DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

Gelungene Begegnungen

Eine anthropologische Perspektive auf die Gestaltung von Interaktion in Begleitung, Beratung und Therapie

verfasst von / submitted by

Mag. Birgit Fordinal

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet	A 784 307
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt / field of study as it appears on the student record sheet	Kultur- und Sozialanthropologie
Betreut von / Supervisor	Univ.-Doz. Dr. Marianne Nürnberger a.o. Univ.-Prof. Dr. Alexander Kaiser

Für Paul und Alma

Vorwort

Das Verfassen der Dissertation, das Doktorin-Werden und die damit verbundene Transformation gehört mit zu den bedeutendsten Übergangsritualen meines Lebens (neben Ereignissen wie der Geburt unserer Tochter oder meiner ersten Feldforschung am anderen Ende der Welt in Hawai'i). Quantitativ, in Jahren gerechnet, schlägt die Phase des Doktorats alles andere um Längen. Qualitativ war es vor allem von einem tiefen Eintauchen, Dranbleiben, Phasen des allein Seins und Phasen des intensiven Austauschs mit KollegInnen, Durchhalten und etwas mit der Welt teilen Wollen geprägt.

Ich danke meinem Mann Paul Rameder für seinen Rückhalt und seine persönliche, emotionale und intellektuelle Unterstützung und meiner Tochter Alma, die sich seit sie auf der Welt ist einen Teil meiner Aufmerksamkeit mit der „Diss" teilen musste – ja, ich bin jetzt wirklich mit dem Schreiben des dicken Buches fertig!

Mein Dank gilt außerdem meiner Familie, besonders Helga Fordinal, Klaus Fordinal, Ines Fordinal, Manfred Kirchknopf und Sieglinde Rameder, für die anhaltende Unterstützung.

Ohne den Austausch mit und die Unterstützung von KollegInnen gäbe es diese Arbeit nicht! Ganz besonders danke ich der ARG – Awareness Research Group, nämlich Vroni Futterknecht, Franz Graf, Steffi Haller, Martin Luger und Julia Vogl, für den konstruktiven und kritischen wissenschaftlichen Austausch, das gemeinsame Erfahren in der Praxis und die langjährige Freundschaft.

Ich danke allen TeilnehmerInnen der CoP an der WU Wien unter der Leitung von Alexander Kaiser und Markus Peschl für den interdisziplinären Austausch, den KollegInnen der „Schreibwerkstatt" unter der Leitung von Huberta Weigl für die virtuelle Unterstützung, insbesondere im Rahmen der Schreib-Challenges, Michael Kimmel für Feedack zu Teilen der vorliegenden Arbeit und Birgit Konteh & Birgit Feldhusen für unsere Gespräche. Für die Trankskriptionen der Interviews bedanke ich mich bei Gina Battistich und für Korrekturlesearbeiten bei Edith Fazekas.

Mein Dank gilt meinen BetreuerInnen:
Alexander Kaiser, der bei den allerersten Überlegungen zu diesem Projekt maßgeblich beteiligt war und über die geamte Zeit hinweg als Zweitbetreuer weiterhin zur Verfügung stand,
Manfred Kremser, der von der ersten Besprechung an an dieses Projekt geglaubt hat, mich dabei unterstützt hat herauszufinden, was mir wichtig ist und was ich in die Welt bringen will und der den Abschluß dieser Arbeit leider nicht mehr erleben konnte,
Marianne Nürnberger, die bereit war, ein schon fortgeschrittenes Projekt zu übernehmen und mich dabei begleitet hat, diese Arbeit erfolgreich abzuschließen.

Abschließend möchte ich besonders allen Praktizierenden danken, die mich im Rahmen der Feldforschung als HeilerInnen, KörpertherapeutInnen, Coaches, PsychotherapeutInnen und BeraterInnen, als InterviewpartnerInnen und Co-ForscherInnen dieser Forschungsarbeit an ihren Erfahrungen, ihrem Wissen und ihrem praktischen Tun teilhaben ließen.

Inhaltsverzeichnis

1 EINLEITUNG 13

1.1 Persönlicher Zugang 13

1.2 Gesellschaftliche und theoretische Ausgangspunkte 14

1.3 Forschungsfragen 18

1.4 Vorgehensweise und Aufbau der Arbeit 20

2 EPISTEMOLOGIE, METHODOLOGIE UND FORSCHUNGSPRAXIS 27

2.1 Epistemologische Verortung 27

2.2 Meine Rolle als Forscherin 32

2.3 Iterative Zyklen und konstruktivistische Grounded Theory 35

2.4 Bewusstseinszustands-spezifisches Forschen 36

2.5 Ethnografische Feldforschung 41

2.5.1 Eckdaten der Feldforschung 41

2.5.2 Anthropology at home 42

2.5.3 Aktive und beobachtende Teilnahme und teilnehmende Beobachtung 44

2.5.4 Experteninterview 45

2.6 Analyse 47

2.7 Transformation in einen (rhizomatischen) Text 49

3 THEORETISCHE LANDKARTEN 53

3.1 Interaktion und Intersubjektivität 53

3.1.1 Symbolisch-pragmatisch 55

3.1.2 Systemisch-konstruktivistisch 57

3.1.3 Leiblich-phänomenologisch 61

3.1.4 (Inter-)Enaktivistisch 74

3.2 Wissen und Können 82

3.2.1 Implizites Wissen 83

3.2.2 Situiertheit von Wissen 93

3.2.3 Die Rolle des Körpers 94

3.2.4 Die Rolle der Umwelt 102

3.2.5 Die Rolle des Sozialen und der Interaktion 105

3.3 Kompetenz 108

3.3.1 Begriffsdefinitionen 108

3.3.2 Psychotherapeutische Kompetenzen 111

3.4 Professionelle therapeutische Beziehung 114

3.4.1 Bedeutung des Beziehungsaspekts 115

3.4.2 Der Beziehungsaspekt in den verschiedenen Disziplinen 117

3.4.3 Komponenten der therapeutischen Beziehung 119

3.4.4 Therapeutische Beziehung im Prozess des intersubjektiven Erlebens 122

3.5 Rituelles Handeln und Ritualdynamik 125

3.5.1 Rituelles Heilen 129

3.5.2 Liminalität und rituelle Raum/Zeit 133

3.5.3 Rahmen 138

3.5.4 Veränderte Bewusstseinszustände und Bewusstseinsweite 141

3.6 Zusammenfassung 148

4 KONTEXT UND FORSCHUNGSFELD 150

4.1 Gesellschaftliche Kontexte 150

4.1.1 Gesundheitsgesellschaft – von Biomedizin über Komplementär- und Alternativmedizin bis Wellness und Selfness 151

4.1.2 Säkularisierung und Spiritualität 153

4.1.3 Wissens-, Kompetenz-, und Beratungsgesellschaft 156

4.2 Das Feld der „helfenden Berufe“ 157

4.2.1 Bio-psycho-sozial-(spirituelles) Modell 158

4.2.2 Typologie helfenden Handelns 161

4.2.3 Ressourcen des Helfers 164

4.3 Die Personen und ihre Praxissysteme 165

4.3.1 Psychotherapie 167

4.3.2 Coaching und Beratung mit Fokus auf körperliche Aspekte 171

4.3.3 Spirituelle Begleitung mit Coaching Aspekten 178

4.3.4 Körperarbeit mit energetischer bzw. spiritueller Ausrichtung 181

5 MIT BEGLEITERINNEN, BERATERINNEN UND THERAPEUTINNEN IN DER PRAXIS 188

5.1 Abläufe in den Sitzungen und Stunden 188

5.1.1 Sich einlassen und den passenden Prozessbegleiter finden 188

5.1.2 Kontakt aufnehmen 190

5.1.3 Äußere Räume schaffen 193

5.1.4 Setting 197

5.1.5 Strukturelle Abläufe während der Sitzungen 199

5.1.6 Ermöglichungsräume schaffen 203

5.1.7 Intersubjektiver Raum 205

5.1.8 *Mindbody state*-Wechsel 208

5.1.9 Mögliche Auswirkungen und das „Heilsame“ 216

5.1.10 Abschluss 218

5.2 Wahrnehmungs- und Interaktionsmodi 218

5.2.1 Dimension des impliziten Verstehens 219

5.2.2 Schulung der Wahrnehmung 223

5.2.3 Modi der Wahrnehmung 224

5.2.4 Lenkung der Aufmerksamkeit 226

5.2.5 Änderung des *mindbody state* 228

5.2.6 Körperlich 231

5.2.7 Emotional 235

5.2.8 Kognitiv-sprachlich 236

5.2.9 Energetisch und spirituell 238

5.3 Persönliche Ressourcen und Ermöglichungsfaktoren der Praktizierenden 243

5.3.1 Vorbereitung und persönliche (spirituelle) Praxis 243

5.3.2 Haltung und innere Verfasstheit 247

5.3.3 Die Bedeutung der Begabung für die Ausübung eines helfenden Berufs 258

5.3.4 Training und Schulung der eigenen Fähigkeiten 259

6 „GELUNGENE BEGEGNUNGEN“ – IN-KONTAKT-SEIN, INTERAGIEREN, RÄUME GESTALTEN 263

6.1 Qualitäten „gelungener Begegnungen“ 264
6.1.1 Beziehungsqualität von „wirklichen“ Begegnungen 264
6.1.2 Andocken von Personen 266
6.1.3 Bewegungen zweier Körper 267
6.1.4 Aufspannen eines gemeinsamen Raums 269
6.2 „Gelungene Begegnungen“ als Konstrukt idealtypischen Handelns 270
6.3 Die Bedeutung und Rolle impliziter Formen des Wissens 273
6.3.1 Intuitiv Handeln durch *kairos* 273
6.3.2 Geschulte Sinne und (körperliche) Fertigkeiten (*skills*) nutzen 274
6.3.3 Zwischenleiblichkeit als Basis für Intersubjektivität und Identität 274
6.3.4 Verkörpertes Wissen als Produkt und Produzent sozialer Praxisformen 277
6.4 Rituelle Strukturen und Dynamiken gestalten Interaktion 278
6.5 Anthropologische Überlegungen zu Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie 280
6.5.1 Werte und Haltung 282
6.5.2 Fachkompetenz 283
6.5.3 Methodenkompetenz 284
6.5.4 Persönliche Kompetenz 285
6.5.5 Soziale Kompetenz 286
6.5.6 Rituelle Kompetenz 287
6.5.7 Handlungskompetenz 292
6.5.8 In-Kontakt-Sein und Beziehung als Schlüsselfaktor und Ergebnis 293
6.5.9 Rahmungen unterstützen die Passung zwischen Praktizierenden und ihren KlientInnen 294
6.5.10 Rituelle Kompetenz basiert in hohem Ausmaß auf impliziten Formen des Wissens 295
6.6 Dynamik und Emergenz „gelungener Begegnungen“ 296
6.6.1 Paradoxie: absichtsvolles kompetentes Handeln und Nicht-Planbarkeit 297
6.6.2 Rituelle Strukturen als Katalysator im Prozess der Interaktionsgestaltung 299
6.7 „Gelungene Begegnungen“ im Kontext gesellschaftlicher Bedürfnisse 301
6.7.1 Sitzungen als Inseln der Entschleunigung 301
6.7.2 Transzendenzerfahrungen durch rituelle Strukturen 302
6.7.3 In Resonanz mit der Welt sein 303

7 CONCLUSIO UND AUSBLICK 305
7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse 305
7.2 Relevanz der Arbeit 309
7.2.1 Theoretische Relevanz 310
7.2.2 Methodische Relevanz 312
7.2.3 Praktische Relevanz 312
7.3 Ausblick 313

LITERATURVERZEICHNIS 315

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Rhizom, Aurélien Thibaudeau (online unter: http://www.formes-vives.org/cunulus/index.php?2010/02/07/37-rhizomes) 23
Abbildung 2: Fluchtlinie Körperlichkeit / Leib, eigene Darstellung 24
Abbildung 3: Fluchtlinie Bewusstseinszustände, eigene Darstellung 25
Abbildung 4: Fluchtlinie Raum, eigene Darstellung 26
Abbildung 5: Fluchtlinie Ritual, eigene Darstellung 26
Abbildung 6: Forschungsstil und bewusstseinszustands-spezifische Forschungsmethode (Koch-Göppert 2008:112) 38
Abbildung 7: Rhizomatische Struktur (online unter: https://pixabay.com/photo-227931/) 50
Abbildung 8: Kommunikationsmodell nach Ferdinand de Saussure (vgl. De Saussure 2001:14) 54
Abbildung 9: Modell der Zwischenleiblichkeit nach Merleau-Ponty (Mosetter und Mosetter 2014:23) 63
Abbildung 10: Schema non-verbaler Kommunikation (Fuchs 2003:335) 72
Abbildung 11: Gedächtnissysteme im Überblick, eigene Darstellung nach Fuchs (2009:47) 88
Abbildung 12: Professionelle Kompetenzfelder von Intuition (Hänsel 2014:24) 92
Abbildung 13: Die Beziehung in der Psychotherapie (Wampold und Budge 2012:605) 123
Abbildung 14: Die therapeutische Pyramide (Fife u. a. 2014:22) 124
Abbildung 15: Eine Hierarchie der Heilmechanismen (Kirmayer 2004:39) 132
Abbildung 16: Dimensionen von Ritualität (Jungaberle 2006:66) 140
Abbildung 17: Aktivierung und Ich-Erleben – zwei unabhängige Bewusstseins-Dimensionen (vgl. Guttmann 1992:301) 144
Abbildung 18: Topografie der Bewusstseinszustände (Belschner 2005b:131) 146
Abbildung 19: Mögliche Gründe für die Nutzung von Naturheilverfahren nach Furnham (Ernst 2001:474) 152
Abbildung 20: Dimensionalität eines biopsychosozialen Verständnisses von Krankheit und Gesundheit (Egger 2005:6) 159
Abbildung 21: Verknüpfungen, die unser Verhalten bestimmen (Poggendorf 2007:132) 161
Abbildung 22: Helfer-Typologie, eigene Darstellung nach Schmidt-Lellek (vgl. 2006:212 ff.) 163
Abbildung 23: Ressourcen des Helfers für die helfende Interaktion (Schmidt-Lellek 2006:365) 165
Abbildung 24: Komponenten von Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie, eigene Darstellung 282

1 Einleitung

„Das Neue (…) kommt aus der veränderten Positionierung des Subjekts, das nicht mehr von seinen – inneren und äußeren Kontexten – determiniert ist, sondern sich selbst zu eben diesen Kontexten ins Verhältnis setzen kann. Und wenn es das von sich aus nicht kann, dann sucht es mit einem anderen den dyadischen Bewusstseinszustand, um eben diese Möglichkeit wiederzuerlangen."

(Buchholz 2014:118)

Menschen suchen die Unterstützung anderer Menschen: in Krisensituationen, bei Übergangsphasen im Leben, bei körperlichen Problemen, bei Sinnfragen, zur Psychohygiene, bei beruflichen Themen, bei spirituellen Fragestellungen, etc. Jede Gesellschaft bringt geeignete SpezialistInnen[1] hervor, um diesen Bedarf abzudecken. In Österreich gibt es heutzutage eine ausdifferenzierte Szene von ExpertInnen unterschiedlicher Fachgebiete, die die Aufgabe, Menschen bei ihren Prozessen zu begleiten, übernehmen. Ziel dieser Arbeit ist es, **Prozesse und Rahmenbedingungen der Interaktionsgestaltung im Feld der Begleitung, Beratung und Therapie** in Wien zu untersuchen.

1.1 Persönlicher Zugang

Mein persönlicher Ausgangspunkt für diese Dissertation liegt in meinem Interesse an und in meiner Faszination von besonderen Momenten in Begleitungs-, Beratungs-, und Therapiesituationen. Diese Momente oder Sequenzen sind davon gekennzeichnet, dass sich eine neue Perspektive auftut, sich etwas ändert, es einen „*shift*" gibt, kurz gesagt, dass Potenzial da ist, für Transformation, Entwicklung und etwas Neues. Sie entstehen in und aus der Interaktion zwischen den HeilerInnen, KörpertherapeutInnen, Coaches, PsychotherapeutInnen, BeraterInnen, etc. und ihren KlientInnen oder KundInnen und trotz ihrer Flüchtigkeit und ihres plötzlichen Auftauchens, gibt es in den jeweiligen Praxissystemen (explizite oder implizite) Annahmen darüber, was Praktizierende während ihrer Sitzungen Förderliches tun können, um die Interaktion zu gestalten und dadurch möglicherweise Momente der Begegnung, der Berührtheit und der Veränderung herzustellen.

Ich kenne diese Momente aus eigener Erfahrung als Klientin in Heilsitzungen, Aufstellungsworkshops, Rolfing-Behandlungen, Hypnosesitzungen, Cranio-Sacral-Therapie-Behandlungen, Psychotherapiestunden, Coachingsitzungen und anderen Settings. In meiner Ausbildung zum systemischen Coach und später Berufungscoach sowie in meiner Tätigkeit als Organisationsentwicklerin habe ich diese speziellen Momente der Veränderung von der „anderen Seite" kennengelernt. Ich durfte und darf Menschen dabei begleiten und mit ihnen gemeinsam diese Momente gestalten. Seit über einem Jahrzehnt beschäftige ich mich auch wissenschaftlich mit Fragestellungen rund um dieses Phänomen: Im Rahmen meiner Diplomarbeit über gegenwärtige Formen traditioneller Heilmethoden in Hawai'i (Fordinal 2003), in meiner Masterthesis über den Einsatz von Berufungscoaching in

[1] Um sowohl Frauen als auch Männer im Text sprachlich sichtbar zu machen, habe ich mich für die Verwendung des „Binnen-I"s entschieden. So bezeichne ich beispielsweise Spezialisten und Spezialistinnen als SpezialistInnen.

Visionsentwicklungsprozessen als eine Methode, die zu einer sinn- und werteorientierten Personal- und Organisationsentwicklung beitragen kann, und im Kontext des wissensbasierten Managements durch die Beschäftigung mit implizitem Wissen, *self-transcending knowledge* und den Räumen, in denen diese Formen des Wissens entstehen (Kaiser, Feldhusen und Fordinal 2013; Kaiser, Fordinal und Kragulj 2014; Kaiser und Fordinal 2010b, 2010c).

Aufgrund meines persönlichen Interesses, meiner Involviertheit und meiner Biographie, bin ich als Forscherin zentral für das Forschungsprojekt und die daraus entwickelten Ergebnisse. Ein Ziel dieser Arbeit ist es, meine Involviertheit und die damit unweigerlich verbundene Positionierung und Subjektivität (vgl. Hastrup 1995:13) nicht nur zu thematisieren, sondern auch für den Forschungsprozess nutzbar zu machen (vgl. Kapitel 2.2 für weiterführende Überlegungen zu meiner Rolle als Forscherin). Meine „Insider"-Position ist aufgrund der Akzeptanz durch geteilte Identität, Sprache und Erfahrungen (vgl. Dwyer und Buckle 2009:58) einerseits nützlich und andererseits gilt es manchmal ganz bewusst, den „fremden Blick" auf das Vertraute zu richten, was ein besonderer Aspekt der Feldforschung in der eigenen Kultur ist (vgl. Dellwing und Prus 2012:14). „Doppelte Intersubjektivität" (vgl. Dellwing und Prus 2012:14) im Sinn von Immersion ins Feld bei gleichzeitiger Anbindung an Theorien und wissenschaftliche Forschung, ist die Voraussetzung für das Kartografieren der Prozesse, mit denen Menschen ihre Welt „machen" (vgl. 2012:53), und damit für ethnografische Forschung.

1.2 Gesellschaftliche und theoretische Ausgangspunkte

Im von mir gewählten Feld, das als „helfende Berufe" (Schmidbauer 1983) oder „holistisches Milieu" (Höllinger und Tripold 2012) beschrieben werden kann, war ich im Rahmen der Feldforschung im Austausch mit HeilerInnen, (komplementär- und alternativmedizinisch interessierten) ÄrztInnen, PsychotherapeutInnen, Priestern und Seelsorgern, KörpertherapeutInnen, Coaches, BeraterInnen und OrganisationsentwicklerInnen. Was die Praktizierenden[2] eint, ist ihr Interesse daran, rat- und hilfesuchende Menschen[3] im Rahmen gemeinsamer Interaktionsprozesse zu unterstützen. Der Fokus der Untersuchung liegt auf der Gestaltung der einzelnen Zusammentreffen[4], also der Behandlungen, Sitzungen oder Stunden. Diese zeitliche Einheit findet sich in sehr ähnlicher Form (meist sind es 50 – 60 Minuten) in allen Praktiken und Subfeldern und stellt für mich im Sinne Goffmans (vgl. 1971b:29) den sozialen Anlass der Interaktionssituation dar.

Dieses Feld der Begleitung, Beratung und Therapie in Wien ist im Zeitraum der Untersuchung (2012-2016) geprägt davon, dass nicht nur „Gesundheit" als hohes, wenn nicht sogar höchstes,

[2] Ich verwende den Begriff „Praktizierende" als Sammelbegriff für die BegleiterInnen, BeraterInnen und TherapeutInnen dieser Untersuchung (vgl. auch die englische Bezeichnung „practitioner").

[3] Die hilfesuchenden Personen, die Angebote nachfragen und in Anspruch nehmen, werden je nach Subfeld bzw. Methode meist entweder PatientInnen, KlientInnen oder KundInnen genannt. Bei konkreten Beispielen verwende ich den dem Kontext entsprechenden Begriff, als Sammelbegriff spreche ich meist generalisierend von „KlientInnen", da dies der in der Mitte liegende und m. E. neutralere Begriff ist.

[4] Das zeitliche Zusammentreffen wird als Behandlung, Sitzung oder Stunde bezeichnet. Wenn ich für das Feld verallgemeinernd spreche, verwende ich den Begriff „Sitzung".

Gut angesehen wird (vgl. Kickbusch 2006), sondern dies noch um das Bedürfnis nach „Wellness“, als körperliches, psychisches und seelisches bzw. geistiges Wohlbefinden, erweitert und damit auch auf den Freizeitsektor ausgedehnt wurde (vgl. Heise 2015:353). Höllinger und Tripold (vgl. 2012:10) sprechen von einer postmodernen **Selbsterfahrungs-, Therapie-, und Wellnesskultur** der letzten Jahrzehnte, Horx (vgl. 2005) beschreibt mit dem Schlagwort „Selfness“ eine Selbstveränderungskultur, die von einem Streben nach hoher Lebensqualität und von damit verbundenen Anforderungen an die individuellen sozialen Fähigkeiten charakterisiert ist.

In Bezug auf das Feld der Anbieter, die den Bedürfnissen nach Prozessbegleitungen begegnen, wird oftmals von einem „Beratungsboom“ gesprochen (vgl. Nestmann u. a. 2007), der auch Ausdruck einer **Wissensgesellschaft** ist, in der Wissen und Können als die entscheidenden Güter angesehen werden und die von ExpertInnen und SpezialistInnen mit Fachwissen und spezifischen Fertigkeiten konstituiert wird (vgl. Böhme und Stehr 1986; Knorr-Cetina 1981; Willke 1998). Die Auseinandersetzung mit Fragen des Wissens, die sich nicht zuletzt auch im Trend zur Formalisierung bzw. Professionalisierung von Beratung (vgl. Großmaß 2006:503) zeigt, führt dabei einerseits zu einer verstärkten Beschäftigung mit Kompetenzen und Kompetenzmessung, im Sinne der persönlichen (Kompetenz-) Weiterentwicklung (vgl. Tippelt, Mandl und Straka 2003:349) und rückt damit die handelnden Subjekte (bzw. im Kontext dieser Untersuchung die Praktizierenden) und deren Handlungskompetenz in den Vordergrund. Andererseits führt die Beschäftigung mit Wissen zur Erkenntnis, dass Wissen situiert ist (vgl. Cohen 2010; Harris 2007; Marchand 2010) und es nie um einen einfachen Transfer von Wissen gehen kann, sondern um einen „komplexen Prozess der kontextspezifischen Neuproduktion von Wissen“ (Howaldt 2010:250). Ein Blick in die Disziplinen des wissensbasierten Managements und der Innovationsforschung zeigt, dass aktuelle Ansätze sich ebenfalls auf die Untersuchung von Emergenzphänomenen und „enabling conditions“, die Emergenz und das Entstehen von neuem Wissen fördern, konzentrieren (vgl. Snowden 2000:54).

Zugleich ist unsere Gesellschaft auch gekennzeichnet von einer **individualisierten Spiritualität** (vgl. Heller 2013:328), mit einer Verlagerung religiöser Themen auf sekundäre Institutionen wie „Therapie-, Beratungs- und Lebenshilfeeinrichtungen, Selbsthilfegruppen, aber auch mediale Versorger von Sinnangeboten“ (Knoblauch 2009:203). Ebenso kann eine inhaltliche Verlagerung religiöser Themen auf Fragen des privaten Lebens, wie „des persönlichen Glücks, der subjektiven Erfahrung und des gesunden Körpers“ (2009:24) verzeichnet werden. Transzendenzerfahrungen finden dementsprechend häufiger außerhalb des kirchlichen Kontexts statt und es kann generell von einer religiösen bzw. spirituellen Pluralisierung mit individuellen Zugängen (Stichwort „Bastelreligiösität“) ausgegangen werden (vgl. Pickel und Gladkich 2010:133).

Es gibt eine Reihe an Disziplinen und Forschungsrichtungen, die sich mit menschlicher Interaktion beschäftigen und die ich, im Sinn von theoretischen Landkarten, im Rahmen dieser Forschungsarbeit nutze, um bestimmte Teilaspekte zu beleuchten und mit meinem empirischen Datenmaterial verhandeln zu können.

Die theoretischen Anknüpfungspunkte anthropologischer Forschung liegen für mich einerseits in der Wissensanthropologie, wenn man den Fokus auf Praktizierende in ihrer Rolle als ExpertInnen legt und die Prozesse untersuchen will, wie (neues) Wissen in Interaktionssituationen generiert wird. Andererseits bietet die Ritual- und Bewusstseinsforschung inhaltlich interessante Ausgangspunkte, vor allem im Hinblick auf die transformative Qualität des Rituals bzw. ritueller Strukturen innerhalb der untersuchten Sitzungen.

Wissensanthropologische Forschung basiert auf einem situierten Verständnis von Wissen, als in Handlungen und Interaktionen eingebettet und in einer soziokulturellen Umwelt verortet. Zu den Meilensteinen der wissensanthropologischen Forschung zählt sicherlich die Studie zu situiertem Lernen von Jean Lave und Etienne Wenger, die Lernen als eine Teilnahme an „communities of practice“ sehen, „[that] concerns the whole person acting in the world“ (Lave und Wenger 1991:49). Diese Grundhaltung spiegelt sich in der langen Tradition der Erforschung impliziten, verkörperten Wissens (Csordas 1990, vgl. 1993; Jackson 1983; Scheper-Hughes 1994; Scheper-Hughes und Lock 1987) sowie in der Verknüpfung mit methodischen Überlegungen der Sinnesanthropologie (vgl. Geurts 2002; Pink 2011b; Pink und Howes 2010) oder des Apprenticeship-Ansatzes (vgl. Downey 2007; Grasseni 2007; Lave und Wenger 1991; Marchand 2007; Stoller 1989b) wider. In dieser Forschungsarbeit bilden sie den Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit zwischenleiblichen Phänomenen während der Sitzungen und für die Erforschung dessen, was in der Praxis oft verallgemeinernd als „Intuition“ bezeichnet wird.

Seit den 1980er Jahren betonen AnthropologInnen, die sich mit Fragen des Wissens beschäftigen, die Wichtigkeit **interdisziplinärer Forschungen** (vgl. Crick 1982:296; Turner 1983a:221). Die Umsetzung dieser Forderung zeigt sich beispielsweise im Einbeziehen kognitionswissenschaftlicher Überlegungen in rezenteren Ansätzen (vgl. Cohen 2010; Harris 2007; Marchand 2010) und soll auch im Rahmen dieser Arbeit umgesetzt werden. Ausgehend von anthropologischen Ansätzen und Konzepten, ist diese Arbeit daher interdisziplinär ausgerichtet. Dieses „joint engagement of multiple disciplines and modes of inquiry“ (Cohen 2010:194) braucht es zur Erforschung komplexer, menschlicher Phänomene und insbesondere, wenn es um Fragen der Wissensschaffung geht. Forschungen zu impliziten Formen des Wissens profitieren von einer interdisziplinären Herangehensweise mit unterschiedlichen, sich ergänzenden Blickwinkeln (vgl. Kaldewey und Schatzki 2015:113) und integrative Forschungsansätze, wie sie auch im Rahmen dieser Dissertation verfolgt werden, können hierbei einen wichtigen Beitrag leisten.

Für den Bereich des impliziten Wissens (und Wissen und Können im Allgemeinen) werde ich daher, zusätzlich zu anthropologischen Forschungsansätzen, auf Literatur aus den Bereichen der Soziologie, Psychologie sowie Kognitionswissenschaften zurückgreifen. In der Annäherung an implizite Formen des Wissens stütze ich mich auf die Arbeiten des Soziologen Collins (2010), der besonders den sozialen Aspekt impliziten Wissens betont, der Anthropologin Shotwell (2011), die mit dem Begriff des impliziten Verstehens die relationale Dimension hervorhebt und des Psychiaters und Philosophen Fuchs (2009), der mit der Beschreibung des impliziten (Leib-)Gedächtnisses sowohl die Bedeutung des inkorporierten und damit auch geschichtlichen Wissens in den Vordergrund rückt, als auch die zwischenleibliche Interaktion herausstreicht.

Für die Untersuchung, wie Wissen und Können in der Praxis in Interaktionsprozessen zur Anwendung kommen, setze ich mich mit Konzepten aus der **Kompetenzforschung** auseinander. Ich beziehe mich dabei sowohl auf sozialwissenschaftliche Arbeiten, die

Kompetenz als situativ, verkörpert, interaktional, von selbstorganisiertem Handeln geprägt und sich am Individuum manifestierend beschreiben (vgl. Kurtz 2010; Pfadenhauer 2010; Schützeichel 2010) als auch auf die in der (Management- und bildungspolitischen) Praxis verbreitete Darstellung von (Handlungs-)Kompetenz anhand mehrerer Teilkompetenzen (vgl. Erpenbeck und Von Rosenstiel 2007a:XXIII; Kauffeld, Grote und Frieling 2007; Klieme und Hartig 2008). Zweiterer Blick dient aufgrund der hohen Verbreitung in der Praxis als ein Ausgangspunkt und soll kritisch betrachtet und anhand meiner Forschungsergebnisse für das Feld der Begleitung, Beratung und Therapie erweitert werden.

Der zweite anthropologische Schwerpunkt, der als Ausgangspunkt dieser Forschungsarbeit zu nennen ist, liegt in Ansätzen der **Ritualforschung** (vgl. Brosius, Michaels und Schrode 2013b; Handelman und Lindquist 2005; Jungaberle und Weinhold 2006b) und der **Bewusstseinsforschung** (vgl. Cardeña 2011; Dittrich und Scharfetter 1987; Tart 1972). Ich nutze diese Ansätze, um Handlungen zwischen Praktizierenden und ihren KlientInnen in Bezug auf ihre rituellen Strukturen und transformativen Ritualaspekte untersuchen zu können. Für die Beschäftigung mit den inneren Dynamiken dieser Prozesse bilden das Konzept der Liminalität (vgl. Turner 1987, 1989), ebenso wie Arbeiten zu veränderten Bewusstseinszuständen (vgl. Belschner 2005a; Roberts 2013) wichtige Ausgangspunkte. In Bezug auf die Potenzialität von (transformativen) Ritualen stütze ich mich auf die Herangehensweise Rituale „in its own right“ zu verstehen (vgl. Handelman und Lindquist 2005; Kapferer 2005). Die Beiträge Handelmans und seiner KollegInnen (2005) thematisieren Selbstorganisationsprozesse von Ritualen und stellen dadurch einerseits eine Verbindung zum Phänomen der Emergenz und andererseits zur Selbständigkeit von Interaktionsprozessen her.
Die vorliegende Arbeit schließt ebenso an die lange Tradition der ethnografischen und anthropologischen Beschäftigung mit **Heilritualen** und die damit verbundene Erforschung interaktiver Settings und Beziehungsdimensionen zwischen HeilerInnen und KlientInnen bzw. ÄrztInnen und PatientInnen an (vgl. z. B. Deren und Ito 1953; Dow 1986a; Eigner 2001; Finkler 1991; Katz 1982; Stoller 1989a).

Meine Beschäftigung mit theoretischen Ansätzen zu **Interaktion und Intersubjektivität** ist ebenfalls von Interdisziplinarität gekennzeichnet und ermöglicht mir, meine empirischen Daten zum untersuchten Phänomen der Interaktionsgestaltung anhand unterschiedlicher Perspektiven wie Körperlichkeit, Umwelt und sozialer Interaktion zu analysieren. Wegweisend für eine Reihe an Forschungen zur Intersubjektivität (vgl. Csordas 2008; Fuchs 2003; Schmitz 2008; Stern 2005) ist das auf Husserl zurückgehende phänomenologische Konzept der Analogie (vgl. Ricoeur 1991), das die (leibliche) Ausgangsposition für das „Sich-in-andere-Hineinversetzen-Können“ bildet und damit auch die Basis für das Konzept der „Zwischenleiblichkeit“ (Merleau-Ponty 1966) in intersubjektiven Prozessen darstellt.

Aufgrund des ausgesuchten Felds der Begleitung, Beratung und Therapie und um das Setting der „Sitzung“ oder „Stunde“ auf einer Prozessebenen noch detaillierter untersuchen zu können, schließe ich mit meiner Untersuchung auch an Ergebnisse der **Psychotherapieforschung** an. Untersuchungen zur Bedeutung des Beziehungsaspekts (vgl. Grawe, Caspar und Ambühl 1990; Wampold 2001b) und den Komponenten der therapeutischen Beziehung (vgl. Clarkson 2003;

Gelso 2014), Überlegungen zu psychotherapeutischen Kompetenzen (vgl. Kahl-Popp 2009; Körner 2015; Revenstorf 2009), sowie die Schnittstelle implizites Wissen und Therapie (Revenstorf 2012; vgl. Stern 2005) waren hilfreiche Ausgangspunkte.

Zusammenfassend geht es um einen multiperspektivischen Blick auf die Gestaltung von Interaktion und um die Frage nach der Rolle und den Handlungsmöglichkeiten der Praktizierenden als Prozessverantwortliche, wodurch auch bestehende **Forschungslücken** ein Stück weit geschlossen werden sollen. Die vorliegende Arbeit kann als Versuch verstanden werden, dabei über Denkrichtungsgrenzen hinauszugehen. Verallgemeinernd gesprochen lässt sich beispielsweise bei rezenten wissensanthropologischen Forschungen eine Fokussierung auf *skills* und körperliches Wissen feststellen (vgl. Downey 2007; Grasseni 2007; Marchand 2007; Maslen 2015; Rice 2010), was in mir unweigerlich die Frage nach anderen Dimensionen und Modi der Interaktion auslöste.
Viele ritualtheoretische Auseinandersetzungen beschäftigen sich mit den strukturellen, funktionalen oder symbolischen Ebenen von Ritualen und lassen mich mit der Frage nach den persönlichen Erfahrungen, Gefühlen und Empfindungen der Ritualakteure zurück (vgl. Jungaberle und Weinhold 2006a:8 ff.).
Für das Feld der Begleitung, Beratung und Therapie gibt es in den Beiträgen der Psychologie und Psychotherapieforschung eine „naturgemäße“ (im Sinn von der Disziplin entsprechende) Fokussierung auf einzelne Subjekte (und deren Kompetenzen und Interaktionen mit anderen) (vgl. Belschner 2005a; Körner 2015; Revenstorf 2009), aber wenig (vgl. Frank und Frank 1991) bis keine Thematisierung des gemeinsamen Raums oder Anlasses, in dem diese Begegnungen stattfinden. Einen weiteren wichtigen Ansatzpunkt sehe ich im empirisch fundierten „Operationalisieren“ des Begriffs der Intuition, indem auf dahinterliegende, beispielsweise körperliche, Prozesse geblickt wird.
Mithilfe einer qualitativen, ethnografischen Herangehensweise und einer interdisziplinären Ausrichtung soll diese Arbeit einen Beitrag dazu leisten, (Forschungs-)Fäden miteinander zu verknüpfen, indem sie dort weitergeht, wo (Disziplinen- bzw. Denk-)Grenzen zu eingetretenen Pfaden wurden.

1.3 Forschungsfragen

Sich mit einer Fragestellung wissenschaftlich auseinanderzusetzen bedeutet, ganz allgemein gesprochen, etwas erklären zu wollen. Wissenschaftliches Erklären folgt dabei eigenen Regeln, die je nach Definition enger oder weiter gesetzt werden. In Abgrenzung zu Hempel und Oppenheim, die, der Tradition des logischen Positivismus folgend, wissenschaftstheoretische Begründungsversuche auf den Konzepten von Kausalität und Gesetzmäßigkeit gründen („deduktiv-nomologische Erklärung“) (vgl. Schülein and Reitze 2005:146), ist in den Sozialwissenschaften die Reduktion auf die Logik, um etwas erklären zu können, nicht ausreichend. Faye bezeichnet diesen Ansatz als „inadäquat“ und fordert im Rahmen seiner pragmatisch-rhetorischen Theorie, dass Erklären als rhetorische Praxis im Sinne eines intendierten Akts der Kommunikation, dem bestimmte Regeln und Prozesse zugrunde liegen, die über reine Logik hinausgehen, gesehen werden sollte (vgl. Faye 1999:62). „[A]nswers (…) become explanations in virtue of being embedded in narrative discourse; either implicitly – in

case it already fits a common background knowledge mutually shared by the interlocutor and respondent, or explicitly in terms of a whole story – in case the interlocutor and respondent are not cognitively on par“ (Faye 1999:67).

Um die „ganze Geschichte” erzählen zu können, beginne ich mit meinen Fragen, die den Ausgangspunkt für das Erkenntnisinteresse darstellten und die Forschung leiteten und begleiteten.
Meine **Forschungsfragen** lauten:

- Wie gestalten Praktizierende im Feld der Begleitung, Beratung und Therapie in ihren Sitzungen Interaktion?
- Welche Rolle spielen implizite Wissensformen?
- Welche Rahmenbedingungen sind für die Interaktionsgestaltung förderlich?

Ziel dieser Forschungsarbeit ist es, einen Beitrag zur Grundlagenforschung zu leisten, indem mit qualitativen Methoden untersucht wird, wie Praktizierende im Feld der Begleitung, Beratung und Therapie Interaktion gestalten. Dabei konzentriere ich mich auf die Gestaltung der einzelnen Zusammentreffen, die je nach Praxissystem meist als Sitzung, Stunde oder Behandlung bezeichnet werden. Die Anliegen der hilfesuchenden Personen kann man verallgemeinert als Wunsch nach Veränderung beschreiben, sei es auf körperlicher, psychischer, geistiger oder spiritueller Ebene. Praktizierende und ihre KlientInnen treten innerhalb des gemeinsam gestalteten Zeitraums der Sitzung miteinander in Kontakt, mit der Absicht, diese angestrebte Transformation zu ermöglichen oder zu begünstigen. In den Interaktionen wird sowohl explizites als auch implizites Wissen ausgetauscht sowie neues Wissen generiert, beispielsweise in Form von Erkenntnissen, Handlungsimpulsen, Bewegungsabläufen, Verhaltensänderungen, neuen Perspektiven, etc.

Der Fokus auf das Wie der Interaktionsgestaltung zielt darauf ab, Handlungen im „Außen“ sowie im „Innen“ zu untersuchen. Im Außen handeln Praktizierende – je nach Praxissystem – durch ihre Berührungen, ihre Worte, ihr Strukturieren eines Gesprächs, ihr Timing, ihre Nicht-Kommunikation bzw. ihr Schweigen, ihre Auswahl an Interventionen, etc. Handlungen, die das Innen betreffen, meinen vor allem innere Einstellungen und (Wert-)Haltungen sowie die persönliche, körperliche, psychische, emotionale, seelische, energetische Verfasstheit der Praktizierenden in den Interaktionssituationen. Das „Innen“ der Interaktionsgestaltung hängt dementsprechend auch stark von Handlungen ab, die Praktizierende vor und nach den eigentlichen Treffen bzw. Sitzungen tun. Daher umfasst die Frage nach der Art und Weise der Interaktionsgestaltung auch die Vor- und Nachbereitung.
Die Frage nach der Rolle und Bedeutung des impliziten Wissens baut auf Forschungsergebnissen der Psychotherapieforschung auf, die zusammengefasst von der Annahme ausgehen, dass implizites Wissen für den Therapieprozess von (großer) Bedeutung ist (vgl. Revenstorf 2012; Stern 2005). Ziel ist es, das Konzept „implizites Wissen“ (das in der Praxis oftmals auch als „Intuition“ oder „intuitives Handeln“ bezeichnet wird) aufzudröseln und anhand konkreter Handlungen einzelne Bestandteile näher auf ihre Rolle für die Interaktionsgestaltung hin zu untersuchen.

Mit der Frage nach förderlichen bzw. ermöglichenden („enabling“) Rahmenbedingungen blicke ich – analog zur Frage nach dem Wie der Interaktionsgestaltung – sowohl auf das Innen (z. B. in Form der Verfasstheit der Praktizierenden), das Außen (z. B. in der Frage nach der Gestaltung des gemeinsamen Raums) als auch auf das Miteinander und das „Dazwischen“ (z. B. in Form von Intersubjektivität oder geteilten und mitunter veränderten Bewusstseinszuständen). Diese Fragestellung geht somit implizit von einem Weltbild aus, dass sich im Ansatz der Situiertheit von Wissen widerspiegelt.

Durch die Fokussierung der Untersuchung auf Sitzungen im Feld der Begleitung, Beratung und Therapie ziele ich auf Erkenntnisse auf einer mittleren Ebene der Detailliertheit ab. Weder geht es um ein konkretes Praxissystem, im Sinn von einer spezifischen Therapierichtung, Körpertherapie, Heiltradition oder einem Beratungsstil mit all den soziokulturellen Besonderheiten, noch geht es um Interaktionsgestaltung zwischen zwei Personen oder Handlungskompetenz im Allgemeinen. Ich verfolge diese Vorgehensweise, um durch ein breiteres Forschungsfeld strukturell ähnliche Elemente des Handelns herausarbeiten zu können, deren Dimension einem mit dem Blick auf nur eine spezifische Praktik verborgen bliebe, und um dadurch auch allgemeinere Aussagen tätigen zu können.
Was diese Forschungsarbeit somit nicht leisten kann, ist eine vertiefende Beschäftigung mit einem Praxissystem, die Untersuchung der soziokulturellen Besonderheiten desselben und aufgrund dieser Spezifika eine Darstellung, was eine „gelungene Begegnung“ in diesem Kontext ganz konkret ausmacht, wie diese aufgrund der Arbeitsweisen, Werte und Haltungen genau dieses Praxissystems erklärt wird und wie diese ethnografischen Erkenntnisse zur Verfeinerung oder Weiterentwicklung theoretischer Konzepte beitragen könnten.
Ebenso zielt die Arbeit nicht darauf ab, ein allgemeingültiges Modell der Interaktionsgestaltung zu präsentieren.

1.4 Vorgehensweise und Aufbau der Arbeit

Die vorliegende qualitative Untersuchung basiert methodisch auf den Ansätzen der Grounded Theory nach Charmaz (2006) und ist beeinflusst von philosophischen Überlegungen von Deleuze und Guattari (1977) zum Rhizom (vgl. Kapitel 2). Die qualitative Erhebung (Feldforschung) besteht aus teilnehmender Beobachtung, beobachtender und aktiver Teilnahme, informellen Interviews und Experteninterviews.

Aufgrund der iterativen Vorgehensweise ist der Forschungsprozess von Prozesshaftigkeit, Offenheit und Flexibilität gekennzeichnet. Die Analyse und Interpretation der Daten findet in mehreren, sich abwechselnden und miteinander in Beziehung stehenden Schleifen statt (vgl. Kapitel 2.6). Im Sinne der Prozessorientierung der Grounded Theory werden dabei die Forschungsergebnisse aus den empirischen Daten entwickelt. Die Auseinandersetzung mit theoretischen Konzepten und mit bereits vorhandenen Forschungsarbeiten in der Literatur findet ihren Ausdruck in theoretischen Landkarten (vgl. Kapitel 3). Diese werden im Sinn der LeserInnenorientierung den ersten Teil der Dissertation ausmachen. Im zweiten Teil liegt der Fokus auf meinem eigenen, empirischen Datenmaterial aus der Praxis. Die beiden Teile bauen nicht (chronologisch oder argumentativ) aufeinander auf, sondern stehen nebeneinander und

sind eng miteinander verbunden. Leider ist eine rhizomatische Darstellung innerhalb zweier Buchdeckeln nur bedingt möglich. Daher muss ich mich damit begnügen, darauf hinzuweisen, dass es sich um keine chronologische Darstellung handelt (in diesem Fall müsste der feldforschungsbasierte Teil zu Beginn stehen) und die Theorien nicht per se auf die Empirie angewandt werden, sondern eine Datenquelle darstellen, die gemeinsam mit anderen Quellen verhandelt wird.

Im Aufbau der Arbeit folgt nach dieser **Einleitung**, die einen ersten Überblick verschafft und die forschungsleitenden Fragen sowie Ziele des Forschungsprojekts darstellt, in **Kapitel 2** eine **epistemologische und methodologische Verortung sowie Beschreibung der Forschungspraxis**. Das soll dazu dienen, die erkenntnistheoretische Position der Arbeit und meine Rolle als Forscherin zu erläutern sowie die methodischen Ansätze und den Ablauf der Forschung darzustellen. Dieser Abschnitt beinhaltet Ausführungen zur konstruktivistischen Grounded Theory, zu bewusstseinszustands-spezifischem Forschen sowie zur Gestaltung der Feldforschung und den verwendeten Erhebungsinstrumenten der aktiven und beobachtenden Teilnahme, teilnehmenden Beobachtung und Experteninterviews. Nach der Darstellung der Vorgehensweise bei der Analyse, wird noch auf die Verschriftlichung und den Ansatz des rhizomatischen Schreibens eingegangen.

Kapitel 3 widmet sich **theoretischen Landkarten**, die die konzeptuellen Ausgangs- und Anknüpfungspunkte der Forschungsarbeit darstellen. Die theoretische Verortung macht die interdisziplinäre Ausrichtung der Arbeit deutlich. Nach einer grundlegenden Auseinandersetzung mit **Interaktion und Intersubjektivität** anhand der Blickwinkel symbolisch-pragmatisch, systemisch-konstruktivistisch, leiblich-phänomenologisch und (inter-)enaktivistisch, wird auf Konzepte zu **Wissen und Können** eingegangen. Hierbei liegt ein Schwerpunkt auf der Auseinandersetzung mit implizitem Wissen, um in weiterer Folge die Situiertheit von Wissen zu diskutieren und der Frage nach der Rolle des Körpers, der Umwelt und des Sozialen sowie der Interaktion im Wissensschaffungsprozess nachzugehen. Anschließend wird der Begriff der **Kompetenz**, mit einem speziellen Fokus auf psychotherapeutische Kompetenzen, näher beleuchtet. Bezugnehmend auf die Spezifika des untersuchten Felds, widmet sich der nächste Abschnitt der **professionellen therapeutischen Beziehung**, ihrer Bedeutung für die Wirksamkeit von Prozessbegleitungen, Beratungen oder Therapien und den Komponenten, die diese Beziehung ausmachen. Im letzten Teil der theoretischen Landkarten wird auf **rituelles Handeln und Ritualdynamik** eingegangen. Ansätze rituellen Heilens werden vorgestellt und die Verbindung zum therapeutischen Arbeiten aufgezeigt. Schließlich werden das Konzept der Liminalität, rituelle Rahmen und Rahmungsprozesse sowie Arbeiten zu veränderten Bewusstseinszuständen vorgestellt.

In **Kapitel 4** erfolgt eine Darstellung einiger, für den Untersuchungsgegenstand bedeutsamer Aspekte des **gesellschaftlichen Kontext**s. Dabei werden Diskurse zu den Themen Gesundheitsgesellschaft, neue Spiritualität und Wissens-, Kompetenz-, und Beratungsgesellschaft aufgegriffen. Danach wird das **Feld der „helfenden Berufe“** näher beschrieben und in einem bio-psycho-sozial-(spirituellen) Modell verortet, um anschließend einen noch konkreteren Blick auf die Subfelder und einzelne **Praxissysteme** innerhalb dieses

Felds zu werfen und dabei von meinen persönlichen Erfahrungen mit einigen Praktizierenden und ihren Methoden zu berichten.

Die Darstellung der **empirischen Daten** erfolgt in **Kapitel 5** - Mit BegleiterInnen, BeraterInnen und TherapeutInnen in der Praxis. Dafür skizziere ich **Abläufe in den Sitzungen**, die beschreiben, wie Praktizierende den Interaktionsprozess mit ihren KlientInnen konkret gestalten, gehe auf **Wahrnehmungs- und Interaktionsmodi** und daraus entstehende Situationen des In-Kontakt-Seins ein und thematisiere die, aus Sicht der Praktizierenden, notwendigen **Ressourcen und Ermöglichungsfaktoren** in der Vorbereitung und während des Arbeitens.

Kapitel 6 präsentiert die **Ergebnisse der Analyse** anhand des Konzepts der „gelungenen Begegnungen", die sich durch ein In-Kontakt-Sein, Interagieren und Gestalten gemeinsamer Räume auszeichnen. Hierfür werden zuerst **Qualitäten „gelungener Begegnungen**" dargestellt, um das Konzept anschließend kritisch zu hinterfragen und sich mit dem Aspekt auseinanderzusetzen, dass es sich dabei immer ein Stück weit um ein **idealtypisches Konstrukt** handelt. Dann wird auf die Bedeutung und **Rolle impliziter Formen des Wissens** als intuitives Handeln im „richtigen" Augenblick, als Ausdruck geschulter Sinne, in der Form von Zwischenleiblichkeit als Basis für Intersubjektivität und Identität und als verkörpertes Wissen und damit Produkt und Produzent sozialer Praxisformen eingegangen. Danach erfolgt der Blick auf **rituelle Strukturen und Dynamiken** und deren Rolle in der Gestaltung von Interaktion. Der nächste Teil des Kapitels hat eine hohe Praxisorientierung und widmet sich der Darstellung von **anthropologischen Überlegungen zu Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie**. Die Überlegungen schließen an das in der Praxis verbreitete Modell von Handlungskompetenz als Zusammenspiel von Fach- und Methodenkompetenz, persönlicher Kompetenz und sozialer Kompetenz an, beschreiben diese Teilbereiche anhand der Analyseergebnisse der Forschung und erweitern das Modell um den Bereich der **rituellen Kompetenz**. Zusammenhänge zwischen den einzelnen Teilbereichen und Implikationen der Erweiterung werden verhandelt. Anschließend werden die Grenzen solch einer modellhaften Darstellung diskutiert und die Qualität der **Dynamik und Emergenz „gelungener Begegnungen"** beschrieben. Abschließend widmet sich das Kapitel der Verortung der Ergebnisse in einem **soziokulturellen Kontext** und beschäftigt sich dafür mit **gesellschaftlichen Bedürfnissen**, die im Rahmen von Begleitungs-, Beratungs- und Therapieprozessen ein Stück weit befriedigt werden könnten. Sitzungen können als Inseln der Entschleunigung erfahren werden, das Erleben ritueller Strukturen das Bedürfnis nach Transzendenzerfahrungen befriedigen und der Kontakt und die Qualität der Beziehung während „gelungener Begegnungen" können dazu beitragen, sich als in Resonanz mit der Welt zu erleben.

Kapitel 7 fasst die **Ergebnisse** zusammen, stellt die **Relevanz** der Arbeit dar und gibt einen **Ausblick** auf Anknüpfungspunkte für weitere Forschung.

Zusätzlich zu dieser Darstellung des Aufbaus und im Anschluss an die multiperspektivische Herangehensweise und **rhizomatische Natur** dieser Arbeit, gibt es auch andere sinnvolle Arten diese zu lesen bzw. sich ihr anzunähern (vgl. Honan 2007). Neben der eben skizzierten

Leseweise gibt es die Möglichkeit, sich von Plateau zu Plateau fortzubewegen, wenn man Guattari und Deleuze (1992:37) folgend Plateau versteht als eine „Vielheit, die mit anderen durch an der Oberfläche verlaufende unterirdische Stängel verbunden werden kann, so daß sich ein Rhizom bildet und ausbreitet“. In diesem Sinne kann jedes Plateau mit jedem anderen über Linien verbunden sein und zueinander in Beziehung gesetzt werden (vgl. Abbildung 1).

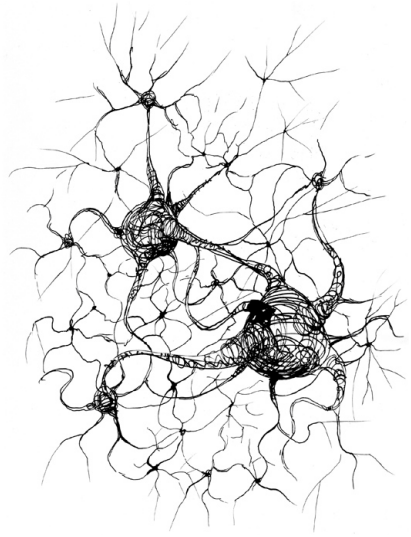

Abbildung 1: Rhizom, Aurélien Thibaudeau (online unter: http://www.formes-vives.org/cunulus/index.php?2010/02/07/37-rhizomes)

Die folgenden, skizzierten **Fluchtlinien** (vgl. Deleuze und Guattari 1992) sollen eine Annäherung an diesen Ansatz darstellen und als Ausgangspunkte für eine rhizomatische Leseweise dienen, bei der miteinander verbundene Aspekte sich zu folgenden neuen „Kapiteln“ zusammenfügen könnten: Körperlichkeit[5] / Leib, Bewusstseinszustände, Raum, Ritual[6].

[5] Im Bewusstsein der Fortführung der Trennung von *body* und *mind*, die in der Realität nicht besteht, werde ich diese beiden Aspekte einzeln behandeln, da es m. E. hilfreich sein kann, konzeptuell einmal mehr auf die eine oder die andere Dimension zu fokussieren.

[6] Natürlich gäbe es noch eine Reihe anderer Fluchtlinien, die beschrieben werden könnten, wie etwa Kontakt und Beziehung oder implizite Dimension. Ich habe mich für diese vier entschieden, da sie m. E. strukturelle Grundelemente für „gelungene Begegnungen“ darstellen.

Fluchtlinie Körperlichkeit / Leib	
Plateau	**Kapitel**
• Reflexion über die Involviertheit als Forscherin im Sinn eines „embodied participant“ in Form von „thick participation“ (Samudra 2008:667)	2.1 Epistemologische Verortung
• Beeinflussung des Bewusstseinszustands durch körperliche Tätigkeiten	2.4 Bewusstseinszustands-spezifisches Forschen
• Körperliches Wahrnehmen und Erfahren im Rahmen der Feldforschung durch aktive u. beobachtende Teilnahme und teilnehmende Beobachtung	2.5.3 Aktive und beobachtende Teilnahme und teilnehmende Beobachtung
• Theoretische Auseinandersetzung mit dem leiblich-phänomenologischen Ansatz: Husserls Konzept der Analogie; Merleau-Pontys Zwischenleiblichkeit; Bourdieus‘ Habitus; Jacksons Knowledge of the Body; Csordas‘ Ko-Präsenz; Csordas‘ Somatic modes of attention; Schmitz‘ wechselseitige Einleibung; Sterns Gegenwartsmoment; Fuchs‘ zwischenleibliche Resonanz	3.1.3 Leiblich-phänomenologisch
• Embodiment als Teil des enaktivistischen Ansatzes	3.1.4 (Inter-)Enaktivistisch
• extended body mit zwischenleiblicher Resonanz	3.1.4 (Inter-)Enaktivistisch
• Implizites Wissen und besonders somatisches implizites Wissen	3.1.2 Implizites Wissen
• Bauchentscheidungen	3.1.2 Implizites Wissen
• Embodied Knowledge / Embodied Cognition	3.2.3 Die Rolle des Körpers
• Skills	3.2.3 Die Rolle des Körpers
• Radikale Körper-Empathie	3.4.3 Komponenten der therapeutischen Beziehung
• Embodied Knowledge in Ritualen	3.5.1 Rituelles Heilen
• Veränderung des Körperschemas	3.5.4 Veränderte Bewusstseinszustände und Bewusstseinsweite
• Mindbody states	3.5.4 Veränderte Bewusstseinszustände und Bewusstseinsweite
• Gesundheitsgesellschaft – Körper-Haben vs. Leib-Sein	4.1.1 Gesundheitsgesellschaft – von Biomedizin über Komplementär- und Alternativmedizin bis Wellness und Selfness
• Embodied spirituality	4.1.2 Säkularisierung und Spiritualität
• Körper-Seele-Einheit	4.2.1 Bio-psycho-sozial-(spirituelles) Modell
• Körperwahrnehmung schulen im Kontext von systemischen Strukturaufstellungen	4.3.2 Coaching und Beratung mit Fokus auf körperliche Aspekte
• Körpertherapeutische Behandlungen	4.3.4 Körperarbeit mit energetischer bzw. spiritueller Ausrichtung
• Mindbody state-Wechsel	5.1.8 Mindbody state-Wechsel
• Körperliche Grundlagen für die Änderung des mindbody state	5.2.5 Änderung des mindbody state
• Körperlicher Wahrnehmungs- und Interaktionsmodus	5.2.6 Körperlich
• Körperliche Dimension der Vorbereitung	5.1.3 Vorbereitung und persönliche (spirituelle) Praxis
• Körperlich geerdet sein	5.3.2 Haltung und innere Verfasstheit
• Bewegungen zweier Körper als Qualität „gelungener Begegnungen“	6.1.3 Bewegungen zweier Körper
• Geschulte Sinne und körperliche Fertigkeiten (skills) nutzen als Ausdruck impliziten Wissens	6.3.2 Geschulte Sinne und körperliche Fertigkeiten (skills) nutzen
• Zwischenleiblichkeit als Ausdruck impliziten Wissens	6.3.3 Zwischenleiblichkeit als Basis für Intersubjektivität und Identität
• Inkorporierungen von Wissen	6.3.4 Verkörpertes Wissen als Produkt und Produzent sozialer Praxisformen
• Zwischenleibliche Resonanz als Teil der sozialen Kompetenz	6.5.5 Soziale Kompetenz
• Leibliche Existenz als Basis für resonante Weltbeziehung	6.7.3 In Resonanz mit der Welt sein
• Zusammenfassung Körperlichkeit / Leib	7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Abbildung 2: Fluchtlinie Körperlichkeit / Leib, eigene Darstellung

Fluchtlinie Bewusstseinszustände	
Plateau	**Kapitel**
• Bewusstseinszustands-spezifische Forschungsmethoden	2.4 Bewusstseinszustands-spezifisches Forschen
• Transpersonale Beziehung	3.4.3 Komponenten der therapeutischen Beziehung
• Transzendente Wirklichkeiten	3.5.1 Rituelles Heilen
• Liminale Erfahrungen	3.5.2 Liminalität und rituelle Raum/Zeit
• Dimensionen veränderter Bewusstseinszustände	3.5.4 Veränderte Bewusstseinszustände und Bewusstseinsweite
• Roberts Multistate Theory	3.5.4 Veränderte Bewusstseinszustände und Bewusstseinsweite
• Belschners Bewusstseinsweite	3.5.4 Veränderte Bewusstseinszustände und Bewusstseinsweite
• Kleine, mittlere und große Transzendenzen	4.1.2 Säkularisierung und Spiritualität
• Hypnoider Zustand während der Hypnosetherapie	4.3.1 Psychotherapie
• Transzendenzerfahrungen in der Stille	4.3.1 Spirituelle Begleitung mit Coaching Elementen
• Energetische Wahrnehmung	4.3.1 Spirituelle Begleitung mit Coaching Elementen
• Energetische Wahrnehmung und „Körper scannen“	4.3.4 Körperarbeit mit energetischer oder spiritueller Ausrichtung
• Energetische Wahrnehmung von Schwingungen	4.3.4 Körperarbeit mit energetischer oder spiritueller Ausrichtung
• Gemeinsamer Bewusstseinsraum	5.1.7 Intersubjektiver Raum
• Mindbody state-Wechsel	5.1.8 Mindbody state-Wechsel
• Erweiterte Wahrnehmung	5.2.4 Lenkung der Aufmerksamkeit
• Änderung des mindbody state	5.2.5 Änderung des mindbody state
• Energetische Verbindung mit den KlientInnen	5.2.9 Energetisch und spirituell
• Meditation und Selbsterfahrung	5.3.1 Vorbereitung und persönliche (spirituelle Praxis)
• Leer-Sein als Voraussetzung für Bewusstseinsweite	5.3.2 Haltung und innere Verfasstheit
• Schulung der eigenen Fähigkeiten	5.3.4 Training und Schulung der eigenen Fähigkeiten
• Aufspannen eines gemeinsamen Raums als Metapher für einen gemeinsamen veränderten Bewusstseinszustand	6.1.4 Aufspannen eines gemeinsamen Raums
• Gemeinsamer liminaler Bewusstseinsraum	6.4 Rituelle Strukturen und Dynamiken gestalten Interaktion
• Bewusstseinsweite als Teilbereich ritueller Kompetenz	6.5.6 Rituelle Kompetenz
• Veränderte Wahrnehmung des Zeitflusses in liminalen oder bewusstseinsveränderten Zuständen	6.7.1 Sitzungen als Insel der Entschleunigung
• Transzendenzerfahrungen und Modulation des mindbody state	6.7.2 Transzendenzerfahrungen durch rituelle Strukturen
• Zusammenfassung Bewusstseinszustände	7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Abbildung 3: Fluchtlinie Bewusstseinszustände, eigene Darstellung

Fluchtlinie Raum	
Plateau	**Kapitel**
• Feldforschung am Heimatort, räumliches Zusammenfallen von Feldforschung, Analyse und Verschriftlichung	2.5.2 Anthropology at home
• Emplacement	3.2.4 Die Rolle der Umwelt
• Enabling spaces	3.2.4 Die Rolle der Umwelt
• Schaffung eines Heil-Settings	3.3.2 Psychotherapeutische Kompetenzen
• Geschützte Räume und Setting als Wirkfaktoren von Psychotherapie	3.4 Professionelle therapeutische Beziehung
• Liminalität als Raum/Zeit	3.5.2 Liminalität und rituelle Raum/Zeit
• Qualität des Holding in einem relationalen Raumkonzept	3.5.2 Liminalität und rituelle Raum/Zeit
• Set apart-Dimension und virtuelle Realität in Ritualen	3.5.2 Liminalität und rituelle Raum/Zeit
• Therapeutischer Rahmen als secure frame	3.5.3 Rahmen
• Auftun eines gemeinsamen Raums	4.3.1 Psychotherapie
• Bedeutung der Raumgestaltung	4.3.2 Coaching und Beratung mit Fokus auf körperliche Aspekte
• Äußere Räume von Bedeutung für die Interaktion	5.1.3 Äußere Räume schaffen
• Beschreibung verschiedener Praxisräume	5.1.3 Äußere Räume schaffen
• Ritualisierte Übergänge durch (energetisches) Reinigen des Raums	5.1.5 Strukturelle Abläufe während der Sitzungen
• Raum öffnen und Raum halten	5.1.6 Ermöglichungsräume schaffen
• Orte der Begegnung	5.1.7 Intersubjektiver Raum
• Raumgebend da sein, Schaffen von geschützten Räumen	5.3.2 Haltung und innere Verfasstheit
• Aufspannen eines gemeinsamen Raums als Qualität „gelungener Begegnungen“	6.1.4 Aufspannen eines gemeinsamen Raums
• Emergenz: Räume gehen auf	6.6.1 Paradoxie: absichtsvolles, kompetentes Handeln und Nicht-Planbarkeit
• Raum für Prozesse schaffen	6.7.1 Sitzungen als Inseln der Entschleunigung
• Zusammenfassung Raum	7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Abbildung 4: Fluchtlinie Raum, eigene Darstellung

Fluchtlinie Ritual	
Plateau	**Kapitel**
• Ritualisierte Handlungen zur Einstimmung auf die Interviews	2.4 Bewusstseinszustands-spezifisches Forschen
• Ähnlichkeiten zwischen rituellem Heilen und Psychotherapie	3.5 Rituelles Handeln und Ritualdynamik
• Innenstruktur und Selbstorganisation von Ritualen	3.5 Rituelles Handeln und Ritualdynamik
• Heilrituale und Heilmechanismen	3.5.1 Rituelles Heilen
• Fokus auf Prozesse und Dynamiken von Ritualen – Konzept der Liminalität	3.5.2 Liminalität und rituelle Raum/Zeit
• Frames als Gegenstand der Rahmenanalyse von Ritualen	3.5.3 Rahmen
• Rituale und Ritualisierungen im Kontext neuer Spiritualität	4.1.2 Säkularisierung und Spiritualität
• Rituale können Transzendenzerfahrungen ermöglichen	4.3.3 Spirituelle Begleitung mit Coachingaspekten
• Ritualisierte Handlungen zur Strukturierung der Sitzungen bzw. Übergänge	5.1.5 Strukturelle Abläufe während der Sitzungen
• Rituelle Strukturen in der Interaktion	6.4 Rituelle Strukturen und Dynamiken gestalten Interaktion
• Rituelle Kompetenz als eigenständiger Teilbereich von Handlungskompetenz	6.5.6 Rituelle Kompetenz
• Ausbildungsspezifische Habitualisierungen als Basis der rituellen Kompetenz	6.5.10 Auch rituelle Kompetenz basiert in hohem Ausmaß auf impliziten Formen des Wissens
• Rituelle Kompetenz ermöglicht situative Aktualisierung von Handlungskompetenz	6.6.2 Rituelle Strukturen als Katalysator im Prozess der Interaktionsgestaltung
• Sitzungen als rituelle Auszeit aus der Beschleunigung	6.7.1 Sitzungen als Inseln der Entschleunigung
• Rituelle Strukturen ermöglichen Transzendenzerfahrungen	6.7.2 Transzendenzerfahrungen durch rituelle Strukturen
• Zusammenfassung Ritual	7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Abbildung 5: Fluchtlinie Ritual, eigene Darstellung

2 Epistemologie, Methodologie und Forschungspraxis

In diesem Kapitel werden epistemologische und methodologische Aspekte dieser Arbeit dargestellt, insbesondere meine forscherische Haltung, die Eckdaten der Feldforschung, meine analytische Herangehensweise und die Transformation in einen Text.
Die Erforschung komplexer Phänomene erfordert komplexe Herangehensweisen, weshalb meine Arbeit geprägt ist von einer Kombination mehrerer Perspektiven der anthropologischen Forschung (Methodenpluralismus): teilnehmende Beobachtung, beobachtende und aktive Teilnahme, ExpertInneninterviews sowie meine persönliche Erfahrung als Coach und Trainerin sowie Klientin.
In Anlehnung an den Ansatz der konstruktivistischen Grounded Theory (Charmaz 2006) kann von multiplen Wirklichkeiten und einer aus dem Interaktionsprozess der Feldforschung entstehenden Realität ausgegangen werden, die geprägt ist von zeitlichen, kulturellen und strukturellen Kontexten. Charmaz (2006:130) fasst dies zusammen als einen Ansatz, „[which] sees data and analysis as created from shared experiences and relationships with participants and other sources of data". Multiperspektivische, dichte Beschreibungen (Geertz 2003), die darstellen wie Interaktion und In-Kontakt-Sein von den handelnden Personen „gemacht“ werden (vgl. Dellwing und Prus 2012:18), werden ergänzt durch subjektive Erlebens-Daten (Pfadenhauer 2008) bzw. eine phänomenologische Herangehensweise. Die „doppelte Intersubjektivität“ (Dellwing und Prus 2012:53) der Forscherin ermöglicht dabei den Blick auf die „Hinterbühnen“ und die Rückbindung an theoretische Konzepte.

2.1 Epistemologische Verortung

Aus einer wissensanthropologischen Perspektive gesprochen impliziert die Auseinandersetzung mit Fragen des Wissens immer gleichzeitig auch eine Auseinandersetzung mit den eigenen epistemischen Praktiken (vgl. Boyer 2005:147; Toren und de Pina-Cabral 2009:4). Cohen spricht AnthropologInnen hierbei eine wichtige Rolle zu, nicht nur als „sensitive interpreters of human behaviour, but as methodical describers of human behaviour as it may be witnessed through a potentially broad variety of techniques“ (Cohen 2010:201). Das körperliche bzw. leibliche Erfahren menschlichen Wissens kann hier als zentral angesehen werden und findet seine Realisierung im “Dabei-Sein”, im Teilhaben und Teilnehmen in der Feldforschungssituation (vgl. 2010:193). Cohen zufolge finden sich AnthropologInnen dabei in den Rollen der Teilnehmenden, Lernenden und Übersetzenden wieder:

> „As learners of varied forms of cultural knowledge, they [AnthropologInnen, Anm. der Verfasserin] maintain and demonstrate the importance of ‘being there’ as experiential participants and observers. As communicators of knowledge, they are challenged to transcribe their experiences into forms of knowledge that are faithful to the richness of the data. And as fully engaged participants in the myriad aspects of human behaviour across variable cultural and learning contexts, anthropologists are uniquely positioned to generate precise descriptive and theoretical accounts of the making of diverse kinds of knowledge.“ (Cohen 2010:193)

In der Beschäftigung und Annäherung an die grundlegenden epistemologischen und ontologischen Fragen soll zu Beginn ein Modell des amerikanischen Philosophen Thomas Kasulis stehen, das als Rahmen und „Hintergrundfolie“ dient. Kasulis (2002) unterscheidet zwei grundlegende Orientierungen oder Heuristiken: die der „Intimität“ und die der „Integrität“. Um die Essenz dieser beiden Blickwinkel klar zu machen, benutzt Kasulis folgende Metaphern: Wenn Wasser und Salz zusammenkommen, verbinden sie sich und werden untrennbar – dies entspricht der Intimitäts-Orientierung. Das Bild für die Integritäts-Orientierung lässt Wasser und Sand aufeinandertreffen, die jeweils ihre Ganzheit behalten und auch leicht wieder getrennt werden können.

> „In the first instance the relationship is one of intimacy, which etymologically means making known to a close friend what is innermost. Here the relationship between two entities is an internal one, marked by an overlapping of Being. In contrast, the relationship between water and sand is one of integrity, deriving from the word ‘integer’, wherein each party retains a sense of wholeness, incorruptibility, self-sufficiency, and purity. Here the relationship between entities is an external one.” (Pope 2004:511)

Diese grundlegende Unterscheidung wendet Kasulis unter anderem auch auf Weltanschauungen an und arbeitet heraus, dass eine von Integrität dominierte Epistemologie Wissen als etwas ansieht, bei dem der Wissende von der Welt getrennt ist, Wissen daher auch nicht vom Wissenskreierenden abhängig ist, sondern die angewandten Methoden im Vordergrund stehen. In dieser positivistischen Denkweise sollte jeder methodisch entsprechend Trainierte dieselben Ergebnisse erhalten. Dies korrespondiert auch mit der Idee von Verifikation und Falsifikation (vgl. Kasulis 2002:73 f.).

Wenn man hingegen die Intimität zur dominierenden Qualität macht, finden sich der Wissende und die Welt in einer sich wechselseitig implizierenden, inneren Beziehung. Das bedeutet auch, „to know is to enter into an intimate relationship with that which is to be known – be it object, environment or another person – and to enter into an intimate knowledge of something or someone one must be willing to risk being changed, for to know something in an intimate way is to let it become part of you” (Lauzon 2013:258). Die Perspektive der Intimität korrespondiert mit der Idee von Assimilation: um etwas wissen zu können, muss der Wissende einen Teil der Welt in sich assimilieren, genauso wie ein Teil des Wissenden in die Welt assimiliert wird. „[K]nowledge is only achieved through a form of praxis that facilitates an overlap between the knower and known, and praxis is as much somatic and affective as it is intellectual; knowledge arises out of engaging and interacting with the world in our fullness, not merely observing it from a distance” (Lauzon 2013:258).

Unsere „westliche“ philosophische Tradition könnte man – Kusalis‘ Modell folgend – der Integritäts-Orientierung zuordnen, sie ist geprägt von ontologischen und epistemologischen Dualismen. Sie geht von einer Welt im Außen aus, die eine zu erfahrende und erforschende Realität darstellt, die uns unsere Sinne übermitteln. Es besteht eine klare Trennung zwischen Natur und Kultur, „*mind*“ und „*body*“, Subjekt und Objekt. Wissen ist die Repräsentation einer unabhängigen Realität, es ist ein Wissen über die Welt. Diese dualistische Ontologie findet sich auch in einem Wissenschaftsverständnis wieder, in dem es Objekte gibt, die von einem Beobachter untersucht und beforscht werden können. Descartes einflussreiche Idee des „cogito

ergo sum“[7] führte zur einer (jahrhundertelangen und zum Teil bis heute anhaltenden) Vorstellung von einer Trennung zwischen Geist und Körper und damit auch zu einer „epistemology based on the assumption of a disembodied thinker“ (Harris 2008:69).
Einer Intimitäts-Orientierung folgend kann nicht von Universalien ausgegangen werden, sondern von Individuen in einem bestimmten Kontext, die Wissen im Dialog mit ihrer Umwelt kreieren. „It is an intimate epistemology that recognizes the agency of all people to be creators of knowledge and when they create intimate knowledge they are changed as are their lives” (Lauzon 2013:259). Harris betont diese Verbindung ebenfalls, wenn er sagt: „[A] person does not leave their environment to know, even when she is dealing with the most abstract of propositions. Nor does she *stop* in order to know: she continues” (Harris 2007:1). Dabei implizieren sich Epistemologie und Ontologie immer wechselseitig oder wie Toren und de Pina-Cabral (2009:4) sagen: „The trick, then, is to hold onto the awareness that what exists for us and how we know what we know are, for any of us, live as inextricable from one another“. Einfach formuliert: so wie wir die Welt denken und was wir von ihr erwarten (epistemologisch), so nehmen wir sie nicht nur auch wahr, sondern so ist sie für uns (ontologisch). Die Welt bestätigt das, was wir "glauben" (bzw. denken). "Our collective and personal history (…) makes the lived world what it is for us" (Toren und de Pina-Cabral 2009:1). Auch Ingold betont die Wichtigkeit dieser Verbindung, wenn er fordert: „Knowing must be reconnected with being, epistemology with ontology, thought with life” (Ingold 2011:75).

In Bezug auf den konkreten Forschungsprozess stellt Gingrich fest, dass ethnografisches und anthropologisches Wissen auf Beweisen (*evidence*) basiert, die in anthropologischen Forschungen oft auf einen bestimmten Fall (*particular case*) aufgebaut sind. Gingrich spricht in diesem Zusammenhang von „*micro-evidence*“ als Charakteristikum unseres Faches und dem damit verbundenen großen Stellenwert der subjektiven Faktoren, die zu diesen Beweisen führen. Das Bewusstsein über die Bedeutung der Subjektivität lässt AnthropologInnen – ihm zufolge – einen gesunden und kritischen Skeptizismus gegenüber den auf vermeintlich objektiven Fakten aufgebauten Meso- und Makro-Evidenzen an den Tag legen (vgl. Gingrich 2009:178 ff.). In der Sozial- und Kulturanthropologie verortet Gingrich ein epistemologisches Erbe, dessen Spezifikum die dialogische Beziehung zwischen Subjektivismus und Objektivismus ist. „I believe that socio-cultural anthropology’s dialogical, fieldwork-based orientation places it in a unique position to overcome a subjectivist-objectivist dichotomy (…)” (Gingrich 2009:177). Zur Wiederbelebung dieses dialogischen Erbes sieht Gingrich auf Seiten der europäischen, „westlichen“ Philosophie und sozialen Theorie drei Stränge, deren Weiterverfolgung er als inspirierend für die epistemologische Debatte innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie erachtet: Sprachphilosophie (insbesonders Wittgenstein), Pragmatismus und Phänomenologie (vgl. Gingrich 2009:184 ff.). Zum anderen betont er die Wichtigkeit nicht-europäischer bzw. -„westlicher“, intellektueller Denktraditionen und Epistemologien.

[7] Um einer ganzheitlichen Darstellung gerecht zu werden, sei hier kurz erwähnt, dass Descartes natürlich nicht nur auf diese – berühmt gewordene – Phrase zu reduzieren ist. Beispielsweise beschäftigte er sich auch mit Träumen, er sah sie zwar aufgrund ihres Täuschungscharakters als hinderlich auf dem Weg zur Wahrheit an, begriff sie aber dennoch manchmal als „gesendet“ und räumte ihnen eine so große Bedeutung ein, dass sie einen wesentlichen Einfluss auf seinen zukünftigen Lebensweg hatten (vgl. Bernhard 2011).

In Bezug auf meine epistemologische Verortung beschäftigte ich mich mit den Fragen, wie ich in unserem Wissenschaftsfeld zu Erkenntnissen komme, welche erkenntnistheoretischen Ansätze ich dabei verfolge und auf welcher zugrundeliegenden Epistemologie bzw. Ontologie diese aufbauen. Die Beschäftigung mit diesen Fragen ist m. E. einerseits auf der methodisch-theoretischen Ebene von Relevanz und andererseits von speziellem Interesse für gerade dieses Forschungsprojekt, da die Frage nach der Epistemologie auch mit den forschungsleitenden Fragen meiner Untersuchung verbunden ist.
Einer nicht-positivistischen Haltung folgend, sehe ich die soziale Welt als gemeinsam geschaffene Realitäten an, die sich je nach Blickwinkel und BetrachterIn unterschiedlich darstellen (und darstellen lassen). Ich unternehme im Rahmen dieser Forschungsarbeit den Versuch die skizzierte Dualität zwischen einer subjektiven und objektiven Haltung zu überwinden und auf das Dialogische zu fokussieren.
Dabei folge ich den Ansätzen der interaktionistischen Ethnografie, interpretativen Anthropologie und – besonders für die Verschriftlichung – der Idee „ein Rhizom zu schreiben".

Interaktionistische Ethnografie und die damit verbundene pragmatische Perspektive betont das Handeln und zeigt sich in der Praxis in drei Ausrichtungen: „Eine Sicht der Welt als gemacht, eine Sicht des Wissenschaftlers als Mit-Handelndem, und eine Sicht des Wissens als Werkzeug" (Dellwing und Prus 2012:18). WissenschaftlerInnen sind demnach auch keine „Entdecker" einer bestehenden Welt, die mit der Frage: Was ist das? erkundet werden könnte, sie stellen sich vielmehr die Frage: Wie haben wir (Menschen) gehandelt? Ebenso tritt die Wissenschaftlerin auch mit all ihren Voreinstellungen, Zielen und Kontexten in Interaktion mit den Personen im Forschungsfeld (vgl. Dellwing und Prus 2012:19). Mit Ingold sehe ich Anthropologie nicht als „study *of* people", sondern "as a way of studying *with* people" (Ingold und Lucas 2007:287).
Interaktionisten sprechen von einer „doppelten Intersubjektivität", in der die Forschenden sich befinden: einerseits eingetaucht ins Forschungsfeld und andererseits angebunden an die Theorien und Wissenschaft ihres Faches, wobei Dellwing und Prus (vgl. 2012:14) prägnant festellen, dass in der Balance dieser Bezüge die Freiheit der Ethnografie besteht. Dazu muss das „im Feld in Immersion, doppelter Intersubjektivität und Improvisation gewonnene Material" (2012:15) verschriftlicht und somit „fixiert" werden. Wissen als lokal gemachte Größe ist hierbei ein Werkzeug. „Das ist die große Leistung der modernen Wissenschaft – nicht herauszufinden, wie die Welt wirklich ist (ein leeres, metaphysisches Kompliment), sondern Werkzeuge bereitzulegen, mit denen mit der Welt erfolgreich umgegangen werden kann, um mit diesen kontextualen Werkzeugen kontextuale Ziele zu erreichen" (Dellwing und Prus 2012:20). Ziel einer Ethnografie ist quasi die Prozesse zu kartografieren, mit denen die Menschen ihre Welt „machen" oder erschaffen[8] (vgl. 2012:53). Um das bewerkstelligen zu können, gilt es als Ethnografin einzutauchen in die Welt anderer Gruppen und gleichzeitig rückgebunden zu sein an die Konzepte des eigenen Faches und die wissenschaftliche Community. Dellwing (2012:53) nennt dies „doppelte Intersubjektivität". Diese Immersion in das Feld eröffnet den Blick auf „Hinterbühnen" – ein von Erving Goffman (1959) und seiner Metapher des „Lebens als Theater" geprägter Begriff. „Immersion ist dann erfolgreich, wenn die eigene Präsenz im Feld das Feld nicht zu einer Öffentlichkeitspräsentation umformt und die Antworten der Teilnehmer, ihre

[8] Vgl. dazu auch die Ansätze des Enaktivismus (Kapitel 3.1.4)

Aussagen zu ihrem Alltag keine ‚Presseerklärungen' mehr sind, in denen die sozialen Erwünschtheiten von Außenstehenden bedient werden" (2012:60). Immersion ermöglicht uns als ForscherInnen „den eigenen Erfahrungen im Feld zu vertrauen und das eigene Verständnis des Felds als Material verwenden zu können" (2012:84). Goffman wird dafür zitiert Beobachtungen deshalb machen zu können, da er wusste, wie sich solche Situationen anfühlen und deren Ablauf am eigenen Leib erfahren hatte. Wenn es gelingt, diese Abläufe zu abstrahieren, dann kann die Involvierung der eigenen Subjektivität und das „Eigen-Verständnis" für die Forschung nutzbar gemacht werden (vgl. Dellwing und Prus 2012:84).
Meine Erfahrungen sowohl als Klientin als auch in der Rolle als Coach und Beraterin trugen für mich maßgeblich dazu bei, die Vorgänge besser verstehen zu können und im verbalen Austausch (beispielsweise in den Interviews) mit den Praktizierenden aufgrund dieser „Innenperspektive" auf eine Art und Weise nachfragen zu können, die ohne mein eigenes Erleben nicht möglich gewesen wäre. Abgesehen vom „kognitiven" Verstehen und Nachvollziehen-Können, spielt hierbei vor allem die leibliche Ebene eines „*embodied participant*" eine entscheidende Rolle.
Harris (vgl. 2007:12) kritisiert, dass die Ebene des impliziten Wissens, die eng gepaart ist mit leiblichen Erfahrungen wie Körpertechniken, *skills* oder sinnlichem Erleben, in der Vergangenheit von Ethnografen zu wenig Beachtung fand. Aufgrund der Situiertheit von Wissen (vgl. Kapitel 3.2.2) kann dies am besten im (gemeinsamen) Tun erfahren werden: „Knowledge is not possessed by individuals in finite and static form, but rather is situational and the product of social, cultural and physical interaction. As anthropologists, we must acknowledge this and pay closer attention to people's situated practices to consider what they do as much as what they say" (Marchand 2007:199). Die Immersion, das Eintauchen in das Erleben und körperliche Erfahren des Felds, hat mir als Forscherin die Möglichkeit geboten, „mehr" und „anders" zu erfahren und diese Erfahrungen als Datenmaterial in der Analyse verwenden zu können. Ingold sieht darin eine der Besonderheiten anthropologischer Forschung: „What truly distinguishes anthropology, I believe, is that it is not a study *of* at all, but a study *with*. Anthropologists work and study *with* people. Immersed with them in an environment of joint activity, they learn to see things (or hear them, or touch them) in the ways their teachers or companions do" (Ingold 2008:82, Hervorhebung im Original). Das Wissen, das in diesem Prozess entsteht, kann als intersubjektiv generiertes Wissen bezeichnet werden (vgl. Desjarlais und Throop 2011) und bildet im konkreten Fall dieser Arbeit eine interessante Parallele zum "beforschten" intersubjektiv generierten Wissen der Praktizierenden und ihrer KlientInnen. Die Ausrichtung meiner forscherischen Methode könnte man mit Loïc Wacquant auch als "*enactive ethnography*" bezeichnen, der darunter „immersive fieldwork through which the investigator acts out (elements of) the phenomenon in order to peel away the layers of its invisible properties and to test its operative mechanisms" (Adloff und Wacquant 2015:189) versteht.

Für die Transformation der Beobachtungen, Erfahrungen und gewonnenen Erkenntnisse im Feldforschungsprozess – sei es durch phänomenologisch orientierte 1.Person-Forschung, dialogisch gestaltete 2.Person-Forschung oder auf Beobachtung basierende 3.Person-Forschung – in einen Text bedarf es des Schrittes der Analyse und damit Interpretation. Geertz folgend sollte man sich dabei immer wieder bewusst machen, dass „[t]hat what we call our data are really our own constructions of other people's constructions of what they and their compatriots

are up to" (Geertz 1973:9) und damit die interpretative Dimension der eigenen Forschung reflektieren. Es bedarf „dichter Beschreibungen", um die Interpretationen der AutorInnen in einem Kontext verorten zu können. Das Konzept der dichten Beschreibungen geht ursprünglich auf den Philosophen Gilbert Ryle zurück, der damit besonders auch den Aspekt der Intentionalität der Handelnden im Fokus hatte, der – wenn die Beschreibung durch einen Außenstehenden vorgenommen wird – unweigerlich auf Interpretation basiert (vgl. Ponterotto 2006:539). Denzin elaborierte das Konzept der dichten Beschreibungen in der qualitativen Forschung und führt aus:

> „A thick description … does more than record what a person is doing. It goes beyond mere fact and surface appearances. It presents detail, context, emotion, and the webs of social relationships that join persons to one another. Thick description evokes emotionality and self-feelings. It inserts history into experience. It establishes the significance of an experience, or the sequence of events, for the person or persons in question. In thick description, the voices, feelings, actions, and meanings of interacting individuals are heard." (Denzin 1989:83)

Einen weiteren und erweiternden Blickwinkel fügt Jaida Samudra mit dem Konzept der „*thick participation*" hinzu, um die Grenzen der Ausdrucksfähigkeit verkörperten Wissens zu beleuchten und zu überwinden. „Thick participation is (…) cultural knowledge recorded first in the anthropologist's body and only later externalized as visual or textual data for purposes of analysis" (Samudra 2008:667). Samudra betont dabei, dass der Körper nicht als "Text" gelesen werden kann und nicht alle Erfahrungen einer „*thick participation*" auch einer symbolischen Interpretation unterzogen werden können oder sollen (vgl. 2008:668). Sie sieht einen Zusammenhang mit der Dominanz des Visuellen in unserer Kultur. „When seeing and imaging are conflated with thinking and discourse, the other senses remain in the background of the unthinking, unconscious, unspoken body" (2008:672). Für die „Übersetzung" der somatischen Erfahrungen schlägt Samudra mehrere Techniken vor, wie beispielsweise detailliertere Beschreibungen der kinästhetischen Erfahrung oder sensorischen Eindrücke sowie „*somatic narratives*" zu kreieren, die versuchen größere Zusammenhänge körperlicher Erfahrungen zu erfassen (beispielsweise eine ganze Trainingseinheit einer Kampfsportart) (vgl. 2008:667 ff.). In der Präsentation meiner Daten versuche ich mich in einer Umsetzung dieser Dimension durch viele direkte Interviewpassagen, in denen die Praktizierenden ihr somatisches Erleben während der Behandlung oder Sitzung beschreiben und ergänze diese durch Einträge aus meinem Feldtagebuch, die meine persönliche Erfahrungsebene wiedergeben.

Aus epistemologischer Sicht zielt die interaktionistische und interpretative Herangehensweise nicht darauf auf ab universale Theorien, sondern Teileinsichten und -erkenntnisse hervorzubringen, die an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kontext zu verorten sind und als Teil eines sich entwickelnden Prozesses angesehen werden müssen.

2.2 Meine Rolle als Forscherin

Vor dem Hintergrund meiner epistemologischen Verortung ergeben sich konkrete Aspekte meiner zentralen Rolle als Forscherin.

Ich bin als Forscherin zentral, da der Forschungsgegenstand untrennbar mit mir und meinem persönlichen Interesse sowie meiner Geschichte verbunden ist. Selbst beim Versuch einer „objektiven“ Darstellung bleibt es immer ein subjektiver Blickwinkel oder wie Foucault einmal sagte: „Every time I have tried to do a piece of theoretical work it has been on the basis of elements of my own experience: always in connection with processes I saw unfolding around me” (Faubion 2000:458). Mein Forschungsprojekt hat große Bedeutung für mich, ich bin involviert und persönlich engagiert und dies hat Auswirkung darauf, was ich untersuche, wie ich es untersuche und wie ich die Daten interpretiere. Ich habe dadurch als Forscherin immer eine Position – unabhängig davon, ob ich mir dieser bewusst bin oder sie kommuniziere – oder wie Hastrup sagt, „(t)here is no way of speaking from nowhere in particular“ (Hastrup 1995:13).
Sich auf ForschungspartnerInnen und ein Thema einlassen bedeutet auch es nah am mich heranzulassen, Anderson formuliert treffend: „knowing a thing requires loving it” (1998:80) und spricht von „compassionate knowing in scientific inquiry“ (ebd.). Involviertheit führt dazu, dass ich Einfluss habe auf meine Forschung, die es ohne mich sonst so nie gäbe, und meine Forschung ebenso mich verändert oder transformiert. Anschließend an Anderson möchte ich den Blick auf das Transformationspotenzial noch auf die Leserschaft der fertigen Arbeit ausweiten: „Through an intersubjective engagement with self and the understanding of others, the intuitive inquirer invites transformation into her life and the lives of those in the study and those who read the findings“ (Anderson 2011:61).
Persönlich involviert zu sein und dies in der Arbeit auch sichtbar zu machen, führt auch zu einer Verletzlichkeit, Behar (1996) spricht von *vulnerable observers* und beschreibt Anthropologie folgendermaßen: „As a mode of knowing that depends on the particular relationship formed by a particular anthropologist with a particular set of people in a particular time and place, anthropology has always been vexed about the question of vulnerability“ (1996:5). Loïc Wacquant greift die Idee der von Behar als „Verletzlichkeit“ formulierten Involviertheit auf und plädiert dafür: „to dive into the stream of action to the deepest possible degree, rather than watch from the bank; but to dive with method and purpose, and not with reckless abandon that would cause us to drown in the bottomless whirlpool of subjectivism“ (Adloff und Wacquant 2015:188). Genau dies sehe ich als die Herausforderung des Schreibens einer wissenschaftlichen Abschlussarbeit an, die sowohl von einer „eigenen Stimme“ (vgl. Anderson 2011:64) als auch von wissenschaftlicher Qualität geprägt sein soll. Es ist ein Pendeln zwischen subjektivem Erleben, objektivem Theoretisieren und relationalen Verbindungen dieser Welten. Ellis thematisiert die Rolle des Forscher oder der Forscherin im Forschungsprozess, wenn sie fragt:

> „What is the role of the ‘I’ in Ethnography? … Is ethnography only about the other? Isn’t ethnography also relational, about the other and the ‘I’ of the researcher in interaction? Might the researcher also be a subject? Might the ‘I’ refer to the researcher who looks inward as well as outward? What can be gained from making the ‘I’ a part, or even a focus, of ethnographic research?” (Ellis 2004:XIX)

Sich selbst sichtbar zu machen und die Reflexion bzw. Selbstreflexion im Forschungsprozess zu nutzen kann in unserem Fach erst der (Post-)Postmoderne zugerechnet werden. Als Erklärung, warum dies bis heute nicht einer selbstverständlichen Forschungshaltung entspricht, führen Mruck und Breuer aus:

> „Warum ist es so schwer, möglichst präzise und für andere nachvollziehbar, von uns selbst – von unseren Vorannahmen und Wahlen, von unserem Erleben und Handeln im

> Forschungsprozess – zu sprechen? Es ist so schwer, weil die Forderung nach dem Ausschluss der Subjektivität der Forschenden einer der zentralen Imperative der wissenschaftlichen Neuzeit ist, der sich durch Wissenschaftstheorien in die methodische Praxis der Einzeldisziplinen, in wissenschaftspolitische Steuerungs- und Sanktionsprozeduren und schließlich auch in unsere Köpfe, Herzen und Körper durchzusetzen vermocht hat.“ (Mruck und Breuer 2003:5)

Als Forscherin kann ich mich in einer Weise in verschiedenen Identitäten erleben, die z. T. mit den verschiedenen Phasen der Forschung einhergehen, immer aber auch untrennbar miteinander verbunden sind. Mit Giabiconi (2013) könnte man von drei Selbsten des Anthropologen oder der Anthropologin sprechen: das persönliche, ethnografische und akademische Selbst, wobei „our personal selves influence the way we interact with other selves during fieldwork, and therefore the way we produce data“ (2013:207). Mein „restliches“ Leben ist nicht abtrennbar von meinem Forschungsprozess und vice versa. Ich habe das Gefühl, dass das für mich in diesem Dissertationsprojekt einer „anthropology at home“ noch stärker der Fall war, als beispielsweise bei meiner Diplomarbeit, wo ich auf Hawai’i forschen und damit sehr weit weg war. Durch meinen Blick und mein Teil-des-Feld-Seins sowie meine Interpretation und Rückbindung an theoretische Konzepte kreiere ich die Ergebnisse. Das Bewusst-Machen der eigenen Denkschemata wirkt sich – so die Hoffnung – positiv auf die Qualität der Arbeit aus. Im Kontext der Ritualforschung sprechen Weinhold und Kollegen in diesem Zusammenhang von „wissenschaftlichen Frames“ und stellen fest:

> „Es gilt stets auch, die Frames der oder des Forschenden deutlich zu machen. Es sind eben nicht nur die Akteure des Rituals, die verschiedene Perspektiven auf das Geschehen haben können, sondern auch die teilnehmenden, beobachtenden, interviewenden oder quellenanalytisch arbeitenden Forschenden. Sowohl die Deutung eines Geschehens als Ritual als auch die Binnenframes innerhalb von Ritualen sind zunächst aufgrund des eigenen wissenschaftlichen Selbstverständnisses an soziale Situationen und Handlungen herangetragene Wissensstrukturen. Diese müssen nicht mit den emischen Situationsdefinitionen übereinstimmen. Insofern ließen sich auch verschiedene wissenschaftliche Aspekte unter denen Rituale untersucht werden können, als ‚wissenschaftliche Frames‘ fassen.“ (Weinhold, Rudolph und Ambros 2006:29 f.)

Eine weitere Überlegung zu meiner Rolle als Forscherin und im Rahmen dieses Projektes als Dissertantin möchte ich in Bezug auf meine persönliche Entwicklung anstellen. Das „Sich-ins-Feld-Begeben“ und die aus der Feldforschung resultierenden Daten in die Form einer Dissertation zu gießen kann als das große Übergangsritual in der anthropologischen, akademischen Karriere gesehen werden (vgl. Giabiconi 2013:201). Es mangelt nicht an großen Vorbildern, großen Geschichten und großen Methodologien, wie dies zu geschehen habe. Die damit verbundene liminale Phase des Doktorandin-Seins, dieses „betwixt and between“ (vgl. Turner 1987) ist der Entstehungsboden jeder Dissertation und gekennzeichnet von einem unsicheren Zustand, den Giabiconi (2013) „academic-to-(may)-be“ nennt und Deegan und Hill folgendermaßen beschreiben:

> „The dissertation process (which can take years) is - if we adopt Van Gennep's (…) approach - a transition ritual in which a person undergoes a change from everyday life and then reenters the mundane world possessing a new status and having undergone an inward transformation. The rite of transition is dangerous because its path is laden with

challenges and obstacles, including unforeseen rivalries, enemies und bureaucratic traps; myriad opportunities for self-doubt and self-deception; and the real possibility of failure." (Deegan und Hill 1991:324)

Auf der „anderen Seite" und wiedereingegliedert kann sich Transformation möglicherweise in Form von „changes in one's perspective, understandings, attitudes, ways of knowing and doing, and way of being in the world" (Anderson und Braud 2011:xvii) manifestieren.

2.3 Iterative Zyklen und konstruktivistische Grounded Theory

Ziel des in Zyklen der Datenerhebung, Analyse und Auseinandersetzung mit theoretischen Konzepten stattfindenden Forschungsprozesses ist die Hypothesen- und Theorieentwicklung. Folglich ist kennzeichnend für diesen Ansatz, der auch der Vorgehensweise der Grounded Theory entspricht, dass weder theoretische Ansätze den Ausgangspunkt der Forschung darstellen, noch Hypothesen, die es zu überprüfen gilt, im Vorfeld gebildet werden, noch eine „Metatheorie" zur Anwendung kommt. Iterative qualitative Forschung ist gekennzeichnet von Prozesshaftigkeit, Offenheit und Flexibilität.
Meine explorative und hypothesengenerierende Forschungsstrategie soll dabei in Anlehnung an den Ansatz der konstruktivistischen Grounded Theory[9] (Charmaz 2006) sowohl ein Eintauchen in das Konkrete und Spezielle als auch die Herstellung größerer Zusammenhänge ermöglichen. Diese Herangehensweise entspricht Charmaz' Definition, wenn sie feststellt, dass „[Grounded theory] means learning about the specific and the general – and seeing what is new in them – then exploring their links to larger issues or creating larger unrecognized issues in entirety. (…) Grounded theory methods can provide a route to see beyond the obvious and a path to reach imaginative interpretations" (Charmaz 2006:181).
Charmaz konstruktivistischer Ansatz bezieht die Position der Forscherin als wesentlichen Bestandteil der Forschung mit ein: „[W]e are part of the world we study and the data we collect" (Charmaz 2006:10). Der Ansatz entspricht mit der Verbindung zu konstruktivistischen Ideen auch meiner epistemologischen Haltung einer gemeinsam, interaktiv geschaffenen „Realität" oder wie Charmaz sagt: „Data do not provide a window on reality. Rather, the ‚discovered' reality arises from the interactive process and its temporal, cultural, and structural contexts" (Charmaz 2000:524).

Eine wichtige Rolle im Verlauf der Forschung spielen Charmaz folgend „sensibilisierende Konzepte" (Charmaz 2006:16), mit denen man ins Feld geht. Gespeist aus der wissenschaftlichen Disziplin und den eigenen Vorannahmen lenken sie den Fokus auf bestimmte Phänomene, sind also sensibilisierend, und stellen damit einen Anfang dar. Meine „sensibilisierenden Konzepte", mit denen ich anfangs ziemlich unbewusst ins Feld gegangen bin, waren geprägt von meiner Forschungs- und Lehrtätigkeit am Institut für Informationswirtschaft an der WU Wien, wo ich mich intensiv mit dem Thema Wissen und im Speziellen mit implizitem Wissen, Intuition und Könnerschaft auseinandergesetzt habe. Die theoretische und praktische

[9] Zur Frage der Einordnung dieses Ansatzes als Weiterentwicklung der Grounded Theory nach Glaser und Strauss vgl. Strübing (2014:97 ff.).

Beschäftigung (in Form von qualitativen Forschungsprojekten und Beratungstätigkeit) mit diesen Themen führte mich zur Wissensanthropologie und Wissenssoziologie.
Meine ersten Forschungsfragen im Feld waren geprägt von Überlegungen, wie Praktizierende Zugang zu (ihren) impliziten Wissensquellen haben bzw. herstellen und wie sie diese Arten von Wissen in ihrer Arbeit nutzen. Im Verlauf der Feldforschung blieb dieses Erkenntnisinteresse im Kern bestehen, wurde aber naturgemäß auch modifiziert. Im Rahmen der Arbeit haben sich Theorie und Empirie parallel entwickelt und gegenseitig bedingt. In mehreren Schleifen entstanden aus Erfahrungen und generierten Daten aus dem Feld sowie der Auseinandersetzung mit Konzepten und Theorien meine eigenen Hypothesen und Überlegungen. In Hinblick auf die LeserInnen habe ich mich für eine Form der Darstellung entschieden, die die theoretischen Konzepte vor die empirischen Ergebnisse stellt – dies bildet aber in keiner Weise die Realität des Forschungsprozesses ab.
Wichtig war mir, dass ich als Forscherin so frei bleiben konnte in meinen Denkmustern und Erwartungshaltungen, dass auch Neues, Unerwartetes und Überraschendes auftauchen und gesehen werden konnte. Zusammengefasst unter dem Begriff „*serendipity*“ bezeichnet es in der Wissenschaft vereinfacht ausgedrückt, „man findet, was man gar nicht gesucht hat“ (Bude 2008:262) und trat im konkreten Fall dieser Arbeit in Form des Phänomens „In-Beziehung-Sein“ oder „In-Kontakt-Sein“ auf. Während der Interviews wurde dies schon stark von den Praktizierenden eingebracht – dass es aus ihrer Sicht eigentlich um die Verbindung und den Kontakt zu ihren KlientInnen geht, aus dem heraus auch auf impliziter Ebene Wissen (gemeinsam) kreiert wird. Mir wurde das erst in einem zweiten Analysedurchgang (ca. 1,5 Jahre später) bewusst, als die Kategorien „In-Beziehung-Sein“ bzw. „In-Kontakt-Sein“ plötzlich „auftauchten“. Serendipitöses Auftauchen von Analyseerkenntnisse könnte man auch als Abduktion beschreiben oder, wie Pierce es formuliert, „the process of forming an explanatory hypothesis. It is the only logical operation that introduces any new ideas” (Peirce 1958:5.171). Gerade bei Formen der qualitativen Sozialforschung spielt diese Art des Erkenntnisgewinns eine entscheidende Rolle. „Abduction is the heart of ethnography, its great strength. It seeks out unexpected data and creates new concepts to explain them. Notice that it is impossible to write a traditional social science proposal before the study begins. Who knows what surprises and new ideas will come up until you get started?” (Agar 2010).

2.4 Bewusstseinszustands-spezifisches Forschen

Eine weitere Perspektive auf die methodologische Vorgehensweise liegt darin, die unterschiedlichen Qualitäten und Arbeitsmodi im Forschungsprozess in den Blick zu nehmen. Braud und Anderson sprechen im Rahmen der von ihnen vorgestellten transpersonalen Forschungsmethoden von der Notwendigkeit „to engage in a greater variety of ways of knowing than usually is the case” (Anderson und Braud 2011:xvii) und von damit verbundenen neuen Forschungskompetenzen. Schon im Jahr 1972 entwarf Charles Tart eine erste Vision von „*state-specific sciences*“ (Tart 1972), die darauf abzielten mithilfe bewusstseinszustands-spezifischer Wahrnehmungen und Logiken komplementäre Arten des Verstehens zu generieren. Fast vierzig Jahre später resümiert Tart im Vorwort zu „Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives“ (Cardeña und Winkelman 2011a), dass er mit diesem Entwurf möglicherweise seiner Zeit voraus war (vgl. Tart 2011:xvi). In den letzten Jahren wurde der Ansatz nicht nur im

englischsprachigen, sondern auch im deutschsprachigen Raum wieder stärker aufgenommen (vgl. Anderson und Braud 2011; Belschner 2005b, 2010; Koch-Göppert 2008) und soll auch im Rahmen der vorliegenden Forschungsarbeit thematisiert werden.

Meiner persönlichen Erfahrung nach braucht es, besonders bei der Realisierung der Immersion ins Feld, Phasen des stark empathischen Mitschwingens. Um in einer Interviewsituation sowohl bei sich selbst und den eigenen Wahrnehmungen als auch beim Interviewpartner/bei der Interviewpartnerin und bei der Verbindung miteinander sein zu können, braucht es ein Gesammelt-Sein und eine Zentriertheit gepaart mit dem Willen und der Möglichkeit sich auf das Gegenüber einlassen zu können. Es braucht in manchen Phasen analytische Distanziertheit, um eine Vogelperspektive auf die Daten einnehmen und mögliche Muster erkennen zu können. Es braucht „verkopfte“ Phasen des Sich-hinein-Denkens in komplexe, theoretische Überlegungen und Texte anderer. Und es braucht eine Offenheit, die vielleicht am besten mit einem Oszillieren zwischen diesen beschriebenen Polen charakterisiert werden kann, denn „Forschung ist (…) serendipitös – immer“ (Dellwing und Prus 2012:206) und nur dann, aus einer offenen Haltung heraus, kann das Neue in die Welt kommen.

Belschner (2010:90) beschreibt den Verlauf eines Forschungsprozesses als eine „Abfolge von oszillierenden Zuständen des Wachbewusstseins[10]“, die gewisse Kompetenzen auf Seiten der forschenden Personen voraussetzen. Unter anderem handelt es sich dabei um die „prozessuale Kompetenz zu Wahrnehmung der jeweils gerade aktivierten Bewusstseinszustände bei den in den Forschungsprozess involvierten Personen und der Regulation der Bewusstseinszustände im Hinblick auf das Forschungsziel“ (2010:91).

Koch-Göppert erläutert: „Der bewusstseinzustands-spezifische Forschungsansatz impliziert eine Forscher-Person, die als Einflußgröße ihr eigenes Forschungsinstrument darstellt und daher methodisch und auswertungstechnisch relevant ist“ (Koch-Göppert 2008:112). Dabei kann mithilfe verschiedener Methoden und Ansätze gearbeitet werden. Abbildung 7 zeigt einen Überblick über bewusstseinszustands-spezifische Forschungsmethoden, die innerhalb dreier Forschungsstile verortbar sind: algorithmischer, empathischer und non-dualer Präsenz (vgl. dazu auch Kapitel 3.5.4).

[10] Für eine inhaltliche Auseinandersetzung zum Thema „Bewusstseinszustände“ vgl. Kapitel 3.5.4.

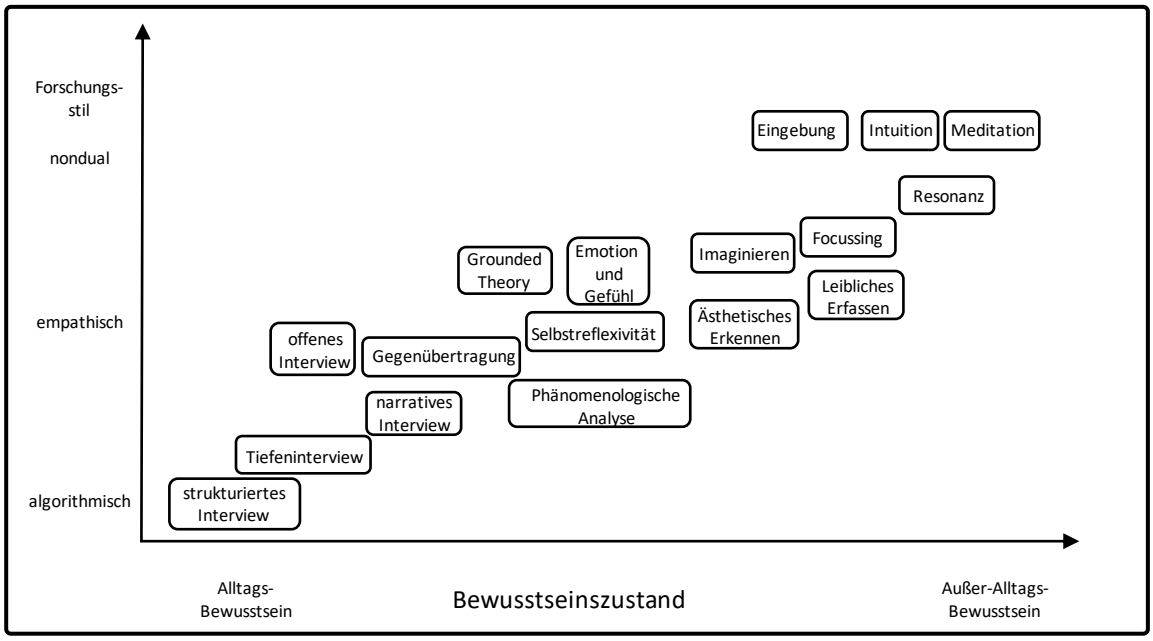

Abbildung 6: Forschungsstil und bewusstseinszustands-spezifische Forschungsmethode (Koch-Göppert 2008:112)

Im Verlauf der Forschung für diese Arbeit habe ich bewusst versucht, die Bewusstseinszustände verschiedener Alltagssituationen zu nutzen bzw. bestimmte Zustände durch Techniken herzustellen, um sie dann für mich nutzbar zu machen. In der Phase der Datenerhebung habe ich auf Techniken zurückgegriffen, um meinen Bewusstseinszustand gezielt zu verändern. So habe ich beispielsweise vor jedem Interview mir Zeit genommen, um bewusst zu atmen und mir ein für mich sehr vertrautes Mantra vorgesagt, das mich in einen ruhigen, wachen, vertrauensvollen und aktivierten Zustand versetzt (vgl. Koch-Göppert 2008:115). Wirklich bewusst wurde mir die Wirkung dieser Bewusstseinsveränderung und der damit einhergehenden persönlichen Einstimmung, als ich diese Vorbereitung bei einem Interview nicht machte, weil ich meine beiden Interviewpartner bereits zufällig auf der Straße vor dem vereinbarten Treffpunkt traf. Nachdem der Beginn des Interviews sehr holprig war und eine Interviewpartnerin einbrachte, dass sie sich erst hier einfinden müsse und noch nicht angekommen sei, realisierte ich, dass auch mir etwas (meiner sonst üblichen) Routine fehlte. Ich habe meine Einstimmung in Kurzform „nebenbei“ nachgeholt und konnte für mich sofort einen Unterschied bemerken. Nachdem auch meine Interviewpartnerin ein für sie vertrautes Ankommensritual eingefordert hat und wir eine gemeinsame Ankommensrunde mithilfe eines „*talking piece*“ durchgeführt hatten, war ihre Reaktion kurze Zeit später folgende:

> *NK: „Danke. Ich fühle mich auch ein bisschen mehr eingeladen. Ich bin immer noch in diesem beobachtenden Zustand ... zu beobachten, wie mein Blick sich erweitert und wie ich mehr und mehr Eindrücke einnehmen kann, je länger ich hier sitze. Ich sehe das Lokal, ich spüre viel mehr Sachen und ich beobachte nur diesen Zustand von Ankommen. Ich dachte gerade an unsere Klienten, deine Klienten. Wie ist das eigentlich für uns Menschen ... so ankommen? Und wie kommen wir eigentlich an? Was brauchen wir eigentlich? Du hast uns ja in deine Forscherinsel eingeladen. Das hat mich vielleicht auch in diesen Zustand gebracht. Das ist interessant. Ich fühle mich besser und besser ... so langsam. Das fühlt sich gut an und ich freue mich auf dieses Interview, bin gespannt auf deine Fragen und zu sehen, was da rauskommt.“ (Nicola K., Beraterin, TI7_26)*

Die Reflexion dieser Begebenheit verdeutlichte mir auch, dass eine Forschungssituation immer geprägt ist von den Bewusstseinszuständen aller Beteiligten. Sowohl ich als Forscherin wie auch meine Co-ForscherInnen befinden sich in einem spezifischen Zustand, der naturgemäß die Forschungssituation prägt und beeinflusst (vgl. Belschner 2010:76 f.). Ein besonderes Momentum der Forschung stellten für mich dabei die Begegnungen im Feld dar, wo ich in der Rolle der Klientin oder Kundin war. Das war in allen Begegnungen immer bevor ich Interviews mit den Praktizierenden gemacht habe und stellte in vielen Fällen – oft schon Jahre vor den Interviews – den Zugang zum Feld für mich dar. Während einer Behandlung oder Sitzung (beispielsweise Rolfing, Hypnosetherapie oder eine systemische Strukturaufstellung) spielen veränderte Bewusstseinszustände eine entscheidende Rolle. Als Forscherin galt es für mich diese Einflüsse zu reflektieren und die Erfahrungen für den Forschungsprozess nutzbar zu machen. In den Interviewsituationen konnte ich aufbauend auf diesem (oft körperlichen) erfahrungsbasierten Wissen Fragen stellen, die ich sonst so nie stellen hätte können.
Ein interessantes und für mich neues Phänomen, das ich als „Kopiertrance“ bezeichne, stellte sich immer wieder bei der körperlichen Tätigkeit des Kopierens eines ganzen Buches ein, das ich in meinem Feldtagebuch folgendermaßen beschrieben habe:

> *„Es ist ein immerwährendes, unterschwelliges Summen, das mich im Kopierkammerl begrüßt. Eigentlich ist es kein Kammerl, es ist ein mittelgroßer Raum, mit einem Fenster, direkt hinter dem Kopierer. Das Fenster zeigt in den Innenhof bzw. die Innenseite eines runden Turms. Ich blicke auf die gebogene Fensterfront gegenüber. Die Sonne spiegelt sich in den Fenstern und ich sehe den Himmel, obgleich auch nicht den echten. Nur sein Spiegelbild. Ich beginne zu kopieren und spüre, höre die vertrauten Quietsch- und Schnarrgeräusche des Geräts. Es liegt dieser besondere Geruch, diese Mischung aus Papier, Druckerfarbe und Büro im Allgemeinen in der Luft. Es ist unbequem hier zu stehen. Ich spüre meine Beine, trete von einem Fuß auf den anderen. Viele Seiten und somit Minuten liegen vor mir, wenn ich dieses ganze Buch kopieren will. Ich versuche einen Modus zu finden. Start drücken, Buch aufheben, umdrehen, die richtige Position erwischen und möglichst schnell wieder den Start-Knopf drücken. Es stört mich, wenn ich zu langsam bin und eine kurze Stille eintritt, der Kopiervorgang quasi unterbrochen wird. Ich mache Fehler, lege das Buch zu weit links, schon bekomme ich ein A3 Blatt ausgespuckt. Das Gerät hat automatisch gehandelt. Meine Schultern sind verspannt, genervt knülle ich das dickere A3 Papier zusammen und habe dabei ein schlechtes Gewissen. Welch Verschwendung. Warum erinnere ich mich immer erst nach der ersten missglückten Seite, die Fächerauswahl umzustellen? Ich seufze, trete von einem Bein auf das andere, blicke aus dem Fenster. Silber, blau, Spiegelungen und Umrisse anderer Büros, anderer Menschen. Schemenhafte Außenwelt. Ich mache weiter. 5 Seiten, 7, 10, 13,… Auf einmal finde ich einen Rhythmus. Meine Bewegungen werden geschmeidiger und mit ihnen meine Gedanken. Ich hab es wieder, hab den Dreh heraußen. Es beginnt mir Spaß zu machen, ich sehe wie mein Körper fast wie von selbst die Abläufe optimiert. Drücken, Deckel auf, drehen, runterlegen, rüberschieben, drücken. Auf einmal ist alles ganz einfach, benötigt keine Anstrengung. Ich spüre meine Beine noch immer, sie sind etwas zu festgenagelt an dieser Position, aber es macht immer weniger aus. Das Geräusch des Kopierers ist ein rhythmischer Singsang, fast ein Lied. Meine Gedanken beginnen zu schweifen, schnappen Wortfetzen auf, während ich die Seiten umblättere, lösen sich von ihnen, greifen neue auf. Es beginnt zu fließen. Purzelbäume, Spinnennetze, Verflechtungen, Verschränkungen. Neue Fäden, die an Gehabtes anknüpfen. Leichtigkeit. Meine Hände bewegen sich. Meine*

Arme, mein Oberkörper, meine Beine, alles hat einen Rhythmus, weiß was es zu tun hat. Es entsteht eine Dynamik, der Stapel der kopierten Seiten wird größer, genauso wie der linke Teil des Buches. Wenn ich es beim Umblättern aufschlage, wird die rechte Seite der noch zu kopierenden Blätter immer schmäler. Ein Teil von mir, stellt – gar nicht mehr so sehr – erstaunt fest, dass es schon wieder passiert ist. Es stört mich jetzt gar nicht meinen Arbeitsprozess kurz zu unterbrechen, um mir ein paar Notizen zu machen. Neue Ideen und Gedanken, geboren irgendwo hier dazwischen. Ich finde ganz leicht wieder in die Routine zurück und die letzten Seiten flutschen. Ich nehme den warmen Stapel von der rechten Seite des Kopierers und lege ihn auf den Deckel. Die letzten Blätter sind fast heiß. Ein gewichtiges Buch. Wichtig. Ich beginne die Seiten in die umgekehrte Richtung zu sortieren. Im Kleinen beginnt es von vorne, es braucht kurz bis ich einen Rhythmus gefunden habe, dann arbeiten meine Hände wie von selbst. Ich nehme Überschriften und Abbildungen nun besser wahr, erkenne manches wieder. Die Seiten sind so glatt, dass ich meine Finger manchmal befeuchten muss, um gut im Rhythmus bleiben zu können. Ich bin zufrieden. Eine überblickbare Tätigkeit nähert sich ihrem Abschluss. Ich unterteile den großen Stapel in Substapel, muss aufpassen mich an den scharfen Papierkanten nicht zu schneiden. Ich mag das Geräusch des großen Lochers. Es klingt so resolut und klar. Mit dem fertigen Ordner im Arm gehe die paar Schritte zurück in mein Büro. Fasziniert." (Feldtagebuch, 10.12.2012)

In der Phase der Datenauswertung und Analyse war es hilfreich für mich, innerlich bewusst Kontakt zu den einzelnen Co-ForscherInnen und InterviewpartnerInnen aufzunehmen, indem ich mir Fotos ansah (beispielsweise auf deren Homepage), mir – im Falle von vorhandenen Interviews – die Aufnahmen anhörte und versuchte in einem entspannten Zustand offen zu sein für all die Informationen und Erkenntnisse, die „zwischen den Zeilen" zu hören oder zu lesen waren. Diesen Arbeitsmodus wechselte ich ab mit einer analytisch geprägten Vorgehensweise, Belschner spricht in diesem Zusammenhang von algorithmischer Präsenz (vgl. 2010:72), wie ich sie beispielsweise beim Kodieren mithilfe des Datenauswertungsprogramms f4 hatte.
Sowohl in der Konzeptions- als auch in der Analyse- und Schreibephase stellten sich für mich Arbeitssituationen als besonders fruchtbar heraus, die gekennzeichnet waren von einem Wechsel mehrerer Bewusstseinsmodi: Aufstehen und schreibend direkt anknüpfen können an etwas „über das man geschlafen hat", in einer der folgenden Pausen duschen gehen und während man unter dem warmen Wasserstrahl steht einfach nur zu beobachten, wie sich neue Erkenntnisse und Zusammenhänge plötzlich einstellen. Ähnlich nützlich waren in dieser Phase für mich auch körperliche Routinetätigkeiten wie Kochen, Hausarbeit oder Gartenarbeit. Gute Erfahrungen habe ich auch mit dem 15-minütigen Weg zwischen meiner Wohnung und meinem Büro gemacht, wo ich – wie schon viele vor mir – zu schätzen lernte, was es bedeutet, wenn man beim Gehen besser denken kann. Ein besonderer Zustand ist für mich der zwischen Schlafen und Wachsein. Besonders die Zeit vor dem Einschlafen oder auch die frühen Morgenstunden hatten für mich eine eigene Qualität für Erkenntnisse, wie es auch dieser Auszug aus meinem Feldtagebuch illustriert:

„Es ist kurz vor 6 Uhr in der Früh, ich bin seit ca. 1 1/4 Stunden wach, weil die Alma [meine Tochter] unruhig war und ein Flascherl trinken wollte. Jetzt sitz ich da in der Morgendämmerung und habe in dieser 1 Stunde mehr weitergebracht für die Diss als in den letzten Wochen zusammen. Was ist das nur, dass meine Arbeiten immer in der Nacht entstehen? Früher war es halt eher die Abend-Nacht, jetzt mit Kind etwas verlagert bzw.

dort „untergebracht“ wo auch immer Freiraum/Zeit dafür ist. Aber es ist nicht nur das Zeitfenster. Es ist diese Zwischenwelt, dieses Nicht-schlafen- bzw. Einschlafen-Können, aber auch nicht im Alltagsmodus zu sein. Neben Alma zu liegen und keinen Auftrag zu haben, einfach nur da zu sein. Auf einmal gibt es einen Raum und die Gedanken fließen. Es muss ja nicht jetzt gerade passieren, ich sitze nicht am Schreibtisch und hab mir mühsam ein Zeitfenster für die Diss freigeschaufelt. Es passiert einfach so. Und Ideen kommen und Motivation kommt und Energie fließt in diese Arbeit und von ihr zu mir. Ich habe den Impuls aufzustehen und Dinge niederzuschreiben, festzuhalten, und merke, wie sich die Stimmung sofort verflüchtigt. Ich bleibe bewusst noch länger liegen, überlege, ob ich nicht doch einfach weiterschlafe. Im Bett ist es warm, Alma atmet ruhig neben mir. Und es fließt weiter, die Ideen kommen ohne Stress. Es ist ein lustvolles Herumüberlegen. Einige Zeit später merke ich, dass es jetzt gut passt aufzustehen und etwas niederzuschreiben. Und jetzt sitz ich da, im halbdämmrigen Morgenlicht. Und bin glücklich. Weil ich meine innere Stimme diesmal gehört hab. Weil meine Muse und ich Freude an dieser Sache haben!“ (Feldtagebuch, 15.5.2012)

2.5 Ethnografische Feldforschung

Im Folgenden werde ich näher auf die spezifischen Merkmale der ethnografischen Feldforschung eingehen.

2.5.1 Eckdaten der Feldforschung

Die Forschung, die dieser Abschlussarbeit zugrunde liegt, fand in Wien statt. Die qualitative Erhebung besteht neben dem „Teil-des-Felds-Sein“, also der aktiven Teilnahme an Aktivitäten (Coaching- und Therapiesitzungen, Körpertherapiestunden, Heil-Sitzungen, etc.) aus teilnehmender Beobachtung, beobachtender Teilnahme, informellen Interviews und Experteninterviews. Das untersuchte Feld umfasst HeilerInnen, ÄrztInnen, PsychotherapeutInnen, Priester und Seelsorger, KörpertherapeutInnen, Coaches, BeraterInnen und OrganisationsentwicklerInnen. In den Zusammentreffen in Form von Sitzungen oder Behandlungen sind Praktizierende Wissende und Handelnde, die ihren PatientInnen, KlientInnen und KundInnen bei deren persönlichen Gesundungs- und Entwicklungsprozessen in unterschiedlichem Ausmaß unterstützend zur Seite stehen.

Aufgrund meiner bisherigen wissenschaftlichen (Fordinal 2003, 2007; Kaiser u. a. 2014; Kaiser und Fordinal 2010b, 2010c) und persönlichen (selbständig tätig als Coach und Personal- und Organisationsentwicklerin) Auseinandersetzung mit einem großen Teilbereich des hier untersuchten Forschungsfelds, konnte ich viele bereits bestehende Feldkontakte nutzen. Zusätzlich zu den Gesprächen und informellen Interviews, die sich „natürlich“ im Feld ergaben, führte ich 16 qualitative Interviews (Experteninterviews) im Zeitraum zwischen Juli 2012 und Juli 2016, beobachtete und dokumentierte einen Coaching-Prozess über sieben Sitzungen (bei dem es speziell um das Thema Berufung ging) im Zeitraum Februar bis September 2009 und nahm zwischen 2008 und 2014 an sieben Aufstellungsabenden (systemische Strukturaufstellung) teil.

Meine ForschungspartnerInnen sind begleitend, beratend und therapeutisch tätig. Die verschiedenen Berufsfelder spiegeln sich in unterschiedlichen Grundhaltungen und

Herangehensweisen wider. Was das Feld m. E. eint, ist, dass Praktizierende (gegen eine Ausgleichsleistung, die in den meisten Fällen finanzieller Natur ist) rat- oder hilfesuchenden Menschen bei deren Entwicklung und Bewältigung von Prozessen begleitend zur Seite stehen bzw. sie unterstützen. Inhaltlich kann dabei zwischen folgenden Feldern unterschieden werden: spirituelle Begleiter (Priester, HeilerInnen), PsychotherapeutInnen, KörpertherapeutInnen sowie BeraterInnen und Coaches. In der Darstellung des Forschungsfelds (vgl. Kapitel 4) werden die spezifischen Subfelder meines Samples und konkrete Personen und ihre Praktiken näher vorgestellt.

2.5.2 Anthropology at home

Aufgrund der Tatsache, dass ich gebürtige Österreicherin und in Wien lebend bin, könnte man die Arbeit als „anthropology at home“ beschreiben. Mir erscheint dieses Label allerdings nur bedingt passend, da es erstens für mich immer einen kleinen Beigeschmack von „second rate anthropology“ (vgl. Barry 2002) hat und zweitens eine Dichotomie hinaufbeschwört, die es m. E. in dieser Form nicht (mehr) gibt bzw. geben sollte. Die norwegische Sozialanthropologin Marianne Gullestad formulierte ihre Meinung zum Thema „anthropology at home“ in einem Interview folgendermaßen: „I see the traditional division of anthropology and sociology, as well as the division between mainstream anthropology and anthropology ‘at home’, as an inheritance from the binary segregationalism of colonialism. This is, of course, a commonplace idea, but one whose effects demand more reflection if we are going to be able to fully decolonize anthropology“ (Lien und Melhuus 2008:2) und spricht damit mehrere interessante Punkte an. Neben der Frage, ob es nur „echte“ Anthropologie ist, wenn die Feldforschung in einem (exotischen) weit entfernten Land stattgefunden hat, ist man außerdem auch mit der Abgrenzung (oder Ähnlichkeit) zur Soziologie konfrontiert, wenn man, wie ich, als Anthropologin „zu Hause“ ethnografisch forscht.
Die für mich persönlich interessanteren Fragen waren immer, wie ich forsche, was ich dabei genau tue und mit welchen Freuden und Herausforderungen mich meine Feldforschung konfrontiert. Die „Disziplinengrenze“ zu ethnografisch forschenden SoziologInnen ist für mich weder praktisch noch theoretisch nachvollziehbar, was sich auch in meiner Beschäftigung mit theoretischen Konzepten und methodischen Reflexionen innerhalb beider Disziplinen widerspiegelt.
Ethnografisches Forschen ist geprägt von praktischen, erlebensorientierten sowie theoretisch, reflexiven Elementen oder wie Stoller feststellt:

> „What about experience, knowing and being in anthropology? Because fieldwork is an anthropological rite of passage, we, more than other social scientists, stress the link between doing and knowing. When it comes to being, though, anthropologists, like most other scholars tend not to write about how doing and knowing have shaped their lives. There is a gap, as Clifford Geertz famously noted between ‚being there‘, the field experience, and ‚being here‘, the institutional experience of the professional scholar. ‚Being there‘ is usually a sensuous, fully human experience filled with personal drama and life-changing events. ‚Being here‘ usually compels us to adhere to a set of institutional rules that tend to separate ‚being there‘ from ‚being here‘. The result is that, more often than not, we excise much of the passion of ‚being there‘ from what we write. This absence, in turn, usually hides how doing and knowing ultimately shape being in anthropology“ (Stoller 2007:175).

Durch das räumliche und zeitliche Zusammenfallen und Überlappen der in diesem Zitat beschriebenen Modi des forscherischen „Hier“- und „Dort“-Seins, war die Trennung im Rahmen dieser Forschungsarbeit nicht so scharf und absolut. Das stellte mich einerseits vor die Herausforderung meinen „Anthropologinnen-Hut“ bewusst auf- und abzusetzen (vgl. Nordquest 2007:18), schuf aber andererseits für mich die Möglichkeit, über Jahre an meinem Thema nah dran zu bleiben und die gefühlten und z. T. nur körperlich erfahrbaren Erkenntnisse aus der Feldforschung nicht an einem fernen Ort oder vor langer Zeit erlebt zu haben, wenn man versucht diese zu analysieren und zu interpretieren.
Norquest spricht, sich auf Wolcott (1995) berufend, von „fieldwork as a state of mind“, was im Falle einer sogenannten „anthropology at home“ noch sichtbarer wird:

> „Call it what you may – the putting on and taking off of one’s anthropologist hat, the turning on and off of the anthropological switch – going into the field for anthropological investigation requires a necessary and often elusive shift in one’s mindset. Fieldwork ‚at home‘ is uniquely situated to illuminate this anthropological mindset of ‚being in the field‘ as it offers daily entry and exit points.“ (Nordquest 2007:18)

Norquests Beschreibung dieses Zustandes, des „ethnographic intent“, der einen während des Prozesses begleitet, resoniert stark mit meinen eigenen Erfahrungen. Auch ich nahm den Prozess als „continual ebb and flow between the personal and the scientific“ (vgl. 2007:19) wahr und erinnere mich an die Zeiten – meist in einer Straßenbahn sitzend – die die Übergänge markierten: Feldnotizen, die ich nach einem Interview verfasst habe, bevor ich unsere Tochter vom Kindergarten abgeholt habe und Situationen, in denen ich bewusst nicht nach Hause, sondern in ein Kaffeehaus gegangen bin, um meine Gedanken und Überlegungen noch „im Feld“ zu Papier bringen zu können. Geholfen haben mir dabei auch bewusste, kleine Rituale während des Rollenwechsels, beispielsweise vor einem Interview, wie das Rezitieren eines Mantras und das damit verbundene Ändern meines Bewusstseinszustands (vgl. Kapitel 2.4).

