

Konfusionen (post-)moderner Psychotherapie: verstörte Gesellschaften, verstörte Organisationen, verstörte Individuen und kein Schamane in Sicht

Werner Vogd

Zusammenfassung: Symbolische Heilung – dies ist die Einsicht aus der Ethnomedizin – besteht darin, leidvollen Sinn aufzulösen, indem die Verhältnisse zwischen Kultur und beteiligten Bewusstseinssystemen neu austariert werden. Der Schamane erscheint damit als ein Grenzwanderer, der sowohl mit den kulturellen Formen als auch mit den Abgründen der Seele intim vertraut ist, ohne sich mit diesen identifizieren zu müssen. Er wird hiermit zum „Verwalter der vagen Dinge“ (Peter Fuchs), denn Bedeutungen können von ihm verflüssigt, in der Schwebe gehalten werden, um neuen (sozialen) Sinn entstehen zu lassen.

Der moderne Psychotherapeut scheint demgegenüber mehr und mehr zum Bürokrat zu verkümmern, der zwar noch um die vagen Dinge weiß, aber nicht mehr in der Lage ist, sie an gesellschaftlichen und kulturellen Sinn rückzubinden. Doch worin kann Letzterer unter den gegebenen Verhältnissen überhaupt noch bestehen? Die alten Mythen und (großen) Erzählungen, aus denen der Schamane schöpfen konnte, gibt es nicht mehr?

Schlüsselwörter: Symbolische Heilung, Schamane, Mythen, Psychotherapeut

Confusion of (post) modern psychotherapy: disturbed societies, disturbed organizations, disturbed individuals and not a shaman in sight

Abstract: Symbolic healing, according to ethno medicine, consists of resolving painful associations by redefining the relationship between culture and consciousness system. In this relationship, the shaman exists independently in a boarder world between cultural forms and mental abysses. He is the „Curator of vague things“ (Peter Fuchs) as he can influence interpretations in an abstract fashion to create new (social) viewpoints.

Modern psychotherapy appears, in comparison, to be resolved to the roll of a bureaucrat with knowledge of the „vague things“ but without the ability to reconnect them with social and cultural meanings. How can the psychotherapist continue to function in these conditions? And how can the shaman continue to function now that the old myths and sagas have come to an end?

Keywords: Symbolic healing, shaman, myths, psychotherapist

Der soziologische Blick auf die zeitgenössische Psychotherapie kann den Blick auf die Verfassung ihrer derzeitigen Institutionen lenken. Leicht lässt sich etwa feststellen, was mit dem Psychotherapeutengesetz gewonnen ist und welcher Preis dafür zu zahlen war. Man kann schauen, welche Gruppen profitieren konnten und wie sich hierbei wissenschaftliche¹,

¹ Die institutionell erfolgreichen Schulen der Psychotherapie haben ein an die Medizin-Pathologie angelehntes Diagnose-Therapie-Schema entwickelt und dies in einen fachwissenschaftlichen Diskurs eingebunden, wenngleich aus dem Blickwinkel einer übergreifenden Psychotherapie

wirtschaftliche und medizinische Semantiken mit verbandspolitischen Interessenlagen verbinden.²

All dies wird in den folgenden Überlegungen nur am Rande Thema sein. Vielmehr wird es darum

forschung nichts dafür spricht, hier den Selbstbeschreibungen der jeweiligen Schulen zu folgen (s. etwa Grawe, 2000).

² Wie schon in der Medizin mutiert der Diskurs um Standardisierung und Evidenzbasierung im Kontext wirtschaftlicher und politischer Referenzen leicht zu einem Gebilde, das dann doch recht stark von dem ursprünglichen Ziel der Qualitätssicherung abweicht.

gehen, sich der Frage „Was ist Psychotherapie?“ aus einem kultursoziologischen Blickwinkel zu nähern. Dabei soll eine wesentliche semantische und epistemische Weichenstellung beleuchtet werden, welche die Entwicklung der Psychotherapie und ihrer Mutterdisziplin „Psychologie“ bis heute geprägt hat: Die Abtrennung der Psyche von der Kultur. Ins Zentrum der Analyse rücken hiermit die Denkfiguren und Denkräume, die die moderne Psychotherapie prägen.³

Die Argumentation folgt dabei folgender Dramaturgie. Wir beginnen mit einer (sehr) kurzen Geschichte der Psychologie (1). Es folgt eine (sehr) kurze Geschichte der Psychotherapie (2). Dabei begegnen wir dem zentralen Problem der westlichen Psychologie: der Ontologisierung des Selbst (3) und treffen auf ein Dilemma: Es gibt kein Selbst im Sinne einer vom Kontext unabhängigen personalen Identität (4). Damit erscheint der moderne Psychotherapeut als Agent eines Phantoms, gleichsam als Bürokrat der virtuellen Welt des Selbst (5). Er verliert damit das Wissen um jene subtilen Prozesse, die in der Ethnologie als „symbolische Heilung“ bezeichnet werden. Es folgt ein Ausflug in die Medizinanthropologie zu einer schamanistischen Behandlung innerhalb eines Stammes aus den Bergregionen Nepals (6). Wider den Apologeten der zunehmend an Einfluss gewinnenden Populärreligionen wird abschließend deutlich, dass in unseren Breiten derzeit kein Schamane in Sicht ist, denn die Probleme, denen sich die moderne Psychotherapie zu stellen hat, sind alles andere als trivial (7).

1 Eine (sehr) kurze Geschichte der Psychologie

Die Person Wilhelm Wundt kann wohl als einer der zentralen Knotenpunkte der Wissenschaft von den psychischen und geistigen Prozessen angesehen werden. Die Wissenschaft hatte in dieser Zeit gegenüber der Theologie schon längst erheblich an Autonomie gewonnen und konnte sich mit Kant erfolgreich metaphysischer Spekulationen erwehren. Sie erscheint jetzt auch als eine experimentelle Wissen-

schaft und konnte bereits in der Psychophysiologie einige Erfolge aufweisen.⁴

Auf Grundlage dieses geistig-kulturellen Nährbodens gründete Wundt im Jahr 1879 in Leipzig das erste Institut für experimentelle Psychologie. Sein von Anfang an international besuchtes und viel beachtetes Forschungszentrum wurde zum Brutkasten unterschiedlicher Wissensparadigmen, die dann später in verschiedensten akademischen Disziplinen aufgegriffen wurden. Eine illustre Reihe von Persönlichkeiten, die später als große Namen in die Wissenschaftsgeschichte eingegangen sind, hatte in Wundts Labor studiert und assistiert. Zu nennen sind hier unter anderen Wladimir Michailowitsch Bechterew, Emile Durkheim, George Herbert Mead, Bronislaw Malinowski, William Isaac Thomas, Benjamin Whorf, Edward Sapir und Edmund Husserl. Schon die Liste der Namen weist auf die vielfältigen epistemischen Räume hin, in denen sich Wundts Studien bewegten. Psychologie, Physiologie, Phänomenologie, Soziologie, Sozialanthropologie sowie Philosophie und Linguistik wurden gleichzeitig in dem berühmten Institut betrieben. Wundt schloss sich zwar Kants These an, dass komplexe geistige Prozesse dem physikalischen und damit mathematisch auswertbaren Experiment zugänglich zu sein haben. Im Gegensatz zu Kant war Wundt jedoch darüber hinaus der Ansicht, dass das Projekt einer wissenschaftlichen Psychologie sehr wohl auch durch systematische Introspektion und sprachanalytische Studien vorangetrieben werden kann.

Wundts Labor steht zugleich für eine *experimentelle Psychophysiologie* (vgl. Wundt, 1874), für eine Seelenkunde, die auf *Selbstbeobachtung* (vgl. Wundt, 1920) beruht, und eine sozialpsychologische Perspektive, die psychische Zustände eng mit dem *semantischen Haushalt der Gesellschaft* verbunden sieht. In Wundts *Volkpsychologie* wurde gerade Letzteres, die historische Veränderung des Seelischen, als ein elaboriertes Forschungsprojekt vorangetrieben (siehe Wundt, 1912). In Wundts Leipziger Labor entfaltet sich Psychologie zugleich als eine naturwissenschaftliche, eine soziolinguistische wie auch eine phänomenologisch orientierte Disziplin. Dies drückt sich nicht nur in den Wissenschaftlerpersönlichkeiten seiner später berühmt gewordenen Schüler aus, sondern ebenso in Wundts eigenem akademischem Werdegang. Seine Studien in postkantia-

³ Dass Psychotherapie immer auch eine wirtschaftliche Tatsache darstellt (wer bezahlt und wer bekommt das Geld) und in einem politischen Zusammenhang steht (welche Gruppen haben die Macht, zu bestimmen, was als Psychotherapie zu gelten hat) wird damit zwar nicht abgestritten, rückt aber nun in den Hintergrund. Das Augenmerk richtet sich jetzt vielmehr auf die Tatsache der Psychotherapie selbst.

