist, seinen Lehrer vor versammelter Schülerschaft zu kritisieren, zugleich habe er meine reine Intention verspürt und deshalb solle ich mich ihm allein gegenüber noch einmal formulieren. Glücklicherweise gelingt es mir tränenfrei, ihm meine Vorstellung und mein Bestreben in der Suche nach einem spirituellen Lehrer zu vermitteln. Seine Worte lassen die meinen verstummen und meine Suche hat in diesem Moment eines von vielen Enden gefunden¹⁷⁰:

„Stefaniji¹⁷¹, there is no Guru I can be for you, you can not be yourself. We are sitting in the same boat – I am on a journey, you are on a journey. I may know many things, I may still make mistakes. You may know many things, you may still make mistakes. We all still learn from one another. We are all teachers and disciples. But the best teacher you can find is in you – when you trust your inner teacher, there is no disappointment anymore. There is no blame anymore“.

170 Immer wieder meine ich meine Suche zu beenden und kurz darauf, beginnt sie in anderer Form auf ein Neues.

171 Die Endung *ji* kann in Indien als Zeichen von Respekt an den bestehenden Namen angehängt werden.

Plötzlich fühle ich mich ruhig und entspannt. Die Suche im Außen hat vorerst ein Ende. Ich wende mich nach Innen, um meiner Wahrheit zu lauschen.

VI.1.3.1 Der innere Guru

Das Wechseln der Perspektive einer bedürftigen Position, die abhängig von dem Außen zu sein scheint, zu einer nach innen gewandten Position, die in sich integer ist, ist das Gedankengut spiritueller Lehrmeister verschiedenster Traditionen.

„Aurelius Augustinus: ‚Gehe nicht nach Außen – kehre in dich selbst ein. Im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit. Oder Buddha: –,Der Mensch muss nicht in den Himmel schauen, sondern in sich selber.‘ Und Jesus: –,Das Reich Gottes ist inwendig in euch‘ (Lk 17,21)“ (Martin 2005: 71).

Im Kontext spiritueller Suche in Verbindung mit der Praxis von Yoga meinen viele Praktizierende von der Funktion eines Gurus im Außen abhängig zu sein. Ich selbst bin das beste Beispiel dafür. Traditionelle Schriften bestärken dieses Verständnis, indem immer wieder betont wird, dass der Erfolg einer Yoga-Praxis unabdingbar an die Lehre eines Meisters geknüpft ist. Nach der Hatha-Yoga-Pradipika kann das Ziel des Raja-Yogas, der mit dem Begriff *Samadhi*¹⁷² die Aufhebung der Wahrnehmung in Dualität bezeichnet und damit in Verbindung stehendes spirituelles Wissen, Freiheit, Stabilität und Perfektion nur unter schwierigen Bedingungen ohne die Anleitung eines Gurus erfolgen (Akers 2002: 86).

In der oben angeführten Begegnung mit Anand erkenne ich die Definition eines qualifizierten Yoga-Lehrers in der Beschreibung zweier Mitschülerinnen, Jenny und Sonja, wieder: *„(...) I think for me the best teachers are always, just in general, (...), are the ones who make you curious to find out more yourself and start questioning things yourself, more than just being a passive student just absorbing everything like a sponge but you actually become more active in your own learning and your own progression and your own sort of understanding of the whole thing and if a teacher can give you that ability to question and examine and learn and study. That does that make sense? Yeah, that’s a really great gift to be given, so that you can learn and you can grow on your own. So it’s not that you’re dependent on the teacher but you choose to, yeah“ (II/6: 328-336).*

¹⁷² *„The yogi in samadhi knows neither heat nor cold, misery nor happiness, honour nor dishonour“ (Svātmārāma i. d. Übersetzung n. Akers 2002: 112).*

„A good Yoga-teacher for me, ah, is able to help me (...) feel more in my body – at the same time – like in touch with myself without being too intrusive“ (II/12: 180-182).

Beide Aussagen weisen darauf hin, dass ein guter Lehrer, beziehungsweise Yoga-Lehrer, vor allem die Fähigkeit der Schüler zur Selbstanalyse und ein Mit-dem-Selbst-in-Beziehung-treten unterstützen sollte. Der Fokus wird weniger auf Anweisungen im Außen als auf die innere Erfahrungswelt gelegt.

„In general, the sages and mystics seek an education of inner significance that provides an opportunity for bringing forth the inner person rather than simply putting in information; they speak of unfolding rather than simply molding an individual“ (Hart 2001: 6).

Eine passende Metapher zu dieser Thematik ist schon bei Platon zu finden, der in den sokratischen Dialogen einen Lehrer, insbesondere Meister, als Hebamme bezeichnet, die die jedem Individuum immanenten, jedoch meist ruhenden Kräfte ins Leben ruft und bei dieser *geistigen Geburt* begleitet (Bilimoria 1989: 59).

Auch nach dem Verständnis zeitgenössischer Spiritualität, ist die wahre Aufgabe eines spirituellen Meisters eine Hilfestellung zu dem Erkennen des inneren Lehrmeisters zu bieten. Wie Martin es formuliert, kann dies als ein Kriterium zeitgenössischer Spiritualität verstanden werden, da diese *„nicht nach außen gerichtet (ist), sondern explizit nach innen. Der Mensch sucht weniger nach dem Wort als vielmehr nach persönlicher Erfahrung. Oder besser: Er sucht nach dem Wort, das in seinem Inneren eine Resonanz hervorruft, das in ihm nachschwingt und dessen Inhalt er in sich selbst fühlen kann. Er sucht nach lebendiger Spiritualität, die er in sich selbst wahrzunehmen vermag“* (2005: 72).¹⁷³

Ein Guru nehme sich seiner Schüler an, um sie durch yogische Praktiken zu spiritueller Erkenntnis und in letzter Folge zur Realisierung ihres göttlichen Selbst zu führen (Hummel 1996: 15).

Mit der *Realisierung des göttlichen Selbst* wird auch der Bedeutungsinhalt von *Selbstfindung* verbunden, der in der Yoga-Tradition des Raja-Yogas von Patanjali in dem Bewusstseinszustand von Samadhi gipfelt. Bis zu diesem Ziel ist es ein langer Weg und sicherlich ist es hilfreich, spirituell erfahrene Menschen zu Rate

173 Vgl. Kap. IV.2.3, Dogmen vs. Erfahrung.

zu ziehen. Auf die Frage, ob es denn unbedingt notwendig sei, einem Guru zur Erreichung der Selbstrealisation zu folgen, betont Sri Ramana Maharshi, indischer Yogi und Guru, die Wichtigkeit der Funktion eines spirituellen Meisters:

„So long as you seek Self-realisation the Guru is necessary. Guru is the Self. Take Guru to be the real Self and your self as the individual self. The disappearance of this sense of duality is the removal of ignorance. So long as duality persists in you the Guru is necessary. Because you identify yourself with the body you think that the Guru is also a body. You are not the body, nor is the Guru. You are the Self and so is the Guru. This knowledge is gained by what is called Self-realisation“ (zit.n. Godman 1992: 95). Diese Überzeugung gründet in den Inhalten der Advaita¹⁷⁴, deren Grundaspekt des Strebens nach Nicht-Zweiheit grundlegender Inhalt des spirituellen Weltbildes westlicher Yoga-Praktizierender darstellt (Vgl. Kapitel IV.3.1, Einheit – die Erfahrungsebene)¹⁷⁵.

Wesentlich zu erkennen sei hier, dass solange die Überzeugungen von Trennung aufgrund der physischen Existenz vorhanden sind, der Guru im Außen als Vermittler zu einer höheren Wirklichkeit gilt¹⁷⁶. Das wünschenswerte Ziel ist jedoch die Dimensionen dieser Wirklichkeit in dem Schüler zu erwecken. *„It is the living guru who leads us inwards (...). When (...) we are able to contact the inner self at will, then we may say that we don't need a guru; but not until then“* (Satyangananda zit. n. Burley 2000: 64).

Auch wenn das Prinzip des inneren Gurus nicht in traditionellen Schriften spezifisch formuliert wurde, wie Burley es bemerkt (2000: 66), ist dieses sowohl in dem Weltbild spirituell Suchender als auch in der Aussage Anandas zu finden.

Die Verbindung zu seiner inneren Wahrheit ist potentiell jedem Menschen möglich. Wie lange oder in welcher Art und Weise diese Verbindung aufgebaut oder im Sinne Sokrates *freigelegt* wird, ist von Individuum zu Individuum verschieden. Gewiss können Unterweisungen, um diese Verbindung aufzubauen, bis zu einem gewissen Punkt als hilfreich verstanden werden.

174 Die Advaita Vedanta gilt als philosophische Richtung, deren grundlegendes Element das *unteilbare Eins-Sein* darstellt – siehe auch Kapitel IV.3.2, Tat twam asi!

175 Die Frage ob alle Yoga-Praktizierenden ein spirituell orientiertes Weltbild haben und das Ziel der Selbstrealisation als erstrebenswert ansehen oder ob über die die Praxis mehr oder weniger als körperliches Training gilt, wird in Kapitel V., Yoga – Körperkult oder spirituelle Praxis? erörtert.

176 Keller vergleicht die Position eines Gurus im indischen Kontext mit dem Schamanentum. Der Zugang zu einer anderen Wirklichkeit sei beiden möglich (1988: 12).

Einen spirituellen Lehrer als einen möglichen Begleiter auf dem Weg der Erkenntnis und Selbstverwirklichung anzunehmen, ohne jedoch in Abhängigkeit dieser Beziehungsstruktur zu gelangen, kann den Austausch spiritueller Erkenntnisse und Erlebnisse sowohl für den Lehrer als auch für den Schüler zu einem bereichernden Erlebnis werden lassen.

„The guru’s job is to give you spiritual guidance and insight and to insist that you think for yourself. In fact, it is essential that a disciple has the freedom to follow or not follow that guidance. So a good disciple will travel toward spiritual independence, but a guru makes a great travelling companion with an excellent road map to get you well on your way“ (Budilovsky/Adamson 2003: 99).

Der psychologische Ansatz nach Kohut, der das In-Kontakt-treten mit der Instanz des Selbst in anderer Weise formuliert, ist in diesem Kontext eine ergänzende Anschauungsweise. *„Man existiert als Person, als Selbst, weil ein wesentliches Gegenüber, das Selbstobjekt, einen als Selbst angesprochen und die Erfahrung des Selbst ausgelöst hat“ (Clemént/Kakar 1993: 197).* Das sogenannte Selbstobjekt stellt jedoch nicht unbedingt das Gegenüber als Person dar, sondern den subjektiven Aspekt, dessen Auslöser in der Funktion der Beziehung zu dem Gegenüber liegt. Das In-Kontakt-treten mit dem eigenen Selbst, das über die Ich-Identifikation hinausgeht, ist gewiss auch ohne Guru möglich, zugleich – wie oben zitiert – kann ein Guru ein hilfreicher Begleiter sein, der einem auf dem Weg zur Unabhängigkeit die Hand reicht.

