

Curare

Zeitschrift für Medizinethnologie • Journal of Medical Anthropology

hrsg. von/edited by: Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin e.V. – AGEM

Startseite/Home AGEM Curare Meeting Calendar / Museum / Film Aktuelles Literaturdokumentation Links Kontakte

Die aktuelle Tagung / the actual meeting: AGEM neu/new

Leipzig AGEM & ESE / 08 nov - 10 nov 2007 / 6th Europ. Colloquium Ethnopharmacology

Das aktuelle Heft in Vorbereitung / Curare / the next issues

Upcoming events

- 1st EASA Medical Network Conf. La Sapienza deadline 20th may (07.09.)
- 12th Symposium of ICREEFH (13.09.)
- DGV- Tagung "Wa(h)re ,Kultur'" (14.09.)
- Alle anzeigen...

Homepage seit / since / en ligne 1 oct 2003

Newsletter seit / since / en ligne 21 nov 2004

Herzlich Willkommen - Welcome - Bienvenue

歡迎

welcome Hoş geldiniz

benvenuto

bienvenidos

أَمَلًا وَسَهْلًا ، مَرْحَبًا

bienvenue

сердечный добро пожаловать

40 Jahre AGEM • 1970 - 2010 • 40 Years AGEM

40 Jahre Zeitschriften für "Ethnomedizin"/Medizinethnologie

40 years journals in medical anthropology • 1971 - 2011



Ziele

Die **Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin** (AGEM e.V.) ist 1970 in Hamburg gegründet worden und hat dort als rechtsfähiger Verein ihren Sitz. Sie ist eine Vereinigung von Wissenschaftlern und die Wissenschaft fördernden Personen und Einrichtungen, die ausschliesslich und unmittelbar gemeinnützige Zwecke verfolgt.

Aus der Satzung von 1970: Die AGEM postuliert ein "interdisziplinäres Arbeitsfeld Ethnologie & Medizin" und fördert die Zusammenarbeit zwischen der Medizin einschliesslich der Medizinhistorie, der Humanbiologie, Pharmakologie und Botanik und angrenzender Naturwissenschaften einerseits und andererseits den Kultur- sowie Geistes- und Gesellschaftswissenschaften, insbesondere der Ethnologie, Kulturanthropologie, Soziologie, Psychologie und Volkskunde mit dem Ziel, das Studium der sog. Volksmedizin, aber auch der Humanökologie und der Medizinsoziologie zu intensivieren.

Insbesondere soll die AGEM 1) als Herausgeber einer medizinethnologischen Zeitschrift dieses Ziel fördern sowie 2) durch regelmässige Fachtagungen und 3) durch die Sammlung themenbezogenen Schrifttums der wissenschaftlichen Diskussion dienen.



German

Russian

English

Francais

Italiano

Română

Zum Titelbild/Cover picture 34(2011)3:

Indexseite/Index page of: www.agem-ethnomedizin.de

Vorschau auf das nächste Heft/Forthcoming contributions in *Curare* 34(2011)4:

Artikel

- BARBARA FRUTH: Care for Health and Body: An Ethnobotanical Approach to Nkundo Plant Use (*Cuvette Centrale*, DRC) with focus on the Significance of Indigenous Knowledge for the Human Skin
- JOHN M. JANZEN: Towards a Historical Perspective on African Medicine and Health (Reprint 1983)
- MURRAY LAST: Dying by Design?
- BEATRIZ CAIUBY LABATE: Comments on Brazil's 2010 Resolution Regulating Ayahuasca Use
- ANNETTE LEIBING: Drugs for Senility: Two Moments of Alzheimer's Treatment in Urban Brazil.

Berichte/Reports – Buchbesprechungen/Book Reviews – Nachrufe/Obituaries – MAGEM – Dokumentationen – Index 2010 und 2011

Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin – AGEM, Herausgeber der

Curare, Zeitschrift für Medizinethnologie • *Curare*, Journal of Medical Anthropology (gegründet/founded 1978)

Die Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM) hat als rechtsfähiger Verein ihren Sitz in Hamburg und ist eine Vereinigung von Wissenschaftlern und die Wissenschaft fördernden Personen und Einrichtungen, die ausschließlich und unmittelbar gemeinnützige Zwecke verfolgt. Sie bezweckt die Förderung der interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen der Medizin einschließlich der Medizinhistorie, der Humanbiologie, Pharmakologie und Botanik und angrenzender Naturwissenschaften einerseits und den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften andererseits, insbesondere der Ethnologie, Kulturanthropologie, Soziologie, Psychologie und Volkskunde mit dem Ziel, das Studium der Volksmedizin, aber auch der Humanökologie und Medizin-Soziologie zu intensivieren. Insbesondere soll sie als Herausgeber einer ethnomedizinischen Zeitschrift dieses Ziel fördern, sowie durch regelmäßige Fachtagungen und durch die Sammlung themenbezogenen Schrifttums die wissenschaftliche Diskussionsebene verbreitern. (Auszug der Satzung von 1970)



Zeitschrift für Medizinethnologie Journal of Medical Anthropology



Herausgeber im Auftrag der / Editor-in-chief on behalf of:

Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin e.V. – AGEM
Ekkehard Schröder (auch V.i.S.d.P.) mit

Herausgebersteam / Editorial Board Vol. 33(2010) - 35(2012):

Hans-Jörg Assion (Detmold) info@gpz-lippe.de // Ruth Kutalek (Wien) ruth.kutalek@meduniwien.ac.at // Bernd Rieken (Wien) bernd.rieken@univie.ac.at // Kristina Tiedje (Lyon) kristina@tiedje.com

Geschäftsadresse / office AGEM: AGEM-Curare

c/o E. Schröder, Spindelstr. 3, 14482 Potsdam, Germany
e-mail: ee.schroeder@t-online.de, Fax: +49-[0]331-704 46 82
www.agem-ethnomedizin.de

Beirat / Advisory Board: John R. Baker (Moorpark, CA, USA) // Michael Heinrich (London) // Mihály Hoppál (Budapest) // Annette Leibing (Montreal, CAN) // Armin Prinz (Wien) // Hannes Stubbe (Köln)

Begründet von / Founding Editors: Beatrix Pfeleiderer (Hamburg) – Gerhard Rudnitzki (Heidelberg) – Wulf Schiefenhövel (Andechs) – Ekkehard Schröder (Potsdam)

Ehrenbeirat / Honorary Editors: Hans-Jochen Diesfeld (Starnberg) – Horst H. Figge (Freiburg) – Dieter H. Frießem (Stuttgart) – Wolfgang G. Jilek (Vancouver) – Guy Mazars (Strasbourg)

IMPRESSUM 34(2011)3

Verlag und Vertrieb / Publishing House:

VWB – Verlag für Wissenschaft und Bildung, Amand Aglaster
Postfach 11 03 68 • 10833 Berlin, Germany
Tel. +49-[0]30-251 04 15 • Fax: +49-[0]30-251 11 36
e-mail: info@vwb-verlag.com
<http://www.vwb-verlag.com>

Bezug / Supply:

Der Bezug der *Curare* ist im Mitgliedsbeitrag der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM) enthalten. Einzelne Hefte können beim VWB-Verlag bezogen werden // *Curare* is included in a regular membership of AGEM. Single copies can be ordered at VWB-Verlag.

Abonnementspreis / Subscription Rate:

Die jeweils gültigen Abonnementspreise finden Sie im Internet unter // Valid subscription rates you can find at the internet under: www.vwb-verlag.com/reihen/Periodika/curare.html

Copyright:

© VWB – Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin 2011

ISSN 0344-8622

ISBN 978-3-86135-764-3

Die Artikel dieser Zeitschrift wurden einem Gutachterverfahren unterzogen // This journal is peer reviewed.



Zeitschrift für Medizinethnologie
Journal of Medical Anthropology



hrsg. von/ed. by Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM)

Inhalt / Contents
Vol. 34 (2011) 3
Einzelheft / Single Issue

Generation Ethnomedizin – Generation Medizinethnologie?
40 Jahre AGEM 1970–2010. Rückblicke und Ausblicke III

herausgegeben von / edited by:

EHLER VOSS

EHLER VOSS: Editorial: 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin – Zeit für eine Oral History der Ethnomedizin/Medizinanthropologie/Medical Anthropology im deutschsprachigen Raum	163
AutorInnen/Contributors <i>Curare</i> 34(2011)3	164

Artikel

40 Jahre AGEM – Ausblicke: Zukunftswerkstatt

TANJA AHLIN: Technology and Cultural (R)evolution: Can E-Health and Telemedicine Give Power to the Patients?	165
ALEXANDRA KRAATZ: Ancestor Rituals for Pious Christians: Traditional Healers of the Minahasa in Northern Sulawesi, Indonesia	173
ROBERTA RAFFAETÀ: Allergy: A Review of Relevant Studies	182
ARNE S. STEINFORTH: The Solid and the Liquid. Identifying Institutions and Fields of Healing	193
EHLER VOSS: Domestikationen des Fremden. Die Interpretation von Trance und Besessenheit in der Ethnologie und der Kultur des Medialen Heilens	201

Reprint

ARTHUR M. KLEINMAN: Cognitive Structures of Traditional Medical Systems: Ordering, Explaining, and Interpreting the Human Experience of Illness (Reprint 1974/5)	214
--	-----

Forum*40 Jahre AGEM – Standortbestimmungen: Rückblicke und Ausblicke*

EHLER VOSS: Generation Ethnomedizin. Fragen an Ekkehard Schröder 224

GERHARD RUDNITZKI: Die frühe Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin in Heidelberg: Die Botschaft der 70er – ein verbindliches Erbe für die Medizinanthropologie im 21sten Jahrhundert 230