⁴ Man denke hier etwa an das 1834 formulierte Weber-Fechner-Gesetz, das besagt, dass sich die empfundene Stärke von Sinneseindrücken logarithmisch zur objektiven Intensität der physikalischen Reize verhält.

nischer Philosophie, Medizin und Physik kreuzten sich immer wieder mit einem engagierten gesellschaftlichen Interesse an den neuen sozialen Verhältnissen der gerade entstehenden Industriegesellschaft.⁵

Doch wenngleich Wundt und seine Arbeitsgruppe in all diesen Feldern beachtenswerte Erfolge vorweisen konnte – sein Projekt, die unterschiedlichen Denkformen unter einem Dach und in einer wissenschaftlichen Diskursgemeinschaft zu vereinen, hatte keine Zukunft.

Man kann es gewissermaßen als Ironie der Geschichte ansehen, dass die großen Schüler aus Wundts Labor gerade deshalb zum Meister ihres Faches geworden sind, weil sie sich fachlich und epistemisch gegenüber den jeweils anderen Gegenstandsbereichen massiv abschotteten. Bechterew wurde zusammen mit Pawlow mit den Untersuchungen zu konditionierten Reflexen zu einem wichtigen Vertreter einer „objektiven Psychologie“, die in ihren Erklärungen vollends auf die Bedeutung des inneren Seelenlebens zu verzichten glaubt. Durkheims Axiom, dass eine Soziologie Soziales nur durch Soziales zu erklären habe – von ihm selbst vorbildlich in der berühmten Studie zu den sozialen Ursachen des Selbstmords durchexerziert –, führte zur Abgrenzung der soziologischen Disziplin von der Psychologie.⁶

Der Philosoph Husserl versuchte mit seiner Methode der eidetischen Reduktion phänomenologischer Erfahrung die Tatsachen des Bewusstseins ahistorisch und in Abstraktion von den jeweiligen sozialen Verhältnissen für jegliches menschliche Bewusstsein zu erklären. Auf diesem Wege wollte er das Projekt einer wissenschaftlichen Philosophie wiederbeleben. Sapir und Whorf fanden demgegenüber ihre disziplinäre Identität in den Sprachwissenschaften. Als Paradebeispiel für die innerdisziplinäre Schließung von Kausalzusammenhängen entwickelten sie die Sapir-Whorf-Hypothese, entsprechend der es vor allem die Muttersprache sei, welche die Kognition und damit auch die Wahrnehmung und Verarbeitung von Umwelteinflüssen bestimme.

Die trennscharfe Gegenstandskonstitution einer Disziplin führt dabei jeweils zum Ausschluss der jeweils anderen disziplinären Denkformen und der hiermit möglichen Kausalzusammenhänge. Sowie ein Naturwissenschaftler mit Bezug auf die kausale

Geschlossenheit des naturwissenschaftlichen Weltbilds postulieren kann, dass das Denken nichts anderes sei, als ein durch Umwelterfahrungen konditionierter neurophysiologischer Prozess, kann Durkheim in der Sprache die Ursache einer bestimmten Art und Weise des Erlebens und Handelns sehen.

Aus wissenschaftssoziologischer Sicht erscheint die hier kurz skizzierte Rezeptionsgeschichte von Wundts Forschungsprojekt hochgradig interessant, denn sie weist darauf hin, dass im 20. Jahrhundert vor allem die interdisziplinäre Abschottung das Erfolgsmodell der Wissenschaft darstellt. Dies gilt insbesondere auch für die Entwicklung der Psychologie. Eine zugleich biologisch, philosophisch, phänomenologisch, linguistisch und kulturwissenschaftlich forschende Psychologie findet innerhalb der institutionalisierten akademischen Welt des vergangenen Jahrhunderts keinen richtigen Platz mehr.

Die gemeinsame Koproduktion von Körper, Geist, Kultur und Gesellschaft kann deshalb in der modernen Psychologie nicht mehr so recht gedacht werden. Als Konsequenz der Ausdifferenzierung der Disziplinen erscheint der Mensch jetzt vielmehr zwischen Subjekt, Objekt und Kultur gespalten.

2 Eine (sehr) kurze Geschichte der Psychotherapie

Als Wissenschaft gelang es der Psychologie, die Psyche als eigenständigen und isolierbaren Gegenstand zu etablieren. Auf dieser Basis entfalteten sich dann auch die großen Schulen der Psychotherapie, allen voran die Verhaltenstherapie und die Psychoanalyse. Beide Richtungen knüpfen zunächst an ein Weltbild an, das aus der Physik entlehnt ist. Die Psyche erschien nun vorrangig als eine Maschine. Bei Freud begegnen wir – angelehnt an die Hydraulik – einem psychischen Apparat, in dem die Triebenergien nach einem dynamischen Ausgleich streben.⁷ Der Behaviorismus sieht die Psyche demgegenüber als ein Aggregat an, das durch mehr oder weniger komplizierte Reiz-Reaktions-Schleifen konditioniert wird.

⁷ Wohlgermerkt: Es geht hier nicht darum, die großartige Arbeit Freuds zu schmälern, die sich gerade in ihren genauen Beobachtungen durch einen Detailreichtum und Erkenntnisse auszeichnet, die einem physikalischen Modell zuwiderlaufen. Es geht hier nur darum, die erkenntnistheoretische Basis des Freud'schen Theorierahmens darzustellen und dieser wird vom Bild des Dampfdruckkessels beherrscht.

⁵ Siehe als gute Einführung in Wundts Denkräume Jüttemann (2006).

⁶ Siehe zu den vorangehenden Ausführungen mit ausführlichen Literaturverweisen Vogd (2010, Kap. 2).

Für Letzteren entstand mit der Verhaltenstherapie schnell ein außeruniversitärer klinischer Anwendungsbereich. Mit Pawlows Modell der Konditionierung ließ sich jetzt Verhalten gleichsam „subjektlos“ auch ohne den Umweg über das Bewusstsein erklären. Mit fortschreitender Komplexität des psychologischen Gegenstandes wurde es allerdings auch für die behavioristische Psychologie nötig, das ausgeschlossene Subjekt zumindest teilweise in den therapeutischen Prozess wieder mit einzubeziehen. Man entdeckte jetzt die Bedeutung von „Selbstwirksamkeitserwartungen“ (engl. „perceived self-efficacy“), und ging nun mit der „kognitiven Verhaltenstherapie“ davon aus, dass Kognitionen auch durch ihren semantischen Gehalt das Erleben, Fühlen und Verhalten einer Person beeinflussen können. Entsprechend würde eine Verhaltensänderung dann immer auch die Veränderung von Kognitionen mit einbeziehen müssen (vgl. Beck & Freeman, 1999).

Dem Individuum, zuvor *nur* Objekt, wird nun eine Handlungsträgerschaft zugerechnet, über die es sich mittels selbst-steuernder Eingriffe zum Objekt zu machen hat. Wie Klaus-Jürgen Bruder formuliert, geht es jetzt um Verhaltenskontrolle auf der Basis von Selbstkontrolle: „Die Vorstellung der kognitiven Vermittlung der Kontrolle, durch die diese Einseitigkeit überwunden werden soll, die Beteiligung des Subjekts an der Herstellung der Kontrolle/Konditionierung, ist aber nichts anderes als die der Übernahme der Kontrolle in die Regie des Individuums“, und dies genau ist dann mit „Selbstkontrolle“ gemeint (Bruder, 1993, S. 243). Mit Sabine Maasen gesprochen, begegnen wir hier jenem „*formalen, entsubstantialisierten* Verständnis von Willensfreiheit“, in der diese „nicht mehr länger als zentrales Merkmal einer reifen Persönlichkeit beschworen, sondern in ontologisch reduzierter Form lediglich als Adresse für Selbst- und Fremdsteuerung verstanden“ wird (Maasen, 2006, S. 289). Die Verhaltenstherapie hat sich damit jetzt ein Selbst erschaffen, das es mit ihren therapeutischen Bemühungen adressieren kann.

Homolog hierzu lässt sich auch in der Geschichte der Theorieentwicklung der Psychoanalyse die Entstehung des Selbst beobachten. Insbesondere Otto Kernberg, Heinz Kohut und Daniel Stern stehen hier als Protagonisten für eine psychoanalytische Selbsttheorie,⁸ mit der es jetzt weniger um das Triebmanagement und stattdessen mehr um den Aufbau und die Aufrechterhaltung eines Selbst geht. Die

⁸ Siehe zur Einführung in die neuere Psychoanalyse unter Einbeziehung der Selbsttheorien Mentzos (1989).