VI.2 Fazit

Die Diskrepanz zwischen dem Ideal und der Realität der von mir beobachteten Guru-Sisya- Beziehungen, zeigt deutlich, dass ein Yoga-Lehrer, der lediglich aufgrund seiner Funktion des Lehrens als *Guru* bezeichnet wird, die damit assoziierten Erwartungen nicht unbedingt erfüllen kann. Erst durch kontinuierliche Beobachtung bleibt jedem selbst zu entscheiden, wer als *Guru* bezeichnet werden kann. Da der westliche Mensch zu rationaler Entscheidung tendiert und in dieser geübt ist – diese jedoch anhand der Überprüfung unzähliger Kriterien eines *wahrhaftigen* Gurus kaum möglich scheint – wird in vielen Fällen zu einem *intuitiven Entscheiden* geraten. Monica aus Californien rät mir in einem informellen Gespräch: *„You feel it when you find your Guru. There is no need to think, only to feel.“*

Für diejenigen, die sich weder rational noch auf Gefühlsebene zu einer Entscheidung durchringen können, seien die Worte Gautama Siddhartas eine mögliche Inspiration:

Glaube nichts, weil ein Weiser es gesagt hat.

Glaube nichts, weil alle es glauben.

Glaube nichts, weil es geschrieben steht.

Glaube nichts, weil es als heilig gilt.

Glaube nichts, weil ein anderer es glaubt.

Glaube nur das, was Du selbst als wahr erkannt hast.

VII. Schlussbemerkung

„Glaube denen, die die Wahrheit suchen, und zweifle an denen, die sie gefunden haben“ (Andre Gidé), denn „Ich ist immer nur etwas Provisorisches. Ich – ist nur eine Gleichgewichtsposition“ (Henri Michaux).

Mein persönliches Interesse an der Thematik spiritueller *Suche* wird durch diese beiden zusammengefügte Zitate zum Ausdruck gebracht.

Seit Jahrtausenden stellen sich unzählige Menschen den grundlegenden Sinnfragen des Lebens: Woher komme ich? Wer bin ich? Wohin gehe ich? Sich selbst in der Beziehung zu dem alles umschließenden Kosmos zu erkennen ist ein ursprüngliches Bestreben des Menschen seitdem es menschliche Kulturen gibt.

Seit ebenso langer Zeit existieren die unterschiedlichsten Antworten auf diese Fragen in traditionellen Religionen, Philosophien oder anderen tradierten Glaubensvorstellungen.

Die Inhalte dieser Dissertation zeigen jedoch auf, dass das Selbstverständnis von zeitgenössischer Spiritualität vorwiegend nicht eine Frage des Glaubens – also einer Annahme – sondern die der unmittelbaren spirituellen Erfahrung impliziert.

Aus diesem Grund distanzieren sich aktuelle Sinnsuchende weitgehend von traditionellen Religionen, die in dem Festhalten an dogmatischen Grundsätzen dem zeitgenössischen Bedürfnis nach gelebter Erfahrung nicht mehr gerecht werden. Grundlegend werden dabei nicht alle Aspekte der traditionellen Religionen abgelehnt und ausgewählte Elemente nach eigenen Überzeugungen interpretiert. Hierin ist der Individualismus der heutigen spirituellen Strömungen zu erkennen.

Vorwiegend wird unter dem Begriff Spiritualität eine Art und Weise verstanden die Welt zu erfahren und seine persönlichen Erfahrungen deuten und integrieren zu können. Weitgehend frei von vorgegebenen Dogmen, bewegt sich zeitgemäße Sinnsuche von einer Erfahrung zur nächsten, immer in dem Bestreben, die Sinnhaftigkeit, den Urgrund dieser Erlebnisse zu begreifen. Dies zu erreichen, kann im Sinne einer zeitweiligen *Rückkehr* zu dem Urgrund des Seins verstanden werden. In dieser Arbeit wird diese *Rückkehr* als das Begreifen einer hinter allen Erscheinungen angenommenen Verbundenheit angesehen, wobei diese Annahme auch ein wesentlicher Inhalt zeitgenössischer Spiritualität ist.

Es ist bekannt, dass durch den Eintritt in veränderte Bewusstseinszustände die Fähigkeit, diesen Urgrund zu erfahren, aktiviert und sensibilisiert wird. Das Bestreben zahlreicher Menschen aus dem Alltagswachbewusstsein in andere Dimensionen des Bewusstseins zu wechseln, liegt unter anderem in dem Wunsch begründet, die Dimension dieses sogenannten Urgrundes wahrnehmen zu können.

Dieses Erleben kann durch pharmakologische Induktion, wie den Gebrauch von bewusstseinsverändernden Substanzen oder durch psychologische Induktion, zu der alle mentalen oder meditativen Techniken – wie beispielsweise Yoga – zählen, hervorgerufen werden. Die Fragestellung, ob die Erfahrung beider Induktionsmethoden als gleich gültig oder ebenbürtig authentisch angesehen werden kann, wird in der spirituellen Szene sehr unterschiedlich beantwortet. Wie in dieser Arbeit gezeigt wird, gilt es vor allem eine Integration der Erfahrung eines außergewöhnlichen Bewusstseinszustandes in den Alltag zu bewerkstelligen. Demzufolge kann ein spirituelles Erlebnis eher an seiner Integration als an seiner Erreichung gemessen werden. Integrierte spirituelle Erfahrungen helfen den Menschen, sich bei ihrer Positionierung, beziehungsweise Lokalisierung, bei ihrer Suche nach einer harmonischen Beziehung zu ihrer Umwelt, zurecht zu finden. Diese Suche kann als ein Weg innerer Erfahrung beschrieben werden.

Da hoch industrialisierte Lebenswelten keine oder geringe Anerkennung gegenüber innerer Erfahrung bieten und die Techniken zur Herstellung einer Verbindung mit der Essenz des Mensch-Seins, der inneren Ebene, nicht fördern, zieht es Menschen, deren Ziel die Wiederverbindung zu dieser inneren Ebene darstellt, an Orte, deren Bewohner spirituellen Themen offen gegenüberstehen. Die von der beforschten Gruppe gewählte Destination, Indien, ist reich an unterschiedlichsten spirituellen Vorstellungen und Handlungen. Durch die Änderung eines Ortswechsels eine Gegenposition zu alltäglichem Geschehen – auch im Sinne von alltäglichen Bewusstseinsdimensionen – einzunehmen, gilt als Hauptmotivation der beforschten Gruppe zu reisen.

Die Praxis von Yoga wird innerhalb der spirituellen Szene weitgehend als Instrument zur Innenschau rezipiert, um sich selbst in Auseinandersetzung mit der Welt zu orientieren. Im Laufe dieser Forschung wird jedoch ersichtlich, dass die Kulturtechnik nicht nur als Möglichkeit zu spiritueller Weiterentwicklung angesehen wird, wie fälschlich von mir zu Beginn der Forschung angenommen wurde.

Hinsichtlich der Frage nach der Motivation zur Yoga-Praxis wurde augenscheinlich, dass die Kulturtechnik in vielen Fällen anfänglich lediglich in ihrem Aspekt der

Körperlichkeit, den Körperübungen, rezipiert wurde. Aus den Ergebnissen dieser Arbeit kann jedoch geschlossen werden, dass Yoga heutzutage nicht nur deswegen so populär sein kann, weil damit assoziierte Körperübungen dem Anspruch nach Erreichen von makelloser Körperlichkeit und Schönheit entsprechen. Die spirituelle Dimension des Yoga, das Eintreten in einen anderen Bewusstseinszustand als den des alltäglichen, geht mit der Praxis einher. Auch wenn das Ziel von spirituellen Erfahrungen nicht angestrebt wird, berichten Yoga-Praktizierende von denselben während oder nach der Praxis. Ein möglicherweise vergessenes oder verschüttetes Bedürfnis des Menschen nach Innenschau und spiritueller Sinnfindung wird somit durch das Üben von Yoga wieder aktiviert.

In dem Verständnis eines derzeitig wirkenden Transformationsprozesses menschlichen Bewusstseins hin zu erfüllenden Lebensstrategien, welcher grundlegender Inhalt zeitgenössischer Spiritualität ist, verstehe ich die Kulturtechnik Yoga somit als ein Instrument der Bewusstseinsbildung, das in eigendynamischer Weise wirkt. Ob Yoga nun aus spiritueller oder körperlicher Motivation praktiziert wird, scheint zweitrangig – die Kulturtechnik legt in vielen Fällen die spirituelle Dimension des Menschen frei.

Aufgrund der verlorenen Fähigkeit zur Navigation in spirituellen Dimensionen gehen viele Menschen auf die Suche nach einem Lehrmeister. Im Kontext der Yoga-Praxis entspricht dieser einem Guru. Das Bedürfnis nach Orientierung ist so groß, dass viele Menschen sich unkritisch anderen Menschen hingeben, von denen sie erwarten, mehr zu wissen als sie selbst. Dies ist jedoch genau das Gegenteil des Zieles einer Innenschau. Mir selbst wurde diese Lektion während meiner Feldforschung erteilt. Ich durfte begreifen, dass meine Suche im Außen immer wieder zu Frustration und Unverständnis führen wird, solange ich Erwartungen an andere Personen habe, die sie möglicherweise nicht in der Art und Weise zu erfüllen bereit sind, wie ich es mir wünsche oder wie sie meinem Verständnis eines Lehrmeisters entsprechen. Was ich in diesem Zusammenhang erfahren durfte ist, dass meine Wahrheit *innen* liegt. Es wird gewiss immer wieder Menschen geben, die mir mittels eines Impulses helfen können, zu dieser inneren Ebene besseren Kontakt aufzubauen, in letzter Konsequenz bleibt die Innenkehr jedoch meine Aufgabe und Herausforderung. Ein Lehrmeister kann als Orientierungshilfe auf diesem Weg dienen – gehen muss man diesen mit seinen eigenen Beinen.

An dieser Stelle möchte ich meine Interpretation der oben angeführten Zitate weiter erläutern: Sinnsuchende sind Wahrheitssucher, deren Ziel eine integere

Positionierung in ihrer Lebenssituation ist. Diese ist jedoch als Absolutum weder in *einer* spirituellen Erfahrung noch in unzähligen zu finden. Meiner Meinung nach ist es jedes Mal auf ein Neues eine Herausforderung, wenn man mit dem Erlebnis einer transzendenten Erfahrung beschenkt wird, diese in den aktuellen Lebensbedingungen zu integrieren.