VERENA MÜNZENMEIER: Rasante Entwicklung der Ethnologie und Ethnomedizin in Zürich in den 70er und 80er Jahren 237

Reprints Shaping the Field

ANTONIO SCARPA: The Italian Institute of Ethnoiatry in Varese, Italy, (Reprint 1968) 243

JOHN D. JANZEN: Traditional Medicine now Seen as National Resource in Zaire and Other African Countries (Reprint 1976/7) 244

Buchbesprechungen/Book Reviews 246

AM (Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica) 17+180 (2004) und 19+20(2005). *Medical Anthropology, Welfare State and Political Engagement*. (KATARINA GREIFELD) // Michela Murgia 2010. *Accabadora*. (Roman, aus dem Italienischen). (ASSIA HARWAZINSKI) // Bernhard Hadolt & Monika Lengauer 2009. *Genetische Beratung in der Praxis. Herausforderungen bei präsymptomatischer Gendiagnostik am Beispiel Österreichs*. (AURELIA WEIKERT) // Hansjörg Dilger & Bernhard Hadolt (Hg) 2010. *Medizin im Kontext – Krankheit und Gesundheit in einer vernetzten Welt*. (KATARINA GREIFELD) // Dr. med. Mabuse 2009. *Sonderheft „Ekel und Scham“*. Nr. 181, September/Oktober 2009. (ASSIA MARIA HAWARZISKI)

Zum Titelbild U2

Impressum U2

Hinweise für Autoren/Instructions to Authors U3

Endredaktion: EKKEHARD SCHRÖDER, EHLER VOSS, SONJA SCHÖPFEL

Redaktionsschluss: **28.07.2011**

Die Artikel in diesem Heft wurden einem Reviewprozess unterzogen / The articles of this issue are peer-reviewed.

Domestikationen des Fremden. Die Interpretation von Trance und Besessenheit in der Ethnologie und der Kultur des Medialen Heilens*

EHLER VOSS

Zusammenfassung Dem Umgang mit Trance und Besessenheit ist in der ethnologischen Literatur viel Aufmerksamkeit gewidmet worden und dementsprechende Fremderfahrungen stellen seit jeher eine Herausforderung für rationale Erklärungen dar. Die Interpretation solcher Erfahrungen führt u. a. zu Fragen nach der Konzeption von Körper und Seele und dem Selbst und dem Anderen. Der *emic* Diskurs der von mir teilnehmend beobachteten medialen Heilerinnen und Heiler in Deutschland wie auch der *etic* Diskurs der Ethnologinnen und Ethnologen beschäftigen sich in Bezug auf Trance und Besessenheit vor allem mit dem Ursprung dementsprechender Erfahrungen. Dabei schwanken beide zwischen der Rückführung dieser Erfahrungen auf einen Ursprung innerhalb oder außerhalb des Selbst. Auf der einen Seite werden Geister, unpersönliche Energien oder Ähnliches als autonome Entitäten betrachtet, die das Selbst affizieren, während sie auf der anderen Seite als ursprünglich im eigenen Selbst konzipiert werden, indem man sie als Projektionen des Unbewussten, Imaginationen oder (bewusste) Fiktionen betrachtet. Selbst einige phänomenologische Ansätze, die versuchen Erfahrung jenseits der Dichotomien von Innen und Außen, Selbst und Anderem zu verstehen, wie der vielzitierte *Embodiment*-Ansatz von Thomas Csordas, verstricken sich in diesen Dichotomien und tendieren dazu, Erfahrungen des Fremden als ursprünglich im Eigenen zu konzeptualisieren. Dieser Vortrag zeichnet die gängigen Erklärungsweisen nach und versucht, durch einen Rückgriff auf die Phänomenologie des Fremden von Bernhard Waldenfels einen Ansatz für die Ethnologie fruchtbar zu machen, der von einer Fremdheit der Erfahrung ausgeht und damit eine Alternative zu einseitig externalisierenden oder internalisierenden Interpretationen anbietet.

Schlagwörter Phänomenologie des Fremden – Embodiment – Mediales Heilen – Deutschland

Domestications of foreignness. The Interpretation of Trance and Possession in Anthropology and in the Culture of Mediumistic Healing

Abstract The handling of trance and possession is often brought into focus in anthropological literature and has challenged rational explanations. The interpretation of such experiences leads to questions concerning the conceptualizing of the body and the soul, and thus “the Self” as well as leading to the question of the relation between “the Self” and “the Other”. The *emic* discourse of the mediumistic healers in Germany I have researched as well as the *etic* discourse of anthropologists about experiences of trance and possession in religious contexts oscillate between finding the origin of such experiences inside and outside the Self. On the one hand “Spirits”, “Energies” and similar things are seen as autonomous entities affecting the Self, while on the other hand they are seen as having originated in the Self through projections of the unconscious or through imagination.

Even some phenomenological approaches which actually aim to conceptualize experiences beyond dichotomies such as inner and outer or the Self and the Other, like the much cited approach of Thomas Csordas, tend to entangle themselves in such dichotomies and tend to trace back experiences of the Other as having originated in the Self. This paper traces different *emic* and *etic* conceptions of body, soul, the Self and the Other and, against this background, argues with reference to the German philosopher Bernhard Waldenfels for a phenomenology of otherness which is grounded in the assumption of an otherness of experience itself and offers an alternative to one-sided externalizing or internalizing interpretations.

Keywords Phenomenology of foreignness – embodiment – mediumistic healing – Germany

* Überarbeiteter Vortrag gehalten auf der „23. Fachkonferenz Ethnomedizin: 40 Jahre Forschen im Interdisziplinären Arbeitsfeld Ethnologie & Medizin. Rückblick und Ausblicke. Heidelberg, 22.–24. Oktober 2010“. Der Vortrag präsentiert einen Aspekt aus der im Dietrich Reimer Verlag wie diese *Curare*-Ausgabe im September 2011 erscheinenden Ethnographie *Mediales Heilen in Deutschland* (vgl. Voss 2011a). Dazu werden größtenteils Auszüge aus dem Text collagiert. Dem Dietrich Reimer Verlag danke ich dabei für sein Einverständnis. Der Verlauf der Argumentation erscheint in ähnlicher, jedoch etwas anders gelagerter Form auf Englisch ebenfalls im September 2011 (vgl. Voss 2011b).

Die Beschäftigung mit Trance und Besessenheit ist ein klassisches Thema der Ethnologie – wenn auch diese Beschäftigung vorwiegend im außereuropäischen Kontext erfolgt. In meiner ethnologischen Dissertation zum Thema *Mediales Heilen* habe ich mich mit Menschen in und aus Deutschland beschäftigt, die sich selbst als Medium verschiedenster Kräfte, Ströme oder Wesen sehen, zu denen sie zumeist in veränderten Bewusstseinszuständen Kontakt aufnehmen und mit deren Hilfe andere Menschen heilen. Ausgangspunkt meiner Arbeit war die Verwunderung über den weit verbreiteten Umgang mit Geistwesen unterschiedlichster Art in einer Gesellschaft, deren offizielle Institutionen sich seit langem von einer solchen Annahme distanzieren und diese Distanzierung als ein Zeichen ihrer fortgeschrittenen Entwicklung deuten. Neben den politischen, pädagogischen und strafrechtlichen Institutionen, die zumindest potentiell selbstständige und selbstverantwortliche Individuen voraussetzen, welche ebenso wenig wie der Lauf der Welt von „Geistigen Wesen“ beeinflusst werden, wird dies wohl am hiesigen Medizinsystem besonders deutlich. Die Ausbildung der Mediziner und Psychologen wie auch die Finanzierung des Gesundheitssystems basiert auf naturwissenschaftlichen Annahmen, bei denen der Einfluss von Gott, Göttern oder Geistern in der Regel keine Rolle spielt. Vielmehr gründet das Selbstbewusstsein vieler heutiger Mediziner auf der Gewissheit, solche in der Regel nicht nur bei Medizinern als Aberglaube verbuchten Überzeugungen überwunden zu haben.

Bei meiner Feldforschung in den Jahren 2005–2007 bin ich der Metapher des medialen Heilens gefolgt und dabei auf verschiedene Praktiken mit medialen Aspekten gestoßen. Dazu gehören Channeling, Schamanismus, Reiki, Bruno Gröning und das Familienstellen nach Bert Hellinger, die jeweils in Szenen organisiert sind. Viele Heilerinnen und Heiler wenden alternierend, kombinierend oder synthetisierend verschiedene dieser Methoden an.¹ Auch auf Seiten der Klientinnen und Klienten gibt es in der Regel die Teilhabe an mehreren Szenen, wodurch sich die Szenen als so miteinander verwoben darstellen, dass sie sich vor dem Hintergrund einer Auffassung von Kultur als unabschließbar auszuhandelnder Collage heterogener Elemente in der Ethnographie zu einer Kultur des Medialen Heilens verdichten.

Der *emische* Diskurs der medialen Heilerinnen und Heiler wie auch der *etische* Diskurs der Ethnologinnen und Ethnologen beschäftigen sich in Bezug auf Trance und Besessenheit vor allem mit dem Ursprung dementsprechender Erfahrungen. Dabei schwanken beide zwischen der Rückführung dieser Erfahrungen auf einen Ursprung innerhalb oder außerhalb des Selbst. Auf der einen Seite werden Geister, unpersönliche Energien oder Ähnliches als autonome Entitäten betrachtet, die das Selbst affizieren, während sie auf der anderen Seite als ursprünglich im eigenen Selbst konzipiert werden, indem man sie als Projektionen des Unterbewussten, Imaginationen oder (bewusste) Fiktionen betrachtet.