Humanistische Psychologie der 1960er schließlich macht die Selbst- und Persönlichkeitsentwicklung zum Programm für jedermann. Der moderne Mensch hat nun an sich zu arbeiten – und sei es nur, um sich persönlich und spirituell zu entwickeln.⁹

3 Ein Problem westlicher Psychologie: die Ontologisierung des Selbst

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Geschichten zusammen. Die Psychologie hat im Zuge ihrer wissenschaftlichen Selbstidentifizierung die Psyche isoliert und von ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhängen abgesondert. Die moderne Psychotherapie hat schließlich das Selbst ins Zentrum ihres therapeutischen Bemühens gestellt. Beide essentialisieren und ontologisieren damit ein Selbst zu einer unabhängigen Entität. Aus unterschiedlicher Perspektive ist dieser Schritt jedoch hochgradig problematisch, und zwar sowohl aus neurowissenschaftlicher als auch aus soziologischer Hinsicht.

Das Selbst: neuronal

Viele neurowissenschaftliche Befunde sprechen dafür, dass es im Gehirn keine zentrale Integrationsstelle gibt, die sich mit einem Selbst identifizieren ließe. Vielmehr hat man sich mit Wolf Singer das Gehirn als ein als

distributiv organisiertes, hochdynamisches System vorzustellen, das sich selbst organisiert, anstatt seine Funktionen einer zentralistischen Bewertungs- und Entscheidungsinstanz unterzuordnen; als System, das sich seine Koordinierungsräume gleichsam in der Topologie seiner Verschaltung und in der zeitlichen Struktur seiner Aktivitätsmuster erschließt, das Relationen nicht nur über Konvergenz anatomischer Verbindungen, sondern auch durch zeitliche Koordination von Entladungsmustern auszudrücken weiß, das Inhalte nicht nur explizit in hochspezialisierten Neuronen, sondern auch implizit in dynamisch organisierten Ensembles repräsentieren kann und das schließlich auf der Basis seines Vorwissens unentwegt Hypothesen über die es ihm umgebende Welt formuliert, also die Initiative hat, anstatt lediglich auf Reize zu reagieren. (Singer, 2002, S. 111)

Auch darf die Koordination der Hirnprozesse nun nicht mehr so gesehen werden, dass ein Areal seine aufgearbeitete Information zur Weiterverarbeitung

⁹ Siehe Maslow (2002), für den dann Selbstverwirklichung und spirituelles Wachstum zu menschlichen Grundbedürfnissen werden.

an das nächste Rechenzentrum weiterleitet. Stattdessen bildet die Idee der *Resonanz* nun das entscheidende Konzept zum Verständnis der neuronalen Informationsverarbeitung. Kognitionen erscheinen aus dieser Perspektive per se als hochgradig instabile Phänomene. Die einzelnen neuronalen Ensembles oszillieren üblicherweise zwischen verschiedenen Lösungen, wie ein gegebener Input verstanden werden kann. Erst die Resonanz mit anderen neuronalen Ensembles lässt die bistabilen Prozesse zumindest für eine etwas längere Zeitspanne in ein beständigeres Muster einrasten. Kognition erscheint auf neuronaler Ebene jetzt als ein sich überlagerndes, interferierendes, in Hinblick auf seine einzelnen Schwingungen sich entweder wechselseitig verstärkendes oder auslöschendes Wellenmuster, das in seiner Gesamtheit eine ebenso dynamische wie vielfältige innere Welt projiziert.

Eine solche Konzeption birgt erhebliche erkenntnistheoretische Konsequenzen. Sobald man nämlich Kognition auf ein solches Resonanzmodell umgestellt hat, sind Erkennen und Handeln, Körper und Geist, aber auch In- und Umwelt in funktionaler Hinsicht nicht mehr trennscharf voneinander zu unterscheiden. Ein von seinem Körper, seiner Umwelt und den sich hieraus ergebenden senso-motorischen Input-Output-Schleifen isoliertes Gehirn wäre nicht mehr in der Lage, ein kohärentes Muster auszubilden, da nun all die strukturierten Reize fehlen, mit denen das Nervensystem in Resonanz treten könnte, um seine Eigenzustände zu stabilisieren (vgl. Cosmelli & Thompson, 2008).

Handeln und Erkennen sowie System und Umwelt bilden vielmehr eine untrennbare Einheit. Beispielsweise kann gezeigt werden, dass sich die visuelle Mustererkennung bei Säugetieren nur in Verbindung mit aktivem Handeln und Erkunden der Umwelt ausbilden kann, was dann aber wiederum eine hinreichend komplex strukturierte Umwelt voraussetzt, mit der sich interagieren lässt.¹⁰ Zudem ist das Gehirn bei Realisation intentionaler Entwürfe darauf angewiesen, potentielle Handlungsvarianten in den Körper zu projizieren, um dann erst über das Feedback aus dem muskulären System in stabile Handlungsoptionen einrasten zu können. Wie insbesondere Antonio Damasio gezeigt hat, würde eine Unterbrechung dieser Schleifen zur Entscheidungsunfähigkeit des Systems führen (vgl. Damasio, Damasio & Christen, 1996). Erkenntnis ist also immer verkörperte und weltlich situierte Erkenntnis. Nicht zuletzt ist insbesondere für

¹⁰ Siehe hierzu schon die Experimente von Richard Held und Alan Hein (1963).

das menschliche Gehirn ein weiteres Feld rekursiver Koppelung konstitutiv für die Entwicklung seiner neuronalen Prozesse – die soziale Welt. Insbesondere – aber nicht nur – die Primaten koppeln als soziale Tiere ihre Kognitionen schon auf basaler Ebene aneinander, indem emotionale und andere kognitive Zustände wechselseitig gespiegelt werden (vgl. Rizzolatti, Fogassi & Gallese, 2006; Singer, 2006). Beim Mensch wird die Koppelung durch die Sprache, als einem Verhalten, das Verhalten koordiniert, gar zur primären Form des Seins.¹¹

Das Selbst: sozial

Aus soziologischer Perspektive ist es kaum mehr fraglich, dass sogar Prozesse, die das Kernselbst und die Selbstwirksamkeit betreffen, hochgradig durch kommunikative Vorgänge formatiert werden. Leistung, Selbstwert und soziale Stellung sind in hohem Maße abhängig von den symbolischen Bewertungen durch andere.¹² Was man ist, liegt nicht (nur) in einem selbst, sondern ergibt sich vor allem aus den kommunikativen Netzwerken, in die man eingebunden ist, und über welche die symbolischen Werte aktualisiert werden, die einer *sozialen Identität* Status und Rolle zuweisen. Hierbei ist entscheidend, dass diese Netzwerke auch das individuelle Empfinden in Hinblick auf die hiermit verbundenen Wertigkeiten – also auch die psychologische oder *personale Identität* – bestimmen. Soziales und symbolisches Kapital kann nur von anderen zugewiesen und verliehen werden. Dies erkennen mittlerweile zunehmend auch Wirtschaftswissenschaftler und nehmen entsprechend vermehrt Abschied vom Bild des rationalen Individuums, das entsprechend seiner eigenen Präferenzen und Bedürfnisse instrumentell sein Leben gestaltet und entscheidet. George Akerlof, seinerseits Träger des Nobelpreises für Wirtschaftswissenschaften, referiert diesbezüglich beispielsweise auf die bemerkenswerte Studie von

Karla Hoff und Priyanka Pandey zum Thema Bedrohung durch Stereotype und Kasten in Indien. Die Probanden wurden gebeten, Labyrinthrätsel zu lösen und erhielten für jedes gelöste Rätsel eine beträcht-

¹¹ Siehe hierzu ausführlich die Monografie „Gehirn und Gesellschaft“, insbesondere Kapitel IV und V (Vogd, 2010).

¹² Der Soziologe Pierre Bourdieu hat den Begriff „symbolisches Kapital“ geprägt. Für den Menschen als symbolisches Wesen erscheinen dann alle denkbaren Kapitalsorten (ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital und soziales Kapital) als symbolisches Kapital (vgl. etwa Bourdieu, 2001).

liche Geldsumme. In Indien ist die Kaste am Nachnamen erkennbar. Wenn durch Aufruf per Nachnamen eine Bekanntgabe der Kaste stattfand, lösten die Mitglieder der niederen Kasten 23 Prozent weniger Rätsel. Das schlichte Vorlesen ihrer Nachnamen in der Öffentlichkeit reichte aus, um ihre Leistung zu vermindern, obwohl sie einen beträchtlichen materiellen Erfolgsanreiz hatten. (Akerlof & Kranton, 2010, S. 38)¹³

Offensichtlich hängen selbst kognitive Fähigkeiten davon ab, welcher soziale Status den betroffenen Akteuren kommunikativ zugewiesen wird.