Zusätzlich zu dem Umstand, dass meine Feldforschung in Wien stattfand, und ich dadurch herausgefordert war, mir bestimmter Selbstverständlichkeiten der eigenen Kultur bewusst zu werden, da „[m]aintaining your naivité will come naturally in a culture that’s unfamiliar to you, but it’s harder to do in your own culture“ (Bernard 2006:367), würde ich mich in einigen Bereichen meines Forschungsfelds (durch meine Ausbildung und Tätigkeit im Bereich Personal- und Organisationsentwicklung, Coaching sowie traditionellem Heilen) auch als „Insider“ bezeichnen. Dies führt einerseits zu Akzeptanz durch geteilte Identität, Sprache und Erfahrungen (vgl. Dwyer und Buckle 2009:58) und andererseits führt es dazu, dass man manchmal ganz bewusst, den „fremden Blick“ auf das Vertraute richten muss. Feldforschung in der eigenen Kultur (bzw. Subkultur) braucht „die Fähigkeit, als Feldforscher Fremder im eigenen Umfeld zu sein und die kreativen Praktiken der Wirklichkeitsschaffung zu erkennen, wo andere nur selbstverständliche ‚Wirklichkeit‘ sehen“ (Dellwing und Prus 2012:14).

Eine ganz andere Perspektive, die ohne den „anthropology at home“-Blickwinkel auskommt und die ich als sehr passend für meine Forschung empfinde, formulieren Toren und de Pina-Cabral: „The phenomenological validity of any ethnography rests on the human encounter between researcher and researched and cannot help but be based in the similarity that emerges out of

differences from one another, and the difference that resides in our similarities“ (Toren und de Pina-Cabral 2009:2).

2.5.3 Aktive und beobachtende Teilnahme und teilnehmende Beobachtung

Verbunden mit der Perspektive des Insiders, der oder die „daheim“ ist in einer Szene bzw. einem spezifischen Feld (vgl. Halstead 2008:10 f.), ist die aktive Teilnahme an den Praktiken dieses Felds und die (Mit-)Gestaltung desselben. Als Feldforscherin habe ich zusätzlich dazu die Rollen der beobachtenden Teilnehmerin und der teilnehmenden Beobachterin eingenommen. Loïc Wacquant beschreibt Ethnografie als „*embedded and embodied social inquiry* based on physical co-presence with(in) the phenomenon in real time and space“ (Adloff und Wacquant 2015:188) und deckt damit m. E. wichtige Aspekte ab: Einbettung und Körperlichkeit sowie die zeitlich und örtliche Situiertheit in Bezug auf das untersuchte Phänomen. Mit Antony (2015:6) sehe ich die aktive Teilnahme als „Möglichkeit, sinnlich-leibliche Aspekte spezifischer Tätigkeiten beobachtbar und in der Folge thematisier- und analysierbar zu machen“.
Den Soziologen Dellwig und Prus zufolge hat jede Feldforschung,

> „‚heiße‘ Phasen der beobachtenden Teilnahme, in denen man involviert ist, auch leidenschaftlich und mit Inbrunst, wo man die Orientierung zum Feld durch und durch mitträgt und man damit die Befremdungen der soziologischen Erwartungen betreibt, man im Feld aufgeht. Das könnte man ‚situatives going native‘ nennen, das dann als Werkzeug verwendet wird. Dagegen stehen die ‚kühlen‘ Phasen der teilnehmenden Beobachtung, in denen man sich eben daran erinnert und damit gelassener und distanzierter Dinge über das Feld bemerkt, die das Feld nicht bemerkt.“ (Dellwing und Prus 2012:69)

Den in dieser Arbeit untersuchten Bereich der Gestaltung von Interaktion und Kontakt während einer Sitzung oder Stunde durch begleitend, beratend oder therapeutisch tätige Personen kenne ich aus eigener Erfahrung, sowohl aus Praktizierenden- als auch aus Klientinnen-Sicht. Ausgehend von mir vertrauten Praktiken und Feldern begann ich demzufolge auch diese Untersuchung: Coaching- und Beratungssettings, „traditionelle“ Heilverfahren und in weiterer Folge auch Körper- und Psychotherapien bildeten die Startpunkte. Um die Diversität noch weiter zu erhöhen, führte ich zusätzlich dazu Interviews mit Priestern und ÄrztInnen. Meine Insider-Position wurde mir vor allem durch die mir fremderen Bereiche bewusst. Beispielsweise war es für mich – trotz meiner katholischen Sozialisierung – schwieriger die Interviews mit christlich spirituellen Begleitern zu führen als vergleichsweise mit PsychotherapeutInnen oder HeilerInnen. Es fiel mir schwerer implizite Bedeutungsinhalte zu erkennen und für die Interviews zu verbalisieren bzw. in der Analyse nutzbar zu machen.
Nahezu alle im Rahmen dieser Arbeit untersuchten Praktiken habe ich aus der Innensicht einer Klientin erfahren (die Ausnahme bildet die christliche Seelsorge). Dadurch konnte ich auf einen gewissen Erfahrungsschatz zurückgreifen, um die Aussagen in den Interviews, die ja nie das wirkliche Tun, sondern immer nur das „Denken, was sie tun“ der InterviewpartnerInnen abbilden können, mit meinem persönlichen Erleben abzugleichen. Ein Aspekt für diese Herangehensweise ist, dass Situationen der besonderen Begegnung und des In-Kontakt-Tretens, nicht wirklich gut „natürlich“ beobachtbar sind. Eine Beobachterin während einer psychotherapeutischen Sitzung, Körpertherapiebehandlung, Coaching-Sitzung etc. bringt immer eine komplett andere Dynamik in die doch sehr persönliche und intime Situation. Das Einnehmen der Klientinnen- oder Kundinnenrolle ermöglicht eine Innensicht und ein Innenerleben, die im

Nachhinein beschrieben und reflektiert werden können und dadurch die Sicht der Praktizierenden aus den Interviews ergänzt.
In mehreren Settings (Coaching, systemische Strukturaufstellungen, Cranio-Sacral-Therapie), in denen sich für mich ein leichter Zugang ergab, beispielsweise weil ich die Praktizierenden gut kannte oder weil – wie im Falle der Aufstellung – immer Zusehende anwesend sind, habe ich auch Daten und somit Eindrücke zum „Gegencheck" aus einer Beobachterrolle sammeln können, die das Bild zusätzlich dichter machen.
Eine besondere Rolle spielt die körperliche Wahrnehmung des Geschehens (vgl. Okely 2007) – sowohl auf inhaltlicher Ebene als Thema in den Interviews und in der Reflexion der Praktizierenden über ihr Tun als auch auf Prozessebene. Mein körperliches Erfahren von Situationen war essentiell für mein Verstehen und ermöglichte mir Zugang zu anderen Arten des Wissens (vgl. Pink 2011b:271). Methodisch schließe ich hiermit an Apprenticeship-Ansätze (vgl. Downey 2007; Grasseni 2007; Lave und Wenger 1991; Marchand 2007; Stoller 1989b) sowie Ansätze der Sinnesanthropologie bzw. Sensory Anthropology (Pink 2011b; vgl. Pink und Howes 2010) an. Pink (2011b:270) beschreibt Ethnografie als

> „a practice that seeks routes to understanding the experiences and meanings of other people's lives through different variations of being with, and doing things with them" und spezifiziert, dass „sensory ethnography involves the researchers' empathetic engagement with the practices and places that are important to the people participating in the research. And by association it does not therefore principally involve the collection of data about them that can later be analyzed. Rather it involves the production of meaning in participation with them through a shared activity in a shared place." (2011b:271)

2.5.4 Experteninterview

Neben vielen informellen Interviews bzw. Gesprächen (beispielsweise im Rahmen der Besuche der Praxisgruppen für systemische Strukturaufstellungen oder im Austausch mit Kolleginnen und Kollegen meines Coaching-Netzwerks) führte ich im Zeitraum von 2012 bis 2016 auch 16 Interviews mit Expertinnen und Experten aus dem Feld der Begleitung, Beratung und Therapie durch. Die Interviews dauerten durchschnittlich etwa eine Stunde (das kürzeste war 40 Minuten, während das längste ca. drei Stunden dauerte) und wurden von mir mit einem digitalen Aufnahmegerät aufgezeichnet. Für die Auswertung der Daten wurden die Namen aller Gesprächs- und InterviewpartnerInnen verändert, um Anonymität zu gewährleisten. Um die Interviews zu zitieren, verwende ich die Abkürzung TI für Transkription (des) Interview(s) und eine fortlaufende Nummer. Zusätzlich gebe ich den Absatz an, in dem das Zitat im Transkript zu finden ist: TI1_5 bedeutet demnach, dass es sich um die Transkription des 1. Interviews handelt und ein Zitat im 5. Absatz. In der Verschriftlichung der Interviews blieb ich so nah wie möglich am original gesprochenen Wort und nahm nur minimale Anpassungen für die Verständlichkeit von Passagen vor, wenn damit keine inhaltlichen Änderungen verbunden waren (beispielsweise das Glätten von grammatikalisch inkorrekten Formulierungen).
Die Auswahl der InterviewpartnerInnen war durch mein persönliches Umfeld und die bereits bestehenden Kontakte in den verschiedenen Subfeldern geprägt. Nach einer ersten explorativen Phase war ich um ein Sample bemüht, in dem einerseits das Phänomen des In-Kontakt-Seins während einer Sitzung von großer Relevanz war und das andererseits von großer Diversität geprägt ist. Man könnte diese Vorgehensweise im Sampling dem „Minimax-Prinzip" zurechnen,

im Sinne von Minimierung von Unterschieden in Bezug auf theoretisch relevante Kategorien und Maximierung von Varianz im Untersuchungsfeld. Außerdem nutzte ich (innerhalb der Subfelder) auch das Prinzip des Schneeball-Sampling, in dem ich mir von meinen InterviewpartnerInnen und anderen Kontaktpersonen im Feld andere, aus ihrer Sicht geeignete Personen empfehlen ließ. 5 der 16 Interviews entstanden aus solchen „Weiterempfehlungen".

Die Experteninterviews[11] führte ich sehr offen mithilfe eines Leitfadens, den ich aber meist nur nutzte, um für mich zu überprüfen, ob ich alle Bereiche, die ich von meiner Seite ansprechen wollte, abgedeckt hatte bzw. als Stütze, falls das Gespräch ins Stocken geriet. Experteninterviews waren die für mich passende Form, da sie auf einen bestimmten Wissensbestand fokussieren (vgl. Pfadenhauer 2007:451) und dazu geeignet sind das (explizite bzw. verbalisierbare) Wissen von Personen mit speziellen Ausbildungen, Spezialisierungen und Problemlösungskompetenzen abzufragen. Gespräche mit ExpertInnen sollten idealerweise „auf gleicher Augenhöhe" (2007:455) und eingebettet in einen ethnografischen Forschungsprozess stattfinden. Sobald ich in meiner Rolle als Interviewerin als „Co-Experte" (Bogner und Menz 2009:79) bzw. „Quasi-Experte" (Pfadenhauer 2007:454) wahrgenommen wurde und ein Interviewsetting erzeugen konnte, das einer „natürlichen" Gesprächssituation unter Experten möglichst nahe kam, waren die Gespräche für mich nicht nur angenehm und inspirierend, sondern vor allem auch sehr ergiebig in der Datenauswertung. Meine InterviewpartnerInnen sprachen in meiner Wahrnehmung dann mehr von ihrem persönlichen Erleben und es entstand eine Atmosphäre von Vertrautheit, in der auch Zweifel und vermeintliche persönliche „Nicht-Kompetenz" thematisiert werden konnten. Mit Goffman (1959) würde ich in diesem Zusammenhang davon sprechen, dass wir in diesen Situationen eine gemeinsame „Hinterbühne" teilten. Ermöglicht wurde diese Wahrnehmung meiner Person als Quasi-Expertin einerseits durch Ausbildungen im Bereich der Beratung (Personal- und Organisationsentwicklung) sowie des Coachings als auch durch meine praktischen (und theoretischen) Erfahrungen im Feld des traditionellen Heilens (vgl. Fordinal 2003). Am deutlichsten spürbar wurde das Phänomen, dass ich als Quasi-Expertin wahrgenommen werde bzw. meine InterviewpartnerInnen mit mir auf gleicher Augenhöhe sprachen, wenn dies (bei einigen wenigen Interviews) nicht der Fall war. Besonders die Interviewsituationen mit den beiden Priestern führten mir vor Auge, wie wenig ich in diesem Feld als Expertin wahrgenommen werde (bzw. mich als Expertin fühle und gebe) und zu welch veränderter Kommunikationsform das führte. Beide Interviewpartner holten immer wieder aus, um mir Dinge (geduldig) zu erklären und in einfacheren Worte für mich zu wiederholen. Ein möglicher Nachteil der Rolle als „Co-Expertin" liegt darin, dass man selbst dann auch den „Praktizierenden-Hut" mit aufhat und zu wenig Distanz auch zu blinden Flecken führen kann. Daher ist es in derartigen Konstellationen m. E. umso wichtiger, in der Analyse immer wieder bewusst innerlich einen (oder mehrere) Schritte zurückzutreten, um aus einer gewissen Distanz auf die Untersuchung zu blicken.

Die zweite Art der Expertenrollenzuschreibung, die für mein Gefühl in allen Interviewsituationen passierte, ist die der wissenschaftlichen Expertin. Auch dadurch konnte eine gewisse „Ebenbürtigkeit" hergestellt werden, indem man von ExpertIn (eines Fachgebiets) zu Expertin (eines anderen Fachgebiets) sprach (vgl. Bogner und Menz 2009:80 f.). In Bezug auf das

[11] Ich habe mich in diesem Fall für den „nicht-gegenderten" Begriff „Experteninterview", im Sinne eines terminus technicus, entschieden. Gemeint sind damit selbstverständlicherweise Interviews sowohl mit Experten als auch Expertinnen.

notwendige Wissen, das in Situationen des Experteninterviews verhandelt wird, spricht Collins (Collins, Evans und Weinel 2016; Collins und Evans 2015) von interaktionaler und kontributorischer Expertise. Während man interaktionale Expertise braucht, um mit VertreterInnen einer spezifischen Praxis problemlos kommunizieren zu können (und nicht in der Lage sein muss, die Praxis selbst zu beherrschen) verlangt kontributorische Expertise genau das: die Kompetenz die spezifische Praxis selbst zu meistern. In meinem Fall war es eine Mischung – je nach Subfeld (vgl. Kapitel 4.3) verfügte ich entweder über interaktionale Expertise (Psychotherapie, Körpertherapien, traditionelles Heilen) oder kontributorische Expertise (Coaching, Beratung, z.T. traditionelles Heilen) oder über mehr oder weniger ausgeprägtes Laienwissen (Biomedizin, Homöopathie, katholische Seelsorge bzw. spirituelle Begleitung).
Im Bewusstsein dessen, dass Interviews immer mindestens eine Abstraktionsebene entfernt sind vom „realen" Tun und damit ein Gespräch darüber was Praktizierende denken, was sie tun bzw. wie sie, was sie denken zu tun, gerne darstellen und kommunizieren würden, boten sie mir die Möglichkeit gemeinsam mit meinen Co-ForscherInnen zu reflektieren und zu verbalisieren, was in der Praxis der Behandlung oder Sitzung aus ihrer Sicht abläuft. Da hierbei viele Dinge auf einer non-verbalen Ebenen ablaufen, bedienten sich meine InterviewpartnerInnen oftmals einer bildhaften und metaphorischen Sprache. Meine persönlichen (körperlichen) Erfahrungen der besprochenen Situationen halfen mir sowohl in der Interviewsituation als auch bei der Auswertung der aus den Interviews gewonnen Daten.

2.6 Analyse

Dem Ansatz eines iterativen Forschungsprozesses folgend fand die Analyse und Interpretation der Daten in mehreren sich abwechselnden und miteinander in Beziehung stehenden Schleifen statt. Im Sinne der Prozessorientierung der Grounded Theory wurden dabei die Forschungsergebnisse aus den empirischen Daten entwickelt. Das verwendete schriftliche Material bestand aus meinen Feldnotizen sowie den Transkripten der Interviews. Für das Kodieren der transkribierten Interviews verwendete ich das Analyseprogramm f4. In einer ersten Phase des offenen Kodierens oder „*initial coding*" (Charmaz 2006:47), in der noch sehr eng am Text gearbeitet wird, entwickelte ich möglichst handlungsbeschreibende Kodes. Teilweise war dafür „*line by line-coding*" notwendig, wenn es sich um besonders „dichte" Interviewpassagen handelte und für manche Teile genügte ein „*incident to incident-coding*" (vgl. Charmaz 2006:50 ff.). In der Phase des fokussierten Kodierens („*focused coding*") (vgl. Charmaz 2006:57 ff.) erfolgte die Bildung von Gruppierungen und ersten Kategorien. In einem dritten Analysedurchgang wurden, ähnlich wie beim von Strauss und Corbin (1990) beschriebenen axialen Kodieren, Subkategorien gebildet und Beziehungen zwischen einzelnen Kategorien hergestellt. Es kristallisierte sich dabei eine für den Auswertungsprozess wichtige Kategorie heraus (anfangs als „In-Beziehung-Sein" betitelt, später in „In-Kontakt-Sein" genannt) anhand derer eine neue Perspektive in der Analyse sichtbar wurde. Im Prozess des Kodierens führte dies dazu, dass ich erneut das gesamte Datenmaterial durcharbeitete und mit dieser neuen Erkenntnis im Blick plötzlich Aussagen meiner InterviewpartnerInnen neu verstehen und interpretieren konnte.
Konkret in Bezug auf den inhaltlichen Prozess gesprochen, hatte ich nie geplant das Phänomen des „In-Kontakt-Seins" zu untersuchen, sondern ging am Beginn des Prozesses mit der Frage

nach impliziten Formen des Wissens in Begleitungs-, Beratungs-, und Therapieprozessen ins Feld (Charmaz (2006:16) spricht von „sensibilisierenden Konzepten“)[12]. Erst die Beschäftigung mit den konkreten Handlungen und Praktiken im Laufe des Forschungsprozesses eröffnete mir diese neue Perspektive. Der Beziehungsaspekt war das Implizite in meiner Forschung: ich fragte nie danach in den Interviews und dennoch berichteten meine InterviewpartnerInnen eindrücklich und wiederholt davon. Besonders in den Beschreibungen der Arbeitsweise der Praktizierenden finden sich viele Bezüge, es ist die Rede von „schwingen“, einem „gemeinsamen Feld“, „Kontakt“, „einklinken“, etc. Auf einer anderen Ebene, die vor allem durch das Anhören der Interview-Aufnahmen für mich zugänglich wurde, war das „In-Kontakt-Sein“ ein wahrnehmbarer Modus während des Interviews. Eine Heilerin demonstrierte ihre Arbeitsweise immer wieder während des Interviews ganz praktisch anhand meiner Person und unserer Interaktionen. Sie stellte Blockaden in meinem Körper fest und demonstrierte, wie diese entfernt werden könnten, ließ mich Aura-Soma-Duftöle auswählen und befragte mich nach persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen. Im transkribierten Interview ist dies zwar auch durch oftmalige Sprecherwechsel und direkte Anreden erkennbar, beim Anhören der Aufnahme merkte ich zusätzlich die atmosphärische Veränderung während dieser Passagen. Unsere Stimmen waren voller Emotionen und es war spürbar, dass Interaktionen stattfanden, die über das übliche Interviewsetting weit hinausgingen.

Meine Perspektive als Klientin war – wie bereits erläutert – eine für mich essenzielle Ergänzung zum Datenmaterial aus den Interviews. Am wenigsten ergiebig in Bezug auf das Phänomen des „In-Kontakt-Seins“ waren meine Beobachtungsprotokolle. Aufgrund der persönlichen Natur dieser Momente gab es in meiner Feldforschung nicht so viele Situationen, in denen eine Beobachtung möglich gewesen wäre. Beispielsweise war ich während des Coaching-Prozesses räumlich relativ weit entfernt vom Coach und seinem Kunden, um den Prozess wenigst möglich zu stören.

Im Rahmen der Analyse ermöglichte mir die Auseinandersetzung mit der Kategorie „In-Kontakt-Sein“ weiterführende Ebenen zu erkunden. Fragen nach dem Wie (Ausprägung der Kategorie), den Bedingungen, die dazu führen und die von diesem Phänomen ausgelöst werden (kausale Zusammenhänge), dem Zeitpunkt des Auftretens, etc. führten in Kombination mit der bereits bestehenden theoretischen Basis mit dem Fokus Wissensanthropologie (implizites Wissen, Kompetenz, etc.) und der Beschäftigung mit ritualtheoretischen Ansätzen zur Entwicklung der in dieser Arbeit vorgestellten „rituellen Kompetenz“.

In einer weiteren Schleife der Analyse entwickelte ich das Konzept der „gelungenen Begegnungen“. Dafür ließ ich mich einerseits stark auf die emische Perspektive der Qualitäten dieser „gelungenen Begegnungen“ zwischen den Interaktionspartnern ein, um andererseits auch – bildlich gesprochen – einen Schritt zurücktretend daraufzublicken und zu erkennen, dass ich hiermit auch ein Konstrukt idealtypischen Handelns (re-)produziere, dessen Grenzen es zu reflektieren gilt und das im Kontext des soziokulturellen (Um-)Felds verstanden werden muss.

[12] Im Nachhinein betrachtet war das Thema allerdings von den allerersten Ideen zu einer Dissertation im Jahr 2008 bis hin zu langen Teilen der (Interview-)Gespräche immer sehr präsent. Mir erscheint es, wenn ich auf den Prozess zurückblicke wie der sprichwörtliche „elephant in the room“.

2.7 Transformation in einen (rhizomatischen) Text

„Meine Arbeit wächst organisch. Ich entwickle einen Gedanken, vielleicht angeregt durch ein Zitat oder ein Gespräch, den ich dann versuche in einem Absatz zu formulieren. Manchmal entwickelt sich daraus gleich ein größerer Abschnitt oder ein Kapitel, manchmal bleibt das aber auch einfach mal so stehen, bis ich es wieder aufgreife oder mit einem anderen Teil verknüpfe und weiterentwickle." (Feldtagebuch 7.10.2014)

Die Transformation in einen Text erfolgte, dem Prozess der Analyse ähnelnd, in Schleifen. Anfangs waren es „Textinseln", Bruchstücke ohne Zusammenhang zu anderen geschriebenen Teilen und teilweise ohne klaren Platz in der Struktur dieser Arbeit. Manche dieser Textteile verschwanden wieder ganz, andere entwickelten sich im Laufe der Wochen und Monate zu einem zusammenhängenden Text.
Bei den Aussagen des Textes handelt es sich unweigerlich um Interpretationen oder wie Geertz es formulierte (und mit der Forderung nach dichten Beschreibungen verknüpfte): „Wir interpretieren zunächst was unsere Informanten meinen oder was sie unserer Auffassung nach meinen und systematisieren diese Interpretationen dann" (Geertz 2003:22). Es ist daher unabdinglich, den Kontext der Aussagen nicht nur zu reflektieren, sondern auch zu beschreiben (vgl. Kapitel 4).
Mir erschien es wichtig, möglichst viel des „Originalmaterials", also direkte Aussagen meiner ForschungspartnerInnen, an die LeserInnen weitergeben zu können, um ihre Stimmen hör- und erfahrbar zu machen. Bühler-Niederberger beschreibt, dass dies auch eine weitere wichtige Funktion hat: „In Projekten qualitativer Sozialforschung ist die beispielhafte Zitation von Interviewpassagen oder Beobachtungen, die der Autor für besonders eindrücklich oder typisch hält, ein wichtiges und meist auch gleich das einzige Mittel zur Dokumentation seiner Aussagen" (Bühler-Niederberger 1985:475). Zusammen mit meinen Blickwinkeln, einerseits als Beobachterin des Geschehens und andererseits als Teilnehmerin und z. T. Kundin oder Klientin sowie als interpretierende und analysierende Forscherin soll somit ein multiphonaler Text entstehen, der die vorhandenen Perspektiven abbildet.

Im Versuch die Vielschichtigkeit und Nicht-Linearität zumindest ansatzweise abbilden zu können, exploriere ich Honan (2007) folgend die Möglichkeit ein Rhizom zu schreiben. Einerseits auf der Ebene der Textentstehung, der Form, und andererseits auf der Ebene der Wissensgenerierung, dem Inhalt. Auf Griechisch bedeutet ῥίζωμα *(rhizoma)* „Wurzel" oder „Wurzelstock" und wurde ursprünglich in der Botanik verwendet (vgl. dazu Abbildung 7).

Abbildung 7: Rhizomatische Struktur (online unter: https://pixabay.com/photo-227931/)

> „Ein Rhizom ist als unterirdischer Strang grundsätzlich verschieden von großen und kleinen Wurzeln. Zwiebel- und Knollengewächse sind Rhizome. Pflanzen mit großen und kleinen Wurzeln können in ganz anderer Hinsicht rhizomorph sein, und man könnte sich fragen, ob das Spezifische der Botanik nicht gerade das Rhizomorphe ist. Sogar Tiere sind es, wenn sie eine Meute bilden, wie etwa Ratten. Auch der Bau der Tiere ist in all seinen Funktionen rhizomorph, als Wohnung, Vorratslager, Bewegungsraum, Versteck und Ausgangspunkt. Das Rhizom selber kann die unterschiedlichsten Formen annehmen, von der verästelten Ausbreitung in alle Richtungen an der Oberfläche bis zur Verdichtung in Zwiebeln und Knollen.“ (Deleuze und Guattari 1992:16)

Als zentraler Begriff im philosophischen Werk von Gilles Deleuze und Félix Guattari (vgl. Deleuze und Guattari 1977, 1992) dient das Rhizom als Gegenentwurf zur verbreiteten Metapher des Baums, bei dem nicht die hierarchischen Strukturen, sondern die Verbindungen im Mittelpunkt des Interesses stehen. „In einem Rhizom gibt es keine Punkte oder Positionen wie etwa in einer Struktur, einem Baum oder einer Wurzel. Es gibt nichts als Linien“ (Deleuze und Guattari 1977:14). In ihrem Werk „Tausend Plateaus“ (1992) führen die Autoren diesen Gedanken noch weiter aus, indem sie sagen: „Ein Rhizom hat weder Anfang noch Ende, es ist immer in der Mitte, zwischen den Dingen, ein Zwischenstück, *Intermezzo*“ (1992:41 f.). Hierbei ist die Mitte

> „kein Mittelwert, sondern im Gegenteil, der Ort, an dem die Dinge beschleunigt werden. *Zwischen* den Dingen bezeichnet keine lokalisierbare Beziehung, die von einem zum anderen geht und umgekehrt, sondern eine Pendelbewegung, eine transversale Bewegung, die in die eine *und* in die andere Richtung geht, ein Strom ohne Anfang oder Ende, der seine beiden Ufer unterspült und in der Mitte immer schneller fließt.“ (Deleuze und Guattari 1992:42)

Was kann es nun bedeuten, ein Rhizom schreiben zu wollen und sich auf diesen Prozess einzulassen? „The rhizomatic journey is not the urban trudging along a concrete pavement but, rather, a trail that may connect to other trails, diverge around blockages or disappear completely. The trail is never completely re-traceable, as, just like the footprints in the sand, it is erased almost at the same time it is created” (Honan 2007:535). Und gleichzeitig soll das Ergebnis dieses Prozesses irgendwann gedruckt und gebunden vorliegen. Um das zu bewerkstelligen, empfiehlt Honan (2007:536) folgende Aspekte zu berücksichtigen: „Writing a rhizomatic text therefore is to pay particular attention to the linguistic devices and structures used, to follow lines of flight that allow transgressive blurring of generic boundaries, to write one’s multiple

contradictory selves into the text, and to make visible the embodied experiences and their effects on the writer and the text". Das führt dann dazu, dass Texte entstehen, die gleichzeitig akademisch und persönlich, verkörpert und abstrakt sowie poetisch und rational sein können (vgl. Honan 2007:533) und die Autorin sichtbar machen (vgl. Kapitel 2.2). Dieses „Teil-der-Geschichte-Werden" als Forscherin, Teil dieses Rhizoms zu sein, das das ganze Projekt umspannt, findet auch seinen Ausdruck auf der Ebene der Konstruktion des eigenen Selbsts[13]. „As researchers, we cannot possibly remain outside the rhizomatic story as 'objective observers': We are within the rhizomatic story as a part of the dynamic construction process" (Sermijn, Devlieger und Loots 2008:639). Das entscheidende Merkmal hierbei ist, dass ein Rhizom viele, multiple Eingänge hat. „From whichever side one enters, as soon as one is in, one is connected. There is no main entryway or starting point that leads to 'the truth'. 'The truth' or 'the reality' does not exist within rhizomatic thinking. There are always many possible truths and realities that can all be viewed as social constructs. The existence of multiple entryways automatically implies multiplicity" (Sermijn u. a. 2008:637).

Blickt man nun auf diese Metapher nicht so sehr auf der Prozessebene, sondern vielmehr auf einer inhaltlichen Ebene, so kann man das Rhizom auch als ein Bild für „the mind"[14] betrachten. Duffy und Cunningham haben ihren Ansatz „MAR" genannt, kurz für „mind as rhizome" und fassen zusammen,

> „there is no such thing as a single mind, unconnected to other minds or to their (collective) social-cultural constructions. Thinking, or whatever we choose to call the activity of the mind, is always dialogic, connected to one another, either directly as in some communicative action or indirectly via some form of semiotic mediation: sings and/or tools appropriated from the sociocultural context." (Duffy und Cunningham 1996:178)

Dieses Bild eines "*common mind*" findet sich auch in der Kognitionswissenschaft unter dem Stichwort verteilte Kognition (vgl. dazu Kapitel 3.2.5). Ebenso erinnert es an die Beschreibung Virgina Woolfs, die meinte: „I think I see for a moment how our minds are all threaded together—how any live mind today is of the very same stuff as Plato's & Euripides. It is only a continuation & development of the same thing" (Woolf 1990:178).

Einen ähnlichen Ansatz stellt Ingold (2011) mit seinen Überlegungen zu „*meshwork*" vor, worunter er in Abgrenzung zu der verbreiteten Vorstellung von Netzwerken, die aus miteinander verbundenen Punkten bestehen "a texture of intervowen threads" (Ingold 2011:xii) versteht und das er ebenso auf das Verfassen schriflticher Texte anwendet: „the book itself exemplifies the concept, in that it, too, is woven from the thematic threads that run through it" (Ingold 2011:xii).

Wie in der Einleitung bereits dargestellt, ist die vorliegenden Arbeit von thematischen Linien oder Fäden durchzogen, die sich kreuz und quer über den gesamten Text erstrecken und nicht der an der Oberfläche dargestellten Struktur der Kapitel entsprechen. Einige der wichtigeren Verbindungen habe ich versucht nachvollziehbar zu machen (vgl. Kapitel 1.4).

[13] Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Ansatz des „self as a story" siehe „The Narrative Construction of the Self: Selfhood as a Rhizomatic Story" (Sermijn u. a. 2008).

[14] Eine Übersetzung von „mind" ins Deutsche ist schwierig und daher habe ich mich entschieden, den englischen Begriff zu verwenden. Die Übersetzung „Geist" hat viele Nebenbedeutungen, die nicht zutreffen; das „Denken" oder „Verstand" wiederum ist zu kurz gegriffen. Besonders die Verwendung im Plural funktioniert im Deutschen nicht, wir müssten zu Umschreibungen greifen.

Dementsprechend besteht eine alternative Leseart darin, den thematischen Fluchtlinien zu Körperlichkeit/Leib, Bewusstseinszustände, Raum und Ritual zu folgen.

3 Theoretische Landkarten

Die Auseinandersetzung mit theoretischen Konzepten und Ansätzen aus der Literatur zielt darauf ab, Landkarten vorzustellen, die gemeinsam mit den empirischen Daten aus dem Feld dazu beitragen ein umfassendes Bild vom Gegenstand der Forschung zu erhalten. Dies ermöglicht (bestätigende, kontrastierende, erweiternde, etc.) Bezüge in und zu meiner Untersuchung herzustellen und liefert die Basis für die Analyse und Diskussion meiner Ergebnisse. Ich gehe nicht von einer einzelnen „Metatheorie“ aus anhand derer meine Daten analysiert werden, sondern behandle die Quellen aus der Literatur als einen Teil des mir zu Verfügung stehenden Materials, um die Ergebnisse dieser Forschungsarbeit zu entwickeln.
In Kapitel 3.1. und 3.2 werde ich eine Verortung innerhalb größerer theoretischer Auseinandersetzungen mit den Themen Interaktion und Intersubjektivität sowie Wissen und Können vornehmen, in Kapitel 3.3 Forschungsarbeiten zum Bereich der Kompetenz darstellen, um dann in Kapitel 3.4 und 3.5 auf spezifischere Aspekte einzugehen, nämlich professionelle therapeutische Beziehung und rituelles Handeln und Ritualdynamik.

3.1 Interaktion und Intersubjektivität

Wie interagieren Menschen miteinander? In welcher Form kommen sie miteinander in Kontakt? Wie definieren sie sich in der Beziehung mit ihrem Gegenüber? Gibt es etwas Gemeinsames, das mehr ist als die einzelnen Teile? Auf welchen Ebenen findet Interaktion statt? Fragen, wie die eben genannten, sollen leitend sein für eine Exploration von Interaktion und Intersubjektivität, die anhand von vier Strömungen bzw. theoretischen Perspektiven (symbolisch-pragmatisch, systemisch-konstruktivistisch, leiblich-phänomenologisch und (inter-)enaktivistisch) erfolgen wird.
Bevor ich mich der ersten Perspektive widme, möchte ich jedoch kurz auf das Werk des Philosophen Martin Buber (1878-1965) eingehen, das auch in therapeutischen und beraterischen Ansätzen oftmals aufgegriffen wird (vgl. z. B. Längle 2004). Buber ist keiner dieser Strömungen zuordenbar und liefert eine sehr grundlegende Auseinandersetzung mit dem Menschen und seiner Beziehung zur Welt. Er stellt die soziale Beziehung in den Mittelpunkt des Verständnisses von Interaktion und Kommunikation. Buber unterscheidet dabei zwischen einer Ich-Du-Beziehung und einer Ich-Es-Beziehung. Erstere beschreibt ein Verhältnis zwischen zwei Subjekten, bei dem es um Verbundenheit und Beziehung geht, während zweitere ein Subjekt-Objekt-Verhältnis repräsentiert und damit eine Welt der Erfahrung, in der Dinge einen Zweck haben (vgl. Buber 1986:8 ff.). Die Welt der Beziehung beschreibt Buber in drei Sphären: Leben mit der Natur, den Menschen und geistigen Wesenheiten (vgl. 1986:10 ff.). All diese Beziehungen sind geprägt von Gegenseitigkeit und so ist es auch die Ich-Du-Beziehung mit dem anderen Menschen, die einen zum Ich werden lässt. Buber formuliert: „Ich werde am Du. Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ (1986:15). In der Beziehung zwischen zwei Subjekten ist es durch den Dialog möglich in eine wirkliche Begegnung miteinander einzutreten. „Dialogisches Leben ist nicht eins, in dem man viel mit Menschen zu tun hat, sondern eins, in dem man mit den Menschen, mit denen man zu tun hat, wirklich zu tun hat“ (1986:167). Diese Gedanken Bubers können als Fundament angesehen werden – einerseits

für diese Forschungsarbeit, andererseits bilden sie auch eine philosophische Basis, auf die in vielen Praxissystemen der Begleitung, Beratung und Therapie Bezug genommen wird.

Die Erforschung verschiedener Formen dieses In-Beziehung-Seins und miteinander Interagierens hat eine lange Tradition, sowohl in der Anthropologie als auch in der Soziologie oder der Kommunikationswissenschaft. Interaktion ist immer auch mit Kommunikation verbunden bzw. können diese beiden als Begriffspaar in unterschiedlichen Bezugskonstellationen gedacht werden. In manchen Ansätzen, wie dem symbolisch-pragmatischen, ist vom Sprachgebrauch her häufiger von Kommunikation die Rede als in anderen (wie etwa dem Enaktivismus).
Um die Ausrichtung dieser Arbeit noch deutlicher vorzustellen, soll zu Beginn ein kleiner Exkurs stehen, auf welchem theoretischen Grundverständnis sie nicht basiert. Dies zielt auch darauf ab, mehr Bewusstheit dafür zu schaffen, dass wir („westlich“ sozialisiert) unweigerlich von einem Kommunikationsbegriff geprägt sind, der als nachrichtenorientiert beschrieben werden kann. Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes Kommunikation geht auf die Verwendung im Kontext von Krieg und Wirtschaft zurück (vgl. Reichertz 2009:84 f.). In mittelalterlichen Städten Europas nutzte man (unterirdische) Gänge, genannt Kommunikationen, um bei der Verteidigung des jeweils zuerst angegriffenen Stadttores schnell für Nachschub an Waffen und Personen zu sorgen. Eine zweite Herkunftsquelle des Begriffs findet sich in der aufstrebenden Marktwirtschaft, wo Kommunikationen Transportmöglichkeiten (in Form von Straßen, Brücken, Eisenbahnen usw.) bezeichneten, durch die Waren rasch von A nach B gebracht werden konnten. Beiden gemein ist die Idee von Verbindung und Transport und diese Metaphorik war auch ausschlaggebend für die Bildung des Kommunikationsbegriffs in Bezug auf menschliches Verhalten als sprachliche Informationsvermittlung.
Grundstein vieler nachfolgender Konzepte war das von de Saussure 1916 vorgestellte Kommunikationsmodell (vgl. Abbildung 8), das er im Kontext des Sprechvorgangs zweier Personen entwickelte: Ein aktiver Teil (Person A) wandelt Vorstellungen in Lautbilder und sendet diese in Form von Schallwellen an einen passiven Teil (Person B), bei dem nach der Aufnahme über das Ohr das Gesprochene im Assoziationszentrum des Hirns realisiert wird.

Abbildung 8: Kommunikationsmodell nach Ferdinand de Saussure (vgl. De Saussure 2001:14)

Aus diesem Verständnis von Kommunikation, als ein Medium der Übermittlung von Botschaften, gingen Ansätze hervor, wie das Sender-Empfänger-Modell von Shannon und Weaver (1949), die den Fokus stark auf den Sender der Botschaften legen (vgl. Reichertz 2009:88 f.). Kommunikation wird in diesem Zusammenhang oft mit Sprechakten gleichgesetzt, bei denen es

gilt eine möglichst gelungene Übermittlung einer Nachricht zu realisieren. Die Wirkung dieser Botschaft und Konsequenzen in Form von Handlungen sind dabei nicht Teil des Untersuchungsgegenstands dieser Ansätze. Dieses Verständnis von Kommunikation, das nach wie vor große Verbreitung im kollektiven Wissen über Kommunikation hat, behandelt die „Botschaft“ gleichsam wie ein Objekt, das man verschicken kann, und kann aus anthropologischer Sicht nicht als Basis für die Untersuchung der Prozesse von Interaktionsgestaltung herangezogen werden.

In Abgrenzung dazu, möchte ich im Folgenden vier Ansätze vorstellen, die die Akteure und die Wirkungen ihrer Handlungen thematisieren und die ich in folgenden Begriff(spaarung)en zusammenfasse: symbolisch-pragmatisch, systemisch-konstruktivistisch, leiblich-phänomenologisch und (inter-)enaktivistisch.

3.1.1 Symbolisch-pragmatisch

Der erste Ansatz ist stark mit dem symbolischen Interaktionismus verknüpft, der sich in den USA aus der Kommunikations- und Handlungstheorie des Pragmatismus (vgl. Reichertz 2009:89 ff.) entwickelte. Kommunikation ist in dieser pragmatischen Sicht immer ein gesellschaftliches Handeln und von Bedeutung für die Identität des Kommunizierenden. Wegweisend für diese Richtung war Cooleys (1985 [1909]) Ansatz des *Looking Glass Self*, in dem er die Vorstellung über die Bildung des Selbst im Sozialen von William James aufgreift. Aus der kommunikativen Interaktion mit anderen entwickle sich das Selbst, Identität ist somit das Resultat sozialen Miteinanders. Von Interesse ist dabei auch Cooleys weiter gefasste Definition von Kommunikation:
„By communication is here meant the mechanism through which human relations exist and develop – all the symbols of the mind, together with the means of conveying them through space and preserving them in time. It includes the expression of the face, attitude and gesture, the tones of the voice, words, writing, printing, railways, telegraphs, and whatever else may be the latest achievement in the conquest of space and time“ (Cooley 1985:61)
Kommuniziert wird in diesem Verständnis mit allen symbolischen Mitteln, die uns als Menschen zur Verfügung stehen. Daran anschließend fokussiert George Herbert Mead auf Interaktion und soziale Beziehungen, durch die der Mensch Identität entwickelt: Akteure interagieren in einem dynamischen Prozess mit der Welt und interpretieren sie. Kommunikation geschieht über miteinander geteilte „signifikante Symbole“ (Mead 1934). Herbert Blumer, Assistent Meads, griff diese Ideen auf, prägte Ende der 1930er Jahre den Begriff des symbolischen Interaktionismus und formulierte die theoretischen Grundlagen dieses Ansatzes. Blumer betonte den prozessualen Charakter sozialen Handelns und machte das Verhältnis von Theorie und Empirie zum Thema in den Sozialwissenschaften (Blumer 1969). Eine konzeptuelle Verbindung bzw. Ähnlichkeit lässt sich in Clifford Geertz‘ (1973) symbolischer oder interpretativer Anthropologie ausmachen. Fortsetzungen finden sich auch bei Anselm Strauss‘ (1967) Entwicklung der Grounded Theory, und Jürgen Habermas‘ Universalpragmatik (1981). Auch Malinowski (1923) steuerte ähnliche Überlegungen bei, wenn er die rituelle Handhabung von Sprache betont und mit „phatischer Kommunikation“ einen eigenen Begriff für Sprechakte, die eine rein soziale Funktion erfüllen, entwirft. Zeitgleich zur Entstehung des Pragmatismus in den USA, sah Marcel Mauss (1990 [1950]) in Frankreich Kommunikation, vereinfacht gesagt, vor allem durch den

Aspekt des Gebens und Nehmens geprägt, wodurch wiederum soziale Beziehungen entstehen und letztlich Identität geschaffen wird.

Den Fokus auf den Interaktions*prozess* zu legen und Face-to-face-Interaktionen als eigenständigen Gegenstandsbereich in der Forschung zu etablieren, kann Erving Goffman zugerechnet werden (vgl. Hettlage 1991:31). Auch aus erkenntnistheoretischer Perspektive macht das, Goffman folgend, Sinn, da Interaktionsvorgänge besondere Züge aufweisen. Goffman (1971a:8) erläutert: „Ich setze voraus, daß der eigentliche Gegenstand der Interaktion nicht das Individuum und seine Psychologie ist, sondern eher die syntaktischen Beziehungen zwischen den Handlungen verschiedener gleichzeitig anwesender Personen". Er geht sogar so weit, der Interaktion selbst eine gewisse Eigenständigkeit zuzusprechen[15]. „Gemeinsames spontanes Engagement ist eine *unio mystica*, ein sozialisierter Trancezustand. Hinzu kommt, daß eine Konversation ein Eigenleben hat und ihren eigenen Gesetzen folgt" (Goffman 1971a:124). Um Interaktionen oder genauer die „*interaction order*", wie Goffman sie nennt, erforschen zu können, führt er einige Grundkonzepte ein, die auch als Absteckungsrahmen für diese Arbeit herangezogen werden. Die Konstellation, die betrachtet wird, ist die gemeinsame Anwesenheit von zwei oder mehreren Personen. Goffman nennt die gesamte räumliche Umgebung, in der diese Begegnung stattfindet, „soziale Situation" und bezeichnet die soziale Einheit der sich begegnenden Personen als „Zusammenkunft" (*gathering*), die entweder eine zentrierte oder eine nicht-zentrierte Interaktion[16] aufweisen (vgl. Hettlage 1991:33 f.). Zentrierte Interaktion (im englischen als „*focused interaction*" bezeichnet) wird auch mit dem Synonym „Begegnung" (*encounter*) beschrieben und meint, „wenn die Aufmerksamkeit der anwesenden Personen aufeinander bezogen ist bzw. ein gemeinsames Zentrum visueller und kognitiver Aufmerksamkeit aufrechterhalten wird" (Hettlage 1991:34). Als Beispiele für eine zentrierte Interaktion werden Gespräche aller Art, Tanz oder auch Schachspielen genannt, was verdeutlicht, dass es sich nicht notwendigerweise um verbale Kommunikation handeln muss, die in diesen Situationen stattfindet (vgl. Hettlage 1991:35). Gegenseitiges Wahrnehmen inkludiert das Bewusstsein der Beteiligten darüber, wahrgenommen zu werden. Die Weiterführung dieser Überlegung führte zu Goffmans Verwendung der Theater-Metapher für die soziale Welt (Goffman 1959): Menschen stellen sich, sobald sie in Interaktion treten, einander dar. Sie bespielen dabei „Vorderbühnen", Orte des für alle sichtbaren Geschehens, wo man nicht aus der Rolle fallen darf und „Hinterbühnen", Orte des Inoffiziellen, an denen man sich unbeobachtet fühlt, entspannen kann und aus der Rolle fallen darf.

Um den Kontext zu beschreiben, in dem die zu untersuchenden Begegnungen stattfinden, führt Goffman zwei Begriffe ein: „sozialer Anlaß" (*social occasion*) und „Rahmen" (*frame*). Ein sozialer Anlass ist „eine größere soziale Angelegenheit, eine Unternehmung oder ein Ereignis, zeitlich und räumlich begrenzt und jeweils durch eine eigens dafür bestimmte Ausstattung gefördert" (Goffman 1971b:29). Beispiele wären ein Arbeitstag im Büro oder ein Abend in der Oper. Im Kontext dieser Arbeit ist der soziale Anlass die Therapiestunde, die Rolfing-Behandlung, die Coaching-Sitzung, etc., oder allgemeiner, gesprochen die zeitlich begrenzte Zusammenkunft zwischen der/m Praktizierenden und den hilfesuchenden Personen. Unter Rahmen versteht

[15] Vgl. hierzu auch die Ausführungen von (De Jaegher, Peräkylä und Stevanovic 2016) in Kapitel 3.1.4.

[16] Eine nicht-zentrierte Interaktion fände beispielsweise beim Aufeinander-Zugehen zweier Fußgänger statt; es fehlt der gemeinsame Aufmerksamkeitsfokus und es werden unterschiedliche Handlungslinien verfolgt (vgl. Hettlage 1991:35).

Goffman in Anlehnung an Bateson (1981) Interpretationsschemata, die den Menschen helfen Situationen zu verstehen und einzuordnen: „Ich gehe davon aus, daß wir gemäß gewissen sozialen Ordnungsprinzipien für Ereignisse – zumindest für soziale – und für unsere persönliche Anteilnahme an ihnen Definitionen einer Situation aufstellen; diese Elemente, soweit mir ihre Herausarbeitung gelingt, nenne ich ‚Rahmen'" (Goffman 1977:19).

Zusammenfassend sind folgende Aspekte der symbolisch-pragmatischen Ansätze von Bedeutung für diese Forschungsarbeit: Menschen entwickeln Identität über Interaktion und soziale Beziehungen. Die Handlungen zweier (oder mehrerer) Personen während einer Interaktion können als Begegnungen (bzw. „zentrierte Interaktionen") beschrieben werden, während der die Interaktionspartner bestimmte Rollen einnehmen und die im Kontext eines bestimmten sozialen Anlasses stattfinden. Die dabei entstehende Dynamik des Prozesses selbst weist eine gewisse Eigenständigkeit auf.

3.1.2 Systemisch-konstruktivistisch

Die Wurzeln systemisch-konstruktivistischer Ansätze von Kommunikation und Interaktion lassen sich bei einigen, in ihren Ansätzen z.T. unterschiedlichen, Denkern verorten. Gregory Bateson (1904-1980), angloamerikanischer Anthropologe, Sozialwissenschaftler, Kybernetiker und Philosoph zählt zu einem der bedeutendsten Vordenker der systemischen Theorie und lieferte in seinem Werk „Kommunikation" Ideen für die Kybernetik 2. Ordnung und den Konstruktivismus (vgl. Ruesch und Bateson 1995:315). Batesons bekannte Formulierung „Informationen bestehen aus Unterschieden, die einen Unterschied machen" (1987:123) setzt die Unterscheidung an den Beginn des Prozesses, in dem der menschliche Geist als kybernetisches System aufgefasst wird. Ähnlich wie später bei Maturana oder auch Luhmann sind für Bateson die Unterscheidungen eines Beobachters wesentlich für die Erkenntnis (vgl. von Ameln 2004:52 ff.). Er vertritt damit die dem Konstruktivismus zugrunde liegende erkenntnistheoretische Position, dass das, was wir als Menschen als Wirklichkeit erleben, Ergebnis unserer eigenen aktiven Erkenntnisleistung ist und nicht das Abbild einer Realität. Sie ist Produkt der von uns verwendeten Unterschiede und gleicht damit einer angefertigten Landkarte, die nicht mit dem wirklichen Terrain zu verwechseln ist.
In der Kommunikationstheorie Gregory Batesons und ihrer weiterentwickelten Form durch Paul Watzlawick hat Kommunikation – wie im symbolischen Interaktionismus – immer eine pragmatische Funktion. Nicht der Nachrichtenaspekt ist im Vordergrund, sondern die Beziehungsmuster der Kommunizierenden; Veränderungen werden immer im sozialen Kontext gedacht.

> „Eine soziale Situation ist etabliert, wenn Menschen in eine interpersonale Kommunikation eintreten. (…) Interpersonale Kommunikation: Ein zwischen-menschliches Ereignis ist charakterisiert durch: a) das Vorliegen expressiver Akte von einer oder mehreren Personen; b) die bewußte oder unbewußte Wahrnehmung solcher expressiver Akte durch andere Personen; c) die Gegenbeobachtung, daß solche expressiven Akte von anderen wahrgenommen werden. Die Wahrnehmung, wahrgenommen worden zu sein, ist eine Tatsache, die das menschliche Verhalten tief beeinflußt und verändert" (Ruesch und Bateson 1995:27).

Innerhalb dieses Denkansatzes ist auch Watzlawicks berühmtes Axiom „Man kann nicht nicht kommunizieren" zu verstehen. Es bezieht sich auf Interaktionen in einem bestimmten Kontext,

nämlich der „zwischenpersönlichen Situation“ (Watzlawick, Beavin und Don 1969:51) und sieht Kommunikation als Prozess menschlicher Gemeinschaften. Personen sind in dieser Variante der Systemtheorie immer Teil der jeweiligen Systeme (im Gegensatz zur soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns (1984), die einen anderen Fokus setzt, indem sie Personen zur Umwelt sozialer Systeme zählt, und in deren Verständnis ein Sozialsystem nicht aus Menschen oder den Beziehungen zwischen Menschen, sondern nur aus Kommunikation besteht). Als Bateson und Ruesch 1951 ihr Buch „Kommunikation“ veröffentlichten, erfuhr die Kybernetik gerade einen großen Aufschwung und spiegelt sich in ihrem Verständnis von Kommunikation als System von Verhaltensweisen wider. Sie prägten die Idee einer Unterscheidung in Inhalts- und Beziehungsebene und führten den Begriff der Meta-Kommunikation, als Kommunikation über Kommunikation, ein. Watzlawicks Axiome basieren stark auf ihren Erkenntnissen und wurden von ihm in eine konkretere und praktischere Form gebracht[17]. So lautet Watzlawicks zweites Axiom: „Jede Kommunikation hat einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt, derart, dass letzterer den ersteren bestimmt und daher eine Metakommunikation ist" (Watzlawick u. a. 1969:56). Die Idee von individuellen Konstruktionen von Wirklichkeit, Grundlage des Konstruktivismus, findet sich im dritten Axiom. Dort heißt es: „Die Natur einer Beziehung ist durch die Interpunktion der Kommunikationsabläufe seitens der Partner bedingt“ (Watzlawick u. a. 1969:61), was so viel bedeutet wie, dass Kommunikationspartner beispielsweise in Bezug auf eine Handlung von verschiedenen kausalen Zusammenhängen ausgehen (Beispiel: Die Frau sagt, sie schimpft, weil der Mann immer weggeht; der Mann zieht sich zurück, weil die Frau immer schimpft.). Das vierte Axiom drückt die weite Fassung des Kommunikationsbegriffs im Form eines Zusammenspiels verbaler und nonverbaler Aspekte aus: „Menschliche Kommunikation bedient sich digitaler und analoger Modalitäten. Digitale Kommunikationen haben eine komplexe und vielseitige logische Syntax, aber eine auf dem Gebiet der Beziehungen unzulängliche Semantik. Analoge Kommunikationen dagegen besitzen dieses semantische Potential, ermangeln aber die für eindeutige Kommunikation erforderliche Syntax“ (Watzlawick u. a. 1969:68). Die Einbettung in den sozialen Kontext und die Orientierung an Rollen finden ihren Ausdruck im fünften Axiom: „Zwischenmenschliche Kommunikationsabläufe sind entweder symmetrisch oder komplementär, je nachdem, ob die Beziehung zwischen den Partnern auf Gleichheit oder auf Ungleichheit beruht.“ (Watzlawick u. a. 1969:70)

Ein wichtiger Beitrag für die Entwicklung des Konstruktivismus und spätere Basis für viele Überlegungen zu menschlicher Interaktion stellt das vom chilenische Biologen Humberto R. Maturana (*1926) gemeinsam mit Francisco J. Varela (1946-2001) entwickelte Konzept der Autopoiesis dar. Autopoiesis steht für den Mechanismus lebender Systeme, die sich dadurch auszeichnen, „daß sie sich – buchstäblich – andauernd selbst erzeugen“ (Maturana und Varela 1987:50). Ein besonderes Merkmal autopoeitischer Systeme ist ihre operationale Geschlossenheit. Systeme interagieren demnach nur mit ihren eigenen inneren Zuständen, sind aber dennoch nicht komplett abgeschlossen vom Außen. Operationale Geschlossenheit von Systemen bedeutet die informationelle Geschlossenheit bei gleichzeitiger energetischer Offenheit; d. h. Informationen werden nur im System erzeugt (und nicht hineingetragen) und

[17] Für eine Gegenüberstellung der Ansätze von Ruesch/Bateson und Watzlawick/Beavin/Jackson vgl. Lutterer (2007).

gleichzeitig befinden sich Systeme im Austausch (in Form von Materie oder Energie) mit ihrer Umwelt (vgl. von Ameln 2004:64 ff.). Dies bedeutet auch, dass Systeme insofern autonom sind, als dass sie klare Systemgrenzen haben und sich nur innerhalb ihrer Grenzen verändern können. Irritationen von außen können Anlass für Veränderung sein, müssen aber nicht. Für Interaktionen in Beratung und Therapie bedeutet dies, dass durch Verstörung eingefahrene Muster durchbrochen werden können, was wiederum zu Veränderung und Lernen führen kann (vgl. von Ameln 2004:68). Anscheinend gibt es hier also Verbindungen zwischen System und Umwelt (oder Medium, um mit Maturana zu sprechen) – wenngleich auch keine kausalen. Dieses Aufeinander-bezogen-Sein und die Verbundenheit bezeichnet Maturana (1982:150) als *strukturelle Kopplung*.

Ursprünglich nur für den biologischen Bereich gedacht, erfolgte eine Ausweitung des Autopoeisis-Konzepts auf soziale Phänomene, wodurch es zu struktureller Kopplung zwischen Organismen kommen kann. Bei aufeinander bezogenem und sich bedingendem Verhalten (wie z. B. beim Paarungs- oder Kampfverhalten) spricht Maturana von Interaktion, wohingegen Kommunikation nach Maturana als „das gegenseitige Auslösen von koordinierten Verhaltensweisen unter den Mitgliedern einer sozialen Einheit“ (Maturana und Varela 1987:210) definiert wird. Soziale Kopplung führt zu kommunikativem Verhalten und über längere Zeit bestehende Interaktionen können einen stabilen Charakter annehmen, bei dem sich die strukturellen Veränderungen in die gleiche Richtung bewegen. Maturana nennt dies gemeinsames *strukturelles Driften* (Maturana und Varela 1987:196), im Therapiekontext könnte man in diesem Zusammenhang von Passung sprechen. Kimmel (2008:80) bezeichnet das Konzept der strukturellen Kopplung als „a kind of shorthand that expresses the inescapable attunement of the individual’s cognitive system to her environment”.

Der deutsche Soziologe Niklas Luhmann (1927-1998) schließt an Maturana und Varela an, seine Arbeiten können als Fortsetzung des radikalen Konstruktivismus in der Soziologie angesehen werden. Er geht von einer Geschlossenheit sozialer Systeme aus, da sie sich aufgrund einer bestimmten Operation oder, anders ausgedrückt, einer Geschehensweise von einer Umwelt abgrenzen. Neben der Perspektive, dass Einzelteile und ihre Beziehungen ein System bilden, könnte man aus seinem Blickwinkel von Ereignissen, die aneinander anschließen, sprechen. Kommunikation ist in diesem Sinne selbstreferenziell, sie erfolgt in autopoietisch geschlossenen sozialen Systemen. „Ein soziales System kommt zustande, wann immer ein autopoietischer Kommunikationszusammenhang entsteht und sich durch Einschränkung der geeigneten Kommunikation gegen eine Umwelt abgrenzt. Soziale Systeme bestehen demnach nicht aus Menschen, auch nicht aus Handlungen, sondern aus Kommunikationen“ (Luhmann 1986:269). Ein besonderes soziales System ist nach Luhmann das Interaktionssystem, „das sich zwangsläufig bildet, wenn Personen einander begegnen, das heißt wahrnehmen, daß sie einander wahrnehmen, und dadurch genötigt sind, ihr Handeln in Rücksicht aufeinander zu wählen“ (Luhmann 1981:81). Begegnungen zwischen Praktizierenden und ihren KlientInnen oder KundInnen kann man in diesem Sinn als Interaktionssystem definieren, das strukturell gekoppelt ist an Bewusstsein (da Wahrnehmung überhaupt nur in psychischen Systemen möglich ist) (vgl. von Ameln 2004:146). Aufgrund des Unterscheidungsmerkmals anwesend /

abwesend, beschreibt ein Interaktionssystem Face-to-Face-Begegnungen, die davon gekennzeichnet sind, dass nicht nicht kommuniziert werden kann[18] (vgl. Luhmann 1984:562).

In der Praxis haben konstruktivistische Ansätze in der Therapie, aber auch im Bereich des Coachings und der Beratung, große Verbreitung gefunden. Die Konstruktion einer anderen Wirklichkeit (z. B. durch Methoden im Coaching wie die „Wunderfrage“[19]) kann als ein Wirkmechanismus von Psychotherapie betrachtet werden. Paul Watzlawick führt aus, dass Menschen nach konstruktivistischem Ansatz nicht durch Einsichten in Bezug auf die Vergangenheit und daraus resultierende Wirklichkeitsanpassungen „therapiert“ werden sollten, sondern „daß die leidvollen Auswirkungen einer bestimmten gegenwärtigen Als-ob-Fiktion (die ihren Ursprung natürlich irgendwann in der Vergangenheit hatte) durch jene einer anderen Als-ob-Fiktion ersetzt werden müssen, die eine erträgliche Wirklichkeit erschaffen. An die Stelle von Wirklichkeitsanpassung im Sinne einer besseren Anpassung an die vermeintliche ‚wirkliche‘ Wirklichkeit tritt also die bessere Anpassung der jeweiligen Wirklichkeitsfiktion an die zu erreichenden, konkreten Ziele“ (Watzlawick 1985:99). Als konkrete Methoden nennt Watzlawick Umdeutung oder Verhaltensverschreibungen (z. B. wurde einem perfektionistisch veranlagtem Dissertanten verschrieben, sich jeden Tag einmal bewusst selber lächerlich zu machen; dessen Erkenntnis war, dass er sich selbst viel zu ernst nimmt.) Nicht die Einsicht in das Problem erfolgt zuerst und führt zu anderem Handeln, sondern man handelt (aufgrund einer „Verschreibung“) anders und dies führt zu einer neuen Als-ob-Fiktion. Diese Herangehensweise knüpft an Batesons Definition von „Information“ als Unterschied, der einen Unterschied macht (vgl. 1987:123) an. „Das Einführen von Unterschieden in ein System als zentrale Strategie zur Gewinnung neuer Informationen ist am deutlichsten in den systemischen Fragetechniken wiederzufinden, spielt aber auch bei Verschreibungen oder der Umdeutung eine Rolle“ (von Ameln 2004:56).

Zusammenfassend stellen aus den systemisch-konstruktivistischen Ansätzen besonders das Konzept der Autopoiesis, sowohl in seiner „biologischen“ Ursprungsvariante, als auch in der Anwendung auf soziale Situationen, sowie die daraus resultierende Idee von struktureller Kopplung wichtige Landkarten für die Beschäftigung mit Interaktionsprozessen im Rahmen dieser Forschungsarbeit dar: Individuen sind mit ihrer Umwelt verbunden und Verstörungen (z. B. in Form von Interventionen) aus dieser Umwelt können Anstoß für Änderung sein. In von Face-to-Face Begegnungen gekennzeichneten Interaktionssituationen kann dabei nicht nicht kommuniziert werden.

[18] vgl. dazu das erste Axiom der Kommunikationstheorie von Watzlawick bzw. Bateson.

[19] Die „Wunderfrage“ kann als die „hypnotische Induktion eines Lösungszustands“ beschrieben werden, wodurch die KlientInnen eine „Gewissheit der Möglichkeit einer Lösung“ vermittelt bekommen (Sparrer 2004:57). Die „Wunderfrage“ lautet (in einer gängigen Übersetzung der Formulierungen von Steve de Shazer; die Punkte symbolisieren dabei Gesprächspausen): Stellen Sie sich vor ... nachdem wir hier fertig sind, gehen Sie heute Abend nach Hause, da machen Sie dann was Sie immer machen, schauen fern, lesen, was auch immer und dann gehen Sie zu Bett und schlafen .... Und während Sie schlafen, passiert ein Wunder ... Und die Probleme, die Sie hierhergeführt haben sind gelöst, einfach so! ... Aber das passiert, während sie schlafen, also wissen sie nicht, dass dieses Wunder passiert ist ... Wenn Sie in der Früh aufwachen, woran würden sie beginnen zu bemerken, dass dieses Wunder passiert ist? (vgl. http://www.netzwerk-ost.at/publikationen/pdf/wunderfrage.pdf).

3.1.3 Leiblich-phänomenologisch

Leiblich-phänomenologische Ansätze zu Interaktion gehen auf die Philosophien Edmund Husserls und Maurice Merleau-Pontys zurück. Der Leib, als lebendiger Körper, als ein Zusammenspiel von Körper und Bewusstsein, nimmt eine zentrale Stellung in der Phänomenologie ein (vgl. Wehrle 2013:271). Nach einer kurzen Darstellung der Ansätze von Husserl und Merleau-Ponty werde ich die Rezeption in der Anthropologie und die Entwicklung des Embodiment Paradigma skizzieren. Danach umreiße ich ausgewählte soziologische Weiterführungen, um schließlich kurz auf Ansätze in der Psychologie und Psychotherapieforschung einzugehen.

Der Philosoph und Mathematiker Edmund Husserl, der auch als Begründer der Phänomenologie gilt, fordert in Abgrenzung zu einer analytisch vorgehenden Wissenschaft eine direkte Begegnung des Menschen mit der Welt und einer Analyse dessen, was dem Bewusstsein unmittelbar (oder phänomenal) erscheint. Phänomene entstehen also im Bewusstsein eines wahrnehmenden Subjekts. Menschliches Bewusstsein hat nach Husserl eine Gerichtetheit (Intentionalität) und ist somit immer ein Bewusstsein von etwas. Die Methode der Epoché, ein Sich-Zurücknehmen, soll es ermöglichen sich einem Gegenstand urteils- und vorurteilsfrei zu nähern und diesen zu betrachten.
Husserl beschreibt zwei Aspekte des Leibes: seine vermittelnde Funktion (zwischen Geist und Natur), wodurch uns Wahrnehmen überhaupt möglich ist, und Leib als hinderliche Instanz, die den Zugang zu unserer körperlichen Erscheinung beschränkt, da wir unseren Körper nie ganz vor uns haben und ihn daher nie im Sinne eines Gegenstands unseres Bewusstseins behandeln können (vgl. Wehrle 2013:220).
Interaktion zwischen Menschen wird in dieser Herangehensweise als Intersubjektivität verstanden. Ausschlaggebend für die Konzeptualisierung von Intersubjektivität waren Husserls Überlegungen zur Ähnlichkeit zwischen meinem Leib und dem sichtbaren Leibkörper des anderen. Einfühlung geschieht aufgrund dieser Ähnlichkeit, bei der ich „eine apperzeptive Übertragung [vollziehe], in der ich den äußeren Körper in Analogie zum eigenen Leib als Leib, d. h. als empfindenden und wahrnehmenden Körper auffasse“ (Bernet, Kern und Marbach 1996:149). Wichtig ist, dass es sich hierbei um keinen Analogieschluss handelt, Husserl spricht von einer Verähnlichung der Leiber, die als strukturell zusammengehörig aufgefasst werden (vgl. Wehrle 2013:222 f.).
Eine Analyse des Husserlschen Analogie-Konzepts und seiner Bedeutung für das Verständnis von Intersubjektivität findet sich bei Paul Ricoeur: die Interpretation anderer,

> „is not only immediate, it is recurrent, in the sense that I understand myself on the basis of thoughts, feelings, and actions deciphered directly in the experience of others. (…) the transcendental and nonargumentative use of analogy is built, precisely, on the description of the perception of others as being a direct perception. It is out of this direct reading of emotion in its expression that one must, through *explication*, bring out the silent analogy that operates in direct perception.” (Ricoeur 1991:237)

Nicht die visuelle Wahrnehmung ist also ausschlaggebend für Einfühlung (ein unterschiedliches optisches Erscheinungsbild eines anderen Menschen hindert uns nicht daran, uns einfühlen zu können). Da wir immer von unserem eigenen Leib ausgehen und diesen primär über taktile

Empfindungen, Körpergefühle und vor allem Kinästhetik wahrnehmen, erfahren wir demzufolge auch den anderen körperlich: „similarity connecting my body and the other is the similarity in bodily affectivity as well as in motility. The expressive dimension of the other's body reveals his or her 'inner life' or, to put it differently, reveals the other body as a sensing, living body" (Pokropski 2015:898). In seinem unter dem Titel *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* publizierten Manuskript, schrieb Husserl (1973:212) über die gemeinsame Gegenwart:

> „Er handelt 'in meiner Gegenwart', und ich bin für ihn in seiner Gegenwart. Wir sind nicht bloss überhaupt in demselben Dingzusammenhang, an demselben 'Orte', sondern wir sind in einer 'gemeinsamen' Gegenwart, in einem aktuell gemeinsamen Ort, einer bewusstseinsmässig gemeinsamen Umwelt, wir sind ihre Subjekte und sind als 'wir' miteinander konstituiert: und füreinander sind wir da, jeder als ego, der Andere als Anderer. Das 'wir beide' ist mir gegeben in der Form 'ich und er' und für ihn gegeben in der gegeben Form, die ich ausdrücke als 'er und ich', die er aber ausdrückt als 'ich und er'."

Intersubjektivität impliziert im Husserlschen Sinn die Möglichkeit eines „Platzwechsels" und basiert auf Empathie bzw. Einfühlung (vgl. Duranti 2010:21 f.). Diesen Aspekt greifen Diskurse der Kognitionswissenschaft auf, beispielsweise die Forschungsarbeiten rund um die Funktion von Spiegelneuronen (vgl. Rizzolatti, Fogassi und Gallese 2001).

Der französische Philosoph Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), der als einer der wichtigsten Vertreter der Phänomenologie gilt, sieht nicht wie Husserl das Bewusstsein als Ursprung der Wirklichkeit. Im Zentrum seines Ansatzes steht die Leiblichkeit des Menschen als Zusammenhang zwischen Dasein und Welt[20]. Der Mensch verhält sich in und zu einer Welt, die vor jeder Analyse da ist (vgl. Merleau-Ponty 1966:6), über die Wahrnehmung seines Leibes: „Unser Leib, ein System von Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen, ist kein Gegenstand für ein ‚Ich denke': er ist ein sein Gleichgewicht suchendes Ganzes erlebt-gelebter Bedeutungen" (Merleau-Ponty 1966:184). Der Leib (und nicht ein Bewusstsein) hat somit Zugang zur Welt und schafft dabei ein vorobjektives Verständnis, eine „unreflektierte Welterfahrung" (Merleau-Ponty 1966:282). Durch die Zuwendung des Leibes zur Welt, kann das Selbst und das Bewusstsein entstehen. „Bewusstsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes" (Merleau-Ponty 1966:167 f.). Die leibliche Existenz des Menschen ist dabei immer auch in ein soziales Geschehen eingebunden und erkennt sich selbst über das Erkennen des anderen (vgl. Merleau-Ponty 1966:402 ff.). Wehrle (2013:225 f.) beschreibt Merleau-Pontys Auffassung von Leib folgendermaßen:

> „Das Leibsein ist auf der einen Seite durch das Zur-Welt-Sein, die aktuelle Interaktion und das Engagement in der Welt gekennzeichnet. Auf der anderen Seite ist der Leib in der Welt, also räumlich, zeitlich und damit auch geschichtlich situiert. Der Leib steht dabei sowohl in einem allgemeinen Horizont (biologisch, geschichtlich, intersubjektiv) als auch in einem individuellen Horizont, der seine bisherige Erfahrungsgeschichte beinhaltet. Aufgrund seiner Zeitlichkeit erweist sich das Leibsein selbst als doppeldeutig: Merleau-Ponty bezeichnet dies als die Ambiguität des Leibes."

Diese beiden Aspekte können auch als intentional und habituell bezeichnet werden.

[20] Damit grenzt er sich auch gegenüber Heidegger ab, dessen fehlende Einbeziehung der Leiblichkeit er kritisierte (vgl. Low 2009).

Auf der Ebene der menschlichen Interaktion zeigen sich individuelle Gefühle in einem unmittelbaren leiblichen Ausdruck und lösen damit wiederum Empfindungen beim anderen aus. Es bildet sich ein „Kräftefeld der Interaktion: In diesem findet unmittelbar ein gegenseitiges Abtasten, ein wechselseitiges Aufeinanderabstimmen, eine regelrechte Synchronisation statt“ (Wehrle 2013:228). Diese Intersubjektivität oder Zwischenleiblichkeit (*intercorporéité*), wie Merleau-Ponty es nennt, ist also von einer Unmittelbarkeit und Direktheit gekennzeichnet: Der körperliche Ausdruck meines Interaktionspartners bewirkt bei mir – ohne darüber zu reflektieren – einen körperlichen Eindruck (vgl. Abbildung 9). Der Leib kann somit als „Resonanzkörper der Gefühle“ (Fuchs 2003:337) beschrieben werden.

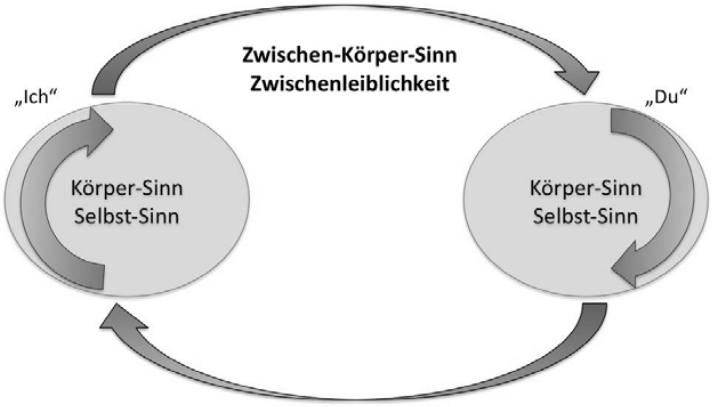

Abbildung 9: Modell der Zwischenleiblichkeit nach Merleau-Ponty (Mosetter und Mosetter 2014:23)

Das Konzept der Zwischenleiblichkeit erinnert an Husserls Verähnlichung und wurde mittlerweile auch durch psychologische und neurowissenschaftliche Forschungen fundiert, worauf ich in Folge noch zurückkommen werde.

Ebenso finden sich Ähnlichkeiten bei Husserls Schüler Helmut Plessner, einem Hauptvertreter der philosophischen Anthropologie, auf den die oft verwendete Unterscheidung „Leib-Sein“ und „Körper-Haben“ zurückgeht. Laut Plessner können wir uns durch diese Abgehobenheit vom eigenen Leib zu uns selbst und zu anderen in Beziehung setzen: Die Ebene des „Körper-Habens“ ermöglicht es, sich in den anderen hineinzuversetzen und somit Intersubjektivität (Wehrle 2013:218 ff.).

Auch Charles Taylor, kanadischer Philosoph, betont in seiner Fortsetzung der phänomenologischen Tradition die Rolle des Leibes für die Interaktion mit anderen (Platz 2006:37 ff.). Der Mensch ist nicht als Subjekt von Repräsentationen aufzufassen, sondern als auf die Praxis einwirkend. Der Mensch ist ein „*dialogical self*“[21] und im dialogischen Handeln teilen Personen nicht nur leibliches Wissen miteinander, sondern entwickeln daraus erst ihre Identität. „We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others[22] want to see in us” (Taylor 1994:33).

[21] Vgl. Bubers (1986) Dialogisches Prinzip; Für einen Überblick zur „Dialogical Self Theory“ vgl. auch Hermans und Gieser (2011).
[22] Den Ausdruck „significant other“ hat Taylor von G. H. Mead übernommen.

Anthropologische Forschungen bilden einen wichtigen Strang der leiblich-phänomenologischen Herangehensweise zu Interaktion. Neben Pierre Bourdieu werde ich auf die Arbeiten von Michael Jackson und Thomas Csordas eingehen.
Pierre Bourdieu (1930-2002), französischer Soziologe, Philosoph und Ethnologe, versucht mit seiner in „Entwurf einer Theorie der Praxis“ darlegten Praxeologie die Dichotomie zwischen subjektivistischen und objektivistischen Ansätzen zu überwinden (vgl. Bourdieu 1976:147). Er schließt insofern an Merleau-Ponty an, als dass er die subjektive Erfahrung und das vorobjektive Verständnis mit seinem Konzept des Habitus als sozial geprägten Leib erfasst (vgl. Platz 2006:12). Der Habitus ist gleichzeitig Produkt (opus operatum) und Produzent (modus operandi) sozialer Praxisformen oder, anders ausgedrückt, strukturiertes und strukturierendes Prinzip. Der Habitus ist Produkt der Geschichte einer Person, er entwickelt sich aus den Erfahrungen, die diese Person in ihrem sozialen Umfeld mit all seinen Strukturen gemacht hat. Gleichzeitig beeinflusst er auch die Geschichte dieser Person. Habitusformen definiert Bourdieu allgemein als: „Systeme dauerhafter und übertragbarer *Dispositionen*, als strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d. h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlage für Praktiken und Vorstellungen“ (Bourdieu 1987:98). Es handelt sich dabei um eine Einverleibung im ganz konkreten Sinn: die sozialen Strukturen werden zum handelnden Leib. „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man“ (Bourdieu 1987:135). Für funktionierende Interaktionen brauchen Menschen daher auch ähnliche oder annähernd gleiche Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien (vgl. Bourdieu 1998:171). In Bezug auf zwischenmenschliche Interaktionen ist zu sagen, dass Bourdieu – anders als Goffman, der Verhalten aus der Mikroperspektive des direkten interaktiven Austausches untersucht – auf Individuen und deren Austausch mit der Lebensumwelt und demzufolge auf die Gesamtstruktur des sozialen Felds blickt.

Der neuseeländische Anthropologe und Schriftsteller Michael D. Jackson (*1940), setzte in seinem 1983 erschienen Artikel „Knowledge of the Body“ bei Merleau-Ponty und Bourdieu an, um abweichend von den damals gängigen abstrakten, semiotischen Modellen in der anthropologischen Forschung einen phänomenologischen Ansatz zu entwickeln, der den Fokus auf „patterns of bodily praxis“ (Jackson 1983:327) und „embodied experience“ (1983:330) legt. Körper (oder, besser gesagt, Leib) ist dabei Subjekt und Ursprung von Kultur und kann nicht darauf reduziert werden, Ausdrucksmedium eines abstrakten Verstandes zu sein. Diese (cartesianischen) Dualitäten gilt es in einer Anthropologie des Körpers zu überwinden. Jackson greift auf Bourdieus Habitus-Konzept zurück und betont, dass die Formen des Körpergebrauchs in Interaktion mit und in einer geteilten Umwelt entstehen. Da er auch auf den Ausdruck „*techniques du corps*“ zurückgreift, liegt eine Verwendung im Maussschen Sinn der Gesamtheit an Körpertechniken nahe. Bourdieus Habitus-Begriff ist hingegen weitergefasst, er beschreibt einen praktischen Sinn, anhand dessen sich die Menschen in ihrer sozialen Umwelt orientieren und diese hervorbringen (vgl. Platz 2006:116 f.). Bourdieu folgend, sieht Jackson „*practical mimesis*“ als Schlüssel für die Realisierung an: „Mimesis, which is based upon a bodily awareness of the other in oneself, thus assists in bringing into relief a reciprocity of viewpoints” (Jackson 1983:336). Im körperlichen Wahrnehmen und Interagieren mit anderen erkennt man

sich selbst, indem der eigene Leib so handelt wie ein anderer Leib in derselben Umwelt (vgl. 1983:340 f.).

Jackson kann als Wegbereiter des Embodiment-Paradigma gesehen werden, obgleich er in seinen Werken Mitte der 1980er Jahre die Überwindung des cartesianischen Dualismus noch nicht ganz realisieren konnte. Dies zeigt sich u. a. an seiner Trennung von Sprache und Handeln, wenn er feststellt, „bodily movements can do more than words can say“ (1983:338) oder an der Trennung von körperlichem Erfahren und geistigem Verstehen, wie folgende Aussage verdeutlicht: „such a reciprocity of viewpoints is often experienced bodily before it is apprehended in the mind“ (ebd.).

Im Laufe seines Werks widmete sich Jackson wiederholt aus verschiedenen Blickwinkeln dem In-der-Welt-Sein und – nicht zuletzt aufgrund seiner persönlichen Erfahrungen als Feldforscher – den interpersonalen Beziehungen. Er gilt als Begründer der Existenzialanthropologie. Die Beschäftigung mit Intersubjektivität bedeutet für ihn, „to explore the subtle negotiations and alterations of subjective experience as we interact with one another, intervocally or dialogically (in conversation or confrontation), intercorporeally (in dancing, moving, fighting, or competing), and introceptively (in getting what we call a sense of the other’s intentions, frame of mind, or worldview)“ (Jackson 2013:5). Folgende Prämissen seien dabei zu beachten (vgl. 2013:5 f.): Erstens ist Intersubjektivität nicht mit Empathie gleichzusetzen, da sowohl harmonische als auch unharmonische Beziehungen inkludiert sind. Zweitens bezieht sich Intersubjektivität sowohl auf Personen als auch auf Dinge, da Dinge oftmals als soziale Akteure imaginiert werden, Personen hingegen oft behandelt werden als wären sie reine Dinge. Drittens hat Intersubjektivität immer sowohl fixe als auch veränderliche („*fluid*“) Aspekte: man ist gleichzeitig autonomes Subjekt und involviert in das Leben anderer, das Bewusstsein pendelt gleichsam zwischen transitiven und intransitiven Extremen. Viertens muss Intersubjektivität immer in Beziehung zum Innerpsychischen gedacht werden. Nur über ein innerpsychisches Verständnis kann ein Verstehen sozialer Interaktionen Sinn ergeben, was bedeutet, dass es gilt die soziologische Perspektive um eine psychologische zu ergänzen.

Die Frage nach der eigenen Identität ist dabei eng verbunden mit der Realisierung der Beziehung zu anderen. Jackson nennt es „the migrant imaginary“ und beschreibt damit „our human capacity for coping with changing situations by calling forth or bringing to the forefront of consciousness hitherto backgrounded aspects of ourselves“ (2015:301). Dies ist die Basis für ein gegenseitiges Erkennen und Empathie.

Jackson strebt eine „ethnographically grounded philosophical anthropology“ (2013:20) an. Im Nachwort zu „Phenomenology in Anthropology“ (Ram und Houston 2015) reflektiert er seine Anfangswerke und kommt zu dem Schluss, dass es ihm damals nicht gelungen ist, die Komplementarität von Phänomenologie und Existenzialismus herauszuarbeiten. Mittlerweile sieht Jackson menschliche Existenz als oszillierend zwischen egozentrischen und soziozentrischen Extremen und argumentiert, dass Erfahrung sowohl von historisch als auch sozial geschaffenem Vorverständnis bestimmt ist, gleichzeitig aber niemals ganz auf dieses reduziert werden kann. „[W]e are never mere creatures of custom, assimilating ourselves to a world that has been constructed by others at other times; we are vital participants in a process of bringing the world into being. (…) life both stretches beyond itself (towards transcendent or reified forms of thought) and involves making those extant forms responsive to our own specific existential needs“ (Jackson 2015:296).

Ebenso sieht er den Wert einer existenzial-phänomenologischen Anthropologie in der gleichwertigen Verbindung zweier Denkmodi: des wissenschaftlichen Wissens und der naiven Erfahrung. Theoretische und vortheoretische Haltungen bzw. Objektivität und Subjektivität könnten nicht als konkurrierende Epistemologien, sondern als nebeneinander bestehende Möglichkeiten angesehen werden (vgl. 2015:297 ff.).

Wie schon bei Jackson eingeleitet, waren Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung sowie Bourdieus Fokus auf den Leib und sein Konzept des Habitus als eine Art Vermittlungsinstanz zwischen Struktur und Handeln – neben anderen – wichtige Ausgangspunkte für die Entwicklung des Paradigmas des Embodiment. Thomas Csordas (*1952), amerikanischer Anthropologe, bezieht sich in seinem wegweisenden Artikel „Embodiment as a Paradigm for Anthropology" (1990) einerseits auf Merleau-Pontys Ansatz, dass Wahrnehmung der Ausgangspunkt des Denkens ist und in den Objekten endet (und nicht umgekehrt) und andererseits auf Bourdieus Habitus-Konzept der verinnerlichten gesellschaftlichen Dispositionen. Er strebt eine komplementäre Sichtweise an, wenn er von „appreciation of embodiment and being in the world alongside textuality and representation" (Csordas 1993:137) spricht, sieht seine Aufgabe aber darin, die bis zu diesem Zeitpunkt unterrepräsentierte Herangehensweise des Embodiment, im Sinne eines im Körper situierten präkonzeptuellen Gegenstücks, zu entwickeln und für die Anthropologie als methodologisches Feld zugänglich zu machen.

Csordas beschäftigt sich mit dem Prozess der Entstehung von Objekten und in weiterer Folge von Kultur ganz allgemein. Er will damit zeigen, dass „Kultur ein Prozess ist, der im Leib beginnt und von diesem manifestiert wird" (Platz 2006:78). Ausgangspunkt ist das Vorobjektive, anders als Merleau-Ponty versteht er den Prozess aber nicht als generelle Objektivierung, sondern als Selbstobjektivierung. Anhand des Beispiels der Dämonenaustreibung aus seinen ethnografischen Forschungen im Feld des charismatischen Christentums, demonstriert er diesen leiblichen Prozess der Selbstobjektivierung: die Personen nehmen – später vom Heiler in Form des Reverends als Dämonen bezeichnete – Gedanken, Gefühle und spontane Manifestationen wahr (präobjektive Elemente), die aber aufgrund des gemeinsamen Habitus' und kulturellen Hintergrunds nur eine gewisse Anzahl an konkreten Formen annehmen. Als unkontrollierbar empfundene Gefühle (wie z. B. Wut) werden körperlich manifestiert (schreien, erbrechen, sich am Boden winden, Augen rollen, etc.) und durch intersubjektives, empathisches Mitgehen des Heilers erahnt und identifiziert. Csordas analysiert, dass durch „embodied images dispositions of the habitus are manifest in ritual behaviour" und folgert weiter: „Because they are shared at a level beneath awareness, they are inevitably misrecognized, and the principle of their production is identified as God instead of as the socially informed body. Instead, it suggests that the lived body is an irreducible principle, the existential ground of culture and the sacred" (1990:23).

Im Rahmen der Entwicklung von Embodiment als methodologische Perspektive beschäftigte sich Csordas auch intensiv mit Interaktionen und formulierte sein Konzept der *somatic modes of attention* (1993) anschließend an Schütz' Vorstellung einer bewussten Zuwendung zu einem Objekt und Merleau-Pontys Überlegungen zur Intentionalität oder Zuwendung des Leibes zur Welt. S*omatic modes of attention* als kulturelle Formen der Aufmerksamkeitsrichtung bilden das Bindeglied zur Überlegung wie Kultur die präobjektive Erfahrung formt. Csordas (1993:138) definiert *somatic modes of attention* als „culturally elaborated ways of attending to and with one's body in surroundings that include the embodied presence of others". Der Leib wird dabei immer

als in seiner Umwelt verankert gesehen, d.h. es geht nicht nur um die Lenkung der Aufmerksamkeit auf meinen Leib und mit meinem Leib, sondern ebenso um die mit anderen geteilte Welt. „Attention *to* a bodily sensation can thus become a mode of attending to the intersubjective milieu that give rise to that sensation. Thus, one is paying attention *with* one's body" (Csordas 1993:138). Ebenso inkludiert es die Aufmerksamkeit auf Leiber anderer sowie deren Aufmerksamkeit auf unsere Leiber.

Als Beispiele nennt Csordas Tanz, Mannschaftssportarten oder Sex und er demonstriert *somatic modes of attention* anhand mehrerer Beispiele aus seinen Forschungen in der Pfingstbewegung: „Word of knowledge" bezeichnet den Zustand, wenn Heiler Fakten über ihre KlientInnen durch „direct inspiration" (Csordas 1993:141) wissen, also ohne von ihnen oder jemand anderem davon in Kenntnis gesetzt worden zu sein. Dieses Phänomen wird innerhalb der Bewegung als spirituelles Geschenk von Gott verstanden und drückt sich in einem allgemeinen Gefühl, oft aber auch in spezifischen sensorischen Wahrnehmungsmodalitäten aus. „The healer may see an afflicted body part in the ‚mind's eye or hear the name of a body part or disease with ‚the heart'" (ebd.).

Ähnliche *somatic modes of attention* finden sich auch in nicht-religiösen Kontexten. Interessant in Bezug auf Interaktionssituationen sind Zustände, die als Konsubjektivität bezeichnet werden und charakteristisch für bestimmte *somatic modes of attention* sind (vgl. Csordas 1993:144). Ein Beispiel wäre die in der Diagnostik der südasiatischen Siddha-Medizin eingesetzte Pulsdiagnose, bei der Praktizierende ihren eigenen Puls mit dem der PatientInnen synchronisieren und dadurch einen direkten Einblick in deren Gesundheitszustand erleben. Als weiteres Beispiel nennt Csordas Gegenübertragungsphänomene im psychotherapeutischen Kontext.

Csordas basiert seine theoretischen Überlegungen zur Interaktion zwischen Menschen auf der Erkenntnis, dass wenn ich meinen eigenen Leib nicht als Objekt wahrnehme, ich auch den des anderen nicht als Objekt, sondern als „another ‚myself'" (Csordas 1993:149) wahrnehme. Daher kann man auch von Konsubjektivität oder Intersubjektivität sprechen – ich als Subjekt mit oder unter anderen Subjekten. Da es keine Trennung von Körper und Bewusstsein geben kann, folgt daraus eine Ko-Präsenz: „Because body and consciousness are one, intersubjectivity is also a co-presence; another's emotion is immediate because it is grasped pre-objectively, and familiar insofar as we share the same habitus" (Csordas 1993:151). 15 Jahre später führt Csordas diese Überlegungen in seinem Artikel „Intersubjectivity and intercorporeality" weiter, indem er einen Verlauf von Interaktion als bedeutungsvolle Intersubjektivität, zu Interaktion als Ko-Präsenz zweier handelnder Akteure bis zu Interkorporealität nachzeichnet (vgl. Csordas 2008:111). Theoretischer Ausgangspunkt ist wiederum das von Husserl geprägte und von Ricoeur (1991) aufgegriffene Konzept der Analogie. Dadurch, dass sich in der Interaktion zwei (sich ähnelnde) Subjekte begegnen, funktioniert die intuitive Einfühlung mittels direkter Wahrnehmung des anderen. Ausdruck findet dies in Handlungen und Gesten in Form wortloser Zwischenleiblichkeit, die Csordas als "the Other of language" (2008:114) beschreibt und damit von non-verbaler Kommunikation abgrenzt. Dies scheint für ihn wichtig, da er von einem nachrichtenorientierten Kommunikationsbegriff ausgeht und herausstreichen möchte, dass es ihm um den mimetischen Aspekt von Sprache geht und die Fähigkeit Ähnlichkeiten zu erkennen und hervorzubringen. Sprachlich übermittelte Bedeutungen können, hier folgt Csordas Merleau-Ponty, daher auch nicht als zusätzliche Schicht getrennt von der physischen Welt gesehen werden, sondern als

miteinander verbunden: „[T]he filaments of intentionality that crisscross between and among us humans take sensuous form in language. Speaking is a kind of sonorous touching; language is tissue in the flesh of the world. Or, to be more graphic, think of language as bodily secretion" (2008:118). Sprache wird durch zwischenkörperliche Interaktion zweier ähnlicher Subjekte verwirklicht: „[Y]our words are understandable and open to explication because you are like me, we are alter egos, we both apperceive and project simultaneously" (2008:119).
Csordas fasst Ko-Präsenz in einer seiner aktuelleren Arbeiten als „historically and culturally modulated forms of intersubjectivity, intercorporeality, alterity, sociability, and somatic modes of attention, both in face-to-face context and increasingly in virtual settings created by technology" (2011:148) zusammen.

Aus dem Bereich der **Soziologie** soll an dieser Stelle auf die Beiträge von Alfred Schütz, Hermann Schmitz und die Weiterführung seiner Gedanken bei Robert Gugutzer eingegangen werden. Bei dem Juristen, Philosophen und Soziologen Alfred Schütz (1899-1959) findet sich eine weitere Fortsetzung der phänomenologischen Tradition nach Husserl. Schütz musste aus Wien vor dem Nationalsozialismus fliehen und seine Emigration trug dazu bei, die phänomenologische Betrachtungsweise in den USA bekannt zu machen. Gleichzeitig kam es auch dazu, dass er wichtige Elemente des Pragmatismus in sein Werk aufnahm. Er arbeitete etwa zur selben Zeit, als die Ideen zum symbolischen Interaktionismus entwickelt wurden an seinen Grundlagen einer verstehenden Soziologie und gilt als Begründer der soziologischen Phänomenologie. Ausgehend von Husserls Konzept der „Lebenswelt" nimmt er diese räumlich, zeitlich und sozial konstruierte Welt der Menschen als Gegenstand seiner Analyse. Er widmete sich intensiv dem Thema der Intersubjektivität, aufbauend auf der Husserlschen Überlegung der Kopräsenz von *alter* und *ego*: „Das *alter ego* existiert gleichzeitig mit unserem eigenen Bewußtseinsstrom, wir teilen gemeinsam dieselbe lebendige Gegenwart (…). Diese Erfahrung des Bewußtseinsstroms des Anderen in lebendiger Gleichzeitigkeit nenne ich die *Generalthesis der Existenz* des *alter ego*" (Schütz 1971:201). Zusätzlich zu dieser Grundannahme, dass der andere Mensch mehr oder weniger wie man selbst ist, nennt Schütz noch zwei weitere Grundunterstellungen (vgl. Schütz und Luckmann 2003:99 f.): die „*Vertauschbarkeit der Standpunkte*" und die „*Kongruenz der Relevanzsysteme*". Erstere meint, dass wenn ich an der Stelle des anderen stünde, ich die Dinge weitgehend so sehen würde wie er und umgekehrt und zweitere beschreibt die Idee, dass wir durch eine Sozialisation in der gleichen Gesellschaft die Welt nach ähnlichen Kriterien beurteilen, unsere Relevanzsysteme also soweit übereinstimmen, dass wir uns verständigen und aufeinander bezogen handeln können. Zusammengenommen nennt Schütz dies die „*Generalthese der wechselseitigen Perspektiven*".
Schütz beschäftigt sich mit alltagsweltlichen Phänomenen und will mit seiner Sozialphänomenologie zu Beschreibung dieser beitragen. Menschen sind nach Schütz eingebettet in soziale und intersubjektive Lebenswelten, die individuell und von den Erfahrungen jeder und jedes einzelnen bestimmt sind und nebeneinander koexistieren. Die unmittelbare Erfahrung des anderen kann nur dann erfolgen, wenn wir einen gemeinsamen (zeitlichen und räumlichen) Bereich teilen und in unserer Leiblichkeit wahrnehmbar sind (vgl. Schütz und Luckmann 2003:101 ff.). Solch eine Face-to-Face-Situation, die Schütz Begegnung nennt, ist gekennzeichnet von einer Du-Einstellung, in der ich meine Aufmerksamkeit dem anderen ganz zuwende. Diese Du-Orientierung ist prä-prädikativ, ich erfasse meinen Mitmenschen unmittelbar

ohne darüber reflektieren zu müssen und aktualisiert sich in der konkreten Situation. Wenn diese Einstellung wechselseitig ist, also beide Interaktionspartner sich in der sozialen Beziehung einander zuwenden, so spricht Schütz von einer Wir-Beziehung. Die Art der Zuwendung drückt sich in der konkreten Situation aus und ist wahrnehmbar: „In der Begegnung ist mir das Bewußtseinsleben des Anderen durch ein Maximum an Symptomfülle zugänglich. Da er mir leiblich gegenübersteht, kann ich die Vorgänge in seinem Bewußtsein nicht nur durch das, was er mir vorsätzlich mitteilt, erfassen, sondern auch noch durch Beobachtung und Auslegung seiner Bewegung, seines Gesichtsausdrucks, seiner Gesten, des Rhythmus und der Intonation seiner Rede usw.“ (2003:106). Intersubjektivität ist aus diesem Blickwinkel nicht das Ergebnis von Kommunikation, sondern eine Bedingung dafür, dass diese entstehen kann (vgl. Duranti 2010:24).

Herrmann Schmitz (*1928), deutscher Philosoph und Begründer der Neuen Phänomenologie, rückt das Spüren ins Zentrum seiner Leibphilosophie. Schmitz geht interdisziplinär an seine Fragestellungen und die Formulierung seiner Neuen Phänomenologie heran und zieht dabei sowohl Erkenntnisse aus der Biologie, Psychologie und Medizin sowie auch aus der Literatur heran und wird ebenso von unterschiedlichen Fachgebieten rezipiert.
Als Leib bezeichnet er das, „was jemand in der Gegend (nicht immer in den Grenzen) seines Körpers von sich selbst, als zu sich selbst gehörig, spüren kann, ohne sich der fünf Sinne, namentlich des Sehens und Tastens, und des aus deren Erfahrung gewonnenen perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen“ (Schmitz 2009:35). Körper ist also das, was ich selbst sehen und ertasten kann, wohingegen der Leib, das ist, was ich ohne von meinen Sinnen Gebrauch zu machen selbst spüren kann. Als leibliche Regungen bezeichnet er unter anderem Phänomene wie Schmerz, Hunger, Müdigkeit, Behagen oder Schreck und unterscheidet Modalitäten des eigenleiblichen Spürens (die beiden wichtigsten sind Enge und Weite). In diesen sich abwechselnden und ergänzenden Erlebnisqualitäten zeigt sich das dialogische Geschehen, das sich auch in der leiblichen Kommunikation mit anderen, von Schmitz auch „Einleibung“ genannt, fortsetzt (vgl. Eberlein 2011:144). Die binnenleibliche Dynamik (von Enge und Weite) wird in der leiblichen Kommunikation auf andere ausgeweitet, es entsteht quasi ein gemeinsamer Leib (vgl. Gugutzer 2012:35).
Der Soziologe Robert Gugutzer (*1967), der sich intensiv mit Schmitz‘ Werk auseinandersetzt, leistet mit seinem Konzept des leiblichen Verstehens einen Beitrag zu einer Soziologie des Spürens, die „das alltägliche Sinnverstehen nicht als bewusst-intentionalen, sondern als leiblichen Prozess versteht: Menschen verstehen sich in alltäglichen Interaktionen mindestens ebenso so sehr oder oft in dem leiblichen Sinne, dass sie den subjektiv gemeinten Sinn ihres Interaktionspartners erspüren, anstatt ihn rational zu erfassen“ (Gugutzer 2006:4537). Anschließend an die phänomenologische Tradition unterscheidet Gugutzer dabei drei Erscheinungsformen des leiblichen Verstehens: spürende Verständigung (leiblicher Perspektivenwechsel), atmosphärisches Verstehen und spürbare Gewissheit. Spürende Verständigung „meint eine Interaktion unter Anwesenden, die durch deren wechselseitige, spürende Wahrnehmung gesteuert wird“ (Gugutzer 2006:4540) und schließt damit einerseits an Hermann Schmitz‘ „wechselseitige Einleibung“[23] bzw. „leibliche Kommunikation“ (Schmitz 2008)

[23] Vgl. dazu Merleau-Ponty (1966); Fuchs (2003).

an, bei der die dialogisch-dynamischen Strukturen der sich begegnenden Leiber in einen Dialog treten und es zu einem Wechselspiel kommt. Ein typisches Beispiel wäre die wechselseitige Bewegungskoordination beim Tanz oder Sport. Andererseits bezeichnet Gugutzer solche Prozesse auch als leiblichen Perspektivenwechsel, anschließend an George Herbert Meads Konzept des *role taking*: „[D]ie humanspezifische Fähigkeit, die Perspektive einer anderen Person einzunehmen, dessen Verhaltenserwartung zu antizipieren und daraufhin das eigene Handeln auszurichten“ (Gugutzer 2006:4541). Auch die im psychotherapeutischen Kontext angewandte „Einfühlung“, bei der die Körperhaltung der KlientInnen imitiert wird, um zu sehen, was das in einem auslöst und dadurch zu leiblichen Erkenntnissen zu gelangen, kann Gugutzer folgend als eine Art leiblichen Perspektivenwechsel betrachtet werden. Bei der zweiten Erscheinungsform leiblichen Verstehens, dem atmosphärischen Verstehen, geht es um den intersubjektiven Sinn einer Situation. Beispiele wären „dicke Luft“, „aufgeheizte Stimmung“ oder „frostige Atmosphäre“ (Gugutzer 2006:4542), die leiblich verstanden werden und einem nahe gehen, sobald man Teil solch einer Situation ist. Eine weitere Ausformung des atmosphärischen Verstehens, die die räumliche Komponente illustriert, ist die Spielintelligenz eines Mannschaftssportlers, beispielsweise eines Fußballers, „das leibliche Vermögen, die Sinnstruktur der Situation (vor allem das Spielverhalten seiner Mit- wie auch Gegenspieler, aber auch die Platzqualität und die eigene körperliche Verfassung) in kürzester Zeit zu erfassen und ein situationsangemessenes Spielverhalten zu zeigen“ (Gugutzer 2006:4543). Die dritte Variante, die spürbare Gewissheit, beschreibt das stimmige Gefühl, das sich einstellt, wenn man, beispielsweise im Tanz, es schafft eine gelungene Bewegung auszuführen, die man als verbalisierte Bewegungsanweisung erhalten hat; das leibliche Verstehen gelingt im körperlichen Tun (vgl. Gugutzer 2006:4544).

Aus dem Bereich der **Psychologie und Psychotherapieforschung** sind entwicklungspsychologisch und neurowissenschaftlich informierte Erkenntnisse wertvolle Beiträge in der Weiterentwicklung des leiblich-phänomenologischen Ansatzes. Einen wichtigen Beitrag zur Erforschung von Interaktion und Intersubjektivität hat der amerikanische Psychiater Daniel N. Stern (1934- 2012) geleistet. Er nimmt dabei bewusst eine „Perspektive der momenthaften, lokalen Ebene“ (Stern 2005:227) ein und legte einen Schwerpunkt seiner Forschung auf sogenannte „Gegenwartsmomente“ innerhalb von Begegnungen. Er interessierte sich für die „kleinen, flüchtigen Ereignisse, aus denen sich unsere Erfahrungswelt aufbaut“ und hier besonders für „jene Augenblicke, in denen wir uns dieser Momente gewahr werden und sie mit einem anderen Menschen teilen“ (Stern 2005:12). Diese Erfahrungsmomente erweisen sich oft als zentral für Veränderung. Stark geprägt von der phänomenologischen Tradition sieht er den Gegenwartsmoment als eine „subjektive psychische Prozesseinheit, deren man sich bewusst ist“ (2005:43). Aus der Begegnung und der Interaktion zweier Menschen heraus kann sich etwas entwickeln, das Veränderung ermöglicht.

> „In diesen Momenten taucht eine ‚wirkliche Erfahrung‘ auf, es geschieht etwas Unerwartetes, und zwar zwischen (mindestens) zwei Personen. Das, was geschieht, betrifft ihre Beziehung. Es beansprucht nur eine sehr kurze Zeitdauer, die als Jetzt erlebt wird. Dieses Jetzt ist ein Gegenwartsmoment mit einer Dauer, in der sich ein Mikrodrama, eine emotionale Geschichte über die gemeinsame Beziehung entfaltet. Diese gemeinsam gelebte Erfahrung wird insofern mental geteilt, als beide Beteiligten intuitiv am Erleben des

> Anderen teilnehmen. Das intersubjektive Teilen der gemeinsamen Erfahrung wird verstanden, ohne dass es verbalisiert werden muss, und wird Teil des impliziten Beziehungswissens.“ (Stern 2005:41)

Gegenwartsmomente ereignen sich also in einem intersubjektiven Kontakt und durch ein Sich-ineinander-Hineinversetzen (vgl. 2005:88) – hier finden sich in Sterns Arbeit Anklänge des Husserlschen Analogie-Konzepts. Die eigene Psyche interagiert und ist in einem Dialog mit der Psyche anderer, sie erzeugen miteinander Intersubjektivität und werden von ebendieser geformt. Stern bezeichnet diesen Dialog als intersubjektive Matrix, in die wir alle eingebettet sind (vgl. 2005:90 f.)

Entwicklungspsychologische Untersuchungen von Mutter-Säugling-Interaktionen (Metzloff und Moore 1977) kommen zu dem Schluss, dass Formen der Intersubjektivität von Geburt an vorhanden sind und der Säugling zuerst über die Mutter und enge Bezugspersonen in die intersubjektive Matrix eintritt. Stern spricht von dyadischen Bewusstseinszuständen von Mutter und Säugling (Tronick u. a. 1998) und von „schemes ways of being-with-another“ (Stern u. a. 1998:303), also Verhaltensmustern des Kontakts, woraus sich ein implizites Beziehungswissen entwickelt, das uns befähigt zu wissen, „how to act, feel, and think when in a particular relational context“ (Stern u. a. 1998:307). Neurowissenschaftliche Forschungsergebnisse, vor allem die Entdeckung sogenannter Spiegelneuronen (Gallese und Goldman 1998; Rizzolatti u. a. 2001; Rizzolatti und Craighero 2004) und adaptiver Oszillatoren, die eine wichtige Rolle bei der dyadischen Koordination und Synchronizität (Lee 1998) spielen, unterstützen diese Thesen.

Stern betont den impliziten Modus des Gegenwartsmoments, der meist non-verbal und nicht-bewusst[24] abläuft, dessen wir uns aber gewahr sein können und ging der Frage nach, wie uns diese Momente der Begegnung bewusst werden können[25]. Um diese Frage beantworten zu können, führte Stern den Begriff des *intersubjektiven Bewusstseins* ein. Intersubjektives Bewusstsein entsteht in Überschneidungen des phänomenalen Bewusstseins, in denen beide Interaktionspartner meinen „dieselbe mentale Landschaft zu bewohnen“ (2005:135). Es bezeichnet dabei immer etwas, das gegenwärtig bzw. in einem Gegenwartsmoment geschieht und oftmals über den Blickkontakt gehalten wird. „Diese intersubjektive Rekursion, die durch die Perspektive zweier Personen konstituiert wird, mündet für beide in einer Erfahrung ‚höherer Ordnung‘ (…). Diese Erfahrung höherer Ordnung ist intersubjektives Bewusstsein“ (2005:136). In diesem Zusammenhang schließt Stern (vgl. 2005:137 f.) an Überlegungen der pragmatischen Richtung von Cooley und Mead an, die reflexives Bewusstsein im Sozialen und in einer gemeinsamen Erfahrungswelt begründet sieht. Stern führt aus, dass das „Andere“, das notwendig ist, um uns unserer eigenen Zustände gewahr zu werden, sich zwar vom Selbst unterscheiden muss, nicht notwendigerweise aber außerhalb der eigenen Person sein muss. Auch andere Aspekte des eigenen Selbst können diese Aufgabe übernehmen und beispielsweise in Form eines beobachtenden Ichs ein erlebendes Ich wahrnehmen.

Zusammenfassend formuliert Stern drei Bewusstseinstypen (vgl. 2005:140): das phänomenale Bewusstsein (Gewahr-Sein von Erfahrungen, während sie geschehen), das introspektive

[24] Als „unbewusst“ definiert Stern hingegen „verdrängte(s) Material (…), dem eine Abwehrschranke den Zugang ins Bewusstsein verwehrt“ (2005:127).

[25] „Der Begriff Gewahrsein bezeichnet das mentale Fokussieren eines Erfahrungsobjekts. Der Begriff Bewusstsein bezeichnet den Prozess, in dem man sich des Gewahrseins gewahr wird und gewahr ist, das heißt, er benennt ein Metagewahrsein“ (2005:132 f.).

Bewusstsein (verbale Erfassung dieser phänomenal bewussten Erfahrungen durch Introspektion) und das intersubjektive Bewusstsein (gemeinsame Erfahrung während intensiver Interaktionsprozesse bei der das phänomenale Bewusstsein beider Interaktionspartner große Überlappungen bzw. Übereinstimmung aufweist). Stern folgend streben Menschen danach Intersubjektivität zu erfahren und finden eine Realisierung dieser Erfahrung in Therapie- oder Beratungssituationen (worauf in Kapitel 3.4 näher eingegangen wird).

Der deutsche Psychiater und Philosoph Thomas Fuchs (* 1958) zählt zu einem der wichtigsten Vertreter einer gegenwärtigen Leibphänomenologie (Fuchs 2013) und schließt in seinen Arbeiten u. a. an Merleau-Ponty, Schmitz und Stern an. Er betont den Stellenwert der non-verbalen Kommunikation und die dadurch erzeugte Atmosphäre der Beziehung und deren Bedeutung in Arzt/Therapeut-Patienten-Interaktionen (Fuchs 2003).
Anschließend an Merleau-Ponty lassen sich zwischenleibliche Prozesse, die in Psychotherapie-Sitzungen wie ganz allgemein in jeder Interaktion fundamentale Bedeutung haben, folgendermaßen darstellen und analysieren (vgl. Abbildung 10).

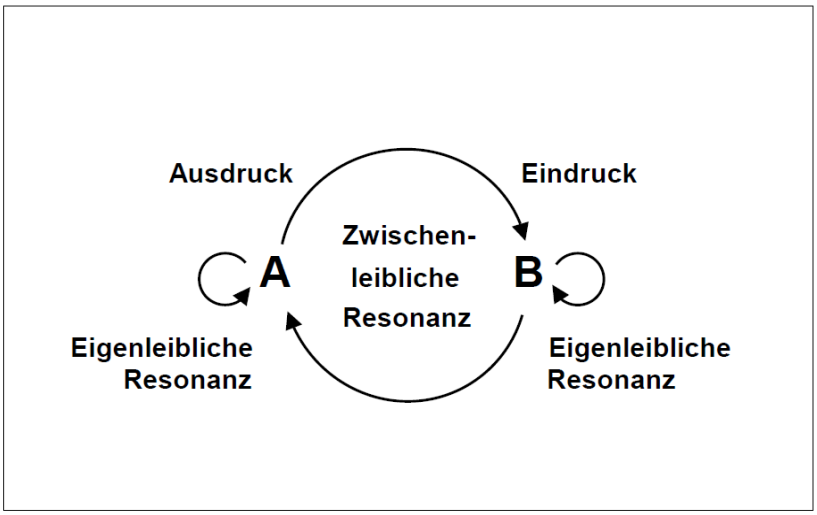

Abbildung 10: Schema non-verbaler Kommunikation (Fuchs 2003:335)

„Die Resonanz von Gefühl und Ausdruck bei A übersetzt sich in die Resonanz von Eindruck und einer komplementären Gefühlsregung bei B. Beides zusammen ergibt die *zwischenleibliche Resonanz*“ (Fuchs 2003:335). Bereits der Gesamteindruck aus dem Erstgespräch kann von großer Bedeutung für die Diagnostik sein und erfahrene TherapeutInnen machen sich diese Eindrücke in „intuitiven Diagnosen“ zunutze (vgl. Fuchs 2003:237 ff.) Videoanalysen zeigten auch, dass körperlich beobachtbare Reaktionen, wie besorgtes Stirnrunzeln, oft aussagekräftiger waren als bewusst getätigte Einschätzungen. Fuchs fordert daher auch, die Dimension des Körpers als Wahrnehmungsinstrument zwischenleiblicher Reaktionen ernst zu nehmen und dieses Sensorium in der Ausbildung herauszubilden und zu schulen. In der therapeutischen Arbeit selbst kann die persönliche Authentizität und leibliche Präsenz in der Beziehung zu den KlientInnen dazu beitragen, die Wirkmöglichkeiten der Therapie ganz auszuschöpfen: Nicht nur (kognitive) Einsichten führen dann zu Veränderungen, sondern besonders mit allen Sinnen erlebte neue Erfahrungen in der interaktiven Situation.

Fuchs greift Merleau-Pontys Überlegungen zur *Zwischenleiblichkeit* und Sterns Konzept des *impliziten Beziehungswissens* auf, wenn er einen Aspekt des impliziten Gedächtnisses[26] als *zwischenleibliches Gedächtnis* (vgl. Fuchs 2009:48 f.) beschreibt. In konkreten Interaktionssituationen mit anderen knüpfen wir im unwillkürlichen zwischenleiblichen Kontakt an Vorerfahrungen an, die wir im Laufe unseres Lebens gemacht haben. Unsere Körper reagieren dabei unmittelbar aufeinander, es werden Empfindungen ausgelöst und es gibt ein „Verstehen". Dabei (unwillkürlich) angewandte Interaktionsmuster basieren auf inkorporierten Verhaltensweisen, die Fuchs *leibliche Persönlichkeitsstruktur* nennt. Von Geburt an haben sich diese für uns später als typisch angesehenen Grundhaltungen, Reaktionen und Beziehungsmuster im Kontakt mit Bezugspersonen herausgebildet. Hier schließt Fuchs an Sterns *implizites Beziehungswissen*, das *Wie* interpersonaler Beziehungen, an. „Nicht nur den aufrechten Gang oder das Sprechen erlernen Kinder mimetisch an den Anderen, sondern auch subtilere Bereitschaften des Verhaltens und Umgangs. (…) Die frühen Interaktionen verwandeln sich in implizite Beziehungsstile und prägen damit die Grundstrukturen des Beziehungsraums, in dem ein Mensch sein Leben lang lebt" (Fuchs 2009:49). Anders ausgedrückt ist dieses „biologische Resonanz- und Empathie-System" (Fuchs 2014a:21) teil einer primären Intersubjektivität und damit auch Grundlage der sekundären Intersubjektivität, in der dann die sprachlich-symbolische Kommunikation und somit die eigentliche Dialogfähigkeit entwickelt wird. In dieser zweiten Stufe ist die gemeinsame Aufmerksamkeit („*joint attention*") (2014a:24) auf etwas Drittes entscheidend für die Entwicklung des Selbstbewusstseins und der Fähigkeit Perspektiven einzunehmen.

Der Aspekt des körperlichen bzw. leiblichen Wissens („*embodied cognition*", „*embodied knowledge*") in Interaktionsprozessen ist eng verknüpft mit der phänomenologischen Herangehensweise und nimmt einen wichtigen Platz in der (anthropologischen) Auseinandersetzung mit Wissen ein (vgl. Kapitel 3.2). Ebenso verknüpft und wie auf einer Parallelschiene mitlaufend ist die methodische Vorgehensweise im Fach der Anthropologie. Die Beschäftigung mit Interaktion kann nur getragen werden durch die Reflexion der eigenen Interaktionsprozesse und (leiblichen) Teilnahme während der (Feld-)Forschung (vgl. Kapitel 2.5.3).

Zusammenfassend bietet das phänomenologische Konzept der Analogie eine fruchtbare Ausgangsposition, um auf Interaktionsprozesse zu blicken und findet seinen Ausdruck in Beobachtungen und Konzeptformulierungen verschiedener Disziplinen, die sich mit menschlicher Interaktion beschäftigen. Von Relevanz für diese Forschungsarbeit ist die Erkenntnis, dass körperliche Expressionen des Gegenübers den Schlüssel dafür bilden, uns in sein oder ihr Innenleben hineinversetzen zu können und hinterlassen gleichsam bei uns einen „Eindruck". Diese intersubjektiven Prozesse beschreibt Merleau-Ponty (1966) als „Zwischenleiblichkeit", Jackson (1983) spricht von „Mimesis", Csordas (2008) von „Konsubjektivität" und „Interkorporalität", Schmitz (2008) von „wechselseitiger Einleibung", Stern (2005) von einer „intersubjektiven Matrix", Fuchs (2003) von „zwischenleiblicher Resonanz".

[26] Für weitere Ausführungen zum impliziten Wissen vgl. Kapitel 3.2.1.

3.1.4 (Inter-)Enaktivistisch

Der enaktivistische Ansatz Interaktion und Intersubjektivität zu fassen verschränkt bereits skizzierte Ideen, besonders aus dem Bereich der Systemtheorie und der Phänomenologie. Der Begriff „enaktiv“ geht zurück auf das Buch „The Embodied Mind“ (Varela, Thompson und Rosch 1991) und ist eng verbunden mit der Theorie der Autopoiesis. In Abgrenzung zum kognitivistischen Paradigma wird im Enaktivismus davon ausgegangen, dass „mentale Prozesse durch die verkörperlichte Interaktion eines kognitiven Systems mit seiner Umwelt dynamisch hervorgebracht werden“ (Kyselo 2013:197). Dies steht im Gegensatz zu gängigen kognitivistischen Ansätzen (Theory of Mind und Simulation Theory), die gekennzeichnet sind von einer „‘inner world‘ hypothesis“ (also der Annahme, dass es eine innere Welt in jedem gäbe, die dem Gegenüber verborgen bleibt und die nur durch Schlussfolgerungen und Projektionen/Simulationen verstanden werden kann), der Fokussierung auf die Erforschung der Gehirne einzelner Personen, der fehlenden Einbeziehung der Körperlichkeit der Interagierenden und einer statischen Ausrichtung, die die permanente Entwicklung und Veränderung des Neuronalsystems durch soziale Interaktion vernachlässigt (vgl. Fuchs und De Jaegher 2009:467 f.). Zusammengefasst ist aus enaktivistischer Sicht ein Konzept der inneren Abbildung oder Repräsentation allein nicht adäquat, um dynamische Interaktionsprozesse beschreiben und analysieren zu können[27].

Kritisch betrachtet werden außerdem jene Modelle, die zwar vermehrt den Blick auf die Rolle des Körpers und neurophysiologische Erkenntnisse (wie die Spiegelneuronen) legen, dennoch aber noch in einem kognitivistischen Paradigma verortet sind oder wie Froese und Fuchs (2012:207) pointiert zusammenfassen: „[D]espite the terminological changes, the notion of ‚embodied simulation‘ is still haunted by the cognitivist homunculus.“ Indem von einem phänomenologischen Standpunkt der *direct perception* ausgegangen wird, bei dem die Wahrnehmung des anderen keine Simulation, sondern „a process of enaction“ (Froese und Fuchs 2012) ist, kann dieser noch immer mitgedachte Homunkulus überwunden werden.

Aus methodologischer und epistemologischer Sicht gehen Enaktivisten davon aus, dass Kognition naturalistisch und nicht-reduktiv erklärt werden sollte und verbinden damit die Dritte-Person-Perspektive mit phänomenologischen Erste-Person-Ansätzen[28], die auf Erfahrung, Subjektivität und „the primacy of a person’s embodied, interactive, and directly perceptual (i. e. not theoretical or explicitly conceptualizes) grasp of another’s mind“ (Froese und Gallagher 2012:438) gründen.

---

[27] Das bedeutet gleichzeitig nicht, dass im enaktivistischen Ansatz davon ausgegangen wird, dass es keine Repräsentationen gibt: „We find ourselves intersubjectively interacting with those others and understanding them in pragmatic or socially contextualized ways, prior to the rare occasions when, for example, we need to give a mental-state explanation for some third party’s behavior or where such behavior, although perceived as goal-directed, escapes our immediate sense-making” (Froese und Gallagher 2012:441).
Oder anders ausgedrückt: „Approaches to social cognition based on individual simulation or mentalisation are derived from special forms of intersubjectivity which rather arise from states of detached observation or disturbed interaction—states that create the need to explain another’s behaviour and to infer his intentions from a third-person perspective. However, these situations should not be taken as the core of social cognition. Despite those later developments, enactive intersubjectivity remains the basis of our everyday social understanding” (Fuchs und De Jaegher 2009:483).

[28] Zu möglichen Untersuchungsmethoden sozialer Interaktion aus enaktivistischer Sicht vgl. De Jaegher et al. (2010:442).

Die umfassendste Strömung des enaktivistischen Ansatzes[29] kann als ein Kognitionsmodell beschrieben werden, das im letzten Jahrzehnt eine große Hinwendung und Entwicklung erfahren hat (vgl. Di Paolo und De Jaegher 2015; Stewart, Gapenne und Di Paolo 2010) und durch fünf Schlüsselbegriffe charakterisiert ist: Autonomie, *sense-making*, Erfahrung, Embodiment und Emergenz (vgl. De Jaegher und Di Paolo 2007; Kyselo 2013).

Das enaktive Kognitionsmodell erweitert das autopoietische Konzept von biologischen auf kognitive Systeme (*life-mind continuity thesis*) und geht von der Grundannahme aus, dass diese autonom sind. „[A]n autonomous system is a network of interdependent, recursivley enabling processes that sustain themselves under precarious conditions“ (Cuffari, Di Paolo und De Jaegher 2015:1097). Autopoietische Systeme können also in Abgrenzung zu anderen Prozessen als Einheit bestehen, durch die operationale Geschlossenheit gibt es eine Grenze zwischen dem System und seiner Umwelt. Mit dieser Umwelt sind sie (dynamisch) strukturell gekoppelt, d. h. „Interaktionen mit der Umwelt führen zu Veränderungen innerhalb des Systems, determinieren diese aber nicht, sondern stoßen sie lediglich an“ (Kyselo 2013:198).

Unter prekären Bedingungen streben kognitive Systeme danach, sich selbst zu erhalten und müssen dafür mit ihrer Umwelt interagieren. Ihre Interaktionen haben daher ein Ziel und einen intrinsischen Wert. Enaktivisten nennen diesen Prozess, Interaktionen so zu wählen, dass sie der Erhaltung der Identität (Autonomie) zuträglich sind, *sense-making*. *Sense-making* ist ein aktiver Prozess, bei dem kognitive Systeme „actively participate in the generation of meaning in what matters to them: they enact a world[30]“ (De Jaegher und Di Paolo 2007:488).

Erfahrung und eine subjektive Innensicht sind im enaktivistischen Ansatz sowohl inhaltlich als auch methodisch zentral und unterscheiden ihn dadurch klar von kognitivistischen Modellen (vgl. Kyselo 2013:199 f.). Erst durch Identität und die damit verbundene Interiorität von Systemen können Entscheidungen getroffen werden und nur aus dieser Sicht kann Verhalten umfassend erklärt werden. Die phänomenologischen Ansätze eigenen sich, um das subjektive Erleben auch methodisch zu fassen und werden im Enaktivismus als komplementäre Perspektive zu Dritte-Person-Ansätzen gesehen. Ergänzt werden diese zusätzlich um Zweite-Person-Ansätze in Form von speziellen Interviewtechniken (vgl. Petitmengin 2006), die ebenfalls darauf abzielen subjektive Beschreibungen zu generieren.

Ein weiteres wichtiges Element des Enaktivismus findet sich im Embodiment-Ansatz. Kognitive Systeme können nur verkörpert existieren und in und durch diese Körperlichkeit in Interaktion mit ihrer Umwelt sein. „Der Körper ist demnach kein Container des Geistes oder eine Puppe, die vom Gehirn kontrolliert wird, sondern selbst kognitiv und als eine Art Matrix, in die Bedeutung eingeschrieben ist, direkt mit der Identitätsautonomie und dem *sense-making* verbunden. Dennoch bezieht sich Verkörperlichung nicht nur auf sensomotorische und muskuläre

[29] Zu den unterschiedlichen Strömungen im Enaktivismus vgl. z. B. McGann / De Jaegher (2009) oder Kyselo (2013). Details zum sensomotorischen Ansatz vgl. Noë (2004).
Insgesamt gibt es auffällig viele Kollaborationen und gemeinsame Weiterentwicklungen dieses Ansatzes.

[30] De Jaegher und Di Paolo nennen hier folgendes Beispiel: „The softness of a sponge is not to be found ‘in it’ but in how it responds to the active probing and squeezing of our appropriate bodily movements (e.g., with the fingers or the palms of the hand). It is the outcome of a particular kind of encounter between a ‘questioning’ agent with a particular body (sponges are solid ground for ants) and a ‘responding’ segment of the world” (De Jaegher und Di Paolo 2007:489).

Aktivitäten[31], sondern auch auf höhere kognitive Leistungen des gesamten lebenden Systems“ (Kyselo 2013:200).

Kognition kann aus enaktivistischer Sicht nicht aus Teilkomponenten eines mechanischen Prozesses erklärt werden, sondern hat immer eine emergente Qualität. Emergenz bezeichnet die dynamisch, in Interaktionsprozessen mit der Umwelt, hervorgebrachte Gesamtheit. Emergente Phänomene zeigen sich auch in der dynamischen Kopplung in dyadischen Systemen, die ein “Mehr” an Bedeutung entstehen lässt, als durch die jeweils einzelnen Interagierenden möglich wäre (vgl. Fuchs und De Jaegher 2009:479).

Die Philosophin und Kognitionswissenschaftlerin Hanne De Jaegher und der Kognitionswissenschaftler Ezequiel A. Di Paolo leisteten mit der Entwicklung des Konzepts *participatory sense-making* einen wichtigen Beitrag in der Anwendung des *sense-making* auf die soziale Domäne, in der intersubjektive Begegnungssituationen im Zentrum stehen. Mit sozialer Interaktion sind in diesem Zusammenhang Face-to-Face-Begegnungen des Alltagslebens gemeint und die Autoren fokussieren dabei aus Gründen der Vereinfachung des Models auf dyadische Interaktionen (vgl. De Jaegher und Di Paolo 2007:486). Partizipatorische Sinngenese (*participatory sense-making*) besagt, vereinfacht ausgedrückt, dass die TeilnehmerInnen einer sozialen Interaktion an der Sinngenese des jeweils anderen teilhaben.

Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, dass Koordination in miteinander gekoppelten Systemen nicht nur relativ einfach (auch ohne spezielle kognitive Fähigkeiten) hergestellt, sondern – im Gegenteil – schwer vermieden werden kann (vgl. De Jaegher und Di Paolo 2007:490 f.). Neben dem Phänomen der Synchronisation kann Koordination dabei auch die Form von Spiegelung oder Imitation annehmen. Gemeinsame Koordinationsmuster, die sich zwischen Interaktionspartnern im Laufe der Zeit entwickeln, spielen eine wichtige Rolle in Interaktionsprozessen:

> „[W]hat arises in the process of coordination (e.g. gestures, utterances and changes in intonation that are sometimes labelled as back-channeling or turn-repair, etc.) can have the consequence of steering an encounter or facilitating (or not) its continuation. And the particular unravelling of these dynamics itself influences what kind of coordination are more likely to happen. This is due to the fact that the interactors are highly plastic systems that are susceptible to being affected by the history of coordination.” (De Jaegher und Di Paolo 2007:492)

Anders ausgedrückt, erhalten die TeilnehmerInnen die Begegnung aufrecht und die Begegnung beeinflusst gleichzeitig auch die Interagierenden. Es liegt somit eine doppelte Autonomie vor: die Autonomie der TeilnehmerInnen und die Autonomie des Interaktionsprozesses. Interaktionsprozesse können somit quasi „a life of its own“ (De Jaegher, Di Paolo und Gallagher 2010:442) annehmen. Ein typisches Beispiel ist die Begegnung zweier Personen in einem schmalen Gang. Beide wollen aneinander vorbei und dennoch kommt es oftmals dazu, dass nicht komplementäre, sondern spiegelnde Ausweichpositionen gewählt werden. Diese unintendierte Koordination kann dazu führen, dass es zu mehrmaligen spiegelgleichen Bewegungen kommt und die Personen in einer nicht beabsichtigten Interaktion stecken. Um diese Koordination zu durchbrechen bedarf es normalerweise eines anderen Kanals, wie Handbewegungen oder sprachliche Äußerungen. „Here, we see that interaction is not reducible

[31] Vgl. Noë (2004) oder O’Regan und Noë (2001) für diesen Strang der Forschung.

to individual actions or intentions but installs a relational domain with its own properties that constrains and modulates individual behaviour" (De Jaegher und Di Paolo 2007:494).
Soziale Interaktion ist charakterisiert von der eben beschriebenen doppelten Autonomie der involvierten TeilnehmerInnen und des Interaktionsprozesses selbst. De Jaegher und Di Paolo (2007:493) definieren sie als „the regulated coupling between at least two autonomous agents, where the regulation is aimed at aspects of the coupling itself so that it constitutes an emergent autonomous organization in the domain of relational dynamics, without destroying in the process the autonomy of the agents involved (though the latter's scope can be augmented or reduced)".
Die Idee, dass Individuen an der Sinngenese ihrer InteraktionspartnerInnen teilhaben, wurde ursprünglich formuliert, um sich gerade im Gang befindende, verkörperte Interaktionen zu erfassen. Es zeigte sich, dass das Konzept auch hilfreich ist, um *social understanding* im Allgemeinen zu beschreiben. Soziale Interaktion ist der Ausgangspunkt für die Erklärungen, wie *social understanding* passiert, „namely in the ‚in-between' between people" (De Jaegher und Froese 2009:449) und nicht durch eine Fokussierung auf die Mechanismen einzelner Gehirne. Dabei ist es wichtig zu definieren, was in diesem Kontext mit sozialer Kognition gemeint ist, da der Begriff in der theoretischen Auseinandersetzung unterschiedlich genutzt wird. Gallagher (2009) spricht von „two problems of intersubjectivity", nämlich einerseits der Frage, wie wir andere Menschen verstehen und andererseits der Überlegung, wie wir – gemeinsam mit anderen – „make sense out of the world" (2009:289). Antworten auf erstere Fragestellung finden sich in den klassischen Ansätzen der *Theory Theory* (TT)[32] und der *Simulation Theory* (ST)[33]. Gallagher stellt diesen Ansätzen die von ihm vorgeschlagene *Interaction Theory* (IT) gegenüber. Die zweite Form – auf die ich in Folge gleich zurückkommen werde – von sozialer Kognition, im Sinne des (gemeinsamen) Verstehens der und durch die Welt, spiegelt sich im Ansatz des *participatory sense-making* wider.
Die *Interaction Theory* geht im Gegensatz zur *Theory of Mind* (ToM)[34] nicht davon aus, dass wir keinen Zugang zu den mentalen Zuständen anderer haben, diese aus einer Dritte-Person-Perspektive betrachten und mithilfe von „*mindreading*" verstehen. Vielmehr setzt sie an einer Situiertheit in sozialen Situationen an: „We find ourselves intersubjectively interacting with those others and understanding them in pragmatic or socially contextualized ways, prior to the rare occasions when, for example, we need to give a mental-state explanation for some third party's

[32] *Theory Theory* (TT) „accounts for the cognitive abilities of humans in terms of a body of implicit knowledge, constituted by a representational system in the form of law-like generalizations or innate mechanisms. The central claim is that this internally represented knowledge is theory-like, because it consists of an abstract, coherent and causal-explanatory framework that enables explanation and prediction" (Röska-Hardy 2009:4064).

[33] *Simulation Theory* (ST) „maintains that humans understand and predict others' mental states and behavior not by deploying a body of internally represented knowledge structured like a theory, but by employing their own cognitive capacities and mechanisms to mentally model others' cognitive processes. Simulationists claim that mental state attribution does not require theory-mediated inference. Rather, one uses one's own mental processes to simulate the other's mental processes, by pretending or imagining oneself to be in the other's position and then generating the thoughts or actions attributed" (Röska-Hardy 2009:4064).