Üblicherweise werden verschiedene gängige Dichotomien sogenannter westlicher Gesellschaften wie Körper und Seele, Subjekt und Objekt, Natur und Kultur, Eigenes und Fremdes auf den Cartesianischen Dualismus von *res extensa* und *res cogitans* zurückgeführt. Da häufig angenommen wird, dass ein Denken in diesen Kategorien das Verständnis von *emischen* Perspektiven in vielen anderen Teilen der Welt erschwere, gibt es immer wieder Versuche, Alternativen zu dieser Art von Dualismen zu präsentieren. Über Alternativen nachzudenken, bedeutet nicht nur, über die oben genannten Dichotomien nachzudenken, sondern auch über „Erfahrung“ und das „Selbst“ sowie die Beziehung zwischen einem Selbst und einem Anderen. Oft wird dabei auf phänomenologische Ansätze zurückgegriffen, wobei es sich bei der Phänomenologie um alles andere als eine einheitliche Denkrichtung handelt und dementsprechend sehr unterschiedliche Ansätze unter diesem Begriff zu finden sind.

Ein prominenter Versuch in der Ethnologie, eine derartige Alternative zu präsentieren, stellt das vielzitierte Konzept des *Embodiment* dar, wie es von Thomas CSORDAS in den 1990er Jahren mit dem Ziel, ein Paradigma für die ethnologische Forschung zu etablieren, entwickelt wurde (vgl. CSORDAS 1990, 1993, 1994a, 1994b). Bei seinem Versuch, den Körper als „existentiellen Grund“ von Kultur herauszuarbeiten, bezieht er sich auf den bekannten Habitus-Begriff von Bourdieu und versucht ihn, wie vor ihm bereits der Ethnologe Michael JACKSON (1983), mit den phänomenologischen Überlegungen des Philosophen Maurice MERLEAU-PONTY über die Wahrnehmung zu kombinieren. Die zumeist übersehene Schwäche des Ansatzes von Csordas liegt vor allem in dessen Interpretation von Merleau-Pontys

Theorie der Wahrnehmung. Um diese Schwäche zu verdeutlichen, wird dieser Aufsatz im Folgenden zunächst auf Merleau-Ponty in einer von Csordas' Darstellung unabhängigen Weise eingehen. Im Anschluss wird die Phänomenologie des Fremden von BERNHARD WALDENFELS vorgestellt und vor diesem Hintergrund der Ansatz von Csordas als eine spezifische Form der Domestikation des Fremden herausgestellt, die ihn mit vielen Akteuren innerhalb der Ethnologie ebenso wie der Kultur des Medialen Heilens verbindet. Mit dem Rückgriff auf die Phänomenologie des Fremden wird versucht, einen Ansatz für die Ethnologie fruchtbar zu machen, der sich der vollständigen Domestikation des Fremden widersetzt, indem er von einer Fremdheit der Erfahrung selbst ausgeht und damit eine Alternative zu einseitig externalisierenden oder internalisierenden Interpretationen anbietet.

Phänomenologie der Wahrnehmung – Der fungierende Leib

Merleau-Pontys Ausgangspunkt für ein Denken jenseits des Dualismus von Körper und Seele ist die Frage der Wahrnehmung, die er in Abgrenzung von einem Empirismus und einem Intellektualismus zu beantworten sucht, indem er die Intentionalität, die bei Husserl ein intentionales transzendentes Bewusstsein bezeichnet, dem immer etwas als etwas erscheint, in die Leiblichkeit verlegt. Empirismus wie Intellektualismus wirft er die gleiche Grundannahme vor, die darin besteht, in einer Trennung von Subjekt und Objekt zu verharren. Das empiristische „objektive Denken ignoriert das Subjekt der Wahrnehmung. Die Welt betrachtet es als etwas fertig Gegebenes“, heißt es in seiner oft als Hauptwerk bezeichneten 1945 erschienenen Schrift *Phénoménologie de la Perception* (1966: 244). Die Perspektivität jeglicher Wahrnehmung, auch die des Wissenschaftlers, werde im Empirismus ausgeblendet und auch das Bewusstsein werde als Teil der Welt objektiviert. Die gegebenen Dinge der Welt wirkten in dieser Vorstellung auf die Sinnesorgane ein und die atomistischen Reize werden von einem Bewusstsein registrierend verarbeitet und zusammengesetzt. Aber auch der Intellektualismus ist für Merleau-Ponty keine Lösung.

„Jener außerweltliche Ort, den der empiristische Philosoph unterstellt und auf den er bei der Be-

schreibung des Vorkommnisses der Wahrnehmung stillschweigend sich erhebt, bekommt jetzt einen Namen und tritt in der Beschreibung selber auf: es ist das transzendente Ich. So erfahren die sämtlichen Thesen des Empirismus einen Umsturz: der Zustand eines Bewußtseins wird zum Bewußtsein eines Zustandes, Passivität zur Setzung der Passivität, die Welt wird zum Korrelat einer Weltvorstellung und existiert nur mehr für einen sie Konstituierenden.“ (1966: 244–245)

Auch hierbei werde die Welt als ein Gegebenes hingenommen, mit dem Unterschied, dass „einem jeden der Begriffe empiristischer Beschreibung [...] der Index ‚Bewußtsein von ...‘ beigefügt“ wird (1966: 245). Sowohl im Empirismus als auch im Intellektualismus wird demnach die Welt von einem Bewusstsein her konstituiert. Wenn Merleau-Ponty nun den Leib (*le corps propre*, später *chair*) als ein „natürliches Ich und selbst das Subjekt der Wahrnehmung“ versteht, bezieht er sich damit auf die in der Phänomenologie übliche Unterscheidung von Körper und Leib. Körper bezeichnet dabei einen biologischen Körper, den man *hat* im Gegensatz zu einem Leib, der man *ist*. Merleau-Ponty spricht von der „fungierenden Intentionalität, in der die natürliche vorprädikative Einheit der Welt und unseres Lebens gründet“ (1966: 15). Damit deutet sich eine unauflöbliche Verwobenheit von wahrnehmendem Leib und Welt an.

„Das wahre cogito definiert die Existenz des Subjekts nicht durch sein Denken zu existieren, wandelt nicht die Gewißheit der Welt zur Gewißheit der Weltvorstellung [...]. Vielmehr läßt es mein Denken selbst noch als unaufhebliches Faktum erkennen und schließt es jederlei Idealismus aus, indem es mich selbst entdeckt als ‚Zur-Welt- Sein.‘“ (1966: 10)

Dieses Zur-Welt-Sein ist dynamisch, da ein Subjekt sich immer wieder zur Welt hin wendet und sie entwirft, die Welt aber gleichzeitig dem Subjekt immer schon als vorprädikative Welt entgegentritt. Mit dieser „Verlegung des Gegenstandes in die leibliche Erfahrung“ (1966: 239) sucht Merleau-Ponty einen „dritten Weg“ (1966: 426) zu beschreiten. Der Leib schließt dabei immer schon Aspekte des Fremden mit ein und hebt in seiner Zwischenstellung den Dualismus von Geist und Körper auf. Während in der cartesianischen Dichotomie der Geist sehend, aber nicht gesehen und der Körper gesehen, aber nicht

sehend ist, ist der Leib sehend und gesehen zugleich und in diesem Sinne auch berührend und berührt, bewegend und bewegt, wie Bernhard Waldenfels (2005: 72) in seiner Interpretation von Merleau-Ponty herausstellt. Waldenfels spricht von einem „Selbstbezug, dem ein Selbstentzug innewohnt. Man kann dieses Ineinander von Bezug und Entzug geradezu als Grundbestimmung des Leibes ansehen“ (2005: 73).

Embodiment – Das sakralisierte Selbst

Während sich bei Merleau-Ponty Subjekt und Objekt unablässig gegenseitig bedingen und aus der Unterscheidung selbst erst entspringen, spricht Csordas davon, dass Objekte durch einen „process of self-objectification“ entstehen (CSORDAS 1990: 15). Dies demonstriert er unter anderem an einem Heilungsritual charismatischer Christen in den USA, bei dem Dämonen ausgetrieben werden, welche den Besessenen, begleitet von Brüllen, spitzen Schreien, Husten oder Erbrechen, wieder verlassen. Die Teilnehmenden nehmen nach Csordas jedoch keine Dämonen in sich wahr, sondern nur, dass sie einen bestimmten Gedanken, ein bestimmtes Verhalten oder eine Emotion nicht mehr unter Kontrolle haben. Erst der Heiler als ein Spezialist kultureller Objektivierung definiere diese Wahrnehmung entweder als ausgelöst durch eine Besessenheit oder als emotionales Problem (1990: 14). Der Habitus sorgt dabei laut Csordas in den Ritualen für eine gewisse Gleichförmigkeit der unkontrollierten Handlungen. Diese werden zudem kulturell bedingt auf bestimmte Weise interpretiert und mit bestimmten Geistern in Verbindung gebracht, wie etwa das spontane Hochreißen der Arme mit der Austreibung des bösen Geistes der geächteten Masturbation in Verbindung gebracht wird (1990: 18). Da sich die Teilnehmenden des gemeinsamen Habitus nicht bewusst sind, werden die gleichförmigen Handlungen unvermeidlich missverstanden, indem ihr Ursprung in Gott oder anderen Wesen statt in dem sozial informierten Körper gesehen wird (1990: 23). Wenn einem charismatischen Christen ein Gedanke oder Bild ins Bewusstsein komme, sage er nicht, er habe einen Einfall, sondern interpretiere dies als von Gott kommend. Und ein zwanghaftes Verhalten werde nicht als Makel der Persönlichkeit gedeutet, sondern als Attacke böser Geister. Für Émile Durkheim

entstehe das Sakrale durch die Sakralisierung der eigenen Gesellschaft, wodurch er das Sakrale durch das Soziale ersetze. Csordas spricht dagegen von der Eigenschaft des Menschen, Teile des Selbst als das Andere zu sakralisieren (1990: 33–34).