Das (personale) Selbst kann nicht unabhängig von seiner jeweiligen sozialen Situiertheit gesehen werden. Im Kontext starker Rollenzwänge können normale Bürger zu grausamen Vertretern totaler Institutionen mutieren (vgl. Zimbardo, 2008; Milgram, 1982). Im Extremfall starker sozialer Deprivation kann gar die Kohärenz dessen, was als Alltags selbst erlebt wird, vollkommen zerfallen.¹⁴

Das Selbst: neuro-kulturell

Menschen sind sprechende Tiere. Doch aus den zuvor benannten Perspektiven kann unser In-der-Sprache-Sein nicht mehr so verstanden werden, dass Akteure über das Medium Sprache untereinander Informationen austauschen. Vielmehr ist nun auch das Sprechen als ein Phänomen zu interpretieren, das auf neurosozio-psychischen Resonanzprozessen beruht. Für den Menschen als Symbolwesen erscheint die Kopplung von Verhalten jetzt vor allem als eine Koproduktion von Psyche und Gesellschaft, die darauf beruht, dass symbolische Signifikationen körperliche Reaktionen auslösen, also gefühlt, erlebt und damit im wahrsten Sinne des Wortes inkorporiert werden.¹⁵ Sprache erscheint damit zugleich als eine körperliche wie auch soziale Praxis, die sich performativ – eben durch den Vollzug von ihr als Praxis – hervorbringt.

Dies ist auch der Grund, warum Worte wehtun können. Insbesondere auch im Bereich der *sozialen Exklusion* lässt sich der Konnex von Gefühl, Empfindungen, neurophysiologischen Prozessen und sozialen Dynamiken mittlerweile recht gut aufzei-

gen. Wer aus einer Gruppe ausgegrenzt und von einem relevanten Menschen abgewiesen wird, erfährt nicht nur in einem metaphorischen Sinne eine Verletzung. Vielmehr finden in seinem Gehirn nun ähnliche Prozesse statt, die auch beim physischen Schmerzerleben aktiviert werden (vgl. z. B. Eisenberger, Lieberman & Williams, 2003; Panksepp, 2003). Interessant erscheint auch hier, dass sich soziale Erfahrungen und die sich hieraus ergebenden Kognitionen *autokatalytisch* verstärken, sodass die soziale Deklassifizierung nun über eine gesteigerte Sensitivität für unangenehme Erfahrungen nochmals pointiert wird. So weisen etwa die Befunde von Eisenberger darauf hin, dass die Erfahrung sozialer Ausgrenzung die Empfindlichkeit für körperliche Schmerzen erhöht und somit eine habituelle Disposition zur Vermeidung weiterer potentiell schmerzhafter Erfahrungen enaktiert.¹⁶

Da sich, wie bereits geschildert, im Gehirn keine zentrale Integrationsstelle ausmachen lässt, die als übergeordnetes „Ich“ oder „Selbst“ identifizierbar ist, lässt sich fragen, inwieweit *Selbstkonzepte* (hier als Prozessstrukturen verstanden, die durch Kommunikation aktualisiert werden), *kulturabhängig* sind. Antworten hierzu geben etwa die Studien von Shihui Han und George Northoff (2008, 2009), in denen vergleichend untersucht wurde, wie sich bei Chinesen und Nordamerikanern Selbstkonzepte in bildgebenden Verfahren als neuronale Repräsentation darstellen lassen. Dabei zeigte sich etwa, dass Chinesen, wenn sie sich selbst thematisieren, immer auch Regionen im Gehirn aktivieren, die beteiligt sind, wenn sie an ihre Mutter denken. Bei Amerikanern ist dies nicht der Fall. Hier wird die Idee des Selbst nicht mit der Mutter verbunden. Ebenso zeigen sich unterschiedliche Muster neuronaler Repräsentation, je nachdem, ob die Probanden Atheisten, Buddhisten oder Christen darstellen. All dies zeigt, dass das, was wir üblicherweise als unser Selbst

¹³ Siehe zur Originalstudie: Hoff & Pandey (2006).

¹⁴ Siehe hierzu etwa die Schilderung des Entführungsopfers Jan Philipp Reemtsma zu seinem Erleben im Keller (Reemtsma, 1998).

¹⁵ Bei Maturana heißt es diesbezüglich: „Die menschliche Existenz ist eine kontinuierliche Transzendenz, nicht im Sinne vom Hinausgehen in einen fremden Raum, sondern im Sinne dieser Dynamik, in welcher unsere Körperlichkeit sich in dem Maße wie unsere Beziehungen verändert und umgekehrt“ (Maturana, 1994, S. 170).

¹⁶ Eisenberger et al. sehen hier auch Konsequenzen für die medizinische Schmerztherapie, die nun nicht nur am Schmerz selbst, sondern an sozialen Stressoren anzusetzen habe: „Finally, an overlap in the neural systems underlying pain distress and social distress also suggests alternative ways to treat and manage chronic pain conditions. For example, rather than treating pain symptoms directly, it may be possible to alleviate physical pain symptoms, in part, by treating the social stressors that may go along with them. Further studies are needed to test these hypotheses and to further explore the ways in which pain distress and social distress processes overlap or diverge“ (Eisenberger, Jarcho, Lieberman & Naliboff, 2006, S. 138).

bezeichnen, ein komplexes kulturelles, soziales und semantisches Geflecht darstellt.

Die Studien zur *cultural neuroscience* schließen gewissermaßen wieder an das alte Forschungsprogramm von Wundt an. Gehirn, Erleben und Kultur werden hier wieder zusammen gedacht.

4 Das Dilemma: Es gibt kein Selbst

Fassen wir zusammen: Die Suche der westlichen Psychologie nach dem Selbst steht vor der Situation, dass es das, was sie sucht, eigentlich nicht gibt. Ein von seiner sozialen, semantischen und kulturellen Einbettung isolierbares Selbst lässt sich nirgendwo finden.

Was übrig bleibt ist eine konditionierte Koproduktion von Körper, Psyche und Kommunikation. Aus den hiermit verbundenen semantischen, sensorischen und psychischen Flüssen flaggt gleichsam das uns vertraute Ich als eine Blase aus.¹⁷ Der Philosoph Thomas Metzinger (2004) spricht in diesem Zusammenhang von einem „naiv-realistischen Selbstmissverständnis“, da wir aus epistemischen Gründen die Täuschung in Bezug auf unser Selbst nicht so ohne Weiteres durchschauen können. Das, was wir üblicherweise mit unserem „ich“ verbinden, stellt aus dieser Perspektive nichts anderes dar als ein Sprachspiel, das wir aufgrund unserer kulturellen Prägung so und nicht anders zu spielen gewohnt sind. Entsprechend den Regeln dieses Tanzes attribuiert man auf sich selbst und hat entsprechend einen Grund zu nennen, warum man eben so und nicht anders handelt. Aus der Innenperspektive handelt es sich hier jedoch weiterhin um eine gefühlte und existenziell unhintergehbare Realität. Die *cultural neuroscience* zeigen jedoch wiederum auf, das die jeweiligen Formen und Weisen der Attribution – und damit auch das hieraus resultierende Erleben – selbst wiederum als kulturell formatiert zu sehen sind. Mit Wolf Singer formuliert muss jetzt das „Subjekt als kulturelles Konstrukt“ erscheinen, das mit der Akquise einer *theory of mind* in der frühen Kindheit erworben wird (vgl. hierzu explizit Singer, 2002, S. 73ff.). So wie Worte wehtun können, lassen sich im Miteinander-Sprechen auch starke Empfindungen und Motivationen generieren, die mit Begriffen wie „selbst“ und „ich“ verbunden werden können.

Ganz in diesem Sinne ist auch die moderne Ideologie des Selbst (sie stellt eine Ideologie dar,

weil sie kontrafaktisch zu all dem steht, was wir aus wissenschaftlicher Perspektive über das Selbst wissen) als Resultat einer spezifischen kulturellen Semantik anzusehen. Wir glauben an das Selbst, weil dies uns derzeit durch unsere Kultur eingeredet wird, denn mit Han und Northoff sind Selbstkonzepte und möglicherweise auch die hieraus resultierende Selbstorientierung ihrerseits als kulturabhängig anzusehen.

Nun stellt sich die Frage, durch welche Selbstkonzepte sich die derzeit dominante gesellschaftliche Kultur auszeichnet. Kulturphilosophen und -soziologen sind sich in den Grundzügen hier relativ einig: Wir leben derzeit in einer Kultur des „expressivistischen Individualismus“ (Taylor, 2009), die Technologien des Selbst aufbaut und verkündet (Foucault, 1988) und dabei den sozialen Ursprung vergessen lässt, dem sich das vermeintliche moderne Selbst verdankt.¹⁸

Aus soziologischer Perspektive lässt sich nun weiterfragen, was dies für die Akteure bedeutet, die mit dieser kulturellen Lagerung leben müssen. Da wir es hier mit einer paradoxen Beziehung zu tun haben, gilt folgende Beziehung: Je mehr die Individualisierung – die Differenzierung des reflexiven Ich-Bewusstseins im sozialen Prozess – voranschreitet, desto eher sind die individuellen Akteure durch Nichterfüllung ihrer in Gefühle verdichteten Ansprüche bedroht. Die zeitgenössische kulturelle Einredung suggeriert ein Selbst, das sich selbst zu gestalten und zu optimieren hat, was jedoch aus verschiedenen Gründen nicht funktionieren kann. Ein gewichtiger Grund liegt darin, dass die wesentlichen Prozesse für die Gestaltung des Selbst nicht im Akteur selbst liegen (die wichtigen Ermächtigungen und Degradierungen passieren immer durch die anderen), ein anderer in den Paradoxien der Konkurrenzverhältnisse der modernen Gesellschaft (wenn alle optimieren, sind die meisten suboptimal, erfüllen also nicht die gesellschaftliche Norm). Umso mehr die Erwartungen an das Selbst in die Höhe geschraubt werden, desto weniger lässt sich ihnen entsprechen.