Wenn mir Menschen begegnen, die berichten: „ICH habe die Wahrheit gefunden!“, hier in Bezug auf den Urgrund des Seins, die Sinnhaftigkeit unserer Existenz, wird dies Zweifel in mir hervorrufen. Transzendentes Erleben ist nach meinem Verständnis für die Position des ICH nicht erfahrbar, da dieses, wie oben dargelegt, immer als etwas „*Provisorisches*“, im Sinne einer „*Gleichgewichtsposition*“ gilt. Das ICH ist eine Akkumulation aller Erinnerung unserer Erfahrungen in Raum und Zeit, sozusagen auf linearer Ebene. Diese Instanz ist zu unmittelbarer transzendenter Erfahrung aufgrund ihrer Prägungen unfähig.

Dahingehend kann auch das Bestreben der spirituell Suchenden die Ebene des Selbst oder des sogenannten höheren Selbst zu erreichen, verstanden werden. Nur auf dieser Ebene ist der Urgrund des Seins, die Sinnerschließung des Lebens, erfahrbar. In dieser Dimension jedoch kontinuierlich zu verweilen ist in einem modernen Leben, das durch die intellektuellen Fähigkeiten des ICH organisiert und strukturiert wird, nicht möglich. Zeitweilige Phasen tiefer Versenkung sind gewiss möglich, zugleich muss aufgrund der modernen Lebensbedingungen früher oder später in das Konstrukt des ICHs zurückgekehrt werden. Das ICH wiederum kann eine spirituelle Erfahrung lediglich interpretieren und versuchen, sie in Worten anderen verständlich zu machen. Transzendentes Erleben kann aus der Position des ICH nur vage in Form von Sprache vermittelt werden. Da (zur Zeit) jedoch die Sprache als einziges Mittel zur Kommunikation von Erfahrung gilt, dieses jedoch ein unzureichendes Instrument zur Vermittlung darstellt, soll hier festgehalten werden, dass es nicht im Allgemeinen an transzendenten Erfahrungen mangelt, sondern an deren Öffentlichkeitmachung und nachfolgend deren Verbreitung.

Dies ist auch ein Grund warum spirituellen Erfahrungen von einem großen Teil der Gesellschaft westlicher Industrienationen kritisch begegnet wird. Der Mangel an Präsenz in der Öffentlichkeit aufgrund der Schwierigkeit in der Vermittlung derselben führt in eine Abseitsposition. Sprachlich vermittelbare Themen, wie sie beispielsweise den Naturwissenschaften immanent sind, sind für die Allgemeinheit intellektuell nachvollziehbar. Doch Dimensionen von Transzendenz können intellektuell nicht nachvollzogen werden.

Aufgrund der Unmöglichkeit ihrer Vermittlung wird eine Erfahrung des Urgrundes des Seins, die auf der Ebene des Selbst als eine Verbundenheit aller Erscheinungen wahrgenommen wird – All Eins Sein – wiederum auf der Ebene des ICHs, paradoxerweise zu einer Erfahrung des allein Seins.

Die Interpretationen des ICHs von transzendenten Erfahrungen, die Rückschlüsse auf die gesuchte Wahrheit bieten können, kritisch zu reflektieren und nicht als Absolutum anzunehmen, bedeutet – nach meinem derzeitigen Verständnis – *Sinnsuchender* zu bleiben. Darüber hinaus beinhaltet die *Suche* nach Wahrheit eine kontinuierliche Überprüfung des eigenen Verständnisses der Beziehung von sich selbst zu der Welt, zu dem Kosmos. Wie könnte in einem Moment, in dem noch ungewiss ist, was der nächste bringen wird, diese Relation absolut festgelegt werden?

Folgende Überlegungen können als ein Ausblick für weitere Forschungen gelten: In Bezug zu der Problematik der Vermittelbarkeit von transzendtem Erleben wäre ein weiterer Forschungsansatz neuartige Vermittlungsstrategien bezüglich transzendenten Erlebens zu erforschen (z.B. Telepathie) und möglicherweise zu generieren. Oder würde es schon ausreichend sein, wenn das Bedürfnis nach spirituellem Erleben in westlichen Gesellschaften eher anerkannt würde und durch eine vermehrte Thematisierung ein ausreichender Wortschatz zur besseren Vermittlung der Inhalte angeeignet wird?

Auch zu der Thematik bewusstseinsverändernder Substanzen und Spiritualität wäre es interessant eine sprachwissenschaftliche Untersuchung zu der Beschreibung der unterschiedlich induzierten Bewusstseinszustände zu unternehmen. Mögliche Überschneidungen oder Abweichungen, könnten zu hilfreichen Informationen bezüglich der heiß diskutierten Fragestellung nach der Authentizität dieser Erfahrungen führen.

Ein mir am Herzen liegender Appell an nachfolgende ForscherInnen ist, das Thema der Subjektivität in der Wissenschaft aufzugreifen. Der autoethnographische Ansatz nimmt in dieser Arbeit eine wesentliche Rolle ein und wird auch dementsprechend dokumentiert. Die Darlegung dieser teilweise intimen Details soll nicht als narzisstische Nabelschau gelten, sondern vielmehr als Inspiration, die weiteren Forschenden Mut macht, sich zu sämtlichen Aspekten ihres Mensch-Seins zu bekennen. Darüber hinaus gilt es auch zu erkennen, dass jeder Wissenschaftler und jede Wissenschaftlerin Mensch ist und jeder Mensch vor vermeintlichem Fehl und Tadel nicht geschützt ist. Wenn die Dimension menschlicher Unzuläng-

lichkeiten, die aus wissenschaftlicher Sicht in der Regel meist negiert wird, offen eingebracht werden kann, wird dadurch Natürlichkeit und wertfreie Offenheit in Bezug auf das Mensch-Sein in seiner Ganzheit zurückgewonnen. Dies kann vor allem in dem Bereich der Wissenschaften zu mehr Miteinander, Anerkennung und Respekt führen.

Das Thema zeitgenössischer Spiritualität ist ein so weites, dass es zu dessen Erforschung noch ausreichend zu tun gibt.

Diese Arbeit soll zumindest einen Einblick in einen Bereich zeitgemäßer Spiritualität gewähren. Möge sie, wie in der Einleitung beschrieben, im Sinne einer *Wissenschaft vom Menschen für den Menschen* förderlich wirken!

Anhang

InterviewpartnerInnen

In Goa:

- I/1: Micha, 34; Deutschland; Datum des Interviews: 04.12.06
- I/2: Dirk, 42; Deutschland; Datum des Interviews: 10.12.06
- I/3: Laila, 28; Deutschland; Datum des Interviews: 10.12.06
- I/4: Jessica, 36; Deutschland; Datum des Interviews: 18.12.06
- I/5: Manuel, 43; Deutschland; Datum des Interviews: 18.12.06
- I/6: Friedrich, 58; Deutschland; Datum des Interviews: 19.12.06
- I/7: Shivam, 36; Indien; Datum des Interviews: 29.12.06
- I/8: Alan, 54; England; Datum des Interviews: 31.12.06
- I/9: Peter, 39; Deutschland; Datum des Interviews: 06.01.07
- I/10: Tina, 29; Österreich; Datum des Interviews: 18.01.07
- I/11: Adrian, 21; Deutschland; Datum des Interviews: 20.01.07
- I/12: Tom, 28; Israel; Datum des Interviews: 22.01.07
- I/13: Vijay, o.A; Indien; Datum des Interviews: 24.01.07
- I/14: Shiva, 32; Indien; Datum des Interviews: 05.02.07

In dem von mir gewählten Ashram:

- II/1: Brett, 25; USA; Datum des Interviews: 15.02.07
- II/2: Tsofi, 23; Israel; Datum des Interviews: 17.02.07
- II/3: Mike, 33; USA; Datum des Interviews: 18.02.07
- II/4: Charmaine, 28 Singapur; Datum des Interviews: 22.02.07
- II/5: Diana, 61; England; Datum des Interviews: 23.02.07
- II/6: Jenny, 29; Irland; Datum des Interviews: 23.02.07
- II/7: Guillerma, 33; USA; Datum des Interviews: 24.02.07
- II/8: Olivier, 32; Schweiz; Datum des Interviews: 25.02.07
- II/9: Linda, 28; Neuseeland; Datum des Interviews: 26.02.07
- II/10: Karen, 35; England; Datum des Interviews: 28.02.07
- II/11: Alex, 35; Holland; Datum des Interviews: 01.03.07
- II/12: Sonja, 40; Kanada; Datum des Interviews: 01.03.07
- II/13: Andrew, 32; England; Datum des Interviews: 04.03.07
- II/14: Daya, 32; Südafrika; Datum des Interviews: 04.03.07
- II/15: Vishwas, 63; Indien; Datum des Interviews: 08.03.07
- II/16: Ghandar, 32; Indien; Datum des Interviews: 10.03.07

Weitere InterviewpartnerInnen:

III/1: Fabrizio, 40; Italien; Datum des Interviews: 16.03.07

III/2: Rima, 29; Indien; Datum des Interviews: 16.03.07

III/3: Kian, 32; Dänemark; Datum des Interviews: 24.03.07

Die Interviewtranskripte befinden sich im Archiv der Autorin und können bei weiterem Interesse eingesehen werden – Kontaktadresse siehe Lebenslauf.

Interviewleitfaden

Der Leitfaden ist bewusst prägnant in Stichworte gefasst, um eine Offenheit der Gesprächsführung zu unterstützen.

Yoga:

- Seit wann? – erste Berührung mit Yoga?
- Motivation/Auslöser zur Yoga Praxis?
- Welcher Yoga-Stil wird praktiziert?
- Bedeutung/Stellenwert von Yoga im Leben?
- Stellenwert von Körper – Zusammenhang Geist?

Spiritualität:

- Definition von Spiritualität?
- Gottesdefinition vorhanden?
- Warum indische Spiritualität?

Glaube/Religion:

- Beziehung zu Glaube/Religion im Herkunftsland?
- Allgemeine Beziehung der Herkunftskultur zu Glaube/Religion?

Indien:

- Warum Indien?
- Motivation zu reisen?
- Assoziationen zu Indien?
- Beziehung zu Glaube/Spiritualität in Indien?

New Age:

- Begriff geläufig?
- Assoziationen zu New Age?
- Bedeutung im Leben?

Der Leitfaden für die ExpertInneninterviews mit Yoga-LehrerInnen umfasst darüber hinaus folgende Impulse zu möglichen Fragestellungen:

- Definition von Yoga?
- Unterschied in der Lehre für Inder und „Westler“?
- Adaptierung und Kommerzialisierung von Yoga?
- Zusammenhang zwischen Körper und Geist?
- Welche Auswirkungen hat die Praxis von Yoga?