Mit einer solchen Konzeption des Anderen stellt der Ansatz von Csordas einen entscheidenden Unterschied zu dem Ansatz Merleau-Pontys dar. Während bei Merleau-Ponty Subjekt und Objekt und so auch Selbst und Anderes – wie gesehen – in einem anhaltenden Prozess des sich Aufeinander-Beziehens und damit einer gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzung entstehen, wird das Andere bei Csordas allein als nicht wahrgenommener oder negierter Teil des Selbst verstanden. Das Andere entsteht durch Objektivierung des Eigenen, der Ursprung des Anderen liegt im Selbst, wodurch beide identisch werden. Dies problematisiert auch die Ethnologin Teresa PLATZ in ihrer aufschlussreichen Arbeit über die Anthropologie des Körpers (PLATZ 2006: 98–100). Doch trotz dieser berechtigten Kritik an Csordas scheint auch Platz immer noch zu stark Csordas' Interpretation von Merleau-Ponty zu folgen, dass „perception began in the body and, through reflective thinking, ends in objects“ (CSORDAS 1993: 137; PLATZ 2006: 45). Denn auch Formulierungen wie diese erinnern immer noch stark an die von Merleau-Ponty eigentlich kritisierten empiristischen und intellektualistischen Theorien der Wahrnehmung (1966: 3–88) und verstärken den Eindruck, dass bei Csordas der Wunsch, „to collapse these dualities“ (1990: 8) nicht immer voll zum Tragen kommt, sondern er vielmehr zwischen der Beibehaltung einer monistischen Trennung und der Gleichsetzung beider Pole schwankt.

Phänomenologie des Fremden – Die radikale Fremdheit

Auch Bernhard Waldenfels bezieht sich, wie schon angedeutet, in seiner Phänomenologie des Fremden stark auf Merleau-Ponty. Einer der entscheidenden Aspekte dabei ist die Einführung der Kategorie der *radikalen Fremdheit*, die jedoch nicht mit einem absolut Fremden zu verwechseln ist. Fremdes ist dabei auch nicht einfach ein Anderes. Wenn zwischen Apfel und Birne, Tisch und Bett oder Pinot und Merlot unterschieden wird, wird man nicht sagen, dass diese jeweils einander fremd sind. Denn die

Unterscheidung wird von einem Dritten im Medium des Allgemeinen vollzogen, welches es ermöglicht, zwischen verschiedenen Früchten, Möbelstücken oder Weinsorten zu unterscheiden. Dies gilt ebenso für Einzelpersonen oder Gruppen bzw. Kulturen, solange man über sie redet. Dann werden sie unterschieden aufgrund einer spezifischen Differenz; nicht jedoch, weil sie sich selbst von anderen unterscheiden. Eigenes und Fremdes gehen vielmehr aus einer gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzung hervor (WALDENFELS 1997: 21).

„Eigenes entsteht, indem sich ihm etwas entzieht, und das, was sich entzieht, ist genau das, was wir als fremd und fremdartig erfahren. Die Diastase, das Auseinandertreten von Eigenem und Fremdem, das durch kein Drittes vermittelt ist, gehört einer anderen Dimension an, als die Distinktion vom Selben und Anderen, die ihren Rückhalt in einem dialektisch zu vermittelnden Ganzen findet.“ (2006: 29)

„Eigenes und Fremdes sind durch eine Schwelle voneinander getrennt, wobei niemand auf beiden Seiten der Schwelle zugleich steht“ (1997: 21). Als radikale Fremdheit bezeichnet Waldenfels etwas, das außerhalb jeder Ordnung ist (u. a. ebd. 78). Dabei gibt es so viele Fremdheiten wie es Ordnungen gibt, denn mit dem Wandel der Ordnung wandelt sich auch das Fremde (2006b: 15). Für Waldenfels ist der Mensch in Anlehnung an Nietzsche ein „nicht festgestelltes Tier“, das

„sich dadurch auszeichnet, daß sein Verhalten weder durch instinktive Regelungen noch durch künstliche Programme auf sichere Bahnen gelenkt wird, ist ein Wesen, das nicht in feste Grenzen eingeschlossen ist, das sich vielmehr auf bestimmte Weise zu seinen Grenzen verhält. Dies gilt für Orts- und Zeitgrenzen, die unser Hier- und Jetztsein bestimmen, aber auch für Verbots- und Taten-Schranken auferlegen, und für Begriffsgrenzen, die das Denken zügel.“ (2006b: 15–16)

Jede Ordnung hat einen blinden Fleck in Gestalt eines Ungeordneten, etwas, das sich dem Zugriff der Ordnung entzieht. Indem etwas als etwas erscheint, wie es der Begriff der Intentionalität in der Phänomenologie bezeichnet, verweist jede Ordnung auf die Möglichkeit einer ganz anderen Ordnung und offenbart ihre Kontingenz, denn es gibt bestimmte Ordnungen, nicht aber eine einzige Ordnung (1997: 20). „Die Grenzzonen, die sich zwischen den Ord-

nungen und jenseits der Ordnung ausbreiten, sind Brutstätten des Fremden“ (2006b: 15). Das Fremde jenseits der Ordnung tritt auf in „Grenzphänomenen wie Eros, Rausch, Schlaf oder Tod, die den Gang der Dinge, auch die Raum- und Zeitordnung durchbrechen“ und nicht nur eine bestimmte Interpretation, sondern die Interpretationsmöglichkeit überhaupt in Frage stellen (1997: 37). Indem das Fremde das ist, was sich entzieht, bleibt es abwesend. Wäre das Fremde gegenständlich bestimmt, wäre es nichts weiter als das noch nicht Bekannte, Erklärte, Verstandene und hätte keine inhärente Eigenart. Eine Wissenschaft vom Fremden würde sich mit zunehmendem Erfolg selbst überflüssig machen, indem es ihren Gegenstand auflöst (1999: 128).

„Die Herausforderung durch ein radikal Fremdes, mit der wir uns konfrontiert sehen, bedeutet, daß es keine Welt gibt, in der wir völlig heimisch sind, und daß es kein Subjekt gibt, das Herr im eigenen Hause wäre. Bis heute stellt sich allerdings die Frage, wieweit die Herausforderung angenommen, wieweit sie verdrängt wird.“ (1997: 17)

Die Negierung des Fremden

Neben dem Verlockenden hat das Fremde immer auch etwas Bedrohliches, da es die eigene Ordnung in Frage stellt und es gibt unterschiedliche Weisen, mit dieser Bedrohung umzugehen. Neben der Möglichkeit, dem Fremden durch Ausgrenzung zu begegnen, besteht eine andere darin, es durch einen Prozess der Normalisierung unschädlich zu machen und zu versuchen, dem Fremden den Stachel zu ziehen, indem es dem Eigenen angeglichen oder einverleibt wird. Diesen Möglichkeiten steht eine Offenheit gegenüber, die das Fremde anerkennt, zulässt und ihm begegnet, ohne es – in gewisser Weise gewaltsam – zu eliminieren.

Bezüglich des Umgangs mit dem Fremden wird immer wieder vor dem Hintergrund der altbekannten und problematischen Dichotomie vom Westen und Nicht-Westen eine Diagnose gestellt, nach der unsere heutige westliche Kultur einen Umgang mit dem Fremden pflege, der auf eine Abwehr, Negierung und Ausschaltung des Fremden hinauslaufe, während es andernorts einen offenen Umgang mit dem Fremden gebe. Und auch Waldenfels spricht davon, „daß es in der abendländischen Tradition ei-

nen Sog zur Aneignung gibt, derart, daß alles Fremde als Produkt einer Entfremdung, eines Fremdwerdens des Eigenen betrachtet wird“ (1998b: 137). Für Max WEBER bedeutet Rationalisierung die „Fähigkeit, durch Berechnung zu herrschen“, und die Entwicklung der Industriegesellschaften zeichne sich durch ein „Verlangen nach Weltbeherrschung“ aus (WEBER 1991[1920]: 207). Hans-Peter DUERR postuliert, dass menschliche Kulturen sich dadurch auszeichnen, dass sie eine Grenze zwischen ihrer eigenen Zivilisation und der diese umgebenden Wildnis ziehen, wobei „unsere eigene“ Kultur im Gegensatz zu „archaischen“ Kulturen versuche, die Grenzpfähle immer weiter in die Wildnis hineinzutreiben und „das ‚Draußen‘ ohne Ende [zu] roden, [zu] bearbeiten, [zu] kategorisieren“ (DUERR 1985: 201). Boris GROYS diagnostiziert bei seiner Reflexion über den Medienbegriff, dass „unsere Zivilisation“ nicht mehr an die Medialität des Menschen glaube bzw. sie nicht ernst nehme und daher auch kein Vokabular habe, „das authentisch Mediale“ überhaupt zu erfassen und zu interpretieren. Das zeige sich unter anderem an der politischen Auseinandersetzung mit dem radikalen Islam. Selbstmordattentäter sind für Groys „vollständig medialisiert“, denn sie agierten als Medium einer Idee, eines Geistes des Islams, dessen Botschaft sie mit ihrem Tod in die Welt brächten. Das Selbstverständnis, nicht Subjekt und Autor, sondern Medium und Botschafter eines anderen Geistes zu sein, werde aber verkannt, wenn man, wie hierzulande üblich, in einer wissenschaftlichen soziologischen oder psychoanalytischen Analyse die Ursprünge ihrer Tat in ihnen selbst – in ihrer Seele oder ihrem Körper – suche, indem man etwa sage, sie seien unglücklich, ausgebeutet, indoktriniert oder hätten sexuelle Probleme (GROYS 2004: 3). Es zeigt sich, wie mit der Rede über Fremdheit die Konzeption der Person zur Debatte steht. Clifford GEERTZ stellt in analoger Weise der „abendländische[n] Vorstellung von der Person als einem fest umrissenen, einzigartigen, mehr oder weniger integrierten motivationalen und kognitiven Universum, einem Zentrum des Bewusstseins, Fühlens, Urteilens und Handelns, das als unterscheidbares Ganzes organisiert ist und sich sowohl von anderen Ganzheiten als auch von einem sozialen und natürlichen Hintergrund abhebt“, den „Kontext der anderen Weltkulturen“ gegenüber, in dem sich diese Vorstellung als recht sonderbare Idee erweise, auch wenn er mit den „anderen Weltkultu-

ren“ kein einheitliches Gegenbild zum Abendland in Stellung bringt (1983c: 294).