Damit wird die *Erfahrung des Scheiterns* innerhalb der Moderne gewissermaßen zum Regelfall. Dies ist unvermeidlich, da jetzt ein Selbst entstanden ist, das sich von dem Prozess abgelöst hat, das dieses Selbst konstituiert. Die sozialen Programme, die die Bedeutung generieren, können sich hier sozusagen

¹⁷ Die semantische Annäherung an den ökonomischen Begriff der Spekulationsblase ist hier gewollt.

¹⁸ Auch die moderne Philosophie kann hier mit Bourdieu (2001) als ein Kind dieser kulturellen Selbstvergessenheit betrachtet werden.

selbst nicht als Programme erkennen.¹⁹ Die sprachlichen Unterscheidungen, die sich ursprünglich dem sozialen Prozess verdanken, werden nun als selbstbestimmt, also einem persönlichen Selbst zugehörig erlebt und empfunden und treten damit in Differenz zum Prozess selbst. Scheitern setzt eine *Identität* voraus, die sich nicht im Einklang mit sich selbst befindet und dies darüber hinaus – in welcher Form auch immer – in einem normativen Sinne für sich selbst als Anspruchslage zwischen Erwartung und Wirklichkeit thematisiert. Um mit den Worten der Systemtheorie zu sprechen: Wir finden jetzt nicht mehr nur einen autopoietischen Prozess vor, der eine System/Umwelt-Differenz reproduziert, um auf diese Weise Systeme hervorzubringen. Darüber hinaus treffen wir jetzt noch auf eine zweite Ebene der Emergenz, mit der aus diesem Prozess heraus ein Selbst entstehen kann, das in Konflikt mit der durch die eigene Autopoiesis reproduzierten Form tritt. Es entsteht ein virtuelles symbolisches Konstrukt – die *Blase* des Selbst – das für den modernen Akteur jetzt zum Problem wird. Er sucht Hilfe.²⁰

5 Der moderne Psychotherapeut als Bürokrat der virtuellen Welt des Selbst

Gelangen wir nun vom Dilemma des modernen Selbst zum Dilemma des modernen Psychotherapeuten. Fassen wir zunächst die Ausgangslage mit den Worten von Niklas Luhmann zusammen:

Von daher ist die moderne Gesellschaft mehr, als man gemeinhin denkt, durch Emotionen gefährdet. Zum einen werden Individuen veranlaßt, über sich selbst und ihre Probleme zu reden. Wenn akzeptiert wird, daß ein Individuum seine Ansprüche nicht nur auf Verdienste, sondern auch und vor allem auf sich selbst gründen kann, muß es Selbstbeschreibungen anfertigen. ... Das Individuum nötigt sich zur Reflexion

und zur Selbstdarstellung (die nie „stimmen“ kann). Es kommt damit in Schwierigkeiten, sucht Hilfe und entwickelt den Zusatzanspruch auf verständnisvolle, wenn nicht therapeutische Behandlung seiner Ansprüche. Dieser letzte Anspruch auf Hilfe bei der Fundierung von Ansprüchen ist so absurd, daß es ebenso möglich ist, ihn anzuerkennen, wie ihn abzulehnen. (Luhmann, 1993, S. 366)

Psychotherapeuten sind – wie jeder andere Mensch – Kinder ihrer Zeit. Sie leben damit überwiegend im Kontext der Kultur des expressivistischen Individualismus. Darüber hinaus sind sie als Vertreter einer Profession in jene psychologische Fachdisziplin einsozialisiert, die sich in Abspaltung von Soziologie, historischer Semantik und Kulturtheorie etabliert hat. Es wundert deshalb nicht, dass die meisten Psychotherapeuten von ihrem Rollenverständnis eher als bürokratische Vollstrecker der modernen Ideologie des Selbst angesehen werden können. Ihre diagnostischen Schemata, mit denen sie abrechnen können, machen letztlich nichts anderes, als Selbstprobleme unterschiedlicher Art zu identifizieren, und blenden dabei die soziale Einbettung problemhafter Beziehungen und Lebensverhältnisse weitestgehend aus. Das psychotherapeutische Setting – insbesondere unter dem Primat der Einzelsitzung – bleibt auf das Individuum zentriert und die psychotherapeutischen Techniken lassen glauben machen, dass sich die Dinge eben technisch – durch die jeweilige therapeutische Selbsttechnologie – bewältigen lassen. Eine übergreifende Psychotherapieforschung mag zwar darüber hinaus gelegentlich auch schulenübergreifende Wirkfaktoren entdecken – etwa die Bedeutung einer wertschätzenden Beziehung. Dies fließt dann aber – ebenso wie die Bedeutung sozialer und kultureller Kontexte – bestenfalls peripher in die Reflexion der eigenen Therapieschule mit ein.

In Hinblick auf seine Rollenfunktion wie auch mit Blick auf seine akademische Selbstbeschreibung erscheint der Psychotherapeut dann letztlich kaum mehr als ein Technokrat der virtuellen Welt des Selbst. Aus dieser Perspektive geht es dann vor allem darum, Letzteres zu affirmieren und zu optimieren. Das geschwächte Selbst soll gestärkt aus der Behandlung herauskommen. Therapie wird damit in den Dienst der Bürokratie des Egos gestellt, also jener merkwürdigen symbolisch, emotionalen Blase, die die moderne Gesellschaft umso mehr zu affirmieren scheint, je weniger Evidenz in Hinblick auf ihre Essenz zu finden ist. So verstanden erscheint der moderne Therapeut oftmals nur noch als ein diabolischer Gehilfe einer Ideologie vom freien, sich selbst verwirklichenden Bürger, ohne dabei all jene gesellschaftlichen Zwän-

¹⁹ Um hier mit David Bohm zu formulieren: „[W]enn wir diese Programme erkennen, werden sie sich ändern. Gegenwärtig haben sie für uns nicht die Bedeutung von Programmen; sie bedeuten etwas sehr viel grundlegenderes. Sie bedeuten *uns*“ (Bohm, 1980, S. 131).

²⁰ Eine weitergehende Erörterung hätte hier dann auch die Einsichten der neueren Phänomenologie und den Kognitionswissenschaften in der Diskussion aufzugreifen. Hier zeigt sich dann die wichtige Unterscheidung zwischen dem vorkonzeptionellen Selbst und dem sprachlich-narrativen Selbst. Vermutlich ließe sich dann auch zeigen, dass auch das vorkonzeptionelle Selbst sozialen Charakter hat, also substanzial nicht von der Welt zu trennen ist, in die ein Organismus eingebettet zu sehen ist (siehe etwa Gallagher & Zahavi, 2008).

ge und Konditionierungen wahrnehmen, geschweige denn produktiv thematisieren zu können, die erst das vermeintliche Selbst – einschließlich seiner üblichen Leidensgeschichten – konstituieren.

Die Praxis der Psychotherapie folgt dabei allerdings oftmals (noch) einer anderen Logik. Anstelle der technokratischen Logik ihrer professionellen Selbstbeschreibung (anders lassen sich die Kunstsprachen in psychoanalytischen und verhaltenstherapeutischen Lehr- und Schulungsbüchern kaum bezeichnen) – beherrschen hier üblicherweise pragmatische Herangehensweisen die therapeutische Arbeit. „Der Eklektizismus in der Psychotherapie ist kein Wahnsinn – er ist Methode“ schreibt Peter Fuchs (2011, S. 13), um dann festzustellen, dass es in der Psychotherapie eigentlich vielmehr um die Verwaltung vager Dinge gehe.