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1:** Stille
(Foto: Stefanie Haller)
- Abb. 2:** Gathering
(Foto: Stefanie Haller)
- Abb. 3:** Coconut
(Foto: Carmen Kreuzer)
- Abb. 4:** Auslöschung
(Foto: Stefanie Haller, Bildbearbeitung: Markus Hörmann)
- Abb. 5:** Wurzeln
(http://www.jonathans.me.uk/~jonathan/index.cgi?section=main&pic=tree_roots; 27.01.11)
- Abb. 6:** Bäumchen
(www.howardswcd.org/tree.html; 13.03.11)
- Abb. 7:** Zeichnende Hände
(<http://www.mbittner.net/203619.html>; 01.03.11)
- Abb. 8:** Hideaway
(<http://antwrp.gsfc.nasa.gov/apod/ap060620.html>; 23.02.11)
- Abb. 9:** *Picture postcard*
(Sumathi 2010: 40)
- Abb. 10:** *Bharat Mata*
(<http://www.hinduonnet.com/thehindu/mag/2003/08/17/stories/2003081700160200.htm>; 10.11.10)
- Abb. 11:** *Sadhvi*
(<http://www.elishams.org/KUMBHMELA-la-fete-du-pot.html>; 10.11.10)
- Abb. 12:** *Lotusblüte*
(http://www.tyopotuning.ch/t3/uploads/media/TT1_62_Lotusblueten.jpg)
- Abb. 13:** *Brille*
(<http://gedankenzumleben.files.wordpress.com/2009/07/durch-die-brille.jpg?w=800>; 12.11.10)
- Abb. 14:** Hibiskusblüte
(http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/97/Hibiscus_india.JPG; 11.11.10)
- Abb. 15:** Bus tourists passing white women
(Saldanha 2007: 117)
- Abb. 16:** Leben und Tod
(Foto: Stefanie Haller)

- Abb. 17:** *Der Stern von Bethlehem*
(Foto: Stefanie Haller)
- Abb. 18:** *Strandkleid*
(Foto: Stefanie Haller)
- Abb. 19:** *Eclipse*
(http://www.eclipse-online.de/ol_sein_cartonn.html; 29.08.10)
- Abb. 20:** *Hippie Bus*
(http://image52.webshots.com/152/1/65/66/532116566TdXQOV_fs.jpg; 13.03.11)
- Abb. 21:** *Aquarius*
(<http://www.freamasons.com/windblower/auariuskarima01.jpg>;
13.03.11)
- Abb. 22:** *Madonna*
(<http://www.yogadork.com/wp-content/uploads/2010/10/madonna-yoga.jpg>; 12.09.10)
- Abb. 23:** *Unity*
(<http://www.newsrealblog.com/wp-content/uploads/2011/02/unity.jpg>;
13.03.11)
- Abb. 24:** *Kirchenbänke*
(<http://www.flickr.com/photos/aleksch/4300523093/>; 09.09.10)
- Abb. 25:** *Baum mit Bank*
(<http://musicalitina.tumblr.com/post/1642947673>; 09.09.10)
- Abb. 26:** *Traditionelle Gottesvorstellung*
(<http://www.dumb.com/god/>; 10.11.10)
- Abb. 27:** *Mauer*
(http://www.n.ethz.ch/~berthola/fallouthqproject/Logo%20Project/wand_mauer-4.jpg; 13.03.11)
- Abb. 28:** *Verbundenheit*
(<http://www.chillingodi.de/blog/labels/Gespr=C3=A4ch.html>; 25.02.11)
- Abb. 29:** *Tat twam asi!*
(<http://turance.deviantart.com/art/tat-tvam-asi-83050238>; 09.02.11)
- Abb. 30:** *Beständigkeit der Erinnerungen*
(<http://picture-works.de/dali.htm>; 13.03.11)
- Abb. 31:** *Breakfree*
(<http://free-download-vector.com/tag/silhouette-people-vector>;
13.03.11)
- Abb. 32:** *Überlebensbunker*
(<http://www.terravivos.com>)
- Abb. 33:** *Körperübungen*

(<http://www.brownstoner.com/brownstoner/archives/Yoga%20-%20062810/yoga3931.jpg>; 28.11.10)

Abb. 34a: *Frauen*

(<http://de.academic.ru/dic.nsf/dewiki/1203949>; 02.02.11)

Abb. 34b: *Rank und Schlank*

(<http://www.babble.com/CS/blogs/famecrawler/2009/02/heidi-klum-fat.jpg>; 13.03.11)

Abb. 35: *I love Yoga*

(www.shanti-yogastore.com; 12.02.11)

Abb. 36: *Yogische Körpervorstellung*

(Bildbearbeitung: Markus Hörmann; www.kundalinicare.com/about-kundalini.html; 13.03.11)

Abb. 37: *Grafik*

(Tschacher 2006: 15)

Abb. 38: *Sechs Lehrsysteme*

(Friedrich 1997: 15)

Abb. 39: *Guru*

(Foto: Stefanie Haller)

Abb. 40: *Kobra*

(Foto: Stefanie Haller)

Anmerkung: Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen, um eine Zustimmung zur Verwendung der Bilder einzuholen. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

Bibliographie

- Abraham, Thomas C. (2006): Theme-centred interaction. Ruth's vision and Indian wisdom. In: Sauer-Schiffer, Ursula (Hg.). *In der Balance liegt die Chance. Themenzentrierte Interaktion in Bildung und Beratung*. Münster: Waxmann.
- Allmen von, Fred (2006): Gelassenheit. In: Hartlieb, Gabriele/Quarch, Christoph/ Schellenberger, Bernadin (Hg.). *Spirituell leben. Haltungen – Übungen – Inspirationen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Alternative Forms of Qualitative Writing*. Walnut Creek, California (u.a.): Altamira.
- Amann, Klaus/Hirschauer, Stefan (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Amann, Klaus/Hirschauer, Stefan (Hg.) *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aubert, Hans-Joachim (2007): *Indien. Der Norden*. Ostfildern: DuMont Reiseverlag.
- Aurobindo, Sri (1984): *Die Grundlagen der indischen Kultur und die Renaissance in Indien*. Gladenbach: Verlag Hinder & Deelmann.
- Baier, Karl (2006). Spiritualitätsforschung heute. In: Baier, Karl (Hg.). *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, S. 11-49.
- Baker-Roshi, Richard (1984): Jeder besitzt ein schimmerndes Juwel. In: Kakuska, Rainer (Hg.). *Andere Wirklichkeiten. Die neue Konvergenz von Naturwissenschaften und spirituellen Traditionen*. München: Dianus-Trikont-Buchverlag.
- Barley, Nigel (1986): *A Plague of Caterpillars*. Middlesex, UK: Viking.
- Barth, Hans-Martin (1993): *Spiritualität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Baudelaire, Charles (1955): *Die Blumen des Bösen. Deutsch und Französisch*. Berlin (u.a.): Lichterhand.
- Baudelaire, Charles (1988): *Die künstlichen Paradiese. Die Dichtung vom Haschisch*. Zürich: Manesse-Verlag. (Originaltitel: *Paradis artificiels. Haschisch et Opium*; 1860).
- Bäumer, Bettina (1997): *Upanishaden. Die heiligen Schriften Indiens meditieren*. München: Kösel Verlag.
- Beck, Ulrich (1996): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Behar, Ruth (1996): *The Vulnerable Observer: Anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press.
- Beierwaltes, Werner (2001): *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main: Klostermann.

- Belschner, Wilfried/ Piron, Harald/ Walach, Harald (Hg.) (2005): *Psychologie des Bewusstseins; Band 1. Bewusstseinsstransformation als individuelles und gesellschaftliches Ziel*. Münster: LIT-Verlag Münster.
- Benke, Christoph (2007): *Sehnsucht nach Spiritualität*. Würzburg: Echter.
- Bereswill, Mechthild/ Ehlert, Gudrun (Hg.) (1996): *Alleinreisende Frauen zwischen Selbst- und Welterfahrung*. Königstein, Taunus: Helmer.
- Berzin, Alexander (2002): *Zwischen Freiheit und Unterwerfung. Chancen und Gefahren spiritueller Lehrer-Schüler-Beziehungen*. Berlin: Theseus-Verlag.
- Bette, Karl-Heinrich (2001): Körper, Sport und Individualisierung. In: Randow, Gero von (Hg.) *Wie viel Körper braucht der Mensch? Standpunkte zur Debatte*. Hamburg: Edition Körber-Stiftung; S. 88-101.
- Bilimoria, Purusottama (1989): *Yoga, meditation and the guru. Critical reflections on the Australian scenario*. Victoria, Australia: Indra Publishing.
- Bochinger, Christoph (1994): „New Age“ und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh: Kaiser.
- Bohannan, Paul/ Van der Elst, Dirk (2003): *Fast nichts Menschliches ist mir fremd. Wie wir von anderen Kulturen lernen können*. Wuppertal: Edition Trickster im Hammer Verlag.
- Böhme, Hartmut (1997): Gefühle. In: Wulf, Christoph (Hg.). *Vom Menschen. Handbuch der Historischen Anthropologie*. Weinheim: Beltz ; S. 525–548.
- Bolle, Ralf H. (1988): *Am Ursprung der Sehnsucht. Tiefenpsychologische Aspekte veränderter Wachbewußtseinszustände am Beispiel des Anästhetikums KETANEST*. Berlin: Express-Edition.
- Bolz, Norbert (1997): *Die Sinnengesellschaft*. Düsseldorf: Econ-Verlag.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg.) *Soziale Ungerechtigkeiten*. Göttingen: Schwartz, S. 183-198.
- Botton de, Alain (2002): *Kunst des Reisens*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Breuer, Franz (2003): Subjekthaftigkeit der sozial-/wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit und ihre Reflexion: Epistemologische Fenster, methodische Umsetzungen [44 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 4(2), Art. 25, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0302258>.
- Breuer, Franz/ Mruck, Katja/ Roth, Wolff-Michael (2002): Subjektivität und Reflexivität: Eine Einleitung [10 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 3(3), Art. 9, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs020393>.
- Brosius, Hans-Bernd/ Koschel, Friederike (2005): *Methoden der empirischen Kommunikationsforschung. Eine Einführung*. Wiesbaden: Verlag für Sozial-