Neben der *Ausgrenzung* oder Vernichtung des Fremden gibt es in der „westlichen Kultur“ tatsächlich viele Beispiele für eine Normalisierung des Fremden durch eine Angleichung an das Eigene, wie es in der Ethnologie etwa in der Diskussion um Hexerei geschieht. Durch eine Abstraktion wird das Fremde als eine Variante des Eigenen erkannt. So erkennt Edward EVANS-PRITCHARD in der Hexerei der Zande ein unserem Konzept des Zufalls äquivalentes Interpretationsmuster. In einem vielzitierten Beispiel von Evans-Pritchard brechen aufgrund von Termitenfraß die Stelzen eines Getreidespeichers und verletzen die darunter vor der Mittagssonne Schutz suchenden Zande, welche daraufhin als Ursache für dieses Unglück Hexerei vermuten. Jedoch handelten die Zande damit nicht irrational und unverständlich. Die Annahme von Hexerei widerspräche in keiner Weise dem empirischen Wissen von Ursache und Wirkung. Die Zande nähmen die Ereignisse genauso klar wahr wie wir. Sie sähen nicht, wie ein Hexer einen Getreidespeicher umstürzt, sondern Termiten, die dessen Stützen zernagten. Damit werde Hexerei nie als einzige Ursache aufgefasst, die Wirkung der Termiten nicht negiert. Nur, dass der Einsturz genau zu dem Zeitpunkt erfolgt, als Leute darunter sitzen, ist ein Umstand, den wir nur mit Zufall erklären könnten, die Zande aber mit dem Konzept der Hexerei das fehlende erklärende Glied lieferten (EVANS-PRITCHARD 1978: 60–76; vgl. NIESWAND 2006). Auch in der funktionalistischen Gesellschaftstheorie Malinowskis werden alle Fremdartigkeiten normalisiert, indem letztlich jede Handlung und jede kulturelle Institution auf die Befriedigung universaler menschlicher Bedürfnisse zurückgeführt werden. In der Hermeneutik etwa von Wilhelm Dilthey und Hans-Georg Gadamer erscheint Fremdheit als eine relative Fremdheit (vgl. GADAMER 1960). Unverständliches ist hier immer ein Noch-nicht-Verstandenes, und der Akt des Verstehens ist konzipiert als eine zunehmende Auflösung der Fremdheit, die sich auf einem gemeinsamen Grund ergibt. Einen solchen setzt auch HABERMAS (1981) in seiner Theorie des kommunikativen Handelns voraus, wenn er meint, den angestrebten Konsens mittels einer gemeinsamen Vernunft finden zu können. Die in „unserer Kultur“ besonders einflussreiche Psychoanalyse Sigmund FREUDS kann trotz aller Kränkung des Menschen, dem er die

Herrschaft im eigenen Hause abspricht, letztlich als ein Versuch gedeutet werden, mit der Konzeption des Unbewussten das Fremde ins Eigene zu verlegen. Besessenheit ist dann nicht auf so etwas wie fremde Geister zurückzuführen, sondern entspringt dem eigenen Unbewussten, dem Verdrängten, dem „inneren Ausland“. Auch wenn dieses durch eine Unkontrollierbarkeit gekennzeichnet ist, besteht das Ziel darin, das unverfügbare Fremde aufzulösen, wenn es heißt: „Wo Es war, soll Ich werden“ (FREUD 2000d[1932]: 516). Formen von Besessenheit erscheinen aus psychologischer Perspektive vor allem als pathologischer Zustand (BOURGUIGNON 1980). In dieser Tradition, das Fremde auf das Eigene zurückzuführen, steht auch der oben angeführte Ethnologe Thomas Csordas, der das, was charismatische Christen als Einwirkung von Dämonen bezeichnen, als nicht erkannte Teile des Selbst erklärt. Ohne das Konzept des Unbewussten kommt dagegen ein „kognitiver“ Ansatz aus, der den Ursprung bedrohlicher fremder Wesen in den Kopf des Menschen verlegt und auf neuronale Prozesse zurückführt, die, geleitet von einer Erwartungshaltung, optische Täuschungen oder Halluzinationen hervorrufen. „Würden Schamanen aufhören, sich mit Hexen zu beschäftigen, sie wären bald verschwunden“ (REIMANN 1998: 281), lautet in diesem Fall die einfache und aus der Sicht einer Phänomenologie des Fremden selbst illusorische Lösung zur Aufhebung beunruhigender Erfahrung des Fremden.

Die Anerkennung des Fremden

Geht man von einer geographischen Trennung in Westen und Nicht-Westen aus, finden sich in der Literatur über den Nicht-Westen viele Hinweise auf einen Umgang mit dem Fremden, der sich von den oben skizzierten Vereinnahmungen unterscheidet. In diesem Sinne ist die Rede davon, dass man andernorts nicht von einem unteilbaren, mit sich selbst identischen Individuum ausginge, sondern von einem Dividuum, einem Konglomerat, einer Collage aus Eigenem und Fremdem, deren Anteile im Spiel der Masken zum Vorschein kommen (vgl. OKAZAKI 1986). So wird etwa auch für Alfred SCHÄFER (1999) Identität bei den Batemi in Tansania zu einer „unsagbaren Identität“, da den Heranwachsenden eine unhintergehbare Differenz im Selbst verdeutlicht werde. Eine Bereitschaft zur Fremdsteuerung

bezeichnet Fritz KRAMER (1984) in Anlehnung an Ronald Godfrey LIENHARDT (1961) mit dem lateinischen *passio*. Diese zeigt sich zum Beispiel in Form von ritueller Besessenheit, bei der der Mensch von nichtmenschlichen Wesen affiziert wird, ohne dass diese ausgegrenzt, vernichtet oder normalisierend vereinnahmt werden, wie Bernhard STRECK (2006) in seinem Überblick über Besessenheit und Trance in der ethnologischen Forschung herausstellt. Vielmehr geht es um den Versuch einer Kooperation, der aber auch in einen Kampf um die Oberhand ausarten kann. Die Metaphern von Ross und Reiter, Sklave und Herr, Geliebtem und Liebender, mit denen viele Betroffene ihre Fremdheitserfahrungen beschreiben, verweisen auf das ungleiche Verhältnis zwischen Besetzenden und Besessenen, wobei es vergleichsweise wenigen Menschen gelingt, diese Asymmetrie zu ihren Gunsten zu entscheiden und Herr über die Geister zu werden, die in einem ihre Stimme erheben und den Körper bewegen. Streck spricht von einem „alles beherrschenden Gefühl der engagierten Heteronomie, an das unser etwas abgegriffenes Wort der Begeisterung nicht mehr heranreicht“, da man die Gründe für sie in erster Linie in der Disposition des Begeisterten suche statt in einer externen Besitz ergreifenden Macht.³ Diese Macht kann sich aus den vielfältigsten Quellen speisen, wenn es mit einem „qualitativen Umweltverständnis“ keine tote Materie gibt, sondern die gesamte Umgebung wie auch Vergangenheit und Zukunft aus lauter wirkenden Subjekten besteht (STRECK 2006: 31, 43). Die Ambivalenz und Heftigkeit einer solchen Affizierung lässt Kramer (1987: 123) von der „Geburt des Tanzes im Schrecken“ sprechen. In dem bekannten Film *Les Maîtres Fous* von Jean Rouch aus dem Jahre 1954 ist ein Besessenheitsritual der Hauka in der Nähe der Stadt Accra zu sehen. Dabei treten u. a. Flugzeuge, Eisenbahnen und Offiziere auf und lassen das Gefilmte als eine für unsere Gewohnheiten sehr ungewöhnliche Auseinandersetzung mit der europäischen Zivilisation erscheinen (vgl. DARMANN 2005: 66–69; SCHÜTTELZ 2005: 289–323), weswegen diesbezüglich in einer Umkehrung der geläufigen Formel einer psychologisierenden „Selbstausslegung im Anderen“ von einer „Fremdauslegung im Eigenen“ gesprochen werden kann (STRECK 2006). Doch wie schon des Öfteren angedeutet, lässt sich eine eindeutige, zum Teil auch nur zu heuristischen Zwecken vorgenommene, Trennung von Westen und Nicht-Westen