Mit Fuchs, der um die Koproduktion von Körper, Psyche und gesellschaftlicher Semantik bestens weiß (vgl. auch Fuchs, 2010), erscheint menschliches Leiden dann vor allem als eine Konsequenz, in jene Symbolsysteme eingesponnen zu sein, denen man als sprechendes Tier unausweichlich ausgesetzt ist. „Heilung durch Gespräche“ heißt hier vor allem, mit den Unschärfen der Sprache und Kultur umgehen zu können. So verstanden stehen Psychotherapeuten dann vor allem *dazwischen*. Sie stehen zwischen Norm und Verletzung der Norm, zwischen Gesellschaft und Individuum, zwischen engagierter Beteiligung und affektiver Neutralität, zwischen Leiden bekämpfen und Leiden akzeptieren, zwischen Moral und Amoralität. Sie können sich Geschichten anhören, ohne bewerten und deuten zu müssen, um dann ab und zu aber doch eine Bewertung und Deutung loszuwerden. Sie sind neutraler Mittler wie auch Beziehungsperson in der Rolle als signifikanter Anderer. Erfahrene Therapeuten können sich in all diesen widersprüchlichen Einheiten – also zwischen Semantik und Sinnlosigkeit, zwischen Ordnung und Chaos, zwischen „Struktur und Antistruktur“ (Turner, 1989) – mehr oder weniger frei bewegen.

All dies verweist auf eine Tiefendimension psychotherapeutischen Handelns, die zwar von vielen Psychotherapeuten noch geahnt und in ihrer täglichen Praxis noch gespürt wird, deren Reflexion und Selbstbeschreibung jedoch durch die Ontologisierung des Selbst innerhalb der psychologischen Theoriebildung stark behindert wird.

6 Symbolische Heilung

Aus der Kulturanthropologie und Medizinethnologie wissen wir um die kulturübergreifenden Bedin-

gungen von Heilung und Therapie. Angefangen bei Stammesgesellschaften bis hin zur Moderne zeigt sich dabei als gemeinsames Merkmal, dass „Heilen die Ausgrenzung von Chaos darstellt“ und hiermit „der unregelte krankheitsbedingte ‚Natur‘zustand in einen ‚Kultur‘zustand überführt und damit handhabbar gemacht“ wird (Sich, Diesfeld, Deigner & Habermann, 1993, S. 108). Mit Blick auf das Verhältnis von Erleben und Kommunikation bedeutet dies nicht mehr und nicht weniger, als dass ein Leiden am eigenen Körper oder an der eigenen Seele „aufgrund kultureller Erfahrung gedeutet und integriert werden kann. Mag dies auch der einzige Moment bleiben, entfaltet es dennoch eine große Kraft, indem es das Leiden in eine sinnvolle Ordnung eingliedert und somit den Betroffenen verfügbar macht“ (ebd.). Heilung stellt in diesem Sinne immer auch Schöpfung von Kultur sowie die Rückbindung von Mehrdeutigkeit und Unsinn in die Sphäre kulturell vermittelbaren Sinns dar.

Der Anthropologe James Dow hat hieraus eine Theorie „symbolischer Heilung“ entwickelt, die in unserem Zusammenhang von hohem Interesse ist. Therapie – so seine Einsicht – arbeitet in einer kulturell etablierten mythischen Welt. In der therapeutischen Beziehung erzeugen Patient und Therapeut sich gemeinsam einen eigenständigen Bereich aus dieser Welt. Der Therapeut manipuliert Symbole innerhalb dieser Welt. Hierdurch geschieht eine symbolische Heilung, mit der immer auch zugleich psychische, physische und kulturell-semantische Prozesse bearbeitet werden. Um mit Dow zu sprechen:

All systems of symbolic healing refer to a culturally established mythic world. The systems differ in where they place it. Some may place it in a supernatural realm. Other may see it as part of everyday reality or as scientific knowledge. The cultural mythic world contains knowledge that is experientially, but not necessarily empirically, true. The healer and the patient create a particularized segment of the cultural mythic world for use in a particular case of symbolic healing. ... Once particularized by the healer, the manipulation of transactional symbols in a particularized mythic world can suggest a change in the way that the patient evaluates personal experiences. To a culturally initiated observer or even to one outside the complementary relationship, the manipulation of transactional symbols may seem ridiculous. Nails may be pulled out of the body; “demons” may be cast into the darkness, “souls” may be found; sorcerers may be identified; and so on. However, if the healer has done the job well, the symbolic healing will be a significant experience for the patient. (Dow, 1986)

Mit Blick auf den Titel des Aufsatzes ist es an der Zeit, jetzt einen „Schamanen“ auftreten zu lassen. Hierzu greifen wir auf die Studie „Schamanen im Blinden Land“ des Ethnologen Michael Oppitz zurück. Bei der untersuchten Ethnie handelt es sich um die nördlichen Magars, einen Stamm aus den Bergregionen West-Nepals, der von staatlichen Einflüssen und den indischen Hochreligionen noch weitgehend unbehelligt geblieben ist. Ihre Schamanen sind, so Oppitz, „Performer, Künstler, die Grenzen überschreiten und aufheben, insbesondere jene zwischen Profan und Sakral. Sie sind ausgesprochene Individualisten – das Gegenstück zum Beamten“ (zitiert nach <http://dvdbiblog.wordpress.com/2010/08/02/schamanen-im-blinde-land/>).

Die Studie wurde in einer preisgekrönten, vierstündigen Filmdokumentation dokumentiert (Oppitz, 1980, 1981).

Anhand einer Behandlung eines schwermütigen und leberkranken Patienten soll im Folgenden eine erste Ahnung für die semantischen und symbolischen Prozesse solcher Behandlungen vermittelt werden. Die Videogramme und transkribierten Textpassagen stammen aus der Filmdokumentation.

Szene 1: Der Schamane Man Bahadu im Haus des Patienten

(Erzähler:) *Man Bahadu, wie fast alle anderen Schamanen auch, ist über den Winter im Dorf geblieben, um denjenigen beizustehen, die ihre Abgeschiedenheit im Gebirge nicht aufgegeben haben. Sein Patient ist der leberkranke Goman Sink. Dieser war jahrelang mit einer unfruchtbaren Frau verheiratet gewesen, ehe er nach deren Wechseljahren eine Witwe als zweite Gattin zu sich ins Haus nahm. Diese brachte bald eine Tochter zur Welt, starb aber, als das Kind das Laufen erlernte. Die Stiefmutter behandelte nun das Kind stiefmütterlich, eifersüchtig darüber, dass es nicht ihres war. Der Mann litt unter den angespannten häuslichen Verhältnissen so sehr, dass er der Schwermut verfiel. Eines Tages nahm er das Töchterchen auf den Arm und ging zum Fluss, um sich mit ihm gemeinsam zu ertränken. Durch Zufall stieß der Schamane Man Bahadu auf den Lebensmüden und bewog ihn, umzukehren. Seit dem Selbstmordversuch zeigte Goman Sink immer heftigere Symptome starker Leberschmerzen, bis er schließlich den Schamanen zu Hilfe rief. Die Seance war der letzte Versuch, sein Leben zu retten. Drei Monate später, im Januar 1979, erlag Goman Sink den Folgen einer Zirrhose. Man Bahadus Diagnose*

zufolge war Goman Sink von den Pfeilen eines toten Geistes infiziert worden, dem seiner zweiten Gattin, die zur Unzeit gestorben, noch ehe die Folge der Linie in der folgenden Generation gesichert war. Die entflochtene Seele des Patienten Goman Sink wurde im Verlauf der Sitzung bezeichnender Weise an der Grabstätte der Gattin ausgegraben. Die beiden hatten zu einander gewollt.

(Der Schamane beginnt seine Trommel zu schlagen und stimmt in einen Sprechgesang ein. Die Übersetzung ins Deutsche wird im Film als Text eingeblendet.)

*Man Bahadu ruft seinen Ahnen
Durch dunkle Nacht wandeln Hexen
Als die Totengeister erwachten
Ward mein Patient attackiert
Ich treibe aus diesem Haus
Denn mein Klient ist noch voller Gefahr
In diesem Haus hat mein Klient
Viele Freunde und viele Feinde
Zerstört die Feinde,
beschützt die Freunde.*

Beschützt sie vor den Totengeistern.
(Der Schamane beginnt sich zu schütteln und scheint von etwas besessen zu sein.)

(Erzähler:) *Nachdem Man Bahadu seinen Ahnen herbeigerufen hat, verwandelt er sich in den Lamageist, der sich nach bewiesener Unempfindlichkeit gegen Feuer brennender Holzscheite bedient, um die Infizierung auszutreiben. Der Wurf des Holzscheits zeigt die Zukunftsansichten an. Zeigt die Glut vom Patienten weg, so zieht die Verhexung ab. Da der Wurf ein schlechtes Omen angekündigt hat, ist der Lamageist in Zorn geraten.*



Abbildung 1: Behandlung des Patienten durch den Schamanen

Schon die Zusammenfassung der Geschichte lässt deutlich werden, wie sensibel sich in der Behandlung die symbolischen Prozesse an die sozialen-, psychischen- und physischen Realitäten des Patienten anschmiegen. Die Familiendynamik kommt hier ebenso in den Blick wie der geschwächte Gesundheitszustand des Patienten. Die Verwendung von Orakeltechniken wird geschickt in einen Ereignishorizont eingebunden, der kaum noch mit physischer Heilung rechnen lässt.