[34] *Theory of Mind* (ToM) wird in diesem Kontext als allgemeiner Ansatz verstanden, in dem es die beiden Ausprägungen der Erklärungsmodelle TT und ST gibt. „According to the notion of ToM (…) the fact that we normally understand each other in our every- day encounters can only be explained in terms of subpersonal mechanisms taking place in the mind (or, rather, the brain) of an isolated individual, specifically in terms of so-called 'folk psychology', 'mindreading' or 'mentalizing' and/or neural 'simulation'" (Froese und Gallagher 2012:437).

behaviour" (Froese und Gallagher 2012:441). Gallagher stützt die *Interaction Theory* auf drei Komponenten: primäre Intersubjektivität, sekundäre Intersubjektivität und narrative Kompetenz und damit auf Ergebnisse der Entwicklungspsychologie (vgl. Gallagher 2009:292 ff.). Ausgehend von Reziprozitäten in den Interaktionen des Säuglings mit der Bezugsperson (z. B. anlächeln), die geprägt sind von Synchronisationen und Desynchronisationen und die Reddy (2008) auch als „proto-conversation" bezeichnet, ist es in der sekundären Intersubjektivität das gemeinsame Richten der Aufmerksamkeit (*joint attention*) auf etwas, das die Handlungen in die Welt und damit in einen pragmatischen und sozialen Kontext einbettet. Diese Einbettung hilft uns unser Gegenüber und seine Intentionen zu verstehen. Sprache und kommunikative Praktiken führen schließlich zu narrativer Kompetenz und helfen in der Erschließung von Motiven und Gründen. In Bezug auf die Rolle direkter Wahrnehmung (*direct perception*) ist es wichtig festzuhalten, dass die in der primären und sekundären Intersubjektivität erworbenen Praktiken und Fähigkeiten im Erwachsenenalter keineswegs verloren gehen oder durch „höhere" kognitive Leistungen ersetzt werden. Im Gegenteil, wir verlassen uns weiterhin maßgeblich auf Körperhaltungen, Bewegungen, Gesichtsausdrücke, Gesten sowie pragmatische und soziale Kontexte, um andere zu verstehen (vgl. Gallagher 2015:454).

Unser Gegenüber zu verstehen kann – im Sinne der *Interaction Theory* – als Grundstein dafür gesehen werden, gemeinsam mit anderen Sinn zu generieren und „to make sense of the world" (Gallagher 2009:298). Die zweite Form soziale Kognition zu verstehen zeigt sich in der Betonung, dass soziale Kognition (noch) mehr ist, als „figuring out the other. It involves understanding others but also understanding with others" (De Jaegher u. a. 2010:442). Es geht um die Beschäftigung mit Intersubjektivität, verstanden als „meaningful engagement between subjects. (…) Social understanding in this sense includes social action, skillful social engagements, interaction practices as well as – sometimes – thinking about the intentions of others" (Di Paolo, Ezequiel A. und De Jaegher 2012a:151). Das gemeinsame „interpersonal meaning-making" ist gekennzeichnet von einem breiten Spektrum an Ausprägungen, von einem (Aufmerksamkeit) Lenken auf etwas, wie z. B. durch Hinzeigen, bis zu einem „truly joint sense-making" als das Generieren oder Transformieren von Meinung in einer Interaktion, bei dem das Ergebnis keiner der beiden Parteien allein zugeschrieben werden kann (De Jaegher und Froese 2009:449). In diesem Sinn bedeutet partizipatorische Sinngenese auch „the coordination of intentional activity in interaction, whereby individual sense-making processes are affected and new domains of social sensemaking can be generated that were not available to each individual on her own" (De Jaegher und Di Paolo 2007:497).

Die Rolle der (individuellen) *agency* wird vom interaktionalen Kontext beeinflusst (vgl. De Jaegher und Froese 2009:456): soziale Interaktionen beeinflussen dabei u.a. die Intentionen, das *sense-making* und soziale Fertigkeiten (*skills*) der Individuen; durch Ko-Regulationen können Agenten die Domäne ihrer Handlungen erweitern und in manchen Fälle kann eine neue Form von Individualität kreiert werden. Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass „individual human agency is to a large extent determined by social factors" (De Jaegher und Froese 2009:456).

Der Kognitionswissenschaftler Tom Froese arbeitete mit dem Philosophen und Kognitionswissenschaftler Steve Torrance an der Weiterentwicklung dieser Gedanken (2011). Torrance prägte – erstmalig gemeinsam mit Colombetti (2009) – den Begriff „inter-enactive" als Bezeichung für einen enaktivistischen Blick auf Interaktion. „An inter-enactive approach to

agency holds that the behaviour of agents in a social situation unfolds not only according to their individual abilities and goals, but also according to the conditions and constraints imposed by the autonomous dynamics of the interaction process itself" (Torrance und Froese 2011:21). Um dieses Argument zu demonstrieren, beziehen die Autoren sich auf Simulationsmodelle und weisen damit mathematisch nach, dass es möglich ist einen derartigen Interaktionsprozess als ein gesamtes dynamisches System zu behandeln, „[which] has porperties that modulate the flow of component activity and yet cannot be reduced to the activity of any of the individual components" (Torrance und Froese 2011:25). Ausgehend von der Basis dieser mathematischen Beweise, beschäftigen sich die Autoren mit ganz konkreten Situationen des Alltagslebens, in denen der sozio-kulturelle Kontext sowie die schon bestehende Historie an Interaktionen zwischen den Handelnden eine entscheidende Rolle spielen. Sie greifen damit auch die Kritik am Konzept des *participatory sense-making* durch Steiner und Stewart (2009) auf, die auf die fehlende Einbeziehung der sozialen Normen (bzw. der ‚normative order' wie sie es nennen) hinweisen und dafür plädieren von heteronomen Interaktionen der Individuen zu sprechen (statt von autonomen)[35], um die Abhängigkeit von fremden Einflüssen – in dem Fall der Gesamtdynamik – deutlich zu machen. Torrance und Froese führen die beiden Ansätze (des *participatory sense-making* und der *social-normative order*) zusammen, indem sie die wesentliche Rolle der historischen sozialen Normen, die im Hintergrund immer mitspielen, betonen und gleichzeitig darauf hinweisen, dass diese Normen nur Fortbestand haben können, wenn sie von den Interagierenden fortgeführt (oder abgewandelt) und damit „enacted" werden (vgl. 2011:46). In diesem Sinn sind die beiden Ansätze oder Sichtweisen als komplementär oder zwei Seiten einer Medaille zu verstehen:

> „[E]very action is taking place within a historical context – which includes the high-level accreted norms at various scales of globality and locality – broadly universal rules to do with economy, morality, prevailing technical conditions, etc., as well as community-specific and family-specific normative environments; but, it must be stressed, much else besides social norms: the physical and biological conditions, the phylogenetic and ontogenetic inheritances, and so on. However, at the moment of action or interaction itself there is also the dynamic of how the actors in a situation both are shaped by these normative conditions and reshape them in their interaction, and how the actions of each individual agent in the situation both shape and are shaped by the actions of the others present in that situation." (Torrance und Froese 2011:48)

Die Geschichte der Interaktionen führt im Laufe der Zeit zu einer Geübtheit und Gewandtheit der Interagierenden und zu – wie Stern es nennen würde – implizitem Beziehungswissen.

Die Bedeutung des Schlüsselbegriffs des Embodiment für den enaktiven Ansatz zeigt sich u. a. in der fruchtbaren Zusammenarbeit mit dem Psychiater und Philosophen Thomas Fuchs. Sein

[35] "Heteronomy, here, refers to the process by which a cognitive creature develops itself by depending on external resources and constraints it abides to. These resources are here shared normative resources. Autonomy might be (negative) freedom from external constraint; heteronomy – abiding by norms – involves the (positive) freedom to do things one could not do, that one could not even imagine doing, if one were to remain in pure autonomy. Nomos, in autonomy or heteronomy, means 'rule' or 'law'; it does not mean 'norm'. Still, heteronomy, as we understand it here, does not mean 'determined by some rule or law (independent from the system)', but 'related to some norm (independent from the system)'" (Steiner und Stewart 2009:531).

(auf Merleau-Ponty aufbauendes) Konzept der Zwischenleiblichkeit und leiblichen Resonanz (siehe Kapitel 3.1.3) liefert einen weiteren wichtigen Baustein in der Formulierung eines enaktiven Ansatzes von Intersubjektivität. Soziales Verstehen wird als „interactional and intercorporal process in which both partners are immersed and in which the process of interacting itselfs plays a leading role for the understanding“ (Fuchs und De Jaegher 2009:470) definiert.
Die Betonung des “dyadic bodily state” (2009:472), in dem sich die verkörperten Subjekte der Interaktion befinden, führt zu der Vorstellung einer *mutual incorporation*, „the reciproal interaction of two agents in which each lived body reaches out to embody the other” (2009:474). Anders ausgedrückt, beschreibt dies die Tatsache, dass es keiner inneren Repräsentationen bedarf, um beispielsweise einen zornigen Gesichtsausdruck zu interpretieren. Im Gegenteil, wir fühlen den Effekt desselben sofort körperlich in uns selbst, indem wir beispielsweise angespannt oder eingeschüchtert sind (und dies auch körperlich ausdrücken). Diese körperlichen Einflüsse auf unseren eigenen Körper, unsere Bewegungen und Empfindungen in Face-to-Face-Begegnungen wurden schon von Merleau-Ponty unter dem Begriff *Zwischenleiblichkeit* als die Basis sozialen Verstehens betrachtet.
Aus Sicht und mit dem Vokabular der dynamischen Systemtheorie kann man von einer bidirektionalen, interaktiven Koordination mit[36] einem anderen Agenten sprechen, bei der beide Verhaltensweisen sich gegenseitig regulieren (vgl. Fuchs und De Jaegher 2009:476 f.). In diesem dynamischen Prozess kommt es zum oben beschriebenen „*common sense-making*“, bei dem der soziale Interaktionsprozess eine eigene Autonomie entwickelt. Phänomenologisch ausgedrückt, kann dies von den Interagierenden als Verlagerung auf das „Dazwischen“ empfunden werden, das damit zur Quelle der operativen Intentionalität beider Partner wird. Der Prozess ist Ausdruck eines wahren *joint sense-making* und gekennzeichnet von *mutual affection*: Ich nehme den anderen wahr und werde gleichzeitig wahrgenommen und in diesem Wahrnehmen des anderen mitgeprägt.
In einer neurophänomenologisch ausgerichteten Arbeit beschreiben Froese und Fuchs (2012) die Interaktionsprozesse der verkörperten Intersubjektivität mit dem Konzept des *extended body* als „a form of pre-reflective face-to-face-interaction, or embodied communication, which is taking place on the basis of an implicit *inter-bodily resonance*“ (2012:212). Fuchs greift hier auf sein Konzept der zwischenleiblichen Resonanz (Fuchs 2003:335) zurück, die er als eine von zwei Facetten des *extended body* bezeichnet (vgl. Froese und Fuchs 2012:212 f.). Jeder Ausdruck (von Emotion) hinterlässt beim Gegenüber einen Eindruck und führt zu einer eigenleiblichen Resonanz. Diese dynamische Verbindung, die eben auch als *mutual incorporation* bezeichnet werden kann, ist sowohl verkörperte Wahrnehmung als auch verkörperte Kommunikation. Die zweite Facette des *extended body* nennen die Autoren *inter-bodily memory* und beschreiben damit die ergänzende historische Dimension. Interaktionsmuster setzen sich in der impliziten und körperlichen Erinnerung ab und formen *inter-bodily* oder *intercorporeal memory*, „a pre-reflective, practical knowledge of how to interact with others“ (2012:213).
Die phänomenologische Herangehensweise schafft es die Ebene der persönlichen Erfahrung, ohne Rückgriff auf einen egozentrischen Homunkulus, darzustellen. Durch die Kombination mit Ansätzen der dynamischen Systemtheorie eröffnen sich Möglichkeiten der Abstraktion durch

[36] Im Gegensatz zu „coordination to“, wie es beispielsweise der Fall ist, wenn man Charaktären in einem Film gespannt folgt oder von einem gekonnten Redner fasziniert ist (vgl. Fuchs und De Jaegher 2009:473).

mathematische Modellierungen, wodurch in Folge generelle Aussagen zu einem spezifischen Phänomen gemacht werden können.

Abschließend soll an dieser Stelle noch kurz auf das Thema der Selbstwerdung (*individuation*) aus enaktivistischer Sicht eingegangen werden. Es wird von einer dynamischen Konzeption des Selbsts ausgegangen, in der „self is the coherence of values and skills of an adaptive organism that constitutes its perspective, the meaningful relationships between the organism and the world“ (McGann und De Jaegher 2009:432). Erst durch soziale, zwischenmenschliche Interaktionen erlangen wir diese Fähigkeiten und Kultur transformiert unseren Körper und eröffnet die soziale Dimension (vgl. 2009:433 f.). Die Rolle der körperlichen und der sozialen Prozesse in der Selbstwerdung können Kyselo (2014) folgend in einem enaktivistischen Ansatz vereint werden. Kyselo formuliert es als „principle of individuation through and from a world“ demzufolge Identität aus der Spannung entsteht, sich einerseits von anderen unterscheiden zu wollen, Menschen andererseits gleichzeitig danach streben mit anderen verbunden und von ihnen bewegt zu werden (*being affected by others*). „The self is constitutively social, not merely developmentally, but throughout its life. The body's role is to mediate that social existence and is the major key to ensuring the twofold goal of maintaining both distinction and participation, leaving the possibility open for non-physiological forms of self-co-maintenance, using tools and language-based technology" (Kyselo 2014:14).
Kyselo untersuchte gemeinsam mit dem Psychologen und Psychotherapeuten Wolfgang Tschacher dyadische Beziehungen in der Praxis, um daraus ein einfaches Modell abzuleiten, „in which struggle or well-being in the dyad is analyzed in terms of movements of dyadic states that are in tension or in harmony with individually developed attractors“ (Kyselo und Tschacher 2014:1). Oder, anders ausgedrückt, ein Modell, das analysiert wie mit den individuellen Bedürfnissen nach Abgrenzung und Zeit für sich selbst sowie jenen nach gemeinsamer, geteilter Zeit, Verbundenheit und Teilhabe am Leben des anderen in einer Partnerschaft umgegangen wird. Beziehungen sind dem Modell zufolge dann von Dauer, wenn es gelingt einen neuen „*joint attractor*“ zu entwickeln, in dessen Richtung sich der dyadische Zustand hin bewegt (vgl. Kyselo und Tschacher 2014:9 f.). Dies geschieht am ehesten dann, wenn es große Übereinstimmung zwischen den präferierten Zuständen gibt, in Kombination mit einem als hoch eingestuften Potenzial der Beziehung, die individuellen Präferenzen ausbalancieren zu können. Weiters förderlich ist ein „*active-open style*“, in dem die Partner ihre persönliche Präferenz in Bezug auf die Interaktion adaptieren und Veränderung und Entwicklung Teil der Beziehung ist. Daraus ergibt sich, dass solch eine Beziehung eher zu Wohlbefinden führt, indem sie die Bedürfnisse beider Partner, sich mehr oder weniger verbunden bzw. mehr oder weniger als abgegrenztes Individuum zu fühlen, befriedigt. Interaktionsprozesse in Therapie und Beratung können dazu beitragen, die persönliche Entwicklung in Bezug auf diese Themen zu unterstützen. „Since psychotherapy is itself a dynamic social interaction, it provides a setting in which participants can develop, through active engagement of client/couple and therapist, novel strategies to co-calibrate their self-organization, i.e., narrow the window of oscillation between the opposing attractors or secure a shared zone of well-being" (Kyselo und Tschacher 2014:10).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass ein Mehrwert der dynamischen Betrachtungsweise (inter-)enaktivistischer Ansätze in ihrer Syntheseleistung liegt,

systemtheoretische Ansätze (Autopoiesis; Autonomie) mit einer phänomenologischen Perspektive zu verbinden: Menschen (bzw. „verkörperte kognitive Systeme“) interagieren durch eine dynamische strukturelle Kopplung an ihre Umwelt. Im Kontext dieser Forschungsarbeit ist der enaktivistische Blick auf Interaktionen von Interesse. Dieser besagt, dass das Verhalten in sozialen Situationen nicht nur von individuellen Fähigkeiten und Zielen, sondern auch von den Bedingungen der Dynamik des Interaktionsprozesses selbst geprägt ist (doppelte Autonomie). Der *Interaction Theory* zufolge ist direktes Wahrnehmen ein wichtiger Aspekt für alle Interaktionsformen und „Einander-Verstehen“ basiert auf primärer und sekundärer Intersubjektivität sowie narrativer Kompetenz. Darauf aufbauend kann ein *participatory sense-making* beschrieben werden, bei dem TeilnehmerInnen einer sozialen Interaktion an der Sinngenese des jeweils anderen teilhaben. Für Selbstwerdung bzw. Identität bedeutet dies im Gegenzug, dass aus enaktivistischer Sicht körperliche und soziale Prozesse eine bedeutende Rolle spielen.

3.2 Wissen und Können

In Ergänzung zur theoretischen Beschäftigung mit Interaktion und Intersubjektivität wird in diesem Kapitel der Blick auf Wissensaspekte gelenkt. Ausgehend von wissensanthropologischen Ansätzen und unter Einbeziehung aktueller Forschungsergebnisse anderer Disziplinen (besonders der Kognitionswissenschaft und (Wissens-)Soziologie), widme ich mich zunächst der Unterscheidung von implizitem und explizitem Wissen, um in Folge die Situiertheit von Wissen und die Rolle des Körpers, der Umwelt und des Sozialen näher zu beleuchten.

Anthropologische Forschung beschäftigt sich in einer Weise immer mit Fragen des Wissens[37] oder wie Boyer (2005:141) es formuliert: „[H]ow could any investigation of meaningful action and experience not also, at once, be an investigation of local schemes and settlements of knowledge and modes of knowing?“. Ein spezifisches Merkmal – das aus der Innensicht anthropologischer ForscherInnen oftmals so selbstverständlich ist, dass seine explizite Betonung fast schon eigenartig anmutet – ist die Situiertheit der untersuchten Handlungen und Phänomene und die damit verbundene Einbeziehung des Ortes, der soziokulturellen Umwelt und der sozialen Beziehungen. Ryle (1971) prägte den Begriff „*thick descriptions*“[38] für Beschreibungen, die den Kontext von Situationen ebenso miteinbeziehen wie die gegenwärtigen und zukünftigen Intentionen der Handelnden. Vor diesem Hintergrund kann Wissen als situiert und in soziale Handlungen eingebunden betrachtet werden und nicht als etwas, das sich nur in den Köpfen einzelner Individuen abspielt. So einfach dieser Sachverhalt klingen mag, so komplex ist die

[37] Anstatt einer Definition von Wissen sei an dieser Stelle auf Wittgenstein verwiesen, der ausgehend von der Unschärfe natursprachlicher Begriffe von „Familienähnlichkeiten“ spricht, durch die diese zusammengehalten werden. Es ginge – dieser Herangehensweise folgend – somit nicht mehr um eine allgemeingültige Definition des Begriffs Wissen, sondern um die Möglichkeit, diesen weiterhin im jeweiligen Kontext sinnvoll verwenden zu können. Am Beispiel des Begriffs „Zahl“ bringt er dabei folgende Metapher: „Und wir dehnen unseren Begriff der Zahl aus, wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern daran, dass viele Fasern einander übergreifen“ (Wittgenstein 1953:§67).

[38] Clifford Geertz (1973) entwickelte dieses Konzept weiter für die ethnografische Forschung (vgl. Kapitel 2.1).

Erforschung desselben: „The variability, dynamic nature, and situatedness of knowledge demand theoretical complexity and careful consideration of the multiple (possibly innumerable) factors that exist both within and without the individual, and of the spatial and temporal arrangements in which these interact" (Marchand 2010:5).
Eine Möglichkeit sich dieser Komplexität zu nähern, ist die Differenzierung verschiedener Formen von Wissen, die sich beispielsweise im Konzept des „impliziten Wissens" zeigt und einen genaueren Blick auf die Vorgänge ermöglichen kann.

3.2.1 Implizites Wissen

Der Blick auf Interaktionsprozesse zeigte deutlich, dass non-verbalen, nicht-bewussten und impliziten Anteilen eine große Rolle zukommt (vgl. Stern 2005:129). Es gibt unterschiedliche Herangehensweisen, um die verschiedenen Qualitäten von Wissen zu fassen. Eine klassische Binnendifferenzierung ist die Unterscheidung in explizites und implizites Wissen, die auch im Kontext dieser Forschungsarbeit einen Ausgangspunkt darstellt. Der vom ungarisch-britischen Chemiker und Philosophen Michael Polanyi (1891-1976) eingeführte Begriff „implizites Wissen" wird heute oftmals als eine Art Sammelbegriff genutzt und scheint „für so verschiedene Begriffe wie Intuition, Kompetenz, Können, Körperwissen, Routine, non-deklaratives Gedächtnis, Unbewusstes, Habitus, knowing how usw. akzeptabel zu sein" (Bongaerts 2012:129).
Diese Art der Einteilung hat eine lange Tradition. Auch schon Aristoteles' Unterscheidungen in theoretische (*epistêmê, nous, sophia*), praktische (*phronêsis*) und produktive (*technê*) Formen können als eine erste systematische Klassifikation impliziter und expliziter Formen des Wissens verstanden werden (vgl. Adloff, Gerund und Kaldewey 2015:8). Ende des 19. Jahrhunderts unterschieden Philosophen wie William James und Bertrand Russel zwischen *knowledge by acquaintance* und *knowledge about*. Ersteres ist gekennzeichnet durch ein „Bekannt-Sein" mit etwas, das durch Sinneswahrnehmungen und direkten Kontakt entsteht. *Knowledge about* hingegen ist eine Tatsache, die man indirekt durch Beschreibung weiß, und damit ein gedankliches und nicht selbst erfahrenes Wissen (vgl. Schützeichel 2010:175). Ähnlich dazu steuerte der Philosoph Gilbert Ryle (1900-1976) die Unterscheidung in *knowing how* und *knowing that* bei, auf die bis heute oft Bezug genommen wird. Beim *knowing how* handelt es sich um die praktische Fähigkeit, etwas tun zu können und um eingeübte „*skills*", also spezifische Fertigkeiten (vgl. Schützeichel 2012:110 f.). *Knowing that* bezeichnet propositionale Repräsentationen in Form von kontextunabhängigem Fakten- und Regelwissen. Ryle zufolge sind diese beiden Wissensformen nicht aufeinander reduzierbar (also weder das eine noch das andere ist als Teil des anderen zu denken). Ein Argument gegen diese Unterscheidung lautet, dass „in the enactment of what we know, the two kinds are merged and are both activities and convey meaning" (Harris 2007:3).
In Bezug auf die Vorstellungen über den Grad der Explizierbarkeit, kann man in schwache und starke Formen impliziten Wissens unterscheiden (vgl. Loenhoff 2012:16 f.; Neuweg 2000:198 f.). Ein starker Begriff impliziten Wissens geht von der epistemologischen Priorität impliziter praktischer Fähigkeiten gegenüber der theoretischen Reflexion aus und versteht implizites Wissen daher auch als nicht repräsentierbar und nie vollständig explizierbar. Ein schwacher Begriff impliziten Wissens hält die Nicht-Explizierbarkeit nur für vorläufig und stützt sich damit auf Beispiele aus der Praxis, wo es gelingt, Fertigkeiten in Form von Beschreibungen oder Gebrauchsanweisungen zu explizieren.

Polanyis Beschäftigung mit der impliziten Dimension des Wissens[39] macht deutlich, dass es ihm um die praktisch-theoretische Doppelnatur des Wissens geht. Ausgangspunkt seiner Grundidee „we can know more than we can tell“ (Polanyi 1966:4) ist das *personal knowledge*, das primordial ist und somit der Unterscheidung in Subjekt und Objekt vorausgeht (vgl. Schützeichel 2012:113 ff.). Dieses personale Wissen bildet die Voraussetzung für jegliches andere Wissen, auch das wissenschaftliche Wissen, und in ihm liegt die implizite Dimension begründet. Explizites Wissen ist dagegen vom Subjekt losgelöst und kodifiziert und damit ein artikulierbares, übertragbares Wissen. Entgegen einiger Rezeptionen, beispielsweise im Wissensmanagement (vgl. die Kritik von Virtanen (2013) bezüglich der gängigen Verwendung des Konzepts des impliziten Wissens), ging Polanyi aber keineswegs von einer Dichotomie, sondern vielmehr von einer Dualität dieser beiden Dimensionen und einem wechselseitigen Konstitutionsverhältnis aus (vgl. Schützeichel 2012:115 f.). Für den Akt des Erkennens braucht es fokale und subsidiäre Elemente, die integriert werden müssen. Zur Veranschaulichung hilft es, sich zu vergegenwärtigen, wie wir Gesichter wahrnehmen: Es braucht die Integration aller einzelnen Teile, aber das ganze Gesicht können wir nur wahrnehmen, wenn wir nicht auf einen Einzelteil fokussieren. Oder, um es an einem anderen einfachen Beispiel deutlich zu machen, liegt, wenn man einen Nagel in die Wand schlagen will, das *focal awareness* auf dem Nagel und das *subsidiary awareness* auf dem Hammer. Implizites Wissen kann als körperlich verankerter Prozess verstanden werden, der mit einer Verschiebung der Aufmerksamkeit einhergeht (vgl. Bongaerts 2012:141).
Virtanen beschäftigt sich aus Sicht des Wissensmanagements mit Polanyi und fasst die implizite-explizite Struktur folgendermaßen zusammen:

> „The things that we are attending to and that we are consciously aware of (e.g. propositional belief, mental image, external object, read sentence etc.) belong to focal awareness. However, all focal awareness is dependent on subsidiary awareness that consists of variety of clues, elements and processes (personal knowledge structures, emotional processes, past experiences, motor responses etc.) that enable focal awareness giving rise to the personal meaning of its contents. (…) Hence, the focal object is always identifiable and in this sense explicit, whereas subsidiary content is unidentifiable, tacit. In addition, the two kinds of awareness are mutually exclusive; when the attention is switched to something hitherto subsidiary, it becomes focal losing its subsidiary meaning.” (Virtanen 2013:120)

Virtanen zählt damit zu einer Minderheit von Autoren[40], die sich im Bereich des Wissensmanagements in Bezug auf explizites und implizites Wissen eingehend mit den philosophischen Wurzeln beschäftigen. Populär wurde diese Differenzierung durch das von Ikujiro Nonaka und Kollegen entwickelte SECI-Modell (Nonaka, Toyama und Konno 2000; Nonaka und Takeuchi 1995), das Wissensgenerierung in der Umwandlung von impliziten und expliziten Wissensformen begründet sieht. Trotz der ganzheitlichen Herangehensweise der Autoren, die sich u. a. in ihrem Ba-Konzept[41] und in der Betonung von *phronetic leadership*[42] als

[39] Der englische Originaltitel seines auf Deutsch mit „Implizites Wissen“ (Polanyi 1985) titulierten Buches lautet „The Tacit Dimension“ (Polanyi 1966).
[40] Für weitere kritische Auseinandersetzungen siehe z. B. auch (Gourlay 2006; Grant 2007; Gueldenberg und Helting 2007).
[41] Unter Ba wird „the shared context of knowledge creation“ (Nonaka u. a. 2000:5) verstanden, Ba ist also der physische, soziale, virtuelle oder mentale Raum bzw. Kontext in und durch den Wissen entstehen kann. Vgl. auch die Ausführungen in Kapitel 3.2.4 zur Rolle der Umwelt.
[42] Der Ansatz des *phronetic leadership* basiert auf dem aristotelischem Konzept der Phronesis (“practical wisdom”) und bezeichnet „experiential knowledge that enables people to make ethically sound

Haltung für Führungskräfte zeigt (Konno, Nonaka und Ogilvy 2014; Nonaka, Toyama und Hirata 2008; Nonaka und Toyama 2007), wurden ihre Arbeiten in der größtenteils positivistisch geprägten Management-Literatur oftmals simplifiziert und darauf reduziert, Wege zu finden, wie implizites Wissen im Sinne der Organisation möglichst gut expliziert werden könne.
Diese Denkweise steht im deutlichen Gegensatz zu Polanyis Verständnis, demzufolge ein mentaler Akt durch das Zusammenwirken dreier Elemente (in einer *impliziten Triade*) zustande kommt: die subsidiären Elemente, das fokale Ziel und das wissende Subjekt, das die beiden miteinander verbindet (vgl. Neuweg 1999:189). Die soziale Dimension spielt dabei – im Gegensatz zu der großen Mehrheit an Forschungsansätzen zu implizitem Wissen – kaum eine Rolle.
Karl Mannheim, Soziologe und Philosoph (1893-1947), ähnelt mit seinen Ideen zu implizitem Wissen in vielerlei Hinsicht Polanyi[43], schenkte der Gemeinschaft aber besondere Aufmerksamkeit und legte damit in seinen Arbeiten einen Grundstein für die soziale Dimension impliziten Wissens auf die in Kapitel 3.2.5 näher eingegangen wird. Er beschrieb das konjunktive Erkennen als die ursprüngliche Erkenntnisform, die sich im Modus eines erfahrungsgebundenen, vorreflexiven Wissens vollzieht (vgl. Schützeichel 2012:118). Gemeinschaften sind der Ort, an denen konjunktives Wissen entsteht, das geprägt ist von körperlichen sowie emotionalen Kontexten. Eine zentrale Eigenschaft des konjunktiven Wissens ist die Kontagion, die „sinnliche Erfahrung des Gegebenen durch Berühren, Tasten, Schmecken, Riechen, Hören“ (2012:118). Schützeichel (vgl. 2012:119) beschreibt dies als Wir-Erfahrungen einer Gemeinschaft, deren Erkenntnisse Dritten nicht ohne Weiteres mitteilbar sind und somit implizit bleiben.

In der sozial- und kulturanthropologischen Literatur findet sich in Bezug auf Wissen und Wissensarten, die oft zitierte Unterscheidung zwischen *knowledge* und *knowing* (Borofsky 1994), bei der „*knowledge*“ als definiertes, unveränderliches und jederzeit reproduzierbares Wissen auf der einen Seite eines Kontinuums angesiedelt ist, wohingegen „*knowing*“ als kontextabhängiges Wissen, das fließender, beweglicher und flexibler ist, die andere Seite konstituiert. Der im Englischen mögliche Rückgriff auf das Gerundiv (*knowing*) ermöglicht eine Unterscheidungsdimension, die uns in der deutschen Sprache in dieser Form nicht offensteht und oft mit implizitem und explizitem Wissen in Zusammenhang gebracht wird[44].
Die Verwendung des Begriffs *knowing* betont durch das Gerundiv den Prozesscharakter des Wissens (vgl. Peschl (2006) aus konstruktivistischer Sicht). Auch der Sozialanthropologe Mark Harris beschäftigt sich mit *ways of knowing* (2007), „[which] includes both ‘modes of knowing’ and ‘pathways to knowing’. The second would seem a way to postpone the daunting first: body

judgments. Wise leaders demonstrate six abilities: (i) They make decisions on the basis of what is good for the organization and for society. (2) They quickly grasp the essence of a situation and fathom the nature and meaning of people, things, and events. (3) They provide contexts in which executives and employees can interact to create new meaning. (4) They employ metaphors and stories to convert their experience into tacit knowledge that others can use. (5) They exert political power to bring people together and spur them to act. (6) They use apprenticeship and mentoring to cultivate practical wisdom in orders” (Nonaka und Takeuchi 2011:58).

[43] Während der gemeinsamen Jahre im englischen Exil unterhielten Mannheim und Polanyi eine enge Arbeitsbeziehung (vgl. Schützeichel 2012:117).

[44] Interessant ist, dass diese wichtige Unterscheidung bei Borofsky nur als Unterschied zwischen „native“ und „anthropological ways of knowing“ gedacht wird (vgl. Harris 2007:3) und keinen Einzug findet in die Reflexion der Rolle des Forschers oder der Forscherin und der Methode.

against mind; affect against intellect; *Geisteswissenschaft* against *Naturwissenschaft*. One concentrates on the process of knowing" (Rapport und Harris 2007:327). Inhaltliche Beschäftigung und methodische Herangehensweise werden als untrennbar miteinander verbunden angesehen und ebenso soll die Formulierung „*ways of knowing"* uns erinnern, dass „any knowledge is inevitably situated in a particular place and moment; that it is inhabited by individual knowers and that it is always changing and emergent" (Harris 2007:4).
Die Psychologin Eleanor Rosch, Ko-Autorin gemeinsam mit Varela und Thompson von „The Embodied Mind" (1991), unterscheidet analytisches Wissen von p*rimary knowing*, einer Form von Kognition, die durch direkte Präsentation statt Repräsentation charakterisiert ist und davon ausgeht, dass wir nicht getrennt von der Welt gedacht werden können, sondern Wissen aus der Verbundenheit entsteht (vgl. Rosch und Scharmer 1999). Otto C. Scharmer, hat im Bereich des Managements darauf aufbauend in drei Formen des Wissens unterschieden: explizites Wissen, implizites oder verkörpertes Wissen und *self-transcending knowledge* oder noch-nicht verkörpertes Wissen. *Self-transcending knowledge* definiert er als „the ability to sense and presence the emerging opportunities, to see the coming-into-being of the new" (Scharmer 2001b:137) und führt damit einen Denkansatz ein, der sich mit dem Kreieren von Veränderung und neuem Wissen beschäftigt[45]. Reflexion, Imagination, Inspiration und Intuition sind dabei Teile des Prozesses (vgl. 2001b:140), den Scharmer auch mit Schöns (1983) Konzept *reflection-in-action* in Verbindung bringt. Scharmer legt den Fokus auf den Prozess des Entstehens und die ermöglichenden Bedingungen dafür. *Self-transcending knowledge* kann daher auch als implizites Wissen vor seiner Verkörperung beschrieben werden, das vor einer Subjekt-Objekt-Trennung entsteht (vgl. 2001b:139).

3.2.1.1 Formen impliziten Wissens

In rezenteren Ansätzen geht es vermehrt darum, diverse Ausformungen impliziten Wissens – und nicht die Dichotomie zwischen implizit und explizit – genauer zu beleuchten. Die Betonung des sozialen Aspekts findet sich in der Definition des britischen Soziologen Harry Collins (*1943) wieder:

> „Der bedeutendste Unterschied zwischen implizitem und explizitem Wissen liegt in der Tatsache, dass explizites Wissen an anderen Orten verfügbar sein kann, z. B. kann es mit der Post verschickt werden, während dies für implizites Wissen nicht gilt. Wir kennen nur einen Weg, implizites Wissen zu erwerben, und der besteht darin, mit anderen zusammenzukommen, die es schon besitzen." (Collins 2012:92)

Collins unterscheidet drei Formen impliziten Wissens: relationales implizites Wissen, somatisches implizites Wissen und kollektives implizites Wissen (vgl. Collins 2010:3, 2012:100 ff.). Relationales implizites Wissen ist in individuellen Beziehungen verortbar und wird rein über sozialen Kontakt vermittelt. Typisches Beispiel sind Geheimnisse, die – sofern man sich ihrer und der Tatsache, ob sie das Gegenüber wissen sollte oder dürfte, bewusst ist – jederzeit verraten und damit explizit gemacht werden können. Diese Art des impliziten Wissens stellt somit eine schwache Form dar. Eine stärkere Form bildet das somatische implizite Wissen, bei dem es sich um verkörperte Fähigkeiten (wie im klassischen Beispiel des Radfahrens) handelt. Es ist grundsätzlich explizierbar, scheitert aber oftmals an unserer begrenzten menschlichen Kapazität

[45] Für eine intensive Auseinandersetzung mit diesem Konzept vgl. Kaiser und Fordinal (2010a).

solch komplexe Vorgänge in physikalische Prozessbeschreibungen übersetzen zu können. Die dritte Form impliziten Wissens, das kollektive implizite Wissen, ist nicht explizierbar und entspricht somit einem starken Begriff. Beispiele sind die Beherrschung einer Sprache oder sich im Straßenverkehr bewegen zu können, es gelten bei beiden die (veränderlichen) Regeln einer Gemeinschaft und das implizite Wissen kann nicht auf individuelle Akteure reduziert werden. In der Praxis sind die drei Formen miteinander verknüpft und ihre Aneignung erfolgt in verschränkter Weise. Verabsäumt man es sie in der theoretischen Auseinandersetzung voneinander abzugrenzen, so führt dies zu fälschlichen Behauptungen über die Verfahren der Wissensexplikation (vgl. Collins 2012:107).

Die Kulturanthropologin Alexis Shotwell (*1974) stimmt mit Collins überein, dass die Formen impliziten Wissens für das wissende Subjekt immer untrennbar miteinander verbunden sind, aber konzeptuell einzeln betrachtet werden können (vgl. Shotwell 2015:172). Sie schlägt den Begriff *implicit understanding* vor, da es sich hierbei nicht immer um Formen handelt, die traditionellerweise mit dem Begriff Wissen erfasst werden, sondern um so etwas wie Gefühle, somatische Erfahrungen, Fertigkeiten und Kompetenzen, stillschweigende Voraussetzungen und das, was man als *common sense* bezeichnen könnte. „The implicit is what provides the conditions for things to make sense to us" (Shotwell 2011:x). *Implicit understanding* kann nach Shotwell (2011:xi) differenziert werden in: „practical, skill-based knowledge; somatic or bodily knowledge; potentially propositional but currently implicit knowledge; and affective or emotional understanding". Praktisches Können und Fertigkeiten finden vor dem Hintergrund geteilter kultureller Praktiken statt (vgl. 2011:7) und bilden die erste Form impliziten Wissens. Das somatische oder körperliche Wissen ist damit verbunden, bezieht sich aber auch auf die Verbindung zu Konzeptuellem und hat somit eine soziale und letztendlich auch politische Komponente (vgl. 2011:xii). Es geht um Fragen wie, was es heißt sich in seinem Körper wohl zu fühlen oder jemandem auf eine Art und Weise die Hand zu schütteln, die Freundlichkeit, Selbstbewusstsein oder Aggression vermittelt. Die dritte Art impliziten Wissens umfasst die Bereiche, die grundsätzlich in Worte gefasst und somit explizit gemacht werden könnten, es gegenwärtig aber – aus diversen Gründen – nicht sind und auch als *common sense* bezeichnet werden können. Als vierte Form nennt Shotwell Affekte und Gefühle, die nicht (vollständig) expliziert werden können, aber „that texture and tone our experience" (2011:xii). Zusammengefasst ist *implicit understanding* für Shotwell essentiell, wenn es um persönliche oder soziale Transformationen geht.

Thomas Fuchs, Psychiater und Philosoph (vgl. Kapitel 3.1.3) unterscheidet zwischen explizitem und implizitem Gedächtnis und verweist dabei auf Ryles *knowing that* und *knowing how* (vgl. 2009:46 f.). Er resümiert: „Somit richtet sich das explizite Erinnern von der Gegenwart zurück auf die Vergangenheit; das implizite Gedächtnis hingegen vergegenwärtigt die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie latent, als *gegenwärtig wirksame Erfahrung* in sich. Es ist unsere gelebte Vergangenheit. (…) [D]as Leibgedächtnis *repräsentiert* nicht, sondern es verkörpert und *reinszeniert* das Erlernte im leiblichen Vollzug" (Fuchs 2009:47) und überwindet damit jegliche dualistische Vorstellungen von einem vom Körper getrennten Geist.

Fuchs nimmt sowohl für das explizite als auch das implizite Gedächtnis Unterteilungen vor, die einander in Abbildung 11 schematisch gegenübergestellt werden.

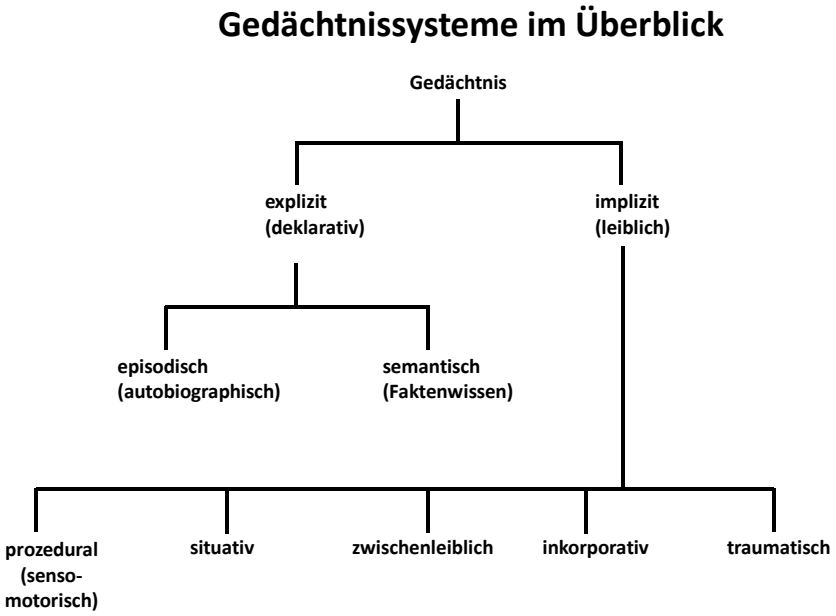

Abbildung 11: Gedächtnissysteme im Überblick, eigene Darstellung nach Fuchs (2009:47)

Abgesehen vom *prozeduralen Gedächtnis*, das das sensomotorische Vermögen in Form von Bewegungsabläufen, Gewohnheiten und Fertigkeiten beschreibt (vgl. 2009:47) und große Ähnlichkeiten mit skill-based knowledge und somatischem implizitem Wissen aufweist, führt Fuchs damit einige „neue" Perspektiven auf implizites Wissen ein, die deutlich aus seiner Arbeit mit Menschen in Interaktionsprozessen resultieren und daher von Bedeutung für diese Arbeit sind (vgl. 2009:48 ff.). Der situative Aspekt des impliziten, leiblichen Gedächtnisses bezieht sich darauf, dass es sich an Situationen orientiert und damit auch ein Raumgedächtnis ist. Vertrautheit in Räumen zählt ebenso zu dieser Kategorie wie Erfahrenheit in Situationen, die spezifische sinnliche und atmosphärische Wahrnehmungen ermöglichen, wie beispielsweise ein Stadionbesuch, eine Bootsfahrt oder auch eine Therapiesitzung. „Der Erfahrene erkennt mit geschultem Blick das Wesentliche oder Charakteristische einer Situation; er entwickelt schließlich einen ‚siebten Sinn', ein Gespür oder eine Intuition für sie" (2009:48). Das *situative Gedächtnis* ist in der therapeutischen oder beraterischen Arbeit mit Menschen von großer Bedeutung. In der konkreten Begegnung mit anderen kommt auch der Aspekt zum Tragen, den Fuchs das *zwischenleibliche Gedächtnis* nennt und worauf in Kapitel 3.1.3 schon eingegangen wurde. Das Interagieren zweier Körper führt zu wechselseitigen Aktionen und Reaktionen und ist allgemein gesehen eng verknüpft mit für die jeweilige Person typischen Interaktionsmustern, die sich in weiterer Folge auch zu leiblichen Persönlichkeitsstrukturen formen. Kommt es beim Bilden dieser Persönlichkeitsformen durch Nachahmung oder Identifikation dazu, dass wir fremde Haltungen oder Rollen übernehmen, so spricht Fuchs von *Inkorporationen*. Das *inkorporative Gedächtnis* beschreibt damit die Fleisch gewordenen Formen der Erziehung, wie Manieren oder gutes Benehmen, und entspricht Bourdieus Habitus-Konzept verinnerlichter Haltungen. Der letzte Aspekt des impliziten Gedächtnisses, das traumatische Gedächtnis, verweist am deutlichsten auf den psychiatrischen Hintergrund des Autors. Es beschreibt jene Schmerz- und Traumaerfahrungen, die sich „eingebrannt haben" oder „in den Gliedern sitzen". Solche sich im Gedächtnis eingeschriebenen Erfahrungen können im späteren Leben z. T. heftige physische und psychische Auswirkungen haben, sodass oft schon ein Geruch, eine

Wetterbedingung oder ein Geräusch dazu führt, dass die Vergangenheit für die betroffene Person lebendig und reinszeniert wird und sich dies auch körperlich manifestiert. Der Leib ist somit insgesamt gesehen ein „geschichtlich gebildeter Leib, dessen Erfahrungen sich in seinen unsichtbaren Dispositionen niedergeschlagen haben, ebenso wie sich seine sichtbare Gestalt im Wachstumsprozess geformt hat“ (2009:51) und gleichzeitig ist das Leibgedächtnis lebenslang formbar.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass implizites Wissen für (therapeutische) Veränderungsprozessen von Bedeutung ist:

> „Gebe ich dem Handeln (oder gemeinsamen Handeln) Vorrang vor dem Denken? Ja und Nein. Unter dem zeitgenössischen Blickwinkel eines verkörperten Geistes und der Fähigkeit zu einer auf den anderen zentrierten Partizipation ist eine solche Frage sinnlos. Aus dem Paradigmenwechsel, der sich in den letzten Jahren in den Kognitionswissenschaften vollzogen hat, resultiert das Bild eines menschlichen Geistes, der keineswegs eine autonome, körperlose Entität bildet. Vielmehr setzt das Denken an sich Gefühle voraus, die ihren Ursprung im Körper haben, sowie Bewegung und Aktion (…). Gegenwartsmomente, an denen intersubjektive Begegnungen beteiligt sind, setzen Menschen mit einem verkörperten Geist voraus, die physisch ebenso wie mental agieren und reagieren.“ (Stern 2005:153 f.)

Stern (vgl. 2005:153) folgend ist es nicht unbedingt notwendig, Deutungen in einer expliziten Form vorzunehmen. Oft genügt ein Modifizieren des impliziten Wissens, um Veränderung herbeizuführen. Handeln und Aktionen des nonverbalen Bereichs rücken damit in den Vordergrund als (möglicherweise) bis dato unterbeleuchtete Seite eines gemeinsamen Ganzen.

3.2.1.2 Präsenz und implizites Wissen

Mit dem Blick auf die Frage nach der Rolle impliziter Formen des Wissens in Begleitung, Beratung und Therapie, findet sich eine interessante Schnittstellenforschung (vgl. Ernst und Paul 2013) rund um die Schlüsselbegriffe „Präsenz“ und „implizites Wissen“.
Präsenz bzw. Präsent-Sein zu können ist eine oft genannte Qualität der Praktizierenden, sowohl in der Eigenwahrnehmung (vgl. Kapitel 5.3.2) als auch in der theoretischen Auseinandersetzung mit (therapeutischen) Kompetenzen, wenn Belschner etwa davon spricht, dass Präsenz „die Kompetenz dar[stellt], sich in der Begegnung mit einer Person in den entstehenden Bewusstseinsraum einschwingen zu können“ (Belschner 2005a:15) (vgl. Kapitel 3.5.4) oder Lazar den Begriff „*presentness*“ einführt, „to denote dimensions of the therapist’s explicit usage of her implicit knowledge and the role of her unformulated experiences within the therapeutic situation“ (Lazar 2000:340). Allgemeiner formuliert kann man sich dem Begriff der Präsenz folgendermaßen nähern:

> „Im schillernden Wortfeld, das durch den Präsenzbegriff eröffnet wird, finden sich eine ganze Reihe semantisch verwandter Begriffe wie ‚Anwesenheit‘, ‚Unmittelbarkeit‘ und ‚Gegenwärtigkeit‘, doch keiner dieser Begriffe ist deckungsgleich mit ‚Präsenz‘. (…) Für die Geisteswissenschaften von besonderem Interesse sind die Übersetzungsbemühungen bzw. Diskursivierungen, in denen Präsenz aus menschlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen destilliert und über kulturelle Schemata, Normen und Praktiken zugänglich wird.“ (Ernst und Paul 2013:10)

Der grundlegenden Definition von Präsenz als „Einheit von räumlichem und zeitlichem Zugegensein“ stellen die Autoren noch ein spezifisches Kriterium an die Seite, das die implizite Dimension von Präsenz kennzeichnet: „Geltend gemacht wird die *unmögliche sprachliche Explikation eines präsenten Sachverhalts unter der Bedingung einer gleichzeitig möglichen nicht-sprachlichen Gewissheit über die Präsenz des Sachverhalts*“ (Ernst und Paul 2013:11 Hervorhebung im Original). Präsent zu sein hat einen hohen impliziten Anteil bzw. kann als Teil eines Repertoires verkörperter Wissenspraktiken angesehen werden (vgl. Ernst und Paul 2013:11).
Die epistemologische Interdependenz zwischen Präsenz und implizitem Wissen gestaltet sich dabei folgendermaßen (vgl. 2013:15): Mit Blick auf die implizite Verfasstheit von Präsenz zeigt sich, dass Erfahrungen und Phänomene der Präsenz in Abhängigkeit von implizitem Wissen gegeben sind. Einerseits stellt implizites Wissen dabei die Voraussetzung für Präsenz dar und andererseits sind die Realisierungsformen impliziten Wissens Bestandteil der soziokulturellen Gestalt von Präsenzphänomenen. Blickt man auf die präsentische Verfasstheit von implizitem Wissen so zeigt sich, dass implizites Wissen durch Präsenz gekennzeichnet ist, indem körperliche Praxen entweder durch ihre Selbstverständlichkeit oder aber auch durch ihre Besonderheit in Abgrenzung zum Alltäglichen einfach präsent sind. Insofern ist Präsenz sowohl Voraussetzung wie auch ein qualitativer Begriff zur Differenzierung von realisiertem, implizitem Wissen. „Um das was ‚präsent‘ ist, ‚weiß‘ man, ohne dass es der sprachlichen Begründung bedarf. (…) Präsenz scheint aus der Überblendung von visuellen, körperlichen und emotionalen Kognitionen in konkreten kulturellen Praxen und Handlungssituationen hervorzugehen“ (Ernst und Paul 2013:15).

3.2.1.3 Intuition

Der Begriff der Intuition wird in der Praxis – und damit auch im Rahmen der Feldforschung dieser Arbeit – sehr oft genutzt, um Handlungen und Vorgehensweisen zu charakterisieren, die spontan und „aus dem Bauch heraus“ getätigt wurden. Auch in der theoretischen Literatur finden sich Bezüge auf Intuition gerne in Form der adjektiven Verwendung „intuitiv“ ohne dies näher zu definieren. Genau darin liegt m. E. sowohl der Vorteil als auch der Nachteil dieses Sammelbegriffs: Intuition umfasst vieles, das schwer in Worte zu fassen ist und ist im natürlichen Sprachgebrauch so gut verankert, dass es somit auch in der Kommunikation über diese (sprachlich schwer fassbaren) Themen sinnvoll eingesetzt werden kann. Mit einem Begriff wird eine Fülle an Bedeutungen kreiert. Genau darin liegt die Schwierigkeit in der Verwendung für eine Auseinandersetzung auf konzeptueller, theoretischer Ebene. Neben der inhaltlichen Schwammigkeit ist der Intuitionsbegriff oftmals auch mit einem Nimbus des Unerklärlichen aufgeladen. Aus diesen Gründen habe ich mich dafür entschieden, ein paar wenige für meine Arbeit relevante Forschungsergebnisse nur kurz zu skizzieren, mich auf theoretischer Ebene aber nicht auf das Konzept Intuition zu stützen. Stattdessen werde ich mich den in der Praxis auftretenden Phänomenen anhand der bereits skizzierten und in Folge noch weiter ausdifferenzierten theoretischen Überlegungen zu Formen und Qualitäten (impliziten) Wissens nähern. An der Schnittstelle zwischen Theorie und Praxis gibt es eine Fülle an Arbeiten (vgl. z. B. Bickel-Renn 2010; Ermann 2013; Kriz 2001; Sidler 2014), die wichtige Perspektiven für die Praxis einbringen.

Aus psychologischer Sicht möchte ich exemplarisch auf die Arbeiten von Seymour Epstein (2010) sowie Julie Gore und Eugene Sadler-Smith (2011) verweisen. Ersterer stützt seine Überlegungen zu Intuition auf die von ihm entwickelte Cognitive-Experiential Self Theory, derzufolge Menschen operieren, indem sie zwei verschiedene Informationsverarbeitungssysteme nutzen: das analytisch-rationale und das intuitiv-erfahrende. Er demystifiziert das „fuzzy construct“ (2010:296) Intuition insofern, als dass er viele Aspekte von Intuition mit dem „experiential system“ seiner Theorie erklärt.

Gore und Sadler-Smith betonen, dass Intuition nicht als einheitliches Konstrukt, sondern als „multifaceted“ (2011:304) verstanden werden muss. Sie erweitern damit die Unterscheidung zwischen den beiden Denkarten, indem sie sich auf Binnendifferenzierungen bzw. Subsysteme konzentrieren (Intuitionstypen) und diese vom Prozess der Intuition unterscheiden. Als „primary types“ (2011:305) bezeichnen sie *problem-solving intuitions*, *social intuitions*, *moral intuitions* und *creative intuitions*. Soziale Intuitionen sind durch Wahrnehmung und unbewusste Verarbeitung verbaler und non-verbaler Indikatoren gekennzeichnet und treten als rasche und automatische Evaluation des kognitiven und / oder affektiven Zustands einer anderen Person in Erscheinung (vgl. 2011:310).

Einen weiteren wichtigen psychologischen Beitrag stellt Gerd Gigerenzers Ansatz der Bauchentscheidungen (2007) dar, demzufolge man durch einfache Heuristiken zu schnellen und guten Entscheidungen gelangen kann, die dann wie „aus dem Bauch heraus“ getroffen wirken. Sie beruhen auf einfachen und unbewussten Faustregeln (beispielsweise Blickheuristik oder Wiedererkennungsheuristiken) und funktionieren besonders gut bei hohem Fachwissen und ausdifferenzierten Handlungsrepertoires.

Marie Krenzin, Psychologin und systemischer Coach, definiert Intuition als:

> „Erfahrungswissen eines Individuums und die Fähigkeit zur Erfassung, Erkenntnis und Wahrnehmung von Sinnzusammenhängen, Ereignissen und Situationen. Sie kann sich als Handlungswissen äußern, dabei wirkt sie unmittelbar, umfassend und ganzheitlich. Sie wird als schöpferischer Geistesblitz mit einer emotionalen Komponente erfahren und bewirkt neue Ideen und Sichtweisen. Dabei bleibt sie für das logische-rationale Denken häufig nicht nachvollziehbar und erklärbar.“ (Krenzin 2008:44).

Für das Feld der Beratung und Therapie leistet Markus Hänsel (2014) einen wichtigen Beitrag zur Intuitionsforschung. Er nennt Intuition eine „Schlüsselkompetenz im 21. Jahrhundert“ (2014:15) und definiert Charakteristika und Kompetenzfelder von Intuition. Intuition als professionelle Kompetenz ist durch folgende Faktoren in Abbildung 12 gekennzeichnet:

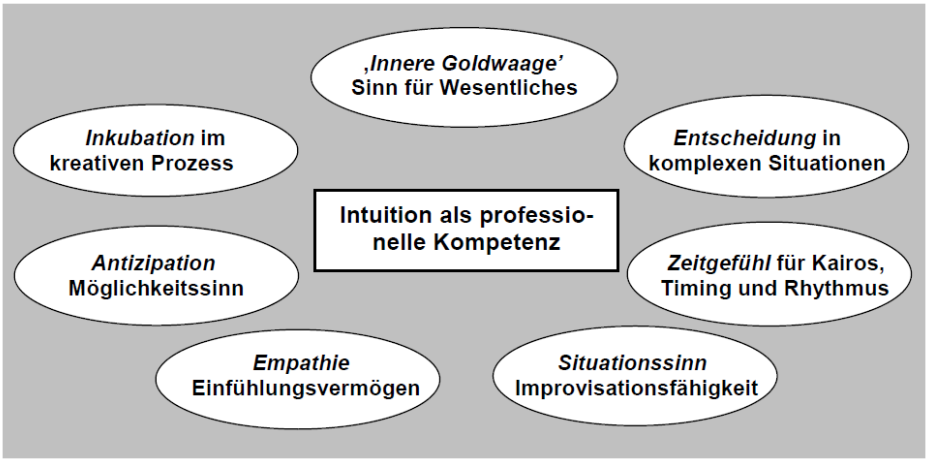

Abbildung 12: Professionelle Kompetenzfelder von Intuition (Hänsel 2014:24)

Die Darstellung zeigt, dass Hänsel Intuition nicht nur als intrapersonelles, sondern auch als interaktionelles Phänomen begreift. Er geht in seinen Ausführungen dabei auf Intuition als implizites Handlungswissen und kognitive Heuristik sowie auf Damasios Konzept der somatischen Marker (vgl. Kapitel 3.2.3) und intuitive Kommunikation auf körperlicher Ebene (vgl. Kapitel 3.1.3) ein.

Claire Petitmengin (1999) bringt eine zusätzliche Perspektive ein, indem ihre phänomenologisch ausgerichtete Forschungsarbeit auf die intuitive Erfahrung fokussiert und diese mithilfe eines synchronischen Modells beschreibt. Es beginnt mit einer Phase des Loslassens, da Intuition zwar nicht erzeugt werden kann, aber ein spezifischer innerer Zustand die Voraussetzung für ein mögliches Entstehen ist (vgl. 1999:60 ff.). Dabei werden durch Veränderungen der Atmung, Haltung, etc. Modifikationen der Beziehung zum Körper vorgenommen, mentale Aktivitäten verändert und insgesamt persönliche Gesten des Loslassens realisiert. Dies ändert den innerlichen Zustand und ist die Voraussetzung für die nächste Phase, in der oftmals eine Verbindung mit einem Objekt (physisch, eine andere Person oder eine Frage/Problem) eingegangen wird. Es folgt die *listening phase*, in der die Aufmerksamkeit auf die persönlichen Empfindungen in Form von Bildern, kinästhetischen Wahrnehmungen oder anderen Modi gerichtet ist. Aus dieser gerichteten Aufmerksamkeit heraus emergiert die Intuition, die sensorisch unterschiedliche Formen haben kann (Bilder, Körperwahrnehmungen, Geräusche, Worte, etc.) und oftmals auch in ein intuitives Verhalten übergeht.

Anderson (vgl. 2011:22 ff.) unterscheidet im Kontext der von ihr formulierten Forschungsmethode *Intuitive Inquiry* zwischen fünf Typen der Intuition, die beschreiben, in welcher Form Intuition sich in der gelebten Erfahrung ausdrücken kann: Erstens unbewusste, symbolische und imaginale Prozesse, zweitens übersinnliche (*psychic*) oder parapsychologische Erfahrungen, drittens sinnliche Modi der Intuition (wie Kinästhesie, Propriozeption oder viszerale Empfindungen), viertens empathische Identifikation und fünftens durch unsere Wunden (vgl. dazu das Konzept des *wounded healer*).

Die hier dargestellten Formen des Wissens, in ihren expliziten und impliziten Ausprägungen, sind alle gekennzeichnet von mehreren Dimensionen und dem Kontext ihrer Entstehung. In weiterer

Folge wird daher auf die Situiertheit von Wissen sowie die körperlichen, räumlichen und sozialen bzw. interaktionalen Faktoren eingegangen.

3.2.2 Situiertheit von Wissen

Seit den Anfängen unserer Disziplin der Anthropologie gibt es eine große Tradition, sich mit Fragen des Wissens[46] und epistemologischen Prozessen auseinanderzusetzen. Grob unterteilt kann man dabei von zwei Denktraditionen sprechen: „There is the 'Anglo-Saxon' (Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Gluckman) version of the knowledge that is invested in explicit social structures, conventions and institutions; and there is the 'Continental' (Saussure, Lévi-Strauss, Foucault, Bourdieu) version of knowledge that is invested in implicit, deep structures, discourses and habituses" (Rapport und Harris 2007:328). Seit den 1960er und 1980er Jahren gibt es eine beobachtbare, wellenartige Intensivierung der Beschäftigung mit dem Thema Wissen. Dies könnte, Boyer folgend, als eine Antwort auf die sogenannten „reflexive turns in anthropology" angesehen werden (vgl. Boyer 2005:145). Damit verbunden rückte immer wieder die Frage nach dem „Wie" in den Vordergrund: „(A)nthropologists speak of the creation of knowledge, of thought, and consciousness without detailing any processes or mechanisms" (Crick 1982:291). Dies führte dazu, dass Anthropologen wie Malcom Crick und Victor Turner schon in den frühen 1980er Jahren Interdisziplinarität und eine ernsthafte Verknüpfung mit der neurobiologischen Forschung forderten, um Fortschritte in der Anthropologie des Wissens zu machen (vgl. Crick 1982:296; Turner 1983a:221). Ein erster Schritt war die Erkenntnis, dass vielen anthropologischen Texten ein veralteter Kognitionsbegriff zugrunde lag, der auf der Vorstellung eines Hirns als Informationen verarbeitender Computer fußte (vgl. Harris 2007:2). Wie schon in der Auseinandersetzung mit der Forschung über Interaktion dargestellt, stellte die Überwindung eines streng kognitivistischen Paradigmas auch in Bezug auf Fragen des Wissens einen wichtigen Schritt für die gegenwärtigen Forschungsansätze dar.

Varela, Thompson und Rosch (1995:208) fassen in ihrem einflussreichen Werk „The Embodied Mind" zusammen: „Die zentrale Ansicht des nicht-objektivistischen Ansatzes ist, daß Wissen aus fortgesetzter Interpretation resultiert, die sich aus unserer Fähigkeit zu verstehen ergibt. Diese Fähigkeit wurzelt in den Strukturen unserer biologischen Verkörperung, wird aber in der Sphäre des konsensuellen Handelns und der Kulturgeschichte gelebt und erfahren. Aufgrund dieser Strukturen können wir unserer Welt einen Sinn unterlegen, oder phänomenologisch ausgedrückt: sie sind jene Strukturen, durch die wir als Wesen existieren, die ‚eine Welt haben'". Ebenfalls in Abgrenzung zu kognitivistischen Ansätzen ist die Studie zu situiertem Lernen von Jean Lave und Etienne Wenger zu sehen, die Lernen als eine Teilnahme an „communities of practice" sieht, „[that] concerns the whole person acting in the world" (Lave und Wenger 1991:49). Ähnlich argumentierend, betont Christina Toren (1993:467): „[T]he human mind cannot be analogous to a set of computer programs (…) That our cognitive processes are *constituted* through our embodied engagement in the world and predicated on inter-subjectivity makes these processes profoundly different from those programmed into a computer".

Rezentere Ansätze der Wissensanthropologie (vgl. Cohen 2010; Harris 2007; Marchand 2010) betonen die Situiertheit und dynamische Qualität von Wissen, das in Interaktionen entsteht,

[46] Für einen Abriss der Auseinandersetzung mit Fragen des Wissens und der diesbezüglichen Entwicklung der Anthropologie, besonders zu Beginn des 20. Jahrhunderts vgl. Boyer (2005).

„though the cognitive processes of interpretation are individual, the production of knowledge, as mental representations, is social. Knowledge is realized on-line: *in* communication and, more generally, *in* interaction. The dynamic nature of interaction presents constant opportunity for new and possibly divergent ways of thinking and speaking about things. Thus dialogue is not an articulation of fixed things already known, but rather it is kind of 'knowing in progress'. The state of 'knowing' is one of constant flux, update, and transformation" (Marchand 2010:12).

Als eine Erkenntnis aus diesen Beiträgen kann die Überlegung angesehen werden, dass es uns Menschen entspricht und „liegt", Wissen on-line zu realisieren und dieser Modus daher zurecht intensiv Gegenstand der Forschung sein sollte. Das bedeutet im Gegenzug aber nicht, dass „off-line"-Kognition nicht existiert bzw. eine darauf aufsetzende Sekundärmöglichkeit darstellt.

Auch der Ansatz des Soziologen Nico Stehr Wissen als eine „capacity to act" zu betrachten, spricht von Wissen als Handlungspotenzial, das aus und in einem spezifischen Kontext entsteht. „[T]he material realization and implementation of knowledge is dependent on, or embedded within the context of specific social, economic and intellectual conditions. Knowledge, as a capacity for action, does not signal that specific knowledge claims always convey or carry a kind of constant and fixed 'value'" (Stehr 1996:8).

Im „Handbuch Kognitionswissenschaft" wird situierte Kognition als verkörperlicht (*embodied*), situativ eingebettet (*embedded*), erweitert (*extended*), verteilt (*distributed*) und enaktiv (*enacted*) beschrieben (vgl. Lyre und Walter 2013:184 f.). Der Ansatz Kognition als situiert zu bezeichnen, stellt dabei kein einheitliches Forschungsprogramm, sondern einen Überbegriff dar, der versucht ausdifferenzierte und sich teilweise stark unterscheidende Ansätze zu vereinen. Die zentralen Überlegungen sind, dass Kognition nicht losgelöst von Körper und Umwelt („offline"), sondern im Austausch eines verkörperlichten Systems mit seiner Umwelt („online") passiert. Daher macht es Sinn, in die Erforschung aktiver Echtzeitinteraktionen zu investieren. Weiters wird der Körper nicht als zu kontrollierendes und koordinierendes Vehikel, sondern als Ressource betrachtet. Und schließlich wird auch der Umwelt eine Ressourcenrolle zugesprochen, indem kognitive Prozesse nicht als nur im Gehirn stattfindend angesehen werden, sondern sich in die Umwelt hinein erstrecken bzw. in der Interaktion mit der Umwelt entstehen.

Ähnlich dazu und ebenfalls in vereinter Abgrenzung zu kognitivistischen Modellen ist die Bezeichnung der 4E Kognition zu sehen (vgl. Menary 2010). Die vier E beziehen sich auf *embodied, embedded, extended, enacted* und auch in diesem Ansatz wird argumentiert, dass die Schlagkraft in den unterschiedlichen Ausrichtungen liegt, da „simple homogenous explanations do not do justice to the complexity of cognitive phenomena" (vgl. 2010:461). Eine weitere Zusammenfassung dieser Ansätze wird als 4EA Kognition – das A steht für das Affektive – bezeichnet. Diesem Ansatz ordnet sich beispielsweise eine interdisziplinäre Strömung zu, die sich als kritische Neurowissenschaft (Choudhury und Slaby 2012) bezeichnet und besonders die sozialen und kulturellen Kontexte in den Fokus ihrer Forschung stellt.

Für die konkrete Anwendung dieser Überlegungen kann festgehalten werden, dass sie Forschungsperspektiven einbringen, die die These unterstützen, dass Menschen für ein Handeln in der Kopplung mit ihrer Umwelt optimiert ausgelegt sind.

3.2.3 Die Rolle des Körpers

Körperliches Erfahren spielt eine entscheidende Rolle, wenn es um Fragen des Wissens geht: „In their various roles as perceivers, learners, recorders, communicators, and theorists of

knowledge, anthropologists have long recognized the central importance of bodily experience in human knowledge" (Cohen 2010:193). Die Verbindung der Perspektiven Körper (oder Leib) und Wissen ist dabei vielgestaltig: Körper als Ort, als Gegenstand, als Agent von Wissensprozessen. Die Bandbreite der Ansätze reicht von in den Körper „eingeschriebenem" Wissen bis zu Körper als wissensgenerierend in Interaktionen. Aufbauend auf die bereits erörterte leiblich-phänomenologische Perspektive und ohne Anspruch auf eine vollständige Darstellung von „*embodied knowledge*"- oder „*embodied cognition*"-Ansätzen, ist es Ziel dieses Kapitels einige Grundannahmen und Konzepte vorzustellen, die den Kontext des Forschungsgegenstands bilden.

Grundsätzlich besteht die Idee der Verkörperlichung darin, kognitive Prozesse und Aktivitäten nicht als ausschließlich im Gehirn angesiedelt, sondern als durch den Körper und die Umwelt geprägt oder konstituiert anzusehen (vgl. Lyre 2013:187 ff.). Dabei kann zwischen schwacher, starker und radikaler Verkörperlichung unterschieden werden. Die schwache Form sieht den Körper als prägend für die Struktur und den Gehalt der internen Repräsentationen an, wohingegen starke Verkörperlichung die Repräsentationen als vom Körper konstituiert betrachtet. Die radikale Form geht davon aus, dass kognitive Systeme über keine Repräsentationen verfügen und deren Leistungen gänzlich auf dem Körper und der Interaktion mit der Umgebung basieren.

Anthropologische Forschung widmet sich seit den 1980er Jahren verstärkt dem Körper und seiner Bedeutung in Bezug auf Wissen. Neben den wichtigen und bereits in Kapitel 3.1.3 dargestellten Beiträgen von Jackson (1983) und Csordas (1990, 1993), sei an dieser Stelle auch auf die im Gebiet der Medizinanthropologie verorteten Arbeiten von Scheper-Hughes und Lock (Scheper-Hughes 1994; Scheper-Hughes und Lock 1987) verwiesen. Sie unterscheiden zwischen dem individuellen, sozialen und politischen Körper[47]. Die körperliche Sicht auf Wissen ist (in der Anthropologie) immer auch eng verknüpft mit der methodischen Herangehensweise. Paul Stoller lieferte mit „The Taste of Ethnographic Things" (1989b) einen wichtigen Grundstein für die Sinnesanthropologie und den Apprenticeship-Ansatz (vgl. Kapitel 2.5.3).

Rezentere Ansätze der Wissensanthropologie der letzten 10 Jahre realisieren in ihrer Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Kognitionswissenschaft die Forderung nach mehr Interdisziplinarität. Ein wichtiger Vertreter des „embodied cognition"-Ansatzes, der sich dabei aber klar einer „representational theory of mind" zuordnet, ist der Anthropologe Trevor Marchand. Er zielt auf ein Verständnis von Wissen ab, das er analog zu Butlers „performed identity" sieht, wenn er sagt, dass „recognizing knowledge as producing, and being produced *in*, physical, social and cultural contexts that necessarily include other actors. Knowledge is not fixed, but rather is an ever-present process of becoming – *nie sein, immer werden*." (Marchand 2007:183). Sein Ziel ist es, die implizierte Dichotomie von „*knowing how*" und „*knowing that*" zu überwinden und die im Körper und den Kommunikationsprozessen verankerten Gemeinsamkeiten zu erforschen. Er sieht Erfahrung dabei als „grounded in the body that acts and engages not only with a physical

[47] Der individuelle Körper, „understood in the phenomenological sense of the lived experience of the body-self" (1987:7) beschreibt die Ebene des Körpers als Ort der Wahrnehmung, Empfindung und Emotionen und bildete einen wichtigen Ausgangspunkt einer kritischen Medizinanthropologie. Sozialer Körper versteht den Körper als Symbol oder Metapher und politischer Körper nimmt die Focaultsche Perspektive eines sozial regulierten und kontrollierten Körpers ein. In der Realität bilden diese drei Körper ein eng verwobenes System, das beispielsweise durch Krankheit mit seiner Umwelt „kommuniziert" (vgl. 1987:31).

environment of sensual phenomena but also with a (cultural) community of interlocutors" (2007:186).
Die Anthropologin Emma Cohen (vgl. 2010:193) betont ebenso die Wichtigkeit der Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen und verortet ihre Forschung anschließend an Barsalou innerhalb einer „*grounded cognition*", einem Ansatz, der kognitive Prozesse wie Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Erinnerung, etc. als in ihrem physischen Kontext verankert (*grounded*) sieht. Diesem Ansatz folgend ist Wissen in modalitätsspezifischen neuro-kognitiven Systemen zu finden (also beispielsweise jenen, die Sehen, Bewegung, Hören, Emotion oder Motivation verarbeiten) und wird durch die teilweise Simulation der kognitiven und körperlichen Zustände, sozialen Interaktionen und Umweltsituationen, die zum Wissenserwerb beigetragen haben, reaktiviert (vgl. 2010:194). Marchand folgert daraus:

> „This implies that embodied knowledge is more than merely skilled practice and performance, and that the body plays a key role in the making and recall of a wide spectrum of knowledge, including the conceptual kind. If this is so, the need for analytic framework that accounts for the complex relations of interdependence between minds, bodies, and environment is all the more necessary to our studies of society and culture." (Marchand 2010:18)

Der Psychologe und Kognitionswissenschafter Lawrence Barsalou fasst zusammen: Aus der Perspektive der *grounded cognition* „the cognitive system utilizes the environment and the body as external informational structures that complement internal representations. In turn, internal representations have a situated character, implemented via simulations in the brain's modal systems, making them well suited for interfacing with external structures" (Barsalou 2010:717).
Eine radikale Verkörperlichung findet sich – im Gegensatz zu den bisher dargestellten Ansätzen – in den psychologischen Forschungen von Wilson und Golonka (2013), die aufbauend auf einer Verbindung von Wahrnehmung und Handlung (*perception-action coupling*) von keinen internen Repräsentationen ausgehen. „Our bodies and their perceptually guided motions through the world do much of the work required to achieve our goals, *replacing* the need for complex internal mental representations" (2013:1). Auf philosophischer Seite sei Anthony Chemeros (2009) anti-repräsentationalistische Position einer „radical embodied cognitive science" erwähnt, die Kognition in Agent-Umwelt-Dynamiken beschreibt. Er vertritt damit, ebenso wie Hutto und Myin (2013), eine radikale enaktivistische Position mit einem Fokus auf die Wirkung der dynamischen Kopplung, in der die Interaktionsdynamik allein durch die direkte Wahrnehmung des Gegenübers erklärt wird. Engel et al. (2013) sprechen in diesem Zusammenhang von einem „pragmatic turn" in den Kognitionswissenschaften.

Auch inhaltlich gesehen gibt es eine große Bandbreite an Blickwinkeln auf das Thema Körper und Wissen: Körper als Ort der Kulturproduktion, als Instrument der Wahrnehmung oder als Agent in Interaktionsprozessen.
Wie in Kapitel 3.1.3 zur leiblich-phänomenologischen Perspektive ausführlich dargestellt, kann der Körper bzw. Leib als Ort der Kultur bzw. Kulturproduktion und –reproduktion angesehen werden und somit ist verkörperlichtes Wissen Ausdruck von Kultur. Bourdieus Habitus-Konzept bildet diesen Strang der Körper-Wissen-Verbindung eindrucksvoll ab. Fuchs (2009:47) bezeichnet es als inkorporatives Gedächtnis. Shotwell (vgl. 2011:7) weist darauf hin, dass praktisches Können immer vor dem Hintergrund geteilter kultureller Praktiken stattfindet.

Der Soziologe (und Schüler Bourdieus) Loïc Wacquant spricht sich aus für eine „Soziologie aus Fleisch und Blut“ oder „*carnal sociology*“ als einen „general approach to social life because *all agents are embodied and all social life rests on a bedrock of visceral know-how*, or prediscursive knowledges and skills that are both acquired and deployed in practical entailment with a definite social cosmos” (Wacquant 2005:467). Mit Blick auf das verkörperte, praktische Wissen schlägt er eine Konzeption des menschlichen Akteurs anhand von sechs Eigenschaften vor („‘Six S‘ conception of the agent“) (vgl. Adloff und Wacquant 2015:186 f.). Zusätzlich zu der symbolischen Dimension, die in Sprache, Mythen, Kunst, Religion und Wissenschaft ihren Ausdruck findet, kann der Mensch als empfindungsfähig (*sentient*), leidensfähig (*suffering*), geschickt (*skilled*), vielschichtig (*sedimated*) sowie räumlich und sozial verortet (*situated*) beschrieben werden. Das handelnde Subjekt fühlt mithilfe des Wahrnehmungsapparates und kann diese Wahrnehmungen interpretieren und sich der eigenen Gefühle bewusst sein. Es ist den Bedrohungen und Rückschlägen durch die natürliche und soziale Welt ausgesetzt und hat dabei Bedürfnisse und Sehnsüchte, die nicht erfüllt werden. Urteile anderer und die Unausweichlichkeit des Todes sind Teil dieser Realität, die zu ertragender Angst und Qual führt. Gleichzeitig kann das handelnde Subjekt etwas bewegen und dadurch einen Unterschied machen. Die erworbenen und trainierten Fertigkeiten befähigen zu handeln und Aufgaben kompetent zu erledigen. All diese Elemente entwickeln sich in unserer Auseinandersetzung mit der Welt und werden als „geschichtetes“ Produkt unserer individuellen und kollektiven Geschichten in unsere Körper eingelagert. Dies geschieht durch unsere einzigartige Verortung und Bewegung im physischen und sozialen Raum. Unser Körper trägt dabei die Spuren der vielen von uns über die Zeit hinweg aufgesuchten Orte in sich.

Aus einer anderen Perspektive, die sich stark mit den körperlichen Sinnen beschäftigt, kann der Körper als Ort oder Instrument[48] der Wahrnehmung beschrieben werden. Es ist gleichsam ein Wissen durch den Körper, das dabei ermöglicht wird[49].
Der portugiesische Neurowissenschaftler Antonio Damasio liefert mit seinem Konzept der *somatic markers* eine – gerade im Bereich von Beratung und Therapie stark rezipierte – Grundidee dafür. Die Hypothese der somatischen Marker (Damasio 1996), deren Ausgangsbasis Untersuchungen von Patienten mit Schädigungen im Bereich der Stirnlappen waren, die bei gleichbleibender Intelligenz ein stark verändertes Verhalten zeigten, ist eine Theorie über das menschliche Entscheidungsverhalten. Vereinfacht ausgedrückt besagt sie, dass Emotionen verkörperlicht sind und unsere Entscheidungen beeinflussen. Gefühle, die in einem auftreten, sind die Wahrnehmung der emotionalen Körperzustände und an unserem Verhalten und unseren Entscheidungen stark beteiligt. Somatische Marker sind somit das körperliche Empfinden in Form eines Signals, das Einfluss hat, wie auf eine bestimmte Situation reagiert wird. Damasios Ideen gelangten besonders durch seine populärwissenschaftlichen Publikationen (1994, 2000) zu größerer Bekanntheit.

[48] Die Metapher des Instruments als Beschreibung des Körpers ist im Feld der Beratung und Therapie weitverbreitet. Als Musikinstrument gedacht verliert sie ein bisschen den mechanistischen Beigeschmack und setzt sie sich sehr schlüssig in Beschreibungen der Qualitäten der Interaktion in Bezug auf die Stimmigkeit und Resonanz fort.

[49] Genau darin besteht aber auch die Kritik enaktivstischer Ansätze, da durch diese Haltung die Sinne als verantwortlich für die Wahrnehmung gesehen werden können, im Gegensatz zu einem Realität hervorbringenden Leib.

Einen weiteren Beitrag lieferte der amerikanische Neurobiologe Michael Gershon (1981) mit seinen Untersuchungen zu Seratonin im Körper, die in der Beschreibung des enterischen Nervensystems mündeten. Dieses im Bauch verortbare, selbstständig funktionierende Geflecht an Nervenzellen, das auch als viszerales Gehirn tituliert wird, hat der Theorie folgend großen Einfluss auf unsere Gemütszustände und in weiterer Folge auch auf unsere Entscheidungsfindungen. Auch in diesem Fall ist es die populärwissenschaftliche Publikation „Der kluge Bauch. Die Entdeckung des zweiten Gehirns“ (2001), die zu einer größeren Bekanntheit der Theorie führte.

Ebenfalls um Entscheidungsfindung geht es in den bereits kurz angesprochenen Arbeiten des Psychologen Gerd Gigerenzer, der sich mit den sogenannten Bauchentscheidungen (2007) aus dem Blickwinkel von Heuristiken und Entscheidungsbäumen beschäftigt. Entscheidungen werden ihm zufolge intuitiv und Faustregeln folgend getroffen.

Weiters sei in diesem Zusammenhang auch auf die Arbeiten des Psychiaters Luc Ciompi (1982) verwiesen, der mit seinem im Rahmen der dynamischen Systemtheorie angesiedelten Konzept der Affektlogik die Wechselwirkung zwischen Fühlen und Denken beschreibt. Affekte, definiert als gefühlsartige Befindlichkeiten aller Art, verbinden durch ihre Schalt- und Filterwirkung Wahrnehmung und die (körperliche) Verfassung sowie unser Verhalten zu einer funktionalen Einheit. Ciompi wendet dies im Sinne einer fraktalen Strukturiertheit sowohl auf Individuen, also auch auf interpersonelle Kommunikation sowie den kollektiven Bereich an.

Aufgegriffen wurden diese Ansätze in Beratung und Therapie beispielsweise von Maja Storch, z.B. im Buch „Das Geheimnis kluger Entscheidungen – von somatischen Markern, Bauchgefühl und Entscheidungskraft“ (2003) oder von Markus Hänsel in „Intuition als Schlüsselkompetenz im 21. Jahrhundert“ (2014).

Der Psychologe, Philosoph und Psychotherapeut Eugene T. Gendlin leistet mit seinem Konzept des *felt sense* einen sowohl philosophischen als auch praktisch anwendbaren Beitrag zum Thema Körperwissen. Wahrnehmung geschieht – in der Tradition Merleau-Pontys – als Teil der Interaktion mit der Umwelt. „The body senses the whole situation, and it urges, it implicitly shapes our next action. It senses itself living-in its whole context - the situation” (Gendlin 1992:345). Handlung geschieht also aus dem körperlichen Gefühl in einer bestimmten Situation heraus, das etwas anderes umfasst als (nur) die Wahrnehmungen unserer fünf Sinne. Gendlin demonstriert dies anhand eines Beispiels: Man stelle sich vor, man geht abends nach Hause und merkt auf einmal, dass man von einer Gruppe von Männern verfolgt wird. In dieser Situation geschieht neben Wahrnehmen, beispielsweise dem Hören der Personen, noch etwas anderes. „Your body-sense includes your hope that perhaps they aren't following you, also your alarm, and many past experiences – too many to separate out, and surely also the need to do something – walk faster, change your course, escape into a house, get ready to fight, run, shout …” (1992:346). Das körperliche Gefühl dazu umfasst mehr als wir überhaupt benennen könnten und ist dadurch gekennzeichnet, (noch) vage und unklar zu sein. Es ist ein Gespür von oder für etwas, und vereint damit sowohl Erfahrungen aus der Vergangenheit mit (Handlungs-)Möglichkeiten, die im Entstehen sind[50]. Preston nennt es „the visceral aura, the palpable mood of implicit knowing“ (Preston 2008:354) und beschreibt den Körper als Ort der Interaktion zwischen dem Verbalen und dem Bildlichen (vgl. 2008:361).

[50] Vgl. dazu auch Scharmers Konzept des *self-transcending knowledge* (Scharmer 2001a).

In dem von Gendlin entwickelten Psychotherapieansatz des *Focusing* wird das soeben beschriebene Körpergefühl, diese Art des verkörperten impliziten Wissens, als *felt sense* bezeichnet. Gendlin bemerkt pointiert: „Isn't it odd that no word or phrase in our language as yet says this? 'Kinaesthetic' refers only to movement; 'proprioceptive' refers to muscles. 'Sense' has many uses. So there is no common word for this utterly familiar bodily sense of intricacy of our situations, along with the rapid weighing of more alternatives than we can think separately" (1992:346 f.). In der Therapie kann mithilfe des Fokussierens auf ein Körpergefühl (*felt sense)* etwas Neues entstehen, beispielsweise in Gestalt eines Gedankens oder Einfalls. Durch das Raum-Geben für das was (körperlich) da ist, kann etwas in Bewegung kommen, das man als *felt shift* bezeichnet. Aus einem *felt sense* können gleichsam Handlungen erwachsen und einem Gefühl des Steckenbleibens kann Erleichterung folgen. Der Psychologe und Focusing-Therapeut Johannes Wiltschko macht diese Verbindung deutlich:

> „Wir sollten deshalb nicht von der ‚Weisheit des Körpers' reden. Denn der Körper ‚weiß' das, was wir noch nicht wissen, nicht in dem Sinn, dass er die fertig geformten Worte schon in sich trägt, gleichsam nur deren Aussprache erwartend. Nein, das Körper(er)leben setzt sich im Sprechen bzw. Handeln auf neue Weise fort. Worte, Begriffe und Konzepte sind keine Kopien von etwas, das im Körper schon fertig wartet. Sie erweitern das Erleben und setzen es fort." (Wiltschko 2011:55)

Preston führt aus, dass erfahrene TherapeutInnen dieses „Gefühl", wenn etwas im Entstehen begriffen ist, kennen:

> „When we are empathically attuned and we resonate with our patient's experience, we have learned to be aware not only of words and content, or even of body language and nonverbal information, but also the feel, mood, and bodily sense that is there in the intersubjective field. We are looking for the emergent feel – the felt connection between words and the implicit larger realm. We are responding to more strands of implicit information than could possibly be spelled out. These myriad strands of unarticulated knowing are simultaneously interacting and intersecting, crossing with each other in us and between us, impacting and being impacted by the situation." (Preston 2008:354)

Einen wertvollen Beitrag zu dieser Herangehensweise liefert die Sinnesanthropologie (Anthropology of the Senses)[51] als ein Bereich der Anthropologie, der sich sowohl inhaltlich als auch methodisch mit der Wichtigkeit der Sinne für ein Verständnis der Interaktionen des Menschen mit anderen und seiner Umgebung beschäftigt. Ausgangspunkt ist dabei die kulturelle Verankerung der sinnlichen Wahrnehmung. Anthropologische Studien (vgl. z. B. Geurts 2002) zeigen, dass die Einteilung in fünf Sinne (Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken), die in der westlichen Denktradition vorherrscht und bis auf Aristoteles zurückgeführt werden kann (vgl. Arantes und Rieger 2014:23 f.), mit den Wahrnehmungen und dem Erleben vieler indigener Bevölkerungsgruppen nicht vereinbar ist. Geurts forschte bei den Anlo-Ewe in Ghana und beschreibt deren Konzept *seselelame* (wörtlich „feel-feel-at-flesh-inside") als Empfinden, das die mentale und körperliche Seite der Wahrnehmung (*perception* und *sensation*) vereint und dabei auch noch emotionale und intersubjektive Komponenten umfasst (vgl. 2002:41 f.). Das Innovative an Geurts Herangehensweise und den Beitrag für Forschungen im Bereich

[51] Für einen Überblick über die anthropologische Forschung zu sinnlicher Wahrnehmung (Anthropology of the Senses; Sensory Anthropology or Ethnography) vgl. Classen (1997) und Arantes (2014) sowie die Debatte über Terminologien und Inhalte zwischen Pink und Howes (2010).

Embodiment sieht Kimmel (vgl. 2008:92) darin, Prozesse genauer zu beleuchten, die über die uns bekannten fünf Sinne hinausgehen und auf der Ebene der Propriozeption passieren. Als Beispiele nennt er, „the senses of deep tissue, balance, kinesthesia, body displacement and joint position“ (ebd.). Diese Sinne sind ebenso kulturabhängig wie die Wahrnehmung der Welt im Außen. Einen möglichen Nachteil sieht Kimmel – aus einer enaktivistischen Sicht gesprochen – in der Definition als „Sinn“, was ein Wahrnehmen impliziert und nur indirekt den Leib als Realität hervorbringende Entität unterstreicht (vgl. 2008:93). In einer mikro-ethnografischen Studie über die Arbeit von KörpertherapeutInnen untersuchte Kimmel gemeinsam mit Irran und Luger (2015) die dyadischen Dynamiken zwischen Praktizierenden und KlientInnen und u.a. auch „embodied skills“ der KörpertherapeutInnen (vgl. 2015:20 ff.). Somatisches Lernen findet den AutorInnen zufolge weitgehend koregulativ statt. Sich begegnende, oder berührende Körper bewegen und formen einander. Aus dem zwischenleiblichen Dialog erwachsen hochgradig ausdifferenzierte Fertigkeiten der Sinnesschulung ("*educated senses*") und der Bedeutungsgebung. Solcherlei geschulte Sinne dienen z. B. dem Wahrnehmen des Gegenübers als dynamisches Ensemble („*smart perception*"), oder dem kinästhetischen Erspüren und Ansteuern von Muskelketten, Gelenksbewegungen, Blockaden und Freiheitsgraden im Bewegungszusammenhang. *Smart perception* kann dabei als das (schlaue) Kombinieren einzelner Wahrnehmungen zu einer größeren Gestalt verstanden werden.

Maslen (2015) argumentiert, dass Sinne als Wissen begriffen und analysiert werden können. Sie schließt dabei an Barths Argument an, kulturelle Phänomene als verschiedene Formen von Wissen, „referring to what people employ to interpret and act on the world: feelings as well as thoughts, embodied skills as well as taxonomies and other verbal models“ (Barth 1995:66), zu untersuchen. Sinne können, der Autorin folgend, als „self-knowledge“ und unsere Handlungen leitend verstanden werden (vgl. 2015:56 ff.). Anhand von Untersuchungen im Bereich der medizinischen Ausbildung, (konkreter der Auskultation, der Ausbildung des Hörens z. B. mithilfe eines Stethoskops) demonstriert sie, wie mehrere Wissensarten und Modi des Lernens zusammenspielen, um diese spezifische Form des Hörens auszubilden[52]. Es zeigte sich, dass das sinnliche Wissen integral war, um das theoretisch erworbene Wissen in der Praxis umsetzen zu können oder um es mit einem Beispiel zu formulieren, „Knowing biomedically that arthritis is where a joint has lost its lining layer of cartilage is not the same as being able to clinically hear the ‚creaks‘ and ‚grates‘“ (2015:66). Sinne werden als aktives und dynamisches Wissen verstanden. Eine Erforschung der Sinne, „must take account of not only context, but also the processes at work, and the relationships between people and their worlds” (ebd.).
Körperliche Fertigkeiten („*skills*“) und Können sind auch im Zentrum von Trevor Marchands (2007) Studie „Crafting Knowledge“, die einen (Innen-)Blick auf handwerkliches Können liefert und damit gleichzeitig eine Forderung verbindet, in der ethnografischen Forschung mehr auf das Handeln der Personen – und nicht nur ihre Äußerungen darüber – zu achten. Er stützt sich auf Forschungsergebnisse aus den Neurowissenschaften (insbesondere Spiegelneuronen[53]) und

[52] Vgl. dazu auch die ähnlich gelagerte Untersuchung von Tom Rice (2010), der Auskultation als verkörpertes Wissen bzw. konkret als „auditory knowledge“ beschreibt.

[53] Rizzolatti und seine Kollegen (vgl. Rizzolatti und Craighero 2004) haben zwei bestimmte Neuronengruppen entdeckt, die beide feuern, auch wenn keine aktiven Handlungen ausgeführt werden. Die eine Gruppe (“canonical neurons”) wird durch die reine Beobachtung eines Objekts

der dynamischen Syntaxtheorie, durch die er eine dynamische und interaktive Wissensgenerierung demonstriert, was zu „shared performance“ und damit einem sozialen Verständnis von Wissen führt (vgl. 2007:196 f.).
Mit der Rolle der Sinne im Zusammenhang mit körperlichen Fertigkeiten beschäftigen sich eine Reihe von Wissenschaftlern, allen voran Tim Ingold, der einen neuen Weg einschlägt und Verbindungen zwischen der biologischen Anthropologie und der Kultur- und Sozialanthropologie knüpft. Er kritisiert: „It seems to me that the theoretical gains brought by the paradigm of embodiment will be more apparent than real, so long as we fail to take one final, and crucial step, which is to recognize that the body *is* the human organism, and that the process of embodiment is one and the same as the development of that organism in its environment” (Ingold 1998:28). Praktisches Wissen bzw. Fertigkeiten (*skills*) sind für Ingold nicht erworben oder sozial konstruiert, sondern es sind Eigenschaften, die in einem Gesamten situiert sind, „capabilities of action and perception of the whole organic being (indissolubly mind and body) situated in a richly structured environment. As properties of human organisms, skills are thus as much biological as cultural” (Ingold 2000:5). Wissen kann aus dieser Perspektive nicht übermittelt werden, genau so wenig wie Wahrnehmung eine Aktivität des Geistes ist. Es geht um den gesamten Menschen, dessen Lernen und Entwicklung als kreativer Prozess passieren. Handelnde Menschen interagieren mit ihrer Umwelt und der Mensch ist dabei „a singular nexus of creative growth within a continually unfolding field of relationships. This process of growth (…) is tantamount to a movement along a way of life” (Ingold 2011:xii).
Ingold zufolge ist eine Fertigkeit (*skill*) „a property not of the individual human body as a biophysical entity, a thing-in-itself, but of the total field of relations constituted by the presence of the organism-person, indissolubly body and mind, in a richly structured environment” (Ingold 2001:21). Ingold bezieht sich in seiner Definition auf das bekannte Beispiel von Gregory Bateson (1981), der das Fällen eines Baumes durch einen Holzfäller als ein Mann-Axt-Baum System bezeichnet, ein System das gleichzeitig mental, physisch und physiologisch ist. Dies betont die unreduzierbare Eingebundenheit eines (menschlichen) Organismus in seine Umwelt. Dieser Ansatz ermöglicht Ingold eine Sichtweise auf „skilled practice“ die nicht als bloße Anwendung von mechanischer Kraft auf außenliegende Objekte reduziert werden kann, sondern, im Sinne eines „attentive engagement“ mit Materialität, Qualitäten von Zuwendung, Beurteilung und Geschicklichkeit miteinbezieht (vgl. Ingold 2001:21 f. Spittler 2002).

Greg Downey (2007) vereint anthropologische und neurophysiologische Ansätze in seinen Untersuchungen von Techniken des Sehens im *Capoeira*, einer brasilianischen Kampfkunst. Er demonstriert, dass sinnliche Wahrnehmungen, wie das Sehen, eine Fähigkeit darstellen, die man trainieren kann und betont mit dem Schlagwort „*plasticity of perception*“ die physische Veränderung durch das Erlernen von Fertigkeiten. In Folge setzt er sich kritisch mit Konzepten des *embodied knowledge* wie dem Habitus auseinander[54].

aktiviert (in dessen Richtung, die Handlung abzielen könnte), während die andere Gruppe („mirror neurons”) bei der Beobachtung dieser Handlung mit dem Objekt aktiv ist.

[54] Er kritisiert, dass das Habitus-Konzept eine Art „black-box“ darstellt, wenn es um körperliche Praktiken geht und es dadurch an einer Analyse dieser Vorgänge mangelt (vgl. Downey 2007:237, 2014) und fasst an anderer Stelle zusammen: „The notion of a unified structuring structure is elegantly modernist and functional; the human brain and body, however, are baroque, cobbled together by evolution, biological processes, and individual development” (Downey 2010:33).

Die Anthropologin Christina Grasseni schließt an die Überlegungen zum Habitus-Konzept an: „[H]*abitus* is the condition of possibility of meaningful individual behaviour in all its diversity and variety. There is no freedom of practice that is then constrained by socio-historical impediment, just as it makes no sense to talk about experience if it is not in some way constructed and structured by our activities" (Grasseni 2007:205). Grasseni beschäftigt sich in ihrer Forschung u.a. mit "*skilled vision*" und argumentiert, dass Sehen immer auch die aktive Komponente eines Hinsehens hat und als verkörperter und durch *apprenticeship* und Wahrnehmungsschulung trainierter Sinn verstanden werden kann (vgl. 2007:213).

Die Neuropsychologen Mauro Adenzato und Francesca Garbarini schließen in ihrer Beschäftigung mit der Organismus-Umwelt-Beziehung sowohl an Rizzolattis Forschungen zu den Spiegelneuronen als auch an Ingolds Konzept von *skills* an. Ihre Perspektive von *embodied cognition* sieht *mind* als ein biologisches System an, das in der körperlichen Erfahrung verwurzelt und mit Handlungen und Interaktionen mit anderen Individuen verwoben ist. „Specifically, embodied cognition means that acting in the world, interacting with the objects and individuals in it, representing the world, perceiving it, categorizing it and understanding its meaning are merely different levels of the same relationship that exists between an organism and its environment" (Adenzato und Garbarini 2006:748). Als ein Vorläufer dieses Ansatzes kann auch James Gibson (1979) angesehen werden, der mit seinem Konzept der „*affordances*" auf die Handlungsmöglichkeiten hinweist, die Objekte in der Umwelt anbieten („*afford*") (vgl. Kapitel 3.2.4). Wahrnehmung und Handlung werden hierbei als direkt miteinander verknüpft angesehen und neurophysiologische Untersuchungen[55] untermauern dies nun (vgl. Adenzato und Garbarini 2006:748).

In enaktivistischen Ansätzen wird der Körper als Agent in Interaktionen angesehen, der in der Begegnung und gemeinsam mit anderen Wissen hervorbringt. Körper ist in diesem Sinn ein „*lived body*", ein subjektiv erfahrener Leib und der eigentliche Ursprung von Bedeutung und Kognition (vgl. Kyselo 2013; Stewart u. a. 2010). Erfahrung und Bewusstsein sind für den Philosophen und Kognitionswissenschaftler Alva Noë immer verkörperlicht, da Wahrnehmung nicht etwas ist, das uns passiert, sondern etwas ist, das wir tun (vgl. Noë 2004). Wir bringen unsere Wahrnehmung gleichsam durch „*skillful activity*" hervor. Wir erfahren unsere Welt in einem aktiven Erkunden mithilfe unseres praktischen Körperwissens. Wie in Kapitel 3.1.4 bereits dargestellt zeigt sich die Wichtigkeit des Körpers im gesamten enaktivistischen Ansatz darin, dass Embodiment ein grundlegendes Element dieses Ansatzes ist (vgl. Kyselo 2013).

3.2.4 Die Rolle der Umwelt

Denken und kognitive Prozesse als *embodied* zu verstehen, impliziert gleichzeitig auch den Körper als in eine Umwelt eingebettet (*embedded*) aufzufassen. Die (Lebens-)Umwelt der Subjekte spielt demnach eine entscheidende Rolle und soll in diesem Kapitel in Hinblick auf die ablaufenden Wissensprozesse näher beleuchtet werden. Dabei ist der Übergang von der Auffassung von Kognition und Wissen als situiert zu in die Umwelt eingebettet oder erweitert fließend. Walter (vgl. 2013:193) spricht „schwächeren Ansätzen", die eine kausale Abhängigkeit

[55] „[I]n agreement with Gibson's theory, the neurophysiological approach has confirmed a dynamic dimension in perception and underscored an intrinsic link with the sphere of action. In fact, both perspectives consider interaction with an object a constituent part of the perceptual representation of the object itself" (Adenzato und Garbarini 2006:749).

zwischen Umwelt und Kognition ausmachen und der Erweiterungsthese, die von einer Konstitutionsbeziehung ausgeht.

Der Philosoph Andy Clark spricht davon, dass die Umwelt ein „Gerüst“ (*scaffold*) bietet, das uns bei Handlungen und zur Lösung von Problemen zur Verfügung steht (vgl. Clark 1997:45 ff.). *Scaffolding*, das seinen Ursprung in den Arbeiten des Psychologen Vygotsky über die Unterstützung des Lernens bei Kindern von außen (beispielsweise durch die Eltern) hat, bezeichnet die Einbindung der Umwelt zur Minimierung unseres Verarbeitungsaufwands und zur Steigerung kognitiver Leistungen. Das kann die Form von unterschiedlich geformten und dekorierten Gläsern haben, die sich ein Barmixer in einer bestimmten Reihenfolge aufstellt, um sich dadurch die Reihenfolge der bestellten Getränke merken zu können oder das Aufteilen einzelner Produkte auf die beiden Seiten des Einkaufswagens bei einem gemeinsamen Einkauf (vgl. Walter 2014:98). Hierbei wird auch der interaktive Charakter der Umweltbeziehung sichtbar, wir strukturieren uns manchmal unsere Umwelt so, dass sie uns unseren Bedürfnissen entsprechend unterstützt und lagern damit „kognitive Arbeit“ aus. Unsere Körperlichkeit und spezifischer unsere körperlichen Fähigkeiten sind ein entscheidender Faktor dafür, welche Aspekte als *scaffold* dienen und interne Repräsentationen – zumindest teilweise – verzichtbar machen. Wahrnehmung im Sinne Noës als aktive Exploration der Umwelt und bezogen auf Handlungen (*perception is (for) action*) ist Ausdruck dieser Verknüpfung von verkörpertem Subjekt und Umwelt.

Eng damit verbunden ist auch die Gibsonsche ökologische Perspektive der Psychologen James und Eleanor Gibson, die sich gegen eine computationalistische Wahrnehmungstheorie ausspricht und damit mit einem Antirepräsentationalismus einhergeht (vgl. Walter 2014:76 f.). James Gibson (1979) hat in Bezug auf die visuelle Wahrnehmung festgestellt, dass sie auf Handlungen ausgerichtet ist und in ihrer Umwelt Handlungsmöglichkeiten (*affordances*) erkennt. Eleanor Gibson (1969) beschäftigte sich mit der Entwicklung der Wahrnehmung bei Kindern und betont die Wichtigkeit der Umwelt- und Kontextbedingungen und die damit verbunden Adaptionen des Menschen beim Lernen. *Affordances* entstehen in der Interaktion mit der Umwelt – beispielsweise bietet der Henkel einer Tasse die Möglichkeit diesen zu halten und damit die Tasse hochzuheben – und sind eng gekoppelt an die Körperlichkeit der handelnden Person. So können beispielsweise Fasern, Fäden, Riemen oder Seile den Aufforderungscharakter haben zu knoten, zu binden, zu schlagen, zu stricken oder zu weben (vgl. 1979:126 f.). Hierbei zeigt sich der Unterschied zwischen dem Wahrnehmen von Objekten in Bezug auf ihre *affordances* und eine Klassifizierung derselben. Die elaboriertesten *affordances* werden durch andere Menschen in ihrer Interaktion mit uns angeboten[56].

Eine noch etwas größer gedachte Rolle wird der Umwelt zugeschrieben, wenn einer Erweiterungsthese folgend von *extended cognition* die Rede ist. Kognitive Prozesse sind nicht nur Sache des Gehirns (oder Körpers), sondern erstrecken sich in die Umwelt hinein, indem sie außerhalb der körperlichen Grenzen realisiert werden (vgl. Walter 2014:80). Clark und Chalmers (vgl. 1998:12 ff.) liefern dafür das – mittlerweile oft zitierte – Beispiel des Alzheimer Patienten Otto, der mithilfe seines Notizbuches Handlungen, wie beispielsweise das Erinnern einer Adresse, ausführen kann, die sonst im physiologischen Gedächtnis ablaufen würden. Die

[56] Hierbei zeigen sich Ähnlichkeiten zwischen der ökologischen Psychologie und den enaktivistischen Ansätzen. Für eine detaillierte Auseinandersetzung vgl. Chemero (2009) und Di Paolo und De Jaegher (2015).

Benutzung des Notizbuches spielt hierbei dieselbe Rolle wir gespeicherte Gedächtnisinhalte und sollte daher als Teil des kognitiven Prozesses angesehen werden. Folglich handelt es sich bei der Erweiterungsthese auch um eine Konstitutionsthese: Die Umwelt ist nicht nur (kausale) Ressource, sondern macht einen konstitutiven Teil der Realisierung der Prozesse aus (vgl. Walter 2014:84).

Eine anders gelagerte Perspektive nimmt Tim Ingold ein, wenn er von Körper und Geist als zwei unterschiedlichen Begrifflichkeiten spricht, die denselben Prozess beschreiben, nämlich „the environmentally situated activity of the human organism-person" (Ingold 2000:171). Ausgangspunkt ist hierbei die Bewegung: „Locomotion not cognition must be the starting point for the study of perceptual activity" (Ingold 2000:166) oder kurz zusammengefasst „we *know as we go*" (2000:229). Der Körper ist dabei als Organismus und als Teil der Umwelt zu betrachten. „[K]nowing, like the perception of the environment in general, proceeds along paths of observation. One can no more know in places than travel in them. Rather, knowledge is regional: it is to be cultivated by moving along paths that lead around, towards or away from place, from or to places elsewhere" (2000:229). Die interdisziplinär arbeitende Sozialanthropologin Sarah Pink spricht sich in diesem Zusammenhang für eine Verlagerung „from embodiment to emplacement" (2011a) aus, wobei sie „places as composed of entanglements of all components of an environment" (2011a:349) versteht. Dazu zählen geologische Formen, das Wetter, menschliche Sozialität, materielle Objekte, Gebäude, Tiere und anderes, die alle als in Bewegung verstanden werden sollten.
Die Arbeiten Downeys (vgl. Kapitel 3.2.3) weisen ebenso einen starken Fokus auf die Umwelt auf. Der Ingoldschen Auffassung folgend untersucht er die Verbindung von Körper und Umwelt auf einer biologischen Ebene. Er fragt dabei nicht nur danach, welche verkörperten Fähigkeiten uns zur Verfügung stehen, um in und mit einer Umwelt zu handeln, sondern blickt auf die physischen Transformierungen unserer Körper, die das Resultat der Auseinandersetzung mit unserer Umwelt sind.
Dieser interaktive, bi-direktionale Charakter findet sich auch in neueren Arbeiten Clarks, wenn er feststellt: „[T]he actual local operations that realize certain forms of human cognizing include (…) loops that promiscuously crisscross the boundaries of brain, body, and world. The local mechanisms of mind (…) are not all in the head. Cognition leaks out into body and world. (…) This matters because it drives home the degree to which environmental engineering is also self-engineering. In building our physical and social worlds, we build (or rather, we massively reconfigure) our minds and our capacities of thought and reason'' (Clark 2008:xxviii).
Diesen Ansatz greift der Philosoph und Kognitionswissenschaftler Markus Peschl in seinen Arbeiten zu Innovation auf. Innovation findet nicht nur als kognitive Aktivität in den Gehirnen statt, sondern ist intrinsisch an die Umwelt gekoppelt (vgl. Peschl und Fundneider 2012b:8). Diese Umwelt kann dabei als „enabling space" fungieren, der „als multidimensionaler Raum konzipiert [ist], in dem architektonische/physische, soziale, kognitive, technische, erkenntnistheoretische, kulturelle, intellektuelle, emotionale und andere Faktoren berücksichtigt und integriert werden, mit dem Ziel, Innovationen und die Hervorbringung neuen Wissens zu unterstützen" (Peschl und Fundneider 2012a:10 f.). Innovation wird in dieser Sicht als kultureller Prozess aufgefasst, der auch als „*socio-epistemological technology*" (Peschl 2006; Peschl und Fundneider 2014) beschrieben werden kann. Anleihen können im Bereich des wissensbasierten Managements

gefunden werden, wo eine intensive Beschäftigung mit der Gestaltung von Räumen im Kontext der Wissensgenerierung stattfindet. Wegweisend ist Nonakas Ba-Konzept, in dem Ba (japanisch für „Raum“) folgendermaßen definiert wird: „[A] shared context in motion because ba are constantly moving and changing. Participants bring their own contexts to a ba and interact with others and the environment. New knowledge is created through such change in meaning and contexts“ (Nonaka u. a. 2008:35). Ba ist geprägt von individuellen und kollektiven Interaktionen in einer bestimmten gegenwärtigen Situation, die Zeit- und Raumgrenzen überschreitet: „A good ba both transcends and emerges in a time-space nexus'' (Nonaka u. a. 2008:40).

3.2.5 Die Rolle des Sozialen und der Interaktion

Wie zu Beginn des Kapitels (vgl. 3.2.1) festgestellt, spielt (implizites) Wissen in Interaktionsprozessen eine große Rolle. Der Umkehrschluss liegt in der Idee, dass Wissen von Sozialität geprägt ist, d. h. etwas ist, das in Interaktionsprozessen entsteht. Es scheint sich um ein wechselseitiges Verhältnis zu handeln, deren „zweite Seite“, die Bedeutung sozialer Interaktionen für Wissensprozesse, hier ergänzend zu der Beschäftigung mit Interaktion kurz beleuchtet werden soll.

Bei der sozialen Interaktion mit anderen Menschen handelt es sich um einen speziellen Teil der Situiertheit von Wissen. In der theoretischen Auseinandersetzung wird im Bereich der Kognitionswissenschaften von sozialer Kognition bzw. auch von verteilter (*distributed*) Kognition (Scholz 2013) gesprochen, sowie von „*socially extended mind*“ (Gallagher 2013)[57], in der Soziologie ist meist die Rede von der Sozialität von Wissen (Loenhoff 2012)[58].

Der anthropologisch ausgebildete Edwin Hutchins prägte Ende der 1980er Jahre den Begriff der *distributed cognition*. Angetrieben von einer Unzufriedenheit über die damalige Entwicklung der kognitiven Anthropologie, deren Fokus auf der Erforschung von Individuen, ihrer internen Prozesse und damit dem sprachlich artikulierbarem Wissen lag, wandte er sich bewusst einer menschlichen Kognition und betont: „[H]uman cognition is always situated in a complex sociocultural world and cannot be unaffected by it“ (Hutchins 1995:xiii). Um solche Prozesse zu untersuchen sei es notwendig, Kognition in ihrer natürlichen Umgebung (*naturally situated cognition*) zu erforschen und sich auch im Titel seines grundlegenden Werkes „Cognition in the Wild“ (1995) widerspiegelt. Hutchins führte Feldstudien auf US Navy-Schiffe durch, die zu detaillierten Beschreibungen der Navigation solch großer Schiffe (vor dem GPS-Zeitalter) führte – eine Tätigkeit, die zu komplex ist, als dass ein einzelner Akteur alle Teilaufgaben alleine ausführen könnte (vgl. 1995:1 ff.). Für ihn ist Kognition daher immer auch mit Interaktion verbunden und kann in mehrfacher Weise als verteilt angesehen werden: sozial, räumlich und zeitlich. „From a cultural point of view, cognition is distributed through time, between person and a culturally constructed environment, and among persons in socially organized settings” (Hutchins 2006:377).

[57] Weitere Forschungsbereiche der Kognitionswissenschaften, die aber nicht im Fokus dieser Forschung stehen, sind Arbeiten zum Kollektivgedächtnis (*collective memory*) oder zu *group minds* sowie zu *transactive memory systems* (vgl. Scholz 2013:204 f. Walter 2014:92 ff.).

[58] Diese Liste ließe sich natürlich fortsetzen, beispielsweise um den Forschungsbereich der Philosophie der als Sozial-Epistemik (social epistemology) bzw. der sozialen Erkenntnistheorie bezeichnet wird (Goldman 1987), den Bereich der Linguisitk, wo zu Wissen in (Inter-)Aktion geforscht wird (Dausendschön-Gay, Domke und Ohlhus 2010) oder Teilbereiche des wissensbasierten Managements (Jakubik 2011; Tsoukas 2009), um nur einige ausgewählte zu nennen.

Wie bereits angesprochen, ist es die Grundhaltung und Herangehensweise anthropologischer Forschung Wissen (selbstverständlich) als in sozialen Prozessen und Interaktionen verankert zu betrachten. Die enaktivistische Forschungsrichtung liefert aus kognitionswissenschaftlicher und philosophischer Sicht interessante Untermauerungen dieser Perspektive.

Wie in Kapitel 3.1.4 bereits ausführlich dargestellt, entsteht Wissen aus enaktivistischer Sicht in und durch die Interaktion mit einer Umgebung, wodurch Sinnhaftigkeit und damit eine Umwelt im eigentlichen Sinne hervorgebracht („*enacted*“) wird. Kognition ist in dieser Herangehensweise ein dynamisches Gehirn, Körper und Umwelt umspannendes Phänomen, ein „sense making“, das sich aus der Interaktion autonomer und adaptiver Systeme mit ihrer Umgebung ergibt (vgl. Walter 2014: 99). Grundlage von Kognition ist nicht die Repräsentation einer unabhängig von uns existierenden Welt, sondern das verkörperlichte Handeln in einer Umwelt, die nicht passiv von uns erkannt wird, sondern als Umwelt überhaupt erst durch unsere strukturelle Kopplung mit unserer Umgebung entsteht (vgl. Varela u. a. 1991).

De Jaegher und Di Paolo (2012b) formulierten in Bezug auf die Verbindung von Interaktionsprozessen und neuronalen Mechanismen die *Interactive Brain Hypothesis* (IBH), die das Gehirn in Übereinstimmung mit Fuchs (2011) als ein „organ of relation“ beschreibt. „Humans are pre-disposed to engagement in interactions that include the material and the social world (…), which plastically (re)shape the functionality and structure of the brain“ (Di Paolo, Ezequiel A. und De Jaegher 2012b:3). Soziale Kognition kann demzufolge beschrieben werden als:

> „where persons are involved in ongoing, multi-modal sensorimotor loops at various timescales and in addition these loops are modulated by coupling with the sensorimotor loops of other persons. Not only do actions, perceptions and decisions mutually depend on one another, and often happen concurrently within a single individual, but they also interconnect with the actions, perceptions and decisions of others.” (Di Paolo, Ezequiel A. und De Jaegher 2012b:3)

Prozesse der Koordination, des Zusammenbruchs sowie der Wiederaufnahme dieser Koordination machen interaktive Dynamiken aus und finden auf physiologischer, körperlicher, affektive und kognitiver Ebene statt (vgl. 2012b:4).

Anschließend an den Erweiterungsansatz spricht Gallagher (2013:4) von „*socially extended mind*”, die auf „*social affordances*” aufbaut: „Just as a notebook or a hand-held piece of technology may be viewed as affording a way to enhance or extend our mental possibilities, so our encounters with others, especially in the context of various institutional procedures and social practices may offer structures that support and extend our cognitive abilities”. Er argumentiert damit für eine soziale Erweiterung der *Extended Mind*-Hypothese und bezieht dies ebenso auf soziale Praktiken wie Institutionen (wie das Rechtssystem) oder kulturell verankerte Sitten und Normen[59] (vgl. 2013:6 ff.).

Der Neuroanthropologe Andreas Roepstorff schlägt in Bezug auf soziale Kognition eine Entwicklung von „*interacting agents*“ hin zu „*engaging persons*“ vor, indem Interaktion als „engagement between persons“ verstanden wird (Satne und Roepstorff 2015:9). Dies soll die besondere Qualität der Interaktion und Intersubjektivität zwischen zwei Personen betonen, die sich in einer affektiven und emotionalen Dimension und einem normativen Aspekt

[59] Vgl. dazu Froese und Torrance (2011), die sich für eine Einbindung des „social normative order“-Ansatzes von Steiner und Stewart (2009) aussprechen und diesen als komplementär zum Ansatz des *participatory sense-making* betrachten.

(beispielsweise in Form von Erwartungshaltungen und Entsprechungen in einer Interaktionssituation) äußert (vgl. Satne und Roepstorff 2015:19 f.)[60]. Auch De Jaegher betont, dass Interaffektivität eine – bislang – zu untergeordnete Rolle spielt bei der Erforschung sozialer Kognition (vgl. De Jaegher 2015:113) und demonstriert mithilfe des enaktivistischen Ansatzes, dass Interaktion und Interaffektivität intrinsisch miteinander verbunden sind: „In every interaction, you push the other, move her, prod her, and she does the same to you. Because your sense-making exists in moving (in) your world and being moved by it, when we move each other, we participate in each other's sense-making. Thus, real connection, where we affect each other, is in moving together, literally and metaphorically" (2015:127). Fuchs verdeutlich die Rolle des Körpers für die Interaffektivität, wenn er auf zwei Komponenten leiblicher Resonanz hinweist: „Gefühle [lassen sich] verstehen als zirkuläre Interaktionen oder Feedback-Schleifen zwischen einer zentripetal-affektiven Komponente und einer zentrifugal-emotiven Komponente" (2014b:16). Der Körper fungiert hier als das Medium, indem er affiziert (betroffen) ist vom Gefühlsausdruck des Gegenübers und dessen Intensität an eigenen Körperempfindungen und Bewegungsimpulsen wahrnimmt (vgl. 2014b:17). In sozialen Begegnungen kommt es zu einer Verknüpfung der eigenleiblichen und zwischenleiblichen Resonanz, was ein kontinuierliches gegenseitiges Modifizieren zur Folge hat. Fuchs argumentiert, dass diese komplexen Vorgänge die leibliche Basis von Empathie und sozialem Verstehen bilden.

In der Wissenssoziologie ist die Sozialität von Wissen eine der zentralen Thesen. Schon Emile Durkheim vertrat eine Erkenntnistheorie, die Denken als Ausdruck sozialer Prozesse und somit als mehr kollektiven denn individuellen Vorgang verstand (vgl. Knoblauch 2014:66). In der „modernen", phänomenologisch orientierten Wissenssoziologie sind es besonders Schütz und dessen Schüler Berger und Luckmann, die darauf hinweisen, dass Wissen in einer Lebenswelt entsteht und damit indirekt von anderen erworben zw. von ihnen vermittelt wurde (vgl. Knoblauch 2014:148 ff.). Schütz spricht in diesem Zusammenhang von „sozial abgeleitetem" Wissen.
In einer Weise ähnlich dazu ist auch die von der Anthropologin Jean Lave gemeinsam mit ihrem Kollegen Etienne Wenger (1991) entwickelte Theorie des situierten Lernens in sogenannten „*Communities of Practice*" gelagert. Wissen und Praxis sind verteilt durch die Teilnahme an einer Gemeinschaft: „Learning viewed as situated activity has as its central defining characteristic a process that we call legitimate peripheral participation. By this we mean to draw attention to the point that learners inevitably participate in communities of practitioners and that mastery of knowledge and skill requires newcomers to move towards full participation in the sociocultural practices of a community" (Lave und Wenger 1991:29). Lernen wird als soziokultureller Transformationsprozess verstanden, der durch die sich ändernden Beziehungen zwischen den Beteiligten mitbestimmt ist (vgl. 1991:47). *Knowing* kann als das Zeigen von durch soziale Gemeinschaften bestimmte Kompetenzen definiert werden (vgl. Wenger 2000:226) und ist immer verbunden mit sozialer Praxis.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Blick auf Interaktionsprozesse aus einer „Wissensperspektive" heraus, hilfreiche Konzepte liefert, um Phänomene, die in der Praxis als

[60] Diese Forderung spiegelt sich auch im hinzugefügten A der 4EA Kognition wider (vgl. Choudhury und Slaby 2012:10 f.).

„Gespür“ oder „intuitives Handeln“ bezeichnet werden, genauer beleuchten zu können. Dimensionen des Wissens und Könnens, die oft auf einer impliziten Ebene angesiedelt sind, sind eng mit körperlichen und damit auch emotionalen Aspekten verknüpft. „Embodied knowledge“ ist mehr als das Meistern körperlicher Fertigkeiten (*skills*): Der Körper (bzw. Leib) kann sowohl als Instrument der Wahrnehmung, als Ort der Kulturproduktion, als auch als Agent in Interaktionsprozessen angesehen werden. Umwelt und handelnde Person kann nicht getrennt voneinander betrachtet werden, wird sind im Sinne eines „*emplacement*“ immer verbunden mit unserer vielschichtigen Umgebung bzw. strukturell mit ihr gekoppelt. Umwelt kann als „*enabling space*“ fungieren, neues Wissen in die Welt zu bringen. Andere Menschen können im Sinn von „social affordances“ zur Erweiterung unserer kognitiven Fähigkeiten und unseres Verstehens beitragen bzw. kann Interaktion nicht losgelöst von Inter-Affektivität und somit als „engagement between persons“ betrachtet werden. „Making knowledge, after all, is an ongoing process shared *between* people and *with* the world“ (Marchand 2010:1).

3.3 Kompetenz

In diesem Kapitel gehe ich auf Ansätze zu Kompetenz und kompetentem Handeln ein, als eine Perspektive, wie Wissen und Können in der Praxis in Interaktionsprozessen zur Anwendung kommen. Dies zielt auch darauf ab, den Gestaltungs- und Verantwortungsbereich Praktizierender in der therapeutischen oder beraterischen Situation zu erfassen.

3.3.1 Begriffsdefinitionen

Neben den Begrifflichkeiten (implizites) Wissen und Können gibt es noch eine Reihe anderer oft synonym verwendeter Termini, die in einer Beziehung zu diesen stehen und genutzt werden, um zu beschreiben, wie Individuen Interaktionssituationen gestalten: Kompetenz, kompetentes Handeln, Handlungskompetenz, Expertise, Expertenwissen, Performanz, *skills*, und andere. Da es mir nicht um Kompetenzforschung per se und eine trennscharfe Unterscheidung der Begrifflichkeiten[61], sondern um mögliche theoretische Beiträge für die in der Praxis beobachtbaren Handlungen geht, liegt das Ziel dieses Kapitels darin, für den Untersuchungsgegenstand der Interaktionen in Beratungs- und Therapiesituationen hilfreiche Konzeptionen vorzustellen.

An dieser Stelle soll daher einleitend nur knapp skizziert werden, dass der Kompetenzbegriff unterschiedlich belegt ist. Im Bereich der Pädagogik und beruflichen Kompetenz(-entwicklung) liegt der Fokus ganz auf dem Individuum (und kaum auf den Interaktionen mit der Umwelt). Im Wörterbuch der Erwachsenenpädagogik wird Kompetenz ganz allgemein als „Handlungsvermögen der Person“ definiert:

> „Während der Begriff Qualifikation Fähigkeiten zur Bewältigung konkreter (in der Regel beruflicher) Anforderungssituationen bezeichnet, d. h. deutlich verwendungsorientiert ist, ist der Kompetenzbegriff subjektorientiert. Er ist zudem ganzheitlicher ausgerichtet: K. umfasst nicht nur inhaltliches bzw. fachliches Wissen und Können, sondern auch außerfachliche bzw. überfachliche Fähigkeiten, die häufig mit Begriffen wie

[61] Für eine Auseinandersetzung mit Kompetenzkonzepten (und Abgrenzungen zu Performanz, Qualifikation, Expertise, Wissen, etc.) vgl. z. B. Klieme und Hartig (2008) aus sozial- und erziehungswissenschaftlicher Sicht, Stoof et al. (2002) aus Sicht der Personalentwicklung.

> Methodenkompetenz (Know how to know), Sozialkompetenz, Personalkompetenz oder auch Schlüsselqualifikationen umschrieben werden.“ (Arnold 2001:176)

Im Kontext beruflicher Kompetenzentwicklung steht der Begriff Kompetenz für:

> „eine Umschreibung dessen, was einen Menschen wirklich handlungsfähig macht. Der Begriff beinhaltet also die Summe seiner Wissensbestände und auch die Anwendungsfähigkeit des Wissens. Damit ist bereits ausgedrückt, daß Kompetenz in ihrer Gesamtheit aus aktiven und ruhenden Wissensbeständen, aus sichtbaren und verborgenen, damit aus beschreibbaren und nicht beschreibbaren sowie für seinen Träger sogar aus bewußten und unbewußten Fähigkeiten und Fertigkeiten besteht." (Bernien 1997:24)

In beiden Definitionen spielt die soziale Einbettung keine (explizite) Rolle – am ehesten kommt sie unter dem Stichwort soziale Kompetenz zum Tragen und wird damit auf einen Ausschnitt der Handlungskompetenz fokussiert.

Kompetenz oder kompetentes Handeln wird auch unter dem Begriff der Expertise verhandelt bzw. zum Teil synonym verwendet. Schützeichel folgend wird dabei aus soziologischer Perspektive:

> „unter Kompetenz oder Expertise eine bestimmte Form des Könnens verstanden, eine kontextspezifische Handlungs- oder Problemlösungsfähigkeit, und zwar eine solche, die von einem impliziten Wissen oder einer ‘knowledge of acquaintance’ zehrt. Kompetenz und Expertise zeigen sich in einem praktischen Tun. (…) Kompetenz schreiben wir demjenigen zu, der bestimmte Probleme lösen und Ziele realisieren kann – und dies unabhängig davon, ob er sein Können reflexiv und explizit zu bestimmten weiß. Kurz: Kennzeichnend für Kompetenz ist der Modus des ‚impliziten Wissens‘.“ (Schützeichel 2010:173 f.)

Expertise wird hier als besondere Form von Kompetenz verstanden, „die im Rahmen der kognitiven Arbeitsteilung von besonderen Virtuosen, Spezialisten oder Experten ausgeübt wird“ (2010:173). Können kann nie getrennt von Wissen gedacht werden. Schützeichel streicht dies heraus, wenn er sagt: „Ein Können sprechen wir weder demjenigen zu, der etwas weiß, noch demjenigen, der schlichtweg handelt. Ein Können bezieht sich eher auf ein gelingendes Handeln, auf ein Handeln, welches sein Gelingen einem bestimmten Wissen verdankt“ (2010:174).

Aus anthropologischer Perspektive finden sich bei Carr (2010:18) Bezüge auf die relationale Dimension: „[E]xpertise is something people do rather than something people have or hold (…) expertise is inherently interactional, because it involves the participation of objects, producers, and consumers of knowledge“. Auch die wissenssoziologische Richtung der „Sociology of Expertise“ rückt die soziale Dimension in Verbindung mit der Bedeutung impliziten Wissens in den Blickpunkt, wenn Kompetenz als „Fähigkeit, an sozialen Praxen teilnehmen zu können“ (Schützeichel 2010:176 f.) definiert wird.

Pfadenhauer (2010) nähert sich dem Begriff der Kompetenz als einer Qualität sozialen Handelns und beschreibt dabei die Komponenten der Befähigung, Bereitschaft und Zuständigkeit als konstitutiv. Sie schließt an Odo Marquard an und betont, dass erst das Zusammenwirken dieser drei Komponenten zu kompetentem Handeln führt: „Kompetenz ist als das – die Tätigkeitsmodifikationen Können, Wollen und Dürfen bzw. Müssen umfassende – *Vermögen* zur iterativen Problemlösung zu begreifen“ (2010:155). Entscheidend ist, dass dieses Problemlösungsvermögen nicht nur situativ zur Verfügung steht, sondern dem handelnden

Akteur „‚gehört‘, das er sozusagen habituell besitzt bzw. das ihm sogar inkorporiert zuhanden ist, und das von ihm bewahrt, gepflegt und ausgebaut werden kann“ (ebd.).
Kompetenz kann als vielschichtiges Phänomen beschrieben werden und wird – wie die oben bereits angeführte allgemeine Definition zeigt – oft anhand mehrerer Dimensionen beschrieben bzw. in mehrdimensionalen Kompetenzkonzepten versucht zu fassen (vgl. Pfadenhauer 2010:157 ff.). Die viel zitierte und auf Roth (1971) zurückgehende Klassifikation in Sach-, Sozial- und Selbstkompetenz unterteilt der Erfahrung des Subjekts folgend in die Bereiche Sachen, andere Menschen und das eigene Selbst. Als zweite mögliche Perspektive stellt Pfadenhauer Habermas‘ (1984) Unterscheidung in kognitive, sprachliche und interaktive Kompetenz vor, der damit die konstruktive und interaktive Auseinandersetzung mit der (sozialen) Umwelt als maßgeblich für die Entwicklung von Kompetenz ansieht. Als dritten möglichen Blick kann die Unterteilung in geistiges, instrumentelles, kommunikatives und reflexives Handeln der Berliner Arbeitsgemeinschaft Qualifikations-Entwicklungs-Management (1997) genannt werden. Als wichtiges Element ist hierbei die Selbstorganisation anzusehen, also das Prinzip der Strukturbildung durch innersystemische Zustände. Die Dimensionen des selbstorganisierten Handelns erfordern Fachkompetenz (geistig), Methodenkompetenz (instrumentell), Sozialkompetenz (kommunikativ) und personale Kompetenz (reflexiv) und gesamtheitlich gesehen Handlungskompetenz. Den diversen aus einer Außenperspektive geformten Klassifikationen von Kompetenz stellt Pfadenhauer eine auf einer phänomenologischen Herangehensweise[62] basierende Binnenperspektive an die Seite anhand derer sie demonstriert, dass die vorgenommenen Dimensionierungen möglicherweise keine oder nur wenig Übereinstimmung mit der Wahrnehmung der (eigenen) Kompetenz in der Praxis aufweisen. Sie resümiert:

> „Jede nicht nur kognitive Problemlösung basiert auf einem Konglomerat von Wissenselementen, Relevanzen, Motiven, Techniken, Strategien, Reflexionen, das in mannigfaltige Einzelaspekte zerlegbar ist, von denen ein Gutteil bewusst (gemacht) werden kann, wenn man sich dem zuzuwenden beginnt, a) was man typischerweise tut (und tun muss) und b) wie, unter Einsatz welcher Techniken (und das meint auch Körpertechniken), sozialen Strategien, Verfahren etc. man das gelingend bewerkstelligt, was man tut. Bei einer solchen Analyse des eigenen Problemlösungshandelns vernachlässigt man nahe liegender Weise aber auch eine ganze Reihe von problemlösungsrelevanten Aspekten, wie z. B. die eigene Wirkung, implizites Wissen, nicht-intendierte Effekte etc.“ (2010:167)

Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive auf Kompetenz zu blicken, bedeutet diese – auch wenn der Begriff stark personengebunden verwendet wird – immer auch in Hinblick auf das Soziale zu analysieren. Kurtz (2010:8) stellt fest: „Soziologisch gesehen sind Kompetenzen also eher sozial zugeschriebene Qualitäten, die sich über vielgestaltige Kommunikationen und Interaktionen manifestieren bzw. als sich manifestierend dem Subjekt attestiert werden“.
Wie bereits im Detail dargestellt (vgl. Kapitel 3.1.4 und 3.2.5) gehen enaktivistische Ansätze einen Schritt weiter und attestieren auch dem Interaktionsprozess selbst eine entscheidende Rolle. Dementsprechend kann Kompetenz aus enaktivistischer Sicht nicht rein individualistisch erklärt werden.

[62] Vgl. dazu auch Pfadenhauer (2008).