nicht aufrechterhalten, auch in diesem Bereich nicht. So wird nicht nur darauf verwiesen, dass es auch in nicht-westlichen Heilritualen eine Tendenz gibt, zu versuchen, die Kohärenz einer Person herzustellen (LÉVI-STRAUSS 1967b), sondern dass sich auch im Westen viele Beispiele für einen Umgang mit dem Fremden finden lassen, der es etwa im Falle von Geistkontakten als Inbesitznahme des Eigenen zuzulassen scheint – und dies nicht nur in entfernter Vergangenheit (DUERR 1985; GINZBURG 1993), sondern, wie u. a. die Kultur des Medialen Heilens vermuten lässt, auch in der Gegenwart. Gerade in der ethnologischen Forschung kommt es vor, dass auch die westlichen Forscherinnen und Forscher von einem Fremden affiziert werden, das sich für sie einer wissenschaftlichen Normalisierung widersetzt und zum Teil zu der Forderung führt, sich dem Fremden nicht durch vorschnelle Normalisierung zu entziehen, sondern sich ihm in seiner Fremdheit auszusetzen. Ein bekanntes Beispiel ist die Anthropologin Jeanne FAVRET-SAADA, die sich in ihrer Forschung zum Hexenwesen im nordwestfranzösischen Hainland hat „packen“ lassen, wie sie es in Anlehnung an die Wortwahl ihrer verhexten und verhexenden Gegenüber formuliert (1979: 249). Und Leo FROBENIUS (1921), der das Thema Ergriffenheit ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit rückt, sah nicht nur Völker als von einem Paideuma ergriffen, das sie durch die Phasen von Geburt, Erblühen und Sterben führt, sondern ebenfalls sich selbst als ergriffenen Forscher. Auch auf akademisch theoretischer Ebene gibt es im Westen eine einflussreiche Tradition der Vernunft-, Subjekt- und Hermeneutik-Kritik, die auf jeweils unterschiedliche Weise versucht, die Unmöglichkeit einer Selbstpräsenz aufzuzeigen und dem radikal Fremden einen irreduziblen Platz einzuräumen. So bezeichnet beispielsweise Friedrich NIETZSCHE (1999a[1872]) mit der Kategorie des Dionysischen eine mit Hilfe des apollinischen Gegensatzes nur schwer zu bändigende und den Menschen rauschhaft affizierende Kraft. Bei LEVINAS erscheint der Andere als ein radikal Anderer, dem das Eigene durch dessen vorgängigen und uneinlösbaren Anspruch unterworfen ist (LÉVINAS 1992). Jacques DERRIDA verweist mit dem Neologismus der *différance* auf die Möglichkeit einer jeglichen Identität sich entgegenstellenden und jeder Bedeutung vorausgehenden Differenz, die sich einer dialektischen Aufhebung entzieht (DERRIDA 1976: 6–37, 1986: 83–97). Für LYOTARD (1987, 1992) exi-

stieren „paralogische Diskurse“ und er fordert zur Akzeptanz anderer Sprachspiele und Logiken auf. Zu nennen ist auch die Kategorie des Heiligen, die in der theologischen Diskussion als das transzendente Ganz Andere thematisiert wird wie bei Rudolf OTTO (1991) oder aber als immanenter Ausdruck der Gesellschaft wie bei DURKHEIM (1981) und in der nach ihm benannten Schule. In beiden Fällen geht das Heilige über die Verfügung des einzelnen Menschen hinaus. Und auch, wenn gerade in den Sozialwissenschaften häufig der souveräne, rational handelnde Mensch angenommen wird, wie etwa in der Rational-Choice-Theorie, gibt es doch auch hier viele Ansätze, die ähnlich wie Durkheim anhand von Gesellschaft einen gewissen Grad an Ausgeliefertsein des Menschen an Strukturen (Lévi-Strauss), Systeme (Luhmann), Diskurse (Foucault) oder Paideuma (Frobenius) annehmen. Auch bei Bourdieus Konzept des Habitus ist die Gesellschaft zu einem großen Teil unverfügbarer und handlungsbestimmender Teil der Person. Und in jüngster Zeit wird von einigen Philosophen, Sozial- und Kulturwissenschaftlern zunehmend der Begriff des Pathos und damit der Mensch als Erleidender im Gegensatz zum souverän Handelnden stark gemacht, wie in dem gleichnamigen Sammelband von Kathrin BUSCH und Iris DÄRMANN (2007) – wenngleich solche Ansätze zu einer Ethnologie der *Passiones* zu meist als marginal bleibend bezeichnet werden (vgl. BEHREND 2007: 184).

Mit Därmann und Busch zurück zu Bernhard Waldenfels. Beide scheinen von dessen „Philosophie der Responsivität“ stark beeinflusst zu sein. Waldenfels versucht – wie beschrieben –, das Fremde als radikal Fremdes zu akzeptieren und nicht durch einen Prozess der Aneignung zu verleugnen und zu neutralisieren. Das Fremde ist bei Waldenfels etwas, das die Grenzen jeglicher Ordnung übersteigt, ohne dabei jedoch „in eine jenseitige Welt“ zu führen, „sondern in ein Jenseits dieser Welt“ (2006b: 31). Dadurch ist es auch nicht mit dem Alogischen, Irrationalen in Verbindung zu bringen, denn das Pathos ist nach Waldenfels im Logos selbst am Werk (2006b: 52). Eine Frage, die sich daraus ergibt, ist die nach der Erfahrung, in der sich ein solcher Überstieg vollzieht (2006b: 34). Die Intentionalität als das „Schibboleth der der Phänomenologie“ (2006: 34) bedeute in ihrer prägnanten Form, dass sich *etwas als etwas* zeige. Diese Formel besage, dass etwas Wirkliches, Mögliches oder Unmögliches mit

etwas, d. h. einem Sinn oder einer Bedeutung verbunden und von ihm geschieden werde.

„Wie eine Fuge, die Unverbundenes verbindet, markiert das winzige Als einen gebrochenen Zusammenhang. [...] Das Als bildet keine dritte Entität, die sich zwischen zwei anfängliche Realitäten schiebt, von denen die eine real, die andere ideal oder die ein psychisch, die andere physisch wäre, sondern es markiert ein dynamisches Gefüge, ohne welches es buchstäblich nichts gäbe, was sich zeigt, und somit auch niemandem, dem sich etwas zeigt. [...] Die seit John Locke unaufhörlich herangezogene Sonderung in Außen- und Innenwelt, die zur Ergänzung einer dritten Welt der Ideen bedarf, erweist sich als eine Konstruktion, die den Boden der Erfahrung verläßt, bevor sie ihn gefunden hat“ (2006b: 35–36).

Die Alternative zu einer an bloßer Sinnauslegung interessierten Phänomenologie und Hermeneutik, versucht Waldenfels mit den Begriffen *Pathos* und *Response* zu beschreiben. Dabei erfährt auch die Intentionalität eine Infragestellung:

„Pathos bedeutet nicht, daß es *etwas* gibt, das auf uns einwirkt, es bedeutet aber ebensowenig, daß etwas *als etwas* verstanden und gedeutet wird. Es bedeutet zugleich weniger und mehr als das, es entzieht sich der Alternative von Kausalität und Intentionalität in all seinen traditionellen Formen. [...] Pathos bedeutet, daß wir *von etwas* getroffen sind, und zwar derart, daß dieses Wovon weder in einem vorgängigen Was fundiert, noch in einem nachträglich erzielten Wozu aufgehoben ist. [...] Dieses *Wovon* des Getroffenseins verwandelt sich in das *Worauf* des Antwortens, indem jemand sich redend und handelnd darauf bezieht, es abwehrt, begrüßt, zur Sprache bringt.“ (WALDENFELS 2006b: 43–45)

Dabei versucht er der Unterscheidung zu entgehen, einen Teil des Widerfahrnisses auf eine kausale Außenwirkung und den anderen Teil auf einen spontanen inneren Freiheitsakt zurück zu führen, indem er von einer „zeitlichen Diastase“ spricht, die ein originäres Auseinandertreten von Pathos und Response bezeichnet,

„das zwar einen Zusammenhang erzeugt, aber einen gebrochenen. Vorgängiges Pathos und nachträgliche Response sind zusammenzudenken, aber über einen Spalt hinweg, der sich nicht schließt und der eben deshalb nach erfinderischen Antworten verlangt. Widerfahrnisse geben

nicht nur zu denken, sie nötigen auch zu denken. [...] Versucht man, das Spannungsverhältnis in die eine oder die andere Richtung aufzulösen, indem man das Pathos von der Response oder umgekehrt dieses von jenem ablöst“,

so gerate man einerseits durch die Betonung des Pathos auf die Bahnen eines Fundamentalismus, andererseits durch die Betonung der Response auf die eines Konstruktivismus“ (2006b: 49–50). Eine solche Konzeption von Erfahrung als Pathos und Response führt zu einem Fremdwerden der Erfahrung und des Selbst. Leiblichkeit und Fremdheit sind dabei unauflöslich miteinander verflochten. Wie bei Merleau-Ponty schließt der Leib bei Waldenfels Aspekte des Fremden mit ein, wodurch sich Selbstbezug und Selbstentzug vereinen. Es steht nicht alles, „was zu mir gehört auch zu meiner Verfügung, als sei ich der Eigentümer meines Leibes. Wir lassen unseren Blick schweifen, wir strecken unsere Hand aus oder beschleunigen unsere Schritte, doch wir halten nicht den Atem an und steigern nicht den Blutdruck, als würden wir auf ein anderes Programm umschalten.“ (2006b: 82–83)