- wissenschaften 2005.
- Brown, Judith R. (1996): *The I in Science. Training to Utilize Subjectivity in Research*. Oslo [u.a.]: Scandinavian University Press.
- Brück von, Michael (2006): Erleuchtung. In: Hartlieb, Gabriele/Quarch, Christoph/ Schellenberger, Bernadin (Hg.). *Spirituell leben. Haltungen - Übungen - Inspirationen*. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 43-50.
- Brüsemeister, Thomas (2000): *Qualitative Forschung. Ein Überblick*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Bruyn, Severyn Ten Haut (1966): *The human perspective in sociology. The methodology of participant observation*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Budilovsky, Joan/ Adamson, Eve (2003). *The Complete Idiot's Guide to Yoga: Illustrated*. Atlanta, GA: Alpha Books.
- Bürkle, Horst (Hg.) (1988): *New Age. Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Burley, Mikel (2000): *Hatha-Yoga. Its Context, Theory and Practice*. Delhi: Shri Jainendra Press.
- Calleman, Carl Johan (2004): *The Mayan calendar and the transformation of consciousness*. Rochester, Vermont: Bear and Company.
- Capra, Fritjof (1983): Krise und Wandel in Wissenschaft und Gesellschaft. In: Lutz, Rüdiger. *Bewusstseins(R)evolution. Veränderungsmodelle von Gregory Bateson, Robert Jungk, Fritjof Capra, Marilyn Ferguson, Stanislav Grof, John C. Lilly, Charlene Spretnak u.a.* Weinheim: Beltz Verlag, S.27-36.
- Carrette, Jeremy/King, Richard (Hg.) (2005): *Selling spirituality. The silent Take-over of Religion*. London (u.a.): Routledge.
- Cashford, Jules (2003): *Im Bann des Mondes. Mythen, Sagen und Legenden*. Köln: Egmont Verlagsgesellschaft mbH.
- Charmaz, Kathy (2000): *Grounded Theory. Objectivist and constructivist methods*. In: Denzin, Norman/ Lincoln, Yvonna (Hg.). *Handbook of qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage; S. 509-535.
- Clément, Catherine/Kakar, Sudhir (1993): *Der Heilige und die Verrückte. Religiöse Ekstase und psychische Grenzerfahrung*. München: Beck.
- Coffey, Amanda (1999): *The Ethnographic Self. Fieldwork and the Representation of Identity*. London: Sage Publications.
- Coles, Robert (1989): *The Call of Stories. Teaching and the Moral Imagination*. Boston: Houghton Mifflin.
- Colpe, Carsten (1999): *Weltdeutungen im Widerstreit*. Berlin (u.a.): de Gruyter.
- Coral, Wolfgang (1996): Psychedelische Drogen und spirituelle Bewußtseinszustände im Lichte moderner Rezeptorforschung. In: Rätsch, Christian (Hg.). *Das Tor zu inneren Räumen – Eine Festschrift für Albert Hofmann*. Die Grüne

- Kraft: Löhrbach, S. 205-215.
- Csordas, Thomas (2002): *Body/Meaning/Healing*. Basingstoke (u.a.): Palgrave Macmillan.
- Dasgupta, Surendranath (1974): *Yoga Philosophy. In Relation to other Systems of Indian Thought*. Delhi (u.a.): Motilal Banarsidass.
- Davids, Miriam (2007): *Körper im Spiegel der Gesellschaft. Die soziale Bedeutung der Attraktivität*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- Delamont, Sara (2006): *Fieldwork in Educational Settings. Methods, Pitfalls and Perspectives*. London (u.a.): Routledge.
- Denzin, Norman, K. Lincoln, Yvonna (1994): *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Denzin, Norman. K. (1997): *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st century*. Sage Publications: Thousand Oaks-London-New Delhi.
- Devereux, George (1984): *Angst und Methode in der Verhaltenswissenschaften*. München: Hanser-Verlag.
- Didou-Manent, Michèle (u.a.) (1998): *Dick oder dünn? Körperkult im Wandel der Zeit*. München: Kneesebeck.
- Dittrich, Adolf (1982): Gemeinsamkeiten von Halluzinogenen und psychologischen Verfahren zur Auslösung veränderten Wachbewußtseinszuständen. In: Völger, Gisela (Hg.). *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*. Teil 1. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S.85-93.
- Dittrich, Adolf/ Scharfetter, Christian (Hg.) (1987): *Ethnopsychotherapie. Psychotherapie mittels außergewöhnlicher Bewußtseinszustände in westlichen und indigenen Kulturen*. Stuttgart: Enke.
- Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger.
- Easwaran, Eknath (2007): *The Upanishads*. Canada: The Blue Mountain Center of Meditation.
- Ebeling, Florian (2005): *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*. München: Beck.
- Ebert, Dietrich (1986): *Physiologische Aspekte des Yoga und der Meditation*. Stuttgart (u.a.): G. Fischer.
- Einstein, Albert (1934): *Mein Weltbild*. Amsterdam: Querido.
- Eliade, Mircea (1999): *Der Yoga des Patanjali. Der Ursprung östlicher Weisheitspraxis*. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau.
- Eliade, Mircea (1985): *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1939): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Basel: Verlag Haus zum Falken.

- Ellis, Carolyn (2004): *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek (u.a.): Alta Miro Press.
- Ellis, Carolyn/ Arthur P. Bochner (Hg.) (1996): *Composing ethnography*.
- Emboden, W.A. (1982): Cannabis in Ostasien. Herkunft, Wanderung und Gebrauch. In: Völger, Gisela (Hg.). *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*. Teil 3. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt; S.557-566.
- Essen, Siegfried (2006): Systematische Therapie und Spiritualität. Von der Notwendigkeit szenischer Theologie. In: Baier, Karl (Hg.). *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, S. 112-127.
- Esser, Annette (2007): *Interkontexte feministischer Spiritualität. Eine enzyklopädische Studie zum Begriff religiöser Erfahrung von Frauen in ökumenischer Perspektive*. Berlin (u.a.): LIT.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Faulhaber, Theo (1996): *Die Wiederkehr des Spirituellen. Esoterik als Hoffnung*. Wien: Verlag Orac im Verlag Kremayr und Scheriau.
- Featherstone, Mike (1992): *The Body in Consumer Culture*. In: ders. (Hg.). *The Body. Social Process and Cultural Theory*, S.170-197.
- Ferguson, Marilyn (1982): *Die sanfte Verschwörung. Persönliche und Gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermannes*. Sphinx Verlag: Basel. (Orig.: *The Aquarian Conspiracy*. J. P. Tarcher Inc.: Los Angeles 1980.)
- Feuerstein, Georg (1981): *Der Yoga. Im Lichte der Bewusstseinsgeschichte der indischen Kultur*. Schaffhausen: Novalis-Verlag.
- Feuerstein, Georg (2003): *Deeper Dimensions of Yoga. Theory and Practice*. Boston & London: Shambala.
- Figl, Johann (1993): *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Figl, Johann (Hg.) (2003): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Flick, Uwe/ Kardoff, Ernst von/ Steinke, Ines (2005): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fox, Robin (1973): Ein neuer Blick auf Totem und Tabu. In: Leach, Edward (Hg.). *Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, S. 217-237.
- Franke, Edith (1995): „Dem Vatergott habe ich abgeschworen“. Spirituelle Frau-

- enkultur in der Kirche. In: Pahnke, Donata/ Sommer, Regina (Hg.). *Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, S. 56-68.
- Friedrich, Elvira (1997): *Yoga. Der indische Erlösungsweg. Das klassische System und seine Hintergründe*. München: Diederichs Verlag.
- Fromm, Erich (1972): *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuchs, Christian (1990): *Yoga in Deutschland. Rezeption, Organisation, Typologie*. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer.
- Gaderer, Matthias (2006): *Statussymbol Körper. Eine empirische Untersuchung der Schönheitsideale von Jugendlichen im urbanen Raum*. Wien: Diplomarbeit.
- Garn, Stanley M. (u.a) (1986): *American Society for Clinical Nutrition*. 44, S. 996f.
- Gebauer, Gunter (1982): Ausdruck und Einbildung. Zur symbolischen Funktion des Körpers. In: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.) *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gellner, Christoph (2005): *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*. Düsseldorf: Patmos.
- Gelpke, Rudolf (1966): *Vom Rausch im Orient und Okzident*. Stuttgart: Klett.
- Gerndt, Helge (2002). *Kulturwissenschaften im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Münster (u.a.): Waxmann.
- Glasenapp, Helmuth von (1958): *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*. Stuttgart: Kröner.
- Glaser, Barney G./ Strauss, Anselm L. (2005): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern: Huber.
- Godman, David (1992): *Be as you are. The teachings of Sri Ramana Maharshi*. New Delhi, London (u.a.): Penguin Books.
- Gossenreiter, Rudolf (2007): *Wege zur Spiritualität. Eine soziologische Studie über neue Formen und Inhalte individueller Religiosität und Spiritualität*. Linz: Trauner.
- Gostentschnig, Martin (2008): *Wissenschaft und Spiritualität. Eine Abgrenzung*. Wien: Unveröffentl. Dissertation.
- Green, Surya (1993): *Der Ruf der Sonne. Eine spirituelle Reise: Ausgangsort Indien*. Freiburg im Breisgau: Verlag Hermann Bauer.
- Greiner, Kurt (2005): *Culture and Knowledge. Therapie der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Greverus, Ina-Maria (2002): *Anthropologisch Reisen*. Münster (u.a.): LIT Verlag.
- Griffiths, Bede (2002): *Göttliche Gegenwart*. Salzburg; Wien: Müller.
- Griffiths, Bede (2003): *Die Hochzeit von Ost und West. Hoffnung für die Menschheit*. Salzburg: Müller.

- Grimes, John (1996): *A concise dictionary of Indian philosophy. Sanskrit terms defined in English*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Grof, Stanislav (Hg.) (1990): *Spirituelle Krisen. Chancen der Selbstfindung*. München: Kösel.
- Gudlowski, Yehonala (2006): *Schizophrenie und Drogenpsychosen. Jugendliche zwischen Rausch und Realität*. Berlin (u.a.): Duden-Paetec-Schulbuchverlag.
- Gugenberger, Eduard (1992): In den esoterischen Nebeln des neuen Zeitalters. In: Gugenberger, Eduard/ Schweidlenka, Roman (Hg). *Missbrauchte Sehnsüchte? Esoterische Wege zum Heil- Kritik und Alternativen*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, S.19-30.
- Gugutzer, Robert (2004): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: Transcript.
- Gugutzer, Robert (2006): Soziologie des Körpers. In: ders. (Hg.) *Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: transcript.
- Gurevič, Aron Ja (1980): *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München: Beck.
- Hammersley, Martyn/ Atkinson, Paul (1995): *Ethnography. Principles in Practice*. London: Routledge.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996): *New Age religion and western culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden (u.a.): Brill.
- Harsieber, Robert (1989): *Das neue Weltbild. New Age, Paradigmenwechsel, Wendezeit. Das Entstehen eines ganzheitlichen, holistischen Denkens*. Wien: hpt-Verlagsgesellschaft.
- Hart, Tobin (2001): *From Information to Transformation. Education for the Evolution of Consciousness*. New York; Vienna (u.a.): Lang.
- Hartlieb, Gabriele (Hg.) (2006): *Spirituell leben. Haltungen - Übungen – Inspirationen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Hartrant, Chip (2003): *The Yoga-Sūtra of Patañjali. A new translation with commentary*. Boston, Massachusetts (u.a.): Shambhala.
- Hauser, Beatrix (2010): *Alle machen Yoga. Die Heidelberger Ethnologin Beatrix Hauser erforscht, was hinter dem Trend steckt*. Audiodatei: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2010/11050/mp3/100217_yoga_hauser_.mp3
- Hauer, Jakob Wilhelm (1958): *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst. Kritisches-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Texte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul (Hg.) (1999): *Religion, modernity and postmodernity*. Ox-