> „Social skills, under the enactive view, are by definition relational. Although agents can have different individual potentials for entering into an interaction, this potential is not fixed and can be modulated by actual interactions. This is an implication of having established the autonomy of the interactional domain. Sometimes otherwise socially stilted persons are able to interact very well with particular others or in certain situations. As we have seen, it is easy but often misleading to infer individual level cognitive capabilities in order to explain interactional phenomena. This same lesson applies to social skills. It is easy to make individuals fully responsible for aspects of a social interaction; to infer competence from performance. But this misses the part of responsibility that corresponds to the interaction itself." (De Jaegher und Di Paolo 2007:503)

Auch Froese und Gallagher (2012:455) betonen die wichtige Rolle des Interaktionsprozesses und fordern: „The default assumption should (…) be that, as a starting point, any explanation of a social competence has to include considerations of the potentially constitutive role of the interaction process (a role which, of course, may be refuted on an empirical basis in some cases)".

Auf eine vereinfachte Formel gebracht, könnte man von Kompetenz als einer Verbindung von Wissen und Können sprechen, die sich in einer Person und ihrem Tun in Interaktion mit der (sozialen) Welt manifestiert. Dies entspricht dem in dieser Arbeit bereits skizzierten Verständnis von situiertem Wissen.

3.3.2 Psychotherapeutische Kompetenzen

Da Handlungskompetenz abhängig vom konkreten Feld sehr unterschiedliche Ausformungen annehmen kann, soll in Folge näher auf den Forschungsgegenstand dieser Arbeit eingegangen werden. Für das Feld der Begleitung, Beratung und Therapie liefert die Psychotherapieforschung (fach-)spezifische Auseinandersetzungen mit dem Thema Kompetenz. Körner (2015) entwickelte ein Praxismodell zu psychotherapeutischen Kompetenzprofilen (wobei einschränkend darauf hingewiesen werden muss, dass in diesem in Deutschland entwickelten Ansatz nur die psychoanalytische und die verhaltenstherapeutische Schule herangezogen wurden), das auf Ergebnissen der „outcome-Forschung" (die sich mit der Wirkweise von Psychotherapie beschäftigt) und der Innensicht der Praktizierenden basiert. Die Verwendung des Begriffs „Handlungskompetenz" argumentiert er folgendermaßen:

> „Der Begriff ‚Fertigkeiten' erscheint zur Beschreibung des psychotherapeutischen Handelns etwas zu anspruchslos, denn er legt nur die Fähigkeit nahe, bestimmte Handlungsroutinen oder Techniken anzuwenden. Der Psychotherapeut steht aber vor der Aufgabe, die Situation, in der er persönlich involviert ist – im Gegensatz zu der Situation des empirischen Forschers im Experiment – zu interpretieren und eine situativ angemessene, persönliche Antwort zu finden. Insofern liegt es nahe, statt von ‚Fertigkeiten' besser von ‚Handlungskompetenz' zu sprechen." (Körner 2015:18)

Körner schlägt eine Matrix der psychotherapeutischen Kompetenzen vor, die er in Wissen, Handlungskompetenz und Haltung untergliedert (2015:25 ff.). Wissen besteht wiederum aus deskriptivem Wissen (Faktenwissen), Erklärungswissen (Begründungswissen, z. B. klinische Theorien über die Entstehung von psychischen Störungen) und Veränderungswissen (für absichtsvolles psychotherapeutisches Handeln, z. B. Interventionsstrategien) sowie

Konzeptwissen (besonders in Schulen wie der Psychoanalyse; Wissen über und Gebrauch von Konzepten wie Übertragung, Abstinenz, etc.). Handlungskompetenz ist die Fähigkeit Konzeptwissen zu nutzen und Veränderungswissen konkret und situationsbezogen einsetzen zu können. Hierzu gehört die Gestaltung des psychotherapeutischen Prozesses, die Herstellung einer tragfähigen therapeutischen Beziehung und die Aushandlung und Verwirklichung eines Arbeitsbündnisses gemeinsam mit der Patientin oder dem Patienten. Unter der Haltung einer Psychotherapeutin oder eines Psychotherapeuten kann nicht so sehr eine Summe von Fähigkeiten verstanden werden, sondern sie gründet sich im Menschenbild, aus dem heraus agiert wird und zeigt sich vielmehr am Interesse für die Innenwelt der PatientInnen, der eigenen Toleranz und Selbstkontrolle.

Revenstorf legt in seiner Konzeption therapeutischer Kompetenzen einen besonderen Fokus auf implizites Wissen – was vermutlich nicht zuletzt seiner Ausbildung in klinischer Hypnose geschuldet ist – und betont, dass therapeutische Kompetenzen nie vollständig explizierbar sind (vgl. Revenstorf 2009:140). Er unterscheidet Kompetenzen der Behandlungstechnik (Problemebene, Herangehensweise, Methoden), Kompetenzen der Diagnostik (klinische Diagnostik sowie biografische und systemische Analyse), personale Kompetenzen (Erklärungsmodell, Technikrepertoire, Inszenierung, Empathie, Umgang mit Nichtwissen und Fähigkeit zur Beendigung der Arbeitsbeziehung) und Kompetenzen der Resonanz bzw. Beziehungskompetenz (Abholen, Reflexion von Gegenübertragung, Bereitstellung von Übertragungsfunktion, Beachtung von negativer Übertragung, Motivierung zur Veränderung). Die meisten der genannten Kompetenzen sieht er als schulübergreifend und implizit an (vgl. 2009:141 f.). und führt aus:

> „Von den Gegenständen der verschiedenen Formen von Intelligenz, die für die Durchführung von Therapie hilfreich sind, ist lediglich die der analytischen Intelligenz weitgehend explizierbar. Praktische, emotionale, soziale und spirituelle Intelligenz, die in allen Phasen der Therapie eine bedeutende Rolle spielt, lassen sich nicht ausbuchstabieren. (…) Implizites Lernen spielt offensichtlich eine große Rolle für die therapeutische Kompetenz.“ (2009:142)

Auch die Psychoanalytikerin Kahl-Popp räumt den impliziten Aspekten eine entscheidende Funktion ein: „[P]sychotherapeutische Kompetenz [ist] ein mit der Persönlichkeit des Therapeuten verwachsenes komplexes Netz impliziter und expliziter Wahrnehmungs-, Verstehens- und kommunikativer Handlungsmöglichkeiten, aus dem sich situativ die für einen Patienten hilfreiche Therapeutenintervention ergeben kann“ (Kahl-Popp 2009:116). Kontextbezogene psychotherapeutische Kompetenz[63] besteht laut der Autorin aus persönlicher Kompetenz, Beziehungskompetenz und Konzeptkompetenz. Besonders hinweisen möchte ich auf die Beziehungskompetenz (vgl. auch Kapitel 3.4 Professionelle therapeutische Beziehung), da Kahl-Popps Verständnis die bisher dargestellten Konzeptionen dieser Ebene erweitert (vgl. 2004:407 ff.). Beziehungskompetenz umfasst bei ihr die Verantwortung des Psychotherapeuten

[63] Im Gegensatz zu einem medizinischen Denkmodell, in dem davon ausgegangen wird, dass spezifische therapeutische Handlungen bestimmte zuvor diagnostizierte Krankheiten heilen, stehen im kontextbezogenen Denkmodell die psychotherapeutische Beziehung und ein „heilendes Setting“ im Mittelpunkt (vgl. Kahl-Popp 2004:404 ff.). Diese Unterscheidung geht auf Wampold (2001b) zurück, der in einer Meta-Analyse psychotherapeutischer Wirksamkeitsstudien zu dem Schluss kam, dass diejenigen psychotherapeutischen Behandlungen wirksam sind, deren Konzepte einem kontextbezogenen Denkmodell zugeordnet werden können.

für die therapeutische Beziehung, die intuitive kommunikative Didaktik, das Arbeitsbündnis bzw. die dauerhafte therapeutische Beziehung und das Angebot eines heilsamen Settings als Kontext der psychotherapeutischen Beziehung.
Die Entscheidung Praktizierender für ein methodisches Vorgehen ist immer eng verbunden mit der personalen und relationalen Kompetenz. „Psychotherapeutische Handlungskompetenz ist vor allem situativ und kontextabhängig, d. h. für einzelne Merkmale oder Elemente des therapeutischen Interaktionskontexts gibt es keine regelhafte, feststehende Bedeutung. Der Therapeut befindet sich mit seinem Patienten in einem (ständigen) Lern- und Veränderungsprozess“ (Kahl-Popp 2009:118).
Dieses Verständnis von therapeutischer Kompetenz kann nicht losgelöst von der Entwicklung derselben gedacht werden und hat Implikationen für die Ausbildung und Supervision (vgl. Kahl-Popp 2011). In Anlehnung an Neuweg (1999) kann die Erreichung von Könnerschaft oder Expertise für das Feld der Beratung und Therapie nachgezeichnet werden. Buchholz (2007:381) spricht von einer Entwicklung vom „Laien-Helfer über den beginning student zum basic professional level und weiter zum Novizen, erfahrenen Professionellen und zum Senior“. Dies führt in der Könnerschaft zu einer Balance aus Technik und Beziehung und wird je nach spezifischer Situation realisiert. „Therapeutische Kompetenzen liegen auf einer prozessualen Ebene des impliziten Wissens und personalen Könnens, sie entfalten sich partizipativ, embodied in Situationen und deshalb flüchtig“ (Buchholz 2007:381).
Der Organisationsforscher Davide Nicolini erweitert diesen situativen Ansatz mit seinen Arbeiten, wenn er Expertise als trans-situativ und rhizomatisch bezeichnet. Er argumentiert, dass sowohl die personale als auch die soziale, relationale und materielle Natur von Expertise beleuchtet werden muss und Expertise darüber hinaus auch noch bestimmt ist von einer räumlichen und historischen Vernetzung mit anderen Praktizierenden.

> „Expertise is therefore not only relational and socio-material but is also inherently situated in multiple connected locales (that is to say, it is trans-situated). The view of expertise that we wish to conjure up here is not that of a homogeneous landscape of expert practitioners or a ‘flat’ and orderly network but rather of a rhizome, a disorderly aggregate of uneven nodes, local roots, partial connections between nodes, shoots that become new rhizomes and dead ends that lead nowhere.” (Nicolini u. a. 2017:28 f.)

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Kompetenz für den Bereich der Begleitung, Beratung und Therapie nicht als rein subjektgebunden, sondern als als situativ, verkörpert, interaktional, von selbstorganisiertem Handeln geprägt und sich am Individuum manifestierend beschrieben werden kann. Ein solcherart definiertes kompetentes Handeln eröffnet die Möglichkeit sowohl darauf zu blicken, was aus der geteilten Interaktionssituation heraus entsteht, als auch auf Einfluss-, und Ermöglichungsfaktoren, die Praktizierende mitbringen, um den gemeinsamen Prozess zu gestalten.

Im zweiten Teil dieses Kapitels der theoretischen Landkarten soll nun spezifischer auf Konzepte im Kontext des Felds der Begleitung, Beratung und Therapie eingegangen werden.

3.4 Professionelle therapeutische Beziehung

Die theoretische Beschäftigung mit der professionellen therapeutischen Beziehung[64] dient einerseits dazu, den größeren Zusammenhang, innerhalb dessen die konkreten Interaktionen und Kontaktmomente der Praktizierenden und ihrer KlientInnen und KundInnen stattfinden, in den Blick zu nehmen. Andererseits werden in der Forschung über die therapeutische Beziehung wichtige Elemente meines Untersuchungsgegenstands angesprochen, wie die Art und Qualität des Kontakts, die Ebenen, auf denen dieser hergestellt wird, und die Rahmenbedingungen, die förderlich sind für eine therapeutische Beziehung. Da es mir um die Interaktionssituationen in der jeweiligen Sitzung oder Stunde geht, ist die Dynamik des gesamten zeitlichen Verlaufs (z. B. eines Therapieprozesses über zwei Jahre) und die damit verbundene Entwicklung der therapeutischen Beziehung nicht im Fokus dieser Auseinandersetzung mit dem Themengebiet[65]. Das Kapitel wird auf die Frage nach der Bedeutung der therapeutischen Beziehung für den Behandlungserfolg eingehen, die Beschäftigung mit professioneller therapeutischer Beziehung innerhalb von Subdisziplinen verorten, Komponenten vorstellen, die die therapeutische Beziehung ausmachen, sowie schließlich die therapeutische Beziehung im konkreten Prozess des intersubjektiven Erlebens beschreiben.
Die in dieser Forschungsarbeit untersuchten Interaktionen finden in Settings statt, in denen es eine professionelle therapeutische Beziehung zwischen (mindestens) zwei Personen gibt. Auf das Wesentliche reduziert, sind damit Situationen gemeint, die in einem bestimmten Kontext stattfinden (z. B. in einer Praxis), eine vereinbarte Dauer haben (z. B. 50 Minuten), in denen eine Person qualifiziert ist ein bestimmtes Service anzubieten und in irgendeiner Form dafür remuneriert wird. Das Spezifische an professionellen therapeutischen Beziehungen ist, dass eine Person Hilfe und Unterstützung anbietet, die von einer anderen Person aktiv gesucht und nachgefragt wird (vgl. Fox 2008:16). Man könnte die therapeutische Beziehung ganz allgemein als etwas beschreiben „what happens between two people, who are interconnected on a spiritual, energetic, mental, emotional and physical level" (Fox 2008:11).

Jerome Frank, psychotherapeutischer Praktiker und langjähriger Psychotherapieforscher, beschäftigte sich intensiv mit magischen und religiösen Heilungsweisen und explorierte grundlegende Merkmale und Strukturen, die diese mit psychotherapeutischen Ansätzen gemein

[64] Ich spreche in diesem Zusammenhang von „professioneller therapeutischer Beziehung" in Abgrenzung zu informellen therapeutischen Beziehungen, die beispielsweise vorliegen würde, wenn ein Elternteil seinem Kind ein Pflaster auf eine Schürfwunde klebt oder ein Freund einem anderen bei Verspannungen eine Schultermassage gibt. Im Rahmen dieser Arbeit ist immer eine professionelle therapeutische Beziehung gemeint, auch wenn der Einfachheit halber nur von „therapeutischer Beziehung" die Rede ist (vgl. Fox 2008:16).

[65] Für einen allgemeinen Überblick zur Forschung über therapeutische Beziehung vgl. die Spezialausgaben des Journals „Psychotherapy Research" aus den Jahren 2005 (Horvath 2005) und 2014 (Wiseman und Tishby 2014). Folgende Herausforderungen der Forschung über die therapeutische Beziehung wurden identifiziert: theoretische-konzeptuelle Fragen über das Konstrukt der therapeutischen Beziehung, methodologische Herausforderungen der Messbarkeit und Fragen der „outcome-Forschung" (wie z. B., ob die therapeutische Beziehung selbst heilend ist), Fragen der Veränderung während des Prozesses, wie die Funktion der Beziehung und deren Entwicklung im Laufe der unterschiedlichen Therapiephasen, die Frage nach den Beiträgen sowohl der KlientInnen als der TherapeutInnen und den Einflüssen auf die Beziehung und letztlich die Herausforderung des Trainings und der Ausbildung von TherapeutInnen, die Beziehungsherstellung und –gestaltung inkludieren (vgl. Wiseman und Tishby 2014:251).

haben (vgl. Holm-Hadulla 2000:125). Eines der großen Themen seines Buches „Persuasion and Healing“ (1991), das er gemeinsam mit seiner Tochter überarbeitet herausgegeben hat, ist die Beziehung zwischen HeilerInnen und PatientInnen. Er identifiziert „an emotionally charged, confiding relationship with a helping person“ (Frank und Frank 1991:40) als das erste von vier Wirkmerkmalen[66], die alle Psychotherapien (gemeint sind hiermit die unterschiedlichen Schulen) teilen. Die Beziehung ist die Basis, sie gibt Vertrauen, fördert den Aufbau von Selbstvertrauen und gibt Anlass zu Hoffnung – wichtige Elemente für Heilung (vgl. 1991:40 ff.). Frank und Frank betonen den jeweils spezifischen gesellschaftlichen Kontext, in dem Begegnungen von Praktizierenden und ihren KlientInnen stattfinden, und sprechen diesen Rahmenbedingungen („*healing settings*“) und den in der jeweiligen Praktik stattfindenden Ritualen eine entscheidende Rolle zu. Ebenso erachten sie Räume und Settings, in denen sich psychotherapeutische Beziehungen realisieren, als sehr entscheidend: Sie sind physischer Ausdruck der Legitimation, erhöhen das Prestige und bestärken die PatientInnen in ihrer Hoffnung auf Hilfe und Unterstützung. Therapeutische Beziehungen tragen dazu bei, eine Atmosphäre der Sicherheit herzustellen und bieten in Form von geschützten Räumen, die Möglichkeit sich frei zu äußern und im normalen Alltag verborgene Aspekte zu zeigen.

Wie bereits erwähnt unterscheidet Wampold (2001b) zwischen einem medizinischen und einem kontextbezogenen Denkmodell, ersteres ist von einem eher technischen und zweiteres von einem relationalen Verständnis von Psychotherapie (und Medizin) geprägt (vgl. Kahl-Popp 2004:406). Als die beiden wichtigsten Faktoren therapeutischer Wirksamkeit bezeichnet Wampold (2001b) die Komponenten der *Allegiance* (Überzeugtheit vom eigenen Tun und Überzeugungskraft in Bezug auf den Patienten) und *Alliance* (therapeutische Beziehung).

3.4.1 Bedeutung des Beziehungsaspekts

Schon der Psychoanalytiker Michael Balint (1957) bezeichnete den Arzt (bzw. Therapeut) als das am häufigsten verwendete Heilmittel. Die in den letzten vier Jahrzehnten erfolgten Untersuchungen zur Bedeutung des Beziehungsverhältnisses in Bezug auf die Effektivität von Psychotherapieprozessen – wegweisend waren hierbei die Meta-Analyse von Orlinsky und Howard (1986) sowie die Arbeiten von Grawe et al. (1990) und Wampold (2001b) – kommen zusammengefasst zu dem Schluss, dass die Qualität der therapeutischen Beziehung von zentraler Bedeutung für das Therapieergebnis[67] ist. Dies kommt auch in den Psychotherapierichtlinien aus dem Jahr 2016 zum Ausdruck: „In der psychotherapeutischen Intervention kommt, unabhängig von der Wahl des Therapieverfahrens, der systematischen Berücksichtigung und der kontinuierlichen Gestaltung der Therapeut-Patient-Beziehung eine zentrale Bedeutung zu“ (2016:5). Carr (2007:51) bezeichnet die therapeutische Beziehung oder Allianz als „the most important single common factor in psychotherapy” und auch Strunk und

[66] Die weiteren Merkmale sind: „ a healing setting; a rationale, conceptual scheme, or myth that provides a plausible explanation for the patient’s symptoms and prescribes a ritual or procedure for resolving them; a ritual or procedure that requires the active participation of both patient and therapist and that is believed by both to be the means of restoring the patient’s health” (Frank und Frank 1991:40 ff.). Vgl. auch die Ausführungen zu rituellem Handlen und Ritualdynamik (Kapitel 3.5).

[67] Im Gegensatz dazu argumentiert Hunt (2002), dass nicht die therapeutische Beziehung, sondern die Selbstheilungskräfte der KlientInnen die Basis für eine erfolgreiche Therapie darstellen; Er versteht Therapie in diesem Zusammenhang als eine Form rituellen Heilens (vgl. Kapitel 3.5).

Schiepek (2014:103) betonen die Wichtigkeit des Schaffens einer therapeutischen Beziehung als Rahmen. Die Auswertung der Meta-Analysen und Literatur ergeben, dass „common factors“ wie Empathie, Wärme und therapeutische Beziehung ungefähr 30% des Therapieerfolges ausmachen, wohingegen den spezifischen Techniken (nur) zwischen 5% und 15% zugeschrieben werden (vgl. Fife u. a. 2014; Lambert und Barley 2001).

Die Argumentationslinien, warum die therapeutische Beziehung diese wichtige Stellung für den Therapieerfolg einnimmt bzw. wie der Einfluss derselben zu erklären ist, sind durchaus unterschiedlich. Die personenzentrierte Psychotherapie in der Tradition Carl Rogers geht davon aus, dass durch den therapeutischen Prozess und die darin verwirklichten Beziehungsbedingungen zwischen TherapeutIn und KlientIn, kurz gesagt also die Qualität der therapeutischen Beziehung, die persönliche Entwicklung der KlientInnen nachhaltig gefördert werden kann (vgl. Stumm und Keil 2014:28 f.). Die dahinterliegende Grundidee ist, dass die vorhandene Kongruenz beim Therapeuten sowie die kommunizierte, unbedingte Wertschätzung und das empathische Verstehen förderlich sind für die Auflösung von Inkongruenzen auf Klientenseite und zu konstruktiven Veränderungen und einer Abnahme der Leidenszustände und Symptome führen. Moderne personenzentrierte Psychotherapie rückt die Klientenbedingungen mehr in den Vordergrund und geht von einer interaktionellen Theorie aus.

Der Psychoanalytiker Daniel Stern sieht den im gegenwärtigen Moment wahrgenommenen Kontakt zwischen TherapeutIn und KlientIn als die Basis für Veränderung. Eng zusammenhängend damit ist auch das Prinzip von *kairos*, dem richtigen Augenblick oder der entscheidenden Gelegenheit[68]. Stern betont die Wichtigkeit der Dimension des impliziten Wissens (vgl. Kapitel 3.1.3 und 3.2.1) im Therapieprozess als zweite Agenda neben der explizit verbalisierten Inhaltsebene. Veränderungen geschehen einerseits durch Deutungen und daraus resultierende Einsichten (explizit) und andererseits durch Momente, die gekennzeichnet sind von einer Verbundenheit mit der/m TherapeutIn (implizit). In dieser zweiten „impliziten Agenda“ geht es um

> „die Regulierung des impliziten Zustands der Beziehung zwischen dem Therapeuten und dem Patienten. Dazu zählen ein Großteil des therapeutischen Bündnisses, die haltende Umwelt, das Arbeitsbündnis, die Übertragungs-Gegenübertragungs-beziehung sowie die ‚reale‘ Beziehung. Die gemeinsam und außerhalb des Gewahrseins erfolgende Hervorbringung und Regulierung dieser Beziehungen konstituieren die ‚implizite Agenda‘.“ (Stern 2005:130)

Diese Ebene stellt den Kontext für die explizite Agenda, also die verbalisierten Inhalte dar und ist fundamental für das Gelingen des Therapieprozesses. Das Wissen um das Zusammensein mit anderen Menschen, das hierbei entsteht, nennt Stern (vgl. 2005:249) *implizites Beziehungswissen*. Es ist ein interpersonales und intersubjektives Wissen, das nicht bewusst reflektiert wird und auf einer nicht symbolisierten und nicht narrativierten Ebene angesiedelt ist.

[68] Vgl. dazu die Ausführungen Hänsels im Zusammenhang mit Intuition: „In vielen professionellen Feldern ist neben einer genauen Planung ein Gespür für das `richtige´ Timing und den `richtigen´ Zeitpunkt wichtig. Diese Zeitqualität, der sogenannte *kairos*, richtet sich weniger nach messbaren und kalkulierbaren Faktoren, sondern mehr nach passenden Konstellationen im Gesamtzusammenhang einer Aktion. Daher lassen sich spezifische Zeitqualitäten auch kaum rational bestimmen, sondern äußern sich als unmittelbare situative Wahrnehmung, verbunden mit einem klaren Handlungsimpuls“ (Hänsel 2014:25).

Aus systemischer Sicht und dem Ansatz der Synergetik folgend definieren Strunk und Schiepek Psychotherapie als einen Prozess der Wiederherstellung der Selbstorganisationsfähigkeit komplexer Systeme. In einen dynamischen Interaktionsprozess werden dabei förderliche Bedingungen geschaffen, die die Selbstorganisationsprozesse unterstützen (vgl. Strunk und Schiepek 2014:102). Der therapeutischen Beziehung kommt hierbei eine wichtige Rolle zu:

> „Durch die Herstellung einer tragfähigen therapeutischen Beziehung etabliert sich ein Rahmen, der einen Zugang zu möglichen Kontrollparametern eröffnet. Die therapeutische Beziehung und ein stabiler Therapierahmen sind deshalb so bedeutsam, weil Kontrollparameter als energetische Regulatoren des Systems weniger auf der Verhaltensebene als vielmehr auf der emotionalen, motivationalen und bewertenden Ebene zu suchen sind. Die Kommunikation emotionaler und oder motivationaler Inhalte ist aber voraussetzungsreicher als die Kommunikation behavioraler Aspekte. Eine tragfähige therapeutische Beziehung ist dafür die zentrale Basis.“ (Strunk und Schiepek 2014:103)

Ergänzend dazu definieren Tschacher et al. Allianz aus enaktivistischer Sicht als: „a new, joint phase space on the basis of the selves of therapist and patient.Changes in the interaction dynamics of the alliance can be modeled as trajectories through this phase space, and recurring or stable interaction patterns are represented by attractors in it” (Tschacher, Haken und Kyselo 2015:5). Die Bedeutung der Allianz oder therapeutischen Beziehung liegt auch darin, dass „the patient’s phase space is augmented through the therapist’s phase space“ und TherapeutInnen ihre KlientInnen dabei unterstützen können korrigierende emotionale Erfahrungen zu erleben. „The therapist provides attractors to the alliance landscape that the patient cannot provide and does not (yet) have” (Tschacher u. a. 2015:9).

3.4.2 Der Beziehungsaspekt in den verschiedenen Disziplinen

Therapeutische Beziehung und die Auswirkung auf den Erfolg bzw. das Ergebnis spielt in allen Bereichen der Begleitung, Beratung oder Therapie eine Rolle. Besonders in der Psychotherapie(-forschung) beschäftigt man sich schon seit Sigmund Freud mit Fragen nach dem Verhältnis von TherapeutIn und KlientIn (vgl. Horvath 2005). Holm-Hadulla (2000:127 ff.) gibt einen guten Überblick über die Bedeutung der therapeutischen Beziehung in den verschiedenen **Psychotherapieschulen**.

In psychodynamisch-psychoanalytischen Ansätzen spielt die therapeutische Beziehung grundgelegt durch Freuds Psychoanalyse, eine herausragende Rolle. Die in der Beziehung zum/r TherapeutIn abgebildeten und aktualisierten Muster der Lebensgeschichten der PatientInnen („Übertragung“) sollen aufgeklärt werden und stellen gemeinsam mit den Reaktionen der TherapeutInnen („Gegenübertragung“) das wesentliche Element der psychoanalytischen Behandlung dar. Neben dieser Übertragungsbeziehung gibt es noch eine weitere Verbindung, die als Arbeitsbündnis bezeichnet werden kann, und gekennzeichnet ist von einer therapeutischen Haltung der Präsenz und fördernden Empathie. Dieses Arbeitsbündnis ermöglicht die therapeutische Beziehung als Ort, an dem sich lebensgeschichtlich bedingte Interaktionsmuster zeigen.

In den erlebnisorientierten Therapien (wie Gestalttherapie, klientenzentrierte Gesprächstherapie, Focusing oder existentiellen Therapien) steht der unmittelbare Umgang mit dem persönlichen Erleben im Zentrum. Die therapeutische Beziehung ist zentrales Element der Behandlung und wird selbst als heilsam erachtet. Die von Carl Rogers in den 1950er Jahren entwickelte

personenzentrierte Psychotherapie stellte mit ihren Grundpfeilern der bedingungslosen Wertschätzung, Einfühlung und Echtheit die Qualität der therapeutischen Beziehung in den Mittelpunkt ihres Ansatzes und sieht sie als den förderlichen Faktor für die persönliche Entwicklung der Klientinnen und Klienten.

In den kognitiven Therapien geht es grob gesagt darum, Denkmuster zu hinterfragen und zu ändern. In Bezug auf die therapeutische Beziehung ist der Fokus auf dem Vertrauen der KlientInnen in ihre TherapeutInnen sowie auf der Kompetenz der TherapeutInnen, ihrer rhetorischen Überzeugungskraft und ihrem aufrichtigen Interesse an ihren KlientInnen.

Die vermeintlich geringste Bedeutung wird der therapeutischen Beziehung in der Verhaltenstherapie zugesprochen, zumindest in der Pionierphase sah man die Rolle der TherapeutInnen mehr als wissenschaftliche Anleiter sinnvoller Lernprinzipien. Die Bedeutung einer positiven Beziehung ist in der Praxis allerdings unumstritten und so wurden in Ermangelung naturwissenschaftlicher Untersuchungsmethoden für die therapeutische Beziehung, Ansätze aus der Gesprächspsychotherapie übernommen.

Im Feld der **komplementär- und alternativmedizinischen Methoden** (CAM) beschäftigt man sich unter anderem mit der Fragestellung, welchen Anreiz diese Methoden gerade wegen einer – vermeintlich – besseren therapeutischen Beziehung ausüben (vgl. Stone und Katz 2005). Eine Sichtweise ist, dass es hierbei eine Verbindung zwischen Behandlungsmethoden und Beziehung gibt. Eine andere sieht die therapeutische Beziehung als die wichtigste Komponente für Heilung an. Hintergrund dafür ist die Vorstellung, dass Personen eine komplementär- oder alternativmedizinische Methode, wie z. B. Cranio-Sacral Therapie, Shiatsu oder Kinesiologie, auch gerade deshalb wählen, weil diese Praktizierenden ihnen mehr Aufmerksamkeit und Interesse entgegenbringen und die Beziehungsebene einen höheren Stellenwert hat.

Eine Untersuchung in Kanada (Kelner 2003) widmete sich der therapeutischen Beziehung von praktischen ÄrztInnen und ihren PatientInnen im Unterschied zu jener zwischen Praktizierenden komplementär- und alternativmedizinischer Methoden und ihren KlientInnen. Das für die Autorin überraschende Ergebnis war, dass kein wirklicher Unterschied festgemacht werden konnte zwischen diesen beiden Gruppen in Bezug auf die Bereitschaft zuzuhören, die Schritte der Behandlungen zu erklären oder die PatientInnen und KlientInnen in Entscheidungsprozesse einzubinden. Kelner (2003:94) stellte allerdings fest, dass „(t)he physician relationship is based primarily on trust in expertise, while the CAM relationship is based principally in partnership in healing. The opportunity to take an active role may well be part of the attraction of CAM for patients".

Im **Feld der Beratung und des Coaching**, wo aufgrund der Fragestellungen und Arbeitsansätze von Grund auf der Fokus stärker auf den Lösungen und damit verbunden auch Techniken liegt, wurde der Faktor der Beziehung zwischen Coach und Coachee in der Vergangenheit vielleicht mehr als in der Psychotherapieforschung vernachlässigt (vgl. Bluckert 2005) bzw. nicht anhand empirischer Studien untersucht (vgl. Baron und Morin 2009). Untersuchungen bestätigen die Ergebnisse der Psychotherapieforschung in Bezug auf die hohe Bedeutung der therapeutischen Beziehung, beispielsweise durch empirisch fundierte Ergebnisforschung im Bereich Coaching, die zu folgendem Resümee kommt: „The client–coach relationship mediated the impact of self-efficacy and range of techniques on coaching outcomes, suggesting that this relationship is the key factor in determining how clients perceive the outcome of coaching" (De Haan u. a. 2013:40). Andere Untersuchungen erweitern die Ergebnisse um feldspezifische Merkmale, wie den

Einfluss des Auftraggebers bzw. Vorgesetzten in Organisationen im Bereich des Executive Coaching (vgl. Baron und Morin 2009:86). Neben der Beziehung zum Coach spielt in diesem Fall auch die Unterstützung durch den oder die Vorgesetzte(n) eine wichtige Rolle für die Wirksamkeit.

Das Feld der **HeilerInnen bzw. spirituellen BegleiterInnen** wird oftmals innerhalb komplementär- und alternativmedizinischer Methoden verortet. Ich führe hier – sehr verallgemeinernd – folgende, mögliche zusätzliche Charakteristika an: Die Beziehung zwischen KlientInnen und HeilerInnen bzw. spirituellen BegleiterInnen ist geprägt davon, dass sie zusätzlich zur „horizontalen" Verbindung auch eine „vertikale" Verbindung (vgl. Kremser 2002) zu einer „spirituellen Welt" herstellen (vgl. Kapitel 3.5.1).

Eine zusätzliche Dimension von Vertikalität kann in Bezug auf die verteilten oder zugeschriebenen Machtverhältnisse ausgemacht werden: Im Gegensatz zu der Interpretation, dass die therapeutische Beziehung im Bereich der Komplementär- und Alternativmedizin von einem partnerschaftlichen Miteinander geprägt ist, wird die Beziehung zwischen HeilerIn und Hilfesuchender/m oftmals als von einer (hierarchischen) Rollenverteilung (Wissender vs. hilfesuchender Laie) gekennzeichnet beschrieben, was sich auch in „Insignien der Macht" zur Legitimation ihrer Rolle widerspiegelt (vgl. Frank 1992:444 ff. Frank und Frank 1991:40 ff.). In dieser Hinsicht ähnelt das HeilerIn-PatientInnen-Verhältnis dem „Machtgefälle" bzw. der Asymmetrie in Bezug auf Wissen zwischen (biomedizinischen) ÄrztInnen und PatientInnen, das seinen symbolischen Ausdruck beispielsweise im weißen Mantel als Zeichen von Expertise findet (vgl. Salhi 2016:208).

3.4.3 Komponenten der therapeutischen Beziehung

Die therapeutische Beziehung, die auch als „the feelings and attitudes that the counseling participants have toward another, and the manner in which these are expressed" (Gelso und Carter 1985:159) beschrieben werden kann, wird gerne anhand mehrerer Komponenten genauer definiert. Gelso (2014:117) fasst die oftmals unterschiedlich bezeichneten Modi folgendermaßen zusammen: echte Beziehung (oder auch „person-to-person relationship"), Arbeitsallianz und Übertragung-/ Gegenübertragung-Beziehung.

Die **echte Beziehung** bezeichnet er als das Fundament der therapeutischen Beziehung insgesamt (vgl. 2014:119 f.). Sie ist gekennzeichnet von Wahrhaftigkeit und Authentizität der Interaktionspartner und einer realistischen (ohne von Übertragungsphänomenen überlagerten) Wahrnehmung des anderen. Echte Beziehung kann definiert werden als „the personal relationship between therapist and patient marked by the extent to which each is genuine with the other and perceives/experiences the other in ways that befit the other" (2014:119). Ausschlagend dafür ist neben der Konsistenz der sprachlichen Kommunikation vor allem auch die Kongruenz mit dem non-verbalen Verhalten. Es geht auch darum, neben der eingenommenen Rolle als TherapeutIn und KlientIn, einfach als menschliches Wesen präsent und in der gemeinsamen Interaktion „berührbar" zu sein (vgl. Fox 2008:25). Grundlage und philosophischer Bezugspunkt vieler therapeutischer Ansätze – vgl. z. B. für die personenzentrierte Psychotherapie Stumm und Keil (2014:168), für die Existenzanalyse Längle (2004:3), für die Gestalttherapie Doubrawa und Staemmler (2003) – sind hierbei Martin Bubers Ausführungen zur Ich-Du-Beziehung und deren Anwendung in der therapeutischen Situation. Nur in der „partnerischen Haltung von Person zu Person" und nicht aus einem distanzierten Ich-

Es-Verhältnis heraus kann die „verschüttete latente Einheit der Seele“ erfasst werden (Buber 1986:132). Wenn dies gelingt kann es zu einer „heilenden Beziehung“ (ebd.) kommen, die über ein Reparieren eines Kranken durch einen Behandler hinausgeht.

Das Konzept der echten Beziehung ist eng verknüpft mit der Idee der Entwicklung einer **Arbeitsallianz**, und die beiden Komponenten beeinflussen einander im Therapieverlauf. Sie unterscheiden sich darin, dass sich erstere immer auf die Beziehung zwischen zwei Personen bezieht, die entsteht sobald diese zusammentreffen, während die Arbeitsallianz die (professionelle) Zusammenarbeit von TherapeutIn und KlientIn repräsentiert (vgl. Gelso 2014:125) und gleichsam als Katalysator wirkt. Die von Bordin (1979) entwickelte und nach wie vor in vielen Studien verwendete Definition der Allianz[69] umfasst folgende drei Komponenten: erlebte Verbundenheit zwischen TherapeutInnen und KlientInnen, Übereinkunft über die Therapieziele sowie über Arbeitsschritte, die zu einer Verbesserung führen sollen (vgl. Gelso 2014:120). Nach der Herstellung einer Beziehungsebene geht es hierbei um das implizite oder explizit ausgesprochene Aushandeln des Arbeitsverhältnisses im Rahmen von Interaktionsprozessen. Die Arbeitsallianz wird auch davon beeinflusst, wie gut die „Auftragsklärung“ und der Kontrakt zwischen Praktizierenden und KlientInnen geglückt sind (vgl. Fox 2008:25). Inhaltlich umfasst dies neben dem zeitlichen und örtlichen Rahmen, auch die (finanzielle) Entschädigung und (meistens) die Therapieziele. Auch persönliche Faktoren, wie Alter, Gender und kultureller Hintergrund sowie die Erwartungshaltung der KlientInnen an die Praktizierenden spielen in Bezug auf den Aufbau einer Arbeitsallianz als solides Fundament für die weitere Zusammenarbeit eine Rolle.

Als drittes Element der therapeutischen Beziehung nennt Gelso (vgl. 2014:121 ff.) die **Übertragung-/Gegenübertragung-Beziehung**, die aber in ihren Einzelphänomenen zu betrachten ist. Das auf Freud zurückgehende Konstrukt der Übertragung kann entweder ganz klassisch als die beim Patient aus dem Ödipus-Komplex heraus entstandenen Reaktionen auf den Analytiker verstanden werden oder – in der totalistischen Ausprägung – alle Reaktionen des Patienten auf den Therapeuten umfassen. Gelso versucht einen Mittelweg zu finden, indem er Übertragung definiert als „the patient’s experience and perceptions of the therapist that are shaped by the patient’s own psychological structures and past, involving carryover from and displacement onto the therapist of feelings, attitudes, and behaviors belonging rightfully to and in earlier significant relationships” (2014:121). Ursprünglich aus dem Bereich der analytischen Psychotherapie stammend, ist das Konzept der Übertragung im Sinne der etwas weiter gefassteren Annahme, dass frühere Beziehungen sich in gegenwärtigen abbilden bzw. abspielen können, mittlerweile auch in anderen Therapieschulen anerkannt (vgl. 2014:22).

Gegenübertragung kann dem integrativen Mittelweg folgend als „the therapist’s internal and external reactions that are shaped by the therapist’s past and present emotional conflicts and vulnerabilities” (2014:123) definiert werden. Manchmal haben diese Gefühle gänzlich mit den KlientInnen zu tun und sind als Reaktionen auf deren Übertragungen wichtige Informationsquellen für die Praktizierenden. In anderen Fällen inkludiert die Gegenübertragung auch eigene Gefühle des Therapeuten oder der Therapeutin, die in der therapeutischen Situation getriggert wurden. Damit dies keine negativen Auswirkungen auf die therapeutische Beziehung

[69] Die hier angesprochene Allianz (Arbeitsallianz) fokussiert auf den Aspekt der Zusammenarbeit (vgl. Gelso 2014:120) im Unterschied zur „therapeutischen Allianz“, einem Begriff, der in der Literatur oftmals (nahezu) synonym mit „therapeutische Beziehung“ verwendet wird.

hat, ist entscheidend, wie der Therapeut oder die Therapeutin fähig ist mit ihren internen Reaktionen umzugehen (vgl. Hayes, Gelso und Hummel 2011).

Eine besondere Form stellt die somatische Gegenübertragung dar: Körperliche Reaktionen und Empfindungen der TherapeutInnen dienen als Informationsquelle (vgl. von Boetticher 2014:42 f.) Auch Csordas (vgl. 1993:145) verweist in Zusammenhang mit seinem Konzept der *somatic modes of attention* auf (körperliche) Gegenübertragungsphänomene und stellt zur Diskussion, ob diese Beispiele aus der Psychotherapie gleichbedeutend behandelt werden sollen wie andere von ihm untersuchte Phänomene (wie z. B. *words of knowledge* vgl. Kapitel 3.1.3) oder als Analyserahmen dienen.

Jeserich et al. kommen in ihrer empirischen Studie über spirituelle Heiler und ihre Klienten zu dem Schluss, dass (Körper)-Empathie ein Schlüsselkonzept der Heiler-Klient-Beziehung darstellt und leiten eine mögliche Erklärung für die Effektivität von Heilritualen daraus ab (vgl. Jeserich u. a. 2015:349 f.). „Von radikaler Körper-Empathie kann dann gesprochen werden, wenn der gemeinsam von Heiler und Klient aufgespannte zwischenleibliche Erfahrungsraum so sehr zusammen geschoben wird, dass sich der Unterschied zwischen eigenen und ichfremden Körperwahrnehmungen zunehmend aufzulösen scheint“ (2015:339 f.). Die Autoren betten das (empirisch erhobene) Phänomen der radikalen Körper-Empathie in das (etische) Konzept der Gegenübertragung ein und kommen zu dem Schluss, dass

> „die radikale Körper-Empathie des Heilers eine ähnliche Funktion hat wie der (…) als *réverie* bezeichnete Bewusstseinszustand des Analytikers; sie versetzt Heiler in einen rezeptiven Zustand, der Ich-Grenzen aufweicht und trägt so zur Induktion und Intensivierung von Übertragungs- und Gegenübertragungsprozessen bei. Die somatische Gegenübertragung und die sie häufig begleitende Gegenübertragungsfantasie des Heilers werden dabei nicht nur dazu genutzt, um sich mit den Beschwerden des Klienten zu identifizieren, sondern sie dienen darüber hinaus als diagnostische Werkzeuge und sind Teil des Heilungsprozesses“ (2015:370).

Zusätzlich zu den bereits genannten Komponenten der Arbeitsallianz, der echten Beziehung und der Übertragung-/Gegenübertragung-Beziehung beschreibt die Psychotherapeutin Petruska Clarkson (1994, 2003) noch zwei weitere Modi innerhalb der therapeutischen Beziehung: die reparative und die transpersonale Beziehung.

Die Ebene der **reparativen Beziehung** ist davon gekennzeichnet, dass der Therapeut oder die Therapeutin bewusst Erfahrungen für die KlientInnen ermöglicht, die diesen in ihrem bisherigen Leben, z. B. durch die Eltern, nicht zuteilwurden. „The developmentally needed or reparative relationship is an intentional provision by the psychotherapist of a corrective, reparative, or replenishing relationship or action where the original parenting was deficient, abusive or overprotective” (Clarkson 2003:113). Damit verbunden ist die Regression auf KlientInnenseite, die von manchen Therapierichtungen als wichtiger Schritt in der Entwicklung angesehen wird. Regressive Momente können Teil jeder therapeutischen Beziehung sein – sei es im Coaching, in der Beratung oder auch im Rahmen von Körpertherapien. Fox (2008:26) führt aus, dass in diesem Zusammenhang Berührung eine bewusst gewählte reparative Dimension haben kann.

Den fünften Modus therapeutischer Beziehung bezeichnet Clarkson als t**ranspersonale Beziehung**[70]. Es ist „the timeless facet of the psychotherapeutic relationship, which is impossible

[70] Vgl. dazu auch Hart (1997), der von „transcendental empathy“ in der therapeutischen Begegnung spricht.

to describe, but refers to the spiritual dimension of the healing relationship" (2003:187). Momente, die im Rahmen einer transpersonalen Beziehung entstehen, können mit einer Bewusstseinserweiterung einhergehen. Transpersonal bezieht sich auf spirituelle, mysteriöse, numinose oder religiöse Aspekte, die sich durch eine von der Alltagserfahrung abweichende Qualität auszeichnen (vgl. Fox 2008:26 f.). Kennzeichnend für diese Ebene der Beziehung können Momente der Stille oder Berührtheit sein, ebenso wie eine wahrnehmbare und wahrgenommene Änderung der Atmosphäre im Raum.
Die beschriebenen Komponenten der therapeutischen oder professionellen Beziehung passieren in der Realität gleichzeitig und sind miteinander verbunden[71].

3.4.4 Therapeutische Beziehung im Prozess des intersubjektiven Erlebens

Die für die Forschung hilfreiche Abstraktion der therapeutischen Beziehung als eine Variable im Therapieprozess, die einen gewissen Einfluss auf die Effektivität der Behandlung hat, und die Unterteilung in Komponenten stellt sich in der Praxis naturgemäß anders dar. Die Realität ist gekennzeichnet von einem Erleben dieser Beziehungsdimension durch die involvierten Akteure, das immer konkret, nicht wiederholbar und (nur) sinnlich erfahrbar ist. Erkenntnistheoretisch betrachtet, lässt sich dieser Aspekt nicht ausklammern, wenn man sich Fragen der therapeutischen Beziehung widmet, und findet Ausdruck in einer hermeneutischen Annäherung. Hermeneutik, in ihrer modernen Version, „bezeichnet eine anthropologische Notwendigkeit, Erfahrungen innerpsychisch zu repräsentieren. Vereinfacht formuliert: Menschen müssen Geschehnisse verarbeiten, damit sie zu Erfahrungen werden. Nur so können sich Personen als konsistente Wesen erleben" (Holm-Hadulla 2000:131). Im psychotherapeutischen Kontakt bietet sich eine Möglichkeit der Gestaltung dieser Innenleben.
In einer Annäherung an das Thema der therapeutischen Beziehung aus Perspektive der in den beiden vorangegangenen Kapiteln dargestellten Überlegungen zur Intersubjektivität und zu Wissensprozessen, kann das beraterische oder therapeutische Setting als Möglichkeit gesehen werden, Intersubjektivität zu erfahren.
„Das Bedürfnis nach Intersubjektivität ist einer der wichtigen Motivatoren, die eine Psychotherapie vorantreiben. Patienten möchten vom Therapeuten wahrgenommen werden und ihn wissen lassen, wie sie sich in ihrer Haut fühlen" (Stern 2005:109). Therapeutische Prozesse vollziehen sich immer in einer intersubjektiven Matrix. Sie bilden den Kontext für die Entwicklung und Gestaltung der therapeutischen Beziehung. Phänomene der Übertragung und Gegenübertragung sind somit nur Sonderfälle dieses fortlaufenden Prozesses (vgl. Stern 2005:108).
Das was eine Beziehung ausmacht, ist das gemeinsame Handeln, der Dialog zwischen TherapeutInnen und KlientInnen, der zu einem Ko-Konstruieren des Therapieverlaufs führt. Stern bezeichnet dies als „*moving along*" bzw. in der deutschen Übersetzung als Vorangehen (vgl. Stern 2005:157 ff.). Es besteht aus Gegenwartsmomenten, denen man sich gewahr ist und solchen, die sogar auch ins Bewusstsein gelangen. Letztere können die Form von „Jetzt-Momenten" und „Begegnungsmomenten" annehmen. Ein Jetzt-Moment ist „ein Gegenwartsmoment, der plötzlich auftaucht und überaus gewichtige unmittelbare

[71] Eine klinische Fallstudie zu den fünf therapeutischen Beziehungen und ihren untereinander verbundenen Formen in der Praxis findet sich bei Antoniou und Blom (2006).

Konsequenzen mit sich bringt“ (2005:159). Er entspricht damit einer Situation, die auch als *kairos* bezeichnet wird. Es handelt sich um hochaffektive Momente in Sitzungen, da die Zusammenarbeit und damit die therapeutische Beziehung thematisiert, möglicherweise infrage gestellt und somit entwickelt wird. Als Beispiele nennt Stern (2005:173 f.) Situationen, in denen PatientInnen den Blickkontakt im psychoanalytischen Setting infrage stellen, indem sie beispielsweise entweder der Therapeutin endlich beim Reden in die Augen blicken wollen oder genau umgekehrt, die Sitzordnung so ändern, dass dies nicht mehr der Fall ist. Andere Beispiele wären, das plötzliche, nie zuvor dagewesene Gelächter des Therapeuten als Reaktion auf etwas, das der Klient sagt oder das unvermutete Zusammentreffen in einer Alltagssituation wie z. B. an der Kinokasse. Ihnen gemein ist, dass in einem Jetzt-Moment etwas auftaucht, das das intersubjektive Feld zwischen den beiden Interaktionspartnern bedroht und eine (positive oder negative) Veränderung der Beziehung ermöglicht. Eine Lösung kann in Form einer Deutung eines solchen Moments liegen oder auch in einem Begegnungsmoment, der unmittelbar auf den Jetzt-Moment folgt, und in dem „beide Partner eine Erfahrung miteinander teilen und implizit um diese Gemeinsamkeit wissen“ (Stern 2005:175). Von Seiten der TherapeutInnen bedarf es dazu einer authentischen, persönlichen und für die Situation stimmigen Reaktion, die dann dazu führen kann, dass sich das intersubjektive Feld neu organisiert. Die therapeutische Beziehung „wächst“ und es ist dadurch möglich gemeinsam neue Bereiche zu erforschen.

Auch Wampold (vgl. 2012:601 ff.) nimmt ergänzend zu einer Einteilung in Komponenten einen prozessorientierten Blick ein und stellt ein dreigliedriges Modell der psychotherapeutischen Beziehung vor (vgl. Abbildung 13), das allgemeine Faktoren und spezifische Behandlungen zu vereinen versucht. Ausgehend von einem *initial therapeutic bond,* einer Verbindung zwischen TherapeutIn und KlientIn, die geprägt ist von Vertrauen, werden drei Wege der Beziehung beschrieben: die echte Beziehung, das Schaffen von Erwartungen, und die durch spezifische Bestandteile der Behandlung angeregte Teilnahme an *healthy actions*.

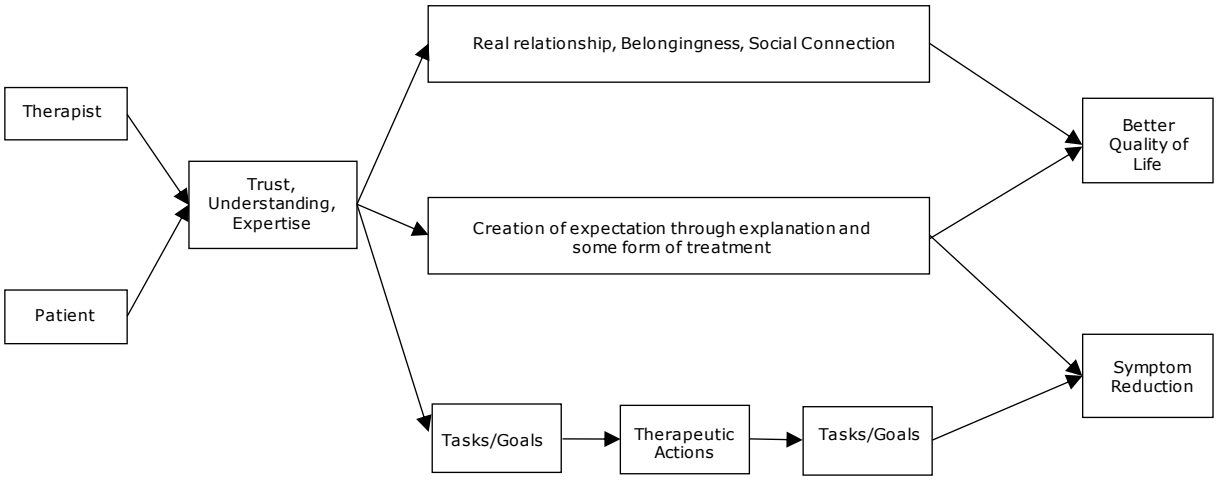

Abbildung 13: Die Beziehung in der Psychotherapie (Wampold und Budge 2012:605)

Erwartungen werden kreiert, indem bestehenden Überzeugungen der PatientInnen (wie z. B. „ich bin einsam, weil ich körperlich unattraktiv bin und deshalb keine Freundschaften schließen kann“) durch adaptierte ersetzt werden („ich verfüge nicht über die sozialen Fertigkeiten, um Freundschaften zu schließen“), die eine mögliche Lösung beinhalten („soziale Fertigkeiten kann

man lernen“). Derartige Erklärungen machen für den Patienten Sinn und sind glaubwürdig, „partly because it is provided by a trusted healer, but most importantly it provides a positive expectation in that there is a means of actions imbedded in it” (2012:613). Die Wirksamkeit der abgeleiteten Handlungen liegt einerseits in den spezifischen Behandlungsmethoden der unterschiedlichen theoretischen Ansätze und andererseits wohl auch einfach darin, aktive und gesundheitsfördernde Handlungen zu setzen (vgl. 2012:617).

Eine zusätzliche Dimension, die verknüpft ist mit der „echten Beziehung“, ist die Haltung der BegleiterInnen, BeraterInnen und TherapeutInnen und wie sie aus dieser Haltung heraus ihren KlientInnen begegnen. Fife et al. (2014) tragen diesem Aspekt in ihrem Modell der therapeutischen Pyramide (vgl. Abbildung 14) Rechnung, indem sie eine Herangehensweise an die Untersuchung der Effektivität von Psychotherapie mittels dreier Ebenen vorschlagen: „Our meta-model suggests that effective therapy involves not only what we do, but who we are and how we regard our clients. The effective use of skills and techniques rests upon the quality of the therapist–client alliance, which in turn is grounded in the therapist‘s way of being, a concept that reflects a therapist’s in-the-moment stance or attitude toward clients” (Fife u. a. 2014:21). Die Autoren wollen mit ihrem Meta-Model erklären, wie die für Veränderung verantwortlichen therapeutischen Faktoren in der Praxis miteinander interagieren.

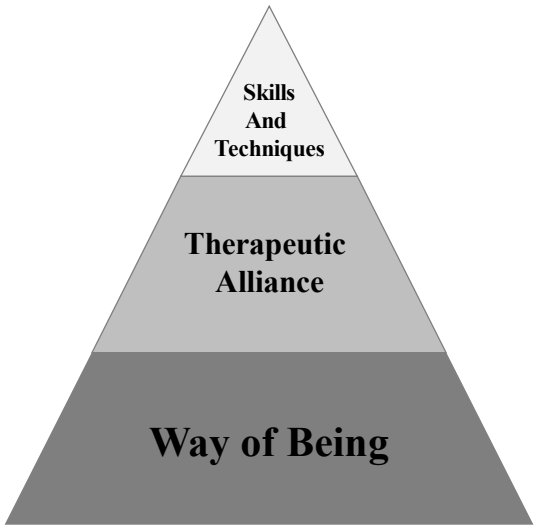

Abbildung 14: Die therapeutische Pyramide (Fife u. a. 2014:22)

Die Haltung in der Begegnung oder *way of being* der TherapeutInnen bildet die Basis für die Beziehung und spezifische Interventionen (vgl. Fife u. a. 2014:24 ff.). Sie wird in vielen Therapieansätzen (vgl. z. B. Carl Rogers oder Virginia Satir) indirekt bzw. ohne dies explizit so zu benennen als sehr wichtig angesehen. So definiert auch Humberto Maturana Liebe als die Öffnung des Raums für die Existenz des anderen (vgl. Maturana 1985). Wie schon im Kontext von echter Beziehung angesprochen, sind Bubers grundlegende, philosophische Überlegungen zu Ich-Du und Ich-Es-Beziehungen sowohl Basis für ein Verständnis von Selbst, das sich in der Beziehung zum anderen manifestiert, als auch hilfreicher Referenzrahmen, um Arten der Begegnung zu beschreiben. Aus einer Ich-Du-Haltung heraus begegnen TherapeutInnen ihren KlientInnen wertschätzend, sie nehmen ihr Gegenüber als einzigartigen Menschen wahr und nicht als eine Kategorie oder „Diagnose“. Folglich steht der Klient oder die Klientin immer an

erster Stelle, vor einem Therapiemodell, Sitzungsplan oder einer Behandlungsmethode. Es geht um die Haltung, die hinter möglichen Interventionen steht[72]. Kommuniziert wird der *way of being* durch eine Grundhaltung, Tonfall, Körpersprache, Wortwahl, Timing, usw. Um dies erreichen zu können braucht es aufseiten der TherapeutInnen ein hohes Maß an Selbstverantwortung für eigene Themen.
Gelebte Ich-Du-Begegnungen im Rahmen von Beratung und Therapie können aufgrund der Reziprozität von Beziehungen zu Veränderungen bei den KlientInnen führen:

> „Relationships (including therapist–client relationships) have a mutual quality to them. How one person feels toward the other often invites a reciprocal response. Intimate partners tend to respond in the way that they are treated. A therapist's way of being may influence the way of being of the client, including (in the case of couples therapy) the way in which couples regard each other as partners. It can therefore be helpful for a therapist to model an I-Thou way of being, particularly in response to clients who are I-It with the therapist or their partner." (Fife u. a. 2014:27)

Eine weitere Art sich der Frage zu nähern, was eine tragende therapeutische Beziehung ausmacht, sieht Barwinski (vgl. 2014:2) in der Untersuchung von therapeutischen Mikroprozessen. Im Rahmen einer, als naturalistische Wende bezeichneten, Neuorientierung der Psychotherapieforschung geht es – im Gegensatz zu den generalisierten Annahmen der Ergebnisforschung (vgl. Orlinsky und Howard 1986) – darum den realen Kontext und die Praxisbedingungen sprechen zu lassen. Mögliche Herangehensweisen sind die Schnittstelle zwischen Psychotherapie und Neuroforschung (vgl. Lovric 2014) oder die Ebene der Körperlichkeit bzw. Zwischenleiblichkeit (vgl. Mosetter und Mosetter 2014; Nolan 2014).

Zusammengefasst, stellen die Forschungsarbeiten zur Bedeutung der Qualität der therapeutischen Beziehung als ein bedeutsamer Faktor für das Therapieergebnis einen wichtigen Ausgangspunkt dar: Einerseits für eine genauere inhaltliche Beschäftigung mit den Komponenten therapeutischer Beziehung, die deutlich macht, dass Beziehungsaspekte auf so unterschiedlichen Ebenen wie „echte Beziehung", „Arbeitsallianz", „Übertragung-/Gegenübertragung-Beziehung", reparative Beziehung" und „transpersonale Beziehung" verhandelt werden. Und andererseits um der Frage nachzugehen, welchen Anteil Beziehung bzw. intersubjektive Kontakterfahrungen, an der Beliebtheit und am Erfolg von therapeutischen und anderen Begleitungs- und Beratungssettings haben bzw. welche anderen Dimensionen hierbei noch eine Rolle spielen könnten.

3.5 Rituelles Handeln und Ritualdynamik

Ziel dieses Kapitels ist es, Konzepte der Ritualforschung vorzustellen anhand derer Dynamiken innerhalb der Sitzungen und Stunden in Begleitung, Beratung und Therapie aus einer ritualtheoretischen Perspektive beschrieben und analysiert werden können. Ich werde dazu insbesondere auf Liminalität, Rahmen und veränderte Bewusstseinszustände eingehen.

[72] Vgl. dazu auch Scharmers Ausführungen zu "the success of an intervention depends on the interior condition of the intervenor" (Scharmer 2008:52).

Als Ausgangspunkt sind Untersuchungen in den 1980er und 1990er Jahren zu nennen, die sich mit den Ähnlichkeiten[73] zwischen „traditionellen“ Heilmethoden und „westlichen“ Behandlungsformen, wie sie in der Psychotherapie angewandt werden, beschäftigten. „Westliche“ Behandlungsformen werden als „*implizit* rituell“ (vgl. Holz und Zahn 1995:78) bzw. als Form eines transformativen Rituals (vgl. Canda 1988:210) beschrieben. Arthur Kleinman (1991:114) stellt fest, dass aus anthropologischer Perspektive Psychotherapie „merely one indigenious form of symbolic healing, i.e. a therapy based on words, myth, and ritual“ ist. Auch James Dow (1986b:56) führt aus, dass „religious healing, shamanism, and Western psychotherapy invoke similar psychological processes“ und fasst all diese Ausformungen unter dem Begriff „symbolisches Heilen“ zusammen. Nach Van Quekelberghe (1993:175) zählen sowohl psychotherapeutische und psychosomatische Interventionsmethoden als auch „Kult-, Ritual-, Glaubens- und schamanische Heilverfahren” zum symbolischen Heilen. Wampold (2001a:69) kontextualisiert Psychotherapie als „a culturally embedded healing practice [that] shares similarities with healing practices other than modern medicine“.

Jerome Frank (1991) geht auf allgemeine Strukturelemente ein und vergleicht „traditionelle“ Heilmethoden und „moderne“ Psychotherapie. Wie schon im vorigen Kapitel erwähnt sieht Frank die Wirkweise beider Traditionen vor allem in den unspezifischen Faktoren (bei denen der Beziehung eine entscheidende Rolle zukommt) (vgl. Frank 1992:444 ff.; Frank und Frank 1991:40 ff.). Zusammengefasst nennt er folgende grundlegende Elemente: Erstens eine therapeutische Beziehung zwischen PatientIn und HelferIn, die vom Vertrauen der PatientIn in die Kompetenz der Helfenden gekennzeichnet ist. Weitere wichtige Merkmale dieser Beziehung sind Echtheit und Aufrichtigkeit (vgl. „echte Beziehung“) sowie Anteilnahme und Einfühlung aufseiten der Helfenden. Das Vertrauen in die Kompetenz wird auch durch die sozial sanktionierte Rolle der Helfenden gesteigert und findet Ausdruck im zweiten Element, dem „healing setting“ bzw. der gesellschaftlichen Auszeichnung der Institution als Stätte der Heilung. Dies kann ein sakrales Gebäude, ein Sprechzimmer bzw. ein Praxisraum, ein Krankenhaus oder eine Beratungsstelle sein. Insignien der Macht und Kompetenz (wie etwa Diplomurkunden oder Bilder von Lehrpersonen) untermauern dies. Die zeitliche und räumliche Abgrenzung (auch vom Alltag) des Heil-Settings bietet Schutz und die Möglichkeit sich (auf Rituale) einzulassen. Drittens gibt es immer einen Mythos bzw. eine Behandlungstheorie, die Gesundheit und Krankheit definiert. Dadurch können Ursachen identifiziert, Ziele gesteckt und Maßnahmen verordnet werden. Die Benennung eines Leidens in Form einer Diagnose schafft oftmals schon Beruhigung und Erleichterung. Das vierte Element ist ein Ritual oder eine Prozedur, das die aktive Teilnahme beider (HelferIn und PatientIn) verlangt. Einerseits wird dadurch die therapeutische Allianz gestärkt und außerdem bietet es die Möglichkeit der Einsicht und Korrektur eigenen Fehlverhaltens.

Psychotherapeutische Sitzungen stellen nur einen Ausschnitt meines Forschungsfelds dar (vgl. Kapitel 4), sind aber die in der theoretischen Literatur am meisten behandelte und erforschte

[73] Bei all den feststellbaren Ähnlichkeiten und Analogien, die hilfreich sein können für die Analyse von Phänomenen in der Praxis, soll an dieser Stelle festgehalten werden, dass es natürlich auch viele Unterschiede gibt. Koss-Chioino (vgl. 2006:654) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass diese Unterschiedlichkeiten nicht zuletzt auf die verschiedenen Epistemologien zurückzuführen sind, auf denen die psychotherapeutischen und rituellen Heilansätze beruhen, und mahnt zu vorsichtigen Vergleichen.

Form. Für andere Interaktionssettings gibt es vereinzelt ebenfalls Beiträge, zu Hypnose und Ritual vgl. Revenstorf und Peter (2009), zu systemischen Strukturaufstellungen und Ritual vgl. Baxa et al. (2002) sowie Hildenbrand und Weber (2011), zu Körpertherapie und Ritual vgl. Baxa et al. (2002).

Aus Sicht der Therapieforschung und vor allem aus Sicht der PraktikerInnen (PsychotherapeutInnen, Coaches, BeraterInnen, etc.) werden Konzepte der Ritualforschung durchaus als hilfreich zur Erklärung von in der Praxis auftretenden Phänomenen angesehen. Besonders die Ritualtheorie Victor Turners, auf die im Verlauf des Kapitels noch näher eingegangen wird, scheint für TherapeutInnen sehr attraktiv zu sein, denn „mit genau diesen Phänomenen haben sie ständig zu tun: Dysfunktionalen Alltag gilt es zu dekonstruieren, um neue Alltäglichkeiten zu etablieren“ (Welter-Enderlin und Hildenbrand 2011:20). Auch der Ansatz das Ritual als „restringierten Code“ und damit als eine vor-reflexive und symbolisch verdichtete Kommunikationsform zu begreifen schließt an Erfahrungen aus der Praxis an: „Interventionsformen in Beratung und Therapie [sind] vor allem dann wirksam sind, wenn sie nicht ausschließlich auf das reflexive Erkennen von Problemen und Veränderungsnotwendigkeiten und deren Umsetzung in Sprache bauen, sondern auf Verankerung der Veränderung im Vorbewussten, im Symbolischen, in der Routine des Alltags wie im affektiven Leben der Klienten abzielen“ (2011:20). Bentrup und Kupitz fassen die Verbindung von Therapie und Heilritualen aus psychotherapeutischer Perspektive folgendermaßen zusammen:

> „Therapeutisches Handeln und ausgelöste Prozesse lassen sich insgesamt als ein Heilritual verstehen und reflektieren: Rituelle Vorgaben im Setting und in der Begegnung strukturieren die Erwartungen, Hoffnungen und Suchprozesse; dabei korrespondieren die Art der Vereinbarungen, die jeweiligen Einladungen des Therapeuten, dessen bevorzugte Fragen, Vorgehensweisen und Settings, die angestrebte und für sinnvoll gehaltene Frequenz der Sitzungen mit der Erwartung zur Dauer und zum Ablauf von Prozessen. Das heißt, das jeweilige Heilritual strukturiert und füllt den Therapieprozess und fördert Bedeutungen und Erlebnisse“ (Brentrup und Kupitz 2015:24).

Aufbauend auf der Perspektive Begleitungs-, Beratungs,- und Therapiesituationen auf ihre rituellen Strukturen hin untersuchen zu können, sollen nun aus der Fülle an ritualtheoretischen Ansätzen[74] jene in den Blick genommen werden, die sich mit der inneren Dynamik von Ritualen beschäftigen. Im Rahmen dieser Arbeit werde ich einerseits auf den Ansatz der Ritualdynamik, wie er in der Forschungsgemeinschaft an der Universität Heidelberg verstanden wird (vgl. Brosius, Michaels und Schrode 2013a), und andererseits auf die Herangehensweise Rituale „in its own right“ zu verstehen, wie sie von Handelman und KollegInnen (2005) betrieben wird, eingehen.

Brosius et al. (vgl. 2013b:15) sehen in der Betonung der Prozessualität und Dynamik von Ritualen die größte Veränderung der Ritualforschung in der letzten Zeit. Ritualdynamik hat dabei eine doppelte Konnotation: Einerseits bezeichnet sie – in Opposition zur Statik von Ritualen – den Zustand der stetigen Veränderung von Ritualen und zum anderen, und diese Perspektive kommt im Rahmen dieser Forschungsarbeit zur Anwendung, bezieht sie sich auf die Wirkungen von Ritualen, im Sinn von *Agency* (vgl. Harth und Michaels 2013:123) und die Innenperspektive,

[74] Für einen Überblick vgl. die Darstellungen von Dücker (2007), Kreinath et al. (2006) sowie Kreinath (2007).

die das Prozesshafte und Dynamische und dessen Auswirkungen in den Blick nimmt. Diese zweite Art der Annäherung an Ritualdynamik ist stärker mit den Individuen und Ritualakteuren befasst. Jungaberle und Weinhold (vgl. 2006a:7) stellen fest, dass psychologische Aspekte in den klassischen Ritualtheorien wenig behandelt werden, wohingegen soziale Prozesse rund um Identifikation und Macht in Gruppen im Fokus anthropologischer und soziologischer Beschäftigung stehen. Ebenso beschäftigt man sich in klassischen Ritualtheorien mit der Semantik von Symbolen und performativen Aspekten. Jungaberle und Weinhold folgend, werde ich mich im Rahmen dieser Arbeit, ergänzend zu den bisher genannten („klassischen") Dimensionen, am Ansatz einer kulturpsychologischen Ritualtheorie orientieren, die im folgenden Zitat gut abgebildet ist:

> „Die Psychologie von Ritualen umfasst alle Vorgänge des Wahrnehmens, Erlebens und Einwirkens auf rituelle Prozesse sowie das Lernen in und durch Rituale. Im Mittelpunkt dieser Perspektive steht das Individuum, durchaus auch in seinen sozialpsychologischen Dimensionen: Wie trägt der Einzelne mit seinen Einstellungen, Interpretationen und Handlungen zur Wirksamkeit, zum Funktionieren eines rituellen Geschehens bei? Welche rituellen Techniken wirken sich auf den Einzelnen aus? Wie kommunizieren sich Menschen Veränderungen innerhalb von Ritualen? Welche Rahmenhinweise müssen gegeben und erkannt werden, damit eine soziale ‚Aufführung' überhaupt als Ritual gilt?" (Jungaberle und Weinhold 2006a:8).

In Bezug auf die Vorgehensweise der Erforschung liefert Handelman mit seinen KollegInnen (2005) interessante Überlegungen, die sich um die Bedeutung des Phänomens selbst drehen. „[I]f one wants to think about what ritual is in relation to itself, how it is put together and organized within itself, then first and foremost ritual should be studied in its own right and not be presumed immediately to be constituted through representations of the sociocultural surround that give it life" (Handelman 2005:2). Handelman fügt jedoch hinzu, dass es sich hierbei natürlich nie um eine scharfe Trennung zwischen der Innenstruktur eines Rituals und der sozialen Ordnung, sondern um Momente der Autonomie handelt.

Das Phänomen des Rituals soll allerdings den Ausgangspunkt der Untersuchung darstellen, was dazu führt, dass „no assumptions need be made immediately about how sociocultural order and ritual are related, neither about the meaning of signs and symbols that appear within the ritual, nor about the functional relationships between ritual and social order" (2005:3). Der Autor schlägt eine zweistufige Vorgehensweise vor (vgl. 2005:4): erstens eine phänomenologisch orientierte Analyse des Rituals an sich, getrennt von seiner soziokulturellen Umwelt. Und zweitens eine Wiedereingliederung des Phänomens und Analyse, die das gewonnene Wissen aus dem ersten Schritt inkorporiert.

In der phänomenologischen Herangehensweise liegt eine Orientierung auf die „Mikrodomäne" begründet. Handelman argumentiert, dass jedes Phänomen eine innere Fähigkeit zum Selbsterhalt besitzt und Rituale daher in ihrer Mikrodomäne der Organisation untersucht werden können. Konzeptuell bezieht sich Handelman auf den Autopoiesis-Ansatz und beschreibt analog, „that a ritual produces the persons that will produce the ritual as that ritual produces them (…). Thus, social autopoiesis or self-organization generates degrees of autonomy of the social phenomenon – the practices that hold it together – derives in degrees from within itself and less from its social surround" (Handelman 2005:11). Handelman vergleicht dieses Phänomen mit der Interaktion zwischen zwei Personen und beobachtet: „Persons interacting were never the sum

of their parts, since their interacting was mediated by the emergence of ephemeral, organizing forms whose duration was that of the interaction itself and whose emergent structures influenced the character of interaction as it emerged" (2005:13). In Anlehnung an und Erweiterung von Goffmans Konzept zu Begegnungen nannte er diese Formen *encounters* – was er beschreibt weist eine große Ähnlichkeit mit dem von Enaktivisten beschriebenen Konzept der doppelten Autonomie von Interaktionsprozessen bzw. der Aussage, dass der Interaktionsprozess „has a life of its own" (De Jaegher u. a. 2010:442) auf. Im Abschnitt über Liminalität wird noch näher auf diese innere Dynamik von Ritualen eingegangen.
Indem die Perspektive eingenommen wird zuerst auf das Ritual selbst und seine innere (Selbst-)Organisation zu blicken, wird laut Handelman die kanonische Herangehensweise zur Ritualforschung (sei es über Repräsentationen, Symbole oder Funktionen) auf den Kopf gestellt (vgl. 2005:16). Er bezeichnet seinen Ansatz als einen der *a-representativity*, und meint eine Position, die weder pro- noch anti-repräsentational ist. Der Fokus auf den Grad der Selbstorganisation eines Rituals, ermöglicht Schlussfolgerungen in Bezug auf das Veränderungspotenzial, das dem Ritual innewohnt. Handelman (vgl. 2005:27 f.) postuliert, dass Rituale, die einen höheren Grad an Selbstorganisation und höhere Komplexität aufweisen, durch ihre inneren Strukturen am ehesten zu radikaler Veränderung führen. Vice versa zeigten Rituale, bei denen radikale Veränderung ein integraler Teil des Designs ist, den höchsten Grad an Selbstorganisation und relativer Autonomie von ihrem Umfeld.

3.5.1 Rituelles Heilen

Um Merkmale und Qualitäten innerer Ritualdynamiken, wie beispielsweise Liminalität, näher untersuchen zu können, ist es hilfreich sich mit einigen grundlegenden Überlegungen zu Heilritualen auseinanderzusetzen. In Kapitel 3.4 wurde schon auf Fragen der Wirksamkeit und die Bedeutung der therapeutischen Beziehung für den Erfolg von Behandlungen eingegangen. Die Untersuchung der Komponenten von Heilritualen oder *ritual healing* hat in der Anthropologie eine lange Tradition und zielt darauf, Erklärungen zu finden, wie Heilprozesse ablaufen und wirken. Vielfach wird in der anthropologischen Literatur die symbolische Dimension von Ritualen betont (vgl. van Quekelberghe 1993).
Dow spricht in Anschluss an Moerman von „symbolischem Heilen" und beschreibt den Prozess als beginnend mit einem „generalized symbolic medium in the social system particularized in such a way that it is able to affect the transaction of emotion in the self-system. Thus, symbolic healing allows unconscious and somatic processes to be controlled by symbolic communication" (1986b:64). Er betont dabei die Wichtigkeit einer geteilten mythischen Welt, im Sinnes eines „model of experiential reality" (1986b:59) oder Erklärungsmodells, das sowohl im schamanischen Heilen als auch in der „westlichen" Medizin zu finden sei (vgl. auch Franks (1991) Grundelement „Mythos"). Einen Unterschied sieht er darin, dass „the Western psychotherapist usually asks the patient to dramatize or project his or her own mythic world. However, in most magical healing, it is the healer who dramatizes and projects the particularized mythic world" (1986b:60).
Davies (vgl. 2009:63 f.) fasst die symbolische Konzeption von Heilung folgendermaßen zusammen: Erstens, der therapeutische Prozess verbindet die PatientInnen mit einem System an Symbolen (einer mythischen Welt), die ihre subjektive Wirklichkeit ordnet und erklärbar macht. Zweitens, die Anbindung an dieses System bildet eine Brücke zu einem weiter gefassten System an kultureller Bedeutung, mit dem die „mythische Welt" im Einklang ist. Drittens, diese

Rückorientierung dient nicht nur der Bestärkung und Aufrechterhaltung des vorherrschenden Idioms und der sozialen Ordnung, sondern bekräftigt auch das Zugehörigkeitsgefühl der PatientInnen. Davies, der sich in seiner anthropologischen Untersuchung (2009) u.a. mit der (psychoanalytischen) therapeutischen Begegnung beschäftigte, erweitert diesen Ansatz um den Aspekt der Imagination der PatientInnen und KlientInnen. Er argumentiert, dass „the patient's cultivation of a ‚therapeutic imagination' plays a greater part in assisting their transformation than either existing anthropological or psychotherapeutic studies allow for" (2009:64). Aus seiner (psychoanalytischen) Sicht, schreibt er der Haltung der TherapeutInnen und der Art ihrer Interpretationen einen großen Stellenwert zu für die Herstellung von Bedingungen innerhalb derer die KlientInnen zu einer neuen Vorstellung ihrer selbst gelangen können. PatientInnen „imagine themselves differently" innerhalb der Begegnungen, die als ritueller, liminaler Raum gesehen werden können. In Abgrenzung zum symbolischen Ansatz wird der Blick auf die Imaginationen der PatientInnen gelenkt, „an 'imaginal' understanding asks that we consider the patient's acquisition of a new mode of perceiving and imagining 'self' as the more primary happening in analytic therapy" (2009:98 f.). Davies schließt mit dieser Perspektive an die Anthropologin Ursula Sharma (vgl. 1996:259 f.) an, die ebenso einen Fokus auf die Wirkkraft der Imaginationen der PatientInnen legt. Individuelle und kulturelle Symbolik wird verbunden und neue Blickwinkel auf sich selbst und das eigene Leid werden zur Quelle von Heilung. Sharma betont dabei besonders die Verbindung von somatischen und symbolischen Prozessen, während Davies die Verbindung zu psychischen Prozessen herausstreicht (vgl. Davies 2009:99). Zusammenfassend sieht Davies die therapeutische Begegnung als Möglichkeitsraum an, in dem PatientInnen sich nicht so sehr ein komplettes semantisches Erklärungsmodell, sondern vielmehr einen *mode of imagining* aneignen, durch den sie ihre vergangene, gegenwärtige und zukünftige Subjektivität ordnen und verstehen.

Ähnlich gelagert kann in Bezug auf rituelle Handlungen zwischen exogenen und indogenen Prozessen unterschieden werden, die im Heilprozess zusammenwirken (vgl. Csordas 1983:335). Manche Sichten auf rituelles Handeln fokussieren auf die exogenen Prozesse, wie therapeutische Techniken der *persuasion* (Frank und Frank 1991) oder Suggestion, andere auf die Reaktionen der KlientInnen und ihre endogenen Prozesse (Prince 1976) wie Schlaf, Einsichten, Träume etc., die ebenfalls eine Auswirkung auf das Ergebnis der Behandlung haben und durch die Behandlung hervorgerufen werden. Diese Überlegung spiegelt sich auch in Hunts Ausführungen zu den Selbstheilungskräften der PatientInnen und KlientInnen wider. Aufbauend auf Forschungen zum Placebo-Effekt argumentiert er dafür, das Phänomen des *healing ritual self-healing* in den Blick zu nehmen: „[I]t is just being the focus of a healing ritual that excites a person's self-healing process" (Hunt 2002:66)[75].

[75] Als ergänzende Perspektiven können an dieser Stelle die der Psychotherapieforschung und der Systemtheorie genannt werden: Buchholz argumentiert als Psychotherapeut ähnlich, stellt dabei aber das dyadische Interaktionssetting in Vordergrund: „Das Neue, so hatte ich gesagt, kommt aus der veränderten Positionierung des Subjekts, das nicht mehr von seinen – inneren und äußeren Kontexten – determiniert ist, sondern sich selbst zu eben diesen Kontexten ins Verhältnis setzen kann. Und wenn es das von sich aus nicht kann, dann sucht es mit einem anderen den dyadischen Bewusstseinszustand, um eben diese Möglichkeit wiederzuerlangen" (Buchholz 2014:118). Bateson formuliert aus systemtheoretischer Perspektive: „Die Wirksamkeit von Placebos ist ein Beweis dafür, daß menschliches Leben, menschliches Heilen und Leiden zur Welt geistiger Prozesse gehören, in der Unterschiede – Ideen, Informationen, sogar das Fehlen von Informationen – Ursachen sein können."

Csordas führt die beiden Sichten zusammen indem er argumentiert, dass „the exogenous factor that provides the specific form of effectivity of ritual healing is constituted by distinctly definable rhethorical devices that ‚persuade' the patient to attend to his intrapsychic and interpersonal environment in a new and coherent way" (Csordas 1983:335). Die drei wichtigen Aspekte für diesen Prozess sind nach Csordas die Prädisposition des zu Heilenden (Glaube daran, dass Heilung möglich ist), die Erfahrung von *Empowerment* (Überzeugung, dass Heileffekte einer spirituellen Kraft erfahren werden) und das Erleben von Transformation, dass sich in einer Veränderung der kognitiven, affektiven und verhaltensbezogenen Muster ausdrückt (vgl. 1983:348).
Die Anthropologin Joan Koss-Chioino (2006) fokussiert in ihrer Untersuchung der Kernelemente spirituellen Heilens auf die spirituelle Transformation der HeilerInnen und ihre Verbindung zum „Heiligen" im Sinn einer transzendenten Wirklichkeit. Daraus entsteht die Fähigkeit zu Bezogenheit und radikaler Empathie, die Koss-Chioino als „deep capacity for inter-subjective empathy" bezeichnet und die „seems to require a willingness to transcend all boundaries between one's own consciousness and that of another person" (2006:663).

Kirmayer betonte schon Anfang der 1990er Jahre die Bedeutung von Metaphern im Kontext von Heilpraktiken (vgl. Kirmayer 1993:161). Er sieht sie, in Form von Bildern und Imaginationen einzelner Personen oder Gruppen, auf einer mittleren und vermittelnden Ebene angesiedelt. Metaphern verbinden die untere Ebene der Archetypen (körpernahe, primäre Erfahrungen) mit der oberen Ebene der Mythen (übergreifende, narrative Strukturen). Gerade im Bereich der psychotherapeutischen Arbeit macht die sprachliche Auseinandersetzung über persönliche Metaphern einen großen Teil aus (vgl. van Quekelberghe 1993:176).
Die metaphorische Logik spezieller Heilmethoden geht oftmals mit der Logik des jeweiligen Krankheits- bzw. Gesundheitsmodells einher (vgl. Kirmayer 2004:34). Wird Krankheit als die Folge einer mechanischen oder physischen Verletzung verstanden, so greift man zu physischen Maßnahmen. Dort wo Krankheit einem Angriff von *spirits* zugeschrieben wird, werden schamanistische Praktiken angewandt, die eine Kommunikation mit der Welt der *spirits* umfasst. Heilsysteme konstruieren und transformieren mithilfe von Metaphern Krankheitserfahrungen: „The context and symbolic actions of healing provide a metaphorical re-interpretation of illness. Illness experience is mapped onto a symbolic space created by the models and metaphors of the medical system" (2004:37). Kirmayer gibt einen Überblick über einige der Prozesse, die am symbolischen Heilen beteiligt sind (vgl. Abbildung 15), betont aber gleichzeitig, dass all diese spezifischen Prozesse in der Praxis nicht als getrennt voneinander betrachtet werden können und therapeutische Handlungen Auswirkungen parallel auf allen Ebenen haben (vgl. 2004:39 ff.).

(Bateson und Bateson 1993:97). Der Mensch wird dabei kybernetisch, „als sich selbst regulierend, auf Unterschiede reagierend" (Bateson und Bateson 1993:101) begriffen.

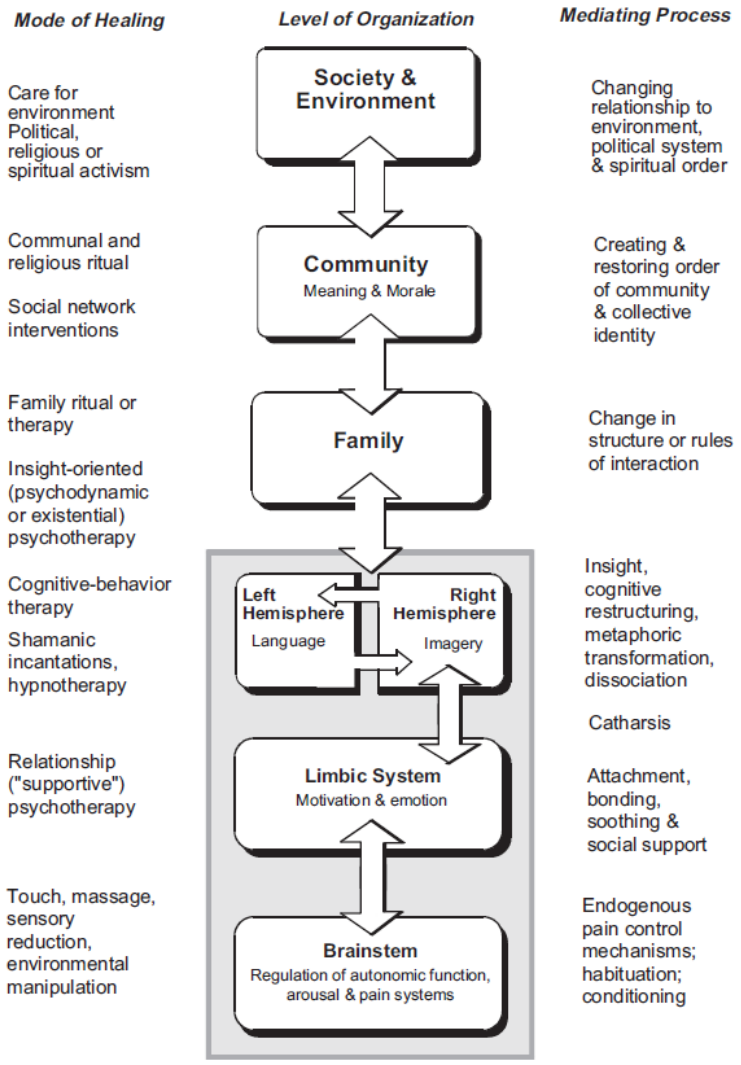

Abbildung 15: Eine Hierarchie der Heilmechanismen (Kirmayer 2004:39)

Kirmayers Blick auf rituelles Heilen rückt von älteren Theorien und deren Betonung des einen, geteilten, kulturellen Hintergrunds ab. Dieser Ansatz ist in unserer gegenwärtigen globalen Welt, die geprägt ist von Veränderung und Hybridisierung, in seiner Absolutheit nicht mehr sinnvoll und hilfreich (vgl. 2004:45 f.). Kirmayer fordert daher, dass Wirksamkeitsstudien immer auch eine Analyse des sozialen und politischen Kontexts und damit der epistemologischen Vorstellungen von Krankheit und Heilung inkludieren sollten. „Systems of healing are part of local worlds of meaning and power. The meanings conferred by healing practices include the personal, social, religious and moral significance of affliction and recovery. The forms of power invoked in healing include personal feelings of efficacy and self-control, the professional and institutional authority of healers, and larger forms of economic, political or spiritual power" (2004:46).

Eng verbunden mit der transformativen Dimension von Ritualen ist auch das Konzept der „*Agency*" (vgl. Sax 2013:24 ff.). *Agency*, die auch als Handlungspotenz umschrieben werden kann, ist „die Fähigkeit, Veränderung in der Welt zu bewirken / herbeizuführen (materiell und sozial)" (2013:26). Sie ist dabei nicht nur an Einzelpersonen geknüpft, sondern kann auch als

soziales Phänomen betrachtet und analog zu Überlegungen zu verteilter Kognition (vgl. Kapitel 3.2.5) verstanden werden. Rituelle *Agency* ist nicht nur als auf verkörperte menschliche Wesen beschränkt zu sehen, sondern umfasst auch nicht verkörperte Agenten in Form von Vorfahren, Geistern, Göttern, etc. Kremser (2002:112 ff.) prägte für die die vertikale Achse in Ritualen vertretenden Agenten den Begriff „wissende Instanzen". Gemeinsam mit der horizontalen, sozialen Ebene, auf der die Menschen angesiedelt sind, erfolgt im Ritual eine Verbindung dieser beiden Bereiche.

Auf das Thema Verkörperung (*Embodiment*) wurde in den Kapiteln 3.1 und 3.2 schon ausführlich eingegangen, im Zusammenhang mit einer ritualtheoretischen Perspektive sei besonders auf die Arbeiten Csordas' (1983, 1988) verwiesen. Die Bedeutung des *embodied knowledge* in Ritualen fasst Jackson folgendermaßen zusammen:

> „Attention to bodily movement, posture, gesture, and the senses – which are the basic building blocks of all ritual – helps us to understand that ritualization works largely outside of reason and cognition. Indeed, the goals of ritual could not be attained through logic and language, for what ritualization enables are transformations in our experience that may be rationalized after the fact, and even put into words, but are not predicated on cognitive certifications and verbal scripts." (Jackson 2015:297)

Die Ritualen innewohnende transformative Qualität, kommt besonders im Konzept von Liminalität zum Tragen, auf das ich im nächsten Abschnitt eingehen werde.

3.5.2 Liminalität und rituelle Raum/Zeit

Eng verbunden mit der anthropologischen Forschung zu Ritualen sind die Arbeiten von Arnold Van Gennep und Victor Turner. Turners wichtigster Beitrag zur Ritualforschung kann als die Verlagerung des Fokus von der repräsentationalen Bedeutung von Ritualen auf die Ebene der Prozesse und Dynamiken angesehen werden (vgl. Brosius u. a. 2013b:15; Kapferer 2005:37). Er bezog sich dabei auf die Arbeiten Arnold Van Genneps (1986), der Ritual nicht mehr – wie Durkheim – als kollektive Repräsentationen betrachtete, sondern als verbindenden Übergangsprozess im Sinne einer Transformation erzeugenden Handlung, die Veränderung innerhalb einer Gesellschaft ermöglicht (vgl. Kapferer 2005:37). Van Gennep bezeichnete die große Menge an Ritualen und Zeremonien, die Veränderungen von einem Zustand in einen anderen (Alter, Status, soziale Position, etc.) begleiten, als Übergangsrituale (*rites de passage*). Er benennt drei Phasen, die kennzeichnend sind für diese Prozesse (vgl. Rapport und Overing 2000:229 f.): die Ablösungs- oder Trennungsphase, in der der alte Status bzw. die Identität aufgegeben wird, eine Übergangsphase, die gekennzeichnet ist von Liminalität und in der sich die Teilnehmenden in einem Zwischenstadium befinden, und die Wiedereingliederungsphase, in der eine neue Identität angenommen und die Reintegration in die Gemeinschaft vollzogen wird.

Während Van Gennep Rituale, im konventionellen Sinn von Prozess, als Handlungsabläufe betrachtete, nahm Turner eine radikalere Haltung ein. „Turner was directed to ritual as process in the more philosophical meaning of becoming. In this way he concentrated on the capacity of ritual to bring forth (…) and to change the very ground of being" (Kapferer 2005:38). Er fokussierte dabei vor allem auf die mittlere Phase der Liminalität, als einen Schwellenzustand (*limen*, lat. „Schwelle), der gekennzeichnet ist von Paradoxien, der Auseinandersetzung mit Zuständen des weder-noch und sowohl-als-auch und Einsichten über essentielle Elemente der Kultur und der (sozialen) Ordnung der Welt oder wie Bräunlein es in seiner Analyse des Werks Victor Turners

knapp formuliert: „Liminalem Erleben wohnt Reflexivität inne“ (Bräunlein 2012:54). Basierend auf seinen Feldforschungen fasst Turner Liminalität als etwas, das von Potenzialität und der Auseinandersetzung mit neuen Perspektiven in Bezug auf das Leben und sich selbst gekennzeichnet ist (vgl. Rapport und Overing 2000:232 f.). Trotz der Betonung der Anti-Struktur in der Phase der Liminalität und der teils radikalen Veränderungen der einzelnen RitualteilnehmerInnen auf individueller Ebene, betrachtete Turner das soziale System, in das diese nach dem Übergang wieder zurückkehren, als in seinen Strukturen grundsätzlich unverändert. In Verbindung mit dem Konzept der Liminalität bezeichnet Turner die Erfahrung in der Gruppe, die sich gemeinsam in einem von Anti-Struktur gekennzeichneten Schwellenzustand befindet, als Communitas. „‘Community‘ in this sense has positive values associated with it; good fellowship, spontaneity, warm contact (…) unhierarchised, undifferentiated social relations” (Douglas 1999:156). Das Konzept der Communitas betont die Wichtigkeit der Beziehungsdimension in Zuständen der Liminalität und findet besonders auch Ausdruck in Turners späteren Arbeiten (z. B. Turner 1982, 1983b), in denen er sich mit ähnlichen Phänomenen in „modernen“, industrialisierten Gesellschaften beschäftigt (vgl. Rapport und Overing 2000:233 ff.). Im Gegensatz zu dem für „traditionelle“ Gesellschaften charakteristischen Arbeit-Spiel-Kontinuums, ist für Turner die Trennung in Arbeit und Freizeit bzw. Muße signifikant für „moderne“ Gesellschaften. Turner prägte den Begriff „liminoid“ für Phänomene, die er im unabhängigen Mußebereich verortet und die ihren Ausdruck in Genres wie Kunst, Theater, Literatur, Drama oder Sport finden. Die (gesamtgesellschaftlich) strukturerhaltende Qualität liminaler Rituale kann kontrastiert werden mit den ‘Entertainment‘-Genres der Industriegesellschaft, die oft subversiv oder satirisch sind und zentrale Werte dieser Arbeits-Gesellschaft oder zumindest ausgewählter Bereiche dieser Gesellschaft auf subtile Weise verspotten oder untergraben (vgl. Turner 1983b:72), somit soziale Kritik ausüben und Auslöser für gesellschaftliche Strukturveränderung sein können. Ebenso schreibt er liminoiden Prozessen einen hohen Freiwilligkeitscharakter zu.
Turner (vgl. 1983b:87 ff.) beschäftigte sich im Zusammenhang mit Communitas auch mit dem „Flow-Konzept“ von Mihaly Csikszentmihalyi (1991). „In societies before the Industrial Revolution, ritual could always have a ‚flow‘ quality for total communities (tribes, moieties, clans, lineages, families, etc.); in post-Industrial societies, when ritual gave way to individualism and rationalism, the flow experience was pushed mainly into the leisure genres of art, sport, games, pastimes, etc.” (1983b:89 f.).

Turner hat sich nie explizit mit dem Zusammenhang von therapeutischen oder beratenden Settings und Liminalität auseinandergesetzt. Einige Autoren sehen Therapie klar im Bereich des Liminoiden verortet (vgl. Gerson 2001:457), die andere Gruppe ordnet therapeutische Prozesse dem Liminalen zu (vgl. Denham-Vaughan 2010:36; Simmonds 2014:5). Ich habe mich dafür entschieden in den weiteren Ausführungen dieser Arbeit den Begriff „liminal“ im Kontext von Beratungs- und Therapiesituationen zu verwenden[76], da es mir vor allem um das Konzept der

[76] Obwohl die Grenzen hier verschwimmend sind und auch Turner (vgl. 1982:55) selbst diese Graubereiche anspricht und betont, dass es vor allem darum geht soziale Phänomene zu untersuchen (unabhängig davon, ob sie als „liminal“ oder liminoid“ kategorisiert werden können), könnte man argumentieren, dass Veränderungsprozessen in Begleitung, Beratung und Therapie auch in Bezug auf die strukturerhaltende Qualität eher dem Bereich des Liminalen zuzuordnen sind.

Liminalität und den damit verbundenen Seins-Zustände und Erfahrungen im gemeinsamen Erleben geht und dieses Konzept auch im Kontext anderer Forschungsrichtungen (z. B. der Psychotherapieforschung) rezipiert wird. Weiters kann ich keine klare Verortung meines Forschungsfelds in dem von Turner genannten Bereich der Freizeit erkennen: die untersuchten Settings und Phänomene lassen sich in dieser Dichotomie Turners weder dem einen noch dem anderen Feld in ihrer Gänze zuordnen. Es stellt sich außerdem die Frage, ob in unserer gegenwärtigen Gesellschaft diese strikten Trennungen nicht ohnehin (wieder) als obsolet anzusehen sind (vgl. St John 2013:867). Hinzukommt, dass mir die Unterscheidung in „traditionelle“ und „moderne“ Gesellschaften ebenfalls nicht als hilfreiche Kategorisierung erscheint (vgl. Czarniawska und Mazza 2003:271).

Heilrituale können als eine spezielle Form von Übergangsritualen angesehen werden, indem sie die Betroffenen aus einem Zustand von *illness* und Stress in einen neuen Zustand bringen, der geprägt ist von Sinn, Gesundheit und zufriedenstellendem Funktionieren innerhalb einer Gesellschaft (vgl. Canda 1988:210). Transformation kann somit als die fundamentale Dynamik therapeutischer Prozesse bezeichnet werden.

> „[E]ach therapeutic session is a miniature transformation event, proceeding from initial greeting and enclosure of the client in an office, ritual setting, or some other formal therapeutic situation. Before termination of each therapeutic encounter, it is important for the therapist to enable a sense of closure for the client, and to help him or her to incorporate new insights and behaviors into ordinary activity. Finally, within a single session, there may be microtransformations such as catharses and insights. These should be treated with the same care as is given to the longer-term components of the total process.” (1988:211)

Wie schon beschrieben, nimmt der entstehende Prozess dabei oftmals eine Eigendynamik an, die in therapeutischer Transformation enden kann. „Therapeutic transformation is actually a process autonomous from and greater than the wills of both the client and the therapist. One cannot safely command transformation or bend it to the will. One grows and heals by harmonizing with the process and maximizing the benefits of its powerful momentum” (1988:219). Jungaberle und Weinhold beschreiben im Kontext von Veränderungsprozessen ein interessantes Phänomen, das möglicherweise eine Erklärung liefert, warum diese Prozesse in der Praxis nicht immer als Ritual wahrgenommen oder „geframed“ werden:

> „Rituale bewegen Menschen – nicht immer und nicht immer so, dass diese ‚Bewegung‘ als personale Erfahrung von Bewegtheit und Veränderung wahrgenommen wird. Es gehört zum Repertoire ritueller Techniken, dass sie Bewusstheit, Reflexivität und individuelles Erleben umgehen können, oft nicht benötigen. Wenn sie personale Erfahrung und Veränderung erzeugen möchten, dann vor allem im Rahmen transformativer Rituale.“ (Jungaberle und Weinhold 2006a:7)

Liminale Phänomene „appear at what may be called “natural breaks”, natural disjunctions in the flow of natural and social processes. They are thus enforced by sociocultural “necessity”, but they contain *in nuce* “freedom” and the potentiality for the formation of new ideas, symbols, models, beliefs” (Turner 1982:54). Es geht vor allem um das Potenzial für Veränderung auf individueller Ebene. Dies hat natürlich immer Auswirkungen auf das gesamte System, die von mir untersuchten rituellen Strukturen der Prozesse haben aber nicht primär einen gesamtgesellschaftlichen Veränderungsanspruch als Fokus.

Der Aspekt der „Herausgehobenheit“ (aus dem Alltäglichen) stellt einen interessanten Ansatzpunkt für die Betrachtung therapeutischer und beraterischer Prozesse dar. Holz und Zahn (vgl. 1995:63 f.) sprechen – aus dem Blickwinkel des symbolischen Heilens – von einer Aufhebung der zeitlichen und räumlichen Bindung einer Person durch symbolische Qualitäten von Ritualen. Als Beispiele nennen sie das Schreiben eines Briefes an eine verstorbene Person im Rahmen eines therapeutischen Rituals, das Aufheben von Zeit- und Raumstrukturen durch Imaginationen wie sie in der Hypnotherapie oft genutzt werden oder die Aktivierung von Archetypen in Form von Bildern oder Symbolen.

Liminalität kann dabei anhand räumlicher, zeitlicher und relationaler Dimensionen beschrieben werden. Turner unterscheidet zwischen dem profanen und dem heiligen Bereich und definiert Liminalität als „a complex series of episodes in sacred space-time, and [it] may also include subversive and ludic events“ (Turner 1983b:59). Er (1982:25) spricht im Kontext seiner Forschung davon, dass die Veränderung des sozialen Status oftmals auch begleitet wird von einer „parallel passage in space, a geographical movement from one place to another. This may take the form of a mere opening of doors or the literal crossing of a threshold which separates two distinct areas”.

Kennzeichnend für eine liminale Erfahrung ist ebenso, dass sie ein „Augenblick in und außerhalb der Zeit“ (1989:96) ist. Sibbett (2005:16) vergleicht Liminalität mit Foucaults Konzept der *Heterotopia*, „a real place set apart from other places“, das – genauso wie Liminalität – ebenso eine zeitliche Dimension hat. Eigner (vgl. 2001:296 f.) weist darauf hin, dass die Aufhebung der alltäglichen Ordnungen von Raum und Zeit die Möglichkeit des Nicht-Chronologischen und des Potenziellen, das zwar auf keiner historischen Realität begründet ist, aber so stattfinden hätte können, eröffnet. In Bezug auf die zeitliche Dimension steht hier vor allem der qualitative Aspekt von Zeit im Vordergrund, der auch mit dem Konzept von *kairos* in Verbindung gebracht werden kann.

Die räumliche Dimension von Liminalität kann insgesamt mehr mit einer Qualität des „*Holding*“ als mit der eines „*Containments*“ beschrieben werden (vgl. 2014:4). Dies entspricht auch dem relationalen Raumkonzept wie Martina Löw (2001) es beschreibt, das über die Vorstellung von Raum als Container oder Behälter hinausgeht:

> „Raum ist nach dem relationalen Modell (…) das Ergebnis sozialer Prozesse und Handlungen, die ständig verändernd Raum schaffen und definieren und innerhalb desselben territorialen oder physischen Raums unterschiedliche Räume schaffen. Raum wird durch prozessuale Praktiken und Raumwahrnehmungen konstituiert, gestaltet und angeeignet und bietet selbst wiederum die Schablone, um Praktiken und Wahrnehmungen zu beeinflussen.“ (Adelmann und Wetzel 2013:181)

Zusätzlich zur zeitlichen und räumlichen Dimension spielt auch die Beziehungsebene für liminale Erfahrungen eine Rolle. Simmonds untersucht spirituelle Erfahrungen, die sie weit gefasst als „an experience of expanded or extraordinary awareness that has personal meaning for the individual in coming to grips with issues of existence“ (Simmonds 2014:2) definiert und lokalisiert diese in Zuständen, die mit den Konzepten Liminalität, *potential space* und *bardo* in Zusammenhang gebracht werden können. Das Konzept des *transitional* bzw. *potential space* geht auf den Psychoanalytiker Donald Winnicott zurück, der damit einen Art Übergangsraum beschreibt, in dem die Dimension der Beziehung (ursprünglich zwischen Mutter und Kind) von Bedeutung ist. Dieser spezielle Raum kann betrachtet werden als „sacred to the individual in that

it is here that the individual experiences creative living“ (Winnicott 1971:103). Auch das aus dem tibetischen Buddhismus stammende Konzept *bardo,* wörtlich übersetzt „Zwischenzustand“, fasst die besondere Dimension der Potenzialität (vgl. Simmonds 2014:3).

Rogers beschreibt im Kontext von Psychotherapie eine „out-of-this-world“-Qualität und streicht ebenfalls den engen Zusammenhang mit der Beziehungsdimension hervor:

> „When there is this complete unity, singleness, fullness of experiencing in the relationship, then it acquires the ‘out-of-this-world’ quality which many therapists have remarked upon, a sort of trance-like feeling in the relationship from which both the client and I emerge at the end of the hour, as if from a deep well or tunnel. In these moments there is, to borrow Buber's phrase, a real “I-Thou" relationship, a timeless living in the experience which is between the client and me.” (Rogers 1961:202)

Davies argumentiert in Anschluss an Jack Goody, dass in der “set apart”-Dimension eines therapeutischen Settings eine Fortsetzung des Aspekts der Heiligkeit von Ritualen gesehen werden kann. „[T]he therapeutic frame not only separates the therapeutic encounter from the everyday, but also creates a space within which the evocation of invisible agents regularly occurs (e.g. parent imagos, unconscious introjections), and within which a charged emotional and liminal (transformative) atmosphere is generated” (Davies 2009:82).

Kapferer spricht im Zusammenhang mit den inneren Dynamiken von Ritualen von „ritueller Virtualität“ (vgl. Kapferer 2005:46 ff.). Er bezeichnet damit eine Art phantasmagorischen Raum, der es den Teilnehmenden ermöglicht aus den Zwängen und Beschränkungen des Alltäglichen auszubrechen und sogar die Bestimmungen dieses konstruierten virtuellen Raums selbst zu überwinden. „In this sense, the virtual of ritual may be described as a determinant form that is paradoxically anti-determinant, able to realize human constructive agency. The phantasmagoric space of ritual virtuality may be conceived not only as a space whose dynamic interrupts prior determining processes but also as a space in which participants can reimagine (and redirect and reorient themselves) into the everyday circumstances of life” (2005:47). Damit verbunden ist eine Verlangsamung des Tempos (im Vergleich zum alltäglichen Leben): „By entering within the particular dynamics of life by means of the virtuality of ritual, ritualists engage with positioning and structurating processes that are otherwise impossible to adress in the tempo and dynamics of ordinary lived processes as these are lived at the surface“ (2005:48). Kapferer erweitert mit der Dimension der rituellen Virtualität Turners Orientierung auf die Anti-Struktur um ein dynamisch strukturierendes Element (vgl. 2005:50). Ritual wird aus dieser Perspektive als Dynamik zur Generierung von Bedeutung und Sinn verstanden.

Abschließend möchte ich auf Handelmans Konzept der Selbstorganisation von Ritualen zurückkommen (vgl. Handelman 2005:14 ff.). Er schlägt vor Rituale nicht nur über die Abgrenzung zum Mundänen zu definieren, sondern durch ihren Grad der Selbstorganisation. Hochkomplexe und selbstorganisierende Rituale können Deleuze folgend durch eine spezielle Raum/Zeit und eine „inwardly curving self-enclosure“ beschrieben werden. „The opening itself is a curving of space/time, since the movement of living is neither stopped nor blocked, but shifted into itself, enfolded, reorganized, and thereby made different, minimally, partially, utterly, from the movement of whose courses the opening is but a moment” (2005:14). Transformation durch Rituale erfordert Kurvatur, dieses Öffnen einer Raum/Zeit, in der Ursache und Auswirkung selbstreferentiell zusammengeführt werden können. „Liminality is a space/time of curvature, of

renewal, rebirth, resurgence, reshaping, remaking, and so forth. But liminality is also the folding of space/time into itself, such that whatever enters, wherever, is made to relate itself differently, coming out elsewhere, otherwise" (2005:15).

3.5.3 Rahmen

Die Metapher des „Rahmens" und daraus entwickelte Konzepte bieten – verankert in zwei theoretischen Forschungsrichtungen – interessante Perspektiven für das Verständnis des Forschungsgegenstands dieser Arbeit. Einerseits wird in der Psychotherapie vom „therapeutischen Rahmen" gesprochen, andererseits gibt es das Rahmenkonzept und die Rahmenanalyse der Ritualforschung, die auf Überlegungen Batesons und Goffmans basieren.
Im Kontext der (psychoanalytisch ausgerichteten) Psychotherapie verwendete Milner 1952 ausgehend von der Vorstellung eines Bilderrahmens, der das Gemälde von seiner Umgebung trennt, das erste Mal die Metapher des „Rahmens" als Sammelbegriff für verschiedene Phänomene im psychotherapeutischen Setting. Ein therapeutischer Rahmen bezeichnet Regeln, Vorgehensweisen und verschiedene Arten von Grenzen in Bezug auf das Verhalten von TherapeutIn und KlientIn, die zusammengefasst als Aspekte beschrieben werden können, die das therapeutische Setting und Handeln von anderen Formen der persönlichen Begegnung abgrenzen (vgl. Mollon 2004:xiii).
Der Psychoanalytiker Robert Langs trug mit der Idee eines „*secure frame*" ab den 1970er Jahren dazu bei, das Konzept des therapeutischen Rahmens publik zu machen und zu verbreiten (vgl. Zinovieff 2004:38 f.). Die Betonung der Sicherheit und des Halts wird oft auch mit den Arbeiten Winnicotts in Verbindung gebracht, der eine Verbindung zwischen dem Bedürfnis nach einem sicheren Rahmen und Kindheitserfahrungen, insbesondere dem in der frühen Mutter-Kind-Beziehung erfahrenen Gefühl des Gehalten-Werdens, herstellte.
Neben der Wichtigkeit von sicherem Halt in Form von Regeln und Vereinbarungen, spielt nach Luca aber auch der dynamische und flexible Aspekt des therapeutischen Rahmens eine entscheidende Rolle für hilfreiche Therapieprozesse:

> „In the process of trying to be helpful to our patients, aiming to hear their narrative, to understand and be guided by them, we also try to tune in to the inter-subjective world that each therapeutic encounter produces. It is within this domain that each encounter is unique and peculiar to the two participants. It is within this sacred space, within the 'fifty-minute hours' that our minds meet, that our understanding is refined. We can have frames to show us the way, but each frame is pushed and pulled elastically by the participants, by the threads that bind them together." (Luca 2004:3)

Der therapeutische Rahmen, der auch eng verbunden ist mit der therapeutischen Beziehung, macht das Set an Regeln und Vereinbarungen aus, die der konkreten Begegnung in der Sitzung oder Stunde eine Struktur verleihen und dieses Zusammentreffen von anderen sozialen Situationen deutlich unterscheidbar macht. Hier wird auch die Verknüpfung mit dem Ansatz eine Sitzung oder Therapiestunde als „*set apart*" und damit rituelle Raum/Zeit zu betrachten deutlich.

Blickt man auf therapeutische und beraterische Settings aus Sicht der Ritualforschung lassen sich ebenso Strukturen des Prozesses beobachten, die ritualtheoretisch als Rahmungen oder „Frames" bezeichnet werden und Gegenstand der Rahmenanalyse sind. In der Praxis werden aus beiden Blickwinkeln – dem psychotherapeutischen und ritualtheoretischen – oftmals

dieselben Phänomene beobachtet: zeitliche und räumliche Strukturen, Verhaltensweisen und wahrnehmbare Regeln.

Rahmungen werden in der Ritualforschung als ein Element der Analyse verwendet. „Rituale weisen meist einen durch Zeichen (Glocken, Gesten etc.) signalisierten Beginn auf und sie sind oft auch räumlich (…) herausgehoben, finden also zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten statt. Auch innerhalb der Rituale findet man solche Rahmungen“ (Brosius u. a. 2013b:14). Das Konzept der Rahmung basiert auf kommunikations- und interaktionstheoretischen Überlegungen (wie in Kapitel 3.1 dargestellt). Gregory Bateson versteht Rahmen als (psychologische) Konzepte zur Strukturierung der eigenen Wirklichkeit, die mittels metakommunikativer Hinweise vermittelt werden (vgl. Ambos und Weinhold 2013:92 f.). Inspiriert wurde diese Überlegung von der Beobachtung tierischen Verhaltens: Ob es ein „Kampf“ oder ein „Spiel“ ist, wird durch Metakommunikation gerahmt.

Goffman griff diese Idee auf und versteht Rahmen als soziale Ordnungsprinzipien der Wahrnehmung bzw. Interpretationsschemata, die den Menschen helfen Situationen zu verstehen und einzuordnen. „Ich gehe davon aus, daß wir gemäß gewissen sozialen Ordnungsprinzipien für Ereignisse – zumindest für soziale – und für unsere persönliche Anteilnahme an ihnen Definitionen einer Situation aufstellen; diese Elemente, soweit mir ihre Herausarbeitung gelingt, nenne ich ‚Rahmen‘“ (Goffman 1977:19). Rahmen sind Deutungsmuster, die sonst sinnlose Aspekte einer Szene zu etwas Sinnvollem machen und „die Lokalisierung, Wahrnehmung, Identifikation und Benennung einer anscheinend unbeschränkten Anzahl konkreter Vorkommnisse [ermöglichen], die im Sinn des Rahmens definiert sind“ (Goffman 1977:31). Goffman versteht Rahmen nicht als im subjektiven Bewusstsein angesiedelt, sondern als Teil sozialer Handlungen und Interaktionen. Die Rahmenanalyse soll dazu beitragen zu verstehen, was in dem durch den Rahmen definierten Ausschnitt von Aktivitäten vor sich geht.

Weinhold et al. schlagen dem Ansatz der Ritualdynamik folgend eine Konzeption von Rahmungen vor, die sowohl individuelle (psychologisch-subjektive) als auch kollektive (soziokulturelle) Aspekte betont und den Prozess des Framing als soziales Geschehen versteht:

> „Frames werden verstanden als individuelle oder kollektive, bewusste oder unbewusste Wissensstrukturen und Organisationsprinzipien, die psychische und soziale (und damit auch rituelle) Realitäten strukturieren. Mit einem Frame wird von Ritualakteuren definiert, welche Handlungen, Elemente und Ereignisse salient, zugehörig und richtig in der entsprechenden Situation sind und welche nicht. Frames sind kognitiv-affektive und damit handlungsleitende Informationen. Während Frame als Begriff verstanden wird, der Strukturen beschreibt, bezeichnet Framing den Prozess der Wahrnehmung und Interpretation einer Situation. Dazu gehört auf der individuellen Ebene die Aktualisierung von Frames, auf sozialer und kultureller Ebene der konstitutive Prozess des Etablierens, Veränderns und Kommunizierens von Frames.“ (Weinhold u. a. 2006:25)

Sich der Analyse von Ritualen mithilfe von Rahmungen zu nähern bedeutet, beobachtbare Zeichen (sprachlich oder nicht-sprachlich) des Rituals und Strukturelemente innerhalb des Ritualprozesses zu erkennen.

> „Die rituelle Kompetenz der Ritualakteure umfasst sowohl aufseiten der aktiv Durchführenden wie auf jener der eher passiv Erlebenden kommunikative Fähigkeiten (was ist wann zu sagen, wem ist sich zuzuwenden), einstudierte oder imitatorisch

erworbene körperliche Sequenzen (wann ist zu sitzen, zu gehen, in Trance zu fallen), die Kenntnis kultureller Zeichen (wozu dient dieses Symbol in situativer und epistemischer Hinsicht), oft auch ‚angemessene' Motivationen (wozu geschieht das alles) und je nach Ritualform auch einen Sinn für das Ganze (welchem größeren Darstellungszweck dient die aktuelle Handlungs- und Wahrnehmungseinheit)." (Jungaberle und Weinhold 2006a:11)

Jungaberle schlägt dafür einen Matrix-Ansatz vor, den er innerhalb einer kulturpsychologischen Herangehensweise an rituelles Verhalten verortet, um sowohl individuelle Prozesse als auch kollektives Handeln zu adressieren (vgl. 2006:74 f.). Er blickt dabei darauf, „wie sich der Einzelne durch die Teilhabe an spezifischen Ritualen (oder Ritualkulturen) konstituiert oder transformiert, also welche biopsychosozialen Effekte von Ritualen auf den ganzen Organismus zu beschreiben sind" und „welche Dispositionen, emotionalen und kognitiven Zustände zur wirkungsvollen Etablierung eines Rituals (…) beitragen" (2006:74). Rituale versteht Junaberle (vgl. 2006:61 ff.) dabei – ähnlich wie Handelman – als komplexe Systeme mit vernetzten und rekursiven Komponenten und Prozessen, die eigene Strukturen und Dynamiken entwickeln und denen man eine „Eigenlogik" zusprechen kann. Die jeweiligen spezifischen ritualtypischen Merkmale versucht er anhand von Dimensionen erkenn- und erfassbar zu machen und damit der Komplexität von Ritualprozessen Genüge zu tun. Wie Abbildung 16 zeigt, unterteilt er das Untersuchungsfeld des Rituals in drei Elemente: Struktur (Aufgliederung in Einheiten), Verhalten (beobachtbare Aktivitäten) und Erfahrung (introspektiv oder aus Berichten gewonnenes Wissen).

Struktur	Zeitliche Strukturen
	Orts- und raumbezogene Strukturen
	Gruppensoziologische und soziale Strukturen
	Funktionale Strukturen
	Symbolische Strukturen
	Skripte und Ritualrepräsentationen
Verhalten	Formen von Verhaltensweisen
	Interaktionen
	Körperlich und mimische Expressivität
	Symbolisches & symbolbezogenes Verhalten
	Verhalten in Bezug auf den Ort und Raum
	Soziostrukturbezogenes Verhalten
	Gruppenkohäsives Verhalten
	Normbezogenes Verhalten
	Fürsorgliches Verhalten
	Individualität versus Kollektivität
	Transgressives Verhalten
Erfahrung	Funktionale Attributionen
	Motiv und Motivation
	Subjektive Bedeutsamkeit
	Normreflexion
	Symbolelaboration
	Erfahrungsdifferenz & -homogenität
	Selektive Wahrnehmung
	Wahrnehmung von Gruppenkohäsion und Hierarchie
	Veränderte Wachbewusstseinszustände (VWB)
	Erfahrungsmodi
	Divergenzerleben
	Selbstbeobachtung des Forschers

Abbildung 16: Dimensionen von Ritualität (Jungaberle 2006:66)

Innerhalb von komplexen Ritualen können Binnenrahmungen einzelne Phasen des Rituals kennzeichnen (vgl. Ambos und Weinhold 2013:97). Dies erlaubt ein gewisses Maß an Flexibilität,

da das Gesamtritual durch die rituellen Rahmungen strukturiert ist. Ein Beispiel dafür sind Phasen der Liminalität, die eine Struktur für Entgrenzung zur Verfügung stellen, ohne dass der Prozess des Gesamtrituals davon gefährdet wäre.

Im Bereich der Erfahrung nennt Jungaberle (2006:66) „veränderte Wachbewusstseinszustände“ als eine Dimension von Ritualität. Da dieser Aspekt im Zusammenhang mit transformativen Ritualen von Bedeutung ist für die Gestaltung der Interaktion, werde ich im nächsten Kapitel genauer darauf eingehen.

3.5.4 Veränderte Bewusstseinszustände und Bewusstseinsweite

Die Bewusstseinsforschung ist ein multidisziplinäres Feld[77] und hat eine lange Tradition in der Anthropologie (vgl. Bourguignon 1973; Goodman 1992; Throop und Laughlin 2007). Im Rahmen dieser Forschungsarbeit wird die Modulation von Bewusstseinszuständen im Kontext rituellen Handelns vorgestellt. Nach einer kurzen Auseinandersetzung mit der Schnittstelle Bewusstseinszustandsänderung und Ritual sowie dem Begriff „veränderter Bewusstseinszustand“ werde ich auf Modelle eingehen, die diese Zustände klassifizieren, sowie die Multistate Theory von Thomas Roberts (2013) und das Konzept der Bewusstseinsweite von Wilfried Belschner (2005a) vorstellen.

Trance und veränderte Bewusstseinszustände werden generell als wichtige Bestandteile von Ritualen angesehen – im Kontext von Heilung und Therapie betreffen diese Veränderungen sowohl Praktizierende als auch ihre KlientInnen (vgl. Holz und Zahn 1995:66). Csordas (vgl. 1988:121) sieht im Induzieren oder Hervorrufen veränderter Bewusstseinszustände einen Aspekt der Prozedur rituellen Heilens. Kirmayer (vgl. 2004:40 f.) versteht „Trance” im Zusammenhang mit transformativen Ritualen als eine Metapher für Zustände, die gekennzeichnet sind von Vertieftsein, Konzentration, Ablenkung oder Abwesenheit („*awayness*“), bei der die Aufmerksamkeit nach innen oder weg von der normal übereingekommenen externen Realität gerichtet ist. Von verändertem Zustand kann nur insofern die Rede sein, als dass jede Periode der fokussierten Aufmerksamkeit als ein anderer Zustand betrachtet wird.
Auch von Seiten der Praktizierenden und der Psychotherapieforschung gibt es eine Beschäftigung mit dem Konzept der veränderten Bewusstseinszustände. Rogers formulierte seine Erfahrungen folgendermaßen:

> „When I am at my best, as a group facilitator or as a therapist, I discover another characteristic. I find that when I am closest to my inner, intuitive self, when perhaps I am in a slightly altered state of consciousness, then whatever I do seems to be full of healing. Then simply my presence is releasing and helpful to the other. There is nothing I can do to force this experience, but when I can relax and be close to the transcendental core of me, then I may behave in strange and impulsive ways in the relationship, ways which I cannot justify rationally, which have nothing to do with my thought processes. But these strange behaviors turn out to be right, in some odd way: it seems that my inner spirit has reached out and touched the inner spirit of the other. Our relationship transcends itself and becomes

[77] Für einen Überblick zum Stand der Forschung vgl. z. B. Cardeña und Winkelman (2011a, 2011b).

a part of something larger. Profound growth and healing and energy are present." (Rogers 1995:129)

Eine offensichtliche Verbindung findet sich in der „therapeutischen Trance" wie sie im Rahmen der Hypnosetherapie eingesetzt wird. Revenstorf (2009:2) bezeichnet die Hypnose als relativ flexible Form der Tranceinduktion: „Mit ihr wird in kontrollierter Weise ein Zustand erreicht, der sich durch Konzentration, reduzierte Kommunikation, eingeschränkte Wahrnehmung des Umfelds und verminderte Aktivierung, einen meist positiven Affekt, eine mögliche Veränderung des Selbstbildes und Dissoziation der Körperwahrnehmung auszeichnet". Hypnose kann als effektives Ritual angesehen werden, das darauf ausgerichtet ist, „unspezifische Faktoren und Selbstheilungskräfte in der Therapie in einem Ausmaß zu mobilisieren, wie es die Schulmedizin oder Schulpsychotherapie nicht anstreben und nur beiläufig auslösen" (2009:3).

Wie aus den Beschreibungen schön ersichtlich wird, handelt es sich um einen breiten Phänomenbereich, der im Laufe der Forschung mit unterschiedlichen Begriffen benannt oder in Zusammenhang gebracht wurde: Außergewöhnliche Bewusstseinszustände, veränderte (Wach-)bewusstseinszustände (VBZ) bzw. die englische Bezeichnung *altered states of consciousness* (ASC), erweiterte Bewusstseinszustände, Alltagsbewusstsein und höhere Bewusstseinszustände, rationales und nicht-rationales oder non-duales Bewusstsein, *mindbody states*, etc. Ausformungen dieser Zustände werden u. a. als Trance, Hypnose, Meditation, mystische oder religiöse Erfahrungen und Ekstase bezeichnet.
So hilfreich das Konstrukt von unterschiedlichen Bewusstseinszuständen auch ist, so gibt es doch gleichzeitig auch Anlass zur Kritik. Besonders Formulierungen wie *außergewöhnlich* oder *verändert* implizieren, dass es einen „normalen" Zustand gäbe und vernachlässigen kulturelle Spezifika ebenso wie die Dimension des Trainings und der Übung (vgl. van Quekelberghe 2005:107). Ebenso kritisch kann die Bezeichnung als *Zustand* betrachtet werden, da dies eine statische Qualität einbringt, die – wie sich aus phänomenologischer Perspektive zeigt – in der Praxis nicht gegeben ist (vgl. Cardeña 2011:2). Trotz dieser sprachlichen Unzulänglichkeit werde ich den Begriff „veränderter Bewusstseinszustand" dennoch verwenden, da er sich als ein hilfreiches Konstrukt in der Praxis erwiesen hat, um nicht-rationale bzw. liminale Phänomene in Worte zu fassen und in der Literatur ebenso in diesem Kontext gebräuchlich ist. Ergänzend sei noch hinzugefügt, dass die im englischen Sprachgebrauch übliche Bezeichnung ASC („*altered states of consciousness*"), anders betrachtet, auch als „*adjusted styles of communication*" gedacht werden kann (vgl. Harvey und Wallis 2016:13).

Die Darstellung der folgenden Modelle soll einen Einblick geben in mögliche Herangehensweisen, sich diesen Phänomenen anzunähern. Ludwig (1966) prägte den Begriff „*altered states of consciousness*" für alle mentalen Zustände, die vom „normalen" Alltagswachbewusstsein abweichen und physiologisch, psychologisch oder pharmakologisch induziert sind. Der Psychologe Charles Tart beschäftigte sich Anfang der 1970er Jahre mit Bewusstseinszuständen (Tart 1972) und lieferte mit seinem Grundlagenwerk „Transpersonale Psychologie" (Tart 1978) einen wichtigen Beitrag für die Bewusstseinsforschung. Er definierte veränderte Bewusstseinszustände als „Bewußtseinszustände, die dem, der das erlebt, ein von seinem gewöhnlichen, im Wachzustand wirksamen Bewußtseinszustand klar unterscheidbares

Gefühl vermitteln: es handelt sich hier also um eine radikale Veränderung, nicht nur um geringfügige Inhaltsverschiebungen oder um geringfügige quantitative Funktionsänderungen“ (Tart 1978:27 f.). Tart nutzte damals schon die Metapher des Computerprogramms, um die Qualität verschiedener (und damit veränderter) Bewusstseinszustände zu beschreiben. Es geht nicht um eine schnellere/langsamere/präzisere/etc. Art, sondern um ein komplett anderes „Programm“ bzw. Grundmodell (vgl. 1978:28 f.). Tart zufolge gibt es keinen „normalen“ Bewusstseinszustand, sondern es geht immer um willkürliche Arten der Verarbeitung von Informationen, sodass der „gewöhnliche“ Zustand beschrieben werden kann als eine „im Einklang mit biologischen und kulturellen Gegebenheiten aufgebaute Konstruktion zu dem Zweck, sich mit unserer physischen, intrapersonalen und interpersonalen Umwelt auseinanderzusetzen“ (1978:30). Tart bezeichnet den gewöhnlichen Zustand auch als „consensus consciousness“, „to remind us that it’s a product of socialization, not just ‚natural‘“ (Tart 2011:xix).

Adolf Dittrich (Dittrich 1990; Dittrich und Scharfetter 1987) forschte zu Stimuli, um die Auslöser oder Ursachen für den Wechsel in einen anderen Bewusstseinszustand zu beschreiben, und unterschied zwischen pharmakologischen und psychologischen Verfahren. Unabhängig von ihren Auslösern können diese Zustände aber auch phänomenologisch untersucht werden; Scharfetter und Dittrich (1987:36) beschrieben in Anlehnung an Ludwig folgende Aspekte:

„A. Veränderung des Denkens
B. Veränderung des Zeiterlebens
C. Verlust der Kontrolle
D. Veränderung der Emotionalität
E. Veränderung des Körperschemas
F. Wahrnehmungsveränderungen
G. Veränderung des Bedeutungserlebens
H. Gefühle des Unaussprechlichen
I. Gefühle von Erneuerung und Wiedergeburt“
J. Hypersuggestibilität“

Eine zusätzliche Perspektive brachte Dittrich ein, indem er sich dem subjektiven Erleben der Personen in einem veränderten Bewusstseinszustand widmete. Interessant ist, dass hierbei von einem fließenden Übergang zum „normalen“ Wachbewusstsein ausgegangen wird, die Unterschiede zwischen den verschiedenen veränderten und dem normalen Wachbewusstsein demnach als quantitativ und nicht qualitativ verstanden werden (vgl. Dittrich 1990:106 ff.). Die drei grundlegenden Erlebnisdimensionen, die während veränderter Bewusstseinszustände auftreten, sind: Ozeanische Selbstentgrenzung (OSE), Angstvolle Ichauflösung (AIA) und Visionäre Umstrukturierung (VUS). Die erste Dimension der ozeanischen Selbstentgrenzung kann als Verschmelzung mit der Umwelt beschrieben werden und weist Ähnlichkeiten auf mit „mystischen Erfahrungen“, dem „ozeanischen Gefühl“, wie es in der Psychoanalyse genannt wird, oder dem Konzept der „unio mystica“. Die zweite Dimension der angstvollen Ichauflösung beschreibt einen unangenehmen Zustand, im Zusammenhang mit dem Konsum von Halluzinogenen ist oft von „bad trip“ die Rede. Die Zeit scheint langsam zu verstreichen, man fühlt sich getrennt von der Welt, zersplittert, gelähmt und nicht fähig Entscheidungen zu treffen. Die dritte Dimension beschreibt Visionen bzw. visuell-halluzinatorische Erlebnisse und ist gekennzeichnet von Wahrnehmungs- und Bedeutungsveränderungen. Ozeanische

Selbstentgrenzung und angstvolle Ichauflösung treten in der Regel – je nach Zustand unterschiedlich anteilig – gemeinsam auf. Dittrich stellt eine Verbindung zu einer religionswissenschaftlichen Perspektive her, indem er auf die Ähnlichkeiten der ersten beiden Dimensionen mit den Konzepten von „Himmel“ und „Hölle“ und auf die Beschreibung des Numinosen als „tremendum et fascinans“ (Otto 1936) verweist.
Van Quekelberghe stellt mit Blick auf eine spirituelle Entwicklung verschiedene Bewusstseinsbereiche in Form einer Pyramide dar und unterscheidet hierbei – von unten nach oben – in Alltagsbewusstsein, Trance-Bewusstsein, Spirituelles Bewusstsein, Einheitsbewusstsein, nicht-duales Bewusstsein und absolutes Bewusstsein (vgl. 2005:114).
Der Psychologe Giselher Guttmann untersuchte Bewusstseinszustände ausgehend von ihren biologischen Grundlagen und mittels Gehirnstrommessungen. Er entdeckte dabei bei der Untersuchung von Meditierenden bzw. Personen, die unter Trance standen, das überraschende Phänomen der „entspannten Hochspannung“ oder „Paradoxical Arousal“ (Guttmann 1992:282). Dies führte zu einem zweidimensionalen Modell der Physiologie und Epistemologie des Ich-Bewusstseins anhand der Aktivierung und der Klarheit des Ich-Erlebens (vgl. Abbildung 17).