Dringt man zu den Wurzeln der Erfahrung, „wo Dinge erst zu dem werden, was sie in der Folge sind“, stellt sich etwa die Wahrnehmung nicht als ein Akt der Beobachtung dar, sondern als beginnend „mit einem Aufmerken, das geweckt und hervorgerufen wird durch das, was uns auffällt.“ Und auch Handlungen gehen hervor aus Situationen, „die geprägt sind durch das, was uns anzieht oder abstößt, was erschreckend oder verlockend auf uns einwirkt“ (2006b: 72). Die Einordnungen der Widerfahrnisse können durch Routinen habitualisiert werden, wodurch sich die jeweiligen Ordnungen verkörpern (1987: 78–80). Erfahrung als Pathos und Response zu begreifen, als kreative Antwort auf ein Widerfahrnis, das „uns zustößt, anrührt, trifft, nicht ohne unser Zutun, aber über dieses hinaus“ (2006a: 3), heißt auch, Gefühle nicht, wie oft der Fall, als „esoterische Seelenheimat“ (2006a: 2) zu begreifen, bei dem ein Ich ganz bei sich ist. Stattdessen beginnen Gefühle anderswo, in der Fremde, die damit auch den Leib erfasst. „Ort der pathischen Gefühle sind weder die Dinge noch die Seele oder der Geist; ihr Ort ist der Leib, der sich spürt, indem er etwas spürt, und in seiner Weltzugehörigkeit verletztlich ist“ (2006a: 3). Für den Begriff des Subjektes bedeutet dies:

„Was wir sind, sind wir nie ganz und gar. Das ‚Subjekt‘, das allem, was ist, zugrundezuliegen schien und das sich als Ort oder Träger der Vernunft betrachtete, leidet unter einem Selbstentzug, der durch keinen reflexiven ‚Rückgang zu sich selbst‘ wettzumachen ist.“ (WALDENFELS 1998a: 37)

Das Subjekt oder das Ich ersetzt Waldenfels daher durch das Ich: „Wenn man das Wort nicht groß schreibt, sondern als okkasionellen Ausdruck nimmt, ist es auf seine Weise unentbehrlich. Die Ich-Rede wäre schwerlich abzuschaffen,“ wie er in einem Gespräch mit Petra Gehring und Matthias Fischer feststellt (FISCHER *et al.* 2001: 435).

Trotz der genannten Tendenzen, auch im „Westen“ das Fremde als radikal Fremdes anzuerkennen und die Souveränität eines Selbst bzw. eines Subjektes in Frage zu stellen, bildet hier die Vorstellung der Möglichkeit einer von Fremdheit freien Selbstpräsenz „den normativen Bezugspunkt für Verantwortungszuschreibungen von pädagogischen Selektionsprozessen bis hin zur Strafjustiz“ (SCHÄFER 1998). Kritiker dieser Vorstellung werden oft angefeindet, und sie begleitet oft, wie etwa Jochen HÖRISCH bei seiner „Kritik der Hermeneutik“, die Sorge um die akademische Karriere sowie ein Gefühl der Dissidenz (HÖRISCH 1998: 7, 10). Diese Beobachtungen sprechen für die These Bernhard STRECKS (1997), dass die Grenze zwischen dem „Modernen“ und dem „Archaisch/Primitiven/Heidnischen“ nicht inter-, sondern intrakulturell verläuft und so etwas wie eine Haltung den Dingen gegenüber ist (vgl. VOSS 2005) – wobei ergänzt werden muss, dass sich diese Haltungen auch in ein und derselben Person in einem ständigen Widerstreit finden können.

Aus der Perspektive einer Phänomenologie des Fremden stellt sich so die Rede über Ekstase, Kontrollverlust, Außer-sich-Sein und Medialität in der Kultur des Medialen Heilens als Rede über Erfahrungen radikaler Fremdheit dar. Jedoch ist radikale Fremdheit nicht nur kein relativ Fremdes, sondern genauso wenig eine absolute Fremdheit und damit keine Kategorie *sui generis*, wie sie oft bei Erfahrungen von religiösen Praktikern als auch von Beobachtern solcher Praktiken konzipiert wird. Daher ist aus der Perspektive einer Phänomenologie des Fremden der Begriff der Transzendenz problematisch, da er oft eine jenseitige, getrennte, ganz andere und eigenständige Sphäre suggeriert.

Indem *Pathos* und *Response* durch einen Spalt getrennt bleiben und damit auch das eigene Selbst spalten, wird man immer wieder zu einer kreativen Antwort auf das Fremde, d. h. zu einer kreativen Aneignung des Fremden gezwungen. Für eine Gesellschaft entsteht dadurch u. a. die Notwendigkeit, die Frage des Selbst zu verhandeln, um dem beunruhigenden Aspekt radikaler Fremdheit zu begegnen und ein soziales Miteinander zu regeln, sei es durch Theoriebildung oder durch Rituale der Besessenheit, in denen die Dissoziation des Selbst vorgeführt wird. Krankheit und Heilung erscheinen auf diese Weise als anhaltender Kampf um die Souveränität des Subjektes.

Der Umgang mit Fremden in der Kultur des Medialen Heilens

Bei einer Antwort auf radikal Fremdes greift man in der Regel auf kulturell vorhandene diskursive und nicht-diskursive Praktiken zurück. In der Kultur des Medialen Heilens zeigt sich, dass bei dem Versuch, den Erfahrungen radikaler Fremdheit Sinn zu geben, vor allem auf diskursive und nicht-diskursive Praktiken zurückgegriffen wird, die gewöhnlich als „esoterisch“ klassifiziert werden und selbst wiederum stark in der abendländischen Tradition verwurzelt sind und erstaunliche Interferenzen zwischen Wissenschaft und Alltag, zwischen wissenschaftlicher Forschung und ihrem Gegenstand aufweisen.

Zu einer solchen Antwort auf das Fremde gehört auch die Konzeption einer „Geistigen Welt“. Doch trotz der Rede von der Existenz von Geistern, die den Menschen als Medium affizieren, gibt es auch in der Kultur des medialen Heilens, ganz wie Waldenfels es für „den Westen“ beschreibt, die Tendenz, das Fremde mittels verschiedener Strategien als das ursprünglich Eigene zu domestizieren. Zu diesen Strategien gehört vor allem die weit verbreitete, fortschrittsgläubige spiritistische Konzeption des Selbst als gefallener Engel, der sich auf einem langen Marsch durch die Inkarnationen zurück zu einem göttlichen und damit paradiesischem Zustand befindet. Denn damit verbunden ist in der Regel die Behauptung der Göttlichkeit jedes Menschen, die mit einer Spiegelmetapher einhergeht, nach der das Außen der Spiegel des Inneren ist. Die Grenze zwischen Außen und Innen wird letztlich obsolet, indem diese Konzeption zu einer hundertprozentigen

Verantwortlichkeit eines Jeden für sein Schicksal führt. Krankheiten und Krisen werden zu helfenden Botschaften *vom* eigenen Selbst *für* das eigene Selbst und dienen vor allem der Reifung des Selbst. In der Spiegelmetapher spielt es keine Rolle mehr, ob Krankheiten aus der „Geistigen Welt“ geschickt werden oder aus einem selbst heraus entstehen. Das einen affizierende Fremde unterliegt dem eigenen „freien Willen“. Das Fremde ist in einer solchen Konzeption gänzlich aufgehoben und hat seine beunruhigende Eigenständig- und Unberechenbarkeit verloren. Die von der Mehrheitsgesellschaft postulierte Souveränität des Subjektes ist auf diese Weise auch in der Kultur des Medialen Heilens wiederhergestellt, bzw. wird in ihrer Absolutheit sogar teilweise noch auf die Spitze getrieben.⁴

Das Fremde als Sand im Getriebe

Die ethnologischen Erklärungsversuche nehmen einen ähnlichen Verlauf wie die Versuche der medialen Heilerinnen und Heiler. Sowohl in der Ethnologie als auch in der Kultur des Medialen Heilens ist es der Kontakt mit dem Unerklärlichen, Bizarren, Fremden, der nach einer Antwort verlangt. Und sowohl in der Ethnologie als auch in der Kultur des medialen Heilens lässt sich die von Waldenfels festgestellte Tendenz entdecken, das Fremde als ursprünglich im Eigenen zu finden. In der Ethnologie ist es vor allem die Domestikation des Fremden mittels psychologischer Erklärungen, die die Erscheinungen von Besessenheit und religiöser Erfahrung pathologisieren und auf die Psyche des Menschen zurückführen – wie es sich in der Rede von Projektionen, Konflikten, Stress, Anpassungsproblemen, vom Abreagieren usw. ausdrückt. Ebenso wie die kognitive Anthropologie Besessenheiten und Geistkontakte auf die Physiologie des Gehirns zurückführt und als Illusion entlarvt. In den klassischen ethnologischen Erklärungen erscheinen Besessenheiten wie bei Lewis als Ausdruck sozialer Spannungen, die sich entladen. Die Besessenen werden zu Unterdrückten, die als Sprachrohr höherer Wesen nun auch endlich einmal Autorität beanspruchen dürfen. Und auch Csordas' *Embodiment*-Ansatz lässt sich in diese Tendenz einordnen, die Erfahrung von Geistkontakten auf die Externalisierung ursprünglich eigener Erfahrungen zurückzuführen. Das Fremde wird in diesen Ansätzen erklär- und be-

rechenbar und verliert dadurch seinen wilden und bedrohlichen Aspekt.

Doch nicht nur in der Ethnologie und anderen Wissenschaften erweist sich das Fremde als „Sand im Getriebe“ und stellt herkömmliche Erklärungsweisen immer wieder in Frage. Auch in der Kultur des Medialen Heilens gelingt die Domestikation des Fremden nur bedingt. Unverfügbares und Unwägbares tritt immer wieder auf und Widersprüche scheinen zu unauflösbaren Widerstreits zu werden. Dadurch entsteht eine Uneindeutigkeit, die in der Ethnologie häufig als charakteristisch für mediale Praktiken beschrieben wird. Aus der Perspektive einer Phänomenologie des Fremden, die kein Reich reiner Eigenheit entdecken kann – und daher auch kein Reich der reinen Logik oder reinen Vernunft – verwundert die Heterogenität von Diskursen und das Auftreten von Paradoxien selbst innerhalb einer einzelnen Person nicht. Vielmehr lässt sich mit Waldenfels feststellen: „Wo [...] Paradoxe ausbleiben, schläft die Vernunft“ (1999: 151). Aus dieser Perspektive wird das Auftreten der zur kreativen Antwort nötigen radikalen Fremdheit sowohl Trance und Besessenheitspraktiken als auch die ethnologische Forschung auch weiterhin am Laufen halten. Dabei sollten wir darauf achten, dem Fremden seinen Raum zu lassen.