Im therapeutischen Prozess werden sehr genau die sozialen Referenzen der Familiendynamik beachtet und aufgegriffen. Entsprechend wird das Kernproblem in der Belastung durch den frühen Tod der zweiten Ehefrau gesehen. Das symbolische Arrangement rückt die Verhältnisse zurecht. Die Tochter hat als Linienhalterin das Recht, zu leben. Der Vater kann wahrscheinlich nicht mehr gerettet werden, was dann allerdings nicht ausschließt, ihm vorher nicht die Seele zurückzugeben, um Schlimmeres zu verhindern. Die symbolische Wiederherstellung der Ordnung wird durch einen Heiler vollzogen, der mehrfach seine diesbezügliche Macht demonstriert, etwa indem er seine Unempfindlichkeit gegenüber dem Feuer zeigt oder mit dem „Eindringen“ eines Geistes demonstriert, dass er seine Persönlichkeit wechseln kann. All dies darf hier jedoch nicht mit esoterischem Zauber verwechselt werden, denn das, worauf sich das therapeutische Handeln des Schamanen im Wesentlichen bezieht, betrifft die immanente soziale Ordnung, in die der leidende Patient eingewoben ist.

Szene 2: Suche nach der verlorenen Seele des Patienten und Opfer einer Ziege

(Erzähler:) Während einer Trinkpause stärken sich Man Bahadu und seine Gehilfen mit Bier für die Aufgabe, die Seele in der Nacht wiederzufinden. Man wählt als Methode den magischen Stock, der von Geisternahrung animiert einen besessenen Seher führt. Der Stock zieht den Seher Bim Bahadu mit unwiderstehlicher Kraft auf den Spuren der entflochtenen Seele über die Grenzen des Dorfes hinaus in die Nacht. Der fährtenkundige Stock macht erwartungsgemäß am Grab der zweiten Frau des Leberkranken halt, denn es war ja ihr Totengeist, der laut Diagnose die Krankheit des Gatten zu allererst verursacht hatte. Zu diesem Ort floh die Seele des Schwerkranken. Hier wird sie nun ausgegraben. ...

Die genaue Lokalität der Seele wird dem Schamanen in fiktivem Tibetisch mitgeteilt. Sobald der Seher die tote Seele in den Händen hält, wendet er der Grabstätte den Rücken zu und

schüttelt sich heftig, um die Seele mit Gesten physischen Aufwands von ihrem Zufluchtsort loszureißen. Dann wird sie vorsichtig in ein weißes Tuch gewickelt und nach der Rückkehr der Delegation ins Dorf im Haus der Seance dem Patienten wieder einverleibt.

Hat die Suche der entflochtenen Seele Erfolg, und meist hat sie Erfolg, schließt sich ein Blutopfer an, getreu den Vereinbarungen, die der erste Schamane in uranfänglicher Zeit mit dem Übernatürlichen traf.

Aus der Leber des Opfertiers liest Man Bahadu die Zukunft seines Patienten. „Die Zeichen stehen schlecht“.



Abbildung 2: Behandlung findet unter Beteiligung der Angehörigen statt



Abbildung 3: Der Schamane liest aus der Leber des Opfertiers

Das zuvor schon angedeutete symbolische Arrangement wird hier zur Entfaltung gebracht und szenisch verkörpert, indem es in eine Dramaturgie

übersetzt wird, die von allen Beteiligten (vor allem auch den Angehörigen) erlebt und nachvollzogen werden kann. All dies geschieht öffentlich. Die Seele wird schließlich gefunden. Zur Beschwichtigung der Totengeister wird ein Blutopfer gebracht (die betroffene Ziege wird dann allerdings später von den Beteiligten gebraten und verspeist).

Das Lesen der Leber des Opfertiers eröffnet wiederum den Sinnhorizont der nicht mehr zu heilenden körperlichen Krankheit. Der Schamane wird hiermit zum Meister der Ungewissheit und Vagheit, der selbst die Omen und Zeichen generiert, die zur sozialen und kosmologischen Deutung des Geschehens gebraucht werden. Das „fiktive“ Tibetisch, das er in seiner Trance spricht, trägt, wie die Anthropologen herausgefunden haben, keine Bedeutung, sondern simuliert nur den Klang der tibetischen Sprache. Gerade deshalb lässt sich hier – wie auch im Leberlesen – jeder Sinn hineinlegen. Der eigentliche Erfolg einer solchen schamanischen Arbeit besteht also gerade nicht darin, mit überweltlichen Mächten Kontakt aufzunehmen, sondern vielmehr in sensibler Weise die sozialen, psychologischen und physiologischen Verhältnisse der ihm anvertrauten Menschen wahrzunehmen, um auf dieser Grundlage ein zugleich realistisches wie auch therapeutisch potentes Bild zu entwerfen, das dann als schamanisches Ritual in Szene gesetzt wird.

Therapie heißt hier weder, der Allmacht eines individuellen Selbst zu huldigen, indem dem Klienten eingeredet wird, er könne alles unter Kontrolle haben, noch an eine überweltliche Allmacht zu glauben, die das Unmögliche noch richten kann. Vielmehr werden seelische Prozesse hier als hochgradig in die sozialen und physischen Verhältnisse eingebettet wahrgenommen und behandelt.

7 Kein Schamane in Sicht

„Die Lösung des Problems, das Du im Leben siehst, ist eine Art zu leben, die das Problemhafte zum Verschwinden bringt. Daß das Problem problematisch ist, heißt, daß Dein Leben nicht in die Form des Lebens paßt. Du mußt dann Dein Leben verändern, und paßt es in die Form, dann verschwindet das Problematische.“

(Ludwig Wittgenstein, zitiert nach Kroß, 1993, S. 108)

Menschliches Leiden beruht nicht zuletzt darauf, im Reich der Sprache zu leben und den hiermit vermittelten symbolischen Zeichenprozessen auf Gedeih und Verderb ausgeliefert zu sein. Worte können er-

mächtigen, aber eben auch verletzen und wehtun. Wenn unsere Konzepte und unser Denken mit dem, was wir leben, nicht übereinstimmen, entstehen all die Agonien der typischen menschlichen Dramen, in denen dann das Leiden an sich selbst und das Leiden an der Welt kaum mehr auseinanderzuhalten sind.

Die Semantiken unseres Denkens gehören dabei allerdings nicht uns selbst, sondern sind der Kultur entliehen, in die wir eingebettet sind. Erst das In-der-Sprache-Sein lässt Neurosen als jene diskrepanten Lagerungen entstehen. Diese beruhen darauf, dass die Selbstkonzepte mit den Beziehungen, die das gelebte Leben konstituieren, nicht im Einklang stehen. Das Ich – als Idee eines unabhängigen Selbst – stellt aus dieser Perspektive nichts anderes dar als eine Blase, die zerplatzt, sobald der Strom der Beziehungen versiegt, welche die Illusion des Selbst ernähren. Der Mythos der Moderne besteht in der großen Erzählung vom autonomen Selbst, das der Schmied seines Glückes sei und für sein Versagen und seine Leistungen selbst verantwortlich zu machen ist.

Aus ihrer Praxis weiß die moderne Psychotherapie eigentlich schon längst, dass dem nicht so ist, dass Menschen vielmehr immer auch Erleidende ihrer Verhältnisse sind und dass beschädigte soziale und personale Identitäten eher die Regel als die Ausnahme darstellen. Allerdings leben Psychotherapeuten allzu oft nicht schlecht von dem Versprechen, durch ihre Interventionen das Selbst ermächtigen und ihm damit wieder zur Autonomie verhelphen zu können. Als Kind der Ideologie der Moderne glauben Psychotherapeuten oftmals allzu gerne an jenen Mythos, der ihrer Mutterdisziplin Psychologie zur wissenschaftlichen Identität verholfen hat – nämlich dass es wirklich eine von den sozialen und kulturellen Beziehungen isolierbare Psyche gibt.

Schamanen demgegenüber halten sich das Wissen um den Tod des Selbst präsent. Sie bleiben wild und unberechenbar und bleiben auf diese Weise in der Lage, die Weisheit der Verrückten zu leben. Damit stehen sie zugleich innerhalb wie außerhalb der Gesellschaft. Sie sind Grenzgänger, die in den „vagen Dingen“ zu Hause sind.²¹ Wer die vagen Dinge verwalten will, muss um die Illusionen und Fiktionen wissen, mit denen er arbeitet. Nicht-Wissen ist hier nichts anderes als Ideologie, eine sich selbst täuschende Täuschung einer gesellschaftlichen Praxis, die an ihre eigenen Einredungen glauben lässt. Handlungspraktisch bedeutet hier Täuschung letztlich nichts anderes als „business as usual“. Den Trick zu durchschauen und auch mal gegen die

²¹ Hier wieder der Verweis auf Fuchs (2011).