- ford: Blackwell.
- Heigl, Peter (1980): *Mystik und Drogenmystik. Ein kritischer Vergleich*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Heinrichs, Hans-Jürgen (1992): *Ein Leben als Künstler und Ethnologe. Über Michel Leiris*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Heinrichs, Hans-Jürgen (1993): *Bewege dich, so wirst du schön. Tanz, Musik, Schrift, Meditation und Wirklichkeit*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Heinrichs, Hans-Jürgen (1993). *Die geheimen Wunder des Reisens*. Graz; Wien: Droschl.
- Heinrichs, Hans-Jürgen (1999): *Der Mensch hat eine Zukunft! Spielräume des Wissens und Bewußtsein im neuen Zeitalter*. München: Diederichs.
- Heinrichs, Hans-Jürgen (2005): *Expeditionen ins innere Ausland. Freud, Morgenstern, Lévi-Strauss, Kerényi. Das Unbewußte im modernen Denken*. Gießen: Psychosozialer Verlag.
- Hemminger, Hansjörg (Hg.) (1987): *Die Rückkehr der Zauberer. New Age- Eine Kritik*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH.
- Hempelmann, Reinhard (2001): *Panorama der neuen Religiosität: Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hlavin-Schulze, Karin (1998): *„Man reist ja nicht, um anzukommen“ Reisen als kulturelle Praxis*. Frankfurt, Main [u.a.]: Campus-Verlag.
- Hödl, Hans Gerald (2003): Alternative Formen des Religiösen. In: Figl, Johann (Hg.). *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 485-426.
- Holzbrecher, Alfred (1997): *Wahrnehmung des Anderen. Zur Didaktik interkulturellen Lernens*. Opladen: Leske & Budrich.
- Hummel, Reinhart (1984): *Gurus in Ost und West. Hintergründe. Erfahrungen. Kriterien*. Stuttgart: Quell Verlag.
- Hummel, Reinhart (1996): *Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr*. Freiburg im Breisgau; Wien (u.a.): Herder.
- Huxley, Aldous (1970): *Die Pforten der Wahrnehmung Himmel und Hölle*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- Iglehart, Hallie (1987): *Weibliche Spiritualität*. München: Kösel.
- Introvigne, Massimo (2001): After the New Age: Is there a Next Age? In: Rothstein, Mikael (Hg.) *New Age Religion and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press, S. 58-73.
- Iyengar, B. K. S. (1993): *Light on the Yoga Sūtras of Patañjali. Patañjala Yoga Pradīpikā*. London (u.a.): Thorsons.

- Jäger, Willigis (1993): Religiöse Erfahrung als Chance für einen interkulturellen Dialog. In: Dittrich, Adolf (Hg.). *Welten des Bewußtseins. Kulturanthropologische und philosophische Beiträge*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, S. 119-139.
- Jäger, Willigis (2006): Ich. In: Hartlieb, Gabriele/ Quarch, Christoph/ Schellenberger, Bernadin (Hg.). *Spirituell leben. Haltungen - Übungen - Inspirationen*. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 105-110.
- Jamison, Kay Redfield (1997): *An Unquiet Mind. A Memoir of Moods and Madness*. New York: Vintage Books.
- Jung, Carl G. (1963): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. Zürich (u.a.): Rascher.
- Kade-Luthra, Veena (Hg.) (1991): *Sehnsucht nach Indien. Ein Lesebuch von Goethe bis Grass*. München: Beck.
- Kant, Immanuel (1820): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Königsberg: Universitätsbuchhandlung.
- Keller, Carl-A. (1988): Indische Gurus und ihr Wirken. In: Müller, Joachim (Hg.) *Guru - Rabbi – Heilige. Religiöse Führer, Lehrer und Meister*. Zürich (u.a.): Theologischer Verlag, S. 9-31.
- Keller, Ulrike (Hg.) (2007): *Reisende in Indien. Ein kulturhistorisches Lesebuch*. Wien: Promedia.
- Keller-Reich, Vivian Aviva (2002): *The Psychology of Yoga - the Yoga of Psychology . A Comparative Study of Stress, Anxiety and Panic Theories in Classical Yoga and Clinical Psychology*. Wien: Dissertation.
- Kemp, Daren (2004): *New Age. A guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- King, Ursula (1993): *Women and spirituality. Voices of Protest and Promise*. Basingstoke, Hampshire (u.a.): Macmillan Education.
- King, Ursula (1998): Spirituality in a postmodern age. Faith and praxis in new contexts. In: King, Ursula (Hg.). *Faith and Praxis in a Postmodern Age*, S. 94-113.
- Kipnis, Laura (1995): Die kulturellen Implikationen des Dickseins. In: Angerer, Marie-Luise (Hg.) *The Body of Gender*. Wien: Passagen Verlag, S. 111-131.
- Kleinman, Sherryl (1991): Field-Workers' Feelings. What We Feel, Who We Are, How We Analyze. In: Shaffir, William B./ Stebbins, Robert A. (Hg.). *Experiencing Fieldwork. An Inside View of Qualitative Research*. Newbury Park, California: Sage Publications; S. 184-196.
- Klitsie, Helena (2003): „Die Logik des Glücks. Vom Abenteuer einer spirituellen Suche“. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Knischek, Stefan (Hg.) (2008): *Lebensweisheiten berühmter Philosophen. 4000*

- Zitate von Aristoteles bis Wittgenstein.* Baden-Baden: Humboldt.
- Knoblauch, Hubert (2005): Zukunft und Perspektiven qualitativer Forschung. In: Flick, Uwe / Von Kardoff, Ernst/ Steinke, Ines (Hrsg.) *Qualitative Forschung. Ein Handbuch.* Hamburg: Rowohlt; S. 623-632.
- Knoblauch, Hubert (2006): Soziologie der Spiritualität. In: Baier, Karl. (Hg.) *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; S. 91-112.
- Koeping, Klaus-Peter (1987): Authentizität als Selbsterfindung durch den Anderen. Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft. In: Duerr, Hans Peter (Hg.) *Authentizität und Betrug in der Ethnologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-37.
- Kohl, Karl-Heinz (2000): *Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung.* München: Beck.
- Kolker, Aliza (1996): Thrown Overboard. The Human Costs of Health Care Rationing. In: Ellis, Carolyn/ Arthur P. Bochner (Hg.). *Composing ethnography.*
- Koller, Dieter (2010): *Ohne Pläne. Reisebericht aus Südindien.* Norderstedt: Books on Demand.
- Koppetsch, Cornelia (2000): *Einleitung.* In: ders. (Hg.) Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität. Konstanz: Univ.-Verlag Konstanz; S. 7-17.
- Kremser, Manfred (1992): Berührungen des „M“. In: Obrecht, Andreas J. (Hg.). *Kultur des Reisens. Notizen, Berichte, Reflexionen.* Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, S. 83-91.
- Kremser, Manfred (1998): Von der Feldforschung zur Felder-Forschung, in: Wernhart, Karl.R./ Zips, Werner (Hg.). *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung.* Wien: Promedia, S. 135-144.
- Kreszmeier, Astrid Habiba (2001): *Schritte des Lernens. Lehrjahre einer afrobrazilianischen Einweihung.* St. Gallen: Analog Publications .
- Krishna, Gopi (1968): *Kundalini. Erweckung der geistigen Kraft im Menschen.* Weilheim/Obb.: Otto Wilhelm Barth Verlag.
- Krishna, Gopi (1975): *Höheres Bewußtsein. Die evolutionäre Kundalini-Kraft.* Freiburg im Breisgau: Aurum-Verlag.
- Küenzlen, Gottfried (1987): Das Unbehagen an der Moderne. Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New-Age-Bewegung. In: Hemminger, Hansjörg (Hg.). *Die Rückkehr der Zauberer. New Age- Eine Kritik.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH.
- Kunstmann, Joachim (1997): *Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven.* Weinheim: Deutscher Studien-Verlag.
- Kupfer, Alexander (1996): *Die künstlichen Paradiese. Rausch und Realität seit der Romantik.* Ein Handbuch. Stuttgart (u.a.): Metzler.

- Kupfer, Alexander (1996): *Göttliche Gifte. Kleine Kulturgeschichte des Rausches seit dem Garten Eden*. Stuttgart (u.a.): Metzler.
- Laskowski, Annemarie (2000): *Was den Menschen antreibt. Entstehung und Beeinflussung des Selbstkonzepts*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Lassacher, Martina (1987): *Auf der Suche nach der großen Mutter. Zu einem Grundmuster der Weltliteratur*. Frankfurt am Main: Lang.
- Lauterbach, Hanna (1995): Magie und Rituale. Die Kunst mit „Energien“ umzugehen. In: Pahnke, Donat/ Sommer Regina (Hrsg.). *Göttinnen und Priesterrinnen. Facetten feministischer Spiritualität*. Gütersloh: Gütersloher Verlags- haus Mohn.
- Leary, Timothy (2000): *The Politics of Self-Determination*. Berkeley, CA: Ronin Publishing, Inc.
- Legnaro, Aldo (1982): Ansätze zu einer Soziologie des Rausches – zur Sozialgeschichte von Rausch und Ekstase in Europa. In: Völger, Gisela (Hg.). *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*. Teil 1. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Leuner, Hanscarl (1982): Tiefenpsychologische Aspekt der Drogenerfahrung. In: Völger, Gisela (Hg.). *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*. Teil 3. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Liebs, Elke (1991): Reisen auf dem Kanapee. Schelme, Schiffbrüchige und Schaulustige. Robinsonaden und Aventüren als Alibi für Zivilisationskritiker, Gottsucher und Erotomanen. In: Bausinger, Hermann. (Hg.). *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*. München: Beck, S. 263-270.
- Lindholm, Charles (2008): *Culture and authenticity*. Malden (u.a.): Blackwell.
- Lissner-Espe, Andrea (1993): *Janusköpfe. Eine Rahmenanalyse des ethnographischen Dilemmas*. Berlin: Phil. Diss., S. 15-47.
- Lundin, Susanne/Akesson, Lynn (Hg.) (1996): *Bodytime. On the Interaction of Body, Identity, and Society*. Lund: Lund University Press.
- Lüders, Christian (2005): Herausforderungen qualitativer Forschung. In: Flick, Uwe / Von Kardoff, Ernst/ Steinke, Ines (Hrsg.) *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hamburg: Rowohlt; S. 632-643.
- Lynch, Michael (2000): Against reflexivity as an academic virtue and source of privileged knowledge. In: *Theory, Culture & Society*; 17 (3); S. 26-54.
- Martin, Ariane (2005): *Sehnsucht - der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Mauerer, Gerlinde (1996): *Die Reise in das Fremde. Vom Versuch einer Annäherung an die Fremde unter ständiger Berücksichtigung der Heimat*. Wien: Diplomarbeit.
- Mayrhofer, Maria (2004): *UrlauberInnen am Urlaubsort in einem Land der so-*