Anmerkungen

- 1 Für eine ausführliche Darstellung dieser Methoden vgl. Voss 2011a
- 2 Zur von Csordas' Interpretation unabhängigen Darstellung des Habitus-Begriffes bei Bourdieu und die Schwierigkeiten der Csordas-Interpretation vgl. Voss 2011a.
- 3 An diese Bedeutung erinnert etwa Huberta von WANGENHEIM durch die typographische Hervorhebung in der von ihr in Kuba beschriebenen „beGeisterten Wahrnehmung“ (WANGENHEIM 2010)
- 4 Für eine ausführlichere Herleitung dieser Position anhand ethnographischer Beispiele vgl. VOSS 2011a.

Literatur

- BEHREND HEIKE 2007. Praktiken der Passiones. Geistbesessenheit und der Geist ethnographischer Feldforschung. In: BUSCH K. & DÄRMANN I (Hg) a. a. O.: 183–198.
- BOURGUIGNON ERIKA 1980. Institutionalisierte Ausnahmezustände. In Pfeiffer W. & Schoene W. (Hg). *Psychopathologie im Kulturvergleich*. Stuttgart: Enke: 102–115.
- BUSCH KATHRIN & DÄRMANN IRIS (Hg) 2007. „*pathos*“. *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*. Bielefeld: transcript.
- CSORDAS THOMAS 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18,1: 5–47.

- 1993. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8,2: 135–156.
- 1999. The Body's Career in Anthropology. In: MOORE HENRIETTA L. (ed) *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Cambridge University Press: 172–205.
- CSORDAS THOMAS (ed) 1994. *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DÄRMANN IRIS 2005. *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München: Fink.
- DERRIDA JACQUES 1976. *Randgänge der Philosophie*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- 1986. *Positionen. Gespräche mit Henri Rose, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Graz: Böhlau.
- DUERR HANS PETER 1985. *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DURKHEIM EMILE 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris].
- EVANS-PRITCHARD EDWARD E. 1978. *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [orig. 1937, dt. nach der gekürzten und von GILLIS eingeleiteten Version von 1976, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford].
- FAVRET-SAAD A JEANNE 1979. *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [orig. 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard].
- FREUD SIGMUND 2000. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: ders. 2000 [orig. 1933[1932]]. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Und Neue Folge. Studienausgabe. Bd. 1*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag: 448–608.
- FROBENIUS LEO 1921. *Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*. München: Beck.
- GADAMER HANS-GEORG 1960. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- GEERTZ CLIFFORD 1983. „Aus der Perspektive des Eingeborenen“. Zum Problem des ethnologischen Verstehens. In GEERTZ *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 289–309.
- GINZBURG CARLO 1993 *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag [orig. 1989, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Turin: Giulio Einaudi].
- GROYS, BORIS 2004 *Im Namen des Mediums* [Audio CD]. Köln: Supposé.
- HABERMAS JÜRGEN 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- JACKSON MICHAEL 1983. Knowledge of the Body. *Man* 18,2: 327–345.
- KRAMER FRITZ 1984. Notizen zur Ethnologie der *Passiones*. In MÜLLER ERNST W. *et al.* (Hg) *Ethnologie als Sozialwissenschaft* (Sonderheft der Ztschr. für Soziologie und Sozialpsychologie 26). Köln: Westdeutscher Verlag: 297–313.
- LÉVINAS EMMANUEL 1992. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg: Alber [orig. 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff].
- LEVI-STRAUSS CLAUDE 1967. Die Wirksamkeit der Symbole. In ders. 1967: , 204–225. [orig. 1949, L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions* 135: 5–27], siehe auch ders. *Strukturelle > Anthropologie, Bd. 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp: 204–225, siehe auch Reprint in *Curare* 14(1991)3: 102–112.
- LIENHARDT RONALD GODFREY 1961. *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- MERLEAU-PONTY MAURICE 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter [orig. 1945, *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard].
- NIETZSCHE FRIEDRICH 1999. Die Geburt der Tragödie. In ders. *Kritische Studienausgabe. 15 Bde.* [Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari]. München; Berlin; New York: Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter: Bd. 1, S. 9–156 [orig. 1872].
- NIESWAND BORIS 2006. *Zwischen Annäherung und Exotisierung. Die Ethnologie und die Herausforderung durch das Fremde*. In: [http://www.eth.mpg.de/dynamicindex.html? # http://www.eth.mpg.de/deutsch/mitarbeiter/nieswand/index.html](http://www.eth.mpg.de/dynamicindex.html?#http://www.eth.mpg.de/deutsch/mitarbeiter/nieswand/index.html) [12.12.2007].
- OKAZAKI AKIRA 1986. Man's Shadow and Man of Shadow. Gamk Experience of the Self and the Deed. In TOMIKAWA MORIMICHI (ed) *Sudan Sahel studies II*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa: 139–206..
- OTTO RUDOLF 1991. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck [orig. 1917].
- PLATZ TERESA 2006. *Anthropologie des Körpers. Vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur*. Berlin: Weißensee.
- REIMANN RALF INGO 1998. *Der Schamane sieht eine Hexe – der Ethnologe sieht nichts. Menschliche Informationsverarbeitung und ethnologische Forschung*. Frankfurt am Main: Campus.
- SCHÄFER ALFRED 1998. *Die Ortlosigkeit des Selbst*. In: <http://www.erzwiss.uni-hamburg.de/ecolepilote/alfredschaefer.htm>. [12.02.2008].
- 1999 *Unsagbare Identität. Das Andere als Grenze in der Selbst-thematisierung der Batemi (Sonjo)*. Berlin: Reimer.
- SCHÜTTEPELZ ERHARD 2005 *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870–1960)*. München: Fink.
- STRECK BERNHARD 1997. *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung*. Wuppertal: Peter Hammer.
- 2006. Fremdauslegung im Selbst. Besessenheit und Trance in der ethnologischen Forschung. In SCHÄFER ALFRED & WIMMER M. (Hg) *Selbstausslegung im Anderen*. Münster: Waxmann: 27–46.
- VOSS EHLER 2005. Ethnologie als Fröhliche Wissenschaft in Callots Manier. Bernhard Streck's guide noir im Lichte der Poetik E. T. A. Hoffmanns. In GEISENHÄINER KATJA & LANGE KATHARINA (Hg) *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*. Leipzig: Universitätsverlag: 577–586.
- 2008. Von Schamanen und schamanisch Tätigen. Peinlichkeit und ihre Vermeidung im Kontext des modernen westlichen Schamanismus. In Münzel M. & Streck B. (Hg) *Ethnologische Religionsästhetik. Beiträge eines Workshops auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*. Marburg: Curupira: 131–143.
- 2011a. *Mediales Heilen in Deutschland. Eine Ethnographie*. Berlin: Reimer (im Druck)
- 2011b. The struggle for sovereignty: the interpretation of bodily experiences in anthropology and among mediumistic healers in Germany. In BLANES & FEDELE (eds). *Encounters of Body and Soul in Contemporary Religious Practices*. Anthropological Reflexions. Oxford: Berghahn (in press).
- WALDENFELS BERNHARD 1987. *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1997. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1998a. Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie. In DÄRMANN I. & WALDENFELS B. (Hg) *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven einer phänomenologischen Ethik*. München: Fink: 35–49.
- 1998b. *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- 1999. *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2001. *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*. Göttingen: Wallstein.
- 2004. Widerspruch und Widerstreit in phänomenologischer Sicht. In KÖVEKER DIETMAR (Hg) *Im Widerstreit der Diskurse. Jean-Francois Lyotard und die Idee der Verständigung im Zeitalter globaler Kommunikation*. Berlin: BWV, Berliner Wissenschafts-Verlag: 51–68.
- 2005. *Idiome des Denkens. Deutsch-französische Gedankengänge II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2006a. *Das Fremde im Eigenen. Der Ursprung der Gefühle*. www.jp.philo.at/texte/WaldenfelsB1.pdf [28.01.2008].
- 2006b. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WANGENHEIM HUBERTA VON 2010: Der gesellschaftliche Diskurs der *medium unidat*, einer besonderen Form der Wahrnehmung, im Kontext afrokubanischer Religionen. *Curare* 33,1+2: 72–89.
- WEBER MAX 1991. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920, Abt. I/19*. Tübingen: Mohr Siebeck [orig. 1920].

Eingereicht/received 18.07.2011
 Angenommen/accepted 28.07.2011



Ehler Voss; Studium der Ethnologie, Philosophie und Germanistik in Marburg und Leipzig; Promotion 2010; seit 2011 Forschung an der Universität Siegen zur „Immanentisierung spiritistischer Wirkungen im 19. Jahrhundert. Transformationen der menschlichen und technischen Medien“ im Rahmen des DFG-Forschungsverbundes „Gesellschaftliche Innovation durch ‚nichthegegoniale‘ Wissensproduktion. ‚Okkulte‘ Phänomene zwischen Mediengeschichte, Kulturtransfer und Wissenschaft, 1770 bis 1970“

Universität Siegen
 Artur Woll Haus (Raum AE-B-104)
 Am Eichenhang 50 • D-57076 Siegen
 e-mail: ehler.voss@uni-siegen.de