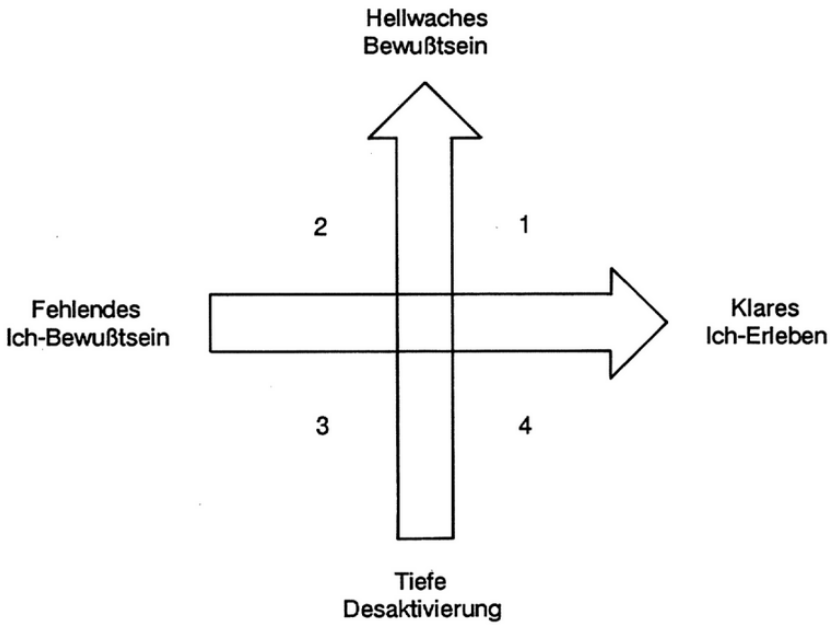

Abbildung 17: Aktivierung und Ich-Erleben – zwei unabhängige Bewusstseins-Dimensionen (vgl. Guttmann 1992:301)

Die Beschäftigung mit veränderten Bewusstseinszuständen veranlasste Thomas Roberts zur Formulierung seiner Multistate Theory (vgl. Roberts 2013:121 ff.), die die Überbetonung des „normalen“ Wachbewusstseins als den Zustand, in dem sich alle wichtigen Fähigkeiten befinden, kritisiert. Er spricht in diesem Zusammenhang von „singlestate fallacy“ und führt aus, dass im Gegensatz dazu, „multistate theory recognizes that the ability to produce and use a variety of mindbody states is a significant human trait” (2013:123). Roberts betont, dass hierbei der gewöhnliche Bewusstseinszustand natürlich mit eingeschlossen ist und die Forschungsergebnisse über diesen gut untersuchten Bereich zu einer “multistate map of our minds” beitragen sollen. Um den mehrdeutigen und manchmal missverständlichen Begriff „Bewusstsein“ zu umgehen, spricht Roberts von *mindbody states*, die er definiert als „overall

patterns of cognitive and bodily functioning at any time. They are composed of body plus mind considered as one unified whole, such as the commonest states of wakefulness, sleeping and dreaming“ (2013:124). In der Formulierung der Multistate Theory greift Roberts – wie vor ihm schon Tart – auf die Metapher des Computers zurück und erklärt prägnant: „apps are to devices as mindbody states are to minds“ (2013:125). Die Analogie soll dabei keinesfalls implizieren, dass Gehirne mit Computern gleichzusetzten sind, sondern vielmehr aussagen, dass es viele *mindbody states* gibt, die genutzt werden können. Als zweites Konzept der Multistate Theory – neben den *mindbody states* – beschreibt Roberts Psychotechnologien (vgl. 2013:126 f.). Dies sind Techniken, Methoden und Behandlungen, die Zustände hervorbringen (bzw. Programme installieren, wenn man die Metapher fortsetzt), die eine Auswirkung auf Kognition, Wahrnehmung, Emotion und andere psychologische und biologische Prozesse haben. „Among psychotechnologies are selected exercise routines, meditation, psychoactive plants and chemicals, yoga and the martial arts, sensory overload and sensory deprivation, hypnosis and receptive relaxation, chanting, dream work, breathing techniques, biofeedback and neurofeedback, transcranial magnetic stimulation, contemplative prayer, vision quest, drumming, and more” (2013:126). Das dritte Konzept bezeichnet Roberts als *residence*: „Our mental and physical capacities reside within mindbody states; that is, mindbody states are the programs that express, or produce, outputs” (2013:127). Dieser Ansatz führt zu der Überlegung, dass unsere kognitiven Fähigkeiten, Wahrnehmungen, Gefühle und Fähigkeiten in den verschiedenen *mindbody states* unterschiedlich sind. „Rare and unusual abilites and even so-called impossible abilities and events may seem impossible to us because we have looked for them only in our default awake state“ (Roberts 2013:128). Daraus ergibt sich, dass wir über manche unserer Fähigkeiten nur in bestimmten *mindbody states* verfügen und andere zwar in den unterschiedlichen Zuständen vorhanden sind (z. B. unsere Fähigkeit Probleme zu lösen), aber sich in ihrer Ausprägung stark unterscheiden. Die weitere Exploration verschiedener (und möglicherweise bisher noch nicht „entdeckter“) *mindbody states* impliziert auch eine (methodische) Erweiterung in den Bereichen Forschung und Ausbildung. Entwicklungen ähnlicher Natur werden auch von Mark Schroll und Susan Greenwood vorangetrieben, die in diesem Zusammenhang von *transpersonal ecosophy* bzw. von einem *multimodal framework* sprechen (vgl. Schroll und Greenwood 2011).

Einen ähnlich gelagerten Ansatz vertritt der Psychologe Wilfried Belschner, der für Handlungen im Bereich der (Psycho-)Therapie und komplementären Methoden das Konzept der Bewusstseinsweite formulierte (vgl. Belschner 2005a). Er unterscheidet dafür Alltagsbewusstsein von höheren Bewusstseinszuständen, die durch Nondualität gekennzeichnet sind. „Das Alltagsbewusstsein lässt sich mithilfe der fünf Kriterien (1) lineare Zeit, (2) dreidimensionaler Raum, (3) lokale Kausalität, (4) Subjekt-Objekt-Trennung und (5) konsistente Ich-Organisation beschreiben“ (2005a:13). Dieses Bewusstseinsspektrum lässt sich – gewollt oder ungewollt – verändern oder „weiten“. Belschner fasst dieses jedem Menschen zur Verfügung stehende Veränderungspotenzial unter dem Konstrukt der „Bewusstseinsweite“ zusammen und identifiziert Verlangsamung des Zeitflusses oder Wahrnehmung völliger Verbundenheit mit allem als normale, damit einhergehende psychische Phänomene (vgl. 2005a:13 f.). Er spricht sich damit, ähnlich wie Roberts, für einen Paradigmenwechsel aus, hin zu einer Kultur, die diese Phänomene nicht ausgrenzt oder abwertet, sondern im Sinne eines

„consciousness mainstreaming“, wie er es nennt, integriert. „Das Ziel der Strategie *Consciousness Mainstreaming* besteht darin, sowohl auf der individuellen Ebene, Prozesse der Bewusstseinsdifferenzierung zu ermöglichen (‚Bewusstseinsbildung‘), als auch auf der institutionellen Ebene die Entwicklung eines förderlichen ‚bewusstseinszustands-orientierten‘ Kontexts (‚Bewusstseinskultur‘) zu etablieren“ (Belschner 2005b:114).
Verschiedene Bewusstseinszustände sind von graduellen Übergängen gekennzeichnet und befinden sich auf einem Kontinuum zwischen Alltagsbewusstsein und höheren Bewusstseinszuständen (vgl. Abbildung 18).

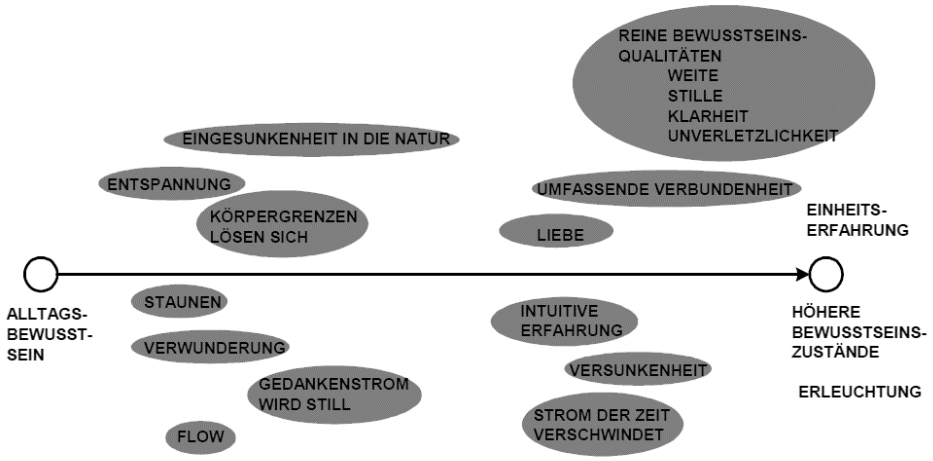

Abbildung 18: Topografie der Bewusstseinszustände (Belschner 2005b:131)

Die Veränderung unseres Bewusstseinszustandes ist auch in alltäglichen Situationen gegeben und uns somit vertraut (vgl. 2005b:131 f.). Durch Methoden der Lenkung unserer Aufmerksamkeit und Achtsamkeit kann die Fähigkeit, sich aus der Verankerung im Alltagsbewusstsein zu entfernen, geübt werden. Dies befähigt uns Veränderungen absichtlich herbeizuführen und bestimmte Zustände induzieren zu können.

> „Je intensiver und häufiger wir Bewusstseinsphänomene erleben, die auf der Dimension weiter zum rechten Pol [höhere Bewusstseinszustände, Anmerkung der Autorin] eingeordnet werden, desto mehr öffnen und weiten wir uns. Bewusstseinsweitung bedeutet, wir können durchlässig werden für höhere Bewusstseinserfahrungen (…). Wenn wir dieses Ziel der Normalisierung von höheren Bewusstseinszuständen erreichen wollen, brauchen wir eine neue Bewusstseinskultur. In ihr würde die Differenzierung von Bewusstseinszuständen als eine wichtige Sozialisationsaufgabe angesehen werden.“ (Belschner 2005b:132)

Belschner sieht es für den Bereich der Begleitung und Therapie als notwendig an, über Eigen-Erfahrung mit diesen Grundqualitäten zu verfügen (Roberts würde in diesem Zusammenhang davon sprechen, unterschiedliche *mindbody states* zu kennen), um dadurch einen „Bewusstsein-Raum der Begegnung“ (2005a:11) zu konstituieren, der sowohl den personalen als auch den transpersonalen Bereich umfasst. Auf Seiten der Praktizierenden sind hierfür Grundqualitäten notwendig, die Belschner unter dem Begriff „Präsenz“ zusammenfasst. Insbesondere stellt Präsenz „die Kompetenz dar, sich in der Begegnung mit einer Person in den entstehenden Bewusstseinsraum einschwingen zu können“ (Belschner 2005a:15).

„Eine professionelle Person mit der Kompetenz zur Bewusstseinsweitung zeichnet sich dadurch aus, dass

- sie die Qualitäten der Ersten Wirklichkeit in einem kontinuierlichen Selbstexperiment (‚Weg der Bewusstseinserforschung' oder in der herkömmlicheren Bezeichnung ‚spiritueller Weg') erkundet und dadurch zunehmend ‚erfahren' wird,
- sie das Moment der Bewusstseinsweitung in der psychotherapeutischen Situation einbringen kann und
- sich – aus dem authentischen Erfahrungswissen heraus – dem selbstorganisierten und gemeinsam getragenen Entwicklungsprozess anvertrauen kann, der von den Qualitäten der Ersten Wirklichkeit als ‚Führungsgröße' gesteuert wird." (Belschner 2005a:26)

Die dabei erlebte Verbundenheit kennzeichnet eine bestimmte Art von Begegnung, die Belschner (vgl. 2005a:29) u. a. mit Bubers Dialogischem Prinzip vergleicht. Insgesamt lassen sich laut Belschner (vgl. 2005a:37 f.) im psychotherapeutischen Handeln (mindestens) drei basale Modi der Ausgestaltung von professionellen Beziehungsangeboten unterscheiden: nonduale, empathische und algorithmische Präsenz. In der Begleitung oder Beratung gilt es den für den Prozess passenden und angemessenen Modus zu finden bzw. ihn wechseln zu können (vgl. Belschner 2005a:53). Non-duale Präsenz verweist auf einen erweiterten (Belschner spricht auch von transpersonalem) Bewusstseinszustand, der gekennzeichnet ist von einer Verminderung oder Aufhebung der Subjekt-Objekt-Trennung (vgl. 2005a:28 ff.). Empathische Präsenz bezeichnet einen Zustand, in der aus einer sich selbst wahrnehmenden Haltung heraus die Welt des anderen in gleich schwebender Aufmerksamkeit erspürt wird. Es gibt eine klare Trennung zwischen Ich und Du, allerdings kann eine große soziale Nähe zwischen den beiden Personen entstehen. Im dritten Modus der algorithmischen Präsenz stehen die Regeln des psychotherapeutischen Handelns und die Kontrolle über das Geschehen im Vordergrund. Dies wird erlangt, indem man sich auf wissenschaftlich begründete Technologien stützt. In der Praxis treten die Modi der Beziehungsgestaltung je nach aktueller Begegnung in unterschiedlichen Mischformen (Belschner spricht von „Legierungen") auf (vgl. 2005a:34 ff.).

Abschließend sei, im Zusammenhang von rituellem Handeln, Bewusstseinsweite und Kompetenz der Praktizierenden, auf das Konzept der Absorptionsfähigkeit verwiesen. Absorption kann als Disposition verstanden werden, alle (mental) vorhandenen Ressourcen zu bündeln und auf ein Wahrnehmungsobjekt auszurichten, wodurch es zu einer Art Verschmelzung mit eben diesem kommt (vgl. Vaitl 2012:206). Das führt dazu, dass „diese Objekte oder Ereignisse als besonders real wahrgenommen werden, ablenkende und störende Reize und Einflüsse ausgeblendet werden und sich ein allgemein verändertes Realitäts- und Selbstgefühl einstellt" (2012:206). Andere mit der Absorptionsfähigkeit korrelierende Konstrukte sind nach Roche und McConkey „Offenheit für neue Erfahrungen, Hypnotisierbarkeit, Synästhesieneigung, Imagination, Phantasieneigung sowie Tagträumen" (vgl. 2012:207 f.). Für die als „Basisfähigkeit" bezeichnete Absorption konnten auch neurobiologische Grundlagen festgestellt werden – ein Ergebnis der fruchtbaren Verbindung der Bewusstseinsforschung mit Neurowissenschaften (vgl. 2012:205). Es zeigte sich allerdings ebenso, dass diese angeborene „Begabung" sich

absorbieren zu lassen und Ablenkungen der Aufmerksamkeit auszublenden durch Training noch verbessert werden kann.

Zusammenfassend bieten Strukturen des rituellen Heilens eine interessante Perspektive, um auf Interaktionsgestaltungsprozesse in Begleitung, Beratung und Therapie zu blicken. Handlungen werden dadurch „gerahmt“ und anhand von (Binnen-)Rahmungen zeigt sich die Dramaturgie der Interaktionsprozesse in den Sitzungen. Eine Besonderheit transformativer Rituale kann durch das Konzept der Liminalität beschrieben werden: eine spezielle, „heilige“ Raum/Zeit, die durch die Herausgehobenheit aus dem Alltäglichen Potenzialität für Veränderung hat. Ein weiteres Spezifikum rituellen Handelns liegt in (der Fähigkeit zu) Bewusstseinsmodulationen. Veränderte Bewusstseinszustände bzw. *mindbody states* ermöglichen im Kontext von Begleitung, Beratung und Therapie eine Gestaltung geteilter Begegnungs- und Bewusstseinsräume, die auch die non-duale Dimension (und somit sowohl den personalen als auch transpersonalen Bereich) umfassen.

3.6 Zusammenfassung

Menschliche Interaktionen im Rahmen von Begleitung, Beratung und Therapie sind komplex und vielschichtig. Zusammengefasst erachte ich für eine umfassende Auseinandersetzung folgende Perspektiven als hilfreich:

- Die körperliche bzw. **leibliche Begegnung** zweier Personen (leiblich-phänomenologischer Ansatz → Kapitel 3.1.3)
  Das phänomenologische Konzept der Analogie bildet die (leibliche) Ausgangsposition für das „Sich-in-andere-Hineinversetzen-Können“: körperliche Expressionen des Gegenübers bilden den Schlüssel dafür, uns in sein oder ihr Innenleben hineinversetzen zu können und hinterlassen gleichsam bei uns einen „Eindruck“. Diese intersubjektiven Prozesse beschreibt Merleau-Ponty mit dem Konzept der „Zwischenleiblichkeit“.

- Die **Dynamik des Interaktionsprozesses selbst** und das gemeinsame Hervorbringen neuer Perspektiven und dadurch Realitäten ((inter-)enaktivistischer Ansatz → Kapitel 3.1.4; pragmatischer Ansatz → Kapitel 3.1.1)
  Das Verhalten in sozialen Interaktionssituationen ist von einer doppelten Autonomie geprägt: einerseits von den individuellen Zielen und andererseits auch von den Bedingungen der Dynamik des Interaktionsprozesses selbst. Unter *participatory sense-making* wird das Teilhaben an der Sinngenese des Gegenübers verstanden. Selbstwerdung bzw. Identität entwickelt sich über (körperliche) Interaktionen und soziale Beziehungen.

- Die Ebene des **impliziten Wissens**, das sich in der Interaktion realisiert (implizites Wissen → Kapitel 3.2.1; Situiertheit von Wissen → Kapitel 3.2.2)
  In Bezug auf die implizite Ebene spielt Körperlichkeit bzw. Leiblichkeit eine entscheidende Rolle. Der Körper kann dabei als Instrument der Wahrnehmung, als Ort der Kulturproduktion sowie als Agent in Interaktionsprozessen verstanden werden. Handelnde Personen sind mit einer vielschichtigen Umwelt verbunden, die als „enabling space“ fungieren kann; andere

Menschen dieser Umwelt können die Rolle von „social affordances“ einnehmen und zum eigenen Verstehen beitragen.

- **Kompetenz** als eine Verbindung von Wissen und Können in einer handelnden Person (Kompetenz → Kapitel 3.3)
  Kompetenz kann als Wissen und Können, das sich in einer Person und ihrem Tun in Interaktion mit der (sozialen) Welt manifestiert, verstanden werden.

- Die **professionelle Beziehung**, die zwischen den Interagierenden ent- und besteht (Professionelle therapeutische Beziehung → Kapitel 3.4)
  Die Qualität der (therapeutischen) Beziehung ist ein bedeutsamer Faktor für das Therapieergebnis. Die Komponenten dieser Beziehung machen die verschiedenen Ebenen sichtbar, auf denen Interaktions- und damit Beziehungsprozesse ablaufen und können in „echte Beziehung“, „Arbeitsallianz“, „Übertragung-/Gegenübertragung-Beziehung“, reparative Beziehung“ und „transpersonale Beziehung“ unterteilt werden.

- Die Einbettung des Geschehens in einen **rituellen Kontext**, der geprägt ist von Rahmungen, Liminalität und spezifischen *mindbody states* (Rahmen → Kapitel 3.5.3; Liminalität und rituelle Raum/Zeit → Kapitel 3.5.2; Veränderte Bewusstseinszustände und Bewusstseinsweite → Kapitel 3.5.4)
  Der Blick auf rituelle Strukturen kann anhand von (Binnen-)Rahmungen und der daraus sichtbar werdenden Dramaturgie der Interaktionsprozesse erfolgen. So wird u. a. die transformative Qualität von Ritualen erkennbar, die mit dem Konzept der Liminalität, im Sinne einer speziellen Raum/Zeit und damit verbundenen Herausgehobenheit aus dem Alltäglichen, verhandelt werden kann. Veränderte *mindbody states* ermöglichen die Gestaltung geteilter Begegnungs- und Bewusstseinsräume, die auch die non-duale Dimension umfassen.

4 Kontext und Forschungsfeld

Die Tätigkeiten der in dieser Forschungsarbeit vorgestellten Personengruppen finden in einem Feld statt, das von spezifischen gesellschaftlichen Situationen geprägt ist. Das Feld lässt sich in einer säkularisierten Gesellschaft verorten, in der (neue) Formen von Religiosität oder Spiritualität dennoch eine große Rolle spielen. Gesundheit, Wohlbefinden und Lebensqualität sind hohe Güter, deren Realisierung als individuelle Gestaltungsaufgabe angesehen werden – unterstützt durch SpezialistInnen aus den Bereichen der Begleitung, Beratung und Therapie.
Ratsuchende können – ganz im Sinne des Medizinpluralismus – heutzutage in Wien nicht nur zwischen ärztlichen und seelsorgerischen BegleiterInnen wählen, sondern es steht ihnen neben psychologischen und psychotherapeutischen auch noch eine große Bandbreite an alternativen und komplementärmedizinischen Angeboten zu Verfügung.
Nach einer Auseinandersetzung mit drei ausgewählten gesellschaftlichen Kontexten, werde ich auf das untersuchte Feld der „helfenden Berufe“ (Schmidbauer 1983) bzw. des „holistischen Milieus“ (Höllinger und Tripold 2012) eingehen, das bio-psycho-sozial-(spirituellen) Modell sowie eine Typologie helfenden Handelns und mögliche Ressource für Helfer vorstellen. Abschließend werden die Subfelder meines Forschungsfelds skizziert und einige Personen und ihre Praxissysteme als VertreterInnen dieser Subfelder vorgestellt.

4.1 Gesellschaftliche Kontexte

Ziel dieses Kapitels ist es, einige gesellschaftliche Rahmenbedingungen, Ideen, Debatten und Strömungen in den Blick zu nehmen, die bedeutsam sind im Feld der Begleitung, Beratung und Therapie und dementsprechend auch für diese Forschungsarbeit. Unter „Kontext” wird in diesem Zusammenhang „an articulation concerning a set of connections and disconnections thought to be relevant to a specific agent that is socially and historically situated“ (Dilley 1999:39) verstanden. Praktizierende sind Teil dieses Kontexts gesellschaftlicher Bedingungen, sie werden von ihm beeinflusst und gestalten ihn gleichzeitig, teils ganz bewusst, selbst mit.
Unsere heutige Gesellschaft ist geprägt von Komplexität und raschem Wandel, was sich nicht zuletzt in den immer wieder neu kreierten Wortbildungen widerspiegelt: Neben den Bezeichnungen als postindustriell, postmodern, säkularisiert und individualisiert, wird sie u. a. als Risikogesellschaft, Sinngesellschaft, Multioptionsgesellschaft, Erlebnisgesellschaft, Mediengesellschaft, Konsumgesellschaft, Freizeitgesellschaft sowie als Diesseitsgesellschaft, Gesundheitsgesellschaft und Sinngesellschaft beschrieben (vgl. Martin 2005:220).
Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werde ich in diesem Kapitel kurz auf folgende ausgewählte Teilaspekte gesellschaftlicher Strömungen eingehen, die bedeutend sind für den Kontext dieser Forschung: die „Gesundheitsgesellschaft“ und das Spannungsfeld Biomedizin – Alternativ-/bzw. Komplementärmedizin, die (vermeintlich) säkularisierte Gesellschaft und die Bedeutung von Spiritualität sowie die „Wissens-, Kompetenz-, und Beratungsgesellschaft“ mit ihren SpezialistInnen und ExpertInnen.

4.1.1 Gesundheitsgesellschaft – von Biomedizin über Komplementär- und Alternativmedizin bis Wellness und Selfness

Unsere Gesellschaft ist davon geprägt, dass „Gesundheit“ zu einer treibenden Kraft geworden ist: sie wird erstrebt, erwartet, eingefordert und als hohes, wenn nicht sogar höchstes, Gut angesehen (vgl. Kickbusch 2006). Kickbusch spricht dabei von einer „dritten Gesundheitsrevolution“, bei der es (nach der Sicherung des Überlebens und dem Zugang zu medizinischer Versorgung) nun um die „Förderung der Gesundheit angesichts zunehmender Individualisierung und Differenzierung in einer sich rapid verändernden Welt“ (Krajic, Forster und Mixa 2009:6) geht. Damit verbunden ist eine Wertehaltung, die Gesundheit sehr hoch bewertet und deren Realisierung im individuellen Lebensentwurf zu einer Gestaltungsaufgabe wird (vgl. Martin 2005:229 f.). Der Begriff der „Wellness“ erweitert dies noch um das geistige und körperliche Wohlbefinden.

Dem oder der (Heil-)Suchenden stehen dabei eine Vielzahl von Methoden und Praxissystemen (inklusive der damit verbundenen Weltanschauungen) zur Verfügung: Neben der hoch entwickelten Biomedizin gibt es, wie bereits beschrieben, ein breites Spektrum an komplementären und alternativen Methoden. Die Beliebtheit komplementärmedizinischer Methoden ist Noseck-Licul zufolge nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass diese „offenbar etwas anzubieten haben, was die etablierte Medizin den Patienten und Patientinnen trotz Psychologie und Psychosomatik nicht geben kann: einen tatsächlich ganzheitlichen Zugang, der Glaube, Hoffnung und persönliche Sinnfragen integriert“ (Noseck-Licul 2013:348). Weiter gedacht könnte die Komplementärmedizin auch als eine Art Ersatzreligion angesehen werden. Noseck-Licul zitiert, sich auf Hughes (2006) berufend, eine Studie aus Irland, die einen Zusammenhang zwischen dem Anstieg komplementärmedizinischer Angebote und dem Rückgang traditioneller religiöser Praktiken ausmacht. Die Studie kommt zu dem Ergebnis, „dass die komplementärmedizinischen Angebote eine Lücke füllen, die durch den Rückgang der Bekenntnisse zu den etablierten Religionen in der untersuchten Gesellschaft entstanden ist“ (Noseck-Licul 2013:349). Aufgrund ihrer eigenen Forschungsergebnisse formuliert Noseck-Licul weiters die These, dass „das (spirituelle) Erleben in seiner Unmittelbarkeit mitsamt seiner sinnlichen Komponenten eine entscheidende Rolle für die Beliebtheit der Komplementärmedizin spielt und damit ein Manko einer als distanziert und kühl empfundenen Apparatemedizin auffüllt“ (2013:350).

Ernst (vgl. 2001:477) gibt zu bedenken, dass komplementäre und alternative Medizinangebote oder Naturheilverfahren (als Sammelbegriff für diese Methoden) eine Vielzahl an unterschiedlichen Therapien und Ansätzen umfasst und die Gründe für die Nutzung daher z. T. sehr therapiespezifisch sind. Dennoch schlägt er, sich auf Furnham berufend, folgende in Abbildung 19 dargestellte Hypothesen für die Gründe der Nutzung von Naturheilverfahren vor und unterscheidet dabei in „Push“- und „Pull“-Faktoren:

»Push«-Faktoren	»Pull«-Faktoren
Unzufriedenheit mit der konventionellen Medizin	**Philosophische Übereinstimmung**
- ineffektiv	- spirituelle Dimension
- Nebenwirkungen	- Betonung der Ganzheitlichkeit
- schlechte Kommunikation	- aktive Rolle des Patienten mit dem Arzt
- zu wenig Zeit des Arztes	- Erklärung intuitiv abnehmbar
- Wartelisten	- natürliche Behandlungen
Ablehnung der konventionellen Medizin	**Persönliche Kontrolle über die Behandlung**
- Anti-Wissenschaft- oder Anti-Establishment-Einstellung	**Gutes Verhältnis zum Therapeuten**
Verzweiflung	- von gleich zu gleich
Kosten der privat zu zahlenden Konventionellen Medizin	- Zeit für Diskussionen
	- Anerkennung emotionaler Faktoren
	Zugänglichkeit
	Erhöhtes Wohlbefinden

Abbildung 19: Mögliche Gründe für die Nutzung von Naturheilverfahren nach Furnham (Ernst 2001:474)

Besonders die „Pull"-Faktoren, wie die Übereinstimmung der inneren Überzeugung oder die Rolle des therapeutischen Verhältnisses, scheinen, wie Folgestudien zeigten, dabei ausschlaggebend zu sein (vgl. Ernst 2001:475 ff.).
Ergänzend sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, dass bei einer (vermeintlich) klaren Trennung zwischen „Schulmedizin" und komplementären und alternativen Methoden es auch zu einer kollektiven Projektion kommen kann, in die „böse" Schulmedizin und die „gute" Komplementärmedizin (vgl. Fox 2008:149). Ein Erklärungsgrund könnten schlechte Erfahrungen mit der Schulmedizin sein (z. B. sich nicht gesehen, ernst genommen etc. fühlen), die dann kollektiv auf die Gesamtheit projiziert werden. Auch im Rahmen der Feldforschung war diese "Grundstimmung" immer wieder spürbar.

Das Bedürfnis nach erhöhtem Wohlbefinden kann mit dem Begriff „Wellness" beschrieben werden und erweitert den Anspruch nach Gesundheit. Gesundheit wird in diesem Verständnis nicht auf das Fehlen von Krankheitssymptomen reduziert, sondern als körperliches, psychisches und seelisches oder geistiges Wohlbefinden verstanden, wobei zu beobachten ist, dass „die Themen Gesundheitsförderung und Übernahme von Selbstverantwortung für die eigenen physische und psychische Gesundheit auch in den Freizeitsektor transferiert werden" (Heise 2015:353). Das Streben nach hoher Lebensqualität und die damit verbundenen Anforderungen an die individuellen sozialen Fähigkeiten und „Techniken" fasst der Zukunftsforscher Matthias Horx unter dem Schlagwort „Selfness" zusammen (vgl. Horx 2005) und beschreibt damit eine neue Kultur der Selbstkompetenz. Diese Selbstveränderungskultur zeichnet sich nicht nur durch körperliche Kompetenz (im Sinne der Gesunderhaltung und körperlichen Fitness) aus, sondern auch durch emotionale Kompetenz (in Form einer gelungenen „Work-Life-Balance"), Wachstumskompetenz und die Fähigkeit zum „lebenslangen Lernen" und Weiterentwickeln.

Die Thematisierung von Gesundheit und *Wellness* bzw. *Well-Being* kann dabei auch vor dem Hintergrund der Unterscheidung in „Körper-Haben“ und „Leib-Sein“ betrachtet werden (vgl. dazu die Kapitel 3.1.3 und 3.2.3). Fuchs spricht davon, dass unsere Kultur charakterisiert ist, „durch eine zunehmende Verdinglichung des gelebten Leibes zum instrumentalisierten und manipulierten Körper. Diese beruht einerseits auf dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt, andererseits auf der Selbstvermarktung der Individuen in der Warengesellschaft“ (Fuchs 2013:91). Gesundheit kann man diesem Verständnis folgend als „[u]ngeminderte, selbstverständliche leibliche Existenz“ (vgl. 2013:87) beschreiben, während Krankheit mit einer Entfremdung dieses leiblichen Seins einhergeht. „Mein bis dahin unauffälliger Leib stellt sich mir in den Weg und wird zu dem Körper, den ich habe. (…) Kranksein besteht also in einer Störung und Entfremdung des Leibes. Eben dadurch wird er zum Körper, an den ich gebunden bin; das ‚Sein‘ wird zum ‚Haben‘. Ich ‚habe‘ jetzt ein schmerzendes Körperteil, eine Magenverstimmung, ein krankes Herz usw.“ (2013:87). Die Biomedizin basiert damit viel mehr auf der Grundhaltung des „Körper-Habens“ als des „Leib-Seins“, ganz im Gegensatz zu anderen Heilsystemen, wie der chinesischen oder indischen Medizin oder aber auch leibbezogenen psychotherapeutischen Ansätzen (vgl. 2013:88).

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Nachfrage nach komplementär- und alternativmedizinischen Angeboten mittlerweile auch zu neuen Entwicklungen in den städtischen Krankenhausanstalten Österreichs geführt hat, die verstärkt auf Angebote aus dem Bereich der traditionellen chinesischen Medizin, des Ayurveda oder neureligiöser Gruppierungen zurückgreifen (auffallenderweise aber nicht auf jüdisch-christliche Heiltraditionen aus dem europäischen Kontext) (vgl. Hofstätter 2013:383 f.). Über diesen „Umweg“ scheint eine „Leib-Orientierung“ bzw. Spiritualität, die manchmal in Form der „Ganzheitlichkeit“ auftritt, wieder näher an die Biomedizin heranzurücken.

4.1.2 Säkularisierung und Spiritualität

Unsere Gesellschaft wird oftmals als säkularisiert bezeichnet, dahinter steckt meist die quantitativ festgestellte Abnahme der kirchlichen Religiosität oder allgemeiner die abnehmende Bedeutung der Religion in der modernen Gesellschaft (vgl. Knoblauch 2009:16). Ein damit verbundenes sichtbares Zeichen ist, dass es in unserer Gesellschaft in den Bereichen Wissenschaft, Recht und Politik sehr viel klarere Grenzziehungen gibt und die „Religion nicht mehr die Funktion der Legitimation anderer gesellschaftlicher Subsysteme übernimmt“ (2009:21).

Wenn man eine begriffliche Unterscheidung zwischen Religion und Spiritualität vornimmt (vgl. Bucher 2007:21 ff.), zeigt sich ein differenzierterer Blick auf die gegenwärtige Situation: der Wissens- und Religionssoziologe Hubert Knoblauch (2009) spricht in Abgrenzung zur über viele Jahrzehnte verbreiteten Säkularisierungsthese von einer Transformation der Religion. Es nehme zwar die „Kirchlichkeit“ ab, nicht aber die Religiosität an sich (vgl. 2009:202). Säkularisierung zeigt sich im geringeren Einfluss der Kirche in Bezug auf Politik, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft, individuelle Religiosität (die klar von der Kirche zu trennen ist) tritt möglicherweise einfach nur in veränderter Form auf. Auch die Religionswissenschaftlerin Birgit Heller stellt fest: „Konsens besteht darüber, dass die zeitgenössische Spiritualität individualisiert ist und auf der persönlichen Erfahrung des einzelnen Menschen beruht“ (Heller 2013:328).

Knoblauch spricht in diesem Zusammenhang von einer „Privatisierung der Religion“ (vgl. 2009:23 ff.) und schließt an die Arbeiten Luckmanns (1991) an, der die These der unsichtbaren Religion aufstellte, die besagt, dass „religiöse Inhalte immer häufiger in einer sozialen und kommunikativen Gestalt auftreten, die nicht mehr als religiös erkennbar ist“ (Knoblauch 2009:25). Religiosität findet also nicht mehr (nur) in kirchlichen Organisationen statt, sondern vermehrt auch in „sekundären Institutionen“ wie „Therapie-, Beratungs- und Lebenshilfeeinrichtungen, Selbsthilfegruppen, aber auch mediale Versorger von Sinnangeboten“ (Knoblauch 2009:203). Ein weiterer Aspekt der Privatisierung zeigt sich in der inhaltlichen Verlagerung der religiösen Themen auf Fragen des privaten Lebens, wie „des persönlichen Glücks, der subjektiven Erfahrung und des gesunden Körpers“ (2009:24)[78].

Knoblauch setzt sich intensiv mit dem Begriff der Transzendenz auseinander, den er als besonders geeignet hält die gegenwärtigen Phänomene in Bezug auf Religion und Spiritualität zu beschreiben (vgl. 2009:55 ff.): Transzendenz ist – Knoblauch zufolge – nicht binär aufgebaut, sondern liegt jenseits der Trennung von „sakral“ und „profan“. Das wörtlich übersetzte Hinübersteigen oder Überschreiten bezeichnet den Prozess einer Verbindung oder Entgrenzung, gleichsam die aktive Tätigkeit des Transzendierens, das immer auch ein soziales Phänomen ist. Mit Schütz und Luckmann (vgl. 2003:598 ff.) kann man dabei kleine, mittlere und große Transzendenzen unterscheiden. „Kleine Transzendenzen beziehen sich auf die Herstellung zeitlicher und räumlicher Sinnbeziehungen“ (Knoblauch 2009:60), wie beispielsweise die Erinnerung an den Geschmack eines Apfels. Das Überschreiten des gegenwärtigen Moments, in die erinnerte Vergangenheit oder die vorgestellte Zukunft, (und analog dazu unsere Fähigkeit dies auch auf das Räumliche zu beziehen) ist Teil unseres selbstverständlichen Agierens. Im alltäglichen Kontakt mit anderen Menschen findet mittels Kommunikation ein gemeinsames Handeln statt, das man als Abstimmung (oder „Zähmung“) dieser Transzendenzen in gemeinsame Zeiten und Räume bezeichnen kann. Zusätzlich zu diesen kleinen und mittleren Transzendenzen gibt es noch „große Transzendenzen“, wenn wir Erfahrungen anderer Wirklichkeiten machen, wie sie beim Träumen oder im Angesicht unkontrollierbarer Ereignisse geschehen. „Große Transzendenzen sind nicht zwangsläufig per se schon religiös. Sie können durchaus nicht-religiöser Natur sein: Rauscherfahrungen zum Beispiel, das Sich-Verlieren in der imaginären Welt der Literatur oder des Spiels oder das Versinken in der Musik stellen zweifelslos Erfahrungen großer Transzendenz dar, ohne jedoch religiöse Erfahrungen zu sein“ (2009:64). Knoblauch betont weiters den sozialen Charakter von Transzendenz, als die Fähigkeit mit anderen in Interaktion einzutreten. Die Intentionalität, das „Gerichtet-Sein“, liegt in der Angewiesenheit des Menschen auf anderen begründet, die ab dem Zeitpunkt der Geburt besteht. Knoblauch folgert daraus: „Anstatt wie Buber, Lévinas und Derrida das (göttliche) Andere und damit die Transzendenz vorauszusetzen, könnte man Transzendenz als ein Merkmal der Begegnung mit dem menschlichen Anderen sehen, aus dem dann die Vorstellung eines absolut Anderen (also eines personalisierten Gottes) extrapoliert werden kann“ (Knoblauch 2009:67).

Luckmann spricht in diesem Zusammenhang auch von „*shrinking transcendences*“ (Luckmann 1990) und bezieht sich auf den Rückgang der großen Transzendenzen (Erfahrungen von Gott oder einer göttlichen Kraft). Kontakt- und Begegnungssituationen im Rahmen von Begleitung,

[78] Vgl. dazu die Popularität von Achtsamkeitspraktiken, wie Vipassanā oder Kabat Zinns Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR), die Nehring und Ernst als eine Form populärer Spiritualität beschreiben (vgl. Nehring und Ernst 2013).

Beratung oder Therapie scheinen eng verbunden zu sein, mit (der Suche nach) Transzendenzerfahrungen und persönlichen und erfahrungsorientierten Formen von Spiritualität. Dabei zeichnet sich Spiritualität auch durch ihre Ganzheitlichkeit aus, die damit der Erfahrung von „Kompartementalisierung“ unserer Welt entgegenwirkt (vgl. Knoblauch 2009:127). Heller analysiert aus religionswissenschaftlicher Perspektive: „Während sich die christliche Religion seit der europäischen Neuzeit in erster Linie auf die seelisch-geistige Dimension der Menschen bezieht, versteht sich (post)moderne Spiritualität in den westlichen Gesellschaften umfassend: Sie will Mensch und Kosmos, Rationalität und Intuition, Materie und Geist verbinden und ganzheitlich sein“ (Heller 2013:326 f.). Damit verbunden wird eine Überwindung der Trennung zwischen Materie/Körper und Seele/Geist angestrebt, die in dieser Form besonders in der westlichen Denktradition aufzufinden ist. Postmoderne Spiritualität kann insofern als Ausdruck einer Überwindung des modernen dualistischen Denkens angesehen werden (vgl. Heller 2013:330). Dabei spielt die Ebene des Erfahrens und somit auch des Körpers eine entscheidende Rolle. Knoblauch sieht das Machen und Reflektieren von unmittelbaren persönlichen Erfahrungen (statt „Glaube aus zweiter Hand“) als den Kern der Spiritualität an (vgl. 2009:130) und spricht auch von einer „*embodied spirituality*“: „Die Bedeutung der Körperlichkeit spiegelt sich sehr deutlich im Stellenwert des Heilens in all diesen Bewegungen wider“ (2009:140). „Spiritualität soll (…) im Rahmen der modernen ‚Therapiegesellschaft‘, die sich seit einiger Zeit dem Gesundheitstrend verschrieben hat, ein Mittel der Heilung sein, wobei ein Heil angestrebt wird, in dem das eigene Wohlbefinden in Form von Persönlichkeitsentwicklung sowie seelischer und körperlicher Gesundheit im Mittelpunkt steht“ (Heller 2013:331). Diese Entwicklung kann durchaus auch als eine Gegentendenz zu einer christlichen Tradition gesehen werden, in der Körperlichkeit und die Einbeziehung des Körpers in Heilung, generell gesprochen, vernachlässigt wurden (vgl. Heller 2013:332).
Zusammengefasst ist unsere gegenwärtige Gesellschaft je nach Blickwinkel der AutorInnen von einer „Entsäkularisierung“ oder einer „Resakralisierung“, in jedem Fall aber von einer Transformation in Bezug auf die Religion geprägt (vgl. Knoblauch 2009:31 ff.). Früher bestehende Grenzen werden dabei überschritten, zum einen durch Transzendenzerfahrungen, die außerhalb der Kirchen stattfinden und zum anderen durch neue Formen der erlebten Spiritualität in den Kirchen (vgl. z. B. die Taizé-Bewegung) (vgl. Knoblauch 2009:162). Ebenso werden die „große Aufmerksamkeit für das körperliche Wohlergehen im Rahmen der (post)modernen Spiritualität und umgekehrt die steigende Bedeutung von Spiritualität im Gesundheitsbereich […] als Belege für die Ausdehnung/Entgrenzung/Popularisierung des Religiösen gedeutet“ (Heller 2013:331). Insgesamt kann von einer religiösen/spirituellen Pluralisierung ausgegangen werden, die einerseits aus der Zuwanderung religiöser Gruppen und der damit verbunden Differenzierung der Glaubensgemeinschaften resultiert und andererseits in der Pluralisierung der individuellen Zugänge (Stichwort „Bastelreligiosität“) zu verorten ist (vgl. Pickel und Gladkich 2010:133).

Der Handlungscharakter der hier beschriebenen Spiritualität findet nach Knoblauch (vgl. 2009:141) seinen Ausdruck auch in Ritualisierungen, die heutzutage nicht mehr auf den kirchlichen Kontext für die Inszenierung entscheidender Lebensphasen (Taufe, Hochzeit, Begräbnis, etc.) beschränkt sind. Vielmehr nutzen AkteurInnen Rituale „beinahe wie Instrumente (…), um mit verschiedenen Aspekten des eigenen Lebens umzugehen“ (2009:141).

Kennzeichnend ist, dass diese Rituale außerhalb bestehender Institutionen stattfinden, stark individualistisch und von der Kreativität ihrer AkteurInnen bestimmt sind. Die Anthropologin Sabina Magliocco (2014) bringt das damit in Zusammenhang, dass die althergebrachten, institutionalisierten Rituale an Bedeutung verloren haben und gleichzeitig Ritualanlässe, wie Hochzeiten oder jährliche Feste, stark kommerzialisiert sind. Dies erzeugt ein Vakuum, aus dem heraus neue Formen der Ritualisierung entstehen. Mit Blick auf die Angebote der „Szene" alternativer bzw. neu-religiöser Praktiken (Stichwort „New Age") werden ebenso kritische Stimmen laut in Bezug auf die Verwendung des Konzepts der Liminalität durch moderne Ritualanbieter (vgl. Bräunlein 2012:149). Unabhängig davon, ob man eher die Kommerzialisierung Turners oder ein spezielles Phänomen westlicher Religiosität darin erkennt, so zeigt die Thematisierung klar das Interesse unserer gegenwärtigen Gesellschaft an rituellen Strukturen.

4.1.3 Wissens-, Kompetenz-, und Beratungsgesellschaft

Unsere Gesellschaft wird seit den 1960er Jahren von Theoretikern wie Drucker (1969), Bell (1973), Stehr (1986), Willke (1998), Knorr-Cetina (1981) u.a. als Wissensgesellschaft beschrieben, in welcher Wissen und Können als die entscheidenden Güter angesehen werden und die von ExpertInnen und SpezialistInnen mit Fachwissen und spezifischen Fertigkeiten konstituiert wird. Gleichzeitig wird die Idee einer „Wissensgesellschaft" auch kritisch hinterfragt, wie beispielsweise von den Soziologinnen Kajetzke und Engelhardt in der Einleitung des „Handbuch Wissensgesellschaft. Theorien, Themen und Probleme", wenn sie schreiben: „*Leben wir in einer Wissensgesellschaft*? Angesichts der Vielfalt kollektiven und individuellen Wissens (…) spricht einiges dafür. Dagegen spricht, dass Wissen anscheinend schon immer ein elementarer Bestandteil der *conditio humana* gewesen ist, bedeutsam für das Denken und Handeln der Menschen zu allen möglichen Zeiten und an allen möglichen Orten" (Kajetzke und Engelhardt 2010:7 f.); Vgl. dazu auch Bittlingmayer und Bauer (2006). Weitergedacht, schließe ich mich folgender Aussage der Autorinnen an: „Wirklich ist die Wissensgesellschaft für uns insofern, als dass sie als theoretisch-begriffliches Konstrukt existiert und in verschiedene Bereiche der Gesellschaft als Deutungsmuster Eingang gefunden hat, wo sie erkennbare Auswirkungen zeigt" (Kajetzke und Engelhardt 2010:9).

Mit der Hinwendung zu Fragen des Wissens geht wie in Kapitel 3.2 bereits ausführlich dargestellt eine Beschäftigung mit Formen des Wissens einher und es gibt, besonders in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, ein großes Interesse an impliziten Wissensformen (vgl. Ernst und Paul 2013; Loenhoff 2012).
Im Kontext der beruflichen Bildung und Weiterbildung dominiert der Kompetenzbegriff den Diskurs: „Das Konzept der ‚beruflichen Handlungskompetenz' stellt heute ein wesentliches Fundament der Berufs- und Wirtschaftspädagogik dar, während Theorie und Praxis der allgemeinen Schulbildung – auf dem Umweg über internationale Schulleistungsstudien wie PISA und daran orientierten Bildungsstandards – von funktionalen und fachbezogenen Kompetenzkonzepten beeinflusst werden" (Klieme und Hartig 2008:12). Die bildungspolitische Beschäftigung mit Kompetenz, die sich nicht zuletzt durch den 2006 beschlossenen „Europäischen Qualifikationsrahmen" (EQF) und die Allgegenwärtigkeit von Schulleistungsuntersuchungen wie der PISA-Studie noch einmal verstärkt hat, führte auch dazu,

dass „Kompetenz“ Einzug in die alltägliche Auseinandersetzung und damit auch Alltagssprache gehalten hat (vgl. Klieme und Hartig 2008:12). Die OECD-Bildungsminister formulierten vor mehr als einem Jahrzehnt, dass „für eine nachhaltige Entwicklung und für sozialen Zusammenhalt in Wissensgesellschaften die Kompetenzbildung der gesamten Bevölkerung notwendig ist“ (vgl. Tippelt u. a. 2003:349) und Kompetenzerwerb und lebenslange Kompetenzweiterentwicklung werden als immer selbstverständlicher angesehen. Auf der Ebene der Kompetenzerfassung und -messung hat sich dabei im bildungspolitischen Diskurs die Einteilung in die Kompetenzbegriffe Fachkompetenzen, methodische und instrumentelle Kompetenzen, personale Kompetenzen und soziale und kommunikative Kompetenzen durchgesetzt (vgl. Tippelt u. a. 2003:350).

Mit der Ausdifferenzierung von Wissensbeständen steigt auch die Bedeutung von Expertise als zentrale Ressource. Einen Ausdruck findet diese Entwicklung in der Bedeutung von Beratung in vielen Bereichen unserer gegenwärtigen Gesellschaft (vgl. Howaldt 2010:247 ff.). Großmaß legt dar, dass die Ausübung von Beratung im Wandel begriffen ist, „weg vom Informell-Alltäglichen hin zum Formalisierten/Professionellen“ (Großmaß 2006:503). Sowohl die Ratgeber als auch die Ratsuchenden sind dabei auch mit der Ambivalenz konfrontiert, die mit der Bedeutung von Wissen einhergeht: zwar gibt es die Erwartung an eine genau passende beraterische Expertise, gleichzeitig wird schnell deutlich, dass es keine vorgegebenen Lösungen und „sicheres“ Wissen geben kann (vgl. Howaldt 2010:249 f.). Im Prozess der Beratung (bzw. Begleitung und Therapie) kann es folglich nicht „um einen einfachen Transfer von Expertenwissen vom Ratgeber auf den Ratsuchenden [gehen], sondern um einen komplexen Prozess der kontextspezifischen Neuproduktion von Wissen“ (2010:250). Aufseiten der BeraterInnen braucht es dazu die Fähigkeit zur Reflexion, sowohl des eigenen methodischen Handelns als auch des zu beratenden Systems.

4.2 Das Feld der „helfenden Berufe“

Das Feld meiner Untersuchung ist bewusst breit und Berufsfelder umspannend gewählt, um mögliche strukturelle Ähnlichkeiten dyadischer Interaktionssituationen in Begleitung, Beratung und Therapie entdecken und beschreiben zu können. Meine Untersuchung umfasst Praktizierende, die als HeilerInnen, ÄrztInnen, PsychotherapeutInnen, Priester und Seelsorger, KörpertherapeutInnen, Coaches, BeraterInnen und OrganisationsentwicklerInnen tätig sind. In den unterschiedlichen Subfeldern, auf die ich in Folge noch eingehen werde, finden sich feldspezifische (Werte-)Haltungen, Konzeptionen von Heilung, Arbeitsmodi („Gespräch bis Berührung“), Weltbilder („naturwissenschaftlich bis spirituell“), etc. Grob zusammengefasst könnte das Feld mit „helfende Berufe“ (Schmidbauer 1983) oder „holistisches Milieu“ (Höllinger und Tripold 2012) bezeichnet und im Kontext eines bio-psycho-sozialen (Egger 2005) bzw. bio-psycho-sozial-spirituellen (Sulmasy 2002) Modells verstanden werden.

Auf einer inhaltlichen Ebene könnte man fast alle Praktizierende und ihre konkreten begleitenden, beraterischen und/oder therapeutischen Tätigkeiten – mit Ausnahme der Priester und Seelsorger – mit der im englischsprachigen Raum sehr verbreiteten Sammelbezeichnung CAM („Complementary and Alternative Medicine") beschreiben. Damit sind Behandlungen gemeint, die zusätzlich (komplementär) oder anstatt (alternativ) konventioneller medizinischer

Behandlungsmethoden („Biomedizin“) angeboten und in Anspruch genommen werden. Welche konkreten Methoden damit gemeint sind, ist dabei abhängig vom Land und den historischen und rechtlichen Gründen des jeweiligen Staates[79].

Österreich ist, wie andere „westliche“ Staaten, geprägt von einer medizinpluralistischen Landschaft und einer bedürfnisorientierten Nutzung diverser Angebote dieses „bunten“ Felds, das man eher durch Abgrenzungen zu klassischeren Feldern, wie der Biomedizin oder der Religion, zu definieren vermag, als durch klare Zusammengehörigkeitsmerkmale. Moodley et al. (vgl. 2008:153) sprechen von einem Trend, der sich in den letzten Jahren in „westlichen“ Metropolen abzeichnet, alternative, komplementäre und traditionelle Heilmethoden – oftmals auch parallel zu konventionellen Angeboten – in Anspruch zu nehmen. Den Autoren zu Folge ist dies sowohl als Reaktion auf die Verbreitung der Biomedizin mit ihrem Fokus auf Psychopathologien als auch auf die Mentalität der „*talking heads*“ in der Psychotherapie (und der damit implizierten Vernachlässigung der somatischen Ebene) zurückzuführen.

Die „Negativ-Definition“ des Felds wird beispielsweise dadurch sichtbar, dass für die Ausübung von Psychotherapie in der Richtlinie des Bundesfachverbands für Psychotherapie[80] klar bestimmt ist, dass „weder Gebete, religiöse Rituale oder Vergebensarbeit noch andere religiös, spirituell oder esoterisch begründete Handlungen zu einer umfassenden und stringenten psychotherapeutischen Methode, die eine geplante Krankenbehandlung ermöglicht, gehören können. Dasselbe gilt auch für eine Psychotherapie, die mit dem Ziel einer Persönlichkeitsentwicklung durchgeführt wird“ (o. V. 2014:6). Darüber hinaus muss eine Person, die einen weiteren Beruf ausübt (beispielsweise Theologe), in der konkreten Situation immer klar in der einen oder anderen Rolle mit ihren KlientInnen agieren. Beispielsweise „kann ein Seelsorger, der auch Psychotherapeut ist, in seiner seelsorgerischen Arbeit und Aufgabe z. B. das Gebet aktiv einbringen. Wenn er jedoch als Psychotherapeut tätig ist, gelten andere fachliche und ethische Standards, sodass er dies als Psychotherapeut nicht tun kann und darf“ (o. V. 2014:6 f.).

Für das Forschungsinteresse dieser Arbeit lasse ich diese Grenzen bewusst außen vor und blicke auf das breite Feld an Angeboten der Begleitung, Beratung und Therapie gemeinsam, mit dem Ziel Erkenntnisse auf struktureller Ebene zu erlangen.

4.2.1 Bio-psycho-sozial-(spirituelles) Modell

Um das für diese Arbeit untersuchte Feld an SpezialistInnen umfassend darstellen und die Kontexte verstehen zu können, möchte ich mich kurz den dahinterliegenden Krankheits- bzw. Gesundheitsmodellen widmen. Meines Erachtens nach kann die untersuchte Personengruppe von BegleiterInnen, BeraterInnen und TherapeutInnen in ein bio-psycho-sozial-spirituelles Modell[81] eingeordnet werden, da all diese Aspekte – in unterschiedlicher Ausprägung – bei deren Arbeit von Bedeutung sind.

[79] Hinzu kommt die Überlegung, dass alternativ immer nur in Bezug auf oder in Abgrenzung zu etwas anderem existieren kann und was als in einem bestimmten Kontext als alternativ gilt, an einem anderen Ort oder zu einer anderen Zeit als „mainstream“ gelten würde (vgl. Ross 2013:5).

[80] Vgl. https://www.psychotherapie.at/psychotherapeutinnen/richtlinien-des-bundesministeriums-fuer-gesundheit.

[81] Einen ähnlichen Ansatz verfolgen auch Ho und Bylund (2008), die in Abgrenzung zum biomedizinischen und biopsychosozialen Modell allerdings von einem „holistic health care model“ sprechen.

Bei diesem Modell handelt es sich um die Erweiterung des mittlerweile sehr etablierten bio-psycho-sozialen Modells, das vor einigen Jahrzehnten entwickelt (vgl. Morgan und Engel 1977; von Uexküll und Wesiak 1990) und z. B. von Egger (2005) weiterentwickelt wurde. Ausgehend von einem ganzheitlichen Krankheitsverständnis, handelt es sich dabei um ein mehrdimensionales Erklärungsmodell zur Entstehung von Gesundheit und Krankheit, welche nicht als Zustand, sondern als dynamisches Geschehen definiert werden (vgl. Egger 2005:3). Grundlage ist dabei die Theorie der Körper-Seele-Einheit, aus der heraus sich ergibt, dass PatientInnen und KlientInnen als eine „ganzheitliche organische Einheit" (2005:9) verstanden werden. Leider gibt es (noch) kein Begriffssystem, das dieser Einheit gerecht werden würde, dementsprechend wichtig ist es, in beiden Sprach- und Denksystemen – dem bio-medizinischen und dem psychologischen – bewandert zu sein (vgl. 2005:6 ff.).
Zum Verständnis von Krankheit und Gesundheit nennt Egger (2005:6) folgende drei Modelle: das biomedizinische, das psychologische und das öko-soziale. Abbildung 20 gibt einen Überblick über die Dimensionen.

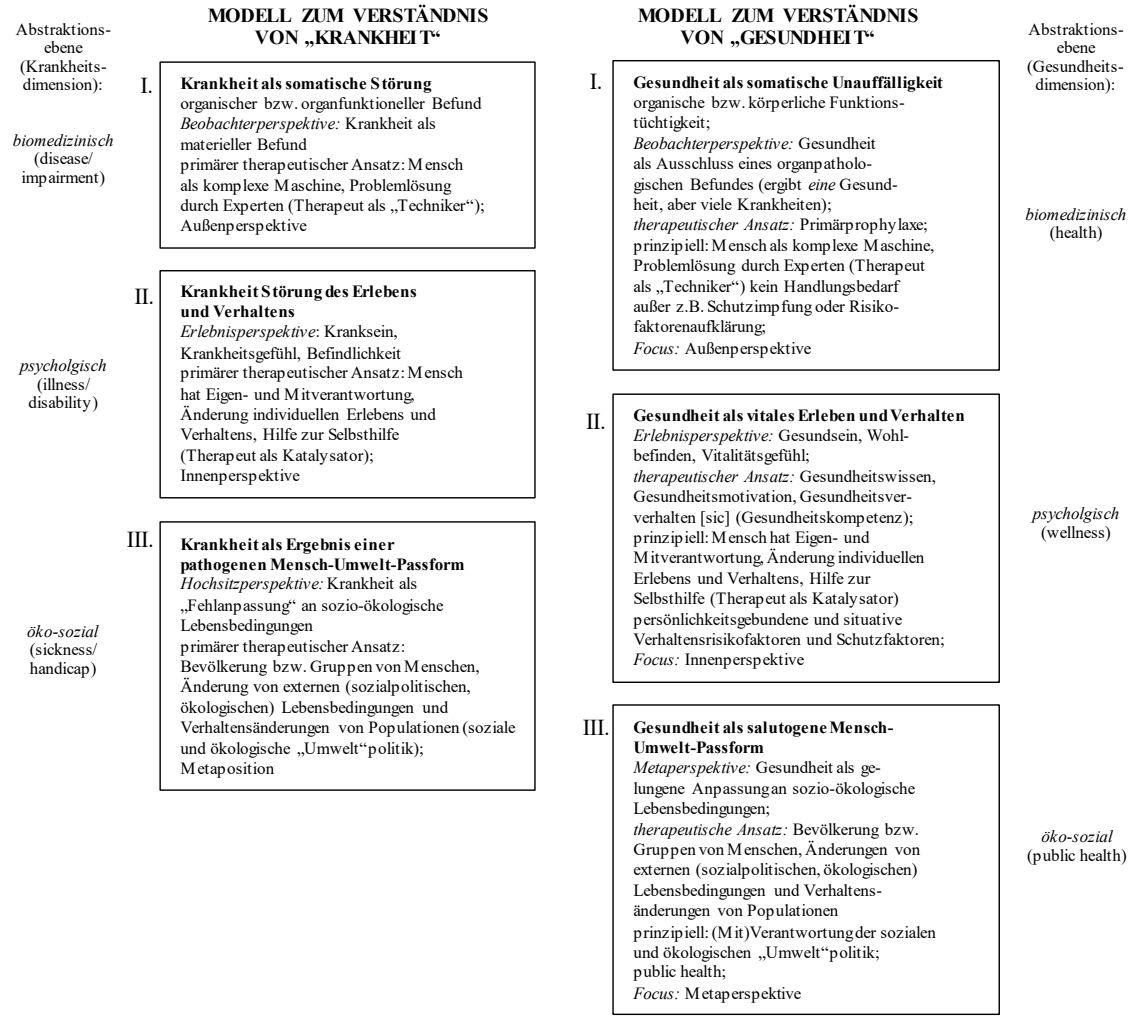

Abbildung 20: Dimensionalität eines biopsychosozialen Verständnisses von Krankheit und Gesundheit (Egger 2005:6)

Das biopsychosoziale Modell ist gleichzeitig auch ein Erkenntnis- und Kommunikationsmodell und beschreibt neben dem Paradigmenwechsel von einer rein biomechanischen zu einer

biopsychosozialen Medizin auch eine Haltung, in der PatientInnen nicht mehr nur auf ihre Körper reduziert, sondern als InteraktionspartnerInnen, die gemeinsam mit den Praktizierenden Wissen generieren, wahrgenommen werden (vgl. Koerfer u. a. 2010:95).

Neben der körperlichen, psychischen und sozialen Dimension, könnte man zusätzlich auch die spirituelle Dimension in diesen Ansatz integrieren, wie z. B. der Medizinethiker Daniel Sulmasy (2002:32) argumentiert, wenn er sagt: „A human person is a being in relationship – biologically, psychologically, socially, and transcendently. The patient is a human person. Illness disrupts all of the dimensions of relationship that constitute the patient as a human person, and therefore only a biopsychosocial-spiritual model can provide a foundation for treating patients holistically“. Er beruft sich dabei auch auf einen Bericht der Weltgesundheitsorganisation, die Spiritualität als eine wichtige Dimension von Lebensqualität bezeichnet (vgl. The WHOQOL Group 1995). Ebenso wie Egger betont Sulmasy, dass es darum geht, den Dualismus von Körper und Seele zu überwinden und das Biologische, Psychologische, Soziale und (zusätzlich das) Spirituelle nur als verschiedene Dimensionen einer Person anzusehen, die nicht voneinander getrennt werden können[82] (vgl. 2002:27).

Aus dem Blickwinkel der Sozialwissenschaft und Pädagogik kommt eine ganz ähnliche Argumentationslinie von Armin Poggendorf, der ganzheitliche Therapie als etwas definiert, das den Menschen als bio-psycho-soziales und zusätzlich als spirituelles Wesen versteht, und „[wir] uns deshalb in der therapeutischen Arbeit auf alle diese eng miteinander verwobenen Aspekte des menschlichen Seins beziehen: auf den Körper, den Verstand, die Gefühle und das spirituelle Erleben, eingebettet in das Netz der sozialen Beziehungen“ (Poggendorf 2007:133). Poggendorf führt aus, dass er folgende Aspekte im Blick hat: „1. das Mentale (lat.: mens = Geist,Verstand, Vernunft), 2. das Biologische, das Somatische (griech.: bíos = Leben) (griech.: soma = Körper, im Gegensatz zu Geist, Seele, Gemüt), 3. das Psychische (griech.: psyché = Hauch, Atem, Seele), 4. das Soziale (lat.: sociālis = gesellschaftlich, gesellig), 5. das Kulturelle (lat.: cultūra = Landbau, Pflege des Körpers und Geistes), 6. das Spirituelle (lat.: spīritus = Hauch, Atem, Leben, Geist)“ (Poggendorf 2007:131) und bedauert, dass es keinen Begriff gibt, der all diese Aspekte umfasst. All diese Dimensionen sieht er als miteinander verknüpft an (vgl. Abbildung 21).

[82] Für Forschungsarbeiten, die ebenfalls von einem bio-psycho-sozial-spirituellen Modell ausgehen, vgl. z. B. für den Bereich der Musiktherapie Rüegg (2007), für den Bereich der Palliativmedizin Richardson (2014) oder für den Bereich der Suchtforschung Unterrainer et al. (2009).

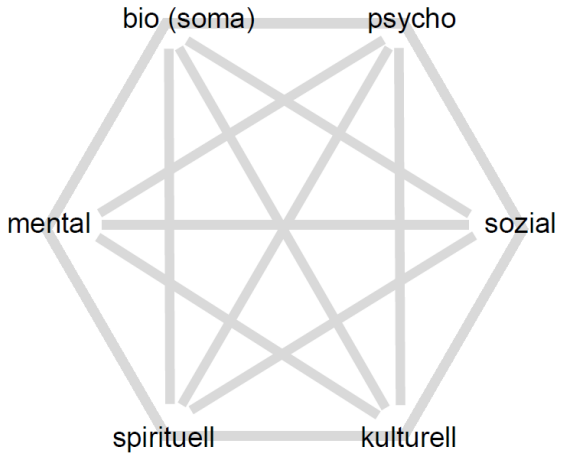

Abbildung 21: Verknüpfungen, die unser Verhalten bestimmen (Poggendorf 2007:132)

Hier finden sich Anknüpfungspunkte zu Konzeptionen, die in Kapitel 3.5 im Kontext des rituellen Heilens vorgestellt wurden. Csordas' Rhetorik des Heilens als Prädisposition, Empowerment und Transformation ist eine Art Heilung zu verstehen, die alle vier Dimensionen inkludiert. Csordas (2002:3) stellt fest: „[the object of] healing is not the elimination of a thing (an illness, a problem, a symptom, a disorder) but the transformation of a person, a self that is a bodily being". Ähnlich argumentierend versteht auch Kirmayer Heilung als einen Prozess. „At the heart of any healing practice are metaphorical transformations of the quality of experience (from feeling ill to wellness) and the identity of the person (from afflicted to healed)" (Kirmayer 2004:34).
Eine „ganzheitliche" Perspektive, die den Dualismus von *body* und *mind* überwindet, kann Ostenfeld-Rosenthal (2012) folgend, auch zu einem besseren Verständnis des sogenannten Placebo-Effekts beitragen, der der Autorin zufolge traditionellerweise als genau in diesem Grenzland zwischen *body* und *mind* bzw. den Sozial- und Naturwissenschaften angesiedelt angesehen wird. Dies erklärt, warum er aus einer dualistischen Perspektive heraus schwer zu verstehen sei, hingegen im Kontext ritueller Handlungen verständlich erscheint: „One of the basic capacities of ritual symbols is precisely their simultaneous effect on body, mind, and emotions during the performance of the ritual (…). Thus, an anthropological understanding of the placebo effect and the working of rituals may be two sides of the same coin." (Ostenfeld-Rosenthal 2012:328).

4.2.2 Typologie helfenden Handelns

Bevor ich einzelne Subfelder, die sich im Rahmen dieser Forschungsarbeit herauskristallisierten, und VertreterInnen spezifischer Praktiken vorstellen werde, soll an dieser Stelle noch eine Abstraktion verschiedener Stile des Helfens in Form einer Helfer-Typologie nach Schmidt-Lellek (2006) vorgestellt werden, um zu verdeutlichen welch unterschiedliche Dimensionen und Haltungen Teil der Begleitungs-, Beratungs- und Therapieprozesse sein können. Schmidt-Lelleks Forschung basiert auf einem disziplinenübergreifenden Ansatz und stellt insofern einen hilfreichen Ausgangspunkt für die Überlegungen dieser Arbeit dar, als dass das Beziehungsgeschehen zwischen den Beteiligten in den Fokus genommen wird. Schmidt-Lellek unterscheidet sieben Typen helfenden Handelns und betont zugleich, dass es sich hierbei um Abstraktionen handelt, die dazu dienen können Verschiedenheiten zu benennen, in der Praxis

aber oft in Mischformen bzw. je nach Situation nebeneinander vorkommen. Die sieben Typen sind: „(1) der ‚Magier', der die Auseinandersetzung mit fremden Mächten leistet, (2) der ‚Meister, der als Modell und Vorbild dient, (3) der ‚Prediger', der als Vertreter einer ‚höheren Autorität' eine Moral verkündet und zugleich Trost zuspricht, (4) der ‚Lehrer', der Wissen und Erkenntnis vermittelt, (5) der ‚Fachmann', der an wissenschaftlichen Erkenntnissen orientiert handelt, (6) der ‚Katalysator', der eigenständige Entwicklungen des Klienten ermöglicht, und (7) der ‚Begleiter', der mit seinem Mitgefühl an der Seite des Hilfesuchenden steht" (Schmidt-Lellek 2006:212). Abbildung 22 fasst die Charakteristika der einzelnen Typen zusammen.

Typ	Charakteristika	„Schattenseite“
Magier	• Vergleichbar mit Priester oder Schamanen • Zugang zu zwei Welten • Autorität und Macht durch Verbindung zu der Jenseitswelt • Rituelle Handlungen	• Hilfe Suchender weitgehend passiv im Veränderungs- oder Heilungsprozess; dadurch möglicherweise verminderte Chance auf eigenen Ressourcenaktivierung und inneren Wachstumsprozess beim Hilfe Suchenden
Meister	• Durch Erfahrungsschatz Modell oder Vorbild für Andere • Ihn bewundernde, verehrende und nachahmende Schüler und Anhänger • Oftmals charismatische Begründer neuer Heilverfahren • Offenbarungscharakter ihrer Lehren	• Nachgehen des Weges der Erleuchtung oder des Erkennens des Meisters; mögliche Vernachlässigung der Suche nach dem eigenen Weg • „Gurutum“ mit möglichen Konflikten bei Kritik
Prediger	• Verkünder und Vermittler einer „höheren Wahrheit“ in Form (religiöser) Unterweisungen • Ermahnung und Zuspruch von Trost	• Undialogische Struktur der Kommunikation; verkündete „Wahrheit“ von oben soll glaubend angenommen werden
Lehrer	• Vermittler von (rationalem) Wissen und Erkenntnis, das auf Erfahrungen basiert • Sachbezogenheit; Inhalte sind überprüfbar und für Schüler kritisierbar	• Mögliche Überbetonung der Sachebenen und damit Vernachlässigung der Beziehungsdimension der Kommunikation, die wichtig ist für erfahrungsmäßiges Aneignen von Wissensstoff
Fachmann	• Anwenden wissenschaftlichen, in Ausbildungen erworbenen Wissens • Wissenschaftliche Erkenntnisse als neutraler Boden und gemeinsame Orientierung der Interaktionspartner • Praktisches Handeln der Experten ist von außen stehenden Instanzen überprüfbar	• Mögliche Überbetonung der Techniken und damit Vernachlässigung der Beziehungsdimension • Fokus auf das Problem und nicht auf den Menschen, der das Problem hat
Katalysator	• „Geburtshelfer“ für die Erkenntnisprozesse des Dialogpartners (Mäeutik) • Prozessorientierung: Anstoßen und Unterstützen des Prozesses des Hilfe Suchenden, da nur eigener Prozess zu wirklicher Erkenntnis führen kann • Hilfe zur Selbsthilfe • Unterstützung größtmöglicher Autonomie des Hilfe Suchenden	• Zurückhalten der eigenen Wahrnehmungen und Meinungen des Helfenden, der als Person dadurch möglicherweise nicht mehr in Erscheinung tritt; dadurch Ausstieg aus dem Dialog
Begleiter	• Begegnung auf dialogischer Ebene • Präsenz als Mitmensch mit Mitgefühl • Gefährte auf dem Weg des Patienten • Haltung, die auch in allen anderen Typen gegeben ist / sein kann	• Möglicher zu starker Verlust der professionellen Distanz; dadurch Verringerung der Handlungsfähigkeit

Abbildung 22: Helfer-Typologie, eigene Darstellung nach Schmidt-Lellek (vgl. 2006:212 ff.)

Die im Rahmen dieser Forschungsarbeit von mir interviewten Personen haben in meiner Wahrnehmung alle Anteile des Fachmanns, Katalysators und Begleiters. Bei den

Praktizierenden, die auf energetischer oder spiritueller Ebene arbeiten kommt zusätzlich noch der Typ des Magiers hinzu. Einen der beiden von mir interviewten Priester würde ich dem Typ des Predigers zuordnen.

4.2.3 Ressourcen des Helfers

Mit Blick auf die für Praktizierende oder „Helfer“ notwendigen Ressourcen kam Schmidt-Lellek basierend auf seiner Untersuchung über helfende Beziehungen zu der Schlussfolgerung, dass durch das Zusammenspiel zwischen fachbezogener Professionalität und einer reflektierten dialogischen Haltung erfolgreiche kommunikative Prozesse in der helfenden Interaktion möglich gemacht werden: „Einer entwickelten Professionalität ohne eine dialogische Haltung fehlt die Menschlichkeit und damit die integrierende bzw. heilende Wirkungsmöglichkeit, und einer kultivierten dialogischen Haltung ohne eine solide professionelle Kompetenz fehlt das inhaltliche Fundament und damit die konkrete Handlungsmöglichkeit“ (Schmidt-Lellek 2006:361). Die dialogische Haltung weist nach Schmidt-Lellek (vgl. 2006:362 f.) folgende Merkmale auf: ein solides Selbstwertgefühl auf Basis von Selbstreflexion, Anerkennung der grundsätzlichen „Andersheit des Anderen“ gepaart mit einer neugierigen Offenheit diese unbekannte Andersheit kennenlernen zu wollen, die doppelte Ebene der Begegnung im Sinne einer Ich-Es-Beziehung und einer Ich-Du-Beziehung, Anerkennung, dass erfolgreiches helfendes Handeln nicht „machbar“ ist, sondern Prozesse nur angestoßen und unterstützt werden können, Anerkennung des letztendlichen „Nichtwissens“ in Bezug auf den anderen und seine oder ihre Probleme, das Akzeptieren der begrenzten Gültigkeit der eigenen Konzepte verbunden mit der Bereitschaft zum Perspektivenwechsel und der eigenen Persönlichkeitsentwicklung, die Berücksichtigung des Kontexts und der damit verbundenen Rollen und Situationen sowie die Anerkennung von möglicherweise auftauchenden unüberwindlichen Differenzen und Grenzen der Verständigung. Dies bedeutet vereinfacht gesagt, dass es für erfolgreiche Interaktionsprozesse sowohl Ausbildung (Wissen und Können) als auch Auseinandersetzung mit sich selbst und daraus resultierende Selbstreflexivität braucht. Abbildung 23 zeigt einen Überblick über das Zusammenspiel der Ressourcen des Helfers für die helfende Interaktion.

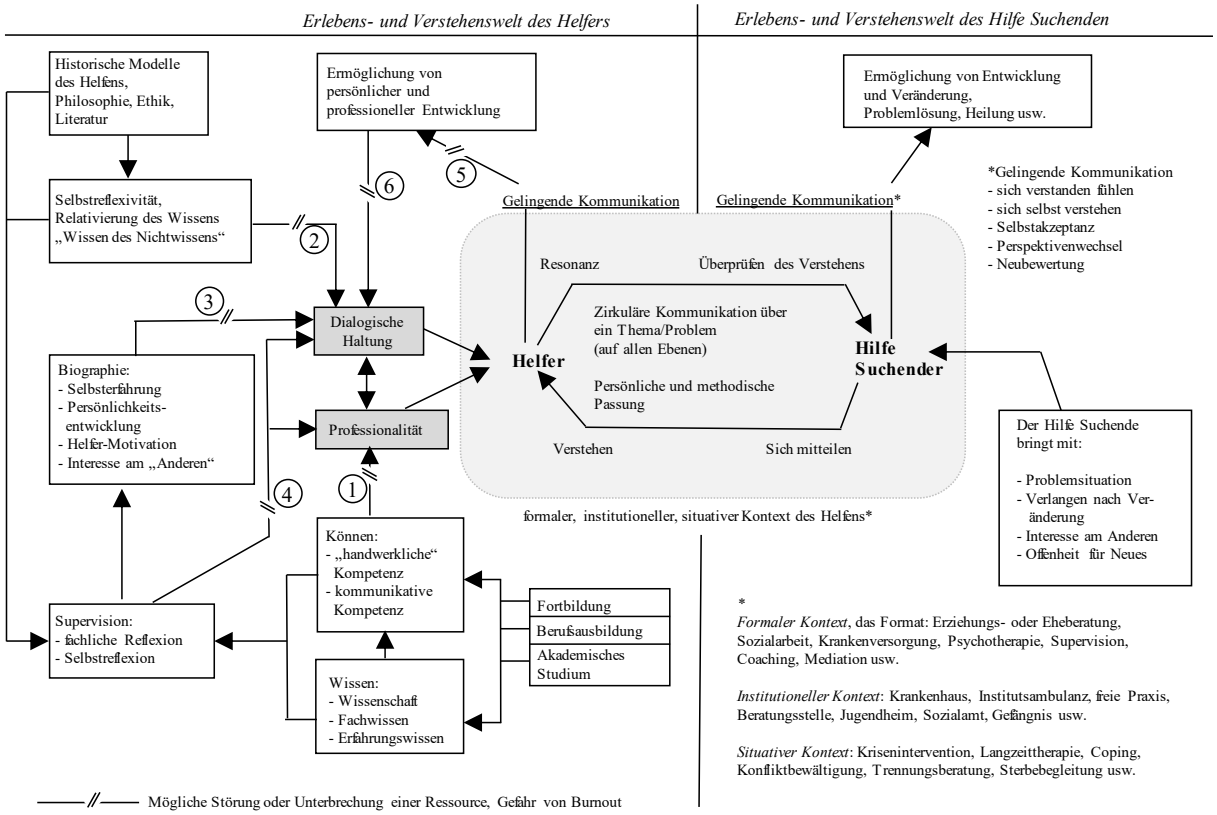

Abbildung 23: Ressourcen des Helfers für die helfende Interaktion (Schmidt-Lellek 2006:365)

Während sowohl die Ebenen des Wissens und Könnens sowie der professionellen therapeutischen Beziehung m. E. sehr umfassend abgebildet sind, so gibt es doch wenige bis keine Verweise auf das konkrete Kreieren des gemeinsamen Begegnungsraums in der Echtzeit. Schmidt-Lellek erwähnt die Wichtigkeit des Settings, wenn er im Rahmen der pragmatischen Aspekte einer dialogischen Gesprächskultur von der „Gestaltung eines förderlichen Settings (Sitzordnung, Körperhaltung, keine Störung von außen usw.)“ spricht, geht aber nicht näher auf das Herstellen eines gemeinsamen Begegnungsraums im Sinne einer (liminalen) Raum/Zeit (vgl. Kapitel 3.5) ein.

4.3 Die Personen und ihre Praxissysteme

Dieses Kapitel stellt meinen Blick auf und meine Erfahrungen mit den Praxissystemen und den PraktikerInnen in den Mittelpunkt. Es soll Einblicke geben in das untersuchte Feld sowie auch in meine persönlichen Erfahrungen mit den Methoden und die damit verbundenen Beziehungen zu den Praktizierenden. Wie in Kapitel 2.5.3 dargestellt, sind die aktive Teilnahme und das eigene (körperliche) Erfahren (vgl. Pink 2011b:271) ein wichtiger Ausgangspunkt meiner Untersuchung und bilden in Kombination mit der Perspektive der Beobachtung und den Experteninterviews das Material für meine empirischen Ergebnisse. Im Sinne einer Kontextualisierung werde ich einerseits das Feld anhand von vier Subfeldern beschreiben und andererseits einige Personen und die jeweiligen Methoden ihres Praxissystems in Form von Kurzbeschreibungen vorstellen. Dieser subjektive Blick soll zur Transparenz in Bezug auf meine InterviewpartnerInnen und Co-ForscherInnen sowie in Bezug auf mich als Forscherin, in der Verbindung meines persönlichen, ethnografischen und akademischen Selbst (vgl. Giabiconi 2013), beitragen.

Der von mir im Rahmen dieser Forschungsarbeit gewählte Ausschnitt des Forschungsfelds lässt sich in folgende Subfelder unterteilen: erstens Psychotherapie (sowohl im „klassischen“ Gesprächssetting als auch unter Einbeziehung von Methoden wie Hypnose oder psychodramatischen Aufstellungen, etc.), zweitens Coaching und Beratung mit einem starken Fokus auf körperliche Aspekte (wie z. B. systemische Strukturaufstellungen oder Bioenergetik), drittens spirituelle Begleitung mit Coachingelementen (Gespräche sind hierbei der gängige Modus der Interaktion) und viertens Körperarbeit mit spirituellen Elementen (Körpertherapeutische Praktiken wie Cranio-Sacral-Therapie, Rolfing, Lomilomi-Massage, etc. bilden die Basis und werden durch spirituelle Praktiken und / oder „Energiearbeit“ ergänzt).
Der Fokus der Untersuchung liegt auf der jeweiligen Sitzung oder Stunde und den Begegnungen, die sich in diesem Rahmen ergeben und entspricht damit zu großen Teilen der von Goffman beschriebenen Herangehensweise an die Untersuchung von Interaktionen:

> „Die Untersuchung direkter Interaktion in alltäglichen Zusammenhängen hat bis jetzt noch keine angemessene Bezeichnung. Darüber hinaus bleiben die analytischen Grenzen dieses Untersuchungsfeldes unscharf. Bis zu einem gewissen Grad geht es hier um eine kurze Zeitspanne, eine begrenzte räumliche Ausdehnung und um die Beschränkung auf Ereignisse, die haben sie erst einmal begonnen, beendet werden müssen. Hierbei gibt es eine enge Verknüpfung zwischen den rituellen Eigenschaften der Personen und den Eigenheiten des Territoriums. Der Untersuchungsgegenstand läßt sich jedoch bestimmen. Es sind jene Ereignisse, die im Verlauf und auf Grund des Zusammenseins von Leuten geschehen. Die Grundelemente des Verhaltens sind Blicke, Gesten, Haltungen und sprachliche Äußerungen.“ (Goffman 1971a:7)

Aus meiner analytischen Sicht ist die einzelne Stunde als Format der Begegnung die Klammer zwischen den verschiedenen Praktiken. Ohne den Gesamtprozess ausblenden zu wollen oder zu können, so ist es doch diese Einheit, diese zeitlich begrenzte Zusammenkunft zwischen den Praktizierenden und den hilfesuchenden Personen, dieser soziale Anlass, um erneut mit Goffman (vgl. 1971b:29) zu sprechen, den die Praktizierenden gemeinsam mit ihren KlientInnen gestalten und innerhalb dessen es zu Transformationsprozessen kommt.
Mit meinen Forschungsfragen konzentriere ich mich auf den Anteil, den die Praktizierenden an diesem Prozess haben: wie gestalten sie Interaktion? Welche Rahmenbedingungen sind für sie (aus ihrer Sicht) hilfreich, um „gut“ arbeiten zu können? Vor dem Hintergrund eines systemischen bzw. enaktivistischen Weltbildes möchte ich an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich betonen, dass es sich hierbei um einen bewusst gewählten Ausschnitt handelt[83]. Interaktion ist niemals trennbar vom anderen Interaktionspartner und somit immer Produkt aller Beteiligten. Die Verknappung des Blicks auf einzelne Elemente eröffnet jedoch m. E. die Möglichkeit einer detaillierteren Analyse.

[83] Weinhold et al. sprechen in diesem Zusammenhang von (wissenschaftlichen) Frames der Forschenden: „Es gilt stets auch, die Frames der oder des Forschenden deutlich zu machen. Es sind eben nicht nur die Akteure des Rituals, die verschiedene Perspektiven auf das Geschehen haben können, sondern auch die teilnehmenden, beobachtenden, interviewenden oder quellenanalytisch arbeitenden Forschenden.“ (Weinhold u. a. 2006:29).

4.3.1 Psychotherapie

Eine Gruppe Praktizierender habe ich unter dem – für sich schon breiten – Subfeld der PsychotherapeutInnen zusammengefasst. In der Psychotherapie lassen sich nach Kriz (vgl. 2014:31) vier Grundorientierungen unterscheiden: psychodynamische, verhaltenstherapeutische, humanistische und systemische Ansätze, die jeweils von unterschiedlichen Menschen- und Weltbildern gekennzeichnet sind. Wollte man die Richtungen grob zusammengefasst mit wenigen Schlagworten kennzeichnen, so

> *„könnte man den tiefenpsychologischen [bzw. psychodynamischen] Ansätzen die Begriffe ‚Unbewusstes', ‚Konflikt', ‚Energie' und ‚Übertragung' und eine starke Orientierung am medizinischen Krankheitsmodell mit Ätiologie, Diagnostik, Prognose etc. zuordnen. Zentrale Konzepte der Verhaltenstherapie wären ‚Lernen', ‚Reiz-Reaktion', ‚Kognition' und die Orientierung an der empirisch-experimentellen Psychologie mit klaren Nachweisen des ‚Outcome' zur Begründung der Vorgehensweise. Als Kernbegriffe der humanistischen Ansätze würde man ‚Begegnung', ‚Wachstum', ‚Autonomie', ‚Sinn- und Werteorientierung' anführen. Ferner die Einbeziehung einer ‚Innenperspektive', unter welcher der Mensch, zusätzlich zu seiner Beschreibung von außen, wesentlich durch seine ‚Existenz' gekennzeichnet ist – d. h. er ist durch sein je eigenes Verständnis seines Seins, das was er ist (oder besser: so, wie er ist). Kategorien von Krankheit, Diagnostik etc. sind dabei natürlich Begriffe der Außenperspektive und für diese adäquat – sie verfehlen aber einen wesentlichen Teil des in diesen Ansätzen Thematisierten. Die systemischen Ansätze lassen sich mit den Kernbegriffen ‚Zirkularität', ‚Evolution', ‚Struktur' (oder: ‚Muster', ‚Regel'), ‚Ökologie' und ‚Kommunikation' kennzeichnen. Sie legen ihren Schwerpunkt auf die Veränderung (sowohl bei Pathologie als auch bei Therapie) von ‚narrativen Strukturen' – d. h. auf Geschichten, Deutungen und Wirklichkeitsinterpretationen"* (Kriz 2014:31).

Beim konkreten psychotherapeutischen Vorgehen verschwimmen die Schulgrenzen laut Kriz (vgl. 2014:31) heutzutage aber immer mehr, in den Ausbildungssettings spielen sie dennoch eine große Rolle. Bis auf die verhaltenstherapeutische Schule sind im Sample meiner Forschungs- und InterviewpartnerInnen alle Grundrichtungen vertreten.

Ein entscheidendes und einigendes Merkmal dieses Subfelds ist die klare gesetzliche Regelung der Berufsausübung. PsychotherapeutInnen zählen in Österreich zu den Gesundheitsberufen und sind nach dem Psychotherapiegesetz, BGBl. Nr. 361/1990, dem EWR-Psychotherapiegesetz, BGBl. I Nr. 114/1999 und der EWR-Psychotherapieverordnung BGBl. II Nr. 409/1999 geregelt (vgl. Weiss 2016:33 ff.). PsychotherapeutInnen dürfen – wie auch ÄrztInnen und Priester – heilen, in der Broschüre des Gesundheitsministeriums über Gesundheitsberufe wird der Zweck einer Psychotherapie folgendermaßen definiert:

- „seelisches Leid zu heilen oder zu lindern
- in Lebenskrisen zu helfen
- gestörte Verhaltensweisen und Einstellungen zu ändern

die Reifung, persönliche Entwicklung und Gesundheit zu fördern" (Weiss 2016:33)

Um in Österreich als Psychotherapeut oder Psychotherapeutin arbeiten zu dürfen bedarf es einer langen Ausbildung mit Selbsterfahrung sowie praktische Erfahrung unter Supervision. Das psychotherapeutische Propädeutikum und damit der erste Teil der Ausbildung umfasst mindestens 765 Stunden Theorie und mindestens 550 Stunden Praxis, der zweite Teil, das psychotherapeutische Fachspezifikum, umfasst mindestens 300 Stunden Theorie und

mindestens 1600 Stunden Praxis (vgl. Weiss 2016:35). PsychotherapeutInnen gelten allgemein gesprochen, allein schon aufgrund dieser Ausbildungsmodalitäten, als ExpertInnen und verfügen nach meiner Wahrnehmung über ein generell hohes Ansehen im Feld der Begleitung, Beratung und Therapie.
Im Rahmen der Feldforschung für diese Arbeit hatte ich Kontakt mit PsychotherapeutInnen der Fachrichtungen Gestalttherapie, Psychodrama, Psychoanalyse, Hypnosetherapie und systemischer Familientherapie. Zwei meiner Interviewpartnerinnen möchte ich exemplarisch näher vorstellen.

Psychodramatikerin Anna L.

Anna ist eine große Frau Mitte vierzig, die für mich etwas Mütterliches und gleichzeitig den „Vibe" einer besten Freundin ausstrahlt. Sie hat schulterlange, braune Haare, ihre Kleidung ist farbenfroh und wenn sie spricht, kann man ihre Tiroler Herkunft manchmal noch erahnen.
Ich kenne Anna seit 2008 als Kollegin, aus Intervisionstreffen und als Coach und Therapeutin. Ich empfinde Anna als herzlich, warm und den Menschen, mit denen sie zu tun hat, grundsätzlich zugewandt. Sie lässt Dinge auf sich wirken, nimmt sich Zeit im Gespräch und bringt dadurch Ruhe und Tiefe in Begegnungen. Anna ist an wirklichen, echte Begegnungen interessiert, was sich darin zeigt, dass sie sich auch als „ganzen Menschen" sichtbar macht, mit Ecken und Kanten, und einer Meinung. In der Begegnung mit ihr habe ich das Gefühl, dass dadurch eine Atmosphäre entsteht, der ihre KlientInnen vermutlich gerade deswegen ermutigt und herausfordert ganz sie selbst zu sein und sich auf eine „wirkliche" Begegnung einzulassen.
Anna ist ausgebildete Pädagogin, Psychotherapeutin, Psychoonkologin, Coach und Supervisorin. Ihr Fachgebiet ist Psychodrama und sie hat sich im Rahmen ihrer Ausbildung auch intensiv mit der spirituellen Seite ihrer Arbeit auseinandergesetzt. Als Psychodramatikerin arbeitet Anna stark auf der Handlungsebene, oder wie sie es ausdrückt *„wir tun auch was und bleiben nicht nur im Gespräch. Wir stehen auch auf, schlüpfen in Rollen, machen einen Rollentausch"* (TI10_7). Im Psychodrama[84] wird mit szenischen Darstellungen interpersoneller und intrapsychischer Konflikte gearbeitet, d. h. auf einer „Bühne" oder „Spielfläche" werden Rollen eingenommen und reflektiert.
Die Therapiesitzungen finden meist in einer Gemeinschaftspraxis im 5. Bezirk in Wien statt. Die Altbauwohnung ist in warmen Farben dekoriert und wirkt dadurch wohnlich. Es gibt einen großen Therapieraum, der auch Platz bietet für Rollenspiele oder Aufstellungssequenzen. Auf der einen Seite des Raums befindet sich eine orange Couch, auf der die KlientInnen Platz nehmen, Anna sitzt gegenüber auf einem schwarzen Ledersessel, im Eck befinden sich eine Zimmerpflanze und ein kleiner Glastisch mit Platz für die Wassergläser. Der Raum ist in Gelb- und Orangetönen gehalten, es hängen einige unterschiedliche, z. T. sehr bunte Bilder an den Wänden und es gibt auf der anderen Seite des Raums einige zusätzliche Sitzpölster und einen großen Korb mit Stofftieren.
Anna arbeitet sehr assoziativ und ohne fixe Strukturen. Zu Beginn jeder Stunde schaut sie „was aktuell da ist". Die Beziehungsebene ist dabei das Wichtigste in ihrer Arbeit. Als Psychodramatikerin arbeitet Anna viel auf der Handlungsebene und unter Einbeziehung des

[84] Für eine grundlegende Beschreibung der Methode des Psychodramas vgl. Kriz (2014).

Körpers. Sie sieht ihre Rolle als Therapeutin als eine den KlientInnen Dienende. Sie stellt sich mit all ihren Wahrnehmungsfähigkeiten, ihren Erfahrungen für diesen Prozess zur Verfügung.

> *„Ich bin das Instrument, das ich zur Verfügung stellen kann und alles, was jetzt da in mir klingt, stelle ich zur Verfügung. Und dann kann man schauen, was man damit macht." (TI10_41)*

Das reine Bauchgefühl ist Anna oft zu unklar oder trügerisch, da es ihrer Meinung nach vielfach mit Ängsten verknüpft ist. Bei ihr macht sich Wahrnehmung entweder als ganzkörperliches Gefühl, das sie dann „plötzlich körperlich anspringt" bemerkbar oder als Atmosphäre im Raum.

> *„Und das Gute in meinem Beruf ist ja, dass ich die Atmosphären ansprechen kann. Dass ich sagen kann, he, da wird jetzt etwas weit oder da wird es irgendwie eng oder es spürt sich irgendwie schräg an. Dass ich das einfach benenne, mit dem arbeite ich." (TI10_9)*

Anna sagt von sich selbst, dass sie die Gabe hat, im anderen das Potenzial zu erkennen, das da ist. Selbst wenn das der anderen Person oft so gar nicht bewusst ist. Durch ihre Präsenz, den Kontakt und die Beziehung, die sie zu ihrem Gegenüber aufbaut, bietet sie den Nährboden an, in dem dieses Potenzial zu wachsen beginnen und sichtbar werden kann. Wenn sich in der Arbeit dieser gemeinsame Raum, wie sie es nennt, auftut, beginnt sie selbst zu leuchten, sprudelt vor Energie und man sieht ihr an, dass es ihr Freude bereitet, an diesem kraftvollen Entstehungsprozess Anteil zu haben.
Neben der nachgehenden Haltung und dem Fokus, einen Ermöglichungsraum zu kreieren, habe ich an Anna auch eine hartnäckige Seite kennengelernt – besonders dann, wenn es gilt an Themen dranzubleiben. Sie ist keine, die den einfachen Weg wählen würde, wenn dieser nicht ihrer Überzeugung und Haltung entspricht. Anna hat einen klaren Blick für bis dato Ungesehenes und tritt auch, wenn es ihr notwendig erscheint, für die unausgesprochenen und im Raum schwebenden Anliegen einer Gruppe ein.

Hypnosetherapeutin Renate S.

Möchte ich Renate beschreiben, so komme ich nicht umhin ihre markante, eher tiefe Stimme als erstes zu nennen. Ich habe Renate kennengelernt, als ich vor Jahren bei ihr in hypnotherapeutischer Behandlung war. Mit ihrer Stimme erzeugt sie eine Präsenz, die sie für mich größer wirken lässt und durch die ein hoher Wiedererkennungseffekt entsteht. Renate ist körperlich gesehen eher klein, kurze, rötliche Haare, manchmal asymmetrisch geschnitten, umrahmen ein Gesicht, das auf mich jünger wirkt als Mitte fünfzig. Renate vermittelt mir den Eindruck eine kompetente, man könnte auch sagen patente, Frau zu sein, die mit beiden Beinen im Leben steht. Es überrascht nicht, wenn man erfährt, dass sie Leistungssportlerin war und neben Medizin auch Sportwissenschaften studiert hat. Renate hat ein offenes Lächeln und eine erfrischende Art. Ich fühle mich von ihr ernst genommen und habe gleichzeitig den Eindruck, dass sie nie mit ihrer Meinung hinter den Berg halten würde – auch wenn sie vielleicht einmal kontroversiell sein sollte.
Nach ihrem Studium hat Renate zuerst eine klassische Spitalskarriere im Fachbereich Orthopädie eingeschlagen und später ein alternativ ausgerichtetes Gesundheitshotel übernommen, wo sie als bisher komplett naturwissenschaftlich geprägte Ärztin alternative Heilmethoden kennenlernte. Sie beschreibt, dass sie durch die Psychotherapieausbildung und

die Spezialisierung auf Hypnosetherapie neben der analysierenden auch mit ihrer spürenden Seite in Kontakt gekommen ist.
In ihrer Arbeit als Hypnosetherapeutin kreiert Renate, nicht zuletzt mithilfe ihrer Stimme, eine besondere und für die meisten nicht alltägliche Situation, bei der eine achtsame Begleitung sehr wichtig ist. Die selbstverantwortungsvolle, freie Entscheidung der KlientInnen und der respektvolle Umgang miteinander sind dabei handlungsleitend.
Renate ordiniert gemeinsam mit einer zweiten Allgemeinmedizinerin in einer Praxisgemeinschaft im 17. Bezirk in Wien. Neben der Hypnosetherapie bietet sie auch Hydro-Colon Behandlungen, Bioresonanz, Ernährungsberatung sowie weitere alternativ-medizinische Behandlungen an. Man betritt die Ordination durch einen hellen Empfangsbereich mit Korbsesseln, in denen man den für die Wartezeit angebotenen Tee trinken kann. Der Behandlungsraum präsentiert sich in seiner Doppelfunktion als Ordinations- und Therapieraum, mit einem größeren Glasschreibtisch und Bürostuhl dahinter, zwei zusätzlichen Sesseln vor dem Schreibtisch, wo zu Beginn jeder Sitzung ein Gespräch stattfindet, und einer Liege für die Hypnosesequenzen. Besonders beim Liegen sticht einem die Decke des Raums ins Auge: sie besteht aus hellblauen Platten, die übersäht sind mit Wolken. Mir hat dieser Anblick immer ein beruhigendes Gefühl von Weite vermittelt.
Sucht man Renate wegen einer Hypnosebehandlung auf, so beginnt die Sitzung immer mit einem Gespräch. Dieses Gespräch dient auch dazu, eine tragfähige Beziehung herzustellen, die als Basis fungiert für den weiteren Prozess, Renate nennt es *„Vertrauen und Beziehungsboden anbieten und erarbeiten“ (TI2_43)*. Im Gespräch geht es auch darum, die Ziele für die Hypnose zu klären. Die oftmals negativ formulierten PatientInnenanliegen wie „ich will 10 Kilo abnehmen“ oder „ich möchte es endlich schaffen, mit dem Rauchen aufzuhören“ werden umgewandelt in positive Schlüsselwörter („Leichtigkeit“, „Beweglichkeit“, „Wohlbefinden“, „Freiheit“ etc.) und es wird gemeinsam ein Bild für das Gefühl entwickelt, das nach erfolgreichem Therapieprozess Realität sein soll. Das Vorgespräch nutzt Renate auch für ein besseres Kennenlernen, bei dem gemeinsam Bilder, im Sinne von inneren Vorstellungen, gefunden werden, die für die PatientInnen passend sind: Renate fragt beispielsweise nach dem bevorzugten Ort der Entspannung („am Ufer des Meeres“, etc.), um später in der Hypnosesitzung ihre KlientInnen individuell begleiten zu können und dadurch die Wirksamkeit der Hypnose zu erhöhen. Das Agieren im Sinne des im Vorgespräch erarbeiteten gemeinsamen Plans, hebt die Selbstverantwortlichkeit der PatientInnen hervor und befreite die Hypnosesituation für mich von jeglichen ihr noch anhaftenden fremd-manipulativen Zuschreibungen.
Für die Hypnosetherapie erfolgt die Induktion des hypnoiden Zustands, der als leichte Trance beschrieben werden kann, bei Renate im Liegen. Über dem bequem gepolstert Liegenden, wird eine kleine Kamera so positioniert, dass sie die Atembewegungen über das Heben und Senken der Bauchdecke aufnimmt und diese Signale in ein System einspielt. Die zweite Komponente ist eine Art Maske, eine Kombination aus Brille und Kopfhörern. Gesteuert von der eigenen Atemfrequenz, die über die Kamera erfasst wird, werden über die Brille Lichtreize und über die Kopfhörer leise Entspannungsmusik und ein Rauschen, viele interpretieren es als Meeresrauschen, eingespielt. Durch diese Feedbackschleifen kann in sehr kurzer Zeit ein Hypnosezustand erreicht werden. Renate S. sitzt neben der Liege und sobald sie in ein Mikrofon spricht, wird das rhythmische Rauschen von ihrer Stimme abgelöst, und über die Kopfhörer eingespielt. Getragen von dieser Stimme entstehen bei den PatientInnen Bilder im Kopf, die bei den meisten recht rasch zu einem Zustand tiefer Entspannung führen. Der im Vorfeld gemeinsam

entwickelte Auftrag ans Unbewusste erfolgt dann in einer sehr klaren, fast schon strengen Sprechweise und markiert einen deutlichen Wechsel vom bisher sehr sanften Geführt-Werden. Unüberhörbar wird vermittelt, dass es jetzt um etwas Wichtiges geht. Im Abschlussteil der Hypnosesitzung steht wieder die Entspannung, aber auch die Stärkung der PatientInnen im Vordergrund. Formulierungen wie „du bist in Ordnung so wie du bist“ und Bilder wie die eines Vogelnests mit harten stützenden Ästen und weicher Federpolsterung sollen dazu beitragen.
Die Rückkehr ins Hier-und-Jetzt erfolgt klar und begleitet von Renates Stimme und endet mit dem Abnehmen der Maske. In dieser Phase ist für mich Renates mütterliche Seite mehr zum Vorschein gekommen, wenn sie Teebecher reicht und durch ihre Präsenz im normalen Alltagsraum einen wieder ganz in diese Wirklichkeit zurückholt.
Sie selbst beschreibt ihren Zustand als, zu mindestens 90 % der Zeit, in der ganzheitlichen Wahrnehmung verortet.

> *„[I]ch muss darauf aufpassen, um in die Kognition zu gehen, um also ein Rezept zu schreiben oder einen Befund zu schreiben oder so. Da muss ich mich anstrengen und ansonsten bin ich selber in so einem Zustand, der ganzheitlichen Wahrnehmung des Patienten.“ (TI2_23)*

> *„Ich glaube, dass es über die Grenze der Haut noch etwas hinaus Gehendes gibt. So etwas wie ein ... Spüren halt. Es gibt Menschen, die nennen das Seher oder Heiler oder so. Ich weiß, dass ich das auch spüre, aber ich würde mich nicht so nennen. Ich glaube, dass ich ganz einfach mit vielen Sensoren ausgestattet bin und viel wahrnehmen kann.“ (TI2_25)*

In ihrer Ordination ist Renate in der Rolle als Psychotherapeutin, allein schon wegen des weißen Mantels, immer auch als Ärztin erkennbar. Automatisch ist bei mir das äußere Erscheinungsbild einer Ärztin mit einer Zuschreibung von Kompetenz verbunden. Vielleicht vermittelt diese „schulmedizinische Ausstrahlung“ PatientInnen noch mehr das Gefühl, dass es sich hier um eine wissenschaftlich anerkannte Methode handelt, die so rein gar nichts mit den Bildern der Show-Hypnose, die möglicherweise gedanklich auftauchen, zu tun hat. Renate wirkt durch ihre praktische und handfeste Art sehr bodenverhaftet, was in meinem Empfinden positiv dazu beiträgt, sich auf andere Bewusstseinszustände, die während einer Hypnose auftreten, einlassen zu können.

4.3.2 Coaching und Beratung mit Fokus auf körperliche Aspekte

Coaching ist im Gegensatz zur Psychotherapie eine weniger bis gar nicht reglementierte Tätigkeitsbezeichnung. Laut des Österreichischen Dachverbands für Coaching ACC (Austrian Coaching Council) ist das Berufsbild Coaching derzeit im gesamten deutschsprachigen Raum an keine formale rechtliche Qualifikation gebunden, so dass sich grundsätzlich jede Person als Coach bezeichnen kann[85]. Im Rahmen der Gewerbeordnung wird Coaching den Bereichen Unternehmensberatung und Lebens- und Sozialberatung zugeordnet. Beratung (und damit auch Coaching) ist nach der Unternehmensberatungs-Verordnung (BGBl. II Nr. 94/2003)[86] und der

[85] Für detailliertere Ausführungen vgl. www.coachingdachverband.at.
[86] Vgl. dazu https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20002509&ShowPrintPreview=True.

Lebens- und Sozialberatungs-Verordnung (BGBl. II Nr. 140/2003 idF BGBl Nr. 112/2006)[87] geregelt.
Ich habe dieses Subfeld als Coaching und Beratung mit Fokus auf körperliche Aspekte zusammengefasst, da die Betonung der körperlichen Dimension bei einer bestimmten Gruppe von Coaches und BeraterInnen besonders stark gegeben war. Sie heben sich dadurch von den meisten ihrer Kolleginnen und Kollegen der „klassischen" Unternehmensberatung ab, wobei auch hier die Grenzen natürlich fließend sind. Kennzeichnend für dieses Subfeld ist m. E., dass sie Aspekte ihrer Arbeit, die andere als spirituell oder energetisch bezeichnen würden, nicht so benennen bzw. es im Außen nicht an die große Glocke hängen (selbst wenn sie in Gesprächen „auf der Hinterbühne" Teile ihrer Tätigkeit sehr wohl so bezeichnen würden). Ein starker Fokus ihrer Arbeit liegt auf dem Körper und körperlichem Spüren, was sich auch in den von ihnen verwendeten Methoden widerspiegelt. Einer meiner Interviewpartner ist ausgebildet in Bioenergetischer Analyse, einige Praktizierende nutzen verschiedene Formen der Aufstellungsarbeit (wie systemische Strukturaufstellungen, Arbeit mit Bodenankern, Familienaufstellungen, etc.) und sprechen in diesem Zusammenhang vom „Körperwissen" der KlientInnen als einen wichtigen Aspekt für den Begleitungsprozess.

Coach Steffen I.

Steffen ist Mitte vierzig, mittelgroß, hat braunes Haar und wirkt auch im Sakko, in dem man ihn oft antrifft, sportlich. Ich kenne Steffen seit einer Begegnung auf einem Workshop im Jahr 2013 als Kollegen und habe mit ihm auch schon zusammengearbeitet. Steffen spricht meist ruhig und überlegt, er ist sehr reflektiert und gleichzeitig habe ich ihn als sehr begeisterungsfähig kennengelernt. Steffen ist jemand, der sich einsetzt für eine Sache, wenn sie ihm wichtig erscheint, und daran dann mit seinem ganzen Herzblut arbeitet. Er ist jemand, der gern gemeinsam mit anderen Räume kreiert, Projekte auf die Beine stellt und neue Blickwinkel findet. Treffen mit Steffen sind für mich geprägt von dem Gefühl, sich auf gleicher Augenhöhe zu begegnen. Der respektvolle und achtsame Umgang mit seinen KlientInnen ist auch integraler Bestandteil seiner professionellen Haltung.
Steffen ist systemischer Organisationsentwickler, Organisationsberater und Coach, durch sein Studium hat er auch einen Hintergrund in Jus und Politikwissenschaften. Beruflich hat Steffen lange Zeit im Bildungssektor gearbeitet und ist nun seit einigen Jahren selbstständig. Sein Schwerpunkt ist die Begleitung von Veränderungsprozessen sowohl im Einzel- als auch im (Groß-)Gruppen-Setting. Dabei kommt ihm zugute sowohl in analytischem Denken als auch in intuitivem Herangehen geschult zu sein und somit kann er als Brückenbauer zwischen diesen Welten seine KundInnen unterstützen.

> *„Ich habe einen sehr stark analytischen Blick. Und ich habe dann gemerkt, wenn ich die Analytik des Kopfes und das was ich sehe mit dem was ich spüre verbinde, dann kriegt es eine unheimliche Kraft. Und man sieht dann auch ... mit dem Spüren auch ... man kommt auf ganz andere Ebenen. Und kriegt das eben ganzheitlicher hin, um was es in Organisationen in einer gewissen Situation ... um was es unter Menschen geht." (TI9_15)*

[87] Vgl. dazu https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20002563&ShowPrintPreview=True.

Räume und deren Gestaltung sind für Steffen sehr wichtig. Über seinen Coachingraum sagt er:

> *„Mir geht es darum, einen Raum zu haben, wo ich Leute einladen kann und mit denen wirklich gut arbeiten kann. Und dieser Raum hat eine ganz eigene Ruhe, ist nicht sehr groß, hat eine sehr einfache, schlichte Möblierung und gibt gerade den Rahmen, damit man sich wirklich konzentriert, um was es geht.“ (TI9_27)*

Seine Einzelcoachings finden in dem eben beschriebenen Raum statt, oft trifft er seine KundInnen, gerade wenn es sich um Gruppen handelt, aber in deren Organisationen oder in für diesen Zweck angemieteten Seminarräumen. Der physische Raum, also welche Architektur, welche Sitzordnung gewählt wurde, ob Tische vorhanden sind oder nicht etc., hat für Steffen eine große Wirkung auf die Energie im Raum und somit auf seine Arbeit. Daher ist es ihm wichtig, sich vertraut zu machen, „einzuschwingen“ indem er einfach allein oder im Team im Raum ist und bewusst atmet und wahrnimmt. Und falls nötig, den Raum auch noch vorbereitet.

> *„Ja, also Klang ist wunderbar. Also, Räume mit Klängen aufladen (…) dem kann ich sehr viel abgewinnen. (…) Ich kann dem auch sehr viel abgewinnen, dass man irgendetwas zur Reinigung hernimmt. Also, ich habe so einen Spray. Es ist nicht wahnsinnig was vielleicht ... aber ... ein Schamane wird vielleicht sagen, das ist ein bisschen ein Staubwischen, aber besser als gar nichts.“(TI9_39)*

Seine Aufgabe während des Prozesses sieht Steffen im Halten des gemeinsamen Raums, dieser Atmosphäre, die sich im gemeinsamen Tun aufspannt. Was es dazu braucht, ist Ruhe und Gelassenheit, genauso wie das Vertrauen, dass etwas entstehen wird.

> *„Diese Tiefenentspannung und diese innere Ruhe, das ist die große Voraussetzung, sonst gehen die Räume nicht auf. Bei einem selber nicht und bei den anderen auch nicht.“*

> *„Lassen, lassen, lassen, lassen. Und dann kommt irgendwann der Augenblick und auf einmal geht es [schnippt mit den Fingern] und dann weißt du, jetzt sind wir durch. Und dann geht es rauf. Und das sind wirklich magische Momente. Und du hast eigentlich, bis auf Raum schaffen, halten, präsent sein nichts gemacht.“ (TI9_71)*

Steffen beschreibt seine Tätigkeit damit, dass er sich als Resonanzkörper zu Verfügung stellt. Ich kann dies aus meiner Wahrnehmung aus der Position des Gegenübers bestätigen: Steffen nimmt Dinge auf und er nimmt sich Dingen an, seien es Prozesse in Schulen, die Schaffung von partizipativen Gesprächsrunden oder die Arbeit mit Flüchtlingen. Steffen scheut nicht davor zurück sich ganz zu investieren und scheint manchmal mit der Herausforderung zu kämpfen, sich selbst dabei nicht aus den Augen zu verlieren. Steffens Qualitäten als Prozessbegleiter sind für mich – neben dem fachlichen und methodischen Know-How – gekennzeichnet von seiner Begeisterungsfähigkeit und Offenheit für Neues oder sogar scheinbar Verrücktes.

Systemische Beraterin Barbara W.

Barbara ist eine aparte Frau Mitte fünfzig, sie wirkt auf mich kompetent, freundlich und reflektiert. Sie trägt ihr dunkelbraunes Haar in einer femininen Kurzhaarfrisur und kleidet sich in aufeinander abgestimmten Farben, die ihren Typ gut unterstreichen. Ich habe Barbara vor neun Jahren kennengelernt, als ich begann an einer offenen Aufstellungsgruppe, die sie leitet, teilzunehmen. Ich habe selbst schon zwei Mal ein Thema aufgestellt und war viele Male als Repräsentantin Teil systemischer Aufstellungen anderer TeilnehmerInnen.

Barbaras Arbeitsweise ist für mich geprägt von Herzlichkeit und Umsicht ihren KlientInnen gegenüber, gepaart mit einer klaren Linie, die ihren Ausdruck in strukturierten Vorgehensweisen und Transparenz der Methoden findet.
Barbara ist psychosoziale Beraterin, diplomierte Lebensberaterin und systemische Strukturaufstellerin[88] sowie ausgebildet in lösungsfokussiert-systemischer und hypno-systemischer Arbeit. Sie arbeitet im Einzel-, Paar- oder Gruppensetting und ist auch als Lehrtrainerin in systemischen Ausbildungen tätig. Es ist ihr wichtig das Rationale und das Intuitive miteinander zu verbinden, erst darin sieht sie den wirklichen Gewinn einer erfolgreichen Begleitung.

> *„Mit rational meine ich auch, dass ich mir nicht anmaße zu sagen, das gibt es nicht, das ist nicht wahr, das ist falsch, du bist nicht normal. Was heißt nicht normal? (…) Mit verbinden meine ich: dieses Intuitive immer mit darüber Nachdenken [zu verbinden]. In eine Metaposition zu gehen. Ist das jetzt absolut? Nein, es ist nicht absolut. Und das ist das darüber Nachdenken. Über das Intuitive wieder nachdenken. Rational nachdenken." (TI1_25)*

Barbaras Praxis im 19. Bezirk bietet als gediegene Altbauwohnung Platz für einen Einzelgesprächsraum und einen großen Gruppenraum, in dem auch die Aufstellungen stattfinden. Farbenfrohe Bilder an den Wänden und Teppiche auf dem Parkettboden machen den Raum wohnlich. Es gibt Zimmerpflanzen, indirektes Licht und ein schmiedeeisernes Regal mit Stiften, Taschentüchern, Kerzen, einer Salzkristalllampe und einigen anderen Gegenständen. In einer Ecke steht ein Flipchart, das z. B. im Laufe des Gesprächs vor dem Beginn der eigentlichen Aufstellung verwendet wird, um Familienbeziehungen zu skizzieren und mögliche RepräsentantInnen aufzulisten. In der Mitte des Sesselkreises steht, immer wenn ein Aufstellungsabend stattfindet, eine Vase mit frischen Blumen. Die Küche ist der Ort, an dem alle Aufstellungstreffen beginnen und enden. Hier wird gegessen, getrunken und es werden Beziehungen gepflegt. Das Herumstehen in einer eher engen Küche weckt bei mir Erinnerungen an vergangene WG-Partys und schafft selbst für NeueinsteigerInnen eine ungezwungene und lockere Ankommensatmosphäre.
Bevor es aber überhaupt zu einem Aufstellungstermin kommt, beginnt Barbara alle ihre Begleitungsprozesse, egal ob im Einzel- und im Gruppensetting, mit einem Vorgespräch, bei dem das Anliegen geklärt, Hintergründe beleuchtet und mögliche Lösungen erarbeitet werden. Auch bei der systemischen Strukturaufstellung selbst beginnt der Prozess wieder mit einem Gespräch, in dem die Anliegenbringer ihr Thema schildern und, begleitet und geleitet von Barbaras Fragen, erörtert wird, welche Veränderungen auf dem Weg zur Lösung es seit dem letzten Mal gegeben hat. Erst dann werden RepräsentantInnen gewählt und im Raum aufgestellt. Barbara ist gründlich und – wo notwendig – hartnäckig in ihrem nachfragenden Begleiten dieses Prozesses. Bevor sie nächste Schritte vorschlägt, bekommt sie manchmal einen eigenen Ausdruck im Gesicht, es wirkt als ob sie „nach Innen blickt" bzw. mit ihrer Aufmerksamkeit auf etwas fokussiert, dass im äußeren Raum nicht erkennbar ist. Aufs Erste könnte ihr Blick dabei

[88] Systemische Strukturaufstellungen wurden von Insa Sparrer und Matthias Varga von Kibéd entwickelt und basieren auf systemisch-konstruktivistischen Theoriegrundlagen. Es handelt sich um eine eigene Form der Systemischen Aufstellungen, bei denen Systeme mithilfe syntaktischen Vorgehens durch räumliche Anordnungen von Personen oder Symbolen simuliert werden.
Für ausführlichere Informationen vgl. http://www.systemischestrukturaufstellungen.com/systemische-strukturaufstellungen.html.

als abwesend interpretiert werden, sie wirkt aber zur selben Zeit sehr präsent. Barbara erklärt die Vorgänge in ihrem Inneren als auf beiden Ebenen, der intuitiven und der rationalen, gleichzeitig wahrnehmend:

> *„Ich bin auf beiden [Ebenen] gleichzeitig unterwegs. Wie wenn ich zwei Filme gleichzeitig sehe. Ich schaue vielleicht mal mehr auf die Leinwand oder mehr auf die andere, aber es ist nie nur eines da. Es ist beides da. Ich habe nie das Gefühl, dass ich jetzt nur in einer Welt oder auf einer Ebene unterwegs bin. (…) Ich glaube, wenn ich nur auf der intuitiven Ebene und nur am Spüren wäre, das würde mir persönlich sogar Angst machen. Dann habe ich dann schon ein bisschen Angst das zu verlieren ... mich zu verlieren. Mir ist es ganz wichtig, dass ich immer Zugang zur anderen Ebene auch habe. Im Gegenteil, ich habe sogar das Gefühl, dass es mir erleichtert, mich wirklich auf dieses Spüren einzulassen, wenn ich weiß ich kann jederzeit ... ich bin auf der anderen Ebene auch genauso. Mit einem Bein auf der und mit dem anderen Bein auf der Ebene und deswegen kann ich mich auf die andere Ebene viel besser einlassen. Ich muss nicht überlegen, wie komme ich wieder zurück, weil ich bin nicht ganz weg von der anderen Ebene. Das ist zwar paradox, dass man sich besser jetzt reinfühlen kann, je mehr man auch die rationale Ebene bei sich hat, aber so empfinde ich das.“ (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_29)*

Die Metapher der Leinwand unterstreicht, dass Barbara das Visuelle als ihren primären „Wahrnehmungskanal“ bezeichnet und damit vor allem innere Bilder meint, die während der Begleitungsprozesse bei ihr entstehen.

> *„Mir passiert es aber immer wieder, dass ich merke, wenn die Klientin etwas sagt oder, wenn sie etwas erzählt oder, wenn sie auf meine Frage antwortet, dass ich etwas sehe, was sie sagt. Also, wenn ich jetzt mit inneren Anteilen arbeite und [frage], ist der Anteil eher weiblich oder männlich? Es ist eher weiblich. Und kannst du beschreiben wie der ausschaut? Dann so ein bisschen zögern. Ja, sie hat ein blaues Kleid an. (…) Es ist für mich so, dass ich oft schon vorher ein Bild habe. Da ist jemand mit einem blauen Kleid. Also, solche Dinge kann man überhaupt nicht erklären. Und ich denke aber auch nicht, dass das mit Hokuspokus oder sonst etwas zusammenhängt, sondern dass es eben eine andere Form des Wissens gibt, zu dem ich offensichtlich ganz gut Zugang habe.“ (TI1_5–7)*

Diese Fähigkeit hatte Barbara ihrer Erinnerung nach schon immer. Als Kind wurde ihr eine besonders rege Fantasie attestiert und mitunter auch schon mal vorgeworfen „das Gras wachsen zu hören.“ Barbara sieht diese Fantasie-Spiele als erste Bausteine der Entwicklung und Ausbildung ihrer Wahrnehmungssensorik.

> *„Durch diese Spiele habe ich ein Gespür entwickelt, wie Schwingungen sein können. Als Kind, kann ich mich erinnern, war es sehr stark da und jetzt durch meinen Beruf ist es wieder sehr stark da. Zwischendurch habe ich einfach nicht so darauf geachtet, aber es war trotzdem da.“ (TI1_19)*

Die Ausbildungen im Bereich der Aufstellungsarbeit haben viel dazu beigetragen ihre Körperwahrnehmung zu schulen und dieses Training ermöglicht es ihr, auf das Körperwissen leichter zugreifen zu können. Die kreativen Elemente ihrer Arbeit, das Ausprobieren und spielerisch Verarbeiten sind es wohl auch, die dem Kind in Barbara, das einfach nur Lust am Spielen und Fantasieren hat und das im Zusammensein mit ihr immer wieder aufblitzt und durchscheint, Spaß machen und damit zur Kompetenz der erwachsenen Barbara in ihrer Rolle als Prozessbegleiterin beitragen.

Berater Claus M. und Beraterin Nicola K.

Claus und Nicola sind ein Paar, beide Anfang fünfzig, die sowohl eine private Beziehung als auch ihre gemeinsame Arbeit verbindet. Ich habe Claus und Nicola 2013 bei einem Workshop kennengelernt. Claus, dessen deutsche Ursprünge noch deutlich zu hören sind, ist mittelgroß, hat eine Halbglatze, ein einnehmendes Lächeln und manchmal springt ihm sprichwörtlich der Schalk aus den Augen. Im Gespräch ist Claus ruhig und sehr reflektiert, er versteht es vom ganz Konkreten auf eine Metaebene und wieder zurück zu finden und einen an seinen komplexen Überlegungen leicht teilhaben zu lassen. Auch Nicola kommt ursprünglich nicht aus Österreich. Die geborene Schwedin und Claus haben sich in Brüssel während ihrer Arbeit bei der Europäischen Kommission kennengelernt. Nicola ist eine schlanke Frau mit halblangen, grauen Haaren und einer athletischen Ausstrahlung. Ich spüre ihre Präsenz auf einer körperlichen Ebene und ihre Anwesenheit bringt für mich ein Gefühl von Ruhe in den Raum. Manchmal kann diese Ruhe bei ihr auch ganz schnell in emotionale Aufgewühltheit umschlagen, was ihrem Gegenüber sicher niemals entgehen wird, da Nicola mit ihren Gefühlen nicht hinter den Berg hält, sondern sie zeigt und auch in ihrer Arbeit nutzt. Beide habe ich als herzliche Gastgeber kennengelernt und sie räumen dem Leben in einer Gemeinschaft auch auf ihrem Bauernhof in der Südsteiermark einen großen Stellenwert ein. Mit ihnen zu arbeiten oder von ihnen bei Prozessen begleitet zu werden, kann dann manchmal auch beim gemeinsamen Kuchen backen, Gemüse ernten, Stall umbauen oder Tee trinken passieren. Das vermischt die Grenzen von privat und professionell und ermöglicht gleichzeitig Begegnung in verschiedenen (physischen) Räumen und Settings.

Claus und Nicola ergänzen sich gerade eben durch ihre Unterschiede und nutzen diese komplementären Aspekte bewusst auch in ihrer gemeinsamen Arbeit. Was sie verbindet, ist ihr beruflicher Hintergrund. Beide waren Consultants bei der Europäischen Kommission und haben Ausbildungen in systemischer Aufstellungsarbeit, partizipativen Methoden und „Art of Hosting“[89], wo es vereinfacht gesagt darum geht, gute Gespräche zu ermöglichen und die dafür notwendigen Räume zu gestalten. Nicola hat dabei einen Hintergrund als Organisationspsychologin, während Claus Wirtschaft und Geschichte studiert hat.

Bei ihrer Arbeit mit großen Gruppen, ist die Gestaltung der Räume auf physischer Ebene, also Architektur, Möbel, Ausstattung und Dekoration des Raums etc., von großer Bedeutung und steht für Nicola und Claus auch in Zusammenhang mit inneren Zuständen.

> *Claus: „Es gibt auch ein systemisches Phänomen, dass wir praktisch getrieben werden von der Umgebung, in der wir uns gerade aufhalten ... dass das eine innere, gespiegelte Umgebung ist oder die physische, äußere ... In der Regel ist es eine Verbindung von beiden.“*
>
> *(…)*
>
> *Claus: „Es ist der äußere Raum und der innere Raum. [Man muss schauen], was braucht diese Gruppe denn wirklich, wirklich, wirklich? Und wie können wir das spüren? Wie*

[89] Art of Hosting basiert auf einem Methodenmix aus Großgruppenmethoden und partizipativen Verfahren – wie Kreisgespräch (Circle), World Café, Wertschätzender Befragung, Open Space Technology, Pro Action Café, Storytelling und anderen und vor allem auch auf einer Haltung bzw. „Kunst“, gute Gespräche zu ermöglichen: sowohl der einzelne Mensch als auch das System wird miteinbezogen, um mithilfe von Dialog und Moderation gemeinsam innovative Lösungen zu kreieren. Vgl. http://www.artofhosting.org/de/what-is-it/.

können wir dem Form geben? D. h. sobald ich Rituale habe und die praktisch wie so eine Art Check-Liste versuche abzuarbeiten, verlieren die jeden Sinn.“

Nicola: „Genau. Das müssen Rituale sein, die in Verbindung stehen zu der Gruppe ... zu was dann erreicht werden möchte. Vielleicht braucht man Tische, vielleicht braucht man keine Tische.“

Claus: „Das ist dann am Ende gar kein Ritual mehr. Das ist dann etwas, was ein in dem Moment Entstehendes ist, wo der Moment, der da ist, sich selbst die Form gibt, die er dann auch braucht. D. h. es gibt eine Anfangsform, die aber auch schon aus diesem Spüren und Erlauschen heraus entsteht und die sich dann spontan weiter entwickelt mit dem, was dann passiert. Das, was dann manche Leute (als) im Fluss sein beschreiben.“ TI6_96-100)

Um das in ihrer Arbeit gut umsetzen zu können, braucht es für Claus und Nicola ein gutes mit sich selbst In-Kontakt-Sein, um dann auch den Kontakt zu ihren KundInnen herstellen zu können. Dieses Kontaktaufnehmen ist für sie dabei schon ein wichtiger Schritt in Richtung Heilung. Bei der Begleitung seiner KundInnen beschreibt Claus Momente, wo er so etwas wie Impulse oder Idee bekommt, die einfach auftauchen.

Claus: „Auf einmal gibt es so eine Idee, wie das Ganze sich wirklich in Form gibt und das ist ein Phänomen, was ich von mir schon sehr, sehr lang kenne. Jetzt frage ich ... ich weiß nicht, woher das kommt. Ich habe es bei mir nur beobachtet, dass es eine Eigenschaft von mir ist, dass wenn viele Leute da am Tisch sitzen und lange an einem Problem kauen, dass ich auf einmal, klick, die Lösung sehe und das einfach ... das ist sie.“ (TI6_115)

Im gemeinsamen Gespräch mit Claus und Nicola wird die Dynamik zwischen den beiden sichtbar, wenn er diesen Gedankengang fortführt und sie beide immer wieder gleichzeitig sprechen (symbolisiert durch die eckigen Klammern) und sich ergänzen:

Claus: „Also, ich bin jemand, der sehr ... einen schnellen Geist hat. [

Nicola: [Genau ... Weil ich habe diesen Zugang nicht ... oder wenig. [

Claus: [Aber die Anregung dafür, die ist nicht sprachlich. Also, das ist so ... [

Nicola: [Ich kriege die Anregungen, aber dann habe ich es schwer es auszusprechen, zu formulieren. [

Claus: [Du hast mich dafür. Du hast dir ein Organ gesucht. Wir verbringen viel Zeit zusammen. Es ist erstaunlich, was die Nicola alles spürt. Also, wenn ich das jetzt für dich so sagen darf ... in diesem Spiel? [

Nicola: [Ja, weil das zu übersetzen das geht eher langsam ... kann viel nachher kommen.

Birgit: Und ist das bei dir eher auf einer bildhaften Ebene? Weil du vorher Bilder erwähnt hast oder ist das mehr auf einer Gefühls-Ebene?

Nicola: [Gefühls-Ebene. Sehr viel. Das ist durch meinen Körper das Spüren und erst später denke ich, aha, das war das.“ (TI6_118-122)

Nicola und Claus sehen ihre Aufgabe darin, dies noch einen Schritt weiter zu tragen und das körperliche Wahrnehmen einer Überprüfung zu unterziehen und zu interpretieren, um damit eine Übersetzung in kognitives Wissen zu ermöglichen.

Claus: „Die Schwierigkeit an so Körperinformationen [wie z. B. Müdigkeit] ist, dass sie eben noch nicht sagen, wo sie herkommen. Die sind erst mal nur da. Was wir langsam geübt haben und wo so systemische Aufstellungen sehr hilfreich sind, als Praxis, um diese Übung immer weiter zu treiben, ist dass man so Körperinformation als Informationen sieht, die dann interpretationswürdig sind, aber wo man nicht gleich sagt, mir geht es schlecht, sondern nur, aha, da ist irgendetwas, was sich zeigt. Was das dann ist, das wird dann eine Forschungsfrage, aber nicht gleich eine Handlungsanweisung oder so. Und viel von unserer Arbeit besteht darin diese Körperinformationen erst mal aufzunehmen und dann das in Hypothesen umzuformulieren. Also, praktisch auch da dieses Körperwissen in kognitives Wissen zu übersetzen und zu probieren. Also, ich denke, fast die meiste Zeit verbringen wir als Forscher in dem Sinne. Was ist das unbewusste oder körperliche oder nur einfach anwesende Wissen, was wir durch unsere Forschung d. h. dann in kognitives übersetzen können, so dass es handhabbarer wird für unseren Geist?“ (TI6_33)

Claus und Nicola treten als Team auf und sind dabei ganz unverkennbar auch sie selbst als einzelne Personen. Nicola wirkt auf mich nährend und pflegend und strahlt gleichzeitig eine große Freiheitsliebe und Unabhängigkeit aus. Sie unterstützt einen, indem man bei ihr sichtbar damit konfrontiert ist, wie es ist, wenn jemand gut mit sich selbst in Kontakt ist und sich um sich selbst kümmert. Claus wirkt auf mich – bei all den Denkkapriolen, die man mit ihm machen kann – als ein sehr erdverbundener Mensch. Er behält den Überblick, kann auf Details hineinzoomen und ist bei all seiner analytischen Begabung ebenso empathisch und herzlich. Gemeinsam kreieren sie eine Atmosphäre, bei der die Begleitung und Unterstützung der individuellen Entwicklung ihrer KlientInnen im Vordergrund steht.

4.3.3 Spirituelle Begleitung mit Coaching Aspekten

Im Subfeld der spirituellen Begleitung mit Coaching Aspekte fasse ich Praktizierende zusammen, deren primäre Zugangsweise, die eines spirituellen oder religiösen Begleiters ist und die ihre Tätigkeit überwiegend im Modus des gemeinsamen Gesprächs ausüben. Es handelt sich um Priester, Seelsorger und schamanisch arbeitende Heiler. Verschiedene Rituale wie Gebete oder schamanische Reisen sind neben dem Gespräch ebenso Teil der Begleitungen, ich ziehe meine Abgrenzung vor allem in Richtung Körperarbeit: in den hier beschriebenen Settings und Praktiken findet keine Körperarbeit mit Berührungen durch die Praktizierenden statt. Teilweise spielt der Körper generell eine sehr untergeordnete Rolle (christlich spirituelle Begleiter) und teilweise, wie in manchen schamanischen Praktiken, ist er Mittel oder Ausdrucksform in speziellen Ritualen (wie etwa einer Rasseltrance mit einer bestimmten Körperhaltung). Transzendenzerfahrungen haben einen hohen Stellenwert in diesem Subfeld. Für die Praktizierenden ist dies mit persönlichen spirituellen Erfahrungen und Praktiken (wie Gebeten, Anrufungen, Verbindung zu Ahnen, etc.) verbunden.
Da es in Österreich eine gesetzliche Regelung darüber gibt, wer – vereinfacht gesprochen – heilen darf („Arztvorbehalt“)[90] und der Beruf des Heilpraktikers nicht gesetzlich geregelt ist, fallen einige der in diesem Subfeld beschriebenen Praktizierenden in einen gewissen Graubereich mit

[90] Vgl. Ärztegesetzt 1998 https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10011138.

ihrer Tätigkeit. Für katholische Seelsorger und Priester gilt, dass sie im Rahmen ihrer Tätigkeit durch die heilige Beichte und das Sakrament der Krankensalbung heilen können, womit deutlich wird, dass es hierbei nicht (nur) um körperliche Heilung, sondern stark um die seelische Heilungsmöglichkeit geht (vgl. Müller 2006).