- genannten Dritten Welt. *Verhalten und Handeln, Wahrnehmungs- und Deutungsmuster, subjektives Urlaubserleben*. Eine empirische Studie in Goa. Wien: Dissertation.
- Meggle, Georg (1997): Das Leben ist eine Reise. In: Lenzen, Wolfgang (Hg.). *Das weite Spektrum der analytischen Philosophie*. Berlin, New York: Kutscher, S. 178-192.
- Meher, Baba (1966): *God in a Pill?* Walnut Creek, CA: Sufism Reoriented, Inc.
- Menon, Devaki Kalyani (2002): Living and Dying for Mother India, Hindu Nationalist Female Renouncers and Sacred Duty. In: Mines, Diane P./ Lamb, Sarah (Hg.) *Everyday life in South Asia*. Bloomington, Indiana (u.a.): Indiana University Press, S.343-354.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Metzner Ralph (1996): Molekulare Mystik. Die Rolle psychoaktiver Substanzen bei der Transformation des Bewußtseins. In: Rätsch, Christian (Hg.). *Das Tor zu inneren Räumen – Eine Festschrift für Albert Hofmann*. Die Grüne Kraft: Löhrbach, S.63.79.
- Meyer's Taschenlexikon* (2008): Mannheim; Leipzig: Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus.
- Meyer-Wilmes, Hedwig (1990): *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*. Freiburg im Breisgau; Wien (u.a.): Herder.
- Miller, Ronald S. (1994): *Handbuch der neuen Spiritualität. Eine zusammenfassende Darstellung aller Strömungen des Neuen Bewusstseins*. Bern, München, Wien: Otto Wilhelm Barth Verlag. (Orig.: As Above so Below. USA: New Age Journal 1992.)
- Mills, Jane/ Bonner, Ann/ Francis, Karen (2006): The Development of Constructivist Grounded Theory. In: *International Journal of Qualitative Methods* 5 (1) Art. 3; http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/5_1/pdf/mills.pdf am 13.10.10.
- Mitzinger, D. (2009): *Yoga in Prävention und Therapie. Manual für Yogalehrer und Trainer*. Köln: Deutscher Ärzte Verlag.
- Morris, Brian (2006): *Religion and anthropology. A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moser-Schmitt, Erika (1981): Sozio-ritueller Gebrauch von Cannabis in Indien. In: Völger, Gisela (Hg.). *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*. Teil 2; Materialienband zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde der Stadt Köln, S. 542-546.
- Moser, Christian (2006): Autoethnographien. Identitätskonstruktionen im Schwellenbereich von Selbst und Fremddarstellung. In: ders.(Hg.). *AutoBio-Fiktion. Konstruierte Identitäten in Kunst, Literatur und Philosophie*. Biele-

- feld: Aisthesis-Verlag; S. 107-145.
- Mruck, Katja/ Breuer, Franz (2003): Subjektivität und Selbstreflexivität im qualitativen Forschungsprozess – Die FQS-Schwerpunktausgaben [17 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 4(2), Art. 17, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0302233>.
- Mruck, Katja/ Mey Günter (2008): Grounded Theory and Reflexivity. In: Bryant, Antony/ Charmaz, Kathy. (Hg.) *The Sage Handbook of Grounded Theory*. London (u.a.): Sage Publications; S. 515-538.
- Mummendey, Hans Dieter (2006): *Psychologie des „Selbst“*. Theorien, Methoden und Ergebnisse der Selbstkonzeptforschung. Göttingen; Wien (u.a.): Hogrefe.
- Müllert, Norbert R. (1983) Yoga. In: Lutz, Rüdiger (Hrsg.): *Bewußtseins-(R)evolution. Veränderungsmodelle von Gregory Bateson, Robert Jungk, Fritjof Capra, Marilyn Ferguson, Stanislav Grof, John C. Lilly, Charlene Spretnak u.a.* Weinheim (u.a.): Beltz, S. 113-118.
- Myrell, Günter/ Schmandt, Walther/ Voigt, Jürgen (Hg.) (1987): *Neues Denken - alte Geister. New Age unter der Lupe*. Niedernhausen/Ts.: Falken-Verlag.
- Naisbitt, John/Aburdene Patricia (1990): *Megatrends 2000. Zehn Perspektiven für den Weg ins nächste Jahrtausend*. Düsseldorf, Wien: Econ-Verlag.
- Narayan, Kirin (1992): *Storytellers, Saints, and Scoundrels. Folk Narrative in Hindu Religious Teaching*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nehru, Jawaharlal (2001): *An Autobiography*. New Delhi: Oxford University Press.
- Neumayer, Erwin/ Schelberger, Christine (2008): *Bharat Mata. India's Freedom Movement in Popular Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Nollmann, Gerd/Strasser, Hermann (Hg.) (2004): *Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt, Main (u.a.): Campus-Verlag.
- Nürnberger, Marianne (1994): *Tanz ist die Sprache der Götter. Eine Kulturwandelstudie der Tänzer Sri Lankas*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Nürnberger Marianne (1998): *Tanz, Ritual – Integrität und das Fremde*. Wien: Habilitationsschrift.
- Olivelle, Patrick (1996): *The World Classic's - Upanisad*. Oxford: Oxford University Press.
- Pahnke, Donate (1995): Rituale in feministischer Spiritualität. In: Pahnke, Donate/ Sommer, Regina (Hg.). *Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, S. 114-136.
- Panjikaran, Sebastian (1983): *Ansätze zu einer ganzheitlichen Spiritualität aufgrund des Yoga. Selbstdisziplinierung, Selbstfindung, Solidarität*. St. Ottilien: EOS-Verlag.
- Penz, Otto. (2001). *Metamorphosen der Schönheit. Eine Kulturgeschichte moderner Körperlichkeit*. Wien: Turia & Kant.

- Perrine, Daniel M. (1996): *The chemistry of mind-altering drugs. History, pharmacology, and cultural context*. Washington, D.C.: American Chemical Society.
- Peters, Ted (1991): *The Cosmic Self. A Penetrating Look at Today's New Age Movements*. San Francisco: Harper.
- Platsch, Klaus-Dieter (Hg.) (2005): *Bewusstsein und Transformation – ein Geschmack vom Ganzen*. Windschnur/Chiemgau: Eine Publikation des Instituts für Integrale Medizin.
- Podder-Theising, Ina (1995): *Indien. Schreckliche, vielgeliebte Mutter. Tradition und Mentalitätsbildung bei Hindus*. Altenberge: Oros-Verlag.
- Polak, Regina (2005): *Die Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft*. Wien: Dissertation.
- Posch, Waltraud (1999): *Körper machen Leute. Der Kult um die Schönheit*. Frankfurt am Main (u.a.): Campus-Verlag.
- Possamai, Adam (2005): *In search of New Age spiritualities*. Aldershot (u.a.): Ashgate.
- Quispel, Gilles (1981): Gnosis. In: Vermaseren, Maarten Jozef (Hg.). *Orientalische Religionen im Römerreich*. Leiden: Brill, S.314-336.
- Reed-Danahay, Deborah E. (Hg.) (1997): *Auto/ethnography. Rewriting the Self and the Social*. Oxford (u.a.): Berg.
- Richardson, Laurel (2000): Writing. A Method of Inquiry. In: Denzin, Norman, K. Lincoln, Yvonna (Hg.). *Handbook of Qualitative Research 2nd Edition*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications S. 923-949.
- Roadburg, Alan (1980): Breaking relationships with research subjects: Some problems and suggestions. In: Shaffir, W./ Stebbins, R.A./ Turowetz (Hg.). *Fieldworkexperience. Qualitative approaches to social research*. New York: St. Martin's.
- Rogers, Carl R. (1980): *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rohr, Elisabeth (Hg.) (2004): *Körper und Identität. Gesellschaft auf den Leib geschrieben*. Königstein/Taunus: Helmer 2004.
- Rohr, Jascha. (2004): Netzwerke und Gestaltenwandler. Zur Situierung von Körper und Identität. In: Rohr, Elisabeth (Hg.). *Körper und Identität. Gesellschaft auf den Leib geschrieben*. Königstein/Taunus: Helmer, S. 32-47.
- Rosenberg, Alfons (1958): *Durchbruch zur Zukunft. Der Mensch im Wassermannzeitalter*. München: Barth.
- Ruppert, Hans-Jürgen (1986): *New Age, Endzeit oder Wendezeit?* Wiesbaden: Coprint-Dr.-u.-Verl.-Ges. (Im Text auch 2001!)
- Sabet, Huschmand (1990): Auf dem Weg zu einer globalen religiösen Identität. In: Giger, Andreas (Hg.). *Eine Welt für alle. Visionen von globalem Bewußt-*

- sein. Rosenheim: Horizonte-Verlag, S. 100-111.
- Salber, Wilhelm (1982): Haben Drogen eine Seele? In: Völger, Gisela (Hg.). *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 1246-1256.
- Saldanha, Arun (2007): *Psychedelic white. Goa trance and the viscosity of race*. Minneapolis, Minn. (u.a.): Univ. of Minnesota Press.
- Sanella, Lee (1987): *Kundalini-Erfahrung und die neuen Wissenschaften*. Essen: Synthesis Verlag.
- Satyanangananda Saraswati, Swami (1984): *Light on the Guru and Disciple Relationship*. Munger, Bihar: Bihar School of Yoga.
- Schäffter, Ortfried (Hg.): *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1991.
- Scharfetter, Christian (1992): *Der spirituelle Weg und seine Gefahren. Spiritualität, Begriff, Typen. Bewußtseinsbereiche, Induktoren und Inhalte. Meditation - spirituelle Krise. Sekten und totalitäre Kulte. Eine Übersicht für Berater und Therapeuten*. Stuttgart: Enke.
- Schellenberger, Bernadin (2006): Achtsamkeit. In: Hartlieb, Gabriele/Quarch, Christoph/ Schellenberger, Bernadin (Hg.). *Spirituell leben. Haltungen - Übungen - Inspirationen*. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 9-13.
- Schneider, Michael (1995): *Esoterik und New Age. Das Zeitalter des Wassermannes; Analyse einer Bewegung*. Augsburg: Pattloch.
- Schneider, Ralf (1998): *Die Suchtfibel. Informationen zur Abhängigkeit von Alkohol und Medikamenten für Betroffene, Angehörige und Interessierte*. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren.
- Schöffl, Otto J. (2010): *Reisen ist Leben wie Leben Reisen ist*. Norderstedt: Books on Demand GmbH.
- Seele, Katrin (2006): „Das bist du!“ Das „Selbst“ (ātman) und das „Andere“ in der Philosophie der frühen Upanischaden und bei Buddha. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sommer, Regina (1995): Und in Zukunft: „Nicht Mann noch Frau“. In: Pahnke, Donat/ Sommer, Regina (Hg.). *Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität*, S. 175-176.
- Sorge, Elga (1987): *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer.
- Steinmann, Ralph M. (1986): *Guru-śiṣya-sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus*. Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden GmbH.
- Stocking, George W. (1992): *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.