Verhältnisse, in die man eingewoben ist, anzuwenden, lässt sich demgegenüber „Bezaubern“ nennen. Genau dies tun Schamanen, wenn sie das Selbstverständliche aufgreifen, diesem dann aber eine andere Wendung geben.

Abschließend lässt sich fragen, wer die Schamanen unserer Gesellschaft sind. Deutlich dürfte geworden sein, dass diese nicht in den esoterischen Kreisen der Populärreligionen zu finden sind, denn hier treffen wir auf eine dekontextualisierte Spiritualität, die den Menschen kaum jenem Beziehungsgeflecht näher bringt, mit dem sie in ihren Lebensverhältnissen eingebettet sind. Vielmehr treffen wir hier eher auf einen „spirituellen Materialismus“ (Trungpa, 1973), der sein Geschäft darin findet, die Blase des Selbst noch weiter aufzublähen, indem die Flucht von der Welt anstelle die Rückkehr („religio“) zu ihr gelehrt wird (nichts anderes bedeutet letztlich der Begriff „Esoterik“).²²

Doch es würde auch nicht helfen, traditionelle Schamanen – sei es ideell oder real – in unsere Gesellschaft zu importieren, denn sie sind nur innerhalb ihrer Stammesgesellschaften immanent, d. h. in Referenz auf eine gelebte und praktizierte Kultur eingebunden.

Die Beziehungsgeflechte der modernen, zeitgenössischen Verhältnisse sind demgegenüber anders gelagert. Soziologen und Sozialpsychologen sprechen hier von einer *polykontexturalen Gesellschaft*. Gemeint ist hiermit die Auffächerung von Semantik und Kultur in eine *Vielheit*, rechtlicher, ökonomischer, religiöser, familiärer und moralischer Verhältnisse, die nicht mehr in einer Kosmovision zur Einheit gebracht werden können. Ein moderner Schamane hätte dementsprechend die Aufgabe, auf der Klaviatur all dieser Register zu spielen, ohne sich dabei allzu sehr mit den hiermit verbundenen Spielen identifizieren zu müssen. Er hätte die Komplexität zu leben, die unsere heutige Gesellschaft auszeichnet, ohne jedoch von der Gesellschaft in ihrer dominanten Kultur gefangen zu sein.

Innerhalb der psychotherapeutischen Szene mag es vereinzelt solche Virtuosen geben. Mit Blick auf die derzeitige Verfasstheit der Institution Psychotherapie lässt sich jedoch derzeit keine andere Diagnose stellen als: kein Schamane in Sicht.

Literatur

Akerlof, G. A. & Kranton, R. E. (2010). *Identity Economics – Warum wir ganz anders ticken, als die meisten Ökonomen denken*. München: Hanser.

²² Siehe zu den hiermit verbundenen Selbstprozessen die empirische Studie von Barth (2012).

- Barth, C. (2012). *Esoterik: Die Suche nach dem Selbst – Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität*. Bielefeld: transcript.
- Beck, A. T. & Freeman, A. (1999). *Kognitive Therapie der Persönlichkeitsstörungen*. Weinheim: Beltz.
- Bourdieu, P. (2001). *Meditationen – Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bohm, D. (1988). *Die verborgene Ordnung des Lebens*. Grafing: Aquamarin.
- Bruder, K.-J. (1993). *Subjektivität und Postmoderne – Der Diskurs der Psychologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Cosmelli, D. & Thompson, E. (2008). Embodiment or envatment? Reflections on the bodily basis for consciousness. In J. Steward, O. Gapenne & E. di Paolo (Eds.), *Enaction: towards a new paradigm for cognitive science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Damasio, A. R., Damasio, H. & Christen, Y. (Eds.). (1996). *Neurobiology of decision-making*. Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- Dow, J. (1986). Universal aspects of symbolic healing: a theoretical synthesis. *American Anthropologist*, 88, 56–69.
- Eisenberger, N. I., Jarcho, J. M., Liebermann, M. D. & Naliboff, B. D. (2006). An experimental study of shared sensitivity to physical pain and social rejection. *Pain*, 126, 132–138.
- Eisenberger, N. I., Liebermann, M. & Williams, K. D. (2003). Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion. *Science*, 302, 290–292.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the self. In L. H. Martin, H. Gutman & P. H. Hutton (Eds.), *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock Publications.
- Fuchs, P. (2010). *Das System des Selbst*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Fuchs, P. (2011). *Die Verwaltung der vagen Dinge – Gespräche zur Zukunft der Psychotherapie*. Heidelberg: Carl Auer.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The phenomenological mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science*. New York: Routledge.
- Grawe, K. (2000). *Psychologische Therapie* (2., korrigierte Auflage). Göttingen: Hogrefe.
- Han, S. & Northoff, G. (2008). Culture-sensitive neural substrates of human cognition: a transcultural neuroimaging approach. *Nature Reviews Neuroscience*, 9, 646–654.
- Han, S. & Northoff, G. (2009). Understanding the self: a cultural neuroscience approach (pp. 203–212). In J. Chiao (Ed.), *Cultural neuroscience: cultural influences on brain function* (Progress in brain research, Volume 178). Amsterdam: Elsevier.

- Held, R. & Hein, A. (1963). Movement-produced stimulation in the development of visually guided behavior. *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 56, 872–876.
- Hoff, K. & Pandey, P. (2006). Discrimination, social identity, and durable inequalities. *American Economic Review*, 96, 206–211.
- Jüttemann, G. (2006). *Wilhelm Wundts anderes Erbe – Ein Missverständnis löst sich auf*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kroß, M. (1993). *Klarheit als Selbstzweck – Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Luhmann, N. (1993). *Soziale Systeme – Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Maasen, S. (2006). Hirnforscher als Neurosoziologen? Eine Debatte zum freien Willen im Feuilleton. In J. Reichertz & N. Zaboura (Hrsg.), *Akteur Gehirn – oder das vermeintliche Ende des handelnden Subjekts: Eine Kontroverse* (S. 287–303). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Maslow, A. H. (2002). *Motivation und Persönlichkeit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Maturana, H. R. (1994). Neurophilosophie. In J. Fedrowitz, D. Matejovski & G. Kaiser (Hrsg.), *Neuroworld* (S. 152–174). Frankfurt a. M.: Campus.
- Mentzos, S. (1989). *Neurotische Konfliktverarbeitung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Metzinger, T. (2004). *Being no one: the self-model theory of subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Milgram, S. (1982). *Das Milgram Experiment – Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Oppitz, M. (1980). *Schamanen im Blinden Land – Dokumentarfilm* (DVD). Zürich: Völkerkundemuseum Zürich.
- Oppitz, M. (1981). *Schamanen im Blinden Land – Ein Bilderbuch aus dem Himalaya*. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Panksepp, J. (2003). Feeling the pain of social loss. *Science*, 302, 237–239.
- Reemtsma, J. P. (1998). *Im Keller*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Rizzolatti, G., Fogassi, L. & Gallese, V. (2006). Mirrors in the mind. *Scientific American*, 295, 54–61.
- Sich, D., Diesfeld, H. J., Deigner, A. & Habermann, M. (Hrsg.). (1993). *Medizin und Kultur – Eine Propädeutik für Studierende der Medizin und der Ethnologie mit 4 Seminaren in kulturvergleichender medizinischer Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Singer, T. (2006). The neuronal basis and ontogeny of empathy and mind reading: review of literature and implications for future research. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 30, 855–863.
- Singer, W. (2002). *Der Beobachter im Gehirn – Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taylor, C. (2009). *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Trungpa, C. (1973). *Den spirituellen Materialismus durchschneiden*. Boston, IL: Shambala.
- Turner, V. (1989). *Das Ritual – Struktur und Antistruktur*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Vogd, W. (2010). *Gehirn und Gesellschaft*. Weilerswist: Velbrück.
- Wundt, W. (1874). *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig: Engelmann.
- Wundt, W. (1912). *Elemente der Völkerpsychologie – Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*. Leipzig: Alfred Kröner.
- Wundt, W. (1920). *Erlebtes und Erkanntes*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Zimbardo, P. G. (2008). *Der Luzifer-Effekt: Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.

Zum Autor

Werner Vogd, geb. 1963, Biologiestudium, Promotion in Kulturanthropologie, Habilitation in Soziologie; seit 2008 Professor auf dem Lehrstuhl für Soziologie an der Universität Witten/Herdecke.

Interessen und Forschungsschwerpunkte: Systemtheorie und rekonstruktive Sozialforschung; Gehirn, Kognition & Gesellschaft; Organisationssoziologie; Medizinsoziologie; Erkenntnistheorie; Religionssoziologie.

Korrespondenzadresse

Professor Dr. Werner Vogd
 Universität Witten/Herdecke
 Fakultät für Kulturreflexion – Studium fundamentale
 Lehrstuhl für Soziologie
 Alfred-Herrhausen-Straße 50
 58448 Witten
 E-Mail: Werner.Vogd@uni-wh.de