Seelsorger Pater Antonio

Pater Antonio habe ich nur einmal getroffen, an seinem Arbeitsplatz in einem großen Wiener Krankenhaus, wo er für die Personalseelsorge der KrankenhausmitarbeiterInnen zuständig ist. Viele Jahre war er auch als Krankenhausseelsorger tätig und kennt damit beide Seiten der Seelsorge[91] in diesem Bereich. Er ist ein ca. 60-jähriger, mittelgroßer Mann mit weißem Haar, der mich sehr herzlich empfängt und mir durch seine offene Art den Einstieg in das Interview erleichtert. Im christlichen Bereich fühle ich mich – obwohl ich katholisch sozialisiert bin – am meisten „feldfremd“ und so helfen mir seine Erklärungen zur Priesterausbildung sehr bei der Einordnung in mein Forschungsfeld. Nach seinem Theologiestudium spezialisierte er sich auf Krankenhausseelsorge und absolvierte eine 4-monatige Ausbildung, in der psychologische, theologische und praktische Elemente vermittelt wurden.
Pater Antonio berichtet von seiner engen Zusammenarbeit mit anderen Berufsgruppen, wie Sozialarbeitern, Psychologen oder dem Entlassungsmanagement.
Er betont, wie wichtig es aus seiner Sicht ist, Räume zu schaffen, in denen die Hilfesuchenden wirklich offen sein können.

> *„[W]o gibt es einen Raum, wo ich wirklich schwierige, intime Sachen aussprechen kann ohne Gefahr zu laufen, dass es missbraucht wird. Und diese Räume fehlen uns eigentlich. (…) Und das wäre eigentlich die Aufgabe aller eigentlich – glaube ich – diese Räume zu schaffen ... wo man wirklich offen sein kann.“ (TI12_75–76)*

Der physische Raum im Krankenhaus, in dem Pater Antonio seine Tätigkeit als Seelsorger verrichtet und der ihm gleichzeitig als Büro dient, ist eher klein und mit einigen Büchern und einem PC ausgestattet. An den Wänden hängen Heiligenbilder, Kreuze und Fotos. Im Gespräch erzählt mir Pater Antonio, dass er bei seiner täglichen morgendlichen Gebetszeit auch großen Wert darauf legt, sich den Ort – wo auch immer er sich gerade befindet – „schön herzurichten“, er verwendet dafür normalerweise Kerzen, ein Kreuz und seine Bücher.
Einen Grundsatz seiner Begleitung sieht Pater Antonio in der respektvollen Begegnung und im Ernst-Nehmen des Gegenübers.

> *„Und das Wichtigste ist jetzt, egal von welcher Seite man es betrachtet, die Person ernst zu nehmen mit dem was sie sagt und auch zu respektieren. Ich muss ja dem nicht zustimmen. Das ist von mir nicht gefordert. Und das ist ein wichtiger Teil. Ich glaube, das ist der wichtigste Teil, das einmal zu respektieren und dann zu schauen wo kommt das her.“ (TI12_35)*

Als persönliche Rahmenbedingung der spirituellen Begleitung, die er anbietet, ist es für Pater Antonio wichtig seine eigene spirituelle Quelle zu pflegen.

[91] Unter Seelsorge wird in diesem Zusammenhang vor allem das Angebot zu einem persönlichen Gespräch im Rahmen eines Beratungs- bzw. Begleitungsprozesses verstanden. Neben religiösen Lebensfragen und der Möglichkeit zur Aussprache oder Beichte, können (familiäre oder berufliche) herausfordernde Situationen, Stress, Suchtprobleme, Entscheidungssituationen, etc. Inhalt dieser Gespräche sein.

> *„Für mich persönlich ist es auch ganz, ganz wichtig, dass ich natürlich auch diesen spirituellen Zugang, diese Quelle pflegen muss ... weil gerade in helfenden Berufen ist es so, dass man sehr gefordert ist ... man ist sehr herausgefordert.“ (TI12_39)*

Er tut dies in seiner Gebetszeit und beschreibt einen Anteil davon als „Psychohygiene“. Als weiteren wichtigen Punkt nennt er den Austausch mit anderen und die Reflexion, z. B. bei Weiterbildungen oder Symposien. Neben dem persönlichen Gebet, der Meditation und dem Bibelstudium, nennt er auch den gemeinsamen Gottesdienst mit der Eucharistiefeier als Quellen, um gut mit sich selbst in Kontakt zu sein.
Persönliche Transzendenzerfahrungen erlangt Pater Antonio hauptsächlich über die Stille, er bezeichnet diese Zustände als „geschenkte Momente“.

> *„[W]ir nennen das eher geschenkte Momente (…) wo man sich der Stille öffnet, jetzt egal mit welcher Methode (…) auch durch Meditationsmusik, (…) aber eher hauptsächlich durch Stille, ganz einfach man sich dieser ... wir nennen das transzendenteren Bewusstseinslage [bewusst] wird und da gibt es dann mystische Erfahrungen.“ (TI12_51)*

Spiritueller Begleiter und Coach Karl L.

Karl habe ich als vielseitigen und vielschichtigen Menschen kennengelernt, der in verschiedenste Rollen schlüpfen kann und neben seiner Seite als spiritueller oder schamanischer Begleiter auch in das Feld der Beratung zuordenbar ist. Ich habe Karl zufällig bei einer Veranstaltung kennengelernt und seitdem in verschiedenen Settings (z. T. als Lehrenden, z. T. als Coach bzw. Begleiter) immer wieder mit ihm Kontakt gehabt. Meist trifft man Karl leger in Jeans und Pullover und mit einem Schal um den Hals gewickelt an. Er ist ca. 60 Jahre alt, groß, eher hager und schlaksig und hat fast zu einer Glatze rasierte graue Haare. Karl raucht gern, kann in Gespräche eintauchen, dass alle Beteiligten, er inklusive, Zeit und Raum vergessen und lässt immer wieder mal auch seine spitzbübische Art aufblitzen. Er zeigt sich interessiert an seinem Gegenüber, blickt genau hin und fordert einen durch eine manchmal provokant angelegte Gesprächsführung heraus, sich zu zeigen und selbst Stellung zu beziehen. Die Lehrendenrolle liegt ihm und er teilt sein Wissen und seinen Erfahrungsschatz gerne im Rahmen verschiedener Gesprächs-, Seminar- und Ausbildungssettings.
Karl hat Psychologie, Philosophie, Physiologie und Elektronik studiert und sich intensiv mit Bewusstseinsforschung, schamanischen Traditionen, Trancephänomenen, psychoaktiven Substanzen und spirituellen Konzepten auseinandergesetzt.
Sein beruflicher Werdegang ist sowohl von wissenschaftlichen Tätigkeiten als auch von selbstständigem Unternehmertum und Beratungstätigkeit geprägt. Er ist im Coaching, Consulting und HR-Bereich ebenso zu Hause wie im Bereich der Bewusstseinsforschung und transpersonalen Archäologie. Menschen begleitet er in Einzel- oder Gruppensettings mit bewusstseinspsychologischer Beratung genauso wie Firmen bei Leadership-Themen oder Visionsentwicklungsprojekten.
Seine Praxis befindet sich in einem Altbau im 2. Bezirk und ist bis auf eine Fotografie einer violetten Blume sehr neutral in schwarz-weiß gehalten eingerichtet. Der Raum vermittelt dadurch den Eindruck (Projektions-)Fläche für die unterschiedlichsten Anlässe zu bieten und spiegelt Karl meiner Empfindung nach damit sehr gut wider.
In seiner Arbeit greift Karl auf viele Methoden zurück, die er Wissenstechniken nennt, die er sich im Laufe der Jahre angeeignet hat.

„Nicht Multitasking, das ist ganz etwas anderes, sondern wirklich in der Lage zu sein mehrgleisige, Mehrkanalwahrnehmungen und Mehrkanalverarbeitung simultan laufen zu haben. Das ist eine Wissenstechnik, die ich am meisten in der Kampfkunst gelernt habe, weil du da dein Sensorium so hochfahren musst, weil es ums Überleben geht und du dabei dein Sensorium aufs Maximale geöffnet haben musst. Die, die das nicht haben überleben nicht lange ... sind tot. (...) d. h. ich nehme in einer ausgedehnteren Form wahr, ich verarbeite simultan und ich orientiere mich an den Clustern der Wahrnehmungen von dir und deinen Körpersignalen. Da hast du noch gar kein Wort gesagt." (TI11_25)

Neben den „Wahrnehmungskanälen", die uns über unsere Sinne wie Sehen, Hören und Tasten zu Verfügung stehen, nutzt Karl auch Modi, die er als energetische Wahrnehmung bezeichnet. Karl nutzt in seiner Arbeit gezielt auch andere Bewusstseinszustände oder „body-mind-states", wie er es nennt, bei sich selbst und im Kontakt mit seinem Gegenüber.

„Ich brauche also Landkarten für body-mind states, ich brauche ein Repertoire an body-mind states und ich brauche die Fähigkeit zu shiften. (…) [E]s ist der Körper, der die Bewusstseinslage bestimmt oder den Bewusstseinszustand, daher ist es einmal in erster Linie von meinen körperlichen Fähigkeiten abhängig. Wenn es als biologische Fähigkeit in meiner biologischen Konzeption angelegt ist, dann ist [die] Frage, (…) welche körperlichen Randbedingungen ich für einen Bewusstseinszustand brauche? Wenn ich das von der Körperlichkeit her anschaue, dann ist für das Herbeiführen eines shifts von einem Zustand in den anderen daher ein gewisses Maß an spezifischer, dafür erforderlicher körperlicher Geübtheit, Vertrautheit, Gewandheit, Geläufigkeit vorausgesetzt." (TI11_43)

Karl verfügt aufgrund seiner unterschiedlichen Ausbildungen über ein großes Repertoire an Methoden und Techniken. Er schlüpft dabei auch gern mal in die Rolle eines etwas undurchschaubaren „Zauberers", während man ihm ebenso – manchmal sogar nur kurze Zeit später – als bodenständigen, Anekdoten erzählenden Karl, mit dem man Stunden redend und essend und trinkend verbringen kann, begegnet. Diese Wandelbarkeit nutzt er auch in seiner Rolle als Prozessbegleiter.

4.3.4 Körperarbeit mit energetischer bzw. spiritueller Ausrichtung

In diesem Subfeld meines Forschungsfelds fasse ich körpertherapeutische Praktiken, Noseck-Licul spricht auch von „Heilmethoden am Bewegungsapparat" (vgl. Noseck-Licul 2014) wie Cranio-Sacral-Therapie, Rolfing, Lomilomi-Massage, etc. zusammen, die z.T. durch spirituelle Praktiken oder „Energiearbeit" ergänzt werden. Energetische Verfahren oder auch „Energiemedizin" bezeichnet Methoden, die von bestimmten „Energiekonzepten" ausgehen. Die Behandlungen und Praktiken sollen in der Regel dabei unterstützen Energieflüsse im Körper in Balance zu bringen und somit zum Wohlbefinden beitragen. Hart definiert „energy healing therapy" in Berufung auf das amerikanische *National Center for Complementary and Alternative Medicine* als „the channeling of healing energy through the hands of a practitioner into the client's body to restore a normal energy balance and, therefore, health" (Hart 2012:309).

Rolfing-Therapeutin Rebekka E.

Selbst wenn Rebekka direkt aus einer Rolfing-Sitzung kommt, wird man von ihr normalerweise mit Frische, Leichtigkeit und Aufmerksamkeit begrüßt. Es ist ihr anzumerken, dass ihr ihre Arbeit Spaß macht. Rebekka ist um die vierzig, mittelgroß, hat braunes gewelltes Haar und ein

ansteckendes Lachen. Ich kenne Rebekka schon sehr lange und war auch schon öfters als Klientin bei ihr. Rebekka strahlt für mich etwas Unkompliziertes aus. Gepaart mit der Besonnenheit, die sie im Tun an den Tag legt, erzeugt das ein Klima von Offenheit, Respekt und Veränderungsmöglichkeit. Rebekka ist eine Frau, die mit beiden Beinen im Leben steht, bei der ich mich im wahrsten Sinn des Wortes in kompetenten Händen weiß. Sie ist ausgebildete Physiotherapeutin und zertifizierte Rolferin[92] mit Zusatzausbildungen in Neurologie, Osteopathie u. a. mehr. Zusätzlich beschäftigt sie sich mit Trauerbegleitung und Hospiz. Mit ihrer Arbeit kann Rebekka Menschen mit den unterschiedlichsten Anliegen – von chronischen Schmerzen bis zur Geburtshilfe – begleiten und sie neben der körperlichen auch auf anderen Ebenen erreichen. Als Vorbereitung und Grundvoraussetzung für ein gutes Arbeiten braucht Rebekka dazu ihre tägliche buddhistische Praxis.

> *„[I]ch brauche einfach eine Form von Meditation, dass ich runterkomme und mich leer mache von allen Sachen. (…) Um einfach auch, glaube ich, auch selber zu spüren was es heißt leer zu sein, damit ich auch weiß, das ist der andere, das bin ich." (TI8_17)*

Die Sitzungen finden in Rebekkas Praxis im 4. Bezirk statt. Die Altbauwohnung ist großzügig, klar eingerichtet und wirkt auf mich mit vielen Akzenten in grün, frisch und gemütlich gleichzeitig. Im Behandlungsraum gibt es zwei Sesseln, ein kleines Tischchen, einen körpergroßen Spiegel und einen Behandlungstisch. Am Anfang der Arbeit steht immer eine Befundaufnahme und Analyse, die für Rebekka bereits mit der Art der Begrüßung beginnt und in einem ausführlichen Gespräch fortgesetzt wird. Die Fragen nach der persönlichen Körpergeschichte, womöglich vorhandenen Schmerzen, dem Schlafverhalten usw. liefern ihr dabei einerseits inhaltlich wichtige Informationen für das gemeinsame Therapieziel und offenbaren andererseits vor allem durch die Art und Weise der Beantwortung viel Hilfreiches über die KlientInnen. Nach dem Gespräch folgt die visuelle Analyse des Körpers, bei der sich die KlientInnen bis auf die Unterwäsche ausziehen und im Raum auf und ab gehen.

> *„Ja, und dann schaue ich mir an, wie die Menschen gehen und stehen. Und ob dieses Bild, das ich dann sehe, zusammen passt mit dem, was ich im Gespräch erlebt habe. Und da ist es ganz unterschiedlich. Manchmal sind da Welten dazwischen und manchmal passt es ganz klar, manchmal sieht man die Schmerzen, manchmal sieht man überhaupt nichts. Manchmal sieht man eine Person, die wunderbar im* Alignment *ist und aber von sich sagt, sie hat die schlechteste Haltung. Also, dann weiß ich, dann sind z. B. psychische Ebenen ein großes Thema. Also, das ist nie am Tablett oberflächlich, aber wenn ich dann solche Diskrepanzen bemerke vom Gespräch und von dem, was ich dann sehe und das ich zusammensetze, dann kriege ich ein Bild von dieser Person." (TI8_13)*

Nach dem Gespräch und der visuellen Analyse findet der Wechsel auf den Behandlungstisch statt.

> *„Also, das sind zuerst das Hören und dann das Sehen und dann, wenn sich die Person hinlegt. Was verändert sich im Liegen? Kann die Person sich entspannen? Können die die Unterlage annehmen? Brauchen die ... können die loslassen? Können sie sich auf die*

[92] Rolfing - Strukturelle Integration, benannt nach der Begründerin Ida Rolf, ist eine Körperarbeit, bei der mithilfe einer tiefen Behandlung des Bindegewebes ein systematisches Ausbalancieren des körperweiten Fasziennetzes sowie Bewegungsverfeinerungen stattfinden und die auch mit einer Schulung der eigenen Körperwahrnehmung einhergeht. Vgl. www.rolfing.at.

Situation einstellen? Sind sie nervös, alle diese Sachen. Das ist noch bevor ich arbeite." (TI8_13)

Zugedeckt mit einem Leintuch und, falls einem kühl wird, einer zusätzlichen Decke, werden dann in der Rolfing-Behandlung verschiedene Körperpartien massiert und bearbeitet. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf den Faszien, den Häuten, die die Muskeln, Knochen und Organe umhüllen, und die mithilfe einer tiefen Bindegewebsmassage weich und beweglich gemacht werden. Ziel einer Rolfing-Therapie ist auch eine verbesserte Eigenwahrnehmung des Körpers, was im Gesamtergebnis dann zu einer verbesserten Körperhaltung führt.
Rebekkas Werkzeug sind dabei ihre Hände und ihre gesamte Wahrnehmung während des Prozesses.

„Ich fokussiere immer zwischen den Händen. Ich habe zwei Enden. Und zwischen den zwei Enden spüre ich eine klar spürbare Bewegung. Das ist manchmal wie ein Zittern, manchmal ... es kommt darauf an, was für Gewebe, die haben sozusagen unterschiedliche Geschwindigkeiten, in meinem Gefühlsempfindungsrahmen. Aber zwischen meinen Händen und durch diesen Körper beginnt sich was zu bewegen und das ist manchmal ein langsames, weiches ... aber es hat immer etwas Drehendes. Und manchmal, vor allem bei akuten Schmerzen, ist es so, dass wenn ich diese zwei Stellen ... ich finde das ein bisschen so wie eben eine Kordel ... wenn man die Enden annähert, fangt das an sich zu entwurschteln. Und das ist da sehr ähnlich. Wenn ich die richtigen Stellen aneinander nähere, und manchmal ist das nur in meinem Fokus, manchmal ist das wirklich ziemlich manuell - das kommt auf die Struktur ein bisschen an -, dann fangt das manchmal total wild zu zittern an." (TI8_15)

Diese tiefe Strukturarbeit auf der Körperebene geht auch mit einer Veränderung auf anderen Ebenen einher und genau das ist auch das Ziel der strukturellen Integration des Rolfings: eine aufgerichtete, ausbalancierte Haltung, wobei sich Haltung hier sowohl auf den Körper als auch auf den Geist beziehen lässt.

„Es gibt wirklich manche Patienten, wo ich mir denke ich, hätte ich hätte das mit Fotos dokumentieren sollen. Das ist wirklich manchmal Wahnsinn, wie die sich aufrichten. Manche richten sich strukturell gar nicht so auf, aber machen innerlich riesige Schritte. Und manchmal geht das einher und manchmal sehe ich das, aber die Menschen merken das noch nicht und bringen das wahrscheinlich auch oft gar nicht in Zusammenhang ... was egal ist, weil Hauptsache es passiert." (TI8_89)

Ich erlebe Rebekka als achtsam in ihrer Arbeit – mit ihren KlientInnen und mit sich selbst. Sie reflektiert ihre eigenen Grenzen und ist zugleich neugierig darauf Neues zu entdecken und auszuprobieren, wodurch sie für mich insgesamt sehr beweglich wirkt.

Cranio-Sacral-Therapeutin Sabine T.

Sabine ist eine jünger wirkende Frau Anfang fünfzig, die für mich Wärme, Ruhe und Gelassenheit ausstrahlt. Sie hat eher kürzere, grau-blonde Haare, ist schlank und erweckt durch ihre Bewegungen den Eindruck, als fühle sie sich in ihrem Körper sehr wohl. Ich habe Sabine vor vielen Jahren bei einem Seminar kennengelernt und kenne ihre Arbeit auch aus der Rolle als Klientin. In der Begegnung mit Sabine fühle ich mich wahrgenommen, so wirklich gesehen. Durch die Art und Weise, wie man von ihr angeblickt und betrachtet wird, scheint sie nicht nur das Äußere wahrzunehmen. In ihren Handlungen wirkt Sabine sehr klar, beispielsweise dadurch,

dass sie ihre eigenen Grenzen gut wahrt und zugleich auch respektvoll die ihres Gegenübers achtet.

Sabine ist ausgebildete Allgemeinmedizinerin, hat sich aber schon früh in ihrer Karriere auch für alternative Methoden interessiert. Begonnen hat ihr Weg mit Akupunktur und es folgten Ausbildungen in Cranio-Sacrale Impuls Regulation, Traumatherapie und Bachblütentherapie sowie eine intensive Beschäftigung mit Ritualgestaltung, alternativen Heilmethoden und Schamanismus wie Huna oder nordamerikanischen Traditionen. Außerdem legte sie in ihrer Ausbildung einen Schwerpunkt auf Babytherapie und begleitet oft Schwangere und Babys in ihrer Arbeit. Sabine T. verbindet in ihrer Herangehensweise schulmedizinisches Wissen und alternative Ansätze und deckt mit ihrem Angebot eine breite Palette ab.

Sabine lacht gerne und fühlt mit ihrem Gegenüber mit, sie lässt sich stark auch auf den emotionalen Anteil ein, der Teil ihrer Tätigkeit ist. Als Vorbereitung auf ihre Arbeit und um „ganz präsent“ sein zu können, macht sie tägliche Körperübungen, räuchert sich und tankt Kraft in der Natur.

Die Behandlungen finden in einer Gemeinschaftspraxis im 8. Bezirk statt, die sie sich mit Rolfing-TherapeutInnen teilt. Es ist eine großzügige, helle Altbauwohnung, die neutral eingerichtet ist, ohne dabei kühl zu wirken. Es gibt einen Empfangsbereich mit Garderobe und Sesseln und zwei große Therapieräume. An den weißen Wänden hängen großflächige, abstrakt gehaltene Bilder. Neben einem Regal mit einer Kiste mit Spielsachen, ein paar Unterlagen und zusätzlichen Pölstern ist der Raum nur mit zwei Sesseln und einem kleinen Tischchen auf der einen Seite des Raums und einem gepolsterten Massagetisch auf der anderen Seite ausgestattet. Der Raum wirkt klar und leer, ein Teppich und eine Decke auf dem Behandlungstisch in warmen Farben verleihen dem Raum auch etwas Heimeliges.

Sabine arbeitet vordergründig mit Cranio-Sacraler Impuls Regulation[93]. Der übliche Ablauf einer Behandlung beginnt mit einem Gespräch, währenddessen man sich auf den beiden Sesseln leicht schräg gegenübersitzt und bei dem erörtert wird, was das momentane Anliegen ist. Dann findet ein Wechsel auf den Behandlungstisch statt. Die KlientInnen sind während der Behandlung voll bekleidet. Sabine sieht einen Vorteil der Körperarbeit darin, dass diese es den KlientInnen erleichtert in einen entspannten und sich vom Alltagsbewusstsein unterscheidenden Zustand zu kommen. Der Einstieg in die Arbeit erfolgt meist über den Körper, zuerst über das Anliegen, das Schildern der Symptome und Zuhören im Gespräch, dann über das Hinschauen mit besonderem Augenmerk auf den Körper und die Körpersprache (speziell bei den Babys), dann über die Berührung mit den Händen.

> *„Also, zuerst ist einmal die Sprache, die Körpersprache und der sprachliche Ausdruck, die für mich die erste Spur ist. Als Zweites sind meine Hände ... ich liebe es, Menschen zu berühren und wenn ich dann mit meinen Händen in die Nähe des Körpers komme oder auf den Körper komme, dann kommt ganz viel Information.“ (TI5_5)*

[93] Die Cranio-Sacrale Impuls Regulation (CSIR) wurde aus der Cranio-Sacralen Osteopathie entwickelt und ist eine Körperarbeit, bei der mit sanften Handgriffen, vorwiegend am Schädel (Cranium), an der Wirbelsäule und am Kreuzbein (Sacrum) gearbeitet wird. Ziel der Behandlung ist, eventuelle Blockaden des Cranio-Sacralen Systems, der Zirkulation der Gehirn- bzw. Rückenmarksflüssigkeit (Liquor) im zentralnervösen System, zu lösen und dadurch die Selbstheilungskräfte des Menschen zu aktivieren. Vgl. www.csir.at.

Neben den bereits genannten Methoden des Gesprächs, der Blickdiagnostik und des Berührens, kann Sabine auch „anders schauen“, womit sie ein „energetisches Wahrnehmen“ und den „Körper scannen“ meint, bei dem es auch nicht notwendig ist, dass die Person dafür physisch anwesend oder in der Nähe ist. Diesen „Wahrnehmungskanal“ kann Sabine bewusst ein- und ausschalten.

> *„Das ist ja irre, wenn du alles, was es gibt rund um uns auf der ... in der nicht-alltäglichen Wirklichkeit ... ja, also wenn dieses Tor dauernd offen ist, das ist nicht ... nein ... wäre für mich nicht lebbar. Geht nicht.“ (TI5_19)*

Sabine berichtet hat schon als Kind „ganz viel wahrgenommen“ zu haben, dabei aber von ihrem familiären Umfeld oftmals nicht ernst genommen worden zu sein und aus diesem Grund diese Fähigkeiten mit der Zeit zurückgenommen zu haben. Erst später in ihrem Leben, vor allem im Rahmen von Ausbildungen, hat sie sich Schritt für Schritt wieder mehr in diese Richtung geöffnet und Handwerkszeug erworben, um mit ihren Fähigkeiten umgehen und diese für ihre Arbeit einsetzen zu können.
Die körperliche Resonanz auf die Symptome der KlientInnen und das Sehen innerer Bilder und ganzer Filme kommen besonders auch bei während der Behandlung auftretenden Emotionen zum Tragen. Wahrnehmen, ihnen Raum geben und sie dadurch ansprechbar und bearbeitbar zu machen ist für Sabine das Credo und dafür stellt sie sich in einer wertschätzenden Haltung zur Verfügung.

> *„[I]in diesem völlig Wertfreien und sehr viel Raum Gebenden entstehen in mir Fragen, wo ich dann nachfrage. (…) Und durch dieses Fragen und Raum-Geben entsteht dann manchmal noch ein Gespräch oder kriegt das ... so eine Geschichte Platz. Und die Geschichten, die zu beleuchten und die aus der Tiefe zu holen, sind dann das Heilsame an dem Prozess.“ (TI5_5)*

Sabine nimmt ihre KlientInnen durch ihre Arbeit nicht nur auf einer Körperebene wahr, sondern auch stark emotional und „energetisch“. Sie ergänzt dies auf der kognitiven Ebene durch intellektuelle Überlegungen und Betrachtungen aus einer wissenschaftlichen Meta-Position. Diese Brückenschläge machen für mich die besondere Qualität der Begegnungen mit Sabine aus.

Lomilomi-Therapeutin und Heilerin Maria Z.

Maria ist herzlich und schwungvoll und wirkt manchmal vielleicht etwas schusselig. Sie füllt den Raum mit ihrer Präsenz, ihrem Lachen und ihren Geschichten. Ihre Lebendigkeit lässt leicht übersehen, dass Maria Z. um die siebzig ist. Ihr Haar ist rötlich gefärbt und sie trägt ihr Naturell unterstreichende bunte Kleidung. Ich habe Maria vor über zehn Jahren vor meinem Forschungsaufenthalt in Hawai’i kennengelernt, als ich von ihr eine Lomilomi Massage und Heilbehandlung bekam. Das Zusammensein mit ihr bringt etwas in mir zum Wirbeln und schenkt gleichzeitig Kraft. Mit Maria verschwimmen die Grenzen zwischen Privatem und Behandlung, zwischen Interview und Selbsterfahrung, zwischen Seminarteilnahme und Treffen im Bekanntenkreis schnell einmal und so habe ich mich auch schon in ihrer Küche bei einem Tee oder improvisierten Abendessen wiedergefunden. Das Zusammensein mit ihr ist gekennzeichnet von ihrer Energie und Lebensfreude und dem Teilen persönlicher Dinge.

Maria ist ausgebildete Dolmetscherin, Psychologin und Psychotherapeutin, sie hat ein Frauengesundheitszentrum gegründet und in ihrer zweiten Lebenshälfte begonnen sich mit alternativen Heilmethoden und Körperarbeit zu beschäftigen. Auf Hawai'i wurde sie in Lomilomi[94], der traditionellen hawaiianischen Körpermassage, ausgebildet und kehrt seitdem immer wieder dorthin zurück. Von der Körperarbeit führte ihr Weg dann auch weiter in den „energetischen und spirituellen Bereich" und so arbeitet sie heute mit Gesprächen, Körperarbeit und spiritueller Beratung. Es geht darin darum „energetische Blockaden" zu lösen und dadurch den Energiefluss wiederherzustellen.

Ihre Seminare, Körper- und Heilarbeit bietet sie sowohl in ihrem Haus außerhalb von Wien als auch in ihrer Wohnung im 16. Bezirk in Wien an. Sie wohnt so bunt und lebendig, wie sie selbst ist. In ihrem Behandlungsraum mit vielen Bildern an den Wänden findet man neben Fotos ihrer Lehrer und Lehrerinnen und ihren Karteikarten auch Edelsteine, Bachblütenfläschchen, Aurasoma-Öle und ein kleines Kristallpendel. Vor einer Couch stehen ein kleiner Tisch und zwei weitere Sessel. Über den Behandlungstisch ist ein hawaiianisch aussehendes Tuch gebreitet.

Ihre Heilarbeit beginnt sie als ausgebildete Psychologin immer sehr „klassisch" mit einer Anamnese und einem Gespräch über die momentane Situation und den Anlass, erst dann beginnt sie den Körper zu behandeln.

> *„Also, ganz normal wie ein Arzt eigentlich abfragen würde. Geburtsdatum und Kinder, ihre Befindlichkeit im Leben frage ich ab und dann sehe ich die Verbindungen zur Vergangenheit. Dann frage ich ab Krankheiten und das derzeitige Problem. Und das wird dann von der Geschichte her beleuchtet. Dann erst wird der Körper behandelt. Weil, es ist ja so, dass alles Erlebte im Körper ist. Ich finde es wieder, was ich da gehört habe im Körper. Und dann im Körper bringe ich es einfach in eine heilende Form." (TI3_209)*

Nicht immer braucht es die Stufe der körperlichen Behandlung, manchmal arbeitet Maria auch gleich auf der energetischen Ebene und kümmert sich direkt um den Bereich „wo es steckt", ohne vorher den gesamten Körper durchzuarbeiten. Um das tun zu können, braucht es für sie eine Öffnung aller ihr zur Verfügung stehenden „Wahrnehmungskanäle".

> *„Ich spüre etwas. Ich habe meine Hautsinne, Tastsinne. Den habe ich geschult durchs Lomi. Aber (…) ich kriege auch Bilder im Kopf. Stimmen höre ich, wenn ich nach oben rufe und um Antwort bitte. Dann kriege ich auch Stimmen. Ich gehe alle [auf] Kanäle, wenn ich wirklich etwas wissen muss." (TI3_149)*

„Wenn ich heilen will, öffne ich mich" sagt Maria und betont gleichzeitig, dass es viel Übung und Ausbildungen braucht, um diese Fähigkeiten zu schulen. Das „Feinstoffliche", wie Maria es nennt, das Wahrnehmen „feiner Schwingungen" betrachtet sie als sehr wichtig für ihre Arbeit.

> *„Die Ausbildung dauert so lange, weil man muss lernen mit dem dritten Auge zu sehen. Und das ist ja eine Drüse im Kopf. Die Zirbeldrüse. Die ist bei den meisten Menschen verkümmert und die muss man lernen zu aktivieren. Wenn die größer wird und sich öffnet, dann kann man die feinen ... dann macht man die Augen zu und sieht um sich herum die Farbe der Schwingung." (TI3_57)*

---

[94] Lomilomi ist eine hawaiianische Körperarbeit und Heilmassage, bei der die Praktizierenden unter der großzügigen Verwendung von Öl den Körper mithilfe ihrer Hände, Unterarme und Ellbogen massieren. Neben der körperlichen spielt auch die spirituelle Ebene eine bedeutende Rolle, was sich beispielsweise darin zeigt, dass am Beginn und am Ende einer Behandlung ein Gebet (*pule*) gesprochen wird (vgl. Fordinal 2003).

Maria macht auf mich den Eindruck, von ihrer Arbeit wirklich „beseelt“ zu sein, ein wenig so, als ob es ihr Auftrag in der Welt ist, Situationen und Räume der Begegnung zu kreieren und ihre Mitmenschen dabei durch ihre ganze Art daran zu erinnern, dass im Leben Platz für Leichtigkeit sein kann.

5 Mit BegleiterInnen, BeraterInnen und TherapeutInnen in der Praxis

Dieses Kapitel wirft einen Blick in die Praxis im doppelten Sinn: einerseits geht es darum neben der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Themen- und Forschungsfeld nun den zweiten Teil des Erfahrens und Erlebens in der Praxis auf Basis meiner empirischen Untersuchung darzustellen. Andererseits kann „in der Praxis“ auch als Praxisraum der Praktizierenden gelesen werden. Die räumliche Verortung meiner Forschung ist „die Praxis“, in der die Sitzungen und Stunden stattfinden. Fast alle qualitativen Interviews fanden in den jeweiligen Praxen statt, ebenso wie die teilnehmenden Beobachtungen bzw. meine Erfahrungen als Kundin oder Klientin. Nachdem im vorherigen Kapitel einige meiner ForschungspartnerInnen und ihre Praktiken und Herangehensweisen vorgestellt wurden, werde ich in diesem Kapitel, meine Erlebnisse, Beobachtungen und die Erkenntnisse aufgrund der Interviews in verdichteter Form darstellen. Zu Beginn gehe ich auf typische Abläufe in den Sitzungen oder Stunden ein, indem ich strukturelle Muster aus meinen Daten vorstelle und damit in der Praxis gängige Vorgehensweisen und Abläufe verdichte. Anschließend nehme ich die Wahrnehmungs- und Interaktionsmodi der Praktizierenden und ihrer KlientInnen und KundInnen und damit auch die Dimension des impliziten Verstehens genauer in den Blick. Danach stelle ich die persönlichen Ressourcen und Ermöglichungsfaktoren der Praktizierenden dar, indem ich auf ihre Vorbereitung, innere Verfasstheit und Haltung blicke sowie die Bedeutung sowohl der Begabung als auch der Schulung ihrer Fähigkeiten thematisiere.

5.1 Abläufe in den Sitzungen und Stunden

Jedes Praxissystem hat Modelle oder Abläufe, die mehr oder weniger flexibel im Rahmen der Begegnungen durchlaufen und gemeinsam gestaltet werden. Im Rahmen dieser Forschungsarbeit fokussiere ich auf die jeweilige Sitzung oder Stunde als Zeiteinheit, innerhalb derer ich die im Folgenden beschriebenen Abläufe und Prozessstrukturen verorte[95].
Dem Matrix-Ansatz Jungaberles (2006) zu Rahmungen rituellen Geschehens folgend, blicke ich in diesem Kapitel einerseits auf die Dauer des Rituals und andererseits auf die zeitlichen Binnenstrukturen und Handlungsabfolgen. Weitere, spezifische Rahmungen werde ich ggf. zu Beginn der Unterkapitel anführen.

5.1.1 Sich einlassen und den passenden Prozessbegleiter finden

Die (Erwartungs-)Haltung und Voreinstellung, mit der die Beteiligten in einen Begleitungs-, Beratungs- oder Therapieprozess hineingehen, ist bedeutsam für den Verlauf und für die Wirksamkeit. Auf Seiten der Praktizierenden wird in diesem Zusammenhang von *Allegiance* (Wampold 2001b) gesprochen, der Überzeugtheit vom eigenen Tun und der eigenen Methode. Die Entsprechung findet sich auf Seiten der KundInnen und KlientInnen in deren Voreinstellung

[95] Für Überlegungen zu Therapiephasen über den gesamten Verlauf der begleitenden, beratenden oder therapeutischen Zusammenarbeit gesehen vgl. z.B. Holm-Hadulla (2000).

und Offenheit in Bezug auf die ausgewählte Methode und die oder den Praktizierende/n. Aus Sicht der Praktizierenden geht es dabei um ein Einlassen-Können auf deren Art zu arbeiten und auf das damit verbundene Weltbild. Barbara W., systemische Beraterin, nennt es ein „Einlassen auf eine andere Denkwelt“ (TI1_21).

Offenheit für Veränderungsprozesse wird von einigen Praktizierenden als wichtige bzw. sogar notwendige Voraussetzung genannt.

> *RE: „[W]enn jemand kommt mit dem Bewusstsein, dass er jetzt Rolfing Sitzungen machen möchte, dann ist er meistens irgendwie schon so weit, dass er weiß, er möchte nicht nur seine Wehwehchen therapiert haben, sondern er möchte mehr. Also, d.h., er kommt schon einmal mit einer bestimmten Voraussetzung oder auch Offenheit für Prozesse aller Art.“ (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_13)*

> *SI: „[E]s braucht (…) gewisse Reifegrade bei den Menschen, (…) zumindest die Offenheit an der Reife zu arbeiten und an der Unvollkommenheit, die wir alle haben. (…) Und je mehr diese Offenheit da ist, desto tiefer kann man bohren. Desto weiter kann man kommen, desto weiter kann man sich öffnen, desto mehr kann man einbringen, desto mehr entwickelt sich und so weiter ... desto mehr Kraft ist da. Und da können Projekte entstehen, die so fliegen – ich sage es auch in der Emotion, die du jetzt merkst vielleicht – also, ich habe da echt Tränen in den Augen. Jetzt wenn ich das erzähle, läuft es mir kalt den Buckel runter. Aber genau das ist das Gefühl, wo ich merke, jetzt sind wir richtig.“ (Steffen I., Coach, TI9_61)*

Nachdem der Erstkontakt hergestellt wurde, überprüfen beide Seiten, ob sie miteinander arbeiten wollen und können. Oder anders ausgedrückt: Für ein erfolgreiches Arbeiten, das zu gelungenen Begegnungen führen kann, braucht es Passung (vgl. Schmidt-Lellek 2006:366), und die „Chemie muss stimmen“. Auf persönlicher, aber auch auf methodischer Ebene sowie in Bezug auf grundlegende Haltungen und Werte.

> *VT: Ich glaube, dass es grundsätzlich nach einem Resonanz-Prinzip erfolgt, dass Patienten bei jemandem landen ... landen vielleicht nicht, aber bleiben.“ (Vera T., Ärztin und Psychotherapeutin, TI15_25)*

Innerhalb dieses gemeinsamen Handlungsrahmens gibt es Möglichkeiten der Feinjustierung und ein Eingehen auf die Situation und die Bedürfnisse der Hilfesuchenden.

> *SI: „Je nachdem, was für den Kunden passend ist oder wo es Passung gibt, kann ich auf unterschiedlichen Ebenen auf den Kunden zugehen.“ (Steffen I., Coach, TI9_15)*

> *SI: „Und wenn du [im Rahmen einer Beratung] in einer Bank bist und du bringst Zimbeln und sie haben ein gewisses Bild ... welcher Sache dienst du? Das schafft nur Widerstand und das ist, glaube ich, nicht unsere Aufgabe. (…) Ich muss immer sehr genau schauen, (…) was davon kann ich jetzt hier verwenden, damit es der Sache dienlich ist und (…) auf einmal passiert da was und dann kannst du bei der nächsten Runde, beim nächsten Treffen weiter gehen.“ (Steffen I., Coach, TI9_39)*

Die Psychotherapeutin Anna L. betont die Wichtigkeit der Transparenz über das eigene Selbstverständnis, denn diese klare Vermittlung ihres Angebots im Erstgespräch ermöglicht ihrer Ansicht nach Passung mit den KlientInnen.

> *AL: „[W]as mich sehr befreit ... seit Jahren ist das für mich in den Erstgesprächen immer Thema, dass ich sage, so wie ich arbeite, geht es mir nicht darum, dass du als mein*

Gegenüber quasi gesellschaftlich wieder gut funktionierst und dich einfügst, sondern ich möchte dich wirklich in dem begleiten, ob jetzt therapeutisch oder auf der Coachingebene, dass du wirklich in deines findest. Und, das mag vielleicht manchmal herausfordernd sein, aber darunter kann ich nicht arbeiten. Also, ich bin keine kosmetische Therapeutin. Und du muss einfach für dich spüren, ob ich deine Wegbegleiterin sein soll. Wenn das nicht klar ist und du hast das Gefühl, du bist irritiert oder kannst nicht das klar ausdrücken, was du willst oder was auch immer das verhindert, dass du das Gefühl hast, ja, mit der möchte ich am Weg sein, dann lieber nicht." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_27)

Für sie selbst ist diese Klarheit am Beginn der Begleitung hilfreich, um, wie sie sagt „in ihre Kraft zu kommen" und dadurch für die KlientInnen schnell klar wird, wofür sie steht und wie sie arbeitet.

AL: „Und das [klar Ausdrücken, wie sie arbeitet] hilft mir, damit ich in meine Kraft komme und es gibt dem Gegenüber die Klarheit, aha, um was geht es da eigentlich? Will ich so etwas oder will das eigentlich nicht? Und dadurch mache ich die Erfahrung, dass wirklich von hundert Leuten achtundneunzig bleiben. Also, das ist einfach eindeutig, da merke ich, da liegt auch meine Kraft darin." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_27)

5.1.2 Kontakt aufnehmen

Der erste Schritt für „wirkliche" Begegnungen ist die Kontaktaufnahme. Dies passiert auf mehreren Ebenen bzw. durch die unterschiedlichen Interaktionsmodi, auf die ich auch im nächsten Kapitel noch näher eingehen werde. Die folgenden Beispiele aus der Praxis zeigen, auf welch unterschiedliche Art und Weise diese Phase von den Praktizierenden gestaltet und interpretiert wird.

Für manche Praktizierende beginnt das In-Kontakt-Treten schon vor dem physischen Treffen oder vor einem Kontakt mittels E-Mail oder Telefon.

VC: Ich habe meistens schon eine Verbindung bevor der [Klient] da ist. (…) [M]ir ist öfters passiert, dass während dem Anruf schon etwas ist, wo mir irgendeine Idee kommt oder wenn ich weiß, ich habe einen Termin ein paar Tage vorher ausgemacht, habe ich meistens spätestens eine halbe Stunde bevor die Person kommt irgendeine Ahnung über das Thema. Und das ist eigentlich für mich schon der erste Schritt, wo ich die Verbindung herstelle." (Valerie C., Heilerin, TI4_11)

Auch Sabine T. beschriebt derartige Phänomene, deren ursächliche Erklärung für sie nicht im Vordergrund steht.

ST: „Ich weiß es auch nicht, was das jetzt ist, welche Felder das jetzt sind, aber ich habe zum Beispiel Klienten, wenn die ... bevor sie mich anrufen, spüre ich die schon. So, als würden sie sich einklinken. Ja, Telepathie, Feldkommunikation ..." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_11)

Der Kontakt über Telefon oder auch E-Mail vermittelt einen ersten Eindruck, den Lukas R. als „innere Resonanz" beschreibt.

LR: „[W]o ich verstärkt hinschaue, ist, wie ich selber reagiere. Also, das fängt an eigentlich beim Erstkontakt, der noch gar nicht physisch [ist] ... also, wenn man einfach ein Mail kriegt oder telefoniert einmal und dann krieg ich irgendeine Art von Resonanz." (Lukas R., Coach, TI13_15)

Beim ersten persönlichen Treffen selbst, geht es oftmals vor allem darum eine Vertrauensbasis herzustellen.

RS: „Also, zuerst mache ich einmal Kontaktaufnahme und Vertrauen bieten, Boden, Beziehungsboden anbieten, erarbeiten oder wie immer man das nennen kann." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_43)

Claus M. beschreibt, dass er aus seiner Tätigkeit als Berater eine Art Vertrauensvorschuss aufgrund der ihm zugeschriebenen Kompetenz kennt.

CM: „[E]s gab so eine Art Anfangsvertrauen, mit dem man dann kapitalisieren konnte. D. h. Vertrauen darauf, dass das schon ... Ich hatte also in gewissem Maße ein Kompetenzvertrauen seitens meiner Klienten und konnte dann praktisch aus dieser Autorität, die mir dann zugewiesen wurde, [beginnen zu arbeiten]." (Claus M., Berater, TI6_29)

Dies entspricht folgender Beschreibung Schützeichels: „Vertrauen in das Können einer Person ist gleichsam der Indikator für die Zuschreibung von Kompetenz" (Schützeichel 2010:182).

Ein weiterer wichtiger Aspekt in dieser Phase der Interaktion zwischen KlientInnen und Praktizierenden, ist, dass das Kontaktaufnehmen an sich schon als etwas Heilsames empfunden werden kann und dadurch eine positive Auswirkung auf den Verlauf der Begleitung, Beratung oder Therapie haben kann. Claus M. beschreibt, dass er immer wieder mit Menschen „mit relativ sichtbaren Traumatisierungsresten" arbeitet, bei denen,

CM: „…das Kontaktaufnehmen eigentlich schon die Heilung ist. Trauma heißt im Grunde, ich kann nicht in Kontakt kommen. Ich komme gewissermaßen nie an und bin von daher ständig in Panik oder in Lebensangst, weil ich nicht wirklich leben kann. D.h. dieses In-Kontakt-Treten ist im Grunde schon fast das Wesentliche." (Claus M., Berater, TI6_49)

Daraus lässt sich für ihn ableiten, dass ein Ziel des Prozesses ist, Hilfesuchende dabei zu unterstützen, im Sinne der Hilfe zur Selbsthilfe, (wieder) in Kontakt mit sich selbst zu kommen.

CM: „Wir helfen Leuten Kontakt mit sich selber zu haben, letztlich. Die erste Stufe in unserem Prozess ist, wir treten mit unseren Klienten in Kontakt oder wir erlauben der Gruppe in Kontakt mit uns zu treten." (Claus M., Berater, TI6_65)

In seiner Tätigkeit als Berater und Leiter systemischer Aufstellungen hat Claus M. für sich eine eigene Vorgehensweise für das In-Kontakt-Sein entwickelt. Ausgehend vom Selbstkontakt beobachtet er, was sich (z. B. auch körperlich) ändert, wenn er mit verschiedenen Personen in Kontakt ist.

CM: „Meine Methode ist, dass ich mich selbst beobachte, meine Empfindungen, Sensationen ... und diese Beobachtung auch da nicht aufhört, wenn ich mit jemand anders in Kontakt trete. D. h. ich kann dann auch beobachten inwieweit meine Empfindung sich verändert, wenn ich mit dir in Kontakt trete im Vergleich zu den Empfindungen, die ich habe, wenn ich mit Nicola in Kontakt bin. Und es reicht, dass ich weiß, dass ich das beobachten kann. Ich muss das nicht weiter beurteilen oder sonst etwas, es ist nur wichtig, mit diesem Phänomen in Kontakt zu sein. Wenn ich das tue, dann weiß ich, ich bleibe mit dir in Kontakt ... weil praktisch mein Körper in Resonanz ist mit dem, was von dir kommt und mehr in Kontakt geht. Man kann das auch Intimität nennen, ohne dass das irgendwie anstößig sein muss. Weil ich praktisch in mir selbst spüre, was von dir kommt. Das ist eine sehr bescheidene Haltung im Grunde, weil man sich dem auch ausliefert, ein Stück, was vom anderen kommt. Ich schütze mich nicht vor dir, ich bin dir ungeschützt ausgeliefert, weil was da kommt in mir sich widerspiegelt und das heißt, ich muss es geübt haben, um

davon nicht überwältigt zu sein, sondern das eben auch nur wahrzunehmen.“ (Claus M., Berater, TI6_69)

Auch Lukas R. betont die eigenen emotionalen und körperlichen Reaktionen, die er, z. T. unbewusst, in seiner Arbeit als Coach oder Berater beim Herstellen von Kontakt nutzt.

LR: „[I]m persönlichen Kontakt ist so etwas wie ein erster Eindruck oder so etwas wie eine Sympathie. Also, spüre ich da überhaupt eine Verbindung und wie spürt sich die an? Also, Sympathie ist ein Teil davon (…) ich schaue stark auf meine emotionalen, körperlichen Reaktionen, auch im Verlauf des Prozesses.“ (Lukas R., Coach, TI13_15)

Er reflektiert auf meine Frage nach hilfreichen oder hinderlichen Faktoren für eine gelungene Kontaktaufnahme darüber, ob es überhaupt immer sinnvoll und hilfreich ist, einen „guten Kontakt“ herzustellen.

BF: „Gibt es da irgendetwas, wo du sagst, das sind Faktoren, die für dich hilfreich, unterstützend oder hinderlich sind, dass dieses Kontaktaufnehmen gut gelingt oder weniger gut gelingt?“

LR: „Na ja, es ist eher so ein Suchprozess (…) im Sinn des Ausprobierens würde ich einmal sagen. Also, ausprobieren auf welcher Ebene oder wie erlebe ich den Kontakt überhaupt im Hier und Jetzt? Bis hin zu, ist es überhaupt notwendig, in einer Gruppe z. B. einen guten Kontakt herzustellen? In der Widerstandsarbeit ist es manchmal a) gar nicht möglich, b) nicht hilfreich jetzt zwingend einen guten Kontakt zu suchen. Wozu? Geht es darum, dass es mir gut geht? Aber, klar in der Regel ist es hilfreich beim Einzelsetting ... nein, nicht nur beim Einzelsetting.“ (Lukas R., Coach, TI13_39)

In-Kontakt-Treten bedeutet oftmals auch ein Abholen der KlientInnen, dort wo sie gerade sind. Beispielsweise in Form des Anliegens, das sie haben oder des Symptomes, das sie beschreiben.

RE: „Wenn jemand kommt und sehr strukturell ist, dann gehe ich da im Erstgespräch nicht groß ein auf Prozesse und Möglichkeiten, sondern sage dem klipp und klar: und die Knochen und die Faszien und bla, so. Ich passe dann meine Sprache auch immer sehr stark an, weil ich versuche die [KlientInnen] dann da zu finden, wo sie gerade sind, und versuche sie dann zu treffen.“ (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_13)

ST: „[D]as Anliegen, das jemand bringt, das bestimmt einmal den Beginn oder den Zugang, den ich habe. Wenn mir der [Klient] schon seinen Körper anbietet und sagt, bitte kümmere dich um dieses Problem, das ich habe, dann ist das zuerst einmal das, wo ich hinschaue.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_5)

Die Psychotherapeutin Anna L. vergleicht ihre nachgehende Vorgehensweise mit einem Organismus und beschreibt die Kontaktherstellung als etwas Dynamisches.

AL: „Was sicher so zu mir und meinem Wesen gehört ist, dass ich sehr assoziativ arbeite, wenn ich es jetzt auf der kognitiven Ebene festmachen will. D. h., wenn jemand zu mir kommt, schaue [ich], was ist jetzt so da im Vordergrund, was kommt als Thema? Und das kann manchmal irgendetwas ganz Belangloses sein, wie das jemand jetzt im Raum etwas plötzlich neu wahrnimmt und ich über diese Schiene dann reintrete quasi in dieses Feld, über die Beziehungsebene und da so zu schauen ... das ist oft so eine Kette, habe ich den Eindruck. Das ist einmal so der erste Ankerpunkt und dann kommt das Nächste. Was beschäftigt mich im Moment? Da kann es sein, dass wir da irgendwie in eine Vertiefung gehen. Es kann sein, dass sich aber ganz ein neuer Zweig auftut.“ (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_7)

5.1.3 Äußere Räume schaffen

Der physische Raum, in dem sich Menschen begegnen, kann zur Art und Qualität der Begegnung beitragen. Im Matrix-Ansatz Jungaberles (2006) zu den Dimensionen eines Rituals, entspricht dieser Blickwinkel bzw. Rahmen der Beschreibung der Örtlichkeit und der Gestaltung des rituellen Raums, bei der auch der Rahmen der konstitutiven Symbolik und der Blick auf das rituelle Verhalten an diesem spezifischen Ort angewandt werden kann.

Peschl (2009) spricht von *enabling spaces*, womit er die realen Räume und deren (architektonische) Gestaltung ebenso meint, wie Raum im übertragenen Sinn. Einen passenden physischen Raum zu haben, in dem die begleitende, beratende oder therapeutische Arbeit stattfindet, wird von einigen Praktizierenden als ein wichtiger Ermöglichungsfaktor für die Gestaltung der Interaktion angesehen.

> *SI: „Du kannst keinen Raum aufmachen, wenn es ein niedriger, drückender Raum ist. Das geht einfach nicht. Oder es geht schon, aber es ist irre anstrengend. Und das Wohlfühlen ist eine ganz wesentliche Voraussetzung, dass Leute ins Arbeiten kommen ... mit Vertrauen wieder ins Arbeiten kommen." (Steffen I., Coach, TI9_34)*

Sie betonen dabei Ruhe und Ungestörtheit genauso wie eine angenehme Raumtemperatur,

> *AL: [W]ichtig ist, dass wenn ich arbeite, ich einfach in Ruhe arbeiten kann. Das hat schon etwas mit äußeren Dingen auch zu tun. Dass ich im Raum bin, wo ich das Gefühl habe, ich friere jetzt nicht oder es klopft nicht jemand an. Also, dass es wirklich einen geschützten Raum gibt für mich ... für uns." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_11)*

oder eine schlichte Möblierung.

> *SI: „Das ist mir auch wichtig, einen eigenen Coaching-Raum zu haben. Mir geht es nicht ums Haben, sondern einen Raum zu haben, wo ich Leute einladen kann und mit denen wirklich gut arbeiten kann. Und dieser Raum hat eine ganz eigene Ruhe, ist nicht sehr groß, hat eine sehr einfache, schlichte Möblierung und gibt gerade den Rahmen, damit man sich wirklich konzentriert, um was es geht. (…) Und je tiefer man arbeitet, desto wichtiger ist, finde ich, der Raum. Oder je stärker das Thema, desto wichtiger ist der Raum. Also, ich finde es wirklich faszinierend und beeindruckend, manchmal auch erschreckend wie Raum prägt." (Steffen I., Coach, TI9_27)*

Die Gestaltung des Raums hat dabei Auswirkung auf die Prozesse, die sich zwischen den beteiligten Akteuren abspielen. Sitzen sie sich direkt gegenüber oder steht ein Tisch dazwischen oder ein kleines Tischchen schräg daneben? Werden verschiedene Plätze innerhalb des Raums im Lauf der Sitzung oder Behandlung als Teil des routinisierten Ablaufs eingenommen oder ergeben sich Positionen und räumliche Dynamiken spontan und dynamisch während des Prozesses? Findet die Behandlung oder Sitzung immer am selben Ort statt oder ist sie ortsungebunden?

Die Wirkung physischer Räume möchte ich anhand meiner persönlichen Erfahrungen exemplarisch illustrieren. In den Kurzbeschreibungen der Praxisräume wird sichtbar, welch unterschiedliche Eindrücke und Wirkungen diese Räume bei mir hinterlassen haben.

Anna L.s psychotherapeutische Praxis

Die Altbauwohnung ist in warmen Farben dekoriert und wirkt wohnlich auf mich. Es gibt einen großen Therapieraum, der auch Platz bietet für Rollenspiele oder Aufstellungssequenzen. Auf der einen Seite des Raums befindet sich eine orange Couch, auf der die KlientInnen Platz nehmen, Anna sitzt gegenüber auf einem schwarzen Ledersessel, im Eck befinden sich eine Zimmerpflanze und ein kleiner Glastisch mit Platz für die Wassergläser. Der Raum ist in Gelb- und Orangetönen gehalten, es hängen einige unterschiedliche, z. T. sehr bunte Bilder an den Wänden und es gibt auf der anderen Seite des Raums zusätzliche Sitzpolster und einen großen Korb mit Stofftieren. Es ist ein Raum, in dem ich mich wohlfühle, der mir mit seinen verschiedenen Bildern und Gegenständen Anregungen liefert, mich gleichzeitig aber immer wieder auch dazu verlockt im Außen zu verweilen, z. B. bei der Betrachtung eines bestimmten Bildes, Polsters oder Stofftiers.

Renate S.s Ordinationsraum

Man betritt die Ordination durch einen hellen Empfangsbereich mit Korbsesseln, in denen man den für die Wartezeit angebotenen Tee trinken kann. Der Behandlungsraum präsentiert sich in seiner Doppelfunktion als Ordinations- und Therapieraum, mit einem größeren Glasschreibtisch und Bürostuhl dahinter, zwei zusätzlichen Sesseln vor dem Schreibtisch, wo zu Beginn jeder Sitzung ein Gespräch stattfindet, und einer Liege für die Hypnosesequenzen. Besonders beim Liegen sticht einem die Decke des Raums ins Auge: Sie besteht aus hellblauen Platten, die übersäht sind mit Wolken. Mir hat dieser Anblick immer ein beruhigendes Gefühl von Weite vermittelt. Der Raum insgesamt unterstreicht für mich mit seinen Symbolen (Schreibtisch, Urkunden, Rezeptblock, etc.) die Legitimationsmacht biomedizinischen Wissens.

Barbara W.s Praxis für psychosoziale Beratung

Barbaras Praxis im 19. Bezirk bietet als gediegene Altbauwohnung Platz für einen Einzelgesprächsraum und einen großen Gruppenraum, in dem auch die systemischen Strukturaufstellungen stattfinden. Farbenfrohe Bilder an den Wänden und Teppiche auf dem Parkettboden machen den Raum wohnlich. Es gibt Zimmerpflanzen, indirektes Licht und ein schmiedeeisernes Regal mit Stiften, Taschentüchern, Kerzen, einer Salzkristalllampe und einigen anderen Gegenständen. In einer Ecke steht ein Flipchart, das z. B. im Laufe des Gesprächs, vor dem Beginn der eigentlichen Aufstellung verwendet wird, um Familienbeziehungen zu skizzieren und mögliche RepräsentantInnen aufzulisten. In der Mitte des Sesselkreises steht, immer wenn ein Aufstellungsabend stattfindet, eine Vase mit frischen Blumen. Die Küche ist der Ort, an dem alle Aufstellungstreffen beginnen und enden. Hier wird gegessen, getrunken und es werden Beziehungen gepflegt. Die Räumlichkeiten haben für mich etwas Informelles, ohne dass dabei das Gefühl der Professionalität leidet. Es gibt, für mein Gefühl, allein schon durch die räumliche Großzügigkeit, genug Platz, dass etwas entstehen kann.

Pater Antonios Büro und Praxisraum im Krankenhaus

Der physische Raum im Krankenhaus, in dem Pater Antonio seine Tätigkeit als Seelsorger verrichtet und der ihm gleichzeitig als Büro dient, ist eher klein und mit einigen Büchern und einem PC ausgestattet. An den Wänden hängen Heiligenbilder, Kreuze und Fotos. Ich fühle mich darin etwas beengt und als Gast in seinem Büro. Gleichzeitig ist es für mich angenehm, durch die Gestaltung der Wände, etwas von der Persönlichkeit Pater Antonios zu spüren.

Karl L.s Praxis für Coaching und spirituelle Begleitung

Seine Praxis befindet sich in einem Altbau im 2. Bezirk und ist bis auf eine Fotografie einer violetten Blume sehr neutral, in schwarz-weiß gehalten, eingerichtet. Der Raum vermittelt dadurch für mich den Eindruck (Projektions-)Fläche für die unterschiedlichsten Anlässe zu bieten und spiegelt Karl meiner Empfindung nach damit sehr gut wider. Ich vermisse gleichzeitig, irgendetwas von Karl als Person spüren zu können. Mir vermittelt der Raum nicht so sehr das Gefühl, mich hier wohlig und entspannt niederlassen zu wollen, eher ist es ein Raum, von dem aus alles Mögliche entstehen könnte.

Rebekka E.s Praxis für Rolfing

Die Altbauwohnung ist großzügig, klar eingerichtet und wirkt, mit vielen Akzenten in grün, auf mich frisch und gemütlich gleichzeitig. Im Behandlungsraum gibt es zwei Sesseln, ein kleines Tischchen, einen körpergroßen Spiegel und einen Behandlungstisch. Ich fühle mich in den Räumlichkeiten wohl und es ist mir angenehm, dass jemand sichtlich Energie hineingesteckt hat, sie harmonisch zu gestalten.

Sabine T.s Praxis für Cranio-Sacral-Therapie

Es ist eine großzügige, helle Altbauwohnung, die neutral eingerichtet ist, ohne dabei kühl zu wirken. Es gibt einen Empfangsbereich mit Garderobe und Sesseln und zwei große Therapieräume. An den weißen Wänden hängen großflächige, abstrakt gehaltene Bilder. Neben einem Regal mit einer Kiste mit Spielsachen, ein paar Unterlagen und zusätzlichen Polstern ist der Raum nur mit zwei Sesseln und einem kleinen Tischchen auf der einen Seite des Raums und einem gepolsterten Massagetisch auf der anderen Seite ausgestattet. Der Raum wirkt klar und leer, ein Teppich und eine Decke auf dem Behandlungstisch in warmen Farben verleihen dem Raum auch etwas Heimeliges. Trotz der Straßenbahn, die vor den Fenstern des Raums vorbeifährt, kann ich mich hier sehr gut entspannen und empfinde es als einen geschützten Raum. Ohne Straßenlärm würde sich die positive Atmosphäre und Intimität des Raums für mich noch erhöhen.

Maria Z.s Praxis für Lomilomi und Energiearbeit

In Marias Behandlungsraum mit vielen Bildern an den Wänden, findet man neben Fotos ihrer Lehrer und Lehrerinnen und ihren Karteikarten auch Edelsteine, Bachblütenfläschchen, Aurasoma-Öle und ein kleines Kristallpendel. Vor einer Couch stehen ein kleiner Tisch und zwei weitere Sessel. Über den Behandlungstisch ist ein hawaiianisch aussehendes Tuch gebreitet. Marias Persönlichkeit spricht aus jedem Einrichtungsgegenstand und Wandschmuck. Der Raum wirkt dadurch wie eine Erweiterung ihrer Person. Ich fühle mich herzlich eingeladen und ertappe mich dabei, wie ich immer wieder fasziniert all die Gegenstände betrachte.

Diese Beispiele sind, wie gesagt, exemplarisch und meine subjektiven Empfindungen, die bei einer anderen Person naturgemäß völlig anders sein können. Bedeutsam ist jedoch, der Faktor der Wirkung, die Raumgestaltung auf KlientInnen haben kann. Jeder Raum gestaltet eine Situation (mit) und hat einen gewissen Einfluss darauf, was in diesem physischen Raum entsteht.

Manche Praktizierende nutzen in ihrer Tätigkeit Gegenstände und Dinge, die für sie für die Behandlung oder Begleitung ihrer KlientInnen bedeutsam sind. Zwei Heilerinnen beschreiben Gegenstände als etwas, das ihnen Kraft gibt. Maria Z. antwortet auf meine Frage, ob sie Dinge im Außen hat, die hilfreich sind für ihre Arbeit folgendermaßen:

MZ: „Du siehst ja einige da. Du siehst die Steine. Die holen Energien herein."

BF: „Und ist das für dich wichtig, so einen Raum zu haben, wo das passiert?"

MZ: „Unbedingt, ja. Die helfen mir. (…) Und was habe ich? Ja. Das sind die Steine. Siehst eh alles, die Muscheln ... was alles dort liegt. Das sind alles heilende Ingredienzien." (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_189–191)

Valerie C. beschreibt ihren Schmuck als Verbindungselement zu den Ahnen.

VC: „Was mich in Verbindung mit meinen Ahnen hält, (…) ... was mich daran erinnert, ist mein Schmuck, definitiv. Eigentlich geben sie den oft als Schutz, nur für mich ist es weniger Schutz als die Erinnerung vor allem. To remember who you are. So ein bisschen auf die Art." (Valerie C., Heilerin, TI4_43)

Im Gegensatz dazu, betont ein Berater, dass es ihm nicht darum geht, ganz bestimmte Gegenstände bei seinen Methoden einzusetzen, sondern dass es vor allem um die Passung mit den KlientInnen geht.

SI: „Also, was ist passend? Wie schafft man Passung? Und das geht wunderbar und ich brauche die Kerzen und die Tücher und die Äste, das brauche ich alles nicht. Und ich brauche nicht irgendein afrikanisches talking piece *und die Zimbel. Das geht einfach nicht. Und das stört mich auch manchmal in gewissen ... Ausüben von Praktiken, dass sie nicht Rücksicht genug nehmen auf das, was anschlussfähig ist. Und ich finde, dass das notwendig ist, damit die Leute ... Was ist das Ziel? Das Ziel ist ja etwas zu erreichen und auch Öffnung ist eines, was man erreichen kann, und das erreiche ich dadurch sicher nicht. Das ist völlig wurscht, wenn es ein anderer Klangkörper ist, völlig ... und dafür Akzeptanz findet." (Steffen I., Coach, TI9_37)*

Zusätzlich zur räumlichen Gestaltung durch die Einrichtung, Platzierung der Möbel, Dekoration und die verwendeten Gegenstände, sehen einige Praktizierende die Möglichkeit der Raumgestaltung auch auf atmosphärischer Ebene angesiedelt.

RE: „Ich habe immer frische Blumen. (…) Das mag ich gerne, dass es frisch ist und ich krieg Rückmeldung, dass das andere Leute auch schön finden. Aber das ist ... ich finde es einfach wichtig, dass da irgendetwas Frisches drin ist." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_27)

In Bezug auf die atmosphärische oder „energetische" Ebene von Räumen sieht sich der Berater Steffen I. noch als eher am Beginn stehend an, betont aber das – aus seiner Sicht – große Gestaltungspotenzial, wenn man sich mit der Reinigung und Energetisierung von Räumen beschäftigt.

SI: „Und dann gibt es Leute, die halt noch energetisch arbeiten ... auch wirklich den Raum energetisch aufladen. Mein Entwicklungsstand für mich ist der, dass ich schaue, dass ich, wenn ich eine Sache in einem Raum mache [der nicht mein eigener ist], bestmöglich am Tag vorher dort bin und halt das einmal mache, was ich schon kann. Und das sind oft nur ganz kleine Sachen, (…) so banale Dinge, wie einfach zu schauen, wo ist frische Luft? Das ist total banal, aber, dass der Raum frisch ist, wenn die Leute am nächsten Tag reinkommen. Und wie immer man das macht. Das ist jedem seine oder ihre Sache, aber eine Frische reinzubringen, dass da wirklich Energie fließen kann." (Steffen I., Coach, TI9_31)

Neben der Reinigung durch Räuchern oder spezielle Duftsprays, sieht Steffen I. auch in der Verwendung von Musik (oder Klängen ganz allgemein) eine Möglichkeit, Räume zu „reinigen“ und zu „energetisieren“.

> *SI: „Ja, also Klang ist wunderbar. Also, Räume mit Klängen aufladen (…) dem kann ich sehr viel abgewinnen. (…) Ich kann dem auch sehr viel abgewinnen, dass man irgendetwas zur Reinigung hernimmt. Also, ich habe so einen Spray. Es ist nicht wahnsinnig was vielleicht ... aber ... ein Schamane wird vielleicht sagen, das ist ein bisschen ein Staubwischen, aber besser als gar nichts. (…) In Meeting-Räumen oder auch in Seminarräumen, das ist ja ein Wahnsinn, was da alles in diesen Räumen steckt. Und eigentlich müsstest du das mit irgendeinem Naturbesen vorher auskehren ...wirklich bewusst (…) dieses richtig rituelle Auskehren... auch Räucherzeug [verwenden]. Ich kann das mittlerweile total gut nachvollziehen. Warum räuchert man Kirchen? Das hat nichts mit dem spirituellen Unterton ... das hat einfach damit zu tun, dass es sauber wird.“ (Steffen I., Coach, TI9_39)*

Auch die Cranio-Sacral-Therapeutin Sabine T. und die Rolfing-Therapeutin Rebekka E. berichten von der Verwendung von Duftsprays oder Räucherutensilien wie Salbei, um Räume – besonders auch zwischen den einzelnen Behandlungen – zu reinigen (vgl. TI5_9; TI8_27). Auf die Routinen und Rituale vor, während und nach Behandlungen oder Sitzungen werde ich noch detaillierter im Lauf dieses Kapitels eingehen.

Viele Praktizierende sehen einen Zusammenhang zwischen einem (physisch und „energetisch“) frischen Raum und der Möglichkeit dies als offenen Raum wahrzunehmen, in dem etwas entstehen kann. Steffen I. fasst es folgendermaßen zusammen:

> *SI: „[I]ch kann dem sehr viel abgewinnen, wirklich diese Räume sauber zu machen, wenn Leute kommen. Dass es frisch ist, sauber, frei von Vorbelastung – was immer es ist – und, dass die Leute sich wohl fühlen und sagen, ha, offener Raum. Offen auch im übertragenen Sinn. Offen für das, was jetzt kommt.“ (Steffen I., Coach, TI9_43)*

5.1.4 Setting

Der äußere, physische Raum ist ein Teil des Settings, das zusätzlich noch weitere Rahmenbedingungen der Interaktionssituation umfasst. Ringler definiert das Setting in der Psychotherapie als, „alle jene äußeren Gegebenheiten, die die psychotherapeutische Arbeit wesentlich mitbestimmen und vom Psychotherapeuten am Beginn der Behandlung mit dem Patienten vereinbart werden. (…) Dem Setting zuzurechnen sind

- personelle Fragen,
- ökonomische Fragen,
- zeitliches Arrangement,
- der Ort und Raum, an dem Psychotherapie stattfindet,
- inhaltliche Aspekte“ (Ringler 1995:758).

Anna L. beschreibt einen sicheren Raum, zeitliche Regelungen, Festlegung des finanziellen Rahmens und die Klärung ihrer Rolle als für sie wichtige Rahmenbedingungen für ihre Tätigkeit.

> *AL: „Also, was grundsätzlich schon hilft, ist natürlich – jetzt ganz praktisch – ein Raum, in dem ich mich wohlfühle. Das Interessante ist ja auch jetzt an diesem Raum hier [das*

Interview fand in ihrem Praxisraum statt], dass ich den nicht eingerichtet habe. Das muss jetzt gar nicht unbedingt ein von mir gestalteter Raum sein, aber ich muss mich grundsätzlich wohlfühlen und muss mich mit dem, wie sich der Raum präsentiert, auch wohlfühlen. (…) Dieses andere, dass es ein gesicherter Rahmen ist, sprich dass niemand eindringen kann, das ist auch wichtig. [Außerdem ist wichtig], dass eine Zeit festgelegt ist, dass der finanzielle Rahmen festgelegt ist. (…) Irritationen kommen, wenn die Rolle nicht geklärt ist oder wenn es so Vermischungen gibt [zwischen Psychotherapie und Coaching] oder die Zeit irgendwo hinläuft und ... keine klaren Vereinbarungen finanziell sind. Also, das sind wirklich Dinge, die wichtig sind, dass das passt. Und auch eine Aufklärung darüber wer ich bin und was ich tue und wie ich tue." Anna L., Psychotherapeutin, TI10_27)

Die Abgrenzung der Rolle hat Anna L. insofern thematisiert, da sie sowohl als Psychotherapeutin als auch als Coach tätig ist und dies mit unterschiedlichen Methoden und Arbeitsmodi verbunden ist. An anderer Stelle greift sie das Thema des professionellen Settings und ihrer Rolle noch einmal auf und beschreibt es in der Abgrenzung zu ihrer Rolle als Privatperson.

AL: Ich glaube, dass mir (…) das professionelle Setting total dient, nämlich, dass mir in dieser Rolle als Therapeutin immer bewusst ist, dass ich Dienende bin und zwar meinem Klient gegenüber Dienende und dass ich dadurch auch klar bleibe, (…) ich bin das Instrument, dass ich zur Verfügung stellen kann und alles, was jetzt da in mir klingt, stelle ich zur Verfügung. Das ist klar. Und das muss nicht wahr sein und nicht richtig sein und es ist. Und dann kann man schauen, was man damit macht. Also, da hilft dieses klare Setting schon. Jetzt im privaten Raum tue ich mir da oft nicht so leicht, weil sich das dann mehr mischt. Also, diese dienende Rolle. Es ist [im professionellen Setting] eine explizite Erlaubnis, dass das was in mir alles anklingt ich dir zur Verfügung stelle und das es dir dienen möge. Dadurch entsteht viel Klarheit, weil alles sein darf, was irgendwie da ist." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_41)

Auch Renate S. thematisiert die Rollen- und Aufgabenverteilung, bei der sie sich bewusst auch als Wissende präsentiert oder inszeniert, um den KlientInnen dadurch Sicherheit zu vermitteln, was insofern auch interessant ist, da sie von ihrem Grundberuf her Ärztin ist und die vertikale Hierarchiedimension (vgl. Kapitel 3.4.2) sichtlich bewusst einsetzt. Hierbei zeigt sich auch die Verbindung des äußerlichen Settings und der Rollenverteilung mit dem Thema der Kompetenz bzw. Kompetenzzuschreibung.

RS: „Ich bin sicher, dass der Raum eine Rolle spielt und ich bin auch sicher, dass die Aufgabenverteilung eine Rolle spielt. Ich positioniere mich als Arzt absichtlich und positioniere den Patienten oder Klienten absichtlich, also in ein Setting, weil ich glaube, dass es notwendig ist, als mehr Wissende – oder in diesem Bereich vielleicht mehr Wissende – oben zu sitzen. Ich sitze ja nicht wirklich oben, aber jetzt als Bild. Wir sitzen auf gleicher Höhe, aber es gibt trotzdem meinen Sessel und ich (…) benehme mich so, als ob ich die Wissende wäre, das klingt jetzt irgendwie ... aber in diesem Setting ist es für mich klar, dass ich wissend bin und das dem Patienten zeige, damit er sich sicher fühlen kann. Und den Mut aufbringt sich auf diese Reise zu bewegen, die ja ganz einfach sehr fremd ist." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_45)

Die Kombination aus einem, im Verlauf des Begleitungsprozesses konstant bleibenden, Ort bzw. äußerem Raum der Begegnung und gleicher Rahmenbedingungen im Sinn desselben Settings und Ablaufs kann dazu führen, dass es zu (positiven) Erwartungshaltungen der KlientInnen kommt. Sabine T. beschreibt aus ihrer Tätigkeit als Cranio-Sacral-Therapeutin, dass sich bei

KlientInnen, die ihre Arbeit schon kennen und mit den Abläufen vertraut sind, ein gewisser Grad an Entspannung bereits durch das Setting einstellt. Da ich dieses Phänomen aus Klientin-Perspektive ebenso kenne, berichte ich ihr, dass sich bei mir, sobald ich mich auf den Behandlungstisch lege, oftmals ein Gefühl von „es ist schon besser“ einstellt.

BF: „Das ist wie bei mir, ich sag immer, sobald ich am Tisch liege, ist es schon besser.“

ST: „Genau, so ist es. Weil dein Körper das kennt. Also, der weiß ganz genau ... du brauchst dich nur mehr hinlegen und schon ... Das ist bei mir auch so. Ich lege mich hin und sage, ah, herrlich. Das ist gut.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_98–99)

Barbara W. beschreibt aus ihrer Arbeit mit systemischen Strukturaufstellungen den Rahmen bzw. das gesamte Setting und das Wissen um diese Rahmenbedingungen im Vorfeld als einen Aspekt für das Loslassen oder Sich-Einlassen-Können der KlientInnen.

BW: „Das ist ein Einlassen auf eine andere Denkwelt. Aber ich glaube, wenn sie hier herkommen, wissen sie das schon. Das ist schon ein anderer Einstieg auch für die Menschen, dass hier eine andere menschliche Seite gefragt ist und willkommen ist, die sie draußen ja gar nicht so leben können. Gerade in einem sehr rationalen Beruf oder tendenziell mehr Männer, die sich das draußen nicht zugestehen wollen oder gar nicht können, und da herinnen doch eher Zugang haben dazu. Also, da spielt wahrscheinlich auch wieder der ganze Rahmen eine Rolle.“ (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_21)

Zusammenfassend könnte man die hier genannten Aspekte mit Frank (1991:41) auch als „healing setting“ bezeichnen (vgl. Kapitel 3.5). Eine wichtige Funktion des Heil-Settings ist, Franks Ansicht nach, dass es das Ansehen des Therapeuten erhöht und damit die Erwartungshaltung des Patienten stärkt, an diesem Ort Heilung zu erfahren.

5.1.5 Strukturelle Abläufe während der Sitzungen

Bevor der Blick noch stärker auf das Schaffen eines gemeinsamen Raums, auch im übertragenen Sinn, gelegt werden soll, widme ich mich im nächsten Abschnitt den konkreten (Behandlungs-)Abläufen nach der Kontaktaufnahme und den ersten Begegnungen in einem Raum und Setting auf einer strukturellen Ebene. Hier schließe ich an die Personenbeschreibungen in Kapitel 4 an, in denen Behandlungs- und Sitzungsabläufe im Kontext der spezifischen Praktiken geschildert wurden, und lege nun den Fokus auf abstrahiertere, strukturelle Merkmale.

Alle Praktizierenden, mit denen ich im Rahmen meiner Feldforschung Kontakt hatte, egal ob Körper- oder PsychotherapeutInnen, HeilerInnen oder Coaches und BeraterInnen, nutzen das Gespräch als ersten Einstieg ins Arbeiten bzw. die Behandlung. KörpertherapeutInnen betonen dies vermutlich deshalb mehr, da später im Verlauf der Stunde ein Wechsel auf den Behandlungstisch stattfindet und die Gespräche weniger werden oder ganz aufhören.

ST: „[I]ch höre zuerst einmal zu. Zuerst ist einmal das Gespräch. Ich frage, was brauchen Sie jetzt? Warum kommen Sie zu mir? Was brauchen Sie? Und dann kommt meist einfach ein Symptom, ein Problem, ein Anliegen sprachlich ausgedrückt. Das ist mal so das Erste. Und aus dem ... das ist einmal eine Spur, die ich verfolge und sage, ok, das bieten Sie mir an, dann schaue ich mal hin.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_5)

RE: „Dann habe ich so einen Fragenkatalog, wo ich mal nach der Körpergeschichte und der für mich relevanten Dinge frage ... also, rein im Gespräch. Und dann (…) habe ich schon viele Informationen." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_13)

Heilerin Maria Z.s Vorgehensweise – sie nennt es einen „wissenschaftlich rituellen Ablauf" – ist dabei stark geprägt von ihrer Grundausbildung als Psychologin.

MZ: „Ich setze mich zuerst her und frage ab. Von der Psychologie her, Krankheitsentstehung. Also, ganz normal wie ein Arzt eigentlich abfragen würde. Geburtsdatum und Kinder, ihre Befindlichkeit im Leben frage ich ab und dann sehe ich die Verbindungen zur Vergangenheit und dann frage ich Krankheiten ab und dann kommt das derzeitige Problem. Und das wird dann von (…) der Geschichte her beleuchtet. Und dann wird der Körper erst behandelt. Weil, es ist ja so, dass alles Erlebte im Körper ist. Ich finde es wieder, was ich da gehört habe, im Körper." (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_211)

Rebekka E. nutzt bevor die Körperarbeit, bei der die KlientInnen am Behandlungstisch liegen, beginnt, neben dem Gespräch auch die Art der Interaktion zwischen ihr und den KlientInnen für ihre Diagnostik.

RE: „Analyse mache ich von Beginn an, wenn dieser Mensch reinkommt bei der Türe, wie der mich begrüßt, wie der mir die Hand gibt, wie präsent er mir gegenübertritt." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_13)

Durch den Wechsel auf den Behandlungstisch erhält sie eine zusätzliche Dimension an Informationen.

RE: „Also, das sind zuerst das Hören und dann das Sehen und dann, wenn sie sich hinlegt. Was verändert sich im Liegen? Kann die Person dann sich entspannen? Können die die Unterlage annehmen? Brauchen die ... können die loslassen? Können sie sich auf die Situation einstellen? Sind sie nervös, alles diese Sachen. Das ist noch bevor ich arbeite." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_13)

Mithilfe all dieser gesammelten Informationen, entscheidet sie sich für einen weiteren Behandlungsverlauf.

RE: „Und dann ... quasi aus dieser aller Information entscheide ich dann, wie ich arbeite. Ob ich sehr leicht, sehr fest, sehr strukturell, sehr oberflächlich ... wie schnell ich quasi wo hingehe ... ob ich dort hingehe oder erst weiter weg. Da gibt es kein Rezept im Vorhinein." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_13)

Bei Psychotherapiestunden oder Coachingsitzungen ist das Gespräch meist der gängige Modus der Interaktion. Je nach Schule oder Ausrichtung kommt es im Verlauf der Sitzung vermehrt zur Anwendung von Methoden, die z. T. auch nicht-sprachlicher Natur sind, wie etwa im Psychodrama.

AL: „Und von der Methodik her ... klar, ich bin Psychodramatikerin jetzt von meiner Profession, d. h. wir arbeiten ja viel auf dieser Handlungsebene, d. h. wir tun auch was und bleiben nicht nur im Gespräch. Wir stehen auch auf, schlüpfen in Rollen, machen einen Rollentausch. (…) Da achte ich aber immer darauf, was kommt mir wann. Wenn ich jetzt im Gespräch bin, zu schauen, bleibe ich auf der Gesprächsebene, weil wir diese Beziehungsebene brauchen, dass das stabil ist? Gehe ich über die Körperebene, so dass etwas sich körperlich ankern kann? Mache ich eine kleine Aufstellungssequenz? Arbeite ich mit Intermediär-Objekten?" (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_7)

Praktizierende aus allen Subfeldern betonen die Wichtigkeit der flexiblen und dynamischen Strukturen in ihrer Tätigkeit, um im Kontakt mit den KlientInnen bestmöglich auf deren Bedürfnisse eingehen zu können.

AL: „Da lasse ich wirklich den Raum offen, was mir spontan kommt. Also, so einen Bauchladen halt von verschiedenen Methodiken und da greife ich wirklich so zu, je nachdem was ich für ein Gefühl habe." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_7)

CM: „Es gibt eine Anfangsform, die aber auch schon aus diesem Spüren und Erlauschen heraus entsteht und die sich dann spontan weiter entwickelt mit dem, was dann passiert. Das, was dann manche Leute (als) im Fluss sein beschreiben." (Claus M., Berater, TI6_100)

PA: „[I]n Begleitung von Menschen, das ist individuell sehr verschieden. Da (…) kann man auch ein bisschen spontan sein, was den Leuten wichtig ist. Also, ich habe einmal jemanden gehabt, der (…) hat an Verteufelungen geglaubt und dass sein Zimmer besessen ist. Das hat er geglaubt und auch nicht geglaubt, aber das war sehr wichtig, das ernst zu nehmen. Und für den war es ganz einfach wichtig beispielsweise, dass man, damit er dieses Zimmer wieder betreten kann, dass man ein Weihwasserritual und ein Rauchritual gemacht hat und nicht jetzt theoretisch gesagt hat, hören Sie, das ist eigentlich ein Blödsinn. Und dann nach drei, vier Mal war das nicht mehr notwendig. Für einen anderen kann das ... der hält das wieder nicht aus, der braucht etwas anderes." (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_47)

Routinen und ritualisierte Handlungen werden von einigen Praktizierenden als hilfreich zur Strukturierung ihrer Tätigkeit angesehen. Dies betrifft sowohl die persönliche Vorbereitung, die Strukturierung der Übergänge zwischen den KlientInnen, als auch manche Handlungsabläufe während einer Sitzung oder Stunde. Ritualisierte Handlungen sind dabei oftmals auch mit der Herstellung des Settings verknüpft – wie etwa die Zubereitung einer Tasse Tee, die (egal welche Temperatur es draußen hat) der Klientin oder dem Klient am Beginn der Stunde überreicht wird.

Zu den vorbereitenden Ritualen, von denen mir die Praktizierenden berichteten, zählt z. B. die Anrufung von Ahnen oder Gottheiten, Lehrern oder Meistern.

MZ: „Also, wenn ich heilen will, öffne ich mich und sage: ‚Dear soul of Auntie Margaret [Maria Z.s bereits verstorbene Lehrmeisterin], stay with me as I do the healing and lead me'. Nicht immer Auntie Margaret. Manchmal sage ich auch ascended masters, weil es haben sich jetzt einige Meister bei mir gemeldet, die mit mir arbeiten." (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_157)

VT: „Im Allgemeinen mache ich es nicht, aber wenn irgendetwas Spezielles ansteht, wenn ich weiß heute kommt ein Patient und das ist ganz wichtig, dass das, was ich sagen will, gut empfangen wird, dass er das versteht (…) oder wenn ich irgendetwas besonders gut machen will, dann schließe ich mich geistig an an etwas, das ich als eine übergeordnete Führung bezeichnen würde. (…) [I]ch behaupte jetzt nicht, dass das tatsächlich und real so ist – z. B. meine verstorbene Mutter oder der Pir Vilayat, das ist ein Sufi Meister. Beide schätze ich sehr und beide haben eine Art von Weisheit, wenn ich die als Ressource für mich jetzt anzapfe, dann, glaube ich, bin ich gut unterwegs. Und ob das jetzt tatsächlich ... es ist ja nur wie eine Hinorientierung, wenn ich sage Mutter oder Pir Vilayat, dann ... ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass es diese Energien tatsächlich noch in dieser

personifizierten Weise gibt, aber ich weiß es nicht und es kann auch sein, dass ich nur in mir aus dem großen Ganzen so quasi diesen Kanal dann anzapfe. Jedenfalls, was auch immer, ich fühle mich wohler dabei oder gestärkter. Das mache ich schon ab und zu.“ (Vera T., Ärztin und Psychotherapeutin, TI15_15)

In der Schilderung der Heilerin Valerie C. wird deutlich, dass ihre Beziehung zu Ahnen oder „wissenden Instanzen“ geprägt ist von einem Geben und Nehmen und ein wichtiger Aspekt ihrer Tätigkeit als Heilerin ist.

VC: „Ich habe das Gefühl, es ist ein bisschen wie eine Abmachung. Ich stehe dazu, dass ich die Fähigkeiten [ein Medium zu sein] habe und ihr [die Ahnen] lasst mich dafür in Ruhe. Und wir arbeiten zusammen, wenn es sein muss und wenn ich eine Aufgabe von euch kriege, die mich persönlich betrifft, dann erfülle ich die auch. Also, ich habe einmal gekriegt, da habe ich mir schon irgendetwas anderes ausgemacht gehabt, dann habe ich mir gedacht, es fühlt sich alles irgendwie komisch an. Was ist los, was ist los? Und dann habe ich eben noch einen offenen Auftrag gekriegt, wo ich zu den Gräbern meiner Verstorbenen gehen soll und von überall eine Erde nehmen für einen Ahnentopf. Und das musste dann genau an dem Tag geschehen. Und sobald ich mich dazu entschlossen habe, das zu machen, ist es mir dann gut gegangen. Solche Sachen kommen halt immer wieder vor. Das meine ich mit Abmachung. Sie sind da, wenn ich sie brauche im Arbeiten und ich bin für sie da, wenn sie was von mir brauchen, aber im Endeffekt sage ich ja und ich sage nein.“ (Valerie C., Heilerin, TI4_33)

Ritualisierte Übergänge zwischen den KlientInnen, wie Händewaschen, Lüften oder den Raum mit Duftspray reinigen, sorgen für eine angenehme Atmosphäre und unterstützen beim Abschließen und wieder Offen-Sein für Neues.

RE: „Also, ich lüfte immer, wenn ich hereinkomme. Dann habe ich immer so ein Duftöl ... so ein Öl-Dings, das ich sprühe. Das sprühe ich zwischen den Patienten, weil ich mag das nicht, wenn es nach der vorherigen Person riecht. Also, das mache ich für mich und für den Nächsten.“ (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_27)

ST: „Und am Ende (…) das Lüften des Raums, das Händewaschen ... die Geschichte geht raus und es ist Platz für etwas Neues.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_9)

AL: „Es gibt immer so den gleichen Ablauf. Das Verabschieden von dem Vorhergehenden findet hier im Raum statt, derjenige geht raus, der zweite sitzt meistens schon draußen, ich öffne in der Zwischenzeit die Fenster, nehme die Gläser mit – also es ist ja auch ein Tanz – und hole frisches Wasser, während das hier gelüftet wird, hole mir meine Unterlagen, schließe die Türen nacheinander und sitze dann. Also, es ist einfach ein bestimmter Ablauf von der Bewegung her, der immer der gleiche ist. (…) Es braucht wirklich dieses wir schließen ab (…), damit es neu ist und damit nichts hängen bleibt. Und, interessanterweise manche Klienten sprechen das auch an und sagen, wie geht denn das bei dir so mit dem einen nach dem anderen? Das ist mir wirklich kein Problem. Wenn ich da eine kurze Unterbrechung habe, dann bin ich in der nächsten Geschichte dann da und da hängt mir nichts ... also, das ist fast nie, dass mir da irgendetwas nachhängt und das wieder auftauchen würde in der nächsten Stunde. Das passiert praktisch nicht.“ (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_15–17)

Ritualisierte Handlungen in der Phase des Übergangs zwischen zwei Terminen helfen Rebekka E. bei der Einstimmung auf den nächsten Klienten oder die nächste Klientin.

RE: „Ich dokumentiere immer im Nachhinein, auch wenn es nur ein paar Worte sind, und ich schaue mir das [vor der nächsten Sitzung] ganz kurz an, was war. Wobei das ist wirklich mehr ein Ritual, weil durchlesen so richtig tu ich mir das eigentlich nie ... also nur so Stichworte, wo ich mir denke, ah ja, das wollte ich nachfragen oder das war. Und wenn ich den Zettel in der Hand habe, fällt mir sofort ein, was da war." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_27)

Sabine T. beschreibt, dass es in manchen Fällen noch mehr Beschäftigung braucht, um „massive Geschichten" abschließen zu können, die sie auch nach dem Ende der Behandlung und dem Verabschieden des Klienten oder der Klientin noch begleiten.

ST: „Es gibt schon, wenn [es] sehr massive Geschichten sind und ich merke das begleitet mich durch den Tag, dann gibt es für mich manchmal, dass ich dann am Abend, wenn ich zu Hause bin, ein Ritual mache. Also, dass ich mich hinsetze und noch einmal hinspüre und noch mal so merke, taucht irgendwas auf, was unterstützend sein kann? Ruft mich da irgendetwas, braucht es da aus irgendeiner Richtung noch irgendetwas. Dann gibt es so Nacharbeitung." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_9)

5.1.6 Ermöglichungsräume schaffen

Die Kombination aus äußeren Räumen, einem bestimmten Setting und dem strukturellen Ablauf kann einen Raum – im übertragenen Sinn – schaffen, in dem Dinge entstehen können, neue Perspektiven eingenommen werden und Veränderung und Entwicklung Platz hat. Im wissensbasierten Management beschreibt Nonaka (2000) dies mithilfe des *Ba*-Konzepts, Peschl (2012a:10 f.) spricht von *enabling spaces* und aus der Therapieforschung ist der Verweis auf Winnicotts (1971:103) *potential space* bekannt (vgl. dazu auch Kapitel 3.5.2). Das Außen wird dabei manchmal als Ermöglichungsfaktor empfunden, um einen „anderen" Raum zu öffnen, wie es auch Steffen I. anhand des Ortes, an dem das Interview stattfand, beschreibt.

SI: „Diese Tiefenentspannung und diese innere Ruhe, das ist die große Voraussetzung, sonst gehen die Räume nicht auf. Bei einem selber nicht und bei den anderen auch nicht. Was dem gegenübersteht, ist diese hohe Geschwindigkeit in dieser Welt. Und wo wir hier jetzt sitzen, ist ja fast ein heiliger Platz. Dass es hier leer ist, ist zwar für das Café nicht gut, aber es ist eine unheimliche Ruhe." (Steffen I., Coach, TI9_25)

Sabine T. erlebt das Betreten ihres Praxisraums als ein Öffnen auf einer anderen Ebene.

ST: „Wenn ich in die Praxis gehe, in meinen Raum hinein, ist dieses Feld da. Also, da sind Räume gut ... also, hilfreich ... einfach das Außen. Das hilft dazu."

BF: „Also, dieser physische Raum und der Raum, den du noch schaffst?"

ST: „Ja, also da erinnert sich der Körper daran oder mein Geist daran, das ist jetzt Öffnung. Da bist du jetzt in dieser begleitenden, unterstützenden Präsenz. Und das passiert ohne, dass ich das dann machen muss." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_33–35)

Einige Praktizierende beschreiben, dass ein großer Teil ihrer Tätigkeit darin besteht „Raumöffner" oder „Raumhalter" zu sein. Im „Art of Hosting", einer Begleitungsmethode für partizipative Prozesse, spricht man in diesem Zusammenhang von „holding the space" (vgl. Quick und Sandfort 2014), auch Otto Scharmer und Peter Senge (Senge u. a. 2004) verwenden diese Formulierung des „Raum-Haltens" im Zusammenhang mit dem Konzept des *Presencing* (vgl. Kapitel 3.2.1).

SI: „[Es gibt da oft] eine Hemmschwelle, nämlich sich darauf einzulassen und eben – du kennst den Begriff ja auch – Knautschzonen ... chaotic, einen sehr schönen Begriff ... Diese Spannungen auszuhalten, dass das, was da ist, rauskommt, wirklich zum Vorschein kommt. Und in solchen Augenblicken bin ich wirklich nur der Raumhalter, bin ich nur der, der mich als – wie haben wir vorher gesagt? – mich als Brücke, als Verbinder zur Verfügung stelle, mit meinen ganzen Sinnen, die ich habe." (Steffen I., Coach, TI9_21)

Dieses Halten-Können erfordert für Steffen I., dass er selbst „einen Stand" hat.

SI: „Wirklich stehen, einen Stand haben, [ist notwendig für] holding space, (…) ein energetisches Halten. [I]ch merke, das braucht viel, viel Kraft, aber andere Kraft. Das ist das eine… Die hole ich mir aus der Meditation." (Steffen I., Coach, TI9_23)

Die Heilerin Valerie C. unterstützt in ihrer Arbeit den Prozess der Kontaktherstellung durch eine bewusst durchgeführte Visualisation bzw. Imagination zweier einzelner und einer gemeinsamen Blase und sieht das Halten dieses gemeinsamen Zustands als die grundlegende Methode oder Technik für ihre Heilarbeit an, die allein deswegen und auch ohne weitere Fähigkeiten, wie eine besonders hoch ausgeprägte Wahrnehmungsfähigkeit, schon zu funktionieren scheint.

VC: „[W]enn die Person da ist, [ist der erste Schritt], dass ich sage, ich bin ich und mir vorstelle, ich mache um mich eine Blase. Der zweite Schritt ist dann, du bist du. Dass der [Klient] eine eigenständige Person ist, mache um den eine Blase. Und nachdem wir ja gemeinsam arbeiten wollen, mache ich um diese zwei kleinen Blasen noch einmal eine große rundherum." (Valerie C., Heilerin, TI4_11)

VC: „[Während der Ausbildung], gibt es genug Leute, die sagen sie spüren nichts, sie kriegen nichts mit, aber sie sind gut darin eine Blase zu halten und sie sind gut darin bedingungslose Liebe, Mitgefühl und Wertfreiheit zu halten. Und das finde ich extrem faszinierend. Dass man Themen bearbeiten kann, dass das Gegenüber – der, der mich führt, unter Anführungszeichen – nicht spüren muss, wo ich da gerade stehe. Dass es offensichtlich wirklich die Blase und das Energiefeld ist, dass ich etwas bearbeiten kann. Das finde ich so faszinierend. Sicher funktioniert es mit Fähigkeiten besser, schneller, effektiver, aber prinzipiell funktioniert es einfach auch ohne all dem Schickschnack. Und das finde ich schon extrem faszinierend, weil es ist so einfach." (Valerie C., Heilerin, TI4_55)

Otto Scharmer nennt dieses Raum-Schaffen auch ein „Gefäß bilden" (Scharmer 2009). Er betont, dass das „Gemeinsamhinspüren" an Orten stattfindet und unterteilt hierfür in den physischen, den zeitlichen, den relationalen und den intentionalen Ort.

Aus der Perspektive der Bewusstseinsforschung betrachtet, könnte man die Metapher des „Raum Öffnens" auch als Herbeiführen oder sich Einlassen auf einen anderen Bewusstseinszustand verstehen. Sabine T. beschreibt einen Zustand, in dem in ihr Fragen entstehen, folgendermaßen:

ST: „Dann öffne ich den Raum. Also, dann passiert irgendetwas, was jetzt nicht ... das ist jetzt kein bewusstes, dass ich sage so und jetzt, sondern ich merke, da ist dann Raum, dass das jetzt einfach sein darf. Wertfrei, völlig wertfrei. Und in diesem völlig wertfreien und sehr viel Raum gebenden entstehen in mir Fragen, wo ich dann nachfrage." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_5)

5.1.7 Intersubjektiver Raum

Eine weitere Ebene, die oftmals mit der Metapher eines gemeinsamen Raums beschrieben wird, ist die der intersubjektiven Begegnung. In der Dramaturgie einer Sitzung oder Behandlung weitergedacht, kann aus dem äußeren Raum, dem miteinander vereinbarten Setting, den strukturellen Abläufen und dem Ermöglichungsraum, der sich dabei auftut, zwischen den Praktizierenden und ihren KlientInnen ein „Ort der Begegnung“ entstehen.

> *AL: „Also, für mich ist es auch immer wieder wirklich faszinierend, was sich mit welchen Menschen konkret auch auftut. Also, dieses, dass es so richtig sprudelt, das geht ja nicht mit jedem, (…) wo du so das Gefühl hast, eine Idee nach der anderen ... es baut sich so ein großer Raum auf. Also, das finde ich einfach faszinierend. Mit wem geht es wie? Es ist wirklich diese Beziehung und dieses Kontakt-Thema. Es sind die Worte oft dann auch zu wenige. Was ist Beziehung? Beziehung ist ja irgendwie eh alles. Und Kontakt? Ja, wie? Es hat so wirklich was mit einem miteinander Schwingen zu tun, wo ich zwar, ja ... ich sitze als Psychotherapeutin da am Sessel und gegenüber ist der Klient, aber es geht um so eine ganz gleichwertige Ebene ... dann habe ich das Gefühl, tut sich einfach so ein gemeinsamer Raum auf.“ (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_39)*

Auch Stern betont in seinen Arbeiten die Beziehungs- und Kontaktebene und beschreibt „intersubjektives Bewusstsein“ folgendermaßen: „Eine Therapiesitzung (oder ein intimer Dialog) besteht aus einer Serie von Gegenwartsmomenten, die von dem Wunsch angetrieben werden, in einen intersubjektiven Kontakt einzutreten und das gemeinsame intersubjektive Feld zu vergrößern“ (Stern 2005:224). Er bringt diesen Prozess des „moving along“ auch mit Tronicks Vorstellung eines Prozesses der „mutual regulation“ (Ko-Regulation) in Verbindung, der gekennzeichnet ist von „matching, mismatching, and reparation“ (Stern u. a. 1998:304). Dabei spielt *kairos*, der „richtige“ Augenblick eine entscheidende Rolle. Wenn man diesen passenden Moment nutzt, werden einerseits alle Beteiligten ganz in den gegenwärtigen Moment geholt und andererseits, trägt er das Potenzial für Veränderung in sich. Das Kreieren eines gemeinsamen Raums ist mit dem Einlassen auf etwas Neues verbunden.

> *AL: „Es gibt keine Standard-Stunde. Das, was vielleicht Standard ist, ist vielleicht wirklich, dass ich mich so leiten lasse von dem was kommt, was entsteht als Raum zwischen uns und ich am Anfang nie weiß, wie das dann am Ende ausschauen sollte oder könnte.“ (Anna L. Psychotherapeutin, TI10_7)*

Stormanns beschreibt (mithilfe psychotherapeutischer Konzepte) den intersubjektiven Raum als dort, „wo sich Übertragung und Gegenübertragung im gegenseitigen Austausch begegnen“ und als einen Raum, der „die Möglichkeit einer kreativen Leistung oder Schöpfung [bietet], so dass hier etwas Neues, Drittes entstehen kann. Die kreative Schöpfung, die sich in der Regel auf ein Gefühl oder den Gefühlsaustausch bezieht, kann in einer neuen Gefühlsqualität bestehen, einer neuen Idee oder Erkenntnis. Dabei ist es intersubjektiv normalerweise so, dass beide Kommunikationspartnerinnen, also Therapeutin und Patientin, an dem Neuschöpfungsprozess beteiligt sind” (Stormanns 2013:94).

Die Komponente der Übertragung (und Gegenübertragung) wird unter anderem darin deutlich, dass sich Beziehungen im Außen bei einer tragfähigen therapeutischen Beziehung auch im Innen des Prozesses zeigen können und dadurch Möglichkeit für Bearbeitung und Veränderung

bieten. Anna L., Psychotherapeutin, beschreibt in folgendem Zitat, wie sie mit spürbaren Irritationen umgeht und wie sie diesen Aspekt der Abbildung von Beziehungen im Therapieprozess reflektiert.

> *AL: „Und was auch hilft ist, wenn so eine Irritation da ist, manchmal ist das so spürbar ... da ist irgendetwas jetzt komisch ... es wirklich zu thematisieren. Zu sagen, he, ich merke ich komme da in eine Anspannung. Was ist da zwischen uns? Spürst du das? Nimmst du das wahr? Und dann manchmal im ersten Moment, nein es ist irgendwie nichts. Und es macht aber dann was. Dadurch, dass ich es gesagt habe, kommt da was in Bewegung. Ich sage, es kann sein, dass es jetzt nur meines ist, aber mir scheint da ist einfach etwas. Schau einmal, ob für dich da etwas dran ist. Das ist auch eine Form für mich zu sorgen, weil wir halt klar davon ausgehen, dass sich in mir auch etwas abbildet, was bei dir vielleicht auch nicht sichtbar werden soll oder darf. Und ich sage auch immer dazu, das ist jetzt ein Modell. Dass sich jetzt in unserer therapeutischen Beziehung Beziehungen abbilden, die draußen gut oder schlecht oder wie auch immer laufen. Wir können davon ausgehen, dass sich alle hier abbilden. Schauen wir mal, was bildet sich denn gerade ab? Das ist für mich hilfreich und öffnet ganz oft einfach neue Wege." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_19)*

Die Beteiligung an diesem intersubjektiven Prozess beschreibt Lukas R. als gegeben, selbst wenn sie einem gar nicht immer bewusst ist.

> *LR: „Ich habe das unlängst, glaube ich, erst so richtig verstanden, dass man sich sozusagen als Gegenüber, sei es in Gruppen oder im Einzelsetting, gar nicht aus dieser Dynamik rausnehmen kann. Die Sichtweise, ich bin Berater, Therapeut, Trainer oder was auch immer, und dann gibt es eine Gruppe und die tut halt irgendetwas miteinander und dann gibt es eine spezifische Dynamik und eine Struktur und die kann man dann diagnostizieren und ... Das geht sich irgendwie nicht aus, weil ich da ja maßgeblich beteiligt bin." (Lukas R., Coach, TI13_15)*

Wie bereits beschrieben, setzt die Heilerin Valerie C. die Imagination zweier Blasen, um die herum sie noch eine dritte, gemeinsame Blase „macht", bewusst dazu ein, eine Verbindung herzustellen. Dadurch kreiert sie auch einen intersubjektiven Raum, den sie durch die Imagination, die sie im Lauf des Prozesses manchmal wiederholt, wenn es ihr nötig erscheint, gut „halten" kann.

Karl L. berichtet von einer ähnlichen Vorgehensweise in seiner Arbeit, wenn er sich mit jemandem in der „zweiten Aufmerksamkeit" unterhalten möchte. Er beruft sich dabei auf ein Konzept Carlos Castanedas, das er in seinen Beschreibungen über seine Lehre bei einem Yaqi-Indianer vorstellte (vgl. Castaneda 1975). Demzufolge gibt es eine erste und zweite Aufmerksamkeit, die mit den beiden Welten *tonal* (Welt der Materie) und *nagual* (immaterielle Welt) korrespondiert.

Karl L. führt aus:

> *KL: „Wir haben eine Aufmerksamkeit für die Alltagswelt, wir haben eine [zweite] Aufmerksamkeit. Die eine ist für herüben quasi und die andere ist für drüben. Ich muss die Aufmerksamkeit herüben beschäftigen, dass die Aufmerksamkeit für drüben frei wird. Zum Beispiel ich quassel dich jetzt voll. Ich quassel dich unglaublich voll. Ich lenke deine Aufmerksamkeit daher die ganze Zeit auf das, was ich da herumschwafle und habe dadurch die wunderbare Gelegenheit dich in aller Ruhe zu scannen, zu erforschen, abzuspüren, abzuschauen, deine Potenziale zu checken, weil meine und deine erste Aufmerksamkeit ist beschäftigt. Und die zweite Aufmerksamkeit ist daher frei. Deine zweite*

Aufmerksamkeit und meine zweite Aufmerksamkeit spielen daher miteinander. Daher kann ich, wenn ich es kann, einmal auf der Ebene der ersten Aufmerksamkeit agieren und einmal auf der Ebene der zweiten Aufmerksamkeit. Wenn ich mit jemandem zusammen bin und ich merke, oh, dessen zweite Aufmerksamkeit wäre ansprechbar, dann fange ich sofort an zu schauen, wie kann ich die zweite Aufmerksamkeit ansprechen?" (Karl L. Coach und spiritueller Begleiter, TI11_59)

In der folgenden Gesprächssequenz unterhalte ich mich mit Karl L. über ein Erlebnis zwischen uns im Rahmen eines Seminars, bei dem ich mit ihm, auf seine Bitte hin, für eine Zweier-Übung hinaus in einen Hof gegangen bin.

KL: „Wie nennt man diese Technik Wissen zu generieren, indem ich mich in der zweiten Aufmerksamkeit mit jemandem unterhalte? Weiß ich nicht. Aber du verstehst, was ich meine?"

BF: „Ja. Du hast gerade gesagt, für dich, damit du das gut machen hast können, hat es den Raum gebraucht. Also, auch rein den physischen Raum mit dem Rausgehen. Und du hast viel erzählt von Training. Ok, das ist ein Training, dass man das gut kann. Was hat das in der konkreten Situation ... hat da der Raum gereicht oder gibt es noch irgendetwas anderes?"

RL: „Die Abwesenheit, ich könnte jetzt sagen die energetische Anwesenheit vieler Energiekörper. In dem Raum waren, ich weiß nicht, zwanzig Energiekörper plus was auch immer noch alles da drin herumgeschwebt ist, der Raum war ziemlich voll mit Zeug, energetischem. Ich kann jetzt durch einen entsprechenden Energieaufwand eine Blase um mich herum machen und (…) halte das draußen. Wenn ich mich mit jemandem auf der Ebene der zweiten Aufmerksamkeit austauschen will, mache ich eine Blase um mich und diese Person. Je mehr Dreck rundherum ist, desto stärker muss ich die Blase abgrenzen. Und es kostet Energie. Und ich bin aber jemand, der mit seiner Energie extrem achtsam umgeht. D. h. um mir den Energieaufwand zu ersparen, [habe ich gesagt], lass uns nach draußen gehen." (Karl L. Coach und spiritueller Begleiter, TI11_59–61)

Belschner (vgl. 2005a:11 f.) spricht von einem „Bewusstseinsraum der Begegnung", der von professionellen Personen wie Psychotherapeuten, Beratern oder Körpertherapeuten konstituiert werden kann. Aufseiten der Praktizierenden sind hierfür Grundqualitäten notwendig, die Belschner unter dem Begriff „Präsenz" zusammenfasst. Insbesondere stellt Präsenz „die Kompetenz dar, sich in der Begegnung mit einer Person in den entstehenden Bewusstseinsraum einschwingen zu können" (Belschner 2005a:15).

Auch Barbara W. beschreibt das Gefühl, das sich einstellt, wenn sie „intuitiv" arbeitet als „gemeinsames Schwingen",

BW: „Dann arbeite ich so intuitiv und es ist so ein schönes, gemeinsames ... es ist natürlich mit dem anderen gemeinsam ein Schwingen." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_9)

und ergänzt:

BW: „[D]as ist meine Realitätskonstruktion und wenn sie bei dir so ähnlich oder du mit meiner Realitätskonstruktion, mit meinen Bildern etwas anfangen kannst oder ich mit deinen, dann ist es schön. Dann schwingen wir gemeinsam. Dann passt es. Wenn nicht, dann passt es nicht, dann müssen wir uns etwas anderes einfallen lassen." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_23)

Auch Rebekka E. spricht von einem Hin- und Herschwingen.

> *RE: „Ich glaube, dass (…) jeder eine eigene Art von Schwingung hat, aber es gibt Berührungspunkte, wo es gleich ist oder an den Berührungspunkten ist es vielleicht nicht gleich, aber schwingt irgendwie hin und her." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_77)*

Steffen I. greift die Symbolik der Schwingung in der Metapher des Resonanzkörpers auf.

> *SI: „Ich merke ich mache meine Arbeit dann gut, wenn ich wirklich gut in Resonanz bin. Dann mache ich meine Arbeit wirklich gut. Das hat zum Teil nichts mehr mit mir zu tun und wenn man es sozusagen noch einmal überspitzt, dann sage ich, ich bin ein Resonanzkörper, nicht mehr und nicht weniger. Das ist die ... wenn man es dann überhaupt noch Beratung nennt. Ich stelle meinen Resonanzkörper im Grunde genommen zur Verfügung." (Steffen I., Coach, TI9_19)*

Ähnlich dazu spricht Anna L. von sich als Instrument.

> *AL: „Ich bin das Instrument, das ich zur Verfügung stellen kann und alles, was jetzt da in mir klingt, stelle ich zur Verfügung." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_41)*

Valerie C. beschreibt einen Zustand, der auch als nondual bezeichnet werden könnte (vgl. Blackstone 2006), wenn sie davon spricht, sich als Erweiterung ihrer KlientInnen zu empfinden.

> *VC: „Ich empfinde es oft als ... manchmal ein bisschen als eine Einladung bzw. als wäre ich ... nicht unbedingt das Werkzeug, aber auch ein bisschen die Erweiterung von meinem Klienten. Also, dass ich das übersetze, was in seinem System da ist und was er sich aber selber nicht geben kann." (Valerie C., Heilerin, TI4_51)*

Aus Sicht der Körpertherapeutin Sabine T. kann sprachliche Kommunikation dazu dienen den gemeinsamen Raum herzustellen, mittels Berührungen im Rahmen ihrer Tätigkeit als Cranio-Sacral-Therapeutin gelingt ihr dies aber noch leichter.

> *ST: „Es geht schon auch über die Sprache. Also, viel ist über die Sprache. So wie wir jetzt miteinander reden, da kommt es ja auch zu einer Verbindung unserer Felder. Und das ist auch schon ganz viel. Also, das ist auch ganz viel. Da kann auch ganz viel passieren. Also, ohne dass wir uns jetzt berühren. Ich bin halt so ein haptischer Mensch. Ich mag gern berühren, ich mag gern umarmen und das ist einfach super, ich kann das in der Arbeit machen. Das ist echt gut. Das erleichtert es sehr." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_101)*

Auf die Art und Weise und mithilfe welcher Modi in diesem intersubjektiven Raum interagiert wird, werde ich im Kapitel 5.2 noch näher eingehen.

5.1.8 *Mindbody state*-Wechsel

Manchmal entstehen in einem gemeinsamen intersubjektiven Raum besondere Momente, die von einem anderen (im Sinn von: abweichend von meinem als „normal" empfundenen) Bewusstseinszustand geprägt sind. Jungaberles (2006) Matrix-Ansatz zu Dimensionen des Rituals folgend, entspricht dies dem Blick auf Manifestationen von veränderten Wachbewusstseinszuständen. Ich spreche in diesem Zusammenhang mit Roberts von *mindbody states*, der damit den mehrdeutigen und manchmal missverständlichen Begriff „Bewusstsein" zu umgehen versucht und *mindbody states* definiert als „overall patterns of cognitive and bodily functioning at any time. They are composed of body plus mind considered as one unified whole (…)" (Roberts 2013:124). Die Wortkreation aus *mind* und *body* bringt m. E. klarer zum Ausdruck,

worum es in der Erfahrensdimension in diesen Momenten geht: eine körperlich erfahrbare Veränderung, die auch meine Art zu Denken und meine kognitiven Mechanismen ändert.
Renate S., die in ihrer Tätigkeit als Hypnosetherapeutin, veränderte *mindbody states* sehr bewusst einsetzt, sieht ganz klar diesen Zusammenhang.

> *RS: „Ein veränderter Bewusstseinszustand, veränderte Körperlichkeit verändert auch Zugänge. Wenn man ... Jeder weiß das, oder? Nach einer Bergwanderung kann ich anders Dinge wahrnehmen." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_21)*

Meine persönliche Erfahrung mit dem Zustand während einer Hypnosesitzung habe ich in einem Feldtagebucheintrag folgendermaßen festgehalten:

> *„Während der Hypnose (oder sollte ich besser Trance sagen?) fühle ich mich angenehm entspannt, aber keinesfalls weggetreten. Ich könnte jederzeit aufstehen, mich bewegen, die Maske runternehmen, etwas sagen etc. Es ist mehr wie eine tiefe Entspannung, wie ich sie auch von geführten Meditationen kenne. Wirklich anders zu eben einer geführten Meditation oder einer Entspannungsreise ist der Teil mit dem Auftrag an das Unterbewusste. Da spricht sie [die Hypnosetherapeutin] eher streng und auch sehr schnell und einfach sehr bestimmt. Ich merke eindeutig, dass das mit mir was macht. Die Entspannung weicht kurzfristig einer leichten Anspannung oder, besser gesagt, Aufregung, diesen Auftrag zu empfangen. Und danach kann ich mich aber umso mehr fallen lassen und entspannen. So in der Gewissheit, den Arbeitsauftrag bekommen zu haben und daran arbeiten zu wollen. Durch das Nicht-Sehen, die Lichtreize, das Meeresrauschen und die Musik ist man multisensorisch sehr beschäftigt und es ist ein großer Unterschied zum normalen „Alltagsbewusstsein". Obwohl es eine recht technisierte Vorgehensweise ist, fühle ich mich wertgeschätzt und gut aufgehoben. Jedes Mal nach einer Hypnosesitzung fühle ich mich sehr erholt, ein bißl ‚damisch' vielleicht, aber auch wie nach einem Mini-Kurzurlaub, was möglicherweise stark mit meinem Ort der Entspannung (Meer!) zu tun hat." (FTB_27.1.2012)*

Renate S. erklärt diesen Zustand aus medizinischer Sicht folgendermaßen:

> *RS: „Also, in einem Hypnoid ist es ja so, dass durch eine veränderte Gehirndurchblutung die frontalen Zentren mehr durchblutet sind und man sagt, die emotionalen Zentren sind im frontalen Hirn und dort findet dann eine bessere Durchblutung statt. Also, es handelt sich um einen physiologischen Prozess, der durch diesen leichten Entspannungszustand oder Hypnoid genannt eine verstärkte Durchblutung dort bewirkt und deswegen dort durch Suggestionen eine Neu-Verknüpfung bewirken kann. Also, das ist ja die Idee und das Erklärungsmodell für Verhaltensveränderungen, weil eben zum Beispiel ... also, störende Verhalten wie Bettnässen, Nägelbeißen, cholerische Attacken können über eine Hypnose und diese Suggestionen dann in der Realität eine Veränderung bewirken. Also, im veränderten Bewusstseinszustand lernt er für den wieder wachen Zustand." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_19)*

Auch bei der systemischen Aufstellungsarbeit kann eine deutliche Veränderung des *mindbody states* beobachtet werden. Ein Auszug aus meinem Feldtagebuch, in dem ich meine Wahrnehmungen als Repräsentantin in einer systemischen Strukturaufstellung unter der Leitung von Barbara W. beschreibe, verdeutlicht, wie sich meine körperliche und emotionale Wahrnehmung als Repräsentantin an einem bestimmten Platz in dem aufgestellten Familiensystem schlagartig, also sobald ich an den Platz geführt wurde, verändert hat.

„Ich stehe an einem komischen Platz. Rund um mich herum läuft etwas ab, gibt es ein Geschehen, das ich kaum wahrnehme. Ich nehme nur wahr, wie bedrückend und eng es mir geht an dieser Position. Meine Beine sind schwer und verkrampft. Mein Brustkorb fühlt sich an als ob ein Ring des Eisernen Heinrichs drum liegen würde, ich kann nur ganz flach atmen. Mein Blick ist auf den Boden gerichtet, nur so ist es erträglich. Ich möchte mich hinsetzen.

Auf einmal wird mit meiner älteren Schwester gesprochen. Über meinen ganzen Körper läuft ein Schauer. Das Gesagte berührt mich, hat mit mir zu tun.

Als die Aufstellungsleiterin mich in einer späteren Sequenz bittet, bestimmte Worte und Sätze zu wiederholen, weiß ich ohne darüber nachzudenken, ob das stimmt, stimmig ist, oder nicht. Manches kommt mir einfach nicht über die Lippen. Ich kann ihre Fragen beantworten, indem ich einfach in mich hineinhöre und ohne nachzudenken, ohne zu werten, spreche.

Wenn ich an eine andere Position im Raum gestellt werde, spüre ich sofort körperlich, ob dieser Platz passt oder nicht. Auf einmal kann ich tiefer atmen, fühlt sich mein gesamter Oberkörper freier und leichter an. Plötzlich ist es mir möglich den Blick zu heben und die anderen anzusehen. Meine Beine fühlen sich nach wie vor schwer an und wie festgemauert, aber oben herum ist es viel besser.“ (Feldtagebuch, 30.1.2014)

Barbara W. hat als Aufstellungsleiterin die Rolle, die Gesamtdynamik im Blick zu haben und durch Fragen und Vorschläge zu begleiten. Über ihre eigene, v. a. körperliche und emotionale, Wahrnehmung bekommt sie genau wie die Repräsentanten Informationen. Manchmal nutzt sie dafür eine Technik, die als „kataleptische Hand“ bezeichnet wird, bei der eine Hand der Aufstellungsleiterin stellvertretend für eine/n Repräsentant/in genutzt wird. „Wir können unsere Hand in gewisser Weise so von unserem Körper abspalten, dass sie wie eine ‚unabhängige Repräsentantin‘, eine Assistentin für uns mitarbeiten kann“ (Daimler, Sparrer und Varga von Kibéd 2008:374). Barbara W. beschreibt es als einen Kreislauf: Informationen erhalten, überprüfen (durch Rücksprache mit den anderen Beteiligten und der Anliegenbringerin) und (neue) Interventionsschritte setzen.

BW: „Ich gehe auch in die Aufstellungen hinein und spüre genauso wie die Repräsentanten. Was spüre ich, wenn ich jetzt hier stehe? Und ... du kennst es ja eben auch bei meiner Hand, die ich dann halte so als ob das jetzt ein Repräsentant wäre und [ich] bekomme Informationen. Die stimmen aber nicht immer. Das ist ja das Gute daran, dass ich es dann einfach überprüfe, ob das stimmt und oft stimmt es, weil das sind halt eben meine Ideen und meine Intuitionen, die ich dazu habe. Das überprüfe ich und arbeite dann halt auf dieser Basis weiter.“ (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_6)

Sie hat dabei folgende für sie passende Erklärung, wie systemische Aufstellungen „funktionieren“:

BW: „Ich stelle überhaupt keinen Anspruch an eine Aufstellung, dass es die Wirklichkeit abbildet. Es soll nur ... und das ist aber sehr viel dieses nur – unter Anführungszeichen – ... es soll nur für die Klientin ein neues Bild, eine neue Möglichkeit, ein neuer Denkanstoß sein. Interessanterweise überschneidet sich viel mit der Außenwelt. Ja, genauso spricht mein Vater ... es kommen Dinge heraus, die die Anliegenbringerin nie erzählt hat und dann auf einmal passt das ganz genau. Das sind die Dinge, die ich sage, die wissen wir nicht, es gibt eben auch noch mehr. Aber es muss jetzt für mich nicht unbedingt da alles stimmen

und wahr sein, überhaupt nicht. Es kann sogar manchmal wie ein Theaterstück wahrgenommen werden. So könnte es sein oder so wäre ein schönes Lösungsbild für mich. Und das kann in der Realitätskonstruktion der Anliegenbringerin wieder einen Anstoß geben neu darüber nachzudenken. Ihre Familie, ihren Beruf, ihren Körper einfach anders zu sehen, anders wahrzunehmen. Auch ihr Körpergefühl ist ja da angesprochen. Es anders zu bewerten und dadurch werden neue Dinge möglich. Und das spüren aber wieder draußen die Menschen. Dass sie mit einem anderen inneren Bild, mit einer anderen Vorstellung [konfrontiert werden]. So könnte es auch funktionieren oder meine Mutter hat möglicherweise mit dem Großvater einen Konflikt, den ich nicht weiß oder der fehlt das dritte Kind, das gestorben ist, möglicherweise. Stimmt vielleicht gar nicht. Aber, wenn ich sage möglicherweise geht es der Mutter so und begegne ich dann der Mutter mit diesem Bild, mit dieser Vorstellung, dann spürt die Mutter das genauso wie in der Aufstellung. Sie spürt, dass ich ihr mit einer anderen inneren Einstellung begegne und wird sich auch anders verhalten. Und ... es ist so ein Wechsel. Das, was herinnen ist, wird dann draußen weitergetragen und was von draußen kommt, wird hier hereingetragen. Das ist meine Theorie, wie es funktioniert. Also, die ist jetzt nicht Hokus Pokus, sondern (…) das Verbinden von wir spüren hier viel herinnen, da ist das Körperwissen sehr gefragt, aber es ist nicht die Wahrheit. Es ist nicht die Wirklichkeit und schon gar nicht die einzige richtige. Und was man dann damit daraus macht, das spüren wieder die anderen. Und dadurch, nur dadurch verändert sich etwas. Das ist so meine Überzeugung." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_37)

Oftmals gehen Momente eines *mindbody state*-Wechsels mit einem Perspektivenwechsel einher. Der andere *mindbody state* ermöglicht einen anderen, fremden Blick auf (meine) Welt und birgt damit großes Potenzial für Veränderungen. In Coachingsitzungen konnte ich dieses Phänomen vor allem bei hypnosystemischen Übungen beobachten, bei denen durch das Induzieren einer leichten Trance, beispielsweise durch eine geführte Meditation, die KlientInnen aus dieser „anderen Position" heraus neue Sichtweisen auf ihr Problem oder ganz allgemein neue Ideen entwickeln.

Je nach Blickwinkel und theoretischem bzw. methodischem Konstrukt der Praktizierenden liegt der Fokus mehr auf der Induktion eines bestimmten *mindbody state* beim Klienten / bei der Klientin oder bei dem oder der Praktizierenden selbst. Fast alle Praktizierenden, die Teil dieser Untersuchung waren, betonten das Zusammenspiel zwischen ihnen selbst und ihren KlientInnen.

LR: „Das ist die Frage, wessen Bewusstseinszustand verändert sich da gerade? Ist das jetzt meiner oder ist das ... ? Also, grundsätzlich verändert sich der Bewusstseinszustand ja eh permanent, wenn man sozusagen in diese Resonanz mitgeht und die Frage [ist], (….) kann ich das beobachten, was an Bewusstseinszustand ist bei mir und den einmal wahrnehmen und vielleicht in einem zweiten Schritt dann interpretieren. Also, ich habe schon wilde Sachen erlebt ... aber ich habe das immer als Resonanzphänomen erlebt und nicht, ich bin jetzt da für mich alleine in irgendeinem anderen Bewusstseinszustand. Also, es hat immer mit dem Gegenüber zu tun. Aber ich würde das nicht absprechen. Also, ich kenne das schon auch, dass mich Meditation und Qi Gong schon wo hinbringen, das sich dann deutlich anders anspürt." (Lukas R., Coach, TI13_53)

Karl L. führt genauer aus, was er mit dem Abgleich und dem „Eintunen" in den Zustand des Gegenübers meint. Er spricht dabei von *bodymind states,* in denen sich die Interaktionspartner befinden.

KL: „Handeln als soziale Interaktion hat als erstes den Abgleich des bodymind states drinnen, damit ich weiß – nicht bewusst – aber damit ich weiß, in welchem Zustand ist jemand? Das tun die meisten Menschen vollkommen unbewusst. Und wenn du anfängst dir dessen bewusst zu werden, findest du jede Menge Hürden bis du es dann geläufig hast, dass du von Anfang checkst, in welchem bodymind state befindet sich denn gerade meine Gesprächspartnerin? Und ist mir der erfassbar? Kann ich mich darauf beziehen und je nach Absicht will ich mich dann so tunen, dass ich deinen bodymind state mit meiner Kommunikation ansprechen kann? Was schon eine nicht-explizite Wissenstechnik ist. Woran erkenne ich, in welchem bodymind state du bist? Aus einer Riesenfülle von Daten. Die Art, wie du blickst. Wenn ich ein Wort sage, wie bewegen sich die Augen dazu? Wie sind die Augenbewegungen außerhalb des Augenkontaktes? (…) Wann verlässt du ... bei welcher Linie verlässt du den Blickkontakt? Bei welchem Thema kommt er? Und genauso wie deine Augenbewegungen auch der Glanz deiner Augen, auch die Heftigkeit und die Schnelligkeit deiner Lidbewegungen, auch die Mimik im Gesicht von Faltenwurf bis Erröten ... wann runzelst du? Genau so, wann atmest du? Wann hältst du die Luft an? Jetzt könnte man sagen, ich bin die ganze Zeit nur beschäftigt diese Daten aufzunehmen, was nicht stimmt. Ich nehme sie ja ständig auf." (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_21)

Die Heilerin Valerie C. nutzt eine Art geführte Meditation, um ihre KlientInnen in einen Zustand zu versetzen, in dem sie mehr in Kontakt mit sich selbst sind.

VC: „Und dann fange ich einmal an, dass ich dem [Klienten] sage, er soll einmal am Sessel ankommen, Sitzknochen spüren, die Lehne, also, Körperfokus einmal ... Füße am Boden. Dann sage ich ihm, er soll seine Seele ganz nah zu sich atmen – hat für mich nur den Sinn, dass er möglichst nah in Kontakt mit sich kommt. Ich gehe jetzt einmal davon aus, dass das funktioniert. Das merke ich daran, dass der in Kontakt ist, für mich ist das eine Art ... der füllt sich ... wie ein Gefäß, das du hast und der wird voller. Das ist das Gefühl und wo ich merke, ok, die [KlientInnen] sind in Kontakt und dann während der das macht, mache ich meine Blase um mich, die Blase um ihn, die Blase um uns." (Valerie C., Heilerin, TI4_35)

Sie beschreibt ihren eigenen Zustand während des Arbeitens und den ihrer KlientInnen als „leichte Trance". Auf meine Nachfrage, was sie tut, um diesen Zustand zu induzieren, beschreibt sie die Verbindung, die sie zusätzlich mit einer Imagination einer gemeinsamen Blase unterstützt, als wichtiges Element.

BF: „Du hast davon gesprochen, dass es für dich so ist ... die Klienten sind in einer leichten Trance und du bist auch in so einer leichten Trance während der Situation. Was tust du, um die Klienten in den Zustand zu versetzen?"

VC: „Das ist, glaube ich, einerseits einmal, das Zu-Sich-Bringen über den Körper spüren. Dieses: Spür' deine Füße auf dem Boden, Steißbein ... Ich wandere von unten meistens nach oben. Und dann ist es viel, (…) dadurch, dass ich eben diesen Rahmen schaffe, von bedingungsloser Liebe, Mitgefühl und Wertfreiheit. (…) [E]s ist jetzt nicht so, dass ich etwas special tun müsste, dass der sich in seinem Bewusstsein verändert, sondern ich habe eher das Gefühl, dass ich mich verändere und ich dadurch, dass wir in derselben Blase sitzen, [ich] ihn mitnehmen kann."

Sills und Lown beschreiben einen bestimmten Zustand der Praktizierenden, der zu Nondualität führen kann, folgendermaßen: „What is required is a kind of resourced receptivity in which the therapist can attend at all levels to his or her own internal resonances, responses and reactions

in relationship. Such an attunement of attention reaches through and beyond the personal, transpersonal and collective unconscious into the deepest expression of interconnectedness, into the experience of non-separateness itself" (Sills und Lown 2008:76).

Manchmal stellen sich Zustände, die durch einen *mindbody state*-Wechsel beschrieben werden können, aber auch spontan ein. Steffen I. berichtet von einem Prozess, wo er eine Gruppe von Priestern begleitete und eine Methode einsetzte, die er im Gespräch nur „Circle" nennt. Es handelt sich dabei um ein Kreisgespräch, um partizipative Prozesse zu unterstützen[96], das gekennzeichnet ist von einer achtsamen und respektvollen Haltung, die sich auch in Kommunikationsregeln (Zuhören ohne zu unterbrechen oder zu bewerten, Raum für die Meinung aller Anwesenden etc.) widerspiegelt. Steffen I. beschreibt, wie das Abhalten des Kreisgesprächs zu einem anderen gemeinsamen Zustand führte und etwas „aufgebrochen" ist.