- Stockmeyer, Anne-Christin (2004): *Identität und Körper in der (post)modernen Gesellschaft. Zum Stellenwert der Körper/Leib-Thematik in Identitätstheorien*. Marburg: Tectum-Verlag 2004.
- Stone, Donald (1978): The Human Potential Movement. *SOCIETY*, Vol. 15, Nr. 4., S.66-68.
- Strauss, Anselm/ Corbin, Juliet (1998): *Basics of qualitative Research. Techniques and procedures for developing Grounded Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Strübing, Jörg (2002): JUST DO IT? Zum Konzept der Herstellung und Sicherung von Qualität in grounded theory-basierten Forschungsarbeiten. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 54 (2); S. 318-342.
- Sudau, Ralf (2007): *Franz Kafka: Kurze Prosa/Erzählungen. 16 Interpretationen*. Stuttgart: Klett.
- Sumathi, Ramaswamy (2010): *The goddess and the nation. Mapping Mother India*. Durham, N.C. (u.a.): Duke University Press.
- Sutcliffe, J. Steven (2003): *Children of the New Age. A history of Spiritual Practices*. London: Routledge.
- Sutcliffe, Steven/ Bowman, Marion (Hg.) (2000): *Beyond new age. Exploring alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Svātmārāma, Yogīndra (2005): *The Hatha Yoga Pradipika. An English translation by Brian Dana Akers*. New Delhi, India: New Age Books.
- Taylor, Steven J. (1991): Leaving the Field. Research, Relationships, and Responsibilities. In: Shaffir, William B./ Stebbins, Robert A. (Hg.). *Experiencing Fieldwork. An Inside View of Qualitative Research*. Newbury Park, California: Sage Publications; S. 238-248.
- Tillich, Philipp Andreas Maria (2005): *Der rituelle Gebrauch von Drogen in Religionen. Unter spezieller Berücksichtigung des Christentums*. Wien.
- Tolle, Eckhart (2007): *Jetzt! Die Kraft der Gegenwart. Ein Leitfaden zum spirituellen Erwachen*. Bielefeld: J. Kakmphausen Verlag.
- Tomkowiak, Ingrid/ Sedlaczek, Dietmar (1999): „Denkman und Fühlfrau“ Zur Mythologisierung des Weiblichen in Esoterik und New Age. In: Köhle-Hezinger, Christel/ Scharfe, Martin/ Brednich, Rolf Wilhelm (Hg.) *Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur*. Münster (u.a.): Waxmann, S. 325-336.
- Townsend, Joan B. (1990): The Goddess. Fact, Fallacy and Revitalization Movement. In: Hurtado, Larry W. (Hg.). *Goddesses in Religions and Modern Debate*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, S. 179-205.
- Trapp, Wilhelm (2001): Wie viel Schönheit braucht der Mensch? In: Randow, Gero von (Hg.) *Wie viel Körper braucht der Mensch? Standpunkte zur Debatte*.

- te. Hamburg: Edition Körber-Stiftung.
- Trevelyan, George, Sir (1986): *Eine Vision des Wassermann-Zeitalters. Gesetze und Hintergründe des „New Age“*. München: Goldmann. (Orig. A vision of the aquarian age. Coventure Ltd.: London 1977).
- Trungpa, Chögyam/ Mipham, Sakyong (2008): *Cutting through Spiritual Materialism*. Boston, Massachusetts: Shambala Publications.
- Turner, Bryan S. (1997): The Body in Western Society. Social Theory and its Perspectives. In: Coakley, Sarah (Hg.). *Religion and the body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Bryan S. (1984): *The body and society. Explorations in Social Theory*. Oxford (u.a.): Blackwell.
- Turner, Victor (1967): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1968): *Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Oxford University Press.
- Ulrich, Carmen (2004): *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*. München: Iudicium.
- Unger, Carsten/Hofmann-Unger, Katrin (1999): *Yoga und Psychologie. Persönliches Wachstum und Risiken auf dem Übungsweg. Ein Leitfaden für Übende und Lehrende*. Ahrensburg: Verlag Ganzheitlich Leben.
- Waldrich, Hans-Peter (2004): *Perfect Body. Körperkult, Schlankeitswahn und Fitnessrummel*. Köln: PapyRossa-Verlag.
- Walker, Barbara G. (1999): *Göttin ohne Gott. Der Herr des Himmels wird entthront*. Kreuzlingen (u.a.): Hugendubel.
- Wangu, Madhu Bazaz (2003): *Images of Indian Goddesses. Myths, Meanings and Models*. New Delhi: Abhinav Publications.
- Waterstone, Richard (2001): *Indien. Götter und Kosmos, Karma und Erleuchtung, Meditation und Yoga*. Köln: Taschen.
- Weber, Hannelore (2009): *Indischer Feminismus. Kampf zwischen Tradition und Moderne*. Norderstedt: GRIN-Verlag.
- Weibel, Peter (2000): „Sadomaso in Reinform“. Interview mit Peter Weibel. *Der Spiegel* 27, S.136-138.
- Weil, Andrew (2000): *Drogen und höheres Bewusstsein*. Aarau: AT Verlag.
- Weiss, Hartmut (1986): *Quellen des Yoga. Klassische Texte der Körper- und Geistesschulung. Theorie und Praxis des Yoga nach den Quellenwerken Shvetashvatara-Upanishad, Patanjalis Yoga-Sutra, Bhagavad-gita, Hatha-Yoga-Pradipika*. Wien (u.a.): Scherz.
- Weiss, Michael (2004): *Kann Spiritualität wissenschaftlich sein? Selbst-Erkenntnis als Schnittstelle von konstruktivem Realismus und trilogischer Medialität*.

- Wien: Diplomarbeit.
- Wichmann, Jörg (1992): Rationalität, Aufklärung und neue Spiritualität. In: Gugenberger, Eduard/ Schweidlenka, Roman (Hg). *Missbrauchte Sehnsüchte? Esoterische Wege zum Heil- Kritik und Alternativen*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, S. 169-181.
- Widl, Maria (1992): Zeit der Sehnsüchte. Über Zeitgeist, New Age und mögliche Alternativen. In: Gugenberger, Eduard/ Schweidlenka, Roman (Hg). *Missbrauchte Sehnsüchte? Esoterische Wege zum Heil- Kritik und Alternativen*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, S. 30-38.
- Wilber, Ken (1996): *Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Wilber, Ken/ Ecker, Bruce/ Anthony, Dick (Hg.) (1995): *Meister, Gurus, Menschenfänger. Über die Integrität spiritueller Wege*. Frankfurt am Main: Krüger. (Orig.: *Spiritual Choices*. New York: Paragon House Publishers 1987).
- Williamson, Marianne (1995): *Die Wiederentdeckung des Weiblichen*. München: Goldmann.

Abstract

Die vorliegende Arbeit umfasst Einblicke in diverse Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität. Als Ausgangsbasis der Forschung gilt die Frage nach der spirituellen Orientierung westlicher Menschen, die in Indien Yoga praktizieren. Die Ergebnisse dieser Arbeit wurden aus den Daten einer Feldforschung in Indien generiert. Grundlegendes Merkmal dieser Dissertation ist die autoethnographische Darstellungsweise, die das Oszillieren zwischen der Position der Forscherin als Kultur- und Sozialanthropologin und als Teil der beforschten Gruppe skizziert. Die Wegbeschreibung der Autorin innerhalb des Forschungsprozesses dient sowohl als Strukturierung als auch als grundlegende Informationsquelle dieser Arbeit.

Der spirituelle Erfahrungs- und Glaubenshorizont der Sinnsuchenden wird in Auseinandersetzung mit der Fragestellung einer möglichen New-Age-Zugehörigkeit dargestellt. Obwohl die grundlegenden spirituellen Inhalte der beforschten Gruppe mit jenen der New-Age-Bewegung der 1960er Jahre größtenteils übereinstimmen (Distanz zu institutionalisierter Religion; universalistisch-synkretistischer Ansatz von Spiritualität; Transformationsgedanke) wird eine Zugehörigkeit zur New-Age-Bewegung rigoros abgelehnt. Die Rezeption der Kulturtechnik Yoga und damit einhergehende mögliche Adaptionen derselben, werden ebenso beleuchtet wie die Motivation zur Yoga-Praxis im Allgemeinen, als auch im Speziellen zu einer Praxis in Indien. Vorwiegend positive Assoziationen von westlich sozialisierten Menschen zu dem bereisten Land, Indien, geben aufschlussreiche Informationen über die meist nicht zufriedenstellende Beziehung zu ihrem Heimatland. Als Motivation zur Yoga-Praxis wird sowohl das Streben nach spiritueller Weiterentwicklung als auch vor allem nach körperlicher Fitness angegeben. Doch auch wenn rein der Aspekt der Körperlichkeit zu Beginn der Praxis im Vordergrund steht, geht meist eine spirituelle Orientierung mit weiterer Praxis einher. Dem Streben nach spirituellen Erfahrungen in veränderten Bewusstseinszuständen wird des Weiteren in Zusammenhang mit unterschiedlichen Induktionsweisen nachgegangen. Der Gebrauch von bewusstseinsverändernden Substanzen ist im Kontext spiritueller Suche in Indien eine weit verbreitete Thematik, die von Yoga-Praktizierenden ambivalent betrachtet wird.

Die Ergebnisse dieser Arbeit zeigen, dass die verschiedensten Spielarten zeitgenössischer Spiritualität als Ausdruck tiefer Sehnsucht nach integerer Lebensweise verstanden werden können.

Lebenslauf

Name: Stefanie Haller
E-mail: StefanieHaller@gmx.at
Geburtsdatum: 09.02.1981
Geburtsort: Villach

Bildungsweg:

2000 – 2011: Studium der Kultur- und Sozialanthropologie; Universität Wien
Juni 1999: Matura am BG/BRG St. Martin; Villach (Fremdsprachenschwerpunkt)
1991 – 1999: BG/BRG St. Martin; Villach
1987 – 1991: Volksschule 6; Villach

Forschungsaktivität:

2009 – laufend: Mitglied der Awareness Research Group – Forschungsgruppe für anthropologische Bewusstseinsforschung
<http://bewusstseinsforschung.at>

Auslandsaufenthalte

2005 – 2008: Insgesamt ca. acht Monate Forschungsaufenthalt in Indien
2004: Studium an der Universität Ljubljana, Slowenien
2003: Forschungsaufenthalt in Burkina Faso, Westafrika
1999 – 2001: Insgesamt ca. 16 Monate Aufenthalt in Ghana, Westafrika

Fremdsprachenkenntnisse:

Englisch und Französisch in Wort und Schrift fließend
Italienische Grundkenntnisse in Wort und Schrift
Latein in Wort und Schrift

Wien, März 2011