> *SI: „Ich habe mit Priestern gearbeitet und die haben halt Themen, die seit Jahrhunderten vielleicht unter den Tisch gekehrt sind. Die sich oft um Sexualität drehen, in allen Ausprägungen. Ich möchte da gar nicht so ins Detail gehen. Und wir hatten zweieinhalb Tagen miteinander. Am ersten Tag war es so ein Zusammenspielen von Menschen, die sich noch nicht so gut kannten, dann ist das immer mehr zueinander gespielt [worden]. Und das hat alles ganz harmonisch geklungen, wunderbar. Und am letzten Tag (…) [ging es darum], was tun wir jetzt? Next step. Ich weiß nicht, was mich getrieben hat, aber irgendetwas ist da noch ... Machen wir einen Circle. Machen wir einen Morgen-Circle. Machen wir eh immer. Ja, klar, passt. Plötzlich fängt der an sich so zu drehen ... wirklich so ... Ich weiß nicht, ob du das schon kennst. Für mich ist das Bild wie ein Organismus oder Herz, das ... [es ist wie] zusammenziehen, raus, zusammen, raus und das immer mehr ... Was ist hier los? (…) Und auf einmal bricht irgendetwas heraus ... aus sich raus, in der ganzen Emotion. Ja, und dann war es da. Dann waren die Themen da und (…) dann war es wirklich so etwas wie ein Healing Circle. Und dann ist das wirklich so rundgegangen. Der Erste hat angegriffen und dann haben die anderen das so gut aufgefangen mit Beiträgen und (…) dann ist das Thema rausgekommen. Wirklich mehr und mehr rausgebrochen aus der Runde. Und dann war es da. So wirklich wie nach einem Regenschauer. Und wir haben alle irgendwie ... also, ich tu mir schwer, wenn ich so was halten muss, aber irgendwie sind bei mir Emotionen gekommen und das durch einen durchgehen zu lassen und wieder abzuleiten, das war ... Und nach zwei Stunden ... die Leute haben sich zum Teil umarmt und die Leute sind aufeinander zugekommen und [sagten zueinander], schön, dass du das ausgesprochen hast. Das quält mich schon seit ich weiß nicht wann und da müssen wir etwas zusammen tun." (Steffen I., Coach, TI9_61)*

Dadurch wurde die Möglichkeit für das Ansprechen der entscheidenden Themen und damit für Veränderung geschaffen.

> *SI: „Und da merkst du, ja, jetzt sind wir da. Jetzt sind wir im Fluss, jetzt sind wir an der Essenz, jetzt sind wir an der Sache, jetzt sind wir an unseren Themen, die uns wirklich bewegen. (…) Wirklich magische Momente. Und du hast eigentlich bis auf Raum schaffen, halten, präsent sein nichts gemacht. Nichts." (Steffen I., Coach, TI9_71)*

Lukas R. berichtet von einer Erfahrung während einer Weiterbildung, bei der mit Fallarbeit und Körperarbeit zum Thema Scham gearbeitet wurde. In einer Übung mit einer Kollegin schlüpfte

[96] Vgl. dazu „The Circle Way. A Leader in Every Chair" (Baldwin und Linnea 2010).

er in die Rolle des Klienten und hatte die Aufgabe Sätze zu formulieren. Während der Übung beschreibt Lukas R., dass er „völlig abgedriftet“ ist und den Kontakt zu seiner Partnerin, die in der Rolle der Therapeutin war, nicht spüren konnte. Diese wiederum berichtete in der Reflexion danach, dass es aus ihrer Sicht nur möglich war, ihn in diesem Prozess zu begleiten, indem sie selbst auch „weggedriftet“ ist und sich auf diesen Zustand eingelassen hat.

LR: „Wir haben selber mit KollegInnen eineinhalb Tage am Thema Scham gearbeitet. Also, das Thema war Scham und wir haben uns im kollegialen Kreis über Fallarbeit zum ersten und dann am zweiten Tag über Körperarbeit zu dritt zu dem Thema beschäftigt. Und da war ich mit einer Kollegin beieinander und da ging es darum sich gegenüber zu stehen und nur ... also, ich als Klient – ein Rollenspiel – nur Sätze zu formulieren mit: ‚ich bin…‘ und ‚ich kann…‘. Also, nichts anderes und du sozusagen als Therapeutin würdest einfach da sein. Und ich habe das gemacht und bin völlig abgedriftet bis hin, dass mir gar nichts mehr möglich war zu formulieren. Also, ich war dann irgendwo ... nicht fähig bei der Aufgabenstellung, das aus einer gewissen Struktur heraus zu machen. Und der Kontakt war null, also ich habe die angeschaut und habe da irgendetwas gesprochen, wenn überhaupt. Da war überhaupt nichts spürbar. Und dann in der Reflexion ist rausgekommen, dass die Kollegin von mir gesagt hat, die einzige Möglichkeit da überhaupt in Kontakt zu kommen mit dir in der Sequenz war, wenn ich selber so weggedriftet bin.“

BF: „Also, sie selber ... die Therapeutin?“

LR: „Sie selber. Als Intervention. (…) Sie ist selber mitgegangen in dieses träumerische Weg ... und da war eine Begegnung möglich. So etwas fällt mir ein. Wo ist denn der Mensch gerade und kann ich da ein Stück mitgehen? Also, schaffe ich das auch in der Flexibilität? Kann ich mich in unterschiedliche Strukturen auch hineinbegeben und kann ich da mitgehen, dass da überhaupt etwas möglich ist. Und das ist zum Teil auch ein trial and error.“ (Lukas R., Coach, TI13_41–43)

In den Körpertherapien, wie Rolfing oder Cranio-Sacral-Therapie, findet ein klarer Wechsel des *mindbody state* statt, sobald die KlientInnen nach dem anfänglichen Gespräch auf den Behandlungstisch wechseln.

ST: „Es ist für mich dieses, dass sich die [KlientInnen] hinlegen und ich die durch meine Berührung in einen entspannten Zustand bringe ... das ist es. Also, das ist dieser parasympathische Zustand, wo die in eine Tiefenentspannung kommen – manchmal bis knapp vorm Einschlafen oder sie sogar einschlafen – wo da manchmal bei denen Bilder kommen, die sie mir schildern. Oh ja, das ist hilfreich und das ist gut. (…) [W]enn sie jetzt nicht gerade vor einer Verhandlung stehen, wo sie jetzt wirklich sehr wach sein müssen, dann schaue ich immer, dass ich die ein Stück runterhole in die Entspannung. Also, das ist was, was dann einfach mit der Cranio oder mit der Berührung passiert. Also, dass du da einfach ein Stück loslässt. Oh ja, ganz wichtig, weil die sollen auch aus dem Alltag, aus der Alltagsspannung und aus der Alltagskontrolle raus, dass Prozesse überhaupt ins Laufen kommen. Außer es ist jetzt jemand so in der Not und braucht eine Stunde Gespräch, um mir was zu erzählen, dass er endlich einmal etwas loswird, dann kriegt er das auch. Aber meist ist es verbunden mit Berührung und mit einem entspannteren Zustand.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_95)

RE: „[S]obald die [KlientInnen] sich auf das Bett legen ist es noch einmal ein Stück ... wird es einfach auch ruhiger... also, wenn die Menschen aufhören zu sprechen, [kommen sie] in den meisten Fällen mehr zu sich.“ (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_31)

Rebekka E. arbeitet als Rolfing-Therapeutin sowohl auf der körperlichen als auch auf einer anderen Ebenen, die von Praktizierenden als „energetisch“ bezeichnet wird und die oftmals stark von emotionalen Erfahrungen gekennzeichnet ist. Da ich diese Aspekte ihrer Arbeit aus der Klientinnenperspektive kenne, frage ich gezielt nach, welche Rahmenbedingungen es ihr ermöglichen auf diese anderen Ebenen zu wechseln.

> *BF: „Wenn du – ich meine, das kann ich jetzt sagen, weil ich das schon selber erlebt habe [als KlientIn bei dir] ... jetzt die Innenansicht – ... wenn du in der Arbeit doch mehr auch auf so andere Ebenen einsteigst und nicht nur so die Körper- und Strukturebene, mehr psychische Ebene oder andere Ebenen, gibt es da noch irgendwelche speziellen Dinge, die dir helfen, dass du gut einsteigst oder gut aussteigst oder die in dem Aspekt der Arbeit irgendwie wichtig wären?“*

> *RE: „So etwas mache ich nur, wenn ich das Gefühl habe, ich kann das tragen in der Situation und das ist meistens nur mit Personen, die Erfahrung haben mit solchen inneren Prozessen. Mit Menschen, wo ich bemerke, die haben keine Erfahrung, mache ich das nicht oder nur in ganz ... manchmal mache ich es schon, wenn ich ein gutes Gefühl habe und das heißt aber auch irgendwie, dass ich den Rahmen halten kann und ich ein bisschen weiß wie ich die Leute im Körper behalten kann, dass sie nicht sozusagen von diesem psychischen Sog da aus dem Körper gerissen werden. Das ist eine Technik, [bei der ich mich] immer wieder auf den [Klienten] konzentriere, Wirbelsäule, diese Sachen und nicht sich vollkommen mitreißen lassen von diesem psychischen Prozess. Das mache ich nur, wenn ich weiß, das kann ich halten bei der Person. Und das weiß ich dann ... meistens probiere ich das so stückweise. Im Körper merke ich, wenn die Leute in ihren Geschichten drinnen sind. Das ist ein bestimmtes Gefühl einfach. Und ich schaue mir das an, wie das ist, wenn ich sage so, jetzt einmal nur auf die Wirbelsäule konzentrieren, auf den Rücken ... dann ist das ein anderes Gefühl unter den Händen. Und wenn ich mit dem vertraut bin, dann weiß ich, ich kann die da hinbringen, an diesen Ort, die wissen wie das geht und dann kann ich versuchen mit anderen Ebenen zu arbeiten, aber immer mit dem Körper halt im Vordergrund.“ (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_36–37)*

Rebekka E. nennt diesen Bereich die „körperliche Psyche“, in der Prozesse auf einer „nonverbalen oder ganz dezent verbalen Ebene körperlich ablaufen“ und betont, wie wichtig es für sie ist, immer wieder zu überprüfen, was in der Situation passend ist und für welche Prozesse, sie als Prozessbegleiterin den Rahmen halten kann.

> *RE: „[E]s ist schon so eine Sicherheit oder ein Vertrauen, das ich in mich habe. Das muss aufrecht sein, dass ich das tragen kann. Wenn ich einen Zweifel habe, breche ich ab. Also, wenn ich nur einen kurzen Gedanken habe, wo führt das hin? Dann breche ich ab. Dann höre ich auf oder dann gehe ich da nicht weiter, weil dann wird das nicht gut gehen, aber wenn ich immer mit mir und mit dieser Person in Resonanz bleibe und merke, das geht, [wir] sind da auf Ebenen, wo wir alle irgendwie den Rahmen halten können, dann ... das ist halt aber sehr unterschiedlich, wo das ist.“ (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_37)*

Ein gemeinsamer Wechsel in einen anderen *mindbody state* in einer dyadischen Interaktionssituation kann – mit einem anderen Konzept gesprochen – als das Erfahren von Non-Dualität beschrieben werden. Wie aus den Beschreibungen der Bewegung, des Hin- und Herschwingens und des gemeinsamen Eröffnens eines geteilten Raums sichtbar wurde, ist dieser Zustand davon gekennzeichnet, dass Grenzen sich auflösen und wir uns nicht als getrennt von unserem Gegenüber wahrnehmen. Gleichzeitig bleiben wir aber auch „wir selbst“, haben

also eine Subjekterfahrung, sonst wäre es ja auch nicht denkbar und möglich, dass man im Nachhinein über Zustände dieser Art reflektieren kann – selbst wenn es oftmals schwerfällt, das Erlebte in adäquate Worte zu fassen. Die Psychologin und Psychotherapeutin Judith Blacksmith beschreibt dieses Phänomen im Kontext der psychotherapeutischen Begegnung folgendermaßen:

> „Interestingly, nondual realization does not eliminate the shifting contexts that characterize human discourse. Just as the laying bare of nondual consciousness does not eliminate the movement of one's emotions, thoughts, sensations and perceptions, but rather frees and illuminates that movement, it does not eliminate the dynamic exchange and reciprocal influence of culturally and psychologically shaped responses within a relational dyad. The richness of human dialogue, which depends upon differing contexts of personal memories, education, culture, gender, and so forth, is not eliminated, but revealed more clearly in the openness and spaciousness of nondual consciousness" (Blackstone 2006:31).

5.1.9 Mögliche Auswirkungen und das „Heilsame"

Das Ziel von Begleitung, Beratung oder Therapie ist, vereinfacht gesprochen, Veränderung oder Entwicklung im Leben der Hilfesuchenden zu begleiten und damit ein Stück weit zu ermöglichen.

> *LR: „Entwicklung heißt immer das Eigene in die Welt bringen. (…) Gegen Widerstände aller Art. Drinnen und draußen." (Lukas R., Coach, TI13_71)*

Entwicklung beschreiben einige Praktizierende als einhergehend mit der Auswirkung, dass KlientInnen sich selbst besser spüren können.

> *RS: „In meiner therapeutischen Arbeit oder überhaupt in meiner ganzheitsmedizinischen Arbeit kommt das immer vor, d. h. ich sehe es immer so, dass Menschen zu mir kommen – gleich ob sie sich an mich als Ärztin oder Therapeutin wenden – um sie [dabei] zu begleiten besser mit sich selber umzugehen. (…) In der therapeutischen Arbeit [geschieht das] ganz einfach durch Mechanismen, dass der Mensch sich selber wieder besser spüren kann, durch Mechanismen wie katathymes Bilderleben oder Hypnose oder körperorientierte Bewegungsübungen sich selber besser zu spüren und dieses neu erlernte oder wieder erlernte – weil es ist ja meistens nur verschüttet – Wissen dann verwenden zu können." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_13)*

> *PA: [M]an kann ja nur mithelfen ein Stück weit, dass der andere sich selber wieder richtig einordnen kann und auskennen kann." (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_35)*

Menschen dabei zu begleiten, dass sie sich eigenen Themen stellen und Prozesse „durchmachen", erachtet Valerie C. als sinnvoller (bzw. nachhaltiger), als wenn dies von einem Heiler oder einer Heilerin übernommen wird.

> *VC: „Es gibt beide Methoden. Es gibt eben die Methode Schamane arbeitet mit Klient, der Klient geht durch sein Ding durch oder Schamane arbeitet mit Klient und der Schamane geht durch. Es ist nur die Sache, wenn der Schamane da durchgeht, ist es [für mich als Schamanin] viel anstrengender und ich lebe wesentlich kürzer. Weil es wirklich an deine eigene Substanz geht. Und so aus Erzählungen mit anderen ist angeblich auch der Lerneffekt für den Klienten wesentlich geringer, weil er halt nicht selber da durchgeht, sondern eigentlich ein fertig geschnürtes Packerl wieder mit nach Hause kriegt. Und so hat er sich das Packerl selber geschnürt und das ist, glaube ich, auch wesentlich sinnvoller. Abgesehen davon, dass es halt für mich wirklich gesünder ist. Aber prinzipiell gäbe es die Möglichkeit, aber das ist halt nichts ... das sind Ausnahmefälle. Das kommt in*

Ritualkontexten vielleicht vor, aber so in der Einzelarbeit ist das etwas, das ich tunlichst vermeide.“ (Valerie C., Heilerin, TI4_41)

Fast alle meine InterviewpartnerInnen sahen ihre Aufgabe darin, Prozesse bei ihrem Gegenüber zu begleiten und unterstützend „da zu sein“. Schmidt-Lellek hat diese Haltung im Helfertyp des „Begleiters“ zusammengefasst (vgl. Kapitel 4.2.2). Sabine T. beschreibt es am Beispiel ihrer Arbeit als Cranio-Sacral-Therapeutin folgendermaßen:

ST: „Die Geschichten [der KlientInnen] zu beleuchten und die aus der Tiefe zu holen, ist dann das Heilsame an dem Prozess. Also, einfach dieses ... jetzt darf es einmal gesagt werden. Jetzt darf es angeschaut werden. Jetzt darf es gespürt werden, noch mal so hinzuspüren. Und mein Teil ist das Raum-Geben. Mein Teil ist dieses In-der-Präsenz-Sein. Ich bin da. Ich sehe dich. Ich höre dich. Ich nehme dich wahr. Ich bin als Begleitung da. Also ich sage, ich bin ganz jetzt bei dir. Ich bin unterstützend da, dass du das, was du spürst, was du siehst, was du wahrnimmst, dass du das wahrnehmen kannst und dich nicht jetzt allein gelassen fühlst dabei.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_5)

Wie schon am Beginn des Kapitels dargestellt, ist in manchen Begegnungssituationen die Herstellung von Kontakt schon an sich das Heilsame. Blackstone geht auf diesen Aspekt unter dem Blickwinkel des Erfahrens von Non-Dualität ein:

„As nondual consciousness, two people can connect with each other from within the internal space of their separate bodies. This produces a vibrational resonance between their essential qualities. For example, the love that they experience within their own body resonates with the love in the other person’s body. The mutual stimulation of this resonance is healing in itself. Wherever one person is more open in their own being than the other, it will help dissolve the rigid organizations of the other person. Thus the nondual encounter facilitates each person’s realization of nondual consciousness. There is a discernible shift in the depth and quality of contact and in the spontaneity of dialogue, whenever the subjective organizations of either person give way to the mutuality of the nondual field“ (Blackstone 2006:36).

Ein wirkliches Einlassen auf Interaktion und die individuellen Anliegen der KlientInnen ist gleichzeitig, man könnte fast sagen automatisch oder unweigerlich, mit einer Entwicklung aufseiten des oder der Praktizierenden verbunden. Vera T. beschreibt ihre Neugierde und ihr Interesse am Menschen als ausschlaggebend für ihre eigene Weiterentwicklung.

VT: „An und für sich arbeite ich wahnsinnig gern und bin auch, glaube ich ... vielleicht ist das auch eine Notwendigkeit, dass man sich anderen Zugängen öffnet, dass man sehr neugierig ist. Ich finde es einfach spannend und ich finde es, je weniger simpel die Dinge sind desto spannender. Ich finde nichts langweiliger als einen State of the Art nachzubeten (…) Also, mich interessiert mehr der Mensch in seiner Individualität und wie ich dem gerecht werden kann und auch mir mit meinem Anspruch und ich dabei mich verändere oder wachsen kann.“ (Vera T., Ärztin und Psychotherapeutin, TI15_7)

Sabine T. sieht die Auswirkungen für sich selbst noch weiter gefasst, indem sie ihre Arbeit nicht als Job, sondern als Teil ihres Lebens sieht.

ST: „[D]as ist nicht ein Job, den ich mache, sondern das ist Teil meines Lebens. Also, das fließt. Klar gibt es Termine und dann wieder Zeiten, wo ich niemand begleite, sondern nur mit mir selber bin oder mit Familie (…) Also, das eine nährt das andere eigentlich. Also,

mein Leben nährt die Arbeit und die Arbeit nährt mein Leben." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_25)

5.1.10 Abschluss

Der Abschluss der Sitzungen und (Therapie-)Stunden ist meist geprägt von einer Art Resümee und einem „Zurückholen" in die normale Alltäglichkeit. Aus meiner persönlichen Erfahrung lassen sich folgende Abschlüsse exemplarisch beschreiben: Am Ende einer Cranio-Sacral-Behandlung steht ein langsames Aufrichten aus dem Liegen, zuerst in ein Sitzen noch am Behandlungstisch und dann in ein Aufstehen, das verbunden ist mit einem Hineinspüren in das „neue" Körpergefühl. Ähnlich ist auch der Abschluss einer Rolfing-Sitzung geprägt vom Erspüren des neuen Körperzustands, manchmal begleitet von einer Art Vorher-Nachher-Analyse durch die Rolfing-Therapeutin. Am Ende einer systemischen Strukturaufstellung werden die RepräsentantInnen aus ihren Rollen entlassen (und „entrollen" sich bewusst selbst, beispielsweise durch Abklopfen des Körpers, tiefe Atemzügen oder bewusstes laut Aussprechen des eigenen Namens) und es gibt eine Abschlussrunde mit möglichen Feedback-Meldungen (noch aus den Rollen) an die Anliegenbringerin oder den Anliegenbringer. Im Coaching gibt es einen gemeinsamen Blick auf das am Beginn formulierte Ziel der Stunde, ein Resümee der KundInnen und mögliche nächste Schritte. Das Ende einer Therapiestunde ist, wenn es sich um einen längeren Therapieprozess handelt, oftmals vergleichsweise weniger stark abgeschlossen, aber ebenso geprägt von einem Blick auf nächste Schritte und Möglichkeiten. Heilbehandlungen haben oft einen ritualisierten Abschluss bzw. sind verbunden mit äußerlichen Handlungen wie der Gabe von Bachblüten-Fläschchen, Kräuterheilmitteln, einem Gebet, dem „Abstreifen" des Körpers (im Sinne von streifenden Berührungen durch den oder die Heiler/in) oder eine rituelle Abschlussformel, die gesprochen wird. Das Zurückholen in den „normalen" Alltag wird zusätzlich gefördert durch organisatorische Dinge: es gilt neue Termine auszumachen, Rechnungen zu schreiben und möglicherweise den weiteren Verlauf der Begleitung zu besprechen.
Wie schon im Abschnitt über die strukturellen Abläufe während der Sitzung (vgl. Kapitel 5.1.5) erwähnt, helfen ritualisierte Handlungen wie Händewaschen, Lüften, Raumsprays verwenden oder neues Wasser holen den Abschluss zu unterstützen bzw. den Übergang zum nächsten Klienten oder zur nächsten Klientin zu gestalten.
Das Wechseln in einen anderen Zustand als während des Arbeitens beschreibt die Hypnosetherapeutin Renate S. dabei als manchmal herausfordernd.

RS: „[I]ch muss darauf aufpassen, um in die Kognition zu gehen, um also ein Rezept zu schreiben oder einen Befund zu schreiben oder so. Da muss ich mich anstrengen und ansonsten bin ich selber in so einem Zustand, der ganzheitlichen Wahrnehmung des Patienten." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_23)

5.2 Wahrnehmungs- und Interaktionsmodi

Praktizierende nutzen unterschiedliche Arten der Wahrnehmung und interagieren auf mehreren Ebenen. In diesem Kapitel werde ich genauer auf die verschiedenen Modi der Interaktion zwischen den Praktizierenden und ihren KlientInnen eingehen. Jungaberle (2006) bezeichnet diese Dimension eines Rituals als emotionale, kognitive und motorische Erlebensmodi.

Wahrnehmung und Interaktion können dabei einerseits als zwei unterschiedliche Dinge begriffen werden, wenn beispielsweise eine Körpertherapeutin beschreibt, wie sie mit ihren Fingern spürt oder eine Beraterin von Bildern berichtet, die in ihrem Kopf und ihrer Vorstellung auftauchen, wenn sie in Kontakt tritt mit ihren KlientInnen. Wie sich schon anhand dieser ersten beiden kurzen Beispiele unschwer erkennen lässt, ist Wahrnehmung andererseits auch untrennbar mit der Interaktion verbunden[97], sie entsteht aus dem intersubjektiven Raum des In-Resonanz-Seins und wäre ohne die individuelle Kundin oder den speziellen Klienten als Interaktionspartner gar nicht oder in einer anderen Form vorhanden.
Aus diesem Grund werde ich die Modi der Wahrnehmung und Interaktion gemeinsam behandeln. Das, was dabei als Wahrnehmung tituliert wird, bildet gleichsam den Teilausschnitt des Erlebens aus Sicht der Praktizierenden ab. Die Fokussierung auf diesen Blickwinkel soll die Beantwortung der Forschungsfrage ermöglichen, was aus Sicht der Praktizierenden dazu beiträgt Interaktion zu gestalten.
Ich habe mich für die Bezeichnung “Modi” entschieden, da dies meines Empfindens nach die neutralste Wortwahl ist, um die Art und Weise zu beschrieben, wie Interaktionen in der Praxis stattfinden. Ein oftmals verwendeter Ausdruck und – für manche – hilfreiche Metapher ist die der Kanäle. Wenn man von Wahrnehmungs- oder Interaktionskanal spricht, kann dabei das Bild eines Radioempfängers entstehen, den man auf unterschiedliche Kanäle einstellen kann oder die Vorstellung auf einem Kanal eine bestimmte Botschaft von A nach B zu transportieren. So hilfreich diese Metaphern manchmal sind (und wie sich zeigen wird, nutzen Praktizierende diese auch, um ihr Erleben in Worte oder eine Bildersprache zu fassen), so schränken sie doch auch ein und beschwören im Hintergrund ein nachrichtenorientiertes Sender-Empfänger-Modell herauf. Da die Gesamtsumme meiner Daten aus den Interviews, meiner (beobachtenden) Teilnahme und meines eigenen Erlebens ein größeres Bild zeichnet, in dem die Art der Wahrnehmung auch als innere Haltung oder als gemeinsame Erfahrung einer Situation ohne Subjekttrennung und ohne Einteilung in einzelne Sinne verstanden werden kann, soll die Verwendung von Ausdrücken wie “Kanäle” oder “Kommunikationsschienen” immer (nur) als eine mögliche Beschreibung in einem bestimmten Kontext verstanden werden[98].

5.2.1 Dimension des impliziten Verstehens

Die Ebene des impliziten Wissens spielt eine große Rolle in Interaktionsprozessen (vgl. Stern 2005:129)[99] und Wissen, ganz allgemein gesprochen, hat nach Ansicht einiger Wissenschaftler (vgl. Collins 2012; Shotwell 2011) immer eine soziale Dimension. Aus der Perspektive Praktizierender in helfenden Berufen ist diese soziale Dimension nicht nur vorhanden, sondern konstituierend für den Begleitungsprozess und damit auch für den Prozess der Wissensschaffung im Sinne von neuen Erkenntnissen, Blickwinkeln oder Erfahrungen durch die

[97] Vgl. dazu den enktivistischen Ansatz Alva Noës, der schreibt: „Perception is not something that happens to us, or in us (…) It is something we do” (Noë 2004:1) und Tim Ingolds “ecological approach to perception”, der Wahrnehmung nicht als eine Aktivität des Geistes fasst, sondern den gesamten Menschen als mit seiner Umwelt verbundenen Organismus beschreibt, der Teil eines Entwicklungs- und Wachstumsprozesses ist (vgl. Ingold 2011:xii).
[98] Vgl. dazu die Bezeichnung Altered States of Consciousness (ASC) und die alternative Interpretation der beliebten Abkürzung als Adjusted Styles of Communication (vgl. Harvey und Wallis 2016:13), um im Blick zu behalten, dass es immer mehrere Perspektiven auf ein Phänomen gibt.
[99] Für eine ausführliche Darstellung vgl. Kapitel 3.2.1 Implizites Wissen.

Begleitung, Beratung oder Therapie. Karl L. formuliert die Besonderheit von Wissen folgendermaßen:

> *KL: „Wissen ist etwas, das spezifisch menschlich ist. Eine Maschine weiß nie. Eine Maschine kann nur jede Menge Informationen wirklich auf spannende Arten verarbeiten ... aber niemals wissen, weil Wissen ist ein soziales Phänomen. Wissen braucht den sozialen Austausch. Für mich ist Wissen, das nicht durch einen sozialen Austausch gelaufen ist, kein Wissen." (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_9)*

Mit der Kulturanthropologin Alexis Shotwell werde ich im Kontext dieser Feldforschung von implizitem Verstehen sprechen. In diesem Kapitel soll kurz auf diese Dimension der menschlichen Interaktion in ihrer Komplexität eingegangen werden, bevor ich mich mit den einzelnen Modi der Wahrnehmung und Interaktion beschäftigen werde. Implizites Verstehen bezeichnet nach Shotwell (vgl. 2011:xi) Gefühle, somatische Erfahrungen, Fertigkeiten und Kompetenzen, stillschweigende Voraussetzungen und das, was man als *common sense* bezeichnen könnte. Es ist gekennzeichnet von geteilten kulturellen Praktiken und ist ein essentieller Bestandteil von Transformationsprozessen.
Im Versuch sprachlich über diese Ebene zu kommunizieren, beispielsweise in den Interviews oder auch in anderen Situationen der Feldforschung, bedienen sich die Praktizierenden oftmals des Begriffs der Intuition oder des intuitiven Vorgehens und Handelns. Viele Praktizierende betonen dabei die Wichtigkeit des Zusammenspiels der intuitiven und rationalen Ebene.

> *BW: „Genauso wie das rein rationale Wissen zu wenig ist, ist mir dieses rein intuitive Wissen zu wenig und mir bringt es sehr viel, wenn ich es verbinden kann." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_5)*

> *SI: „Und ich habe dann gemerkt, wenn ich die Analytik des Kopfes und das, was ich sehe, mit dem, was ich spüre, verbinde, dann kriegt es eine unheimliche Kraft. Und man sieht dann auch, mit dem Spüren (…) kommt man auf ganz andere Ebenen." (Steffen I., Coach, TI9_15)*

Renate S. nutzt als Ärztin und Hypnosetherapeutin für die Diagnose sowohl intuitive, „gefühlsmäßige" Wahrnehmungen, als auch die Analysemöglichkeiten der Schulmedizin.

> *RS: „Das ist nur ein Gefühl und es wird auch nur so als Gefühl gespeichert, d. h. ich übersetze das nicht. (…) Wenn ich einen medizinischen Patienten wahrnehme, spüre ich, was der hat und gehe halt so vor, dass ich es immer schulmedizinisch überprüfen lasse. Also, wenn ich irgendein Energie-Defizit irgendwo spüre, dann frage ich den Patienten, passt irgendetwas dazu ... was weiß ich ... Magen ... und dann würde ich schon eine Gastroskopie oder so etwas machen lassen, wenn ich so ein Gefühl habe." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_27)*

Pater Antonio ordnet sich in seiner Selbstwahrnehmung (interessanterweise) derjenigen Fraktion zu, die versucht, „alles über die Ratio zu machen" und berichtet, dass seine eigene Erfahrung mit nonverbalen therapeutischen Ansätzen, dieses Bild verändert haben.

> *PA: „Und wir versuchen ja alles über die Ratio zu machen, aber das geht nicht ... das geht nur bis zu einem gewissen Grad. (…) Wir haben da im Haus eine Musiktherapeutin gehabt. Jetzt gibt es wieder eine. Die kommt einmal in der Woche. Die ist früher als verrückt angesehen worden und die hat dann wirklich tolle ... Und mit der habe ich sogar einmal vor zwanzig Jahren einen gemeinsamen nonverbalen Abend für Intensivschwestern gemacht, wo nicht gesprochen werden durfte, sondern nur mit Bildern malen ... mit einem*

gemeinsamen Bild malen und mit Musik ... und das war wunderbar. Zuerst bin ich mir wie ein Idiot vorgekommen, weil das so fremd war. Wirklich, ja. Und das war aber das Tollste, weil alles nur übers Reden ... man kann nicht alles reden." (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_73)

Barbara W. streicht heraus, dass Wahrnehmung etwas ganz Individuelles ist (ein Ansatz, der in Übereinstimmung mit ihrem systemisch-konstruktivistischen Weltbild steht).

BW: „Ich bin überzeugt es gibt etwas zwischen Himmel und Erde, das wir nicht erklären können. (…) [W]enn wir dieses Etwas wahrnehmen, können wir es nur so wahrnehmen, wie wir einfach konstruiert sind. Würde ein Marsmensch kommen, würde er dieses Etwas – nehme ich einmal an – auf eine ganz andere Weise wahrnehmen. Also, wenn ich jetzt etwas wahrnehme und Bilder sehe, habe ich höchstwahrscheinlich Zugang zu einem intuitiven Wissen, zu einer anderen Ebene, aber ich kann es nur auf meine Weise dann erklären, sagen, [das sind] meine Bilder, die sehe ich." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_23)

Barbara W. löst diese Dualität zwischen rational und intuitiv für sich selbst insofern auf, als dass sie eine Metaposition einnimmt, aus der heraus sie über das Intuitive (rational) nachdenkt.

BW: „Dieses Intuitive immer mit darüber Nachdenken [zu verbinden]. In eine Metaposition zu gehen. Ist das jetzt absolut? Nein, es ist nicht absolut. Und das ist das darüber Nachdenken. Über das Intuitive wieder nachdenken. Rational nachdenken." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_25)

Intuitiv wird gerne als Sammelbegriff für verschiedene Sinnesmodalitäten oder aber auch für Erfahrungen, die nicht in unsere Kategorisierung der Sinne passen, verwendet. In den Zitaten zeigt sich, dass die Verwendung von Metaphern, wie „das Gras wachsen hören" oder „etwas steigt auf", eine weitere Möglichkeit darstellt, um diese Erlebensdimensionen in Worte zu fassen.

BW: „Und ich denke mir, ich habe aus dem Gras wachsen Hören eigentlich einen sehr schönen Beruf gemacht, weil es erleichtert natürlich die Arbeit mit den Menschen, wenn ich so intuitiven Zugang habe und etwas erahne oder erspüre oder fühle." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_7)

SI: „Spüren, das ist so eine Sache. Es hat mit Intuition zu tun ... es hat ganz stark mit Intuition zu tun, aber ich würde sogar noch weiter gehen und das ist dann in manchen Umfeldern sehr schwierig, aber in dem Feld spreche ich es einfach aus. Es geht wirklich darum mit allen Energien, die da sind, in Kontakt zu sein." (Steffen I., Coach, TI9_19)

KL: „[Die] Offenheit inneren Impulsen nachzugehen ... Ganz wichtig innere Impulse, die aus dem Unbewussten oder wo auch immer her aufsteigen nicht als Blödsinn abzutun, sondern ihnen zu folgen und zwar ohne, dass man es rational begründen kann." (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_74)

Anna L. beschreibt wie sie in ihrer psychotherapeutischen Tätigkeit aufsteigende Impulse wahrnimmt und mit ihnen umgeht. Sie nutzt für die Beschreibung dieser Impulse die Metapher einer Blase, ein Bild das sich gut in das Konzept des Aufsteigens einfügt.

AL: „Bei mir ist es oft so, dass es so wie eine Idee, wie eine Blase auch auftaucht und ich das Gefühl habe, ah, das musst du jetzt machen oder das wäre jetzt [gut] ... Ich lasse es dann oft so liegen, aha, das ist jetzt einmal da. Wenn das dann mehrmals kommt, dann formuliere ich das. Manchmal sind das ja auch Dinge, die absurd sind, wo ich das Gefühl

habe ich weiß jetzt nicht ... Sollte ich eine spezielle Körpergeschichte machen? Taucht immer wieder auf. Dann merke ich ... will ich das jetzt eigentlich? Fühl' ich mich da selber wohl? Haben wir noch nicht gearbeitet? Es läuft da schon so ein Dialog in meinem Kopf ab. Wenn das aber so bleibt, dann gehe ich dem auch nach. Und es stellt sich für mich immer als guter Weg heraus." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_9)

Sie grenzt dabei klar das „Bauchgefühl", wie sie es nennt, von auftauchenden Impulsen oder Intuitionen ab.

AL: „Das Bauchgefühl finde ich auch immer wieder ein trügerisches, weil ich habe so den Eindruck, das Bauchgefühl ist auch mit ganz vielen verschiedenen ... durchaus auch mit den Ängsten z. B. verknüpft. Also, das finde ich zu wenig klar." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_9)

Diese Unterscheidung betont auch Vera T. und hebt die Wichtigkeit der Schulung der Intuition hervor.

VT: „Ich glaube nicht, dass es den schnellen Zugang zur inneren Stimme gibt. (…) [D]as macht mich fast ein bisschen wütend, wenn jemand sagt, mein Bauch und ich spüre das. Weil das rohe, grobe Bauchgefühl ist nichts anderes als die Kindebene, die wir alle in uns haben. Die unmittelbare emotionale Reaktion, die hat nichts zu tun mit dem Bauchgefühl, dass man meint, wenn man es als Intuition bezeichnet. Das ist viel leiser und viel ... das muss man schulen. Manche haben es vielleicht von der Kindheit an, aber die allermeisten Menschen müssen das wirklich schulen und an ihren unmittelbaren, instinktiven von der Kindheit her erlernten, impulsartigen Reaktionen ... die muss man unterscheiden lernen von den feinen Botschaften des Unbewussten. (Vera T., Ärztin und Psychotherapeutin, TI15_11)

Sie führt weiter aus, dass Intution für sie daran erkennbar ist, dass sie ohne starke Gefühlsbetonung, dafür aber sehr neutral, klar und sicher auftaucht.

VT: „[W]enn ich eine starke gefühlsmäßige Reaktion auf etwas habe, das ein Patient sagt, dann ist es meistens etwas Persönliches von mir ... oder wo ich auf die emotionale Ebene des Patienten reagiere. So wie ein kommunizierendes Gefäß, wenn der Patient z. B. einen Ärger unterdrückt, spüre ich den oft und der kommt bei mir als Ärger hoch. Das kennt man aus der Psychotherapie als Projektion oder Gegenübertragung. Das ist nicht verwertbar. Wo ich oft das Gefühl habe, das war jetzt intuitiv, ist, wenn ich ohne starke Gefühlsbetonung sehr klar etwas sage. Wenn es neutral ist, neutral, klar und sicher. Das ist meistens stimmig. Ich kann es ja von vornherein nicht sagen, sondern immer nur in Zusammenhang damit, wie das für den Patienten oder den Klienten dann ist. Aber solche Antworten oder Ratschläge oder Kommentare kommen meistens aus einer breiteren Quelle als mein kleines, persönliches Bewusstsein." (Vera T., Ärztin und Psychotherapeutin, TI15_13)

Das Implizite ist davon gekennzeichnet eine Erlebensdimension zu sein. Beim Darüber-Sprechen geht immer viel davon verloren, selbst wenn ich wiedergebe, wie die Praktizierenden es in ihren eigenen Worten versuchen auszudrücken. In meinem Feldtagebuch habe ich in der Reflexion über die implizite Dimension des Handelns der TherapeutInnen, Seelsorger, HeilerInnen, BeraterInnen, Coaches, KörpertherapeutInnen, ÄrztInnen usw. einmal folgende Zeilen formuliert:

„Das Implizite, das da mitschwingt, sowieso da ist. Nicht kommuniziert werden muss oder kann. Die Handlungen, die sich von selbst tun, die getan werden müssen und so flüssig ‚von der Hand gehen', dass man auf die Frage nach dem Wie mühsam, stammelnd, nach Erklärungen und Worten sucht, die es manchmal einfach nicht gibt. Implizites Wissen, das erworben wurde im gemeinsamen Tun, das mir oft nicht bewusst ist und das manchmal die Gestalt von intuitiven, inneren Stimmen annimmt oder Geistesblitzen, Körperbewegungen, die ich nie bewusst geplant hatte, oder Einfällen, die scheinbar aus dem Nichts kommen. Welche Formen und Gestalten gibt es noch? Dieses Halb-Sichtbare, diese Zwischentöne, diese kleinen Bewegungen und Ahnungen strahlen eine Faszination aus, eine Anziehungskraft. Zeigen sich in Charisma und Authentizität, in sicherem, umsichtigen Auftreten und einer Gelassenheit in der Ausstrahlung. Sie sind lebendig und flink, leise und kraftvoll, überraschend und hilfreich. Woher kommt dieses ‚Gefühl haben' für etwas? Was braucht es, damit die leisen Stimmen gehört und dem Impuls nachgegeben wird. Wie kann ich so handeln, dass mir alle meine Register zur Verfügung stehen und ich mein volles Potenzial ausschöpfen kann? Wieviel davon ist lernbar und was sind gute Rahmenbedingungen, die mir die Ausübung erleichtern?" (Feldtagebuch, 16.6.2014)

5.2.2 Schulung der Wahrnehmung

Wahrnehmung ist kulturabhängig und sozial geprägt[100]. Besonders augenscheinlich wird dies, wenn wir mit Phänomenen konfrontiert sind, die aus unserem eigenen Erfahrungshorizont heraus nicht erklär- oder erfahrbar sind, wie Stoller dies beispielsweise aus seiner Zeit als Lehrling eines Zauberers (*sorcerer*) in Niger berichtet: „When I lived in Niger I learned that rituals can also prepare a person to see things more clearly – an important lesson for the apprentice sorcerer (…). How could I see something that was invisible? How could I hear something that made no sound? How could I feel something that had no tangible surface?" (Stoller 2007:167 f.).
Renate S. beschreibt es als „mit vielen Sensoren ausgestattet sein":

RS: „Ich glaube, dass es über die Grenze der Haut noch etwas hinaus Gehendes gibt. So etwas wie ein ... Spüren halt. Es gibt Menschen, die nennen das Seher oder Heiler oder so. Ich weiß, dass ich das auch spüre, aber ich würde mich nicht so nennen. Ich glaube, dass ich ganz einfach mit vielen Sensoren ausgestattet bin und viel wahrnehmen kann." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_25)

Die (sozial und kulturell geprägte) Schulung zeigt sich auch im Zusammenhang zwischen den von den Praktizierenden vornehmlich genutzten Wahrnehmungsmodi und ihrem Ausbildungshintergrund. Je nachdem welche Begabung sie mitbringen, aber auch welche Art der Schulung der Wahrnehmung und Aufmerksamkeitsfokussierung stattgefunden hat, werden später spezifische Modi mehr oder weniger in der begleitenden, beratenden oder therapeutischen Tätigkeit eingesetzt.
Barbara W. „sieht Bilder" vor ihrem geistigen Auge und nutzt diese Bilder in ihrer Arbeit mit den KlientInnen. Deren Wahrnehmungsmodi sind aber manchmal anders gelagert.

BW: „Also, irgendetwas ist ja da. Die Menschen glauben nur sie müssen jetzt in Bildern oder sonst etwas sehen. Es ist oft ganz etwas anderes. Und das ist dann immer das Interessante da – das ist für mich auch immer spannend – drauf oder dahinter zu kommen, gemeinsam mit der Klientin zu schauen, wenn keine Bilder da sind, was ist denn dann da. Ja, gar nichts. Woran merkst du, dass das nichts da ist? Also, das sind die lästigen Fragen,

[100] Vgl. dazu die Sinnesanthropologie, z. B. Geurts (2002).

die ich dann immer den Klienten stelle, weil wenn ich weiß es ist nichts da, dann muss ich es ja an irgendetwas merken, dass nichts da ist. Und so tasten wir uns hin. Das ist eine Möglichkeit. Ist für mich dann auch wirklich oft interessant, dass es dann auch ganz andere Ebenen gibt etwas wahrzunehmen als ich es wahrnehme und zeigt mir auch immer wieder, wie vorsichtig man sein muss, dass es nicht die Wahrheit ist, die ich selber spüre, sondern dass es meine Wahrheit ist und nicht die allgemein gültige." (Barbara W., TI1_21)

Maria Z. hat als Lomilomi Massage-Therapeutin trainiert ihre Hände, aber auch Wahrnehmungen ihres ganzen Körpers, zu nutzen.

MZ: „[I]ch trainiere sie [Lomilomi-Massage] ... na, jetzt sind es zwanzig Jahre fast schon. Und da machst du einfach Fortschritte. (…) Man bewegt ja jedes Gelenk. Und ich glaube, aus dem entsteht ein Energiefluss. Was ich sagen würde, ein aufbauender, gesunder Energiefluss entsteht aus dem. Und wenn du das so viele Jahre machst, dann wirst du eins mit dem oder fängst an ihn zu spüren ... dann fängt dein ganzer Körper von selbst an ihn zu spüren. Also, natürlich arbeitest du mit den Händen. Das sind die ersten, aber es spürt dann die Haut, der Bauch, sogar die Beine spüren etwas." (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_31)

Auch Barbara W. berichtet vom Trainieren ihrer Körperwahrnehmung im Rahmen ihrer Ausbildung für systemische Strukturaufstellungen.

BW: „Durch meine Aufstellungsausbildungen bin ich ja auch da - gerade beim Matthias Varga - sehr trainiert mit dem Körper zu fühlen, repräsentierende Körperwahrnehmung und ... ich glaube also für alle Leute, die in Aufstellungen öfters sind und als Repräsentanten sich aufstellen lassen, das ist so eine gute Schulung für Körperwahrnehmungen und Körpergefühle und Körperwissen." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_27)

Kapitel 5.3.3 und 5.3.4 beschäftigen sich noch ausführlicher mit dem Aspekt der Ausbildung und des Trainings in Ergänzung zur persönlichen Begabung und Ausstattung mit bestimmten Fähigkeiten und Talenten.

5.2.3 Modi der Wahrnehmung

In diesem Kapitel werde ich auf die Bandbreite der unterschiedlichen Modi der Wahrnehmung genauer eingehen.

Einige Praktizierende (aus unterschiedlichen Tätigkeitsbereichen wie Beratung, Körpertherapie oder „Heilen") berichteten, dass sie **in Bildern wahrnehmen** bzw. anders ausgedrückt, sie in ihrem Inneren oder vor ihrem inneren Auge Bilder wahrnehmen und daraus Informationen für ihre Arbeit schöpfen.

BW: „Mir passiert es aber immer wieder, dass ich merke, wenn die Klientin etwas sagt oder, wenn sie etwas erzählt oder, wenn sie auf meine Frage antwortet, dass ich etwas sehe, was sie sagt. Also, wenn ich jetzt mit inneren Anteilen arbeite und [frage], ist der Anteil eher weiblich oder männlich? Es ist eher weiblich. Und kannst du beschreiben wie der ausschaut? Dann so ein bisschen zögern. Ja, sie hat ein blaues Kleid an. (…) Es ist für mich so, dass ich oft schon vorher ein Bild habe. Da ist jemand mit einem blauen Kleid. Also, solche Dinge kann man überhaupt nicht erklären. Und ich denke aber auch nicht, dass das mit Hokuspokus oder sonst etwas zusammenhängt, sondern dass es eben eine andere Form des Wissens gibt, zu dem ich offensichtlich ganz gut Zugang habe. (…) Also, mir kommen zu sehr vielen Dingen einfach Bilder, die wirklich dann auch stimmen. Und ...

auch wieder so Geistesblitze, so Ideen. Und oft kann man es nicht nachweisen, aber manchmal doch." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_5–7)

TS: „Bilder sehen, also innere Bilder, das habe ich auch. Ganze Filme. Also, ich sehe überhaupt ... Für mich war das selbstverständlich. Ich habe geglaubt [das hat] jeder. Da bin ich erst jetzt draufgekommen. Es hat lange gebraucht. Ich habe geglaubt, dass jeder, wenn du mir jetzt eine Geschichte erzählst, im Inneren den Film dazu sieht. Ich habe mir gedacht das ist selbstverständlich, dass das jeder so erlebt." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_37)

MZ: „Ich kriege auch Bilder im Kopf. (…) Wir haben den direkten Seelenkommunikationskanal, wir haben einen Kanal in der Mitte, der uns die Bilder schickt ... direct soul communication, Bilderkanal." (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_153)

VC: „Was bei mir noch innerlich abgeht ist oft, wenn ich Bilder habe, spreche ich sie aus. Die meisten Bilder spreche ich aus. Es gibt wenige Sachen, die ich nicht ausspreche. Also, ich spreche es dann aus, wenn ich das dritte Mal quasi die Info kriege, sag es. Ansonsten sage ich es nicht. Weil ich auch nicht genau weiß, ist der schon so weit? Und deswegen bin ich extrem vorsichtig mit was ich ausspreche und wie ich es ausspreche." (Valerie C., Heilerin, TI4_39)

Auch der Modus des **Hören**s, im Sinne einer internen auditiven Wahrnehmung, wird von den Praktizierenden genannt. Bei den von mir interviewten Personen wurde dieser „Kanal" immer zusätzlich zur internen visuellen Wahrnehmung genutzt.

MZ: „Stimmen höre ich, wenn ich nach oben rufe und um Antwort bitte. Dann kriege ich auch Stimmen." (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_149)

VC: „Ich habe manchmal das Gefühl, dass ich persönlich eine Phase habe, wo ich mal mehr sehe und wo ich mal weniger sehe und dass ich eine Zeit hatte, wo ich ganz intensiv Bilder und Geräusche hatte. Wenn es um körperlicheres Arbeiten geht (…) dann höre ich mehr. Dann würde ich darüber sprechen, dass ich den Körper, der vor mir liegt höre. Da habe ich wesentlich mehr auditiv als visuell. (…) [W]enn ich mir den anschaue und sage, ok, was braucht der oder was gehört gerade gemacht, dass ich das Gefühl habe, ok, da schreit mich der Dickdarm elf an und dort schreit irgendetwas anderes. (…) [D]as geht wesentlich mehr aufs Auditive, wenn es ums Körperliche geht. Das ist mir schon aufgefallen." (Valerie C., Heilerin, TI4_21)

ST: „Schon hören, aber sehen ist glaube ich noch viel intensiver." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_43)

Zusätzlich zum Sehen innerer Bilder und Hören innerer Stimmen ist es vor allem der Modus des körperlichen Spürens der von den Praktizierenden genutzt wird (vgl. auch 5.2.6). In der Praxis werden manchmal nur ausgesuchte Modi eingesetzt (wie Valerie C. es in Bezug auf das Hören bei der Körperarbeit beschrieben hat) oder die verschiedenen Dimensionen **multimodal** miteinander kombiniert.

MZ: „Ich gehe [auf] alle Kanäle, wenn ich wirklich etwas wissen muss." (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_149)

MZ: „Ich bitte um Mitteilung. Und dann mache ich bewusst alle Kanäle auf und dann kommen entweder Bilder oder Worte oder Gefühle oder altes Wissen ... kommt daher, über

diese Kanäle herein, das man gar nicht in Worte fassen kann. Also, Richtungen oder so. Also, Handlungsrichtungen.“ (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_183)

VC: „Was aber bei mir am stärksten vertreten ist, ist meistens das körperliche Spüren, dass ich die körperlichen Stellen spüre, die am Klienten jetzt, sage ich, auch entweder schmerzhaft sind oder wo ein Thema drin sitzt, wenn du so willst ... und sonst ... die anderen Kanäle, also dieses Hören und Sehen ... kommt beides vor.“ (Valerie C., Heilerin, TI4_21)

ST: „Es ist eine Mischung. Ganz viel ist es Spüren, Spüren in meinem Körper ... also, so in dieser Resonanz, was ja für mich ein zutiefst Schamanisches ist. Also, wirklich, du holst den Klienten ab. Also, du spürst dein Gegenüber und gehst mit dem in Verbindung und nimmst den mit hoch. (…) Hören ... Bilder sehen, also innere Bilder, das habe ich auch.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_37)

5.2.4 Lenkung der Aufmerksamkeit

Unabhängig von den spezifischen Modi des Arbeitens, berichten viele Praktizierende von einer bewussten Lenkung ihrer Aufmerksamkeit – sei es in der Diagnostik oder während des eigentlichen Arbeitens selbst.

LR: „Wenn ich mit Personen oder Gruppen (…) arbeite, gibt es spezifische ... es sind weniger innere Stimmen, als dass ich den Fokus auf einen gewissen Aspekt der Wahrnehmung lege. Sei es jetzt in der Beobachtung der Gruppen oder Personen, die das jetzt sind, oder sei es Selbstbeobachtung, Selbstwahrnehmungen. Also, ich tue sozusagen meinen Fokus auch richten. Das ist nicht etwas, was automatisch passiert, sondern ich schaue auf gewisse Dinge und versuche die auch in meinen Erfahrungs- und durchaus auch theoretischen Kontext irgendwie einzuordnen und zu interpretieren, was könnte das jetzt heißen. Also, es ist eine aktive Leistung sozusagen, die ich erbringe.“ (Lukas R., Coach, TI13_9)

Das bewusste Wahrnehmen kann dabei (besonders für die Diagnostik) stark auf das Gegenüber gerichtet sein.

LR: „Im klassischen Einzelsetting schaue ich mir die Menschen einfach mal grundsätzlich an, wie sie mir erscheinen. Ich schaue auf Körperlichkeit, ich schaue auf Ausdruck, auf Haltungen, auf Stimmlagen, also, wie kommt das [rüber]. Was wird da auch präsentiert?“ (Lukas R., Coach, TI13_13)

AL: „[I]ch beobachte, wie sind die physiologischen Parameter? Geht das Gesicht zu? Gehen die Augen zu oder geht es auf? Oder ist es irgendwie so ein Verhalten in der Atmung? Also, diese Dinge.“ (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_9)

Um ein gemeinsames Feld aufspannen zu können, in dem die KlientInnen einen sicheren Raum für Entwicklung haben, braucht es nach Meinung der Psychotherapeutinnen Maura Sills und Judy Lown: „a particular quality of attunement and listening on the part of therapists: not only to the clients, but also to themselves. This goes beyond a recognition of transference and counter-transference to the cultivation of inner skills and practices that enable the therapist to sensitise the whole mindbody to the numerous layers of personal, developmental, interpersonal, transpersonal, archetypal and existential experience that can emerge through the portal of relationship” (Sills und Lown 2008:76).

Neben der Fokussierung der Aufmerksamkeit gibt es auch Methoden und Techniken, die eine erweiterte Aufmerksamkeit zum Ziel haben. Ein Heiler, dessen Ausbildungen ich vor einigen Jahren besuchte, nannte diesen Vorgang „to make your eyes soft". Mit einem „weichen Blick" war es ihm möglich, andere Dinge an seinen PatientInnen wahrzunehmen, als im Modus des „normalen", alltäglichen Schauens.
Auch Karl L. beschreibt das Training eines erweiterten Blickes bzw. Wahrnehmens folgendermaßen:

> *KL: „Wenn ich Kampfkunst betreibe, lerne, dann lerne ich eben meine Wahrnehmung zu erweitern. Ich entwickle Augen am Rücken. Wenn ich durch die Straßen gehe und es bohrt jemand den Blick in meinen Rücken, spüre ich das. Wenn ich sehr geübt bin, weiß ich auch wer es war, ohne mich umgedreht zu haben. Wenn ich meisterlich bin, spüre ich auch die Absicht der Person dabei. Das setzt voraus, dass ich ein Sensorium habe, wo ich auch quasi hinten sehen kann. Ich nenne es jetzt sehen, ich sage es allgemein, wahrnehmen kann und die wird bestimmt von meiner körperlichen Geschmeidigkeit, Geübtheit, Geläufigkeit." (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_43)*

Diese Fähigkeit nutzt Karl. L. auch in Interaktionssituationen.

> *KL: „[Die] Methode des lateralen Blicks. Zum Beispiel schaue ich jetzt auf diese Zuckerdose, aber ich fixiere sie nicht, sondern lasse die zwei Augen ... lege den Fokus irgendwo zwischen Zuckerdose und Sessel. Dadurch sehe ich zwei Zuckerdosen und auch einen unscharfen Sessel. Ok? Nachvollziehbar? Was ich dadurch bekomme ist eine erhöhte Wahrnehmung meines Augenseitenfelds, d.h. ich sehe dich besser, obwohl ich dich nicht anschaue. Ich sehe dich nicht physisch, detailmäßig besser, da sehe ich dich nicht gut genug. Aber ich sehe dein Gesicht, ich sehe deine Mimik, ich sehe deine Stimmung, ich sehe, wenn sie sich verändert. Besser als ich würde dich fokussieren." (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_59)*

Sabine T. beschreibt ein Öffnen der Wahrnehmung, das sie auch bewusst ein- und ausschalten kann.

> *ST: „Das schalte ich bewusst aus und ein. Weil ich gemerkt habe, durch dieses Öffnen meiner Wahrnehmung, das ja passiert ist seit ich mich seit zwanzig Jahren damit beschäftige ... das ist viel zu anstrengend das immer alles wahrzunehmen. Also, ich schalte das aus und ein. Ich gehe ganz normal durch den Tag und wenn ich das brauche, dann schalte ich das ein. Das würde ich sonst nicht aushalten." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_13)*

Je nachdem mit wem oder mit welchem Thema sie gerade arbeitet, kann sie diese Öffnung bzw. Weitung ihrer Wahrnehmung auch dosieren.

> *ST: „Also, Babys ... vielleicht ist es auch, weil sie mich so hinziehen oder weil sie so offen sind und das auch so deutlich zeigen, da schaue ich genauer als bei Erwachsenen. Also, das ist etwas wo ich nicht so ... mich nicht so verschließe. Also, da lasse ich mich viel mehr holen. Aber das ist für mich auch nicht anstrengend, als wie wenn das so wilde Geschichten sind von ... poah, irgendwelchen Spuk-Geschichten im Haus oder irgend so etwas. Also, das ist nur ganz kurz aufmachen und wieder zu. Da bin ich sehr klar mit meinen Grenzen."*
>
> *BF: „Ja, das kann ich mir vorstellen, dass das wichtig ist, weil man da sonst ..."*
>
> *ST: „Weil sonst wirst du ja irre." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_14–16)*

5.2.5 Änderung des *mindbody state*

Die Weitung der Aufmerksamkeit kann mit einem anderen Vokabular und den dahinterstehenden Konzepten als eine Änderung des Bewusstseinszustands bzw. des *mindbody state* beschrieben werden. In Anschluss an die Beschreibungen des (gemeinsamen) *mindbody state*-Wechsels während der Interaktionssituation zwischen Praktizierenden und ihren KlientInnen (vgl. Kapitel 5.1.8) soll in diesem Abschnitt der Fokus auf der Sicht der Praktizierenden und ihren Methoden und Techniken liegen.

Praktizierende nutzen unterschiedliche *mindbody states* in ihren Praktiken. Die Kenntnis über verschiedene Zustände und die Fähigkeit diese – auch bewusst – wechseln zu können, kann somit als wichtige Grundvoraussetzung angesehen werden. Karl L. beschreibt dies folgendermaßen:

> *KL: „Ich checke also ständig, wo verorte ich meinen bodymind state, wo verorte ich deinen? Und welche Absicht leitet mich in der Kommunikation, im Austausch? Das setzt voraus, dass ich (…) Landkarten habe, wo ich meinen bodymind state verorte und Landkarten habe, wo dein bodymind state auch verortbar ist, weil sonst habe ich kein Koordinatensystem. Und ich brauche ein Repertoire an bodymind states, dass ich z. B. den bodymind state einer Frau, die gerade frisch geboren hat, einigermaßen nachvollziehen kann, auch ohne selbst geboren zu haben. Ich brauche das Repertoire von jemandem, der auf der Bühne steht und fünfhundert Leute mit einer Rede in Bann ziehen soll. Ich brauche das Repertoire eines Marathonläufers (…) Ich brauche also Landkarten für bodymind states, ich brauche ein Repertoire an bodymind states und ich brauche die Fähigkeit zu shiften.“ (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_27)*

Auch in seiner Tätigkeit als Coach sind für Karl L. unterschiedliche *mindbody states* notwendig, um verschiedene Aufgabenstellungen gut begleiten zu können.

> *KL: „Wenn ich Zukunftsfragen anschaue, habe ich einen anderen bodymind state als (…) z. B. bei Mängelanalysen, [die] brauchen einen vollkommen anderen bodymind state als Strategieentwicklung ... oder Personalfragen.“ (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_55)*

Karl L. führt die Fähigkeit des Wechseln-Könnens auf körperliche Grundlagen zurück.

> *KL: „Interessant für mich ist dann die Grundeinsicht gewesen, erstens, es ist der Körper, der die Bewusstseinslage bestimmt oder den Bewusstseinszustand, daher ist es einmal in erster Linie von meinen körperlichen Fähigkeiten abhängig. Wenn es als biologische Fähigkeit in meiner biologischen Konzeption angelegt ist, dann ist [die] Frage, (…) welche körperlichen Randbedingungen ich für einen Bewusstseinszustand brauche? Wenn ich das von der Körperlichkeit her anschaue, dann ist für das Herbeiführen eines shifts von einem Zustand in den anderen daher ein gewisses Maß an spezifischer, dafür erforderlicher körperlicher Geübtheit, Vertrautheit, Gewandtheit, Geläufigkeit vorausgesetzt.“ (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_43)*

Die körperlichen Grundlagen können Karl L.s Ansicht nach durch Methoden wie Tranceinduktion unterstützt werden. Trance (wörtlich das Hinüber-Gehen), betrachtet Karl L. als eine Methode, um den Bewusstseinszustand zu wechseln.

> *KL: Trance beschreibt Weg und Methode. Bodymind state und bodymind state shift kann Trancen verwenden, aber alles mögliche andere auch.“ (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_45)*

Selbst wenn das Wechseln in andere *mindbody state* als „wie von selbst“ wahrgenommen wird, so fußt diese Fähigkeit doch auf meist jahrelangem Training, wie auch Barbara W. berichtet, wenn sie über das Wechseln in einen Zustand „des Spürens“ spricht:

BF: „Und wie gelingen dir diese Wechsel?

BW: „Spontan, ungeplant, ganz von selber. Wobei ich sagen muss, dass wirklich diese Jahre in München und Heidelberg [Ausbildung in systemischen Strukturaufstellungen] für mich sehr prägend waren. Also, (…) ich bin nie jetzt irgendwo in anderen Sphären geschwebt, (…) sondern ich bin immer mit beiden Füßen da am Boden gewesen. Aber dieses bewusste Umgehen damit, dieses bewusst darüber nachdenken, das ist sicher aufgrund meiner Ausbildung. Und die Übung, immer mit Menschen da zu arbeiten, das prägt einen. Und dadurch gelingt es eigentlich glaube ich ziemlich locker und selbstverständlich.“ (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_26–27)

Sie fügt hinzu, dass sie es nicht nur als Wechsel zwischen Zuständen, sondern als parallel ablaufende Erfahrung beschreiben würde.

BW: „Ich glaube es läuft parallel. Ich hab gar nicht so das Gefühl ... sicher, (…), es sind immer andere Areale vom Gehirn dann aktiv, aber wenn ich jetzt wieder reinspüre, ist es parallel. Ich bin auf beiden gleichzeitig unterwegs. Wie wenn ich zwei Filme gleichzeitig sehe. Ich schaue vielleicht mal mehr auf die Leinwand oder mehr auf die andere, aber es ist nie nur eines da. Es ist beides da. Ich habe nie das Gefühl, dass ich jetzt nur in einer Welt oder auf einer Ebene unterwegs bin. (…) Ich glaube, wenn ich nur auf der intuitiven Ebene und nur am Spüren wäre, das würde mir persönlich sogar Angst machen. Dann habe ich dann schon ein bisschen Angst das zu verlieren ... mich zu verlieren. Mir ist es ganz wichtig, dass ich immer Zugang zur anderen Ebene auch habe. Im Gegenteil, ich habe sogar das Gefühl, dass es mir erleichtert, mich wirklich auf dieses Spüren einzulassen, wenn ich weiß ich kann jederzeit ... ich bin auf der anderen Ebene auch genauso. Mit einem Bein auf der und mit dem anderen Bein auf der Ebene und deswegen kann ich mich auf die andere Ebene viel besser einlassen. Ich muss nicht überlegen, wie komme ich wieder zurück, weil ich bin nicht ganz weg von der anderen Ebene. Das ist zwar paradox, dass man sich besser jetzt reinfühlen kann, je mehr man auch die rationale Ebene bei sich hat, aber so empfinde ich das.“ (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_29)

Valerie C. beschreibt ihren Zustand während des Arbeitens als leichten Trancezustand, der sobald sie mit ihrer Tätigkeit beginnt, „instant“ vorhanden ist.

VC: „[S]obald ich zu arbeiten beginne, bin ich im Arbeitsmodus. Ich merke mein Blick ist irgendwie anders ... also, ich schaue anders. Ich habe das Gefühl mein Blick ist auf der einen Seite weiter und auf der anderen Seite ein bisschen mehr blurry ... nicht ganz verschwommen, aber so auf die Art. Und das ist auch etwas, das bei mir instant auftritt, wo ich nichts dafür tun muss.“ (Valerie C., Heilerin, TI4_35)

Rebekka E. antwortet auf meine Frage, ob sie während des Arbeitens das Gefühl hat, in einem anderen Bewusstseinszustand zu agieren, mit folgender interessanten Perspektive, bei der genau dieser „veränderte“ Bewusstseinszustand für sie im Idealfall der „normale“ ist:

RE: „Mein Ziel ist das nicht zu tun [den Bewusstseinszustand zu ändern], weil ich glaube, das ist einfach ein Bewusstseinszustand oder ein Wahrnehmungsgrad, den man eigentlich in jeder Handlung haben sollte. Gelingen tut mir das leider nicht immer, weil in der Arbeit habe ich einfach mehr Möglichkeiten mich auf das eine zu konzentrieren, auf das Arbeiten,

und im Alltag sind das halt hunderttausend Sachen auf einmal und ich versuche immer diesen Fokus zu halten und das gelingt mir leider nicht immer.“

BF: „Also, es ist eher ... es ist andersrum. Es ist der Fokus von der Arbeit, diese Achtsamkeit ...“

RE: „... den ich gerne immer hätte.“

BF: „... den du gerne immer im anderen hättest.“

RE: „Ja, weil das ist halt so mein Urlaub quasi. Das ist da, wo ich ein Setting habe, das ich bestimme oder halt von mir aus der Patient mit, aber es sind zwei und nicht noch die U-Bahn und das Telefon und die Musikstunde und ich weiß nicht. Aber, der Plan ist das auszuweiten. Aber ich meine es ist einfach konzentrierter beim Arbeiten. Es ist leichter.“ (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_43–47)

Anna L. verfolgt einen ähnlichen Gedankenstrang in Bezug auf den vorherrschenden Zustand bzw. den „Grad der Wachheit“:

AL: „Ich habe mir gedacht, wenn man in einer spirituellen Gemeinschaft lebt oder so im klösterlichen Kontext, dass es vielleicht möglich ist, in dieser Wachheit grundsätzlich zu leben. Bin ich mir nicht sicher. Ich merke, dass es für mein gesamtes Leben vierundzwanzig Stunden so nicht möglich ist. Also, da ist mir schon dienlich, dass ich mich mit dem Menschen einfach für eine Stunde treffe oder für drei Stunden, mag sein. Dass das dort gut geht, weil es ein abgesteckter Rahmen ist.“ (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_43)

Auch Renate S. beschreibt den Zustand, in dem sie sich die meiste Zeit während ihrer Tätigkeit als Ärztin und Hypnosetherapeutin befindet, als den einer „ganzheitlichen Wahrnehmung“:

RS: „(…)[I]ch muss darauf aufpassen, um in die Kognition zu gehen, um also ein Rezept zu schreiben oder einen Befund zu schreiben oder so. Da muss ich mich anstrengen und ansonsten bin ich selber in so einem Zustand, der ganzheitlichen Wahrnehmung des Patienten. (…) Ich bin drinnen. Ja, und ich arbeite also sicher 90% der Zeit – ja, natürlich ist es Arbeit – da befinde ich mich sicher auf dieser Ebene und höchstens 10%, wenn überhaupt oder 5% auf der [anderen Ebene]: reden mit dem Steuerberater, Bank, Rezepte schreiben, Kuren, ... also, nicht meine ...da bin ich nicht besonders gut dabei.“ (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_23–33)

So individuell und unterschiedlich die verschiedenen *mindbody states* der Praktizierenden auch sind, was allen gemein ist, ist, dass ein veränderter *mindbody state* den Zugang zu anderen Arten von Erfahrungen, Erkenntnissen oder Wissen ermöglicht.

Renate S. beschreibt dies sehr nachvollziehbar anhand des Beispiels einer Bergwanderung:

RS: „Ein veränderter Bewusstseinszustand, veränderte Körperlichkeit verändert auch Zugänge. Jeder weiß das, oder? Nach einer Bergwanderung kann ich Dinge anders wahrnehmen.“ (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_21)

Abschließend sollen einige Beispiele illustrieren, wie unterschiedlich die Wege sind, die Praktizierende wählen, um eine *mindbody state*-Veränderung zu induzieren und dass diese veränderten Zustände auch zu ganz unterschiedlichen Zwecken eingesetzt werden.

Renate S. schildert, wie sie in diversen Settings bereits Erfahrungen mit verschiedenen *mindbody states* sammeln konnte:

RS: „In dieser Großgruppe, was sich dort abspielt. Oder bei einer Aufstellung zum Beispiel, ich finde das sind alles die besten Beweise, wenn eh irgendjemand nicht daran glaubt, dass es eben einen Bereich außer das kognitive Wissen gibt. Weil da stellen Sie sich hin und wissen sofort. Oder in so einem gruppendynamischen Prozess, da weiß man, was mit dem anderen los ist. Da weiß man schon, was los ist und erfährt erst viel später seine Geschichte. (…) [W]as ich auch noch gemacht habe, was auch ein irrsinnig intensives Instrument ist, sind Outdoor-[Erfahrungen]: Bäume klettern, 12 Meter hohe Bäume, Seiltanzen in 10 Meter Höhe. Also, Stress erzeugen im Prozess. Indianische Schwitzhütte war ich noch. Da lernen Sie in 10 Minuten das ganze Leben. Oder ich war heuer in der Karibik, einsam und alleine. Da lernt man auch irrsinnig viel. Also, Gruppe, Einsamkeit, Vorbild, körperliche, außergewöhnliche Situationen schaffen. Glühende Kohlen ... da laufen die Prozesse." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_47)

Für Pater Antonio ist es vor allem Stille und manchmal Meditationsmusik, die für ihn zu einer „transzendenteren Bewusstseinslage" führen.

PA: „[W]ir nennen das eher geschenkte Momente (…) wo man sich der Stille öffnet, jetzt egal mit welcher Methode (…) auch durch Meditationsmusik, (…) aber eher hauptsächlich durch Stille, ganz einfach man sich dieser ... wir nennen das transzendenteren Bewusstseinslage [bewusst] wird und da gibt es dann mystische Erfahrungen." (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_51)

Maria Z. nutzt Meditation und eine Körperhaltung, bei der eine Hand auf dem Herz liegt und die andere in einer bittenden Geste ausstreckt wird, um sich Rat zu holen.

MZ: „[D]ann bin ich in die Natur gegangen und hab meditiert. Und das ist die Haltung, [in der] man von oben die Stimmen kriegt. Und es stimmt. Das sind meine Antennen. Da halte ich eine Hand aufs Herz und die andere sagt, bitte. Ich bitte um Mitteilung. Und dann mache ich bewusst alle Kanäle auf und dann kommen entweder Bilder oder Worte oder Gefühle oder altes Wissen ... kommt daher, über diese Kanäle herein, das man gar nicht in Worte fassen kann. Also, Richtungen oder so. Also, Handlungsrichtungen." (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_183)

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das bewusste, oft aber auch wenig oder nicht bewusste, Wechseln in verschiedene *mindbody states* von Praktizierenden in der Interaktion mit ihren KlientInnen eingesetzt wird, um Begleitungsprozesse zu unterstützen. Die konkrete Form und der jeweilige Zweck können hierbei sehr unterschiedlich sein.

5.2.6 Körperlich

Körperliche Wahrnehmungsfähigkeit spielt, ganz allgemein gesprochen, eine wichtige Rolle in Begleitung, Beratung und Therapie. Manchmal steht sie mehr im Vordergrund, wie bei Praktizierenden, die mit körperlicher Berührung arbeiten, und in anderen Settings, wie beispielsweise einer Gesprächstherapie oder im Coaching, ereignet sich Körperlichkeit mehr in der inneren Wahrnehmung der Praktizierenden (und natürlich auch der KlientInnen). Dementsprechend viele Beschreibungen über körperliches Spüren und Empfinden kommen in diesem Kapitel von KörpertherapeutInnen und HeilerInnen, die ich durch Aussagen anderer Professionen ergänzen werde. Der Coach Steffen I. stellt beispielsweise in der Reflexion über körperliche Wahrnehmungs- und Interaktionsmodi fest, dass er diese Ebene für sich noch viel mehr nutzen könnte.

SI: „Der Körper ist schon viel weiser als wir glauben und das ist nicht nur da am Herz und eben, dass was wir mit dem Begriff Seele umschreiben ... oder Dreieinigkeit eben Kopf, Herz, Bauch, sondern unser ganzer Körper ist eigentlich hoch intelligent und wir nutzen eigentlich – oder vielleicht sollte ich es nur für mich sagen, vielleicht sind andere schon viel, viel weiter – zu einem geringen Prozentsatz.“ (Steffen I., Coach, TI9_19)

Körperliches Spüren oder Wahrnehmen tritt in unterschiedlichen Ausformungen auf: beispielsweise als Verfeinerung des Tastsinns, als innerliches Wahrnehmen körperlicher Empfindungen oder auch als ganzkörperliches Gefühl während der Behandlungs- oder Therapiesituation sowie als Wahrnehmen der Empfindungen oder Schmerzen der KlientInnen, um nur ein paar Ausformungen zu nennen.

Körperliche Interaktion beginnt mit dem Betreten des Praxisraums durch den Klienten oder die Klientin und ist Teil der gesamten Interaktion. Boadella beschreibt: „The embodied therapist and the embodied client enter the room. Two breathing systems interact, two motoric systems come into awareness of each other: a relationship begins in which non-verbal communication plays a very large part” (Boadella 1997:39).

Mit der Heilerin Maria Z. ergab sich eine Demonstration ihrer Herangehensweise auf körperlicher (oder körperlich-„energetischer“) Ebene gleich direkt im Interview, als wir darüber sprachen, wie sie in ihren Behandlungen vorgeht. Als sie mir davon berichtet, dass sie mit den Fingern „Blockaden“ wahrnimmt, wandert sie dabei auch meinen Körper entlang, während wir uns im Abstand von ca. 1,5 Metern gegenübersitzen. Etwa auf Höhe meines Magens stoppt sie immer wieder:

MZ: „Ah, da stoße ich auf eine Blockade (…) Die sieht kein Gerät, kein Röntgen kann diese Blockade so [wahrnehmen], aber ich kann es mit meinen Fingern spüren. Da stoße ich an. Und was mache ich jetzt mit der? Und mit der muss ich dann experimentieren. Wie kann ich sie ... ? Und es ist wirklich da, da geht sie rum ... Darum bin ich dort. (…) Dort. Genau, dort. Und vor allem ist diese Energie so Breitband ... ich bin spüre es ... ich bin einen Meter weg, mehr als einen Meter und spüre es total. Also, ich stoße an. Aber das geht nur mit dem ganz feinen Gefühl der Fingerspitzen. Da sind die Nerven. Und die Nerven spüren, dass da eine Blockade ist. Wie Luft ... aber mehr als ein Luftzug, weil ein Luftzug geht ja vorbei und die bleibt. Die bleibt und ich stoße immer wieder an. Ich kann durch, aber ich stoße an. Und dann muss man auf Ideen kommen, wie kann ich sie entfernen?“ (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_31)

Maria Z. erklärt sich ihre Fähigkeit zur Wahrnehmung des „Energieflusses“ über jahrzehntelanges Training, vor allem auch als Lomilomi Massage-Therapeutin.

MZ: „[W]enn du das so viele Jahre machst, dann (…) fängt dein ganzer Körper von selbst an ihn [den Energiefluss] zu spüren. Also, natürlich arbeitest du mit den Händen. Das sind die ersten, aber es spürt dann die Haut, der Bauch, sogar die Beine spüren etwas.“ (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_31)

Auch Barbara W. berichtet von der Schulung des körperlichen Spürens während ihrer Ausbildung im Bereich systemischer Strukturaufstellungen. Sie schulte diesen Wahrnehmungsmodus dabei nicht über die konkret taktile Ebene, sondern durch ganzkörperliche Empfindungen, die sie während Aufstellungen (sowohl als Repräsentantin als auch als Aufstellungsleiterin) hat.

BF: „Spielt der Körper für dich eine Rolle? Also, deine körperlichen Empfindungen?“

BW: „Ja, sehr stark. [I]ch glaube, für alle Leute, die in Aufstellungen öfters sind und als Repräsentanten sich aufstellen lassen, das ist so eine gute Schulung für Körperwahrnehmungen und Körpergefühle und Körperwissen. Zu spüren was spielt sich ab? Auch, wenn das jetzt nicht so ausgesprochen ist. Was ist das für eine Stimmung? Wie stehen die zwei zu einander? Das habe ich auch schon oft gehört, vor allem von Männern, die in Aufstellungen kommen, nach einiger Zeit, dass sie – unter Anführungszeichen – besser spüren können. Auch in anderen Situationen, nicht nur hier herinnen, dass es leichter möglich ist über den Körper etwas wahrzunehmen, ob hier eine Schwingung ist, die so oder so ist. Also, meine Schulung dahin war sicher auch durch die Aufstellungsarbeit." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_14–15)

Anna L. berichtet aus ihrer Tätigkeit als Psychotherapeutin von einem „ganzkörperlichen Gefühl", das sie wahrnimmt und das in Zusammenhang mit einer bestimmten Atmosphäre während der Therapiesituation steht.

AL: „[I]ch kriege so ein ganzkörperliches Gefühl, so dass ich wirklich das Gefühl habe als würde sich die Atmosphäre verändern. So, da braucht es etwas. Und das Gute in meinem Beruf ist ja, dass ich die Atmosphären ansprechen kann. Dass ich sagen kann, he, da wird jetzt etwas weit oder da wird es irgendwie eng oder es spürt sich irgendwie schräg an. Dass ich das einfach benenne, mit dem arbeite ich. Oft ist es einfach wahrnehmen, was ist jetzt da?" (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_9)

Rebekka E. nutzt ihre eigenen körperlichen Wahrnehmungen (während sie in Kontakt tritt bzw. in Kontakt ist mit ihren KlientInnen) zur Analyse und zur Diagnose, wenn sie körperliche Symptome ihrer KlientInnen bei sich selbst wahrnimmt.

BF: „Heißt das, dass du – das ist eine Phantasie von mir – ... irgendetwas, was der andere hat, auch bei dir wahrnehmen würdest, körperlich?"

RE: „Manchmal, ja. Es gibt so Tage, wo ich dann kurz merke jetzt tut mir der Arm weh, jetzt tut mir der Bauch weh, jetzt tut mir das weh, wo ich dann weiß, so, das ist jetzt aber nicht meine Sache, weil ich hatte eigentlich nichts und habe mir das kurz da irgendwie aufgeladen." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_18–21)

Sie berichtet, dass ihr diese differenzierte Wahrnehmung leichter gelingt, sobald sie körperlich arbeitet und die eigentliche Rolfing-Behandlung begonnen hat.

RE: „Bei dem Spüren im Gespräch ist es für mich nicht einfach zu unterscheiden, ist das die Resonanz oder ist das meines, im Gespräch. (…)

BF: „Aber sobald du körperlich arbeitest ... ?"

RE: „ ... ist es klarer."

BF: „Interessant."

RE: „Eigentlich komisch, aber ja, doch." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_61–65)

Für die Rolfing-Behandlung nutzt Rebekka E. ihre Körperwahrnehmungen der Durchlässigkeit des Körpers der behandelten Person. Sie beschreibt dies als eine Bewegung, die manchmal zu einem Zittern wird, und zwischen ihren beiden Händen für sie spürbar ist.

RE: „Ich fokussiere immer zwischen den Händen. Ich habe zwei Enden. Und zwischen den zwei Enden spüre ich eine klar spürbare Bewegung. Das ist manchmal wie ein Zittern, manchmal ... es kommt darauf an, was für Gewebe, die haben sozusagen unterschiedliche

Geschwindigkeiten, in meinem Gefühlsempfindungsrahmen. Aber zwischen meinen Händen und durch diesen Körper beginnt sich was zu bewegen und das ist manchmal ein langsames, weiches ... aber es hat immer etwas Drehendes. Und manchmal, vor allem bei akuten Schmerzen, ist es so, dass wenn ich diese zwei Stellen ... ich finde das ein bisschen so wie eben eine Kordel ... wenn man die Enden annähert, fangt das an sich zu entwurschteln. Und das ist da sehr ähnlich. Wenn ich die richtigen Stellen aneinander nähere, und manchmal ist das nur in meinem Fokus, manchmal ist das wirklich ziemlich manuell - das kommt auf die Struktur ein bisschen an -, dann fangt das manchmal total wild zu zittern an. Wo ich auch oft die Rückmeldung kriege, wackeln Sie da jetzt? Sag ich nein ... also, ja und nein. Durch mein Fokussieren und durch mein… diese Enden aneinander bringen beginnt es zu wackeln, aber es ist nicht, dass ich von außen ein Wackeln initiiere und da zeige ich ihnen dann immer den Unterschied und dann können die meisten auch den Unterschied wahrnehmen. Also, ich spüre einfach die Durchlässigkeit im Körper und das ist ein Gefühl von Bewegung." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_15)

Das Spüren der Symptome oder Empfindungen des Gegenübers beschreibt auch Claus M. in seinen Ausführungen über das In-Kontakt-Sein als ein Phänomen, bei dem sein Körper in Resonanz ist mit dem des anderen (vgl. dazu das Konzept der Zwischenleiblichkeit, ausführlich dargestellt in Kapitel 3.1.3).

CM: „Man kann das auch Intimität nennen, ohne dass das irgendwie anstößig sein muss. Weil ich praktisch in mir selbst spüre, was von dir kommt. Das ist eine sehr bescheidene Haltung im Grunde, weil man sich dem auch ausliefert, ein Stück, was vom anderen kommt. Ich schütze mich nicht vor dir, ich bin dir ungeschützt ausgeliefert, weil was da kommt in mir sich widerspiegelt und das heißt ich muss es geübt haben, um davon nicht überwältigt zu sein, sondern das eben auch nur wahrzunehmen." (Claus M., Berater, TI6_69)

Auch Valerie C. beschreibt Ähnliches aus ihrer Tätigkeit als Heilerin:

VC: „Was aber bei mir am stärksten vertreten ist, ist meistens das körperliche Spüren, dass ich die körperlichen Stellen spüre, die am Klienten jetzt – sage ich – auch entweder schmerzhaft sind oder wo ein Thema drin sitzt, wenn du so willst." (Valerie C., Heilerin, TI4_21)

Jeserich et al. sprechen in diesem Zusammenhang von „radikaler Körper-Empathie", als ein Phänomen, bei dem „der gemeinsam von Heiler und Klient aufgespannte zwischenleibliche Erfahrungsraum so sehr zusammen geschoben wird, dass sich der Unterschied zwischen eigenen und ichfremden Körperwahrnehmungen zunehmend aufzulösen scheint" (Jeserich u. a. 2015).

Valerie C. nutzt eigene körperliche Empfindungen auch, um zu entscheiden, wo bzw. an welcher Körperstelle, sie mit dem Arbeiten beginnt,

VC: „Dann gehe ich meistens einmal ins Spüren und spüre über meinen Körper wo ... was ist eine Stelle, die mich am meisten anzieht?" (Valerie C., Heilerin, TI4_35)

wobei dies oftmals auch keine bewusst getroffene Entscheidung für sie ist, sondern sie es als direkte Kommunikation zwischen den beiden Körpern erlebt:

VC: „.. z. B. ich greife irgendwo hin (…) ich habe meine Hand schon dort und beginne erst nachher, wenn überhaupt, darüber nachzudenken. Also, der kognitive Prozess ist so etwas von ausgeschalten, großteils. Das ist wirklich unglaublich. Also, ich habe wirklich das

Gefühl, das ist ein bisschen was von ... es hat wirklich etwas mit Körperwissen ... dieses von Körper zu Körper ... weil ich sage ja auch, ich spüre extrem viel über meinen Körper und dass ich da das Gefühl habe der Körper kommuniziert mit meinem Körper. So als würde mir der andere Körper sagen quasi, he, ich hätte gerne, dass du dort ein bisschen hingreifst oder ich bräuchte gerade ein bisschen Liebe da und ein bisschen Wasser dort." (Valerie C., Heilerin, TI4_51)

Sabine T. beschreibt – ähnlich wie die Körpertherapeutin Rebekka E. und die Heilerin Valerie C. – eine spezielle Qualität des „Informationsflusses" bei körperlicher Nähe oder Berührung während ihrer Cranio-Sacral-Behandlungen.

ST: „[W]enn ich dann mit meinen Händen in die Nähe des Körpers komme oder auf den Körper komme, dann kommt ganz viel Information. Es kommt jetzt Information von der Struktur, dass ich spüre, wie ist die Spannung, wo fließt was. Wenn ich die Füße angreife, komme ich bis rauf zum Kopf oder bleibe ich da stecken, weil es einfach überhaupt nicht [fließt]. Das hat etwas zu tun mit Wahrnehmung. Wenn jemand präsent ist in seinem Körper, sich selbst wahrnimmt, dann nehme ich das auch wahr. Also, das ist so ... da gehe ich in Resonanz mit dem Erleben von dem. Wenn der sich selber nicht wahrnimmt, dann tue ich mir sehr schwer da irgendetwas zu spüren." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_5)

5.2.7 Emotional

Emotionen werden im Verlauf des Interaktionsprozesses sowohl bei den Praktizierenden als auch bei ihren KlientInnen ausgelöst bzw. wechselseitig wahrgenommen[101]. Die Grenzen zwischen körperlichen und emotionalen Wahrnehmungen können dabei fließend sein[102]. Lukas R. beschreibt diesen Zusammenhang in seiner Arbeit als Coach folgendermaßen:

LR: „[I]ich schaue stark auf meine emotionalen, körperlichen Reaktionen, auch im Verlauf des Prozesses. Körperlich ist es hauptsächlich über die Atmung. Wie schwinge ich? Wie geht denn meine Atmung ... das ist eigentlich ein Kriterium. Ist die sehr flach, halte ich die oder stoppe ich sie überhaupt oder gelingt es relativ flüssig, tief zu atmen. Das ist ein wesentlicher Punkt. Ja, und das sind emotionale Reaktionen. Emotional und auch körperlich. Das ist ja schwierig zu trennen. Wo fängt die körperliche Reaktion an? Die ist ja immer ausgelöst durch eine Emotion oder umgekehrt. Wie fühle ich mich grundsätzlich? Wo merke ich zieht es mir irgendetwas hoch oder zieht es mir irgendetwas zusammen oder spanne ich etwas an? Bin ich sehr im Kopf oder nehme ich mich gut wahr? Also, das ist im Beratungsprozess für mich ein wesentliches Kriterium, was da möglicherweise gerade rennen kann oder wo wir jetzt da gemeinsam gerade hin schwingen." (Lukas R., Coach, TI13_15)

Sabine T. verortet emotionale Wahrnehmungen bei sich selbst in der Herzgegend und nimmt diese auch körperlich wahr.

ST: „Emotionen merke ich bei mir im Körper. Also, das ist so ein Flug, dass ich einfach spüre, poah, da ist es jetzt einfach dicht, da ist Wut oder da ist ganz viel Schmerz. Das

[101] Für die Annahme, dass Emotionen verkörperlicht sind vgl. Damasio (1996), für eine soziologische Auseinandersetzung mit der emotionalen Struktur sozialer Interaktionen vgl. von Scheve (2010), für einen (inter-)enaktivistischen Auseinandersetzung mit der emotionalen Dimension des participatory sense-making vgl. Colombetti undTorrance (2009) sowie De Jaegher (2015) und Fantasia (2015).

[102] Vgl. die zentrale Annahme der Bidirektionalität von körperlichem und psychischem Geschehen in Embodiment-Ansätzen (vgl. Fuchs 2014b; Tschacher, Munt und Storch 2014).

merke ich dann selber bei mir in der Herzgegend.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_5)

Sie kann dabei gut unterscheiden, ob dies die Emotionen der Klientin oder des Klienten sind oder ihre eigenen.

ST: „Da geht in mir etwas in Resonanz, aber so, dass ich schon deutlich spüre das ist jetzt nicht meins.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_5)

Je nach Situation entscheidet sie, ob sie die wahrgenommenen Emotionen und „Geschichten“ auch anspricht.

ST: „[I]ch spreche nicht alles an, was ich sehe. Wenn ich z. B. spüre, dass das ein sehr massives Trauma ist oder ein Tabu ist. Das war jetzt ... vor ein paar Tagen war eine Frau bei mir, die sehr viel schon in Therapie ist und sehr viel schon reflektiert und ich bin mit den Händen ans Becken gegangen, ganz sanft. Also, einfach nur ... wenn ich mit den Händen rangehe, dann kommt es zu einem vermehrten Energiefluss dort. Oder sie nimmt sich dort bewusster wahr, das vielleicht. Und die hat sofort gesagt, jetzt kriege ich keine Luft mehr. Und ich habe die Hände weggenommen und es war klar ... also, wenn so etwas ist, mit Becken, dann kann einfach da eine Geschichte von Missbrauch dahinterliegen und dann bin ich weg, wenn sie jetzt nicht selber von sich da etwas sagt oder sich öffnet.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_7)

Auch Rebekka E. betont die Wichtigkeit des achtsamen Umgangs mit ihren KlientInnen in Situationen, die stark von Emotionen geprägt sind.

RE: „Und auch wenn dann manchmal, ich weiß nicht, Tränen oder irgend so etwas kommen, ist es selten, dass die Menschen dann Worte dazu finden, wenn sie hier sind. Sie sagen, oh, jetzt weiß ich gar nicht, ich bin gerade so traurig und rinn, rinn, rinn oder ich bin gerade so irgendetwas und es fließen Tränen und dann passt das aber auch. Es ist nie so, dass es zu irgendwelchen outbursts kommt, irgendwelchen emotional releases. Das ist so in einem Rahmen, wo das der Körper in der Situation tragen kann. Und ich glaube auch, dass sich die Menschen nur so weit öffnen, wenn man so achtsam mit ihnen umgeht, wie weit sie es auch selber tragen können. Wenn ich sie da jetzt nicht aufbreche und da alle Strukturen auf einmal aufmache, so wie die das in den siebziger Jahren gemacht haben und dann alle hier dann total verstört rausgehen. Das passiert ja nicht. Also, drum ist das glaube ich auch durch diese Resonanz ja ganz gut handelbar ... oder ist einfach.“ (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_41)

5.2.8 Kognitiv-sprachlich

Interaktion auf sprachlicher Ebene ist Teil aller von mir untersuchten Begleitungs-, Beratungs- und Therapieformen. Sowohl am Anfang als auch am Ende der Stunde oder Sitzung findet Interkation und Kommunikation über diese Art des Austauschs statt, in machen Settings ist es ein vorherrschender Modus des gemeinsamen Tuns, wie beispielsweise im Coaching oder in manchen Therapieformen.

Sprache kann, z. B. in Form von Fragen oder Metaphern (vgl. Buchholz 2006) die Funktion einer „Brücke“ für Erfahrungen haben, die dem intuitiven Erleben zugeordnet werden, wie Claus M. aus seiner Praxis als Berater beschreibt:

CM: „[I]ch arbeite sehr viel mit Fragen, d.h. ich habe eine Reihe von Fragen gestellt, wo ich natürlich die Antwort auch nicht wusste und sie [die KlientInnen] teilweise auch nicht

und wo die Fragen viel in Bewegung gesetzt haben. D.h. eine Frage zielt eigentlich auf dieses implizite Wissen, indem es aktiviert wird. Ich frage etwas, wo der andere nicht weiß, aber irgendwo doch weiß, dass er es weiß. Also, von daher sind Fragen vielleicht die Brücken von diesem kognitiven Wissen zum anderen Wissen." (Claus M., Berater, TI6_29)

Claus M. beschreibt diese Übersetzungsfunktion von Sprache auch in die andere Richtung, als Mehrwert, der entsteht, wenn man Erfahrungen in Worte fassen kann.

CM: „Also, es scheint, dass wir es für unseren Verstand noch brauchen, das irgendwie in Sprache und Benennung zu übersetzen. Also, wie es im Alten Testament steht, dass Adam und Eva den Dingen Namen gegeben haben. Dadurch haben sie sich praktisch als Mensch geoutet. Man benennt das." (Claus M., Berater, TI6_45)

Gleichzeitig betont er, dass Sprache nicht alles ist. Seiner Meinung nach gilt es alle einem zur Verfügung stehen Ausdrucksmöglichkeiten zu nutzen.

CM: „Wir suchen nach Sinn, wir suchen nach Verständlichkeit, wir suchen nach Ausdruck ... und der Ausdruck kann zwar auch nicht sprachlich sein und uns dann wieder anregen, aber letztlich irgendwo braucht es diesen sprachlichen Spiegel. Auch, wenn die Sprache nicht reicht. Die Welt ist viel reicher als das. Also, es geht eigentlich darum alles zu nutzen ein bisschen." (Claus M., Berater, TI6_49)

Auch die Körpertherapeutin Sabine T. betont die Möglichkeiten, die sich durch sprachliche Interaktion für den Begleitungsprozess ergeben (obwohl für sie die körperliche Berührung klar im Zentrum ihrer Arbeit steht).

ST: „Schon, es geht schon auch über die Sprache. Also, viel ist über die Sprache. So wie wir jetzt miteinander reden, da kommt es ja auch zu einer Verbindung unserer Felder. Und das ist auch schon ganz viel. Also, das ist auch ganz viel. Da kann auch ganz viel passieren. Also, ohne dass wir uns jetzt berühren." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_101)

Rebekka E. nutzt das Gespräch in der Analyse und damit als Vorbereitung auf die Rolfing-Behandlung.

RE: „Also, wenn jemand sagt, ja, an sich kann ich gut einschlafen, aber eigentlich brauche ich immer sehr lange, dann weiß ich, da spießt sich irgendetwas. Das ist dann auch ganz viel, wie man über sich selber spricht, wie man auch über den Körper spricht, ob man da große Unterschiede macht und immer "man" sagt. Also, diese Feinheiten aus dem Gespräch, da höre ich schon viel für mich an Information, wo ich bei dem ansetze." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_13)

Heilerin Maria Z. verfolgt den Ansatz, dass Blockaden, die durch Gedanken erzeugt wurden, mithilfe der Sprache und des Kommunizierens über ihre Ausgangspunkte aufgelöst werden können.

MZ: „Da muss man dann durch Sprache und so begleiten, weil die Blockade wurde wahrscheinlich durch Erfahrungen und Gedanken erzeugt. D.h. man muss wieder zu diesen Erfahrungen und Gedanken zurückgehen und sie relativieren ... transzendieren. Und dann kommt sie nicht mehr." (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_33)

5.2.9 Energetisch und spirituell

Manche Praktizierende beschreiben Wahrnehmungs- und Interaktionsmodi, die sie als „energetisch“ oder manchmal auch „spirituell“ bezeichnen. Hierbei handelt es sich um ähnliche, aber nicht idente Phänomene, wobei energetisches Wahrnehmen nicht immer bedeutet, dass die Praktizierenden es mit einer spirituellen Dimension in Verbindung bringen, meist jedoch spirituelles „Arbeiten“ (beispielsweise als Medium) mit Konzepten der Energiearbeit in Zusammenhang gebracht werden.
Auf einer konkreten Handlungsebene könnte man außerdem in energetische Techniken mit und ohne Körperkontakt unterscheiden. In einigen Körpertherapien, wie Cranio-Sacral-Therapie, Shiatsu oder Akupunktmassage, um nur ein paar zu nennen, gibt es konzeptuelle Vorstellungen zu Energieflüssen im Körper, die in Balance gebracht werden können. Bei (schamanischen) Heilpraktiken können „Energien“ rund um den Körper und außerhalb der Person angesiedelt eine Rolle spielen, z. B. im Konzept von Ahnen oder „spirits“.
Was manche Praktizierende als eine „energetische Verbindung“ beschreiben, würden andere möglicherweise als Atmosphäre oder Beziehungsebene klassifizieren. In diesem Abschnitt stelle ich Phänomene vor, die einerseits auf der sozialen, horizontalen Ebene angesiedelt sind und aus Sicht der Praktizierenden auf „energetischem“ Spüren oder Wahrnehmen beruhen und andererseits Erfahrungen, die auf einer vertikalen Ebene verortbar sind und auf einer „energetischen“ bzw. spirituellen Verbindung mit nicht-menschlichen Wesenheiten (Gottheit, Geister, Ahnen, Kraftwesen, spirituelle Lehrer, etc.) beruhen, die nach Kremser (2002:112 ff.) im Kontext der Ritualforschung auch als „wissende Instanzen“ bezeichnet werden können und eine Form der rituellen *Agency* darstellen.

Auf der Ebene der sozialen Interaktion und wie schon im vorherigen Kapitel unter dem Punkt „Kontakt aufnehmen“ (vgl. 5.1.2) dargestellt berichten Praktizierende von einem „Einklinken“ schon vor der Kontaktaufnahme (beispielsweise per Telefon),

> *ST: „[I]ch habe zum Beispiel Klienten, bevor sie mich anrufen spüre ich die schon. So, als würden sie sich einklinken.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_11)*

bzw. vor dem physischen Treffen:

> *VC: Ich habe meistens schon eine Verbindung bevor der [Klient] da ist. (…) [M]ir ist öfters passiert, dass während dem Anruf schon etwas ist, wo mir irgendeine Idee kommt oder wenn ich weiß, ich habe einen Termin ein paar Tage vorher ausgemacht, habe ich meistens spätestens eine halbe Stunde bevor die Person kommt irgendeine Ahnung über das Thema.“ (Valerie C., Heilerin, TI4_11)*

Karl L. beschreibt eine konkrete Übung für „energetisches Wahrnehmen“, die er zum Training, aber auch einfach zum Vergnügen macht:

> *KL: „Eine typische nicht rationale Wissenstechnik ist das, was ich geübt habe viele, viele Jahre und immer noch gerne tue. Ich sitze und warte auf die Straßenbahn oder die U-Bahn oder den Zug und es gehen Leute vorbei und ich habe eine Haube oder einen Hut oder klappe die Augen so, dass ich nur die Beine bis zu den Knien sehe und versetze mich in einen Zustand der offenen, einer ganz offenen, nicht wertenden, nicht formierenden Wahrnehmung und lasse diese Person, die da gerade vorbei geht, wo ich nur die Schuhe, die Hose, die Beinbekleidung, den Mantel, Jacke, Rock sehe, auf mich wirken und habe*

parallel dazu das Spiel, wie schaut sie oben aus? Welches Geschlecht, welches Alter, welches Aussehen, bis zu welches Make-up verwendet die Person oder welcher Bart? Und wenn ich geübt bin und gut drauf bin, habe ich eine Trefferquote von mindestens 90%. Ich tue nicht die Beobachtung hochrechnen, sondern was tue ich dabei? Ich mache einen energetischen Übergriff. Also, ich benutze etwas, das nicht physisch ist, nämlich eine energetische Wahrnehmung oder Ätherleib hat man früher gesagt. Wo ich mich nicht auf physische Data, sondern auf energetische Data beziehe, die genauso zu behandeln sind wie die physischen. Nur deswegen, weil sie energetisch sind und nicht von der Wissenschaft erforscht sind, heißt das ja nicht, dass es sie nicht gibt. Und vielleicht sind wir in hundert Jahren so weit, dass wir auch eine Feldtheorie entwickelt haben wo das, was wir heute noch als energetische Felder bezeichnen, als Teile der Physik, einer erweiterten betrachten. Es gibt durchaus solche Ansätze, nur halt noch nicht mainstream. D.h. ich habe auch energetische Data, die ich dann eben zu Information clustern und dann sagen kann, ok, das ist ein Mann, ungefähr 35 und hat so einen Bart so ... und dunkel, schwarze Haare, gut rasiert und ein bisschen gehetzt und er trägt einen Schal auch noch ... so einen braunen ... einen dunkelgrauen, fast schwarzen Schal mit braun ... So. Das habe ich nicht gesehen, nicht hochgerechnet, sondern da bin ich in sein energetisches System, habe ich mich angesteckt, und dann kann ich solche Aussagen machen, zum Training und zum Vergnügen." (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_53)

Eine Form der „energetischen Wahrnehmung", die in Zusammenhang mit Empathie steht, wendet Karl L. im Kontakt mit anderen Menschen an.

KL. „[D]as, was ich energetische Wahrnehmung nenne. Fühle ich mich wohl in der Gegenwart von jemandem oder fühle ich mich unwohl? Ist meist gar keine rationale und keine körperliche Ursache. Hat meistens keine physische, sondern eine energetische Ursache. Wie fühle ich mich in einem Raum mit fünfzig Leuten? Von wo schlagen mir welche Wellen an Antipathie oder Sympathie entgegen? Das ist eine energetische Wahrnehmung. Über die Brücke der Empathie." (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_59)

Manche Praktizierende beschreiben einen Modus des Wahrnehmens und Interagierens während der Behandlung oder Sitzung, den man als „energetisches Wahrnehmen" bezeichnen könnte, der aber oftmals auch mithilfe anderer Sinnesmodalitäten umschrieben wird. Sabine T. nennt es einfach „(anders) schauen":

ST: „Es gibt ein paar Klienten, die mich schon länger kennen, die wissen, dass das durchaus funktioniert und die mich da anrufen und sagen, kannst du da bitte mal schauen? Und dann mache ich das. Ich bin da sehr zurückhaltend. Also, so mit ... ich würde mich nie als Geistheilerin oder sonst was [bezeichnen]. Ich weiß nur von Rückmeldungen – ich bin da selber sehr skeptisch – dass das durchaus funktionieren kann und auch funktioniert. Aber das ist etwas, wo ich selber sehr zurückhaltend bin. Nur wenn jemand sagt bitte, schau da jetzt einmal, dann scanne ich den Körper einfach durch. Und wenn ich den Körper ... ich sehe das vor mir. Also, ich habe überhaupt ein sehr gutes räumliches Vorstellungsvermögen. Also, wenn ich die Hand auf den Körper halte, bin ich durch die Haut durch und bin bei Muskeln und Gelenken und bin ganz schnell ... oder bei Nerven, bei Gefäßen. Das ist ganz einfach mir das vorzustellen, weil ich habe Anatomie seziert, ich weiß wie das ausschaut im Körper und es ist ganz einfach ... oder die Organe ... also, ich habe das ganz, ganz schnell dieses Bild. Und das geht auch auf die Entfernung." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_11)

Darüberhinausgehend, beschreibt Sabine T. auch, dass sie (aus der Entfernung) eingreifen und beispielsweise die „Energie wieder zum Fließen bringen“ kann, selbst wenn der Klient oder die Klientin nicht physisch am selben Ort ist wie sie.

> *ST: „Also, ich habe dieses Bild da und ... [z. B.] der Wirbel und in der Halswirbelsäule da ist etwas und dann schaue ich einfach und wenn das dort ist, dann – so als hätte ich meine Hände dort – schaue ich, dass das zum Fließen kommt, so als würde ich das dann berühren. Und dann kommt als Rückmeldung, ja, sie spüren Energie oder sie spüren etwas fließen oder sie merken, dass da irgendwas sich tut.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_11)*

Maria Z. spürt „energetische Blockaden“ mit den Fingerspitzen – hier ist die Grenze zur körperlichen Wahrnehmung fließend (vgl. Kapitel 5.2.6). Interessant in Bezug auf das Konzept von Energieflüssen ist, dass sie diese Blockaden wahrnimmt ohne den Körper ihrer KlientInnen zu berühren.

> *MZ: „[I]ch bin spüre es ... ich bin einen Meter weg, mehr als einen Meter und spüre es total. Also, ich stoße an. Aber das geht nur ... also mit dem ganz feinen Gefühl der Fingerspitzen. Da sind die Nerven. Und die Nerven spüren, dass da eine Blockade ist. Wie Luft ... aber mehr als ein Luftzug, weil ein Luftzug geht ja vorbei und die bleibt. Die bleibt und ich stoße immer wieder an. Ich kann durch, aber ich stoße an. Und dann muss man auf Ideen kommen, wie kann ich sie entfernen?“ (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_31)*

Mithilfe imaginierter Werkzeuge (und performativ sehr eindrucksvoll) versucht sie die von ihr wahrgenommen Blockaden zu beseitigen.

> *MZ: „Aber man kann natürlich helfen, indem man so macht oder indem man so mit dem Rechen das rausholt. Und da unser Körper feinstofflich und magnetisch ist, bleibt diese Energie an mir hängen, wenn ich so mache und dann sie da heraushole. Wie man Dreck aus dem Wasser holt. Tschan-tschan-tschan-pun-tschan [macht lautmalerische Geräusche]. Weg!“ (Maria Z., Lomilomi Massage-Therpaeutin und Heilerin, TI3_33)*

Maria Z. erklärt sich die Fähigkeit der „energetischen Wahrnehmung“ durch das Sehen mit dem „dritten Auge“ (bzw. der Zirbeldrüse, wie sie hinzufügt), was eines langen und intensiven Trainings bedarf.

> *MZ: „[M]an muss lernen mit dem dritten Augen zu sehen. Und das ist ja eine Drüse im Kopf. Die Zirbeldrüse. Und die ist bei den meisten Menschen verkümmert. Und die muss man lernen zu aktivieren. Und wenn die größer wird und sich öffnet, dann kann man die feinen ... dann macht man die Augen zu und sieht um sich herum die Farbe der Schwingung. Und darum kann die Schulmedizin einen nicht so schnell einholen, weil das ist ein irre langes Training, dass sich diese Drüse entwickelt und öffnet. Aber das sollten die Leute machen.“ (Maria Z., Lomilomi Massage-Therapeutin und Heilerin, TI3_57)*

Im Folgenden soll nun der Fokus auf Interaktionsmodi gerichtet werden, bei denen explizit nicht nur KlientInnen und Praktizierende involviert sind, sondern zusätzlich, auf der vertikalen Ebene, etwas „Größeres“, „Anderes“ in Form von Ahnen, Gottheiten bzw. „wissenden Instanzen“ eine Rolle spielt.

Die soll anhand eines Beispiels aus der Praxis dargestellt werden, bei dem deutlich wird, wie die Heilerin für sich selbst um Erklärungen ringt, die ihrem westlichen und wissenschaftlich

sozialisiertem Weltbild geschuldet sind und gleichzeitig versucht, dieses Wissen mit ihrem Wissen und vor allem auch ihren Erfahrungen als ausgebildete Heilerin für sich selbst in Einklang zu bringen:

Valerie C. beschreibt eine ganz spezielle Form der energetischen Verbindung mit nicht-menschlichen Instanzen, die in ihrer Arbeit als Heilerin auftritt. Sie spricht davon als Medium zu agieren und dabei den „Informationskanal" der Xenoglossie zu benutzen.

> *VC: „Ich weiß zum Beispiel nicht, was das für ein Informationskanal ist ... Wie heißt es? ... Xenoglossie? Weil der kommt auch vor, macht mit den Leuten viel. (…) Aus dem Schamanischen sagst du, es sind meine Ahnen, die durchkommen und mit der Person reden oder mit dem Teil oder so. Es gibt aber Leute, die reden zurück. Also, es gibt wirklich Leute, die darauf einsteigen, die dann in einer ähnlichen Sprache oder Lautmalerei zurücksprechen und da kann man auch kommunizieren." (Valerie C., Heilerin, TI4_23)*

Valerie C. nutzt diesen „Informationskanal", wie sie es nennt, auch in Situationen, wo sie selbst Hilfestellung in ihrer Heiltätigkeit benötigt. Was sie dabei spricht, versteht sie auf einer kognitiven Ebene oftmals selbst nicht.

> *VC: „Wenn ich nicht weiß, was ich tun soll fange ich zu reden an, in Setswana, Zulu, was auch immer. Das ist so quasi, das ist meine Hilfestellung. Für mich ist das eigentlich ein Stamm, ein Dorf, das hinter mir steht. Und ich sage die Verbindung ist immer da. Wenn ich das nicht sagen könnte, wären die Rituale in Afrika für den Hugo gewesen." (Valerie C., Heilerin, TI4_43)*

Manche Phrasen, die dabei in ihr aufgetaucht sind, wurden für sie auch zu inhaltlichen Botschaften, wie sie anhand des folgenden Beispiels erklärt:

> *VC: „Also, es gibt zum Beispiel einen Satz oder eine Phrase, die ist mir gekommen, wie ich meinen* call *hatte. Das war* tekene*. Und ich habe mir immer gedacht, oida, was ist das? (…) und dann habe ich mal nachgefragt und es ist nicht* te*, sondern ein ... – was du als Europäer nicht kannst – irgend so ein Klick-Laut, der wenn das der Afrikaner macht sehr nahe nach* te *klingt. Und er hat gesagt das heißt "Go inside". Und ich habe ihn nur angeschaut und ich habe mir gedacht, ja, total richtig. Total passend einfach. Und das habe ich schon sehr faszinierend gefunden." (Valerie C., Heilerin, TI4_25)*

Diese Fähigkeiten und „Informationskanäle" waren für Valerie C., gerade in ihrer Anfangszeit als Heilerin, nicht nur einfach, sie musste, wie sie selbst sagt, erst lernen, damit umzugehen.

> *VC: „Ich habe eine Fähigkeit, ich bin ein Medium ... ich kann es nicht kontrollieren und das ist eine gewisse Fähigkeit und solange ich diese Fähigkeit nicht kontrollieren kann ... das ist wie ein Werkzeug, wie ein Hammer, haue ich mir den Hammer ständig auf die Zehen ... jedes Mal. Und sobald ich weiß mit dem Hammer umzugehen, kann ich gehen und Nägel einschlagen oder ich kann gehen und ihn in mein Werkzeugkasterl legen und was auch immer damit machen." (Valerie C., Heilerin, TI4_27)*

Heute empfindet sie ihre Fähigkeiten als Kombination der „eigenen Intuition" und der „Hilfe von außen und kann sie für ihre Tätigkeit als Sangoma[103] einsetzen.

> *VC: „Also, es ist (…) viel Intuition mit Hilfe von außen. Also, theoretisch müsste ich als Sangoma sagen es sind meine Ahnen. Das ist mir aber zu wenig, weil, wenn ich nur meine Ahnen arbeiten lasse, dann schaut das alles ganz anders aus. D.h. es gibt da schon noch irgendein Kontrollelement dazwischen. Manchmal habe ich das Gefühl, es ist ein Fließen.*

[103] Sangoma ist die Bezeichnung traditioneller HeilerInnen im südlichen Afrika.

Wenn du jetzt wirklich [davon] ausgehst, ich bin ein Medium ... dass die Informationen durch mich durchfließen. (…) ich habe schon das Gefühl ich stelle mich zur Verfügung, um dem [Klient] helfen zu können was er braucht. Und da habe ich oft das Gefühl, das hat nichts damit zu tun, was ich mir denke über ein bestimmtes Thema oder was ich mir denke über einen bestimmten Schmerz. Also, ich weiß nicht, ob mir dann der Begriff Intuition nicht ein bisschen zu kurz gefasst ist. Weil Intuition ist für mich etwas ... fast eher aus dem Herzen kommend. Also, wenn es einen Begriff gibt, der Intuition stärker auf den Körper fokussiert, dann, glaube ich, wäre das eher mein Begriff. Es ist halt oft wirklich dieses Durchfließen. Also, es gibt schon immer irgendeine äußere Instanz. Ob die äußere Instanz jetzt aus meinem System oder aus dem System des Anderen [ist]. Dass dort irgendwo etwas dahintersteht, was sagt Entschuldigung, wir hätten gerne dieses und jenes. Würden Sie bitte das für uns erledigen? So auf die Art. Also, es ist schon ... also, jetzt so wenn ich rede habe ich eigentlich schon das Gefühl es geht sehr stark wirklich in … ich bin ein Medium. Und ... es kommen manchmal Sachen vor, da mache ich Sachen mit meinen Händen, wo ich mir denke ... woher kommt das? Was ist das? Und es funktioniert. Ich trete damit niemandem über die Grenzen, aber ich ... es sind Sachen ... und das hat mir jetzt mittlerweile meine Lehrerin auch schon gesagt ... Es ist extrem schwierig mir teilweise etwas beizubringen, weil mein System – also, das ist ihr Ausdruck – oder meine Ahnen halt, so stark sind, dass da extrem viel Wissen vorhanden ist, worauf ich einfach zugreife, ohne zu wissen, dass ich es habe." (Valerie C., Heilerin, TI4_51)

Valerie C. führte die Überlegungen, wie sie sich ihre Fähigkeiten erklärt, noch weiter fort und sieht sie als Mischung aus „in ihren Körperzellen gespeichertem Wissen" (das sich möglicherweise als Intuition ausdrückt) und dem Zugreifen auf einen „großen Pool im Außen" an.

VC: „Es hat sicher irgendetwas mit Intuition auch zu tun, aber (…) es ist wirklich die Frage, wie du es erklärst. Du kannst sagen es kommt durch dich durch oder es kommt aus mir selber heraus, aber im Endeffekt ist es beides. Was rauskommt ist beides irgendetwas, was ich oft noch nie gemacht habe. (…) es ist wirklich so ein Zwischending ... so auf der einen Seite glaube ich schon, dass du extrem viel in Körper und in Körperzellen speichern kannst über Generationen hinweg und dein Körper das einfach kennt, weil, ich meine, der Körper selber hat sich über tausende Jahre jetzt nicht viel verändert. (…) aber gleichzeitig habe ich auch oft das Gefühl, als wäre da ein großer Pool für mich einfach da, wo ich einfach zugreifen kann. Was für mich eben dann außerhalb von mir ist und nicht mehr in mir drinnen. (…) christlich gesagt, Gott ist so groß und es ist einfach unglaublich, was da alles reinpasst und was man da alles rausholen kann. Wie als wäre jede Information, die irgendwann im Universum geschehen ist, auf irgendeiner Festplatte gespeichert und ich mache oben Krone auf und komme hoffentlich irgendwann dazu, dass ich konkreter in dieser Datenbank da oben dann suchen kann. Das wäre schon geil. Aber so habe ich oft das Gefühl ich machen auf und kriege von einer anderen Datenbank irgendwie ... da gehört jetzt ein Nuller und da gehört ein Einser. So irgendwie. Nein, wäre schön, wenn es dafür einen Begriff gibt. Mir fällt jetzt so konkret nichts dafür ein." (Valerie C., Heilerin, TI4_51)

Valerie C. kommt für sich zu folgender Konklusion:

VC: „Also, das finde ich halt dieses Spannende, dass es da wirklich irgendetwas geben muss, wo du aus einer Quelle schöpfst, die dir kognitiv aber so etwas von fernab ist. Das ist für mich dieses Faszinierende, wo ich es mir eben halt nur wahrscheinlich eh mit dem Begriff Medium beantworten kann." (Valerie C., Heilerin, TI4_51)

Dieser Kontakt zu einer „anderen Welt“ wird auch von einigen anderen Praktizierenden thematisiert, mitunter in sehr unterschiedlichen Begrifflichkeiten. Steffen I., Coach, spricht von „morphologischen Feldern“, Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, nennt es die „nicht-alltägliche Wirklichkeit“, zu der sie das Tor öffnen oder schließen kann, Karl L. bezeichnet die andere Welt als „Nagual“, Pater Antonio spricht vom Bereich der Mystik und „mystischen Erfahrungen“, Maria Z. nennt es „Quelle“ oder „das Gesamte“.

5.3 Persönliche Ressourcen und Ermöglichungsfaktoren der Praktizierenden

Um im Rahmen ihrer begleitenden, beraterischen oder therapeutischen Tätigkeit Interaktionsprozesse gestalten zu können, in denen es zu Kontaktmomenten und gemeinsam neu generiertem Wissen kommen kann, braucht es auf Seiten der Praktizierenden bestimmte Rahmenbedingen oder „Ressourcen des Helfers für die helfende Interaktion“ (Schmidt-Lellek 2006:365) (vgl. Kapitel 4.2.3).
In der Literatur wird in diesem Zusammenhang oft von der Wichtigkeit der Authentizität (vgl. Fox 2008; Gelso 2014), der (Selbst-)reflexivität und der Wahrnehmungsfähigkeit (vgl. Stormanns 2013) gesprochen. Als Grundvoraussetzung, um diesen Ansprüchen gerecht werden zu können, bedarf es persönlicher und professioneller Selbstfürsorge. Fox spricht dabei die körperlichen und mentalen Dimensionen an und betont die Wichtigkeit professioneller Ressourcen wie Supervision (vgl. Fox 2008:33 ff.). Heinrich-Clauer (vgl. 2005) bezeichnet die Selbstfürsorge als ein in der Psychotherapie vernachlässigtes Thema und stellt pointiert fest: „Selten wird die Wirksamkeit der Therapiestunde daran gemessen, ob es hinterher auch den TherapeutInnen gut ging (und ob gelacht werden durfte)“ (Heinrich-Clauer 2005:172).
In diesem Kapitel möchte ich tiefer eintauchen in die Fragestellung, was es den Praktizierenden ermöglicht „gut“[104] zu arbeiten und dabei einen Blick hinter die Konzepte und auf ihre konkreten Handlungen werfen. Was tun sie ganz konkret in der Vorbereitung vor einer Stunde oder Sitzung? Was hilft ihnen während der Interaktionssituation mit ihren KundInnen und KlientInnen? Welche dahinterliegende Grundhaltung und Verfasstheit braucht es aus ihrer Sicht dafür? Dabei werde ich nicht nur auf die Vorbereitung blicken, sondern auch auf die erforderliche Haltung und innere Verfasstheit während des Arbeitens.
In Jungaberles (2006) Matrix-Ansatz der Rahmungen rituellen Geschehens entspricht dieser Fokus der Vor- und Nachbereitung.

5.3.1 Vorbereitung und persönliche (spirituelle) Praxis

Die persönliche Vorbereitung der Praktizierenden, die Teil dieser Untersuchung sind, umfasst ein breites Spektrum und ist stark gekoppelt an die spezifische Tradition ihrer Tätigkeit bzw. ihres Berufffelds und den damit verbundenen Werten und Glaubenssystemen. Sie reicht von keiner Vorbereitung bis zu täglicher Praxis mit persönlichen Ritualen oder dem Verbinden mit einer

[104] Was „gut“ arbeiten bedeutet ist für die Praktizierenden natürlich individuell verschieden. Ohne auf die einzelnen dahinterliegenden Konzepte, Wertehaltungen und moralischen Überzeugungen einzugehen, liegt der Fokus der Frage auf den persönlichen Ermöglichungsfaktoren und Ressourcen für (individuell definiertes) „gutes Arbeiten“.

spirituellen Quelle. Die Bandbreite der hier vorgestellten Herangehensweise verdeutlicht, dass die konkrete Form – je nach Praxissystem und Persönlichkeitstyp des/der Praktizierenden – sehr unterschiedlich sein kann, in jedem Fall aber eine Auswirkung auf die Haltung und innere Verfasstheit während der konkreten Tätigkeit hat, auf die im folgenden Abschnitt dann genauer eingegangen wird.

Keine Vorbereitung - Präsenz in der Situation

Die meisten meiner InterviewpartnerInnen berichteten mir von bestimmten Handlungen, die sie zur Vorbereitung auf ihre Arbeit tun. Einige wenige empfanden, sie tun gar nichts im Vorfeld. Die systemische Beraterin Barbara W. meinte auf die Frage nach ihrer Vorbereitung auf die Arbeit und ob es etwas gibt, das ihr hilft sich einzustimmen oder ob das spontan funktioniert:

> *BW: „Spontan. Nur spontan. Und ich kann dir nicht einmal sagen, dass das mit einer guten Stimmung oder Erholt-Sein oder Entstresst-Sein oder sonst etwas zusammenhängt. (…) Da gibt es nichts, was ich vorher mache. Gar nichts. Das tue ich nicht. Es ist da oder es ist nicht da." (Barbara W., systemische Beraterin_TI1_8-9)*

Auch die Beraterin Nicola K. betont die Wichtigkeit der Präsenz in der Situation, räumt allerdings ein, dass es natürlich Dinge gäbe, die einem helfen sich besser zu fühlen.

> *NK: „Klar, man kann Yoga machen, man kann meditieren, man kann all diese anderen Sachen machen, aber (…) wenn wir hier sitzen, dann sitzen wir ja hier ... so, was kannst du dann tun? Dann kannst du ja das tun, dass du spürst, wie geht es mir und wie geht es mir mit dem Anderen. Und was ist meins, was könnte vielleicht von irgendwo anders kommen. (…) [D]ass man wirklich präsent ist. Und ich weiß nicht, inwiefern es hilft unglaublich viel zu meditieren und viel Yoga ... vielleicht fühlt man sich ein bisschen besser als Mensch und das könnte dann hilfreich sein, dass es ein bisschen mehr Wohlbefinden gibt, aber ich denke nicht unbedingt, dass man das machen muss, um diese Arbeit zu machen." (Nicola K., Beraterin, TI17_74)*

Punktuell immer wieder etwas für mich tun

Eine meiner InterviewpartnerInnen berichtete mir, dass sie nicht der Typ sei, der jeden Tag meditiert, allerdings mehrmals jährlich einen Rückzug aus der Außenwelt macht, der sie „in ihre Tiefen" bringt und ihr auch für ihre Arbeit als Ärztin und Therapeutin hilft:

> *VT: „Was ich mache ist, dass ich zwei, drei Mal im Jahr mich für einige Tage zurückziehe und dann eine Art retreat mache. Begleitet von einer, in meinem Fall, Sufi-Meisterin. Das bringt mich schon weiter. Das hilft mir, das bringt mich in meine Tiefen und hilft dann sicher auch für meine Arbeit, aber eine disziplinierte Alltagsmeditiererin bin ich nicht. Deswegen bin ich auch nicht beim Buddhismus gelandet, weil die sind so streng ... so diszipliniert. Vielleicht nicht alle, aber kommt mir halt so vor." (Vera T., Ärztin und Psychotherapeutin, TI15_13)*

Vera T. empfindet das Abgeschieden-Sein von äußeren Stimuli dabei als hilfreich, um zu sich zu kommen.

> *VT: „[Da bin ich] beraubt aller der Faktoren, die normalerweise das soziale Leben ausmachen und die einen auch nach außen ziehen. Also, keine Gesellschaft, kein Essen, Natur, kein Dach über dem Kopf, also nur Natur ... Himmel. Und dann in der letzten Nacht auch kein Schlaf. Da kommt man schon an Grenzzustände, die natürlich auch eventuell Psychosen auslösen können im schlimmsten Fall, aber die einfach andere Schichten des Seins berühren. Ja, einfach unglaublich, was dann im Innen entsteht, wenn das Außen*

Pause macht. Das kann ich aus eigenem Erleben wirklich nur sehr, sehr empfehlen, dass man sich dieses Geschenk ab und zu macht." (Vera T., Ärztin und Psychotherapeutin, TI15_31)

Tägliche Praxis z. B. in Form von Meditation

Rebekka E. betont die Wichtigkeit ihrer täglichen Praxis, um wirklich gut arbeiten und sich auf ihre KlientInnen einlassen zu können.

RE: „Ich brauche meine tägliche buddhistische Praxis. (…) [I]ch brauche einfach eine Form von Meditation, dass ich runterkomme und mich leer mache von allen Sachen. (…) Also, wenn ich gestresst herkomme und noch schnell die Kinder irgendwo hingebracht habe und keine Zeit habe, um mich sozusagen kurz zu fokussieren ... Ich kann das schon im Schnellverfahren auch, wenn es notwendig ist, aber im Endeffekt ist es wirklich so eine tägliche Praxis, die es braucht um mich wieder zu reinigen, zu leeren, aufzuhören an tausend Dinge zu denken und mich wirklich auf den [Klienten] einzulassen." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_17)

Die eigene Selbsterfahrung ist es für sie auch, die (auch im Sinn einer Bewusstseinsweise, vgl. Kapitel 5.2.5) Resonanz möglich macht.

RE: „Wenn ich selber mich mit dieser innersten Natur auseinandersetze, dann habe ich eine Resonanz, dann weiß ich was möglich ist. (…) Und dann habe ich eine Vorstellung, was möglich ist, in Bewusstheit (…). Weil, wenn ich jetzt keine persönliche Erfahrung hätte und da überhaupt keine Ahnung habe, was mit mir möglich ist, dann ist wahrscheinlich die Aufmerksamkeit ein Stück weit kleiner, denke ich mal. Wenn ich jetzt nur so denke wie ich gearbeitet habe, wie ich angefangen habe, dann ist das schon ein Stück weit ganz anders [als jetzt]." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_79)

Steffen I. betont, wie auch einige andere meiner ForschungspartnerInnen, dass es eigentlich nebensächlich sei, was man tut, Hauptsache man findet eine Praxis, die zu einem passt und durch die man für die Arbeit vorbereitet und gestärkt wird.

SI: „Es geht eben, glaube ich, wirklich darum, das für sich zu finden, was mich stärkt. Die Praxis zu finden, die ich täglich mache. (…) [D]u kannst natürlich auch spirituelle Praxis sagen, wie immer man es bezeichnen möchte, aber [etwas], um in diese Ruhe, in diese Aufmerksamkeit, Achtsamkeit, Präsenz und in diese Verwurzelung zu kommen." (Steffen I., Coach, TI9_23)

Die tägliche Ausübung dieser Praxis führt Steffen I.s Erfahrung nach zu einem qualitativen Unterschied seiner Arbeit.

SI: „Ich merke so den Qualitätsunterschied. Ich glaube, was man macht, das muss jeder für sich selbst definieren. Was brauche ich, um mich zu stärken, um präsent zu sein, um diese Sensorik wirklich da zu haben und auch die innere Kraft zu haben, das zu halten. (…) Wenn ich das [Meditation] regelmäßig tue oder eigentlich muss ich im Augenblick sagen täte, ich arbeite ganz anders." (Steffen I., Coach, TI9_23)

Die Heilerin Maria Z. beschreibt, dass sie durch das Meditieren transformiert und dadurch in einen Zustand kommen kann, der eine andere Art der Wahrnehmung für sie möglich macht.

MZ: „Durch Meditation da transformiere ich, d.h. ich lasse locker, lasse alle diese ... diese engen Grenzen mache ich auf und gehe hinein in das Gesamte. Ich spüre es sofort. Ich kriege sofort eine andere Farbe hier in meinem dritten Auge herein. Ich sehe zum Beispiel dann da oben, das leuchtet silber-violett und manchmal silber-gold. Das ist eine ganz hoch

schwingende Energie. Und die in Wissen umzuwandeln, das ist die Kunst dann." (Maria Z., Heilerin und Lomilomi-Massage-Therapeutin, TI3_31)

Körperliche Dimension

Das Sich-frei-Machen und Leeren als Vorbereitung, um während der Arbeit gut ins Spüren kommen zu können, wird von einigen Praktizierenden auf einer körperlichen Ebene praktiziert.

ST: „Ich schaue, dass ich selber gut im Körper bin. Also, ich mache meine Körperübungen in der Früh, nach wie vor aus dem Huna[105] mit allen Verbindungen mit allen Elementen, ich räuchere mich täglich ... also, das ist einfach etwas, was ein Medizinmann zu mir gesagt hat, Sabine, mach das. Das ist für dich wichtig. (…) [I]ich mache mich präsent. Ich schaue, dass ich wirklich in einem sehr geerdeten Zustand bin." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_9)

LR: „Im Vorfeld ist es jedenfalls die eigene Einstimmung, d.h. ich übe dann selber z. B. vor den Stunden oder in den Pausen von den Gruppen oder vor den Gruppen ... schaue ich, dass ich mich soweit über körperliche Betätigung, Qi Gong oder auch zum Teil Bioenergetik erstens kurz ins Spüren bringe und sozusagen die Wahrnehmungskanäle ein bisschen putze, also durchlässig ... versuche durchlässig zu sein, dass ich überhaupt wahrnehmen kann. Das hilft mir im Vorfeld." (Lukas R., Coach, TI13_17)

Besonders das (bewusste) Atmen wird als schnelle und effektive Methode genutzt.

VT: „Mit ein paar Atemzügen zu mir kommen und zur Ruhe kommen, wenn ich ... oder wenn mich gerade etwas emotional sehr aufgewühlt hat, sei es irgendein Telefonat und jetzt kommt wieder ein Patient, dass ich dann bevor ich die Türe aufmachen und den reinhole einmal schaue, dass ich mich wieder erde. Aber sonst mache ich nicht viel Gschisti-Gschasti." (Vera T. Ärztin und Psychotherapeutin, TI15_15)

Fast alle meinen InterviewpartnerInnen stellten ihren Körper als Ressource dar. Diese Ressourcenorientierung wurde mir besonders bewusst im Rahmen eines Interviews mit einem Intensivmediziner, der seinen Körper spontan nicht als Ressource, sondern genau im Gegenteil als Belastung beschrieb:

BF: „Welche Rolle spielt Ihr eigener Körper oder Ihre Körperlichkeit in der Arbeit?"

MT: „Eine belastende."

BF: „Eine belastende?"

MT: „Ich schleppe meinen Körper durch .... Ja, ich weiß nicht, das steht für mich nicht im Vordergrund. (…) manchmal ist man einfach totmüde und irgendwie so träge, drum meine ich belastend ... das meine ich mit belastend."

BF: „Er muss funktionieren sozusagen."

MT: „Ja, dann muss es halt funktionieren ... und das zehrt aber auch in gewisser Weise. Manchmal ist es auch körperlich belastend ... und zwar nicht in dem Sinn, dass es so anstrengend ist, sondern weil es irgendwo ... man merkt man betreibt einen gewissen Raubbau manchmal ... einfach zu viel und das spürt man körperlich natürlich auch." (Michael T., Internist, TI16_42-49)

[105] Huna ist eine Form des hawaiianischen Schamanismus.

Spirituelle Dimension

Neben der körperlichen Dimension spielt für einige meiner InterviewpartnerInnen auch Spiritualität eine wichtige Rolle. Ein Priester beschreibt diesen Aspekt folgendermaßen:

> *PA: „Für mich persönlich ist es auch ganz, ganz wichtig, dass ich natürlich auch diesen spirituellen Zugang, diese Quelle pflegen muss ... weil gerade in helfenden Berufen ist es so, dass man sehr gefordert ist ... man ist sehr herausgefordert." (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_39)*

Er fügt hinzu, dass das dann auch dazu führen kann, dass man selbst in dieser Zeit nicht bei sich bleibt, sondern wieder bei den anderen ist:

> *PA: „[D]a ist natürlich die Versuchung für jeden Helfer, glaube ich, für mich persönlich auch, wenn ich jetzt mit fünf, sechs, zehn Leuten da in Kontakt bin und ich beschäftige mich jetzt in meiner Gebetszeit selber mit mir, dann taucht automatisch auf, jessas na, das ist für den etwas, das ist für den was und das ist für den was. Und dann bin ich automatisch nicht mehr bei mir, sondern bei den Anderen. Das ist natürlich ganz heikel, weil ja das auch wichtig ist und dann brauche ich aber mehr Zeit, um wieder bei mir zu sein. Und das ist die eigene Psychohygiene sozusagen und auch die eigene Begleitung." (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_39)*

Als Beispiel und fast schon Legitimation berichtet er mir von Mutter Teresa und deren Ansichten, über die Notwendigkeit von Meditation und Gebet.

> *PA: „Eine sehr bekannte Persönlichkeit war die Mutter Teresa von Kalkutta, die ja wirklich eine beinharte ... mit ihren Schwestern, was sie da gegründet hat, und die mehr als Knochenarbeit geleistet hat mit diesen Sterbenden in Indien auf der Straße von in der Früh bis in der Nacht. Und sie hat etwas Treffendes diesbezüglich gesagt. Wir brauchen am Tag eine Stunde Meditation, Gebet und wenn wir mehr arbeiten müssen, dann brauchen wir zwei. Und bei uns ist es traditionell ... ist es so, dass man sagt, jetzt bin ich überfordert, jetzt gehe ich lieber schlafen. Das darf man ... der Schlaf ist genauso wichtig, aber wir streichen dann eher die Quelle und arbeiten noch mehr. Sondern, nein, dann muss ich halt den nächsten Tag zehn Prozent der Arbeit stehen lassen und nicht erfüllen." (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_45)*

Ein anderer Ausdruck der spirituellen Dimension findet sich in der Anrufung von Ahnen, Gottheiten oder spirituellen Lehrern in der Vorbereitung auf eine Behandlung oder eine Sitzung. Wie bereits in Kapitel 5.1.5 im Kontext der rituellen Handlungen vor und während der Sitzungen dargestellt, ruft die Heilerin Maria Z. ihre verstorbene Lehrmeisterin oder andere Meister an, wenn sie sich auf eine Heilbehandlung vorbereitet und berichtet, dass diese „wissenden Instanzen" sie unterstützen und „mit ihr arbeiten" (TI3_157). Auch die Ärztin und Psychotherapeutin Vera T. greift manchmal, besonders vor für sie herausfordernden Begegnungen, auf Anrufungen zurück und empfindet dieses Anschließen an eine „übergeordnete Führung" und das „Anzapfen dieses Kanals" als Ressource (TI15_15).

5.3.2 Haltung und innere Verfasstheit

Die Haltung, aus der heraus Praktizierende agieren, ihre innere Verfasstheit, hat einen maßgeblichen Einfluss auf ihre Handlungen und Interaktionen mit ihren KlientInnen. Fife et al. (2014) sprechen von einem „way of being", der Haltungen und Werte der Praktizierenden umfasst und damit die Basis bildet für eine tragfähige Allianz bzw. Beziehung. Eng damit

verbunden ist der oft betonte Ruf nach Authentizität der Praktizierenden und die Betonung der Wichtigkeit authentischer Beziehungen mit KundInnen, KlientInnen oder PatientInnen (vgl. Fife u. a. 2014:25). Unter dem Stichwort „Authentizität“ findet sich im Wörterbuch der Psychotherapie folgende Erklärung:

> „Authentisches Handeln ist ein selbstvollzogener (gewählter, entschiedener) Akt, der subjektiv als ich-haft empfunden wird. Authentizität als ‚ursprünglich sich selbst sein‘ stammt aus der Intimität vor sich selbst (-> Gewissen) und wird als ‚innere Stimmigkeit‘ (Selbst-Treue) erlebt, die durch selbstdistante Betrachtung, sich ernst nehmen, Selbstbeurteilung und zu sich selber stehen entsteht (-> Selbstwert). (…) Die Voraussetzungen der Authentizität als ‚Identität mit sich selbst‘ sind: 1. der Körperbezug, der sich als tragende Konstante der ‚Selbigkeit‘ des Subjekts erweist; 2. die Emotionalität, in der sich das Subjekt durch das Betroffen- und Berührtsein als ich-haft erlebt; 3. die Andersartigkeit (Personalität), die durch die Ursprünglichkeit des Gewissens (‚Stimmigkeit‘) Unterschiede zu anderen Personen entstehen läßt; 4. das Handeln, wodurch sich das Subjekt als Urheber von Wirkungen erfährt.“ (Stumm und Pritz 2007:55)

In der Praxis findet Authentizität (oder Echtheit bzw. Kongruenz) ihren Ausdruck in der „echten Beziehung“ (vgl. Kapitel 3.4.3), die gleichsam das Fundament der therapeutischen Beziehung bildet. Die Psychotherapeutin Eva Neuner betont die Prozesshaftigkeit von Authentizität und definiert:

> „Authentizität zeigt unsere Beziehung zu uns Selbst, unserem wahren Wesen, unserer Seele. Authentisch-Sein, heißt echt sein und im Wesen spürbar sein. Wer authentisch ist, ruht im Inneren, bezieht von da seine Orientierung und seine Werte, auch wenn eine stete Bereitschaft da ist, das, was sich aus dem Inneren zeigt, zu überprüfen und auf seine Stimmigkeit hin zu hinterfragen. Authentizität ist kein perfekter, anzustrebender Idealzustand, es darf keine Forderung geben, sie zu leben, sonst kann sie gerade nicht in uns erwachsen. Authentizität ist ein Weg, ein sich entwickelnder Prozess hin zur Verbundenheit mit dem eigenen Selbst.“ (Neuner 2014:129 f.)

Authentizität bedeutet auch, als Mensch sichtbar zu werden und sich nicht hinter einer professionellen Rolle zu verstecken. Die Psychotherapeutin Anna L. beschreibt es als das „Menschelnde“, das in Situationen „weitet“ und dadurch Kontakt und Beziehung ermöglicht.

> *AL: „Die Beziehungsebene ist die, die uns am stärksten bewegt und berührt. Alles andere ist ... ja, das sind Zutaten, die (…) brauchbar sind, um an etwas dran zu kommen. (…) [M]ir ist es auch wichtig geworden im Laufe der Jahre, dass ich selber da auch Vorbilder habe. Was gibt es für Menschen, wo ich sage, wow, den oder die schätze ich einfach total, wie sie tut. Und das sind bei weitem keine Perfekten. Es geht immer um dieses Menschelnde. Das ist sympathisch. Alles was so glatt ist, das öffnet dann auch keine Türen. Wenn ich so glatt und abgeklärt gegenübersitze, ja, ganz einfach aus meiner eigenen Erfahrung, dann gibt es so eine perfektionistische Idee. Und das weitet nicht.“ (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_ 35)*

Etwas später im Gespräch fügt sie hinzu:

> *AL: „Ich mag diese mutigen Menschen, die einfach so ... ja, da bin ich und da stehe ich und auch mit meinen Verletzungen und Verwundungen und mit meinen Träumen. Also, dieses Lebendige einfach. Wir brauchen keine Roboter als Gegenüber, sondern Menschen.“ (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_ 37)*

Im Versuch den konkreten Qualitäten und Formen der inneren Verfasstheit und Haltung, die Praktizierende als hilfreich und notwendig beschreiben, um ihre Arbeit gut machen zu können, auf die Spur zu kommen, werde ich im Folgenden zwischen der inneren Verfasstheit, die eine Grundvoraussetzung darstellt, und der Verfasstheit während des Arbeitens selbst unterscheiden. Diese Differenzierung und die Aufgliederung in all die Unteraspekte, die ich im Rahmen der Feldforschung identifizieren konnte, sollen zur Konkretheit und Fassbarkeit der Konzepte „Haltung“ und „Innere Verfasstheit“ beitragen.

5.3.2.1 Als Voraussetzung für „gutes“ Arbeiten

Basis der jeweiligen begleitenden, beraterischen oder therapeutischen Tätigkeit ist eine gewisse Grundhaltung, aus der heraus agiert wird. Der Berater Claus M. fasst zusammen, was mir viele Praktizierende in unterschiedlichen Worte immer wieder zu verstehen gegeben haben:

> *CM: „Eines der Prinzipien unserer Arbeit ist wirklich entscheidend (…), dass die innere Verfasstheit des Intervenierenden, des Beraters, des Coaches, des Elternteils die Wirksamkeit der Intervention definiert. D.h., wenn ich eben so manipulierend gestimmt bin, fühlt sich der andere manipuliert und ich kann meine Fragen noch so offen formulieren wie ich möchte. Und wenn ich aber wirklich ganz im tiefsten, inneren Sinne lauschen und beobachten möchte, was denn sich denn da zeigen will ... auf einmal kommt dann etwas.“ (Claus M., Berater, TI6_96)*

Viele meiner InterviewpartnerInnen vertreten dabei die Meinung, dass bevor ein In-Kontakt-Treten mit jemand anderem überhaupt möglich ist, es ein gutes In-Kontakt-Sein mit sich selbst braucht[106]. Dies wird oft mit den Metaphern des „Geerdet-Seins“ und „Aufgerichtet-Seins“ beschrieben, von der Bewegung her also als etwas Vertikales. Das Bild kann folgendermaßen beschrieben werden: Ich bin verwurzelt und verankert in dieser Welt, habe einen guten Stand und durch dieses aufrechte Dasein, komme ich in meine Mitte und kann ganz bei mir sein. Aus dieser Haltung heraus entsteht eine Begegnung mit dem Du, mit einem Gegenüber, die einer horizontalen Bewegung entsprechen würde.
Im Folgenden werde ich auf einzelne Aspekte und Metaphern, die im Rahmen der Feldforschung häufig in der Beschreibung der persönlichen Verfasstheit aufgetaucht sind, näher eingehen.

a. Körperlich geerdet, aufrecht und durchlässig sein

Das primäre Werkzeug, das – egal bei welcher Art der Begleitungsarbeit – zur Verfügung steht, ist der oder die Praktizierende selbst. Die Voraussetzung für ein – persönlich empfunden – gutes, erfolgreiches und sinnvolles Arbeiten ist, dass dieses Werkzeug, um bei der Metapher zu bleiben,

[106] Aus der Sicht der Existenzanalyse formuliert Längle: „Die personale Fähigkeit zum Umgang mit sich und der Welt hat ihren Ursprung darin, dass die Person in ihrer Mitte ein Sprechen aus der unbewussten Tiefe vorfindet. Person ist ‚das in mir Sprechende’. Spricht es zu mir und spreche ich mit ihm, so entsteht die innere Welt. Spricht es zu anderen und spreche ich daraus mit anderen, so entsteht die äußere Welt der Begegnung“ (Längle 2000:22 f.).
Sills und Lown stellen es aus Sicht einer „mindfulness-based psychotherapy“ folgendermaßen dar: „If relationship is key to therapeutic healing then the therapist’s own availability to relationship is also key. This availability needs to extend across the personal and interpersonal into the more subtle, sensing and non-cognitive realms of experience. What is required is a kind of resourced receptivity in which the therapist can attend at all levels to his or her own internal resonances, responses and reactions in relationship. Such an attunement of attention reaches through and beyond the personal, transpersonal and collective unconscious into the deepest expression of interconnectedness, into the experience of non-separateness itself” (Sills und Lown 2008:76).

gut in Schuss gehalten wird. Heinrich-Clauer (vgl. 2005:178 ff.) spricht in diesem Zusammenhang von der „Instrumentenpflege“ des „Therapeuten-Körpers“. Beginnend beim Körper dehnt sich diese Pflege oder Selbstfürsorge aus auf das „Mir-meiner-selbst-bewusst-Sein“, die Gedankenwelt und den allgemeinen inneren Zustand, aus dem heraus die Arbeit getan wird. Diese Ebenen sind miteinander verbunden und beeinflussen sich.
Anna L. arbeitet als Psychotherapeutin nicht primär körperlich mit ihren KlientInnen, beschreibt aber ihren Körper als sehr wichtig für ihre Arbeit:

> *AL: „Ich habe schon so das Gefühl, dass die Hauptgeschichte diese Körperebene ist. Mich da zu spüren und wohl zu fühlen ... , dass das so der Hauptpunkt ist. Ich habe so das Gefühl, der Körper ist mein Instrumentarium, primär“ (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_11)*

Auf der körperlichen Dimension gibt es einen Zustand, der oft als „geerdet“[107] oder „einen guten Stand haben“ bezeichnet wird und viele der (regelmäßigen) Praktiken, die zur Vorbereitung getan werden (vgl. Kapitel 5.3.1) zielen darauf ab. Sabine T. nennt es „in einem sehr geerdeten Zustand sein“ und die täglichen Körperübungen und das Räuchern helfen ihr dort hinzufinden. Atmen ist eine wichtige Komponente, um gut im eigenen Körper anzukommen und sich zu sammeln. Vera T. identifiziert das bewusste Atmen als die schnellste Form, um sich in den erwünschten körperlichen Zustand zu bringen, Lukas R. nutzt Körperübungen, um sich ins Spüren zu bringen und die „Wahrnehmungskanäle zu putzen“ und durchlässig zu sein.

Sobald es um das Instrumentarium Körper geht, wird das auch in der Interviewsituation deutlich sichtbar und spürbar. Das geht einher mit einem Aufrichten, gerade Hinsetzen, tief Durchatmen, am Sessel Zurechtrücken. Manchmal wurde das auch kommentiert:

> *„Ich setze mich jetzt bewusst auf, ich merke das auch, was das macht, dass ich offen sein kann, aber stehen kann. Wirklich stehen, einen Stand haben“ (Steffen I., Coach, TI9_23)*

b. In Selbstkontakt und mit mir ausgesöhnt sein

Praktizierende unterschiedlicher von mir untersuchten Subfelder nannten den Selbstkontakt als wichtige Voraussetzung für ihre Tätigkeiten.

> *NK: „Gut in Kontakt mit sich selbst zu sein ... spüren, wie geht es mir gerade?“ (Nicola K., Beraterin, TI7_67)*

> *CM: „Meine Methode ist, dass ich beobachte ... also, in dem Moment mich selbst, meine Empfindungen, Sensationen ... und diese Beobachtung auch da nicht aufhört, wenn ich mit jemand anders in Kontakt trete. D.h. ich kann dann auch beobachten in wie weit meine Empfindung sich verändert (…).“ (Claus M., Berater, TI8_69)*

> *CM: „Es ist im Grunde eine sehr einfach Arbeit in dem Sinne, dass man schlichtweg nur schaut und dass ich gut atme ... alles kann sich darauf reduzieren. Kann ich ruhig mit mir selbst atmen?“ (Claus M., Berater, TI8_73)*

> *VC: „Je besser ich auch mit meinen eigenen Themen umgehen kann und ich besser mit mir bin, desto leichter kann ich auch mit anderen arbeiten und ich finde die Arbeit nicht mehr so anstrengend.“ (Valerie C., Heilerin, TI4_21)*

[107] Vgl. dazu das Prinzip der Erdung („Grounding“) in der Bioenergetischen Analyse, dargestellt z.B. bei Ehrensperger (2010:110).

AL: „Ja, und wenn ich in mir so einen ganz guten Stand habe. Also, so dass ich sage, dass ich mit mir und mit dem wie ich tue ... sagen wir mal ausgesöhnt bin oder zufrieden bin." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_11)

AL: „Und das ist wichtig für mich für den Rahmen. Dass ich mich da sein lasse, in dem wie ich bin ohne mich selber zu bewerten. Und das ist sicher ein wesentlicher Punkt auch, dass ich Zugang habe zu meinem Spüren. Und das schon auch den Klienten mitteile, dass ich einfach ein ganz normaler Mensch bin, auch mein Scheitern und mein Ringen habe in allen Lebensfragen wie jeder andere auch. Ich kann halt einfach meine Präsenz anbieten und das, was ich gelernt und erfahren habe ich meinem Leben." (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_33)

VT: „In die erwachsene Haltung gehen. In (…) eine Haltung, wo ich mir bewusst bin, wer ich bin, wie alt ich bin, dass ich Erfahrungen habe, dass ich nicht perfekt bin, dass ich meine Stärken und meine Schwächen habe und in dieser Art von Selbstachtung und Respekt dann authentisch dasitze. Da glaube ich habe ich den besten Zugang zu meiner inneren Stimme. Die kommt dann, glaube ich, sehr verbunden mit dieser Erwachsenen in mir ... und die kann ich ansprechen durch ein paar Atemzüge oder einfach durch Erinnerung und das ist auch manchmal ganz notwendig. Ich ärgere mich nämlich unheimlich leicht. Ich kann mich unheimlich aufregen über ... also, z. B. wenn ich gerade ein Telefonat geführt habe mit jemandem, der mich geärgert hat, dann bin ich in meinem inneren Kind ... und mich dann wieder zu verbinden mit der anderen Haltung. Atmen ist immer wieder wichtig." (Vera T., Ärztin und Psychotherapeutin, TI15_19)

c. Reflektiert sein

Ein weiterer wichtiger Baustein, um gut arbeiten zu können, ist für viele Praktizierende die Möglichkeit zum Austausch und zur Reflexion ihrer Tätigkeit. Eine reflektierte Haltung ermöglicht Klarheit und erhöht die Qualität der Arbeit.

Sabine T. beschreibt es als „lebenslanges Lernen":

ST: „[D]ieses lebenslange Lernen (…), immer in meinen Prozessen auch dran zu bleiben und immer wieder zu schauen wo stehe gerade? Was ist gerade in mir Thema? Also, das ist wo ich dauernd was Neues erfahre und dauernd am Erfahren und an Aha-Erlebnissen und noch mehr Klarheit bin. Und das ist das Schöne daran, weil das ... da wo ich mich gerade öffne und ein Stück mehr Klarheit habe, da kann ich dann auch wieder gut begleiten und dann kommen auch diese Themen und tauchen die auch auf." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_25)

Sie nutzt bewusst Feedback und Supervision, um Klarheit zu gewinnen.

ST: „Ich habe einen Schamanen, der zu mir jetzt seit zwei, drei Jahren regelmäßig kommt und mir so Feedback gibt, wie ich arbeite. Es ist mir vieles nicht so bewusst, was da jetzt ... weil man reflektiert sich selber nicht jetzt wirklich ständig und sagt, genau das mache ich jetzt, außer man unterrichtet das. Und ich unterrichte ja nicht das, was ich tue und dadurch habe ich nicht so diese ... – außer das Feedback jetzt von den Klienten – aber diese Reflexionsebene. (…) Das ist ganz gut für mich, das mal klarer auch zu kriegen, was da überhaupt abläuft." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_49)

Auch Pater Antonio berichtet, dass er sich Zeiten der Selbstbegleitung und Reflexion schafft:

PA: „[D]ie eigene Psychohygiene sozusagen und auch die eigene Begleitung [sind wichtig]. Also, das ist wie bei allen psychischen Dingen, man braucht auch eine eigene Begleitung,

d.h. ich habe einen eigenen seelsorgerischen Begleiter, den ich in verschiedenen Intervallen auch aufsuche und dass ich da auch die Reflexion habe. Das ist ganz wichtig.“ (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_39)

Er ergänzt, wie wichtig auch Weiterbildung für ihn ist:

PA: „Was sehr gut ist, ist auch immer die Weiterbildung ... immer die Reflexion und Weiterbildung. Also, wenn man auf so ein Symposium fährt, ist das dann oft nicht nur die Vorträge, sondern wen man dann alles trifft und was man da austauscht und so, ist natürlich irrsinnig bereichernd und holt einen auch manchmal dann wieder herunter oder zieht einen heraus, je nachdem wo man gerade ist.“ (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_41)

Auf meine Frage, was er persönlich braucht, um sich selbst und die Resonanz zu anderen gut spüren zu können, antwortet der Coach Lukas R.:

LR: „Pausen und im Idealfall einen staff *mit dem man das auch besprechen kann und der Rückmeldung gibt. Kollegen!“ (Lukas R., Coach, TI13_47)*

Er fügt etwas später im Gespräch hinzu:

LR: „Natürlich ist auch die nachträgliche Reflexion mit Kollegen ganz wichtig, dass man da einen Austausch mit Gleichgesinnten oder Gleichorientierten pflegt. Theorie ist nicht unwichtig finde ich. Also, im Sinn, dass man sich überhaupt neue Idee holt, wo man auch hinschauen könnte.“ (Lukas R., Coach, TI13_67)

Die Heilerin Valerie C. beschreibt, wie sie anhand eines persönlichen Rituals damit umgeht, wenn eigene Themen während einer Behandlung auftauchen, die sie selbst noch nicht gut genug behandelt hat.

VC: „[W]as auch passieren kann – ist mir aber lange nicht mehr passiert – ist, dass da wer vor mir sitzt und ich merke, Scheiße, das ist ein Thema, das ich selber noch nicht gut bearbeitet habe. Das ist dann quasi ein Parallelprozess, wo ich merke, ok, ich bin selber in einem Prozess drinnen und das geht aber auch nicht, d.h. ich stelle mir vor ich habe da ein Ledersackerl neben mir, mache den Beutel auf, Thema rein, Ledersackerl zu ... sobald der Klient draußen ist, sitze ich da mit mir selber. Die Frage ist noch, wie unterscheide ich das von anderen Schmerzen? Ist einfach, dass ich merke, dass es mir persönlich einfach extrem nahe geht, nämlich so nahe, dass ich ... mittlerweile kenne ich eh meine Themen. Da überrascht es mich dann nicht, wenn irgendetwas daherkommt.“ (Valerie C., Heilerin, TI4_39)

d. Klar, leer, ruhig und gelassen

In der direkten Vorbereitung auf eine Sitzung oder Stunde gilt es für viele Praktizierende einen inneren Zustand herzustellen, der geprägt ist von Klarheit, Leere, Ruhe und Gelassenheit.

ST: „[D]ann schaue ich, dass ich möglichst frei bin ... also, so am Beginn einer Sitzung, möglichst frei bin. Also, dass da keine Gedanken sind, die mich beschäftigen mit irgendetwas aus meiner Geschichte, sondern dass ich ganz frei bin. Und in diesem Moment gibt es niemand anderen als die Klientin oder den Klienten und mich.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_9)

SI: „Wenn ich selber ganz klar bin mit mir ... mit mir selber, unabhängig jetzt von meinem Gegenüber und auch klar bin, was ich hier tue, dann kann ich gut arbeiten. Und das gehört auch zur täglichen Praxis, diese Klarheit.“ (Steffen I., Coach, TI9_61)

RE: „[I]ch brauche einfach eine Form von Meditation, dass ich runter komme und mich leer mache von allen Sachen. (…) Um einfach auch, glaube ich, auch selber zu spüren was es heißt leer zu sein, damit ich auch weiß, das ist der andere, das bin ich. Das ist ja nicht so einfach, da offen zu sein für das, was kommt von dem Körper, ohne ein Konzept drüber zu stülpen, was ich jetzt glaube und denke was gut ist und das ... ich meine, das ist ja glaube ich auch etwas, das nie aufhört, das zu verfeinern oder zu verbessern im Lernen." (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_17)

Für Karl L. ist ein Zustand der Ruhe, Stille und Leere die Voraussetzung, um sein Bewusstsein zu erweitern.

KL: „Ganz ein wichtiger Punkt, ich muss mich immer wieder in den Zustand Ruhe, Stille, Leere bringen. Nur aus diesem Zustand der Leere heraus, kann ich dieses body-mind state hopping machen ... oder zapping. Wenn ich diesen Zustand der Leere nicht ausreichend oft aufsuche oder in mir zum Schwingen habe, werde ich mich verlieren und mich in Projektionen und in Vermutungen verstricken."

BF: Und was machst du für diesen Zustand der Leere? Oder wie schaffst du es, dass du den ausreichend oft hast?

KL „Leer. Ich setze mich in die Straßenbahn und schalte ab. Ich komme nach Hause, mache was ich zu tun habe, stelle einen Topf, was auch immer auf und rühre ... und bin leer. Was ich lange Zeit gemacht habe, was ich vom Lama Surya Rinpoche gelernt habe, ist eine tibetische Bardo-Meditation. Rübergehen, soweit wie möglich in den Tot-Zustand gehen ... der Körper ist tot, ich lasse alles hinter mir, es gibt kein zurück. Das als Abendübung oder zumindest täglich einmal. Dann ist jedes Mal, wenn ich wieder herüber gehe, es eine bewusste Entscheidung, weil ich könnte auch drüben bleiben und dann ist die Frage, was will ich von dem, was ich herüben tue, nachdem ich vom Tod zurück gekommen bin, wirklich tun? Und da fällt ziemlich viel weg. Was brauche ich wirklich, was will ich wirklich?" (Karl L., Coach und spiritueller Begleiter, TI11_70–72)

Belschner (vgl. 2005a:8) spricht von „konzeptueller Leere" und „achtsamer Wahrnehmung" als Kompetenz, die es ermöglicht ein Geschehen zu erfahren und dabei befreit zu sein von der üblichen Verwickeltheit in die Prozesse einer alltäglichen Wirklichkeitskonstruktion.

Ein weiterer Aspekt, der als Voraussetzung für gutes Arbeiten beschrieben wurde, ist Gelassenheit.

SI: „Ich merke ich arbeite dann gut, wenn ich im Innersten völlig gelassen bin, (…) aus tiefer Gelassenheit arbeite und in dieser Gelassenheit arbeite, selbst wenn es rau ist, selbst wenn ich Widerstand merke in dieser Gelassenheit bleibe und auch eben, wenn es in diese Knautschzonen kommt ... Gelassenheit ist unschlagbar ... unschlagbar." (Steffen I., Coach, TI9_23)

RS: „Mich haben auf diesem Weg gelassene Menschen so beeindruckt. Gelassen. Und da habe ich einen, der bei Schamanen ausgebildet war, kennengelernt. Also das erste, was mich angesprochen hat, war seine Gelassenheit und seine Friedfertigkeit. Also, mit ihm ... wir haben in einem Team gearbeitet und es war ganz einfach total angenehm, weil er immer so gelassen und friedfertig war. (…) Und der hat mich dann ganz einfach geleitet." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_37)

5.3.2.2 Während des Arbeitens

Aus der eben beschriebenen „aufgerichteten“ Haltung heraus begegnen Praktizierende ihren KlientInnen und KundInnen mit einer inneren Verfasstheit, die man als geprägt von horizontaler Verbundenheit beschreiben kann oder als gelebte Ich-Du-Begegnungen (vgl. Kapitel 3.4.4). Aspekte dieser Haltung sind eine offene und raumgebende Präsenz voll Respekt, Liebe und Mitgefühl für das Gegenüber.

a. Wertfrei, offen und raumgebend da sein

Dem anderen nicht-wertend zu begegnen ermöglicht es für Sabine T. Raum zu schaffen, in dem persönliche Erlebnisse und Erfahrungen ihrer KlientInnen beleuchtet und bearbeitet werden können.

> *ST: „Also, dann passiert irgendetwas, was jetzt nicht ... das ist jetzt kein bewusstes, dass ich sage so und jetzt, sondern ich merke, da ist dann Raum, dass das jetzt einfach sein darf. Wertfrei, völlig wertfrei. Und in diesem völlig wertfreien und sehr viel Raumgebenden entstehen in mir Fragen, wo ich dann nachfrage. (…) Und durch dieses Fragen und Raumgeben entsteht dann manchmal noch ein Gespräch oder kriegt das ... so eine Geschichte Platz. Und die Geschichten, die zu beleuchten und die aus der Tiefe zu holen, ist dann das Heilsame an dem Prozess.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_5)*

Auch Pater Antonio sieht aus seiner Erfahrung als Seelsorger die Notwendigkeit für die Schaffung von Räumen, in denen es möglich ist, Dinge offen anzusprechen.

> *PA: „[D]as wäre eigentlich die Aufgabe aller – glaube ich – diese Räume zu schaffen, wo man wirklich offen sein kann, ohne ... Das ist wahnsinnig schwer.“ (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_77)*

Claus M. betont die Wichtigkeit einer nicht wertenden Beziehung, um in Kontakt treten zu können.

> *CM: „Das Wesen, der Kern vom Ganzen, ist tatsächlich bei sich zu sein und aber den anderen an sich herankommen zu lassen ... oder das andere. Ja, und das andere ist dann vielleicht auch das, was dann ja gar nicht als etwas anderes irgendwie von einem wieder entfernt werden muss, sondern indem ich damit wirklich in einer nicht wertenden Beziehung stehe, spricht es mit mir.“ (Claus M., Berater, TI16_81)*

b. Präsent sein

Präsenz scheint ein Schlüsselbegriff für die Beschreibung der Qualität gelungenen Arbeitens zu sein (vgl. Kapitel 3.2.1.2 und 3.5.4). Sabine T. beschreibt Präsenz folgendermaßen:

> *ST: „Mein Teil ist (…) dieses In-der-Präsenz-Sein. Ich bin da. Ich sehe dich. Ich höre dich. Ich nehme dich wahr. Ich bin als Begleitung da. Also ich sage, ich bin ganz jetzt bei dir. Ich bin unterstützend da, dass du das, was du spürst, was du siehst, was du wahrnimmst, dass du das wahrnehmen kannst und dich nicht jetzt allein gelassen fühlst dabei. (…) Und in diesem Moment gibt es niemand anderen als die Klientin oder den Klienten und mich. Es gibt schon, dass ich schaue ungefähr wie spät es ist ... die Zeit, aber sonst gibt es nichts anderes. Also, da bin ich ganz da.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_9)*

Steffen I. spricht von „Präsenzarbeit“ in Verbindung mit Achtsamkeit und macht deutlich, dass „Präsent-Sein“ ihm manchmal einiges an Kraft abverlangt.

SI: „Es braucht eine ganz große Achtsamkeit. Das ist für mich etwas ganz Wichtiges geworden. (…) Und es ist eine unheimliche Präsenzarbeit. Also, ich bin manchmal platt ... wirklich völlig platt, aber es fühlt sich gut an.“ (Steffen I., Coach, TI9_21)

Anna L. erzählte mir von einer bewussten, ritualisierten Handlung, die am Beginn ihrer Therapiestunden steht.

AL: „Also, was ich mache ist, dass ich mich in meinen Sessel setze und dass ich über die Augen in Kontakt gehe und dann oft zu schauen, was ist gerade? Wie geht es dir gerade? Und ... dadurch mich selber auch zentriere. Und dann schaue ich, was nehme ich denn da wahr von meinem Gegenüber? Und dann bin ich auch da. Dann bin ich nicht mehr dort und da oder in meinen Geschichten ... Also, das ist in die Präsenz kommen.“ (Anna L., Psychotherapeutin, TI10_11)

Um präsent zu sein und zu bleiben nutzt Lukas R. in seiner Praxis die eigene Körperwahrnehmung und macht damit auf einer praktischen Ebene die Verbindung zwischen Präsenz und implizitem bzw. verkörpertem Wissen (vgl. Ernst und Paul 2013:11) deutlich.

LR: „Das einfachste ist immer wieder kurz zur eigenen Atmung zu gehen, d.h. in die eigene Körperwahrnehmung zu gehen. Damit unterbreche ich für mich ein Geschehen und versuche wieder ein Stück zu mir zurück zu kommen.“ (Lukas R., Coach, TI13_17)

Auch Rebekka E. berichtet mir von einer Übung, die sie anwendet, um sich zu fokussieren und präsent zu sein.

RE: „Da gibt es einfach so eine ganz leichte Praxis, wo du sitzt, die Füße spürst, die Knochen spürst, den Körper spürst ... sozusagen deine Struktur durch spürst, spürst wie deine emotionale Situation ist und dann einfach versuchst es zu lassen und über den Atem dich einfach zu fokussieren, konzentrieren, zentrieren wie auch immer man das nennt. Also, einfach nur ein Stück weit wirklich nur kurz sich ... und das geht dann ganz schnell.“

BF: „Und das kannst du auch während der Arbeit machen?“

RE: Das kann ich während der Arbeit machen, genau. Das mache ich ganz oft während der Arbeit eigentlich. Manchmal mache ich das auch, wenn ich merke ich schweife mit Gedanken ab, weil ich finde das ist total schrecklich. Also, wenn man ... Aber das passiert halt einfach. Das ist auch normal, dass das passiert, aber mich so zurückzuholen, dann mache ich das auch. Das geht dann schnell. Also, dass wirklich dann da die Aufmerksamkeit bei der Arbeit bleibt ... bei der Situation bleibt und nicht die Gedanken anfangen dir da was vorzusingen.“ (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_23–25)

c. Respektvolle Haltung voll Liebe und Mitgefühl

Auf der Werteebene wird die Haltung während des Arbeitens von einigen Praktizierenden als geprägt von Respekt, Liebe und Mitgefühl beschrieben. Pater Antonio führt aus:

PA: „Und das Wichtigste ist jetzt, egal von welcher Seite man es betrachtet, die Person ernst zu nehmen, mit dem was sie sagt und auch zu respektieren. Ich muss ja dem nicht zustimmen. Das ist von mir nicht gefordert. Und das ist ein wichtiger Teil. Ich glaube das ist der wichtigste Teil, das einmal zu respektieren und dann zu schauen, wo kommt das her.“ (Pater Antonio, Seelsorger, TI12_35)

Die Heilerin Valerie C. illustriert die Wichtigkeit dieser respektvollen Haltung in ihrem Bericht über ihre Vorgehensweise während einer Behandlung.

VC: „Was ich mache? Sagen wir so, ich habe meine Fähigkeiten in Bahnen gelenkt bekommen. Und die [Lehrerin] hat mir eben diese Art der Arbeitsweise gezeigt, wo es darum geht, dass du jemanden anderen (…) in eine Art Trance versetzt, in dieser leichten Trance zu seinen Emotionen führst oder zu irgendeinem Thema. Das kann sein, dass der mit etwas Bestimmten kommt, das kann sein, dass der einmal nicht weiß, worum es geht. Und du dann schichtweise durch die Emotionen durchgehst und er lernt dadurch, dass er noch einmal in diesen Prozess einsteigt, andere Aspekte von der Situation, einen anderen Blickwinkel kriegt. (…) Damit er es sich anschauen kann, kriegt er von mir bedingungslose Liebe, Mitgefühl und Wertfreiheit. Das sind für mich die Grundvoraussetzungen wo ich ihn hineinsetze und (…) wo er einen Rahmen hat da sicher in diese Situation reinzugehen." (Valerie C., Heilerin, TI4_9)

Valerie C. kommt für sich selbst zu folgendem Schluss in Bezug auf ihre Haltung während des Arbeitens:

VC: „Es ist notwendig, dass du offen bist, dem [Klienten] in einer gewissen Art von Einstellung gegenüber zu treten. Eben dieses BMW [bedingungslose Liebe, Mitgefühl, Wertschätzung] in dem Fall. Und das finde ich schon bemerkenswert, weil das heißt auch, dass ich halt in anderen Situationen einfach nur durch eine gewisse Einstellung etwas verändern kann. (…) Und, mit BMW kannst du offensichtlich nie ... selten etwas falsch machen, weil du den Menschen einfach akzeptierst so wie er ist und ihm auch die Erlaubnis dazu gibst." (Valerie C., Heilerin, TI4_55)

Ein Eintrag aus meinem Feldtagebuch spiegelt die Bedeutung der respektvollen Haltung aus meiner persönlichen Sicht und Erfahrung als Klientin wider:

„Gedanken nach einer Cranio-Sacral-Therapie-Behandlung:

Ich habe mich so richtig, als ganzer Mensch wahrgenommen und angenommen gefühlt. Wohlwollend begleitet. Beobachtet ohne Wertung. (…) Es ist dieses körperlich, energetisch und emotional Gesehen- und Be-griffen- oder Verstanden- und Angenommen-Werden, wo es zusätzlich noch einen Raum für intellektuelle Überlegungen gibt. Das hat bei mir zu totaler Ruhe und Entspannung des Systems geführt bei gleichzeitiger Aktiviertheit und Aufladung mit Energie. Nach der Behandlung hat mich Sabine bei den Händen genommen und mir rückgemeldet, was sie wahrgenommen hat: ‚Ich hatte heute eine Frau in den Händen, die…' Was sie genau gesagt hat, könnte ich gar nicht so wiederholen, da war ich nicht so sehr auf dem kognitiven Empfangen. Aber es war ein Gefühl von Wertgeschätzt- und Angenommen-Sein und Respekt, gleichzeitig mit liebevoller Hinwendung." (Feldtagebuch, 15.10.2013)

d. Eigene Grenzen gut wahrnehmen

Eine respektvolle Haltung impliziert auch Respekt gegenüber sich selbst und damit verbunden das Wahrnehmen der eigenen Grenzen. Wie bereits beschrieben, nutzt Valerie C. in ihrer Heilarbeit eine Imagination zweier Blasen, um die sie eine zusätzliche, gemeinsame Blase legt, um einerseits die Kontaktherstellung zu unterstützen und gleichzeitig aber auch die Grenzen aller Beteiligten zu (be)achten.

VC: [N]achdem wir ja gemeinsam arbeiten wollen, mache ich um diese zwei kleinen Blasen noch einmal eine große rundherum. Also, das ist dann nur nochmal, um mich abzusichern. Ich habe Grenzen, der hat Grenzen. Und wir wollen gemeinsam an etwas arbeiten und dass ich quasi die Erlaubnis kriege – ich sage es so mal rum – seiner Seele zu folgen, was

er gerade braucht. Und dafür muss ich seine Grenzen respektieren und dafür muss ich meine Grenzen respektieren." (Valerie C., Heilerin, TI4_11)

Ihre Schilderung darüber, was passiert, wenn sie diesen Zustand für sich nicht halten kann, macht die Wichtigkeit der klaren Grenzen für ihre Arbeit deutlich:

VC: „[W]o ich merke, ich habe diese Blase verloren ist, wenn ich beginne mehr Schmerzen zu haben als mein Gegenüber. Da hatte ich eine Situation, die mir jetzt einfällt, (…) da habe ich ganz viel gehört und es war ein Hören, als wäre [ich] in einem indischen Gefängnis oder so, vollkommen überfüllt, laut, gestunken hat es. Es war echt grindig und vor allem es war laut, es war extrem laut und ich habe wirklich das Gefühl gehabt, scheiße, mir fangen gleich die Ohren zum Platzen an. Und wo ich dann gemerkt habe, Scheiße, dann habe ich meine Klientin angeschaut, weil ich habe die Augen zugehabt, weil ich es selber nicht ertragen habe und ich habe gemerkt, Scheiße, die kriegt überhaupt nichts mit gerade davon. Und dann habe ich einfach wieder ganz intensiv [imaginiert], ich habe eine Blase, du hast eine Blase und vor allem, dass sie diese Blase auch hat, weil ich bin eher eine, die dann ineinander schwimmt, sage ich jetzt einmal, wo es übergeht und ich beginne das zu übernehmen. Wo ich dann die Schmerzen hab und das Ding und da durchgehe und der andere kann lächelnd dasitzen und sich dann denken, ah, war eine nette Sitzung. Und wo ich dann wirklich dieses [Blasen Machen] bewusst noch einmal [gemacht habe], dann hat sie begonnen zu hören und zu sehen und die Schmerzen zu haben und so weiter und ich bin wieder fein raus. Das sind Sachen, wo ich merke, wenn mir die Blase quasi abhandenkommt. Das ist dann eine Technik für mich, wie komme ich wieder zu mir, dass ich wieder arbeitsfähig bin, im Sinne von, dass der arbeiten muss und nicht ich. Dass ich eben noch einmal diese Blase mache, dieses wirklich bewusste Abgrenzen." (Valerie C., Heilerin, TI4_39)

Sabine T. beschreibt ihr persönliches Grenzen-Wahren durch das Ein- und Ausschalten ihrer erweiterten Wahrnehmung, da sie im wirklichen Kontakt mit ihren KlientInnen nicht das Gefühl hat sich schützen zu können (oder zu müssen).

ST: „Schutz ... das ist ein Thema, womit ich mich auch immer wieder beschäftige, weil ich nicht glaube, dass ich mich so schützen muss. Es geht für mich eher um dieses bewusst Aus- und Einschalten. Also, bewusst Wahrnehmung öffnen und wieder weg, weil ich kann nicht, wenn ich mich wirklich ganz auf jemand einlasse und das tue ich in einer Sitzung, da gibt es keinen Schutz mehr. Also, in diesem Moment gibt es für mich keinen. Da bin ich ganz offen. Aber, (…) danach einfach zu schauen, dass es wieder rausgeht, ich wieder zu mir komme, einfach spüre wo bin ich, wo ist der andere? Aber ich brauche da nicht jetzt, weißt du, Kristalle rundherum und was weiß ich welche Amulette. Bei dem, so wie ich arbeite, habe ich nicht das Gefühl, dass ich das brauche. Also, während der Arbeit jetzt. (…) Das hat etwas zu tun mit Grenzen auch spüren. Also so mit meinen eigenen." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_23)

Rebekka E. schildert, dass ihre Grenzen dann überschritten werden, wenn sie nicht fokussiert genug ist – auf sich selbst bzw. das Leere:

RE: „Manchmal ist es einfach so, wo ich am Abend nach Haus gehe und wahnsinnig erschöpft bin. Dann ist es so, wenn ich mich nicht gut fokussiert habe auf mich oder auf das Leere, sondern irgendwie mir etwas abziehen lasse, sozusagen oder sehr viel gebe, aber nicht offen bin für Nachfülle, so irgendwie. Dann ist es nicht im Fließen, sondern ist es nur im Geben oder umgekehrt. Dann gibt es Tage ... oder es gibt auch so Menschen,

die sind einfach so. Die brauchen so viel, dass ich mir denke, jetzt habe ich aber nicht auf mich aufgepasst.“ (Rebekka E., Rolfing-Therapeutin, TI8_21)

5.3.3 Die Bedeutung der Begabung für die Ausübung eines helfenden Berufs

Einige meiner InterviewpartnerInnen gaben an, dass bei ihnen bestimmte Begabungen oder Fähigkeiten, wie Dinge besonders feinfühlig wahrzunehmen, Intuitionen oder Vorahnungen zu haben, zu „wissen“, wenn es nahestehenden Menschen nicht gut geht, Kontakt mit Verstorbenen zu empfinden und Botschaften zu erhalten, etc., „schon immer“ da gewesen wären. Besonders in der Kindheit wurden diese oft stark erlebt und zum Teil vom Umfeld nicht ernst genommen oder abgetan als magische Phase oder übermäßige Phantasie.

BW: „Aber es [Zugang zur Intuition] war immer da. Und als Kind war es ganz intensiv da. (…) Meine Spiele sind alle sehr in die Phantasie-Richtung gegangen ... rege Phantasie.“ (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_ 19)

BF: „Und ist es so, dass du das immer schon gehabt hast, so vom Gefühl her, diese Fähigkeiten oder diese Zugänge?“
ST: „Ja, ich glaube schon, weil ich habe mich als Kind sehr viel gefürchtet, in der Nacht vor allem, und wurde da nie ernst genommen und nie ... also, es hat nie wer nachgefragt, was es ist oder was siehst du oder was spürst du? (…) Also, wenn ich so im Nachhinein schaue, ich habe ganz viel gespürt. Also, so wie meine Mutter in einer Nahtoderfahrung war, habe ich das mitgekriegt in der Nacht. Also, so ganz, ganz viel wahrgenommen und offen gewesen.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_ 20)

VC: „Die Fähigkeit? Bei meinem boyfriend sicher. Also, wenn es um meine Freunde ging immer. Und dann gibt es schon ein paar Sachen, die mir aber erst so im Wiedererinnern eingefallen sind, wo ich Sachen finde ... auch in meinem Tagebuch, wo ich von (…) meinen Visionen schreibe und das alles auf Sangoma *hindeutet. Also, so im Nachhinein. Und ich weiß, ich hatte mit vierzehn schon eine komische Begegnung mit Verstorbenen. An mehr, davor kann ich mich nicht erinnern. Ich weiß nur, das meine Mutter irgendwann einmal gemeint hat ... Wie hat sie das ausgedrückt? Ich wäre als Kind schon sehr magisch interessiert gewesen.“ (Valerie C., Heilerin, TI4_ 15)*

Die Konsequenz dieses nicht ernst Nehmens war bei manchen meiner InterviewpartnerInnen ein Verschließen bzw. Zurücknehmen der Fähigkeiten.

BW: „Vielleicht ist es auch mir als Kind ... weil es immer geheißen hat, das soll ich zurücknehmen ... und ich finde es so wichtig, dass ich das nicht zurücknehmen muss und dass das überhaupt in unserer Kultur mehr Eingang findet, Intuition, intuitives Wissen, Bauchgefühl.“ (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_ 33)

ST: „Und was ein Kind macht, wenn die anderen immer sagen, ‚das ist nicht so!‘ oder ‚was hast du?‘ oder ‚führ dich nicht so auf!‘ ist, dass es einfach die Wahrnehmung zurücknimmt, sich da verschließt und das habe ich sicher gemacht. Ganz sicher.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_ 20)

Manchmal führten berufliche Stationen im Leben dazu, dass intuitives Arbeiten (eine Zeit lang) weniger Platz hatte.

BW: „Am wenigsten wahrscheinlich, wie ich in der Bank gearbeitet habe. Da war sehr das Rationale gefragt und nicht das Intuitive. Da habe ich es wahrscheinlich auch am meisten

zurückgedrängt. Aber eben ... man kann es nicht ganz zurückdrängen.“ (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_17)

Erst zu einem späteren Zeitpunkt wurde dieses Zurückdrängen und Nicht-Leben der Fähigkeiten wieder rückgängig gemacht.

BW: „Als Kind, kann ich mich erinnern, war es sehr stark da und jetzt durch meinen Beruf ist es wieder sehr stark da. Zwischendurch habe ich einfach nicht so darauf geachtet, aber es war trotzdem da.“ (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_19)

ST: „Und das war auch gut dann mit dieser ... mit mehr Stabilität das bewusst Schritt für Schritt wieder zu öffnen.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_ 20)

Der Coach Lukas R. beschreibt dieses Thema aus einer etwas anderen Perspektive, wenn er das, was in uns angelegt ist, als Zugang zu sich selbst und Kontaktfähigkeit definiert.

LR: „Das, was uns im Vorhinein schon gegeben ist oder das was in uns angelegt ist, ist ein relativ unverfälschter Zugang zum eigenen Kern, wenn man so will. Also, sprich zu den eigenen Bedürfnissen glaube ich ... letztlich das. Und so etwas wie eine Kontaktfähigkeit, die grundsätzlich einmal da ist.“ (Lukas R., Coach, TI13_69)

Aus Lukas R.s Blickwinkel werden einige Aspekte dieser authentischen Erlebens- und Ausdrucksweise im Rahmen von Erziehung, gesellschaftlichen Werten und Normen überdeckt oder verschüttet.

LR: „[D]as muss man immer wieder von diesen vielen Überlagerungen, die halt da eintreten, herausschälen. Also, unverfälscht ist eh ein Blödsinn, aber einen guten, authentischen Kontakt herzustellen und das auch auszudrücken, was mich beschäftigt, was ich da vielleicht auch brauche oder nicht brauche, das ist ja viel an Arbeit.“ (Lukas R., Coach, TI13_69)

Ein Blick auf das Thema Begabung, im Sinn von eine Gabe dafür zu haben, einen helfenden Beruf auszuüben, liegt darin, diese Authentizität, den Selbstkontakt und das gut wahrnehmen Können wieder zu entdecken und hervorzubringen. Das Einsetzen der persönlichen Begabung soll im besten Fall sowohl für die Praktizierenden als ihre KlientInnen von Nutzen sein.

AL: „Ich mag ja auch etwas von meiner Arbeit haben. Ich mag ja auch das Gefühl haben ich kann einen wirklich sinnvollen und wesentlichen Beitrag in deinem Leben leisten. Sonst denke ich mir ja ... was soll das sein? Und, ich mein, das ist natürlich so grundsätzlich ... Das, was ich vielleicht als Gabe gekriegt habe ist, dass ich wirklich das Potential in den Menschen gut sehen kann. Und das interessiert mich auch. Das wirklich zu ... sie zu unterstützen, dass das frei wird.“ Anna L., Psychotherapeutin,TI10_ 29)

5.3.4 Training und Schulung der eigenen Fähigkeiten

Fast alle meine InterviewpartnerInnen betonen die Wichtigkeit der Ausbildung und des Trainierens der eigenen Fähigkeiten. Es handelt sich dabei um einen aktiven Prozess[108], den es gilt zu gestalten, unabhängig davon, ob sie das Gefühl haben, dass da „etwas da war“ schon lange bevor es je trainiert oder auch nur als spezifische Eigenschaft oder Fertigkeit erkannt

[108] Vgl. dazu Ingolds Perspektive auf Wissenserwerb: „One of the things that anthropological research has shown, time and again, is that novices are not passive recipients whose mental capacities are waiting to be ‚filled up‘ with content peculiar to their tradition, but are rather active participants in a process in which knowledge is forever being created and discovered anew. (…) In short, we grow into knowledge rather than having it handed down to us” (Ingold und Lucas 2007:288).

wurde oder ob diese Seite ihrer Persönlichkeit im ersten Teil des Lebens gar nicht so sichtbar war, wie Ärztin Renate S., die jetzt als Hypnosetherapeutin arbeitet, es beschreibt:

RS: „Ich komme ganz woanders her. Ich war erstens Leistungssportlerin, Geräteturnerin, zuerst Eiskunstläuferin. Das ist ein beinharter Sport mit zack und so ist es, gerade Linie, Millimeter fein. Dann Geräteturnerin, da war auch nicht viel Spielraum. Da steht man, springt man. Und dann habe ich ja auch Sport studiert und Medizin, also zwei Studien gemacht, was auch nicht sehr viel Raum für intuitive Freiheit gelassen hat, weil da war ein bisschen was zu tun. Und dann habe ich ja eine Orthopädieausbildung gemacht. Ich habe ja nur operiert und gegipst, aus. Das was ist, Befund ... zack. Wir haben ja an der Klinik nicht mit Patienten gesprochen. Wir waren dazu angehalten nicht mit Patienten und nicht mit Angehörigen zu sprechen." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_35)

Erst später entdeckte und erarbeitete sie sich, vor allem durch Ausbildungen und den Kontakt zu „anderen" Menschen, eine andere Seite:

RS: „Na ja, und dann war ich da in diesem Gesundheitshotel und habe mich halt mit alternativen Heilmethoden beschäftigt und dort bewegen sich ganz einfach Menschen, die auf sich selber achten, auf andere achten, auf Gefühle und Gespür achten und was sich so tut, weil das halt alles ganz einfach feiner ist, um was es da geht und was die Menschen melden und brauchen. Das ist halt kein gebrochener Haxen, der quer da weg steht. Und mit der Psychotherapieausbildung hab ich dann auch das erste Mal Zugänge auch zu meinen eigenen Gefühlen würde ich sagen wahrscheinlich gefunden. Zu diesem Gefühl, zu diesem Gefühlspool und zu der Fähigkeit zu spüren. Und es geht dann noch einmal um einen irrsinnig mutigen Schritt, der von diesem selber Spüren es auch noch erlaubt das an andere weiterzugeben." (Renate S., Ärztin und Hypnosetherapeutin, TI2_35)

Die Ärztin und Psychotherapeutin Vera T. betont die Wichtigkeit der Schulung der Wahrnehmung, um das rohe Bauchgefühl von der Intuition unterscheiden zu lernen.

VT: „Ich glaube nicht, dass es den schnellen Zugang zur inneren Stimme gibt. (…) [D]as macht mich fast ein bisschen wütend, wenn jemand sagt, mein Bauch und ich spüre das. Weil das rohe, grobe Bauchgefühl ist nichts anderes als die Kindebene, die wir alle in uns haben. Die unmittelbare emotionale Reaktion, die hat nichts zu tun mit dem Bauchgefühl, dass man meint, wenn man es als Intuition bezeichnet. Das ist viel leiser und viel ... das muss man schulen. Manche haben es vielleicht von der Kindheit an, aber die allermeisten Menschen müssen das wirklich schulen und an ihren unmittelbaren, instinktiven von der Kindheit her erlernten, impulsartigen Reaktionen ... die muss man unterscheiden lernen von den feinen Botschaften des Unbewussten. (Vera T., Ärztin und Psychotherapeutin, TI15_11)

Lukas R. sieht ebenso fortwährende Übung als sehr wichtig an.

LR: „Es ist eine Übung. … Und die Neugier natürlich, Interesse. Aber es ist eine Übungsgeschichte. Das Wissen, das da erworben wird, ist wie ein Herausschälen sozusagen ... immer wieder ... Ich glaube daran, dass das schon gegeben wurde, aber den Zugang muss man sich immer wieder erarbeiten, so erlebe ich es eher." (Lukas R., Coach, TI13_ 65)

Für ihn sind dabei sowohl körperliche Aspekte als auch Reflexion und Beschäftigung mit der Theorie wichtige Elemente.

DP: Es ist tatsächlich die Übung. Ja, die Körperübung oder das switchen üben oder ... natürlich auch die nachträgliche Reflexion mit Kollegen [ist] ganz wichtig, dass man da

einen Austausch mit Gleichgesinnten oder gleich Orientierten pflegt. Theorie ist nicht unwichtig finde ich. Also, im Sinn, dass man sich überhaupt neue Idee holt, wo man auch hin schauen könnte." (Lukas R., Coach, TI13_ 67)

Sabine T. halfen ihre Ausbildungen dabei sich, nach dem Zurückdrängen ihrer Fähigkeiten seit der Kindheit, schrittweise wieder zu öffnen und den Umgang mit ihren Fähigkeiten zu erlernen.

ST: Mit Ausbildungen, ganz bewusst auch zu wissen woher, welches Handwerk gibt es? (…) Es geht für mich (…) um dieses bewusst Aus- und Einschalten. Also, bewusst Wahrnehmung öffnen und wieder weg." (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_23)

Auch Valerie C. hat ihren Weg zur Heilerin als sehr herausfordernd erlebt:

VC: „Das erste halbe Jahr war einfach nur zum Kotzen und furchtbar. Also, ich bin dann auch nicht mehr rausgegangen, weil durch mich alles durchgeschossen ist, was du irgendwo finden kannst. Wenn du über die Straße gehst und nicht mehr links und rechts schaust, weil du nicht weißt, was ist ein Auto, [dann] geht das ans Lebensgefährliche einfach ran. (…) Dann habe ich [einen] Kurs gemacht, da ging es dann besser. Und seitdem ich in Afrika war und die afrikanischen Rituale auch dazu gemacht habe, fühle ich mich psychisch wieder gesund. Ansonsten, wenn du mich fragst, die call Zeit ... ich hätte jeden dritten Tag das Handbuch für psychologische Krankheiten aufschlagen können und dir eine andere aufweisen." (Valerie C., Heilerin, TI4_ 27)

Auf ihre Biographie zurückblickend fasst Maria Z. zusammen, dass es sowohl geistigen als auch körperlichen Trainings bedarf:

MZ: „Es ist eigentlich ganz einfach, nur was man dazu braucht ist ein langes Studium. Darum können es so wenige. Weil, man muss erstens einmal viel kapieren vom Leben, vom Menschen, von den Organisationen. Also, ich habe mein Leben lang studiert. Ich habe zuerst studiert ... ich war Dolmetsch. Ich habe mir gedacht das ist mir zu wenig. Dann habe ich Psychologie studiert, weil Medizin, die ist mir zu scharf. Das will ich nicht. Und kaum war ich fertig mit der Psychologie bin ich in die Energetik gekommen. Und die studiere ich jetzt seit dreißig Jahren. Und da muss man den ganzen Körper schulen. Ganzheitlich ist das. (…) Der Geist schafft es nicht allein (…) Wir sind eine Dreieinheit, Körper, Geist und Seele (…) [D]arum gibt es fast keine Konkurrenz, weil warum? Die sind alle auf Gehirn trainiert und spüren nichts mit dem Körper. Aber, wenn ich es nicht spüre, was mache ich dann? Dann kann ich nicht helfen. Oder kann es nicht auflösen." (Maria Z., Heilerin, TI3_33)

Geschult sein, ermöglicht aus dem Vollen des eigenen Repertoires zu schöpfen, oder – wie Rebekka E. es nennt – einen ganzen Werkzeugkoffer zur Verfügung zu haben.

RE: „Ich habe immer das Gefühl alles, was ich jemals gelernt habe, habe ich wie einen Werkzeugkoffer da. Und dann ist es ein Stück weit diese Analyse aus diesem ganzen Gespräch oder der Anamnesesituation, alles zusammen, wohin ich dann greife." Rebekka E., Körpertherapeutin, TI8_15)

Der bestmögliche Fall scheint gegeben zu sein, wenn eine Grundbegabung in Bereichen wie intuitives Wahrnehmen und Kontakt herstellen auf das Interesse an Aus- und Weiterbildungen und stetiges Üben trifft.

BW: „Ich glaube, dass wir alle Zugang haben, wie jeder singen kann. Der eine hat halt mehr Talent, der andere [weniger]. [Der Zugang zu Intuition] ist etwas, das allen Menschen offensteht." (Barbara W., systemische Beraterin, TI1_7)

> *ST: „[E]ine gewisse Begabung braucht es. Also, wenn du in deiner Wahrnehmung völlig abgeschaltet bist, aber dann kommst du ohnehin nicht dorthin, dass du es lernen wirst. Aber ich glaube schon, dass man vieles trainieren kann. Ein bisschen Grundvoraussetzungen braucht es.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_49)*

Bei der Schulung der eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten geht es, mit Belschner sprechend, auch um ein Ausbilden und Trainieren der Bewusstseinsweite. „Werden geeignete Settings (institutionell) verfügbar (gemacht), so kann die Aus-Bildung von differenzierten Bewusstseinshaltungen gezielt unterstützt werden. Bewusstseinsbildung kann also institutionell gefördert werden und damit ein Bildungsziel sowohl im privaten wie im öffentlichen Raum sein“ (Belschner 2005a:65).

6 „Gelungene Begegnungen“ – In-Kontakt-Sein, Interagieren, Räume gestalten

In diesem Kapitel wird aufbauend auf den konkreten Handlungsweisen und Interaktionsmodi aus der Praxis das im Rahmen der Analyse meiner Feldforschungsdaten entwickelte Konzept der „gelungenen Begegnungen“ vorgestellt und in Auseinandersetzung mit theoretischen Konzepten aus der Literatur verhandelt. Als „gelungene Begegnungen“ können jene Sitzungen bezeichnet werden, in denen Praktizierende Interaktionssituationen mithilfe dramaturgischer Abläufe gestalten, die Kontakt herstellen und darauf abzielen, gemeinsame Begegnungsräume zu erzeugen, in denen Veränderung und damit Neues entstehen kann. Dies geschieht auf Basis einer Wertehaltung und Beziehungsqualität, durch die Fähigkeit auf körperlicher, emotionaler, kognitiv-sprachlicher und energetischer/spiritueller Ebenen zu interagieren und mithilfe ritueller Strukturen.

Zunächst wird näher auf das Phänomen „gelungene Begegnungen“ eingegangen: Basierend auf den strukturellen Ähnlichkeiten, die sich in der Analyse der Daten der verschiedenen Subfelder zeigten, werden Qualitäten „gelungener Begegnungen“ beschrieben.

Dieser Beschreibung folgt eine Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass es sich hierbei um ein idealtypisches Konstrukt realer Interaktionssituationen handelt, das auf einer Vorstellung von „gutem Arbeiten“, im Sinn von Wertehaltungen und Wirksamkeitserwartungen, basiert.

Der nächste Abschnitt widmet sich der Bedeutung und Rolle impliziter Formen des Wissens und wird sich mit intuitivem Handeln, geschulten Sinnen und körperlichen Fertigkeiten beschäftigen sowie der Frage nach der Bedeutung von Zwischenleiblichkeit für Intersubjektivität nachgehen und verkörpertes Wissen und seine Bedeutung für das Handeln innerhalb des jeweiligen Praxissystems untersuchen.

Anschließend wird der Frage nachgegangen, inwieweit rituelle Strukturen und Dynamiken als ermöglichende Bedingungen und Faktoren Einfluss auf die Gestaltung von Interaktionsprozessen haben.

Im darauffolgenden Kapitel werden die bisherigen Ergebnisse mit Ansätzen der Kompetenzforschung und einem in der Praxis weitverbreiteten Kompetenzmodell in Verbindung gesetzt, indem ich anthropologische Überlegungen zu Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie formulieren werde. Aufbauend auf der Einteilung in Fachkompetenz, Methodenkompetenz, persönliche Kompetenz und soziale Kompetenz wird mit der rituellen Kompetenz ein weiterer Kompetenzbereich für das Feld der Begleitung, Beratung und Therapie vorgeschlagen und beschrieben. Dieser Blick auf die konkreten Handlungen und den sozialen Anlass und die damit verbundene Praxisorientierung stellt ein „Heranrücken“ an das Feld in Bezug auf die Ergebnisse dieser Forschungsarbeit dar und ermöglicht es, weitere Erkenntnisse zur Beziehungsdimension und zu rituellen Strukturen herauszuarbeiten.

Im Anschluss daran, blicke ich kritisch auf die Grenzen einer derartigen modellhaften Darstellung und gehe näher auf die Rolle des Interaktionsprozesses selbst und die emergierende Qualität „gelungener Begegnungen“ ein. Ich widme mich der Dynamik und Prozesshaftigkeit von Interaktion und beschreibe, wie rituelle Strukturen dabei, gleichsam als Katalysator, wirksam werden können.

Abschließend erweitere ich den Fokus auf die gesellschaftliche Dimension und diskutiere kontextuelle Zusammenhänge in Bezug auf die mögliche Rolle „gelungener Begegnungen“ als Inseln der Entschleunigung, Orte für Transzendenzerfahrungen und Möglichkeit Resonanzmomente erfahrbar zu machen.

Die Entwicklung der Analyseergebnisse kann analog zu Handelmans (2005) Vorschlag einer zweistufigen Vorgehensweise mit einer phänomenologisch orientierten Analyse (des Rituals) und einem darauffolgenden, wiedereingliedernden Blick auf die soziokulturellen Umwelten bzw. Gingrichs (2009) Entwurf eines neuen Realismus, bei dem ausgehend von „Mikroevidenzen“ Konzeptualisierungen formuliert werden, die auf einer Meso-Ebene angesiedelt sind, verstanden werden.

6.1 Qualitäten „gelungener Begegnungen“

Die gemeinsame Gestaltung von Interaktion kann zu Begegnungen führen, die Praktizierende als „gut“ oder „gelungen“ empfinden. Manchmal sind sogar „Sternstunden“ dabei, die besonders in Erinnerung bleiben. Sie sind gekennzeichnet von bestimmten Qualitäten und in vielen Fällen von dem Gefühl aufseiten der Praktizierenden, „gut“ gearbeitet zu haben. Oftmals drückt sich diese Qualität auch darin aus, dass Hilfesuchende „etwas mitnehmen konnten“, es ihnen besser geht oder zumindest eine Veränderung eingeleitet wurde – wobei an dieser Stelle noch einmal betont werden muss, dass das Ergebnis für die KlientInnen und KundInnen (das in der Literatur als „outcome“ bezeichnet wird) nicht im Fokus dieser Untersuchung steht.

Die Ärztin und Cranio-Sacral-Therapeutin Sabine T. beschreibt das Phänomen aus ihrer Sicht stark über die Veränderungen beim Klient oder der Klientin, was der impliziten Überzeugung zugeschrieben werden kann, dass die Begegnungen Teil einer reziproken Beziehung sind. Ihre Beschreibung liefert uns einen Eindruck über die zugrundeliegenden Qualitäten, besonders wenn man aufgrund der Interaktion und Intersubjektivität davon ausgehen kann, dass diese Qualitäten auch in ihrem Handeln als Körpertherapeutin von Bedeutung sind:

> *ST: „(W)as ich mir wünsche – für mich selber –, dass ich sage, das ist jetzt eine gelungene Begegnung gewesen. Dass der [Klient] dann mit einem Stück offeneren Herzen und mehr bei sich, mehr im Körper, mehr in Verbindung mit sich selbst, mit seinen Gefühlen, geerdet und trotzdem geöffnet rausgeht. Also, ein Stück Veränderung da passiert. Nicht nur etwas zu verstehen, sondern etwas zu spüren. Und ich sehe das in den Augen. Also, wenn dann jemand aufsteht. Und ich sehe Präsenz ganz stark in den Augen, also ob jetzt jemand präsent ist oder nicht. Das ist fast so, als würde meine Seele dann mit der Seele in Verbindung treten können. Wo ich manchmal einfach am Beginn jemand erst suchen muss, wo der überhaupt ist.“ (Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin, TI5_95)*

6.1.1 Beziehungsqualität von „wirklichen“ Begegnungen

„Gelungene Begegnungen“ sind von einer speziellen Intensität bzw. Qualität der Begegnung gekennzeichnet, die Praktizierende auch als „wirkliche“ Begegnungen oder „wirklichen“ Austausch beschreiben. Der Kontakt, die Verbindung oder allgemeiner gesprochen die Beziehungsebene wurde von fast allen Praktizierenden als wichtiges Element für ihr Arbeiten

genannt. Die Bedeutung des Kontakts und der Beziehung in Beratungs- und Therapiesettings ist in der psychotherapeutischen Forschung gut belegt (vgl. Kapitel 3.4.1). Im konkreten, praktischen Tun zeigt sich diese Dimension vielgestaltig.

Das Herstellen von Kontakt und die Beziehung, die sich daraus entwickeln kann, ist oftmals sowohl Ausgangspunkt einer Stunde als auch Ziel oder Vehikel für die erwünschte Veränderung und Entwicklung. Buchholz spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Tronick von einem dyadischen Bewusstseinszustand und beschreibt diesen als:

> „Synchronisation zweier individueller Bewusstseine so, dass der Abhängigere und Bedürftigere von beiden wissen kann – in einem nonrepräsentationalen Sinn –, dass der Andere ähnlich fühlt, denkt, erlebt, teilt und aufgrund dessen das Hilfreiche tun wird. Solche Zustände werden in der analytischen Situation gesucht, können lange nicht geschaffen und nie lange aufrechterhalten werden, aber sie haben zu wenig Würdigung gefunden, am ehesten unter dem Stichwort der ‚guten Stunde‘“ (Buchholz 2014:116).

Zu Beginn der Treffen, also der Behandlungen oder Sitzungen, steht in den meisten Fällen die Beziehungsarbeit. Es geht dabei darum, „sich aufeinander zu beziehen“ und einen Kontakt herzustellen, um eine Basis für das gemeinsame Arbeiten zu haben (vgl. dazu auch Kapitel 5.1.2 für eine detailliertere Darstellung). Gelingt dies, so ist das für beide Seiten spürbar. Anna L. (TI10_ 39) beschreibt es als „*gegenseitiges Nähren (…) nicht, dass ich für mich dann etwas brauche mit meiner Geschichte, aber es ist einfach insgesamt nährend. Ein wirklicher Austausch*.“ In dieser und ähnlichen Aussagen spiegelt sich eine Grundhaltung wider, die als dialogisch beschrieben werden kann und für die das Werk Bubers in vielen Praxissystemen als Fundament gilt. Buber spricht von „wirklichen Begegnungen“, die durch Dialog entstehen können: „Dialogisches Leben ist nicht eins, in dem man viel mit Menschen zu tun hat, sondern eins, in dem man mit den Menschen, mit denen man zu tun hat, wirklich zu tun hat“ (1986:167).

Entscheidend ist die Haltung, aus der heraus man seinem Gegenüber begegnet, Rebekka E., eine Körpertherapeutin, spricht von diesem „*Innersten*“ als etwas, das in jedem von uns ist und aus dem heraus wir miteinander in Kontakt treten können. Sie beschreibt es als „*die Essenz, da wo sich alles trifft und das hat jeder. Und ich glaube, wenn man aus dem heraus kommuniziert, dann kriegt man einfach wahre Antworten*“ (TI8_ 79).

Die Formen der Beziehung und die Art und Weise, wie sich diese im gemeinsamen Tun ausdrücken, sind sehr unterschiedlich. Manchmal kann es sich um eine intensiv erlebte Gesprächssituation während einer Psychotherapiesitzung handeln oder um körperliche Berührungen im Rahmen einer Behandlung wie Osteopathie, Rolfing oder Lomilomi Massage. Während einer Coachingsitzung kann es sein, dass Coach und Kundin durch eine Übung eine Probebühne aufmachen und gemeinsam „weit weg“ sind.

Ihnen gemein ist, dass manchmal etwas passiert, das davon gekennzeichnet ist, dass plötzlich etwas anders ist, es eine besondere Qualität im Raum gibt, es „klick“ macht (vgl. Bickel-Renn 2010). Dieses „Andere“ kann als ganz leise atmosphärische Veränderung daherkommen oder als großer Ruck und „*shift*“ (vgl. dazu auch Gendlins (1981) „felt shift“), in jedem Fall passiert etwas zwischen den Akteuren, das Kennzeichnung eines In-Kontakt-Seins im gegenwärtigen Moment ist. Es passiert nicht immer in derselben Intensität oder Qualität. Manchmal passiert es mehrmals hintereinander und führt möglicherweise zu „Sternstunden“ oder „Aha-Erlebnissen“. Man kann es nicht erzwingen und doch gibt es die naheliegende Vermutung, dass Praktizierende im Rahmen ihrer jeweiligen Praxissysteme und Techniken etwas oder sogar viel dazu beitragen

können, dass Momente des In-Kontakt-Seins und Momente mit einer speziellen Beziehungsqualität hergestellt werden. Sills und Lown (2008:73) beschreiben es folgendermaßen:

> “(…) we sometimes have unexpected experiences of moments when something opens up between ourselves and the client which deeply affects us both but cannot be put into words. It feels less defined than thought, cognition or emotion and is sensed through the energies, sensations and feeling tones of our bodies. If either of us tries to describe it, it slips away, yet we both know something significant has changed.”

Die besondere Qualität dieses Kontakts scheint erstens davon gekennzeichnet zu sein, dass ein Mehr an Interaktion stattfindet als nur auf rein kognitiver Ebene. Für manche steht die körperliche Interaktion im Vordergrund, bei manchen ist es eine emotionale Verbundenheit, bei einigen eine (gemeinsame) Trancesituation oder eine andersgeartete, z. B. spirituelle, Verbindung. Zweitens finden sich im Zusammenhang mit Momenten des In-Kontakt-Seins oftmals Beschreibungen von Bewegung (z. B. Schwingen), die körperlich wahrnehmbar ist. Manchmal kommt dieser Bewegungsaspekt auch in Form einer Metapher vor (wie z. B. „es bewegt mich“ im Sinn von berührt mich emotional). Drittens finden sich Beschreibungen über das Erzeugen oder Halten eines Raums und / oder einer Einstellung und persönlichen Haltung, durch die eine spezielle Atmosphäre oder – kurz gesagt – ein Raum erzeugt wird.
In den folgenden Abschnitten wird näher auf diese drei Aspekte eingegangen.

6.1.2 Andocken von Personen

Beim Zusammentreffen zweier Personen kann ein wirkliches In-Kontakt-Sein entstehen, bei dem Prozesse über unterschiedliche Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Interaktionsmodi ablaufen. Das Bild des „Andockens“ suggeriert Andockpunkte, einzelne Stellen, an denen das passiert. In der Realität würde man wohl eher von etwas Verwobenem und Vermischtem sprechen, in dem sich die einzelnen Ebenen nicht trennen lassen. Wo hört beispielsweise der Körper auf und fängt die Emotion an?
Für die Analyse der Qualitäten des In-Kontakt-Seins unterstützt das Bild des Andockens, einzelne Aspekte näher zu beleuchten und aufzudröseln. Praktizierende bedienen sich bei der Beschreibung des Kontakts mit ihren KlientInnen immer wieder des Bildes einer Brücke. Eine als wichtig erachtete „Brücke“ ist die Sprache, die körperliche und kognitive Elemente verbindet, uns dazu befähigt Emotionen zu kommunizieren und mithilfe derer Realitäten auf nicht-physischer Ebene erschaffen werden können. Metaphern helfen Bilder in den Köpfen unseres Gegenübers zu kreieren und intuitiv Erfahrenes zu kommunizieren (vgl. Kirmayer 1993:161; van Quekelberghe 1993:176). Das Gespräch als Andockpunkt ist Teil aller Begegnungen, die Fokus dieser Forschungsarbeit sind. Bei manchen liegt das Hauptaugenmerk auf sprachlichen Komponenten, bei anderen ist es Teil des Ablaufs, bevor Körperarbeit stattfindet oder energetisch behandelt wird. Sprache wird dabei als ein wichtiges Werkzeug beschrieben, das bewusst eingesetzt wird, um andere Wissensebenen anzusprechen (vgl. Kapitel 5.2.8).
Eine weitere Verbindungsbahn sind Emotionen und Stimmungen. Praktizierende gehen in Resonanz mit ihren KlientInnen und in dieser Verbindung tauchen Gefühle auf. Diese gilt es in der Wahrnehmung von eigenen, persönlichen Gefühlen zu unterscheiden, Überlagerungen

festzustellen, sich einfühlen und gleichzeitig auch ganz bei sich bleiben zu können (vgl. Kapitel 5.2.7).
Praktizierende sprechen von „gemeinsamem Schwingen“, das als verbaler Ausdruck einer Pendelbewegung gedeutet werden könnte. Auf körperlicher Ebene kann das wahrgenommene Schwingen eine körperliche Reaktion auf den Kontakt mit einem Klient oder einer Klientin sein, im Sinne einer somatischen Gegenübertragung (vgl. von Boetticher 2014:42 f. Jeserich u. a. 2015:370) bzw. Interkorporalität (vgl. Csordas 2008:111) (vgl. Kapitel 5.2.6).
Körperliche Begegnungen in Form von Berührungen (z. B. bei körpertherapeutischen Behandlungen wie Rolfing oder Cranio-Sacral-Therapie) eröffnen eine nochmals andere Kontaktebene. Das nächste Kapitel beschäftigt sich detaillierter mit Begegnungen und Bewegungen zweier Körper.
Andocken kann schließlich auch auf einer Ebene stattfinden, die die Grenzen unserer Körper und Personen übersteigt und die man als energetisch, transpersonal oder spirituell bezeichnen kann. Eine Form des „energetischen Andockens“, sind Wahrnehmungen aufseiten der Praktizierenden, die vor einem realen Kontakt (wie einem Telefonanruf) stattfinden (vgl. Kapitel 5.1.2 und 5.2.9).
Bei der Behandlung oder Sitzung passiert aneinander Andocken im Handeln und läuft parallel zu konkreten Schritten (wie Übungen oder Körperbehandlungen) ab. Es braucht Offenheit und Vertrauen, manchmal auch Mut und Kreativität von beiden Seiten. Es unterscheidet sich von Alltagssituationen, in denen Personen ja auch permanent in Beziehung zueinander treten, dadurch, dass die Praktizierenden darin geschult sind, Rahmenbedingungen für Kontakt- und Beziehungsmomente herzustellen, und dies aus Sicht der Praktizierenden die Basis bildet für Veränderungsmöglichkeiten und Weiterentwicklung aufseiten der KlientInnen. Praktizierende gehen dafür bewusst in Resonanz, bereiten sich auf die Arbeit vor und sind bestrebt, sich von anderen Dingen frei zu machen und in der Kontaktsituation präsent zu sein.

6.1.3 Bewegungen zweier Körper

Wenn sich zwei Personen begegnen, begegnen sich immer auch zwei Körper. Allein durch das gegenseitige Betreten des persönlichen Bereichs vermischen sich diese beiden und man tritt in Kontakt miteinander (vgl. Fox 2008:63). Sehr klar erkennbar ist das bei körpertherapeutischen oder energetischen Behandlungen. Das, was durch die Berührungen entsteht, wird von vielen als Bewegung bzw. „Wackeln“ oder „Zittern“ wahrgenommen (vgl. Rebekka E.s Ausführungen in Kapitel 5.2.6).
Selbst in Settings, wo „nur“ gesprochen wird, interagieren Menschen immer auch körperlich miteinander (vgl. Fuchs 2009; Merleau-Ponty 1966; Schmitz 2008). In unserer Sprache finden sich einige Metaphern, die das widerspiegeln, und Praktizierende nutzen diese Bilder für die Beschreibung ihrer Erfahrungen im Kontakt mit ihren KlientInnen. Viele sprechen von einem „gemeinsamen Schwingen“, vom „Resonanzkörper“ oder vom „in Bewegung kommen“ (im übertragenen Sinn von „etwas kommt in Bewegung“).
Man kann demnach zwischen der physischen körperlichen Bewegung und der metaphorischen körperlichen Bewegung unterscheiden. Bei zweiterer kann man weiters differenzieren in die Verwendung physikalischer Prinzipien (wie schwingen oder Resonanzkörper) für die Beschreibung einer zwischenmenschlichen Beziehungssituation und in die Metapher „es kommt etwas in Bewegung“, die Situationen beschreibt, in denen sich Veränderung ankündigt und

„etwas passiert“. Diese Veränderungsschritte sind oft mit Emotionen verbunden und werden mit „in Bewegung kommen“ assoziiert[109] (vgl. Kapitel 5.1.7).

Damit zwei Körper miteinander in Bewegung und Beziehung kommen können, scheint es hilfreich zu sein, wenn die einzelnen Personen sich selbst körperlich gut wahrnehmen und spüren können. Praktizierende nutzen ihr „Gut-im-Körper-Sein“ als Vorbereitung und beschreiben ihren Körper dabei oftmals instrumentell, was z. B. deutlich wird, wenn von Lukas R., Coach, davon spricht, dass er über Körperübungen aus dem Qi-Gong oder der Bioenergetik seine „*Wahrnehmungskanäle ein bisschen putz(t)*“, um durchlässig zu sein und überhaupt wahrnehmen zu können. Auch Sabine T., Cranio-Sacral-Therapeutin und Ärztin, beschreibt, dass sie „*schaut, dass (sie) selber gut im Körper (ist)*“ und durch tägliche Körperübungen einen Zustand der „*Präsenz*“ und des „*Geerdet-Seins*“ herstellt. Es macht den Anschein, dass das Distanzieren vom Leib und damit Objektivieren des eigenen Körpers, das sich hier zeigt, genutzt wird, um diese Dimension der Körperlichkeit bewusst zu aktivieren und in den Fokus der Aufmerksamkeit zu nehmen. Die Verwendung instrumenteller Metaphern für den Körper ist insofern interessant, als dass sie einerseits als Ausdruck eines „unterschwellig“ vorhandenen „mechanischen“, biomedizinischen Weltbildes gedeutet werden kann (vgl. Scheper-Hughes und Lock 1987), andererseits aber auch mit der Idee korrespondiert, dass wir uns erst durch die Abgehobenheit vom eigenen Leib sowohl zu uns selbst als auch zu anderen in Beziehung setzen können und die Ebene des Körper-Habens somit Intersubjektivität ermöglicht (vgl. Wehrle 2013:218 ff.).

Gute Selbstwahrnehmung scheint in jedem Fall eng mit intersubjektiven Prozessen verbunden zu sein. Praktizierende berichteten, dass für manche ihrer KlientInnen die bessere Selbstwahrnehmung ein wichtiger Schritt des Begleitungsprozesses ist. Eine gute Körperwahrnehmung aufseiten der KlientInnen, beschreibt Sabine T. auch als hilfreich für ihr eigenes Arbeiten (vgl. Kapitel 5.2.6).

In der Face-to-Face-Begegnung ist Körperlichkeit eine wichtige Dimension, da Begegnungen und Bewegungen zweier Körper eine Tiefe des Kontakts in Beratungs- und Therapiesituationen ermöglichen, die durch das rein Sprachliche nicht erreicht werden kann. Man kann dies auch als den Austausch von implizitem Wissen beschreiben (vgl. Stern u. a. 1998). Das körperliche Miteinander-Sein nimmt zuweilen auch die Form eines Spiels oder Tanzes an, einer Choreografie (mit vielen Freiheiten), die einerseits in den praktischen Handlungen und Abläufen verankert ist (sich gegenüber sitzen, auf einen Massagetisch legen, für Übungen gemeinsam aufstehen und sich im Raum bewegen, etc.) und andererseits ihren Ausdruck in einem „gemeinsam arbeiten Können“ und „zueinander Passen“ findet.

Die untrennbare Verbundenheit des Körpers mit dem „Rest“, oftmals gefasst als *mind,* zeigt sich nicht zuletzt darin, dass eine körperliche Veränderung, beispielsweise durch Wechsel in eine andere Position, mit einer Änderung des Bewusstseinszustands verbunden ist. Änderungen der *mindbody states* (vgl. Roberts 2013) bei Übergängen finden sich in Körpertherapien z. B. beim

[109] Vgl. dazu De Jaeghers Ausführugen zu Inter-Affektivität: „In every interaction, you push the other, move her, prod her, and she does the same to you. Because your sense-making exists in moving (in) your world and being moved by it, when we move each other, we participate in each other’s sense-making. Thus, real connection, where we affect each other, is in moving together, literally and metaphorically” (De Jaegher 2015:127).

Wechsel auf den Behandlungstisch, bei systemischen Strukturaufstellungen in dem Moment, wo die RepräsentantInnen im Raum aufgestellt werden, in der Hypnosetherapie beim Wechsel ins Liegen und dem Einsetzen der hypnoseinduzierenden Maßnahmen. Hier ändert sich die körperliche Bewegung miteinander, daran angekoppelt die Bewusstseinszustände und damit auch die Art des In-Kontakt-Seins.

6.1.4 Aufspannen eines gemeinsamen Raums

Neben der Bedeutung der Wertehaltung, der Kontaktaufnahme und der Körperlichkeit, lässt sich die Gestaltung eines gemeinsamen Raums als verbindender Dreh- und Angelpunkt für den Prozess der Interaktion beschreiben.

Natürlich befinden sich Praktizierende und ihre Klientinnen immer in einem gemeinsamen Raum. Sie interagieren in einem physischen Raum und die Beschaffenheit und Gestaltung desselben kann Bedeutung haben für den Begleitungsprozess. Zusätzlich eröffnet sich im Tun ein weiterer gemeinsamer Raum. Das hat etwas mit Atmosphäre zu tun, geht aber mitunter weit darüber hinaus. Man könnte von einem Möglichkeitsraum sprechen, in dem Neues gedacht, eine andere Perspektive eingenommen und Verrücktes ausprobiert werden kann (vgl. Kapitel 5.1.7). Damit das möglich ist, braucht es einen geschützten, wertfreien Bereich.

Aufspannen impliziert, dass etwas zur Entstehung eines solchen Raums getan werden kann und dass es im gemeinsamen Tun passiert. Praktizierende sprechen davon, dass sich ein Raum „*aufbaut*“, „*auftut*“ oder sie ihn „*eröffnen*“ und unterstützen dies, indem sie Impulse geben und selbst ganz „*präsent*“ da sind. Die Haltung, die es dafür braucht, ist gekennzeichnet von Wertfreiheit, Respekt und einem achtsamen Umgang miteinander (vgl. Kapitel 5.3.2).

Kontakt und Beziehung findet in einem gemeinsamen Raum statt, in dem sich der Bereich der Praktizierenden und der KlientInnen überblendet, vermischt und überschneidet. Aus diesem Zustand heraus kann Neues entstehen.

Das Aufspannen eines gemeinsamen Raums kann auch – noch weiter gedacht – als Metapher für das Kreieren eines gemeinsamen (veränderten) Bewusstseinszustandes stehen (vgl. Kapitel 5.1.8). Es gibt Räume, wo die Grenzen der Personenstrukturen überwunden und Erfahrungen möglich werden, die im „normalen“ Alltagsraum selten passieren. Man könnte in diesem Zusammenhang auch vom Schaffen eines gemeinsamen, liminalen Bewusstseinsraums sprechen (vgl. Davies 2009:82). In manchen Praxissystemen findet eine Kommunikation mit Instanzen statt, die über die personale Ebene hinausgeht, also im transpersonalen Bereich angesiedelt ist, und den Kontakt mit Gottheiten, Ahnen, Seelenteilen, etc. umfasst (vgl. Kapitel 5.2.9).

Die Beschaffenheit des In-Kontakt-Seins kann daher auch auf einem Kontinuum der Bewusstseinsebene beschrieben werden: vom guten Kontakt und miteinander Interagieren zweier Personen bis zu einem gemeinsamen Wechsel des Bewusstseinszustands, geteilten Trance-Zustand und einzigen, gemeinsamen Bewusstseinsraums.

6.2 „Gelungene Begegnungen“ als Konstrukt idealtypischen Handelns

Was sich in den kondensierten Beschreibungen „gelungener Begegnungen“ deutlich zeigt, ist, dass die Frage nach der Gestaltung von Interaktionsprozessen in der konkreten Verhandlung derselben im Feld mit Wertungen aufgeladen ist. Bei den Beschreibungen handelt es sich um Konstruktionen idealtypischer Abläufe. In der Auseinandersetzung mit dem Wie des Arbeitens geht es oft eigentlich um die Frage, wie „gutes“ Arbeiten gelingt bzw. was Praktizierende brauchen, damit sie „gut“ arbeiten können und welche Rahmenbedingungen dafür hilfreich sind. Die Ideen und Vorstellungen, was „gelungene Begegnungen“ ausmachen, sind in mehrerlei Hinsicht „gemacht“ oder „konstruiert“: Ethnografien versuchen sich generell im Darstellen und Nachvollziehen der Prozesse, wie Menschen ihre Welt „machen“ oder „erschaffen“ (vgl. Dellwing und Prus 2012:53). Als Forscherin bin ich unweigerlich an diesem Prozess beteiligt, indem mich mein eigenes Erleben im Feld prägt und ich das Erfahrene, Beobachtete und in informellen Gesprächen und Interviews Gesagte interpretiere. In Bezug auf die hier beschriebenen „gelungenen Begegnungen“ gibt es eine weitere Ebene der gemeinsamen Konstruktion: die der idealtypischen Ausprägung. Besonders in den Interviewsituationen entwickelte sich immer wieder eine Gesprächsebene, wo Praktizierende gemeinsam mit mir reflektierten und bestmögliche Szenarien entwickelten, wie Interaktionen von ihnen gestaltet werden können.

Goffmans (1959) Theater-Metapher für die soziale Welt, mit der er die Rollen beschreibt, die Menschen auf Vorder- und Hinterbühnen in Interaktionssituationen einnehmen, liefert hilfreiche Anhaltspunkte, um diese Situationen der Interaktion zwischen mir und meinen ForschungspartnerInnen besser verstehen und dadurch den Kontext der Entstehung des Konzepts „gelungener Begegnungen“ darstellen zu können. Dadurch, dass ich im Feld sowohl als Kundin oder Klientin, Kollegin (oder zumindest Praktikerin einer anderen Begleitungs- bzw. Beratungsform) sowie als Forscherin angesehen wurde, kam es zu Begegnungen sowohl auf den Vorder- als auch auf den Hinterbühnen der Praktizierenden.

Als Situationen mit Vorderbühnen-Charakter würde ich jene Interaktionen beschreiben, in denen ich als Hilfesuchende bei den Praktizierenden war. In allen Fällen fanden diese Begegnungen (zeitlich gesehen) vor eventuellen Experteninterviews statt und die Praktizierenden traten mir gegenüber als TherapeutIn, Coach, HeilerIn, etc. auf. Dies ermöglichte mir ein Erleben ihrer Rollen, sowohl auf körperlicher als auch auf emotionaler und kognitiver Ebene sowie ein Erfahren und Eintauchen in die „Kultur“ des Praxissystems, das sehr zum Verständnis des und zur Immersion ins Feld beitrug und damit meine Vorstellung, wie es gelungener Weise ablaufen sollte, prägte.

Situationen, die sowohl Vorderbühnen-, also auch Hinterbühnen-Elemente hatten, waren beispielsweise Praxisgruppen (wie die offene Gruppe für systemische Strukturaufstellungen, Heiltage, bei denen Heilbehandlungen in Anwesenheit Lernender vorgeführt und besprochen wurden, oder Coaching Intervisionstreffen), in denen ich die Praktizierenden in ihren beratenden oder therapeutischen Rollen erlebte, Behandlungen dadurch auch beobachten konnte und es zusätzlich Sequenzen des Austauschs über das Erlebte gab. Auch in diesen Situationen wurde ich mitgeprägt von den „Kulturen“ des jeweiligen Praxissystems und verinnerlichte implizite Annahmen, Erwartungen und Normen.

Das Zusammentreffen mit Praktizierenden im Setting des Experteninterviews hatte einen starken Hinterbühnen-Charakter. Ich wurde in den meisten Fällen als „Co-Experte“ (Bogner und Menz 2009:79) bzw. „Quasi-Experte“ (Pfadenhauer 2007:454) wahrgenommen und es herrschte eine Atmosphäre von Vertrautheit. Besonders in diesen Interviewsituationen „auf der Hinterbühne“ wurde das Idealtypische an den eigenen Begleitungen, Behandlungen oder Therapien von den Praktizierenden dargestellt und gemeinsam mit mir darüber reflektiert, wie dies noch besser gelingen könnte. In diesen Situationen war ich nicht (nur) Forscherin, sondern als Teil des Felds selbst daran interessiert, was „funktioniert“ und wie es für die oder den Einzelne(n) „funktioniert“. Mein interessiertes Nachfragen, mein Blick auf die impliziten Elemente, mein An- und Aussprechen dieser Dimensionen haben dazu beigetragen, „gelungene Begegnungen“ zu konstruieren.

Ein weiterer Aspekt, wie die Ideen über „gelungene Begegnungen“ geformt wurden, liegt darin, dass auf einer Hinterbühne auch Platz für Zweifel, vermeintliche persönliche „Nicht-Kompetenz“ und das Thematisieren „nicht gelungener Begegnungen“ ist. Der Austausch über Situationen, in denen in der Wahrnehmung der Praktizierenden ihre Handlungen nicht optimal oder gar misslungen waren, in denen sie nicht im *Flow* waren und keinen guten Kontakt zu ihrem Gegenüber aufbauen konnten, schälte das Idealtypische noch klarer heraus. Aus dem Bericht von Valerie C. über eine Imagination, die sie anwendet, wenn während der Behandlung eigene, noch nicht gut genug bearbeitete Themen in ihr hochkommen (sie stellt sich ein Ledersackerl vor, das sie öffnet, in das dieses Thema gesteckt wird und das sie dann imaginativ wieder verschließt und zur Seite stellt), schärfte sich mein Blick auf die Bedeutung der Selbsterfahrung und Reflexivität, beispielsweise unterstützt durch Supervision. Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen, kristallisierte sich die Bedeutung für Präsenz und Achtsamkeit während des Arbeitens aufgrund einer Beschreibung von Rebekka E. deutlicher heraus, in der sie schildert, wie schrecklich sie es findet, wenn ihre Gedanken während einer Körperbehandlung abschweifen.

Eine zusätzliche Dimension des Konstruierens idealtypischer Verläufe von Interaktionen liegt im Anspruch der Praktizierenden an ihre Tätigkeit. Zum einen agieren sie aus einem Qualitätsanspruch an sich selbst heraus und sind daran interessiert, die Handlungen ihrer Interaktionsgestaltung zu reflektieren und sie dadurch auch zu verbessern[110]. Für meine ForschungspartnerInnen war es interessant, sich mit mir zu diesen Themen auszutauschen und dabei für sich selbst Erkenntnisse zu gewinnen und durch mein Nachfragen Implizites zu explizieren (wie z. B. das Bewusst-Machen einzelner kleiner Handlungsschritte während einer Sitzung und deren mögliche Bedeutung für das „Gelingen“ oder ritualisierte Handlungen in der Vorbereitung auf das Arbeiten). Einige der Interviews endeten mit der Rückmeldung an mich, dass dieses Gespräch interessant und hilfreich war.
Zum anderen, und das ist m. E. der inhaltlich wichtigere Aspekt des Anspruchs an die eigene Tätigkeit, liegt der ureigenste Sinn des Handelns Praktizierender darin, anderen zu helfen, sie auf ihrem Entwicklungsweg zu unterstützen oder sie sogar zu heilen (vgl. Fox 2008:111). Praktizierende haben aus dieser Motivation heraus eine starke Wirksamkeitserwartung an sich

[110] Hinzu kommt außerdem der Faktor der Außenwirkung ihrer Tätigkeit. Der Anspruch an die eigene Wirkmacht kann auch im Kontext der Professionalisierung von beratenden bzw. helfenden Berufen gesehen werden (vgl. Kapitel 4.1.3).

selbst, die sich in der Aufladung der „gelungenen Begegnung“ als Beschreibung von Interaktionssituationen widerspiegelt. Handlungspotenz oder *Agency* (vgl. Sax 2013:24 ff.) kann den Praktizierenden zugeschrieben werden, hat aber auch eine soziale Dimension und erstreckt sich bis auf nicht verkörperte Instanzen. Im Kontext der Psychotherapieforschung nennt Wampold (2001b) *Allegiance*, die Überzeugtheit vom eigenen Tun und der eigenen Methode, gemeinsam mit *Alliance*, der therapeutischen Beziehung, als die zwei wichtigsten Wirksamkeitsfaktoren. Die (notwendige) Überzeugtheit vom eigenen Handeln besteht gleichzeitig mit dem Wissen darüber, dass die Methoden austauschbar sind und dass das Gelingen einer Begegnung immer nur unterstützt oder gefördert, in der Realität aber nie planbar hergestellt werden kann. Dies ist eine paradoxe Situation, auf die näher in der Auseinandersetzung mit der Dynamik und Emergenz „gelungener Begegnungen“ eingegangen wird (vgl. Kapitel 6.6). Es kann davon ausgegangen werden, dass Vorstellungen über idealtypische Verläufe *Allegiance* und damit die gefühlte Wirkmacht bzw. die sich selbst zugeschriebene *Agency* stärken und auch aus diesem Grund für Praktizierende attraktiv sind.
Beschreibungen von Wirksamkeitserwartungen finden sich in Interaktionsqualitäten und der zugrundeliegenden Verfasstheit der Praktizierenden: Es geht darum „gut“ arbeiten zu können, sich dabei „gut“ zu fühlen und dadurch ein „gutes“ Ergebnis bewirken zu können. Meine Forschungsfrage nach der Gestaltung von Interaktion in den Sitzungen wurde im Feld mit dem unausgesprochenen Nebensatz „…, wenn ich gut arbeite“ ergänzt und dementsprechend verhandelt.

Diskurse über Wirksamkeit sind eng mit der Vorstellung des „guten“ Arbeitens verbunden, wie folgendes Beispiel zeigt: Für den Berater Claus M. besteht ein Aspekt des „guten“ Arbeitens darin, sich selbst zu modulieren, indem er aus einer bestimmten Verfasstheit heraus agiert, die er als nicht-manipulierend, sondern als ein *„wirklich ganz im tiefsten, inneren Sinne [L]auschen und [B]eobachten (…), was denn sich denn da zeigen will“ (TI6_96)* beschreibt, aus dem heraus etwas entsteht. Er begründet das mit der Vorstellung, dass die innere Verfasstheit des Intervenierenden die Wirksamkeit der Intervention definiert. Seine Grundhaltung ist also stark von ethischen und moralischen Werten geprägt, etwas das Fife et al. (vgl. 2014:21) als „way of being“ bezeichnen. Das was Praktizierende unterschiedlicher Subfelder immer wieder als „wertfrei“ oder „offen“ und „respektvoll“ da Sein beschrieben haben, meint keine Wertfreiheit im Sinne einer mangelnden Wertehaltung, sondern ein nicht-bewertendes Annehmen des anderen. „Gut“ zu arbeiten bedeutet demnach nicht (nur) erfolgreich zu arbeiten, sondern aus einer Haltung heraus zu agieren, die notwendig ist für die Beziehungsqualität „wirklicher Begegnungen“. Schmidt-Lellek (vgl. 2006:362 f.) hat dies, in Anlehnung an Buber, als dialogische Haltung beschrieben. Weitere wichtige Elemente dieser Grundhaltung für „gutes“ Arbeiten finden sich im Konzept der Authentizität (vgl. Neuner 2014:129 f.) und der echten Beziehung (vgl. Gelso 2014:119 f.). Mit Buber könnte auch von einer „heilenden Beziehung“ (1986:132) gesprochen werden.

Zusammenfassend möchte ich betonen, dass der Aspekt des „Gelungenen“ in den Begegnungen immer perspektivisch ist (vgl. Töbelmann 2013:226). Es geht nicht um die Frage nach einer von außen feststellbaren Wirksamkeit oder einer (rationalistischen, funktionalen, performativen, etc.) Erklärung derselben. Töbelmann führt in Anlehnung an Sax aus, dass die Auseinandersetzung

mit Wirksamkeit im Kontext von (Heil-)Ritualen den Unterschied der emischen und etischen Sichtweise besonders deutlich macht, wenn Handlungen als Rituale bezeichnet werden, wohingegen, „Ritualakteure sprächen meist einfach von ‚Heilung‘. Der Gegensatz zeigt, wie in etischer Perspektive stets Zweifel an der Wirksamkeit von Heilritualen aufscheinen, wohingegen die Selbstverständlichkeit, dass sie wirken, in der pragmatischeren emischen Bezeichnung angelegt ist“ (Töbelmann 2013:226).

6.3 Die Bedeutung und Rolle impliziter Formen des Wissens

Implizites Wissen, mit seinen somatischen, relationalen bzw. sozialen und kollektiven Dimensionen (vgl. Collins 2010:3, 2012:100 ff.), tritt in unterschiedlichen Formen während der Sitzungen auf und ist maßgeblich an der Ermöglichung von Interaktion beteiligt: als intuitives Handeln, als körperliche Fertigkeiten (*skills*) oder praktisches Können, als Basis für das Herstellen von Intersubjektivität sowie als Ausgangspunkt für Identitätsbildung und in Form von verkörpertem Wissen als Produkt und Produzent sozialer Praxisformen.

6.3.1 Intuitiv Handeln durch *kairos*

Wie in Kapitel 5.2.1 über die Dimension des impliziten Verstehens dargestellt, werden Erfahrungen mit Phänomenen des impliziten Wissens in der Praxis gern mit dem Begriff der Intuition versehen oder als „Spüren“, „Gefühl“, „Bauchgefühl“ oder „innere Stimme“ bezeichnet. Meine empirischen Daten streichen die Bedeutung dieses Erfahrungswissens für das Feld der Begleitung, Beratung und Therapie heraus (vgl. Krenzin 2008:44) und untermauern Hänsels (vgl. 2014:15) Postulat, dass Intuition eine wichtige Rolle spielt für die professionelle Kompetenz in Beratung und Therapie.

In den Interviews tauchte mehrmals das Thema auf, dass es keine „Standard-Stunde“ gibt, sondern dass Praktizierende sich, trotz aller theoretisch vorhandenen Behandlungspläne, davon leiten lassen, was auftaucht und was gemeinsam entsteht. Ich konnte die praktische Umsetzung dieser Haltung in Sitzungen und Stunden sowohl selbst erleben als auch beobachten. In Anschluss an Hänsels Formulierungen (vgl. 2014:24) möchte ich dieses Phänomen mit zwei Aspekten von Intuition in Verbindung bringen: erstens dem „Zeitgefühl für *kairos*, Timing und Rhythmus“ sowie zweitens dem „Situationssinn und der Improvisationsfähigkeit“. In der Praxis zeigt sich das in einem „Gespür für das `richtige´ Timing und den `richtigen´ Zeitpunkt (…). Diese Zeitqualität, der sogenannte *kairos*, richtet sich weniger nach messbaren und kalkulierbaren Faktoren, sondern mehr nach passenden Konstellationen im Gesamtzusammenhang einer Aktion“ (Hänsel 2014:25).

Diese Aspekte beschreiben Qualitäten, die m. E. auch in engem Zusammenhang mit rituellen Strukturen stehen (und auf die ich im nächsten Abschnitt genauer eingehen werde). Eine **Dimension impliziten Wissens** in der Praxis zeigt sich darin, **einen passenden Augenblick zu finden** für eine Intervention, das Gefühl dafür entwickelt zu haben, wann eine bestimmte Handlung Sinn machen könnten und dabei **sensibel für die Dynamik und Dramaturgie des Prozesses zu sein**. Fuchs (vgl. 2009:48) beschreibt ähnliche Aspekte des Erfahrungswissens als „situatives Gedächtnis“, ein Raum- und Situationsgedächtnis, das sich im „geschulten Blick“ bzw. „siebten Sinn“ manifestiert, Gugutzer (vgl. 2006:4542 f.) spricht von „atmosphärischem

Verstehen“, dem Erfassen des intersubjektiven Sinns einer Situation, das – ebenso – eine emotionale und räumliche Komponente aufweist.

6.3.2 Geschulte Sinne und (körperliche) Fertigkeiten (*skills*) nutzen

Praktizierende entwickeln aufbauend auf Talenten und Fähigkeiten, die sie sozusagen „von Natur aus“ mitbringen, ihre (körperlichen) Fertigkeiten und ihr Können in den Ausbildungen der jeweiligen Praxissysteme und in der Ausübung ihrer Tätigkeiten. Dies führt dazu, dass sie beispielsweise besonders gut über ihre Hände oder Fingerspitzen wahrnehmen können, einen diagnostisch geschulten Blick oder Griff haben oder atmosphärische Änderungen sehr sensibel erkennen können. Manche Praktizierende berichten davon, dass sie ihre Wahrnehmung weiten und dadurch „anders“ oder mit „weichem Blick“ auf ihr Gegenüber oder die Situation schauen können, wodurch sie eine neue Perspektive, neue Ideen oder Erkenntnisse erlangen können.
Besonders in den Bereichen der Körpertherapien spielen diese Modi eine wichtige Rolle, sie stellen aber auch die Basis für Praktizierende dar, die nicht primär auf körperlicher Ebene mit ihren KundInnen oder KlientInnen arbeiten. In den Interviews betonten Praktizierende die Möglichkeit und Wichtigkeit der Schulung ihrer Sinne und damit ihrer Fähigkeiten und die daraus resultierenden *skills.* Mit Grasseni (vgl. 2007:213) soll in diesem Zusammenhang die aktive Komponente des Hinsehens, Hinspürens, Hinhörens etc. betont werden, im Sinne einer Fertigkeit, die durch *apprenticeship* und Wahrnehmungsschulung trainiert wurde und während des Arbeitens sowohl bewusst als auch oftmals unbewusst eingesetzt werden kann. Fertigkeiten (*skills*) können mit Ingold (vgl. 2001:21) nicht als „Eigentum“ eines Individuums angesehen werden, sondern sie realisieren sich aus den Beziehungen der handelnden Akteure mit der (Um-)Welt.

Das **Nutzen von „educated senses“** (Kimmel u. a. 2015) geschieht **oftmals auf einer impliziten Ebene** und ist immer **von der Interaktionssituation und dem zwischenleiblichen Dialog geprägt**.

6.3.3 Zwischenleiblichkeit als Basis für Intersubjektivität und Identität

In der Praxis bildet die „Bewegung zweier Körper“ (vgl. Kapitel 6.1.3 sowie 5.2.6), die von Praktizierenden u. a. als „gemeinsames Schwingen“, „Resonanzkörper sein“ und „etwas in Bewegung setzen“ beschrieben wird, in vielen Behandlungs- und Begleitungsabläufen die Basis für intensives, gemeinsames Arbeiten. Mithilfe des Konzepts der „Analogie“, das auf Husserls (vgl. 1973:212) Überlegungen zur Ähnlichkeit zwischen meinem Leib und dem sichtbaren Leibkörper des anderen aufbaut und von Ricoeur weiter ausgearbeitet wurde, soll die Rolle der Zwischenleiblichkeit für das Herstellen von Intersubjektivität näher beleuchtet werden.
Der Idee der Analogie folgend, ermöglichen uns Einfühlung und direkte Wahrnehmung eine apperzeptive Übertragung zu vollziehen, die auch als „Platzwechsel“ beschrieben werden kann. Ich nehme den Körper des anderen in Analogie zu meinem eigenen Leib als Leib, d. h. als empfindenden, lebenden Körper wahr. In Bezug auf Wahrnehmungs- und Interaktionsmodi steht für das Vollziehen-Können von Analogie nicht das Visuelle im Vordergrund, sondern unsere körperlichen Wahrnehmungen und Gefühle (vgl. Pokropski 2015:898). Die körperlichen Expressionen des Gegenübers bilden somit für uns den Schlüssel dafür, uns in sein oder ihr

Innenleben hineinversetzen zu können und hinterlassen gleichsam bei uns einen „Eindruck“. Diese Art der Intersubjektivität beschreibt Merleau-Ponty (1966) als „Zwischenleiblichkeit“, Jackson (1983) spricht von „Mimesis“, Csordas (2008) von „Konsubjektivität“ und „Interkorporalität“, Schütz (2003) von „Wir-Beziehung“, Schmitz (2008) von „wechselseitiger Einleibung“, Stern (2005) von einer „intersubjektiven Matrix“, Fuchs (2003) von „zwischenleiblicher Resonanz“. Aus enaktivistischer Sicht können diese Vorgänge als Ausdruck eines wahren *joint sense-making* verstanden werden: ich nehme den anderen wahr und werde gleichzeitig wahrgenommen und in diesem Wahrnehmen des anderen mitgeprägt.
Körperliches Wahrnehmen und Interagieren kann somit **als Fundament für das Herstellen von Intersubjektivität und damit für alle weiteren Schritte der Behandlung oder Sitzung** verstanden werden. Es erklärt auch, warum es schwierig ist, in den Beschreibungen zwischen den eigenen körperlichen Wahrnehmungen der Praktizierenden und ihren Wahrnehmungen des Gegenübers zu unterscheiden, bzw. stellt diese Unterscheidung infrage. Eindruck und Ausdruck, Wahrnehmung und Interaktion fallen zusammen.
Situationen, die Praktizierende als In-Resonanz-Sein oder Schwingen beschreiben, können als Zustände der Zwischenleiblichkeit bzw. Konsubjektivität verstanden werden, in denen gleichsam synchronisiert wahrgenommen und gehandelt wird. Körperlich implizites Wissen ist in diesem Sinne handlungsgenerierend und leitend. Meine „eigenen“ Wahrnehmungen (Eindrücke), die immer in einer Weise auch die „Ausdrücke“ meines Gegenübers sind, formen, wenn ich darin geschult bin, diese Ebenen zu beachten, mein Handeln. Praktizierende beschreiben das Wahrnehmen von „energetischen Blockaden“ mithilfe ihrer Finger und das Spüren des Körpergefühls oder sogar der Schmerzen ihres Gegenübers am eigenen Körper (vgl. Kapitel 5.2.6). Durch ein stark entwickeltes Sensorium für das körperliche Spüren des Gegenübers, auch genannt „somatische Gegenübertragungsphänomene“ (vgl. von Boetticher 2014:42 f.) oder „radikale Körper-Empathie“ (vgl. Jeserich u. a. 2015:349 f.), kann dieses (implizite) Wissen für Interventionen während der Sitzung genutzt werden bzw. in (unbewusste), „intuitive“ Diagnosen einfließen (vgl. Fuchs 2003:237 ff.).

Untrennbar verbunden mit der körperlichen Ebene (vgl. Damasio 1996), spielen auch die Emotionen eine entscheidende Rolle, um Intersubjektivität herzustellen. Die Dimension der Emotionen bildete sich in meiner empirischen Untersuchung besonders prägnant in jenen Daten ab, die aus meiner eigenen Erfahrung und Teilhabe entstanden und sich in einer Berührtheit während und als Folge von Behandlungen und Sitzungen zeigten[111]. Dieser Umstand spiegelt den hohen impliziten Anteil wider.
Ebenso wie auf der körperlichen Ebene (z. B. in Form von Schmerzen), bilden sich auch Gefühle und Emotionen des Gegenübers ab und werden dabei bei den Praktizierenden sowohl als eigenes Gefühl oder aber auch als Körperempfindung, beispielsweise als Spüren in der Herzgegend, wahrgenommen (vgl. Kapitel 5.2.7). Fuchs (2003:337) spricht von einem

[111] Folgende Situation hat meine Sensibilität bezüglich dieser Daten erhöht: Während eines Interviews demonstrierte eine Heilerin ihre Arbeitsweise immer wieder ganz praktisch anhand meiner Person und unserer Interaktionen. Im transkribierten Interview ist dies zwar auch durch oftmalige Sprecherwechsel und direkte Anreden erkennbar, beim Anhören der Aufnahme merkte ich zusätzlich die atmosphärische Veränderung während dieser Passagen. Unsere Stimmen waren voller Emotionen und es war spürbar, dass Interaktionen stattfanden, die über das übliche Interviewsetting weit hinausgingen.

„Resonanzkörper der Gefühle“ und betont damit die Rolle des Körpers für die Inter-Affektivität, im Sinne von „Feedback-Schleifen zwischen einer zentripetal-affektiven Komponente und einer zentrifugal-emotiven Komponente“ (Fuchs 2014b:16). Diese Vorgänge zwischen „engaging persons“ (vgl. Satne und Roepstorff 2015:9) bilden die leibliche Basis von Empathie und sozialem Verstehen und ermöglichen Intersubjektivität. De Jaegher (2015:127) fasst die Verbindung der körperlichen und emotionalen Ebene zusammen: „real connection, where we affect each other, is in moving together, literally and metaphorically”. **Inter-Affektivität** ist ein **untrennbarer Bestandteil von Zwischenleiblichkeit** und **ermöglicht die Verbindung fühlender Personen**.
Dieses hier beschriebene „biologische Resonanz- und Empathie-System“ (Fuchs 2014a:21) ist Teil einer primären Intersubjektivität und damit auch Grundlage der sekundären Intersubjektivität, in der dann die sprachlich-symbolische Kommunikation und somit die eigentliche Dialogfähigkeit entwickelt wird. Meine empirischen Daten bestätigen die Bedeutung der wortlosen Zwischenleiblichkeit, die Csordas als “the Other of language” (2008:114) beschreibt, nicht nur als Basis für die Entwicklung sozialen Verstehens, sondern als etwas, das ein wichtiger Bestandteil unseres Interagierens bleibt (vgl. Gallagher 2015:454). Gemeinsame Körperlichkeit und Bewegung (im physischen wie übertragenen Sinn) können daher als wichtige Elemente für das gemeinsame Generieren von (neuer) Bedeutung angesehen werden.

Einen Schritt weiter gedacht, kommt es in Interaktionsprozessen nicht nur zur Herstellung von Intersubjektivität, sondern es finden sich auch Auswirkungen auf die Identität. Die Anliegen der KlientInnen und KundInnen und ihre Erwartungen an die Begleitungs-, Beratungs-, oder Therapieprozesse sind oft geleitet von einer Beschäftigung mit der eigenen Identität. Das kann sich ausdrücken im Wunsch sich selber (wieder) spüren oder besser einordnen zu können, zu wissen, was man wirklich will. Oftmals ist die Dimension ganz einfach in dem Wunsch enthalten, dass es mir nachher besser geht oder dass man sich „wie neu“ fühlt. Aus Sicht der Praktizierenden wurde immer wieder betont, dass sie das Gefühl haben, dass das In-Kontakt-Treten selbst schon einen oder bei manchen den wesentlichen Faktor für Veränderung darstellt. In der Psychotherapieforschung wird in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Beziehungsaspekts als Wirkfaktor betont (vgl. Wampold 2001b). Ich möchte für einen weiteren Blickwinkel auf dieses Phänomen plädieren, der m. E. näher an den Handlungen und Prozessen selbst angesiedelt ist, indem ich das Konzept der Zwischenleiblichkeit und daraus resultierende Vorstellungen über dialogische Prozesse als Ansatzpunkte nutze, um die Fragen der Hilfesuchenden nach dem „wer bin ich“ und „was will ich wirklich“ zu betrachten.
Von Intersubjektivität gekennzeichnete Interaktionssituationen als Orte von „wirklicher“ Begegnung bieten die Möglichkeit, dass KlientInnen und KundInnen sich als „dialogical self“ (vgl. Taylor 1994) erfahren können. **Im dialogischen Handeln teilen Personen nicht nur leibliches Wissen miteinander,** sie **entwickeln daraus auch ihre Identität**, im Sinn von: „We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others[112] want to see in us” (Taylor 1994:33). Die dialogische Haltung der Praktizierenden ermöglicht den Hilfesuchenden durch die Ich-Du-Beziehung ein „Ich-Werden“. Buber formuliert es knapp als: „Ich werde am Du“ (1986:15). In der Diktion des Pragmatismus geht es um die Bildung des Selbst

[112] Den Ausdruck „significant other“ hat Taylor von G. H. Mead übernommen.

im Sozialen (vgl. Cooleys (1985) Ansatz des *Looking Glass Self*). Der enaktivistische Ansatz bietet zu dieser Frage m. E. eine wertvolle Perspektive, da hierbei sowohl Körperlichkeit als auch die soziale Dimension verhandelt werden. Aus enaktivistischer Sicht bin ich als Teilnehmer einer sozialen Interaktion an der Sinngenese des jeweils anderen beteiligt, was mir einerseits ermöglicht, gemeinsam mit meinem Gegenüber „make sense out of the world“ (Gallagher 2009:289) und andererseits Selbstwerdung unterstützt. Selbst wird als in Interaktionen und Beziehungen mit anderen ko-generiert angesehen (vgl. Kyselo 2014:1) Der Prozess ist davon gekennzeichnet, dass mit der Spannung umgegangen werden muss, sich einerseits von anderen unterscheiden zu wollen, Menschen andererseits gleichzeitig danach streben mit anderen verbunden und von ihnen bewegt zu werden (*being affected by others*). Kyselo bezeichnet es als „principle of individuation through and from a world“ (Kyselo 2014:14). Der Körper ist in diesem Prozess insofern wichtig, als dass er den Mediator für die soziale Existenz darstellt.
Auf praktischer Anwendungsebene könnte dies bedeuten, dass getragen von zwischenleiblichen Interaktionsprozessen KlientInnen im dialogischen Austausch gleichsam die Möglichkeit haben, sich „neu zu erfinden“.

6.3.4 Verkörpertes Wissen als Produkt und Produzent sozialer Praxisformen

Ein weiterer Aspekt impliziter Formen des Wissens findet sich in ihrer Bedeutung als Produkt und Produzent sozialer Praxisformen. **Im jeweiligen Praxissystem** der Praktizierenden **kommt es** durch Ausbildungen, Selbsterfahrung, Supervision, etc. **zu Inkorporierungen von Wissen, die die Art der Ausübung in der Praxis maßgeblich bestimmen**. Diese Vorgänge sind zu einem großen Teil auf einer impliziten Ebene angesiedelt, beispielsweise wenn sich eine Therapeutin in ihrer Sitzposition aufrichtet und damit ritualisiert in einen Zustand der Präsenz geht oder Praktizierende die eigene Stimmlage modulieren, um Trance- oder Hypnosezustände zu induzieren. In der Praxis sind sie besonders für die (rituelle) Gestaltung von Abläufen und damit für die innere Dynamik des Prozesses von Bedeutung und stellen somit einen ersten größeren Zusammenhang zum Kontext der Interaktionsprozesse dar, worauf ich im nächsten Abschnitt detaillierter eingehen werde.
Die Art und Weise wie körperliche Wahrnehmung interpretiert und damit verstanden wird, hängt von der kulturellen Prägung der Handelnden ab. Der Modus der Aufmerksamkeitsrichtung, oder *somatic mode of attention* (vgl. Csordas 1993:138) erstreckt sich dabei sowohl auf den eigenen Körper, auf das Wahrnehmen mit dem eigenen Körper als auch auf das Wahrnehmen meiner Umwelt und der darin vorkommenden Körper. Wie dies geschieht, in welcher Weise Wissen verkörperlicht wirksam wird, ist einerseits Ausdruck von Kultur und bringt andererseits Kultur hervor, im Sinn eines Habitus als Produkt und Produzent sozialer Praxisformen bzw. als strukturiertes und strukturierendes Prinzip.
Im Kontext dieser Forschung müsste genauer gesagt die Rede von Subkulturen bzw. Praxissystemen sein. Die Handlungen in der jeweiligen Sitzung entsprechen der Philosophie, den Normen, den Wertvorstellungen, kurz, der Kultur des Praxissystems. Frank spricht in diesem Zusammenhang vom jeweiligen „Mythos“, der Gesundheit und Krankheitsvorstellungen definiert und von Bedeutung ist für die Wirksamkeit (vgl. Frank und Frank 1991:40 ff.), ebenso wie Csordas (vgl. 1983:348) die Prädisposition des zu Heilenden, also sein oder ihr Glaube daran, dass Heilung möglich ist, als einen wichtigen Aspekt für den Prozess der Heilung identifiziert, der gemeinsam mit der Erfahrung von Empowerment zu Transformation führen kann. Nicht

überraschend wird in Studien die philosophische Übereinstimmung (zwischen Hilfesuchenden und Anbietern) als einer der wichtigsten „Pull“-Faktoren für die Nutzung von Naturheilverfahren bzw. komplementär- und alternativmedizinischen Methoden genannt (vgl. Ernst 2001:474). Verkörpertes Wissen drückt sich in Handlungen der Praktizierenden aus und wird von einem gleich oder ähnlich habitualisierten Gegenüber dementsprechend interpretiert.

Zusammenfassend kann zur Bedeutung und Rolle impliziter Formen des Wissens für das Zustandekommen „gelungener Begegnungen“ festgehalten werden:
Ein wichtiger Aspekt „intuitiven Handelns“ kann als Gefühl für *kairos* identifiziert werden und zeigt sich in der Fähigkeit passende Augenblicke für Interventionen zu finden und sensibel für die Dynamik und Dramaturgie des Prozesses zu sein.
Meine empirischen Daten bestätigen die umfangreichen bereits vorliegenden Untersuchungen zur Bedeutung von körperlichen und emotionalen Interaktionsmodi und damit die Wichtigkeit der impliziten Dimension für die Herstellung von Intersubjektivität.
Zwischenleiblichkeit und dialogisches Handeln ermöglichen Prozesse der Selbstwerdung. Dies eröffnet einen neuen Blickwinkel auf die von Praktizierenden beschriebene heilsame Qualität des In-Kontakt-Seins: getragen von zwischenleiblichen Interaktionsprozessen haben KlientInnen im dialogischen Austausch die Möglichkeit, sich „neu zu erfinden“.
Praxisspezifische Ausbildungen erzeugen verkörpertes Wissen, das wiederum die Ausübung in der Praxis und besonders die Art der dynamischen Ablaufgestaltung auf einer impliziten Ebene bestimmt.
Die Zusammenschau theoretischer Konzepte zu impliziten Formen des Wissens der Disziplinen Anthropologie, Soziologie, Psychologie und Psychotherapieforschung sowie Kognitionswissenschaften macht deutlich, wie viele verschiedene Aspekte bei komplexen Interaktionsprozessen von Bedeutung sein können. M. E. profitiert jede Einzeldisziplin von dieser Multiperspektivität.

6.4 Rituelle Strukturen und Dynamiken gestalten Interaktion

„Gelungene Begegnungen“ können anhand ihres Potenzials für Transformation in und durch Sitzungen beschrieben werden[113]. In den konkreten Darstellungen geht es dabei oft um Momente (vgl. dazu Sterns (vgl. 2005:175) „Begegnungsmomente“), die im Zusammenhang mit „Räumen“, die sich „aufgetan haben“, und mit einer speziellen Qualität des Kontakts genannt werden. In der Frage nach den ermöglichenden Bedingungen oder Strukturen dieser Qualität der Begegnung, reicht es m. E. nicht aus, nur auf die konkreten Handlungssequenzen der Interaktion zu fokussieren (wie im Großteil des letzten Kapitels), sondern es gilt, den „sozialen Anlass“ (Goffman 1971b:29) in den Blick zu nehmen und zu analysieren, in welchem Setting bzw. unter welcher „Rahmung“ diese Interaktionsprozesse stattfinden. Ausgehend davon, dass Begegnungen im Kontext von Begleitung, Beratung und Therapie als Möglichkeit angesehen werden können, Intersubjektivität zu erfahren und Stern (vgl. 2005:109) das Bedürfnis nach

[113] Dies schließt an die Überlegungen zur Rolle der zwischenleiblichen Prozesse für die Herstellung von Identität an.

Intersubjektivität als einen der wichtigen Motivatoren, die Psychotherapie antreiben, identifiziert, soll nun der Blick auf die ermöglichenden Rahmenbedingungen gelenkt werden.
Die Analyse der konkreten Aussagen aus den Interviews zu Ermöglichungsfaktoren gelungener Begegnungen, wie z. B. das bewusste Einnehmen einer wissenden oder kompetenten Rolle, das Kreieren von physischen und atmosphärischen Räumen oder das Verwenden bestimmter (ritueller) Gegenstände (vgl. Kapitel 5.1), aber vor allem die Reflexion über das Konstrukt (idealtypischer) „gelungener Begegnungen“ zeigte, dass **rituelle Strukturen und Dynamiken als Ermöglichungsfaktoren für gelungene Begegnungen** zu **fungieren** scheinen. Die Analyse machte deutlich, dass dabei Handlungen und Haltungen von Bedeutung sind, die über die bisher dargestellten Bereiche der Interaktionsgestaltung hinausgehen, aber ebenfalls oftmals implizit als *embodied knowledge* vorhanden sind[114].

M. E. konnten rituelle Strukturen und Dynamiken innerhalb der Behandlungsabläufe in meiner Analyse deutlicher hervortreten, da Praktizierende in den Interviews oftmals Abläufe skizzierten, wie sie in der Praxis vorkommen (danach habe ich sie in den Interviews gefragt), diese aber „idealtypisch“ konstruierten (vgl. Kapitel 6.2). Diese Verdichtung ermöglichte es mir, „frisch“ auf meine eigenen Beobachtungen und Erfahrungen zu blicken und dadurch die oft sehr subtilen Handlungen, Geste und Ablaufgestaltungen als rituelle Dynamiken erkennen zu können[115]. Bei Begegnungssituationen, die als Heilritual wahrgenommen und bezeichnet wurden, war es naheliegend auf die Rolle der rituellen Dynamiken als Ermöglichung für gelungene Begegnungen bzw. „Heilung“ zu blicken. Vor allem der Blick auf die anderen Subfelder meines Untersuchungsbereichs ließ deutlich werden, wo strukturelle Gemeinsamkeiten liegen.
Transformation als eine fundamentale Dynamik des therapeutischen Prozesses zu definieren (vgl. Canda 1988:211), legt eine Ähnlichkeit zu Bereichen der Ritualforschung nahe, die sich mit Heilritualen oder, allgemeiner ausgedrückt, transformativen Rituale beschäftigt[116]. Wie in Kapitel 3.5 zu rituellem Handeln und Ritualdynamik und auch im Kontext der Psychotherapieforschung (vgl. Kapitel 3.4) dargestellt, gibt es eine Fülle an Erklärungsmodellen und Studien in Bezug auf die Wirksamkeit (rituellen) Heilens im Allgemeinen und spezifischer Methoden im Speziellen. Unabhängig davon, wie das Zusammenspiel exogener und indogener Faktoren (vgl. Csordas 1983:335) oder der verschiedenen Heilmechanismen (vgl. Kirmayer 2004:37) im konkreten soziokulturellen Kontext erklärt wird, richte ich den Blick unter Einbeziehung ritualtheoretischer Ansätze auf die rituelle Dimension der ermöglichenden Faktoren.
Was tragen Praktizierende dazu bei, während der Sitzung einen Raum zu kreieren, in dem KlientInnen die Möglichkeit haben, sich neu auszuprobieren, zu erfinden, oder „to imagine

[114] Vgl. dazu auch die Überlegungen Jacksons zur Bedeutung von *embodied knowledge* in Ritualen: „Attention to bodily movement, posture, gesture, and the senses – which are the basic building blocks of all ritual – helps us to understand that ritualization works largely outside of reason and cognition. Indeed, the goals of ritual could not be attained through logic and language, for what ritualization enables are transformations in our experience that may be rationalized after the fact, and even put into words, but are not predicated on cognitive certifications and verbal scripts” (Jackson 2015:297).

[115] Wobei ich hinzufügen möchte, dass dieser neue, „frische” Blick in der Analyse natürlich nur durch ein ritualtheoretisches Hintergrundwissen und (körperlich) verinnerlichte Ritualmuster meinerseits ermöglicht wurde, dementsprechend nicht als losgelöst von theoretischen Konzepten zu verstehen ist.

[116] Csordas’ (2002:3) Überlegungen zu Heilung machen dies deutlich, wenn er feststellt: „[the object of] healing is not the elimination of a thing (an illness, a problem, a symptom, a disorder) but the transformation of a person, a self that is a bodily being“.

themselves differently“ (Davies 2009:98)? Ein Raum, in dem „self-transcending knowledge“ (Scharmer 2001b:137) entstehen kann? Eine Antwort auf diese Frage liegt in der Qualität der „Herausgehobenheit“ der Begegnungen. Dieser Unterschied zum „Alltag“, zum „Normalen“ bzw. zu den eingefahrenen Bewegungs-, Denk-, oder Glaubensmustern, ist – sofern er hergestellt werden kann – in seinen räumlichen, zeitlichen und relationalen Dimensionen erfahrbar. Diese Erfahrungen können mit dem Konzept der Liminalität (vgl. Turner 1983b:59) gefasst werden und stehen oftmals in Verbindung mit Änderungen des *mindbody state* bzw. der Kompetenz zur Bewusstseinsweite (vgl. Belschner 2005a). **Praktizierende verfügen** demnach **über Möglichkeiten der Interaktions-, und Raumgestaltung,** die sich förderlich darauf auswirken, **einen gemeinsamen liminalen (Bewusstseins-)Raum zu kreieren**. Auf diese Fähigkeit, die ich als „**rituelle Kompetenz**“ bezeichne, werde ich im nächsten Kapitel detaillierter eingehen. Mit dem Blick auf die Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten der Praktizierenden schließe ich an Konzeptionen von *Agency* an (vgl. Sax 2013:24 ff.), als Handlungspotenz von Personen, die sich in ihrer Fähigkeit etwas verändern und bewirken zu können ausdrückt und damit das Potenzial für Transformation erhöht.

6.5 Anthropologische Überlegungen zu Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie

Der Blick auf handelnde Akteure, die als „Produkt“ ihrer individuellen und kollektiven Geschichte, etwas bewegen und einen Unterschied machen können (vgl. Adloff und Wacquant 2015:186 f.), findet in der Praxis Ausdruck im kompetenten Handeln in den Interaktionssituationen während der Sitzungen.

In der Auseinandersetzung mit Kompetenzen gibt es den sozialwissenschaftlichen Diskurs mit aktuellen Überlegungen (vgl. Kapitel 3.3), Kompetenz als nicht rein subjektgebunden, sondern als situativ, verkörpert, interaktional, von selbstorganisiertem Handeln geprägt und sich am Individuum manifestierend zu beschreiben. Gleichzeitig gibt es den Bereich der alltäglichen Auseinandersetzung mit Kompetenz und Kompetenzmessung (an dieser Stelle sei beispielsweise nur an die PISA-Studien erinnert) (vgl. Kapitel 4.1.3). In diesem stark bildungspolitisch dominierten Diskurs, ist die Darstellung von Kompetenz in sogenannten Kompetenzklassen oder Schlüsselkompetenzen üblich (vgl. Erpenbeck und Von Rosenstiel 2007a:XXIII) und es hat sich eine Einteilung (der Handlungskompetenz) in die Kompetenzbereiche Fachkompetenz, Methodenkompetenz, persönlichen Kompetenz und sozialen Kompetenz durchgesetzt (vgl. Kauffeld u. a. 2007:225; Tippelt u. a. 2003:350). Bei all der (angebrachten) Skepsis gegenüber „stereotyper Kategorisierung“ (vgl. Pfadenhauer 2008:346) werde ich diese Einteilung einerseits nutzen, um Ergebnisse meiner Forschung anhand dieser Einteilung darzustellen, und diese Viergliederung andererseits erweitern. Ich habe mich dabei bewusst gegen ein Kompetenzmodell aus der Psychotherapieforschung (vgl. Kahl-Popp 2004; Körner 2015; Revenstorf 2009) als Ausgangspunkt entschieden, da mir dieser Fokus aufgrund meines breiter angelegten Forschungsfelds und aufgrund der sehr spezifischen und unterschiedlichen Auslegungen therapeutischer Kompetenzen der einzelnen Psychotherapieschulen zu eng gewesen wäre.

Diese Vorgehensweise bzw. Auseinandersetzung mit einem (starren) Modell mag auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen und im starken Kontrast zu den bisher diskutierten phänomenologischen, intersubjektiven und (inter-)enaktivistischen Ansätzen stehen. Wozu sollte man versuchen wollen, etwas Fluides, Prozesshaftes, Emergierendes in eine Konzeption zu pressen, die von starren Einteilungen und Klassifizierungen geprägt ist?

Ich habe mich dafür entschieden, weil dies Anschluss an die in der Praxis verbreitete Auffassung von Kompetenz (und ihren Teilkompetenzen) ermöglicht[117]. Modellhafte Darstellungen simplifizieren, werden der Komplexität der Erfahrung nie gerecht, ermöglichen aber auch gerade durch die Reduzierung von Komplexität mehrere Aspekte und ihr Zusammenspiel in den Blick zu nehmen. Ich verfolge damit den Ansatz, neben der Weiterentwicklung des eigenen wissenschaftlichen Faches, der interdisziplinären Forschung und dem damit verbundenen Beitrag zu Diskursen in der Wissenschaft, Forschungsergebnisse für die Praxis zu generieren. Dies ist auch dem Fakt geschuldet, dass ich selbst aus der Praxis komme (Coaching und Organisationsentwicklung) und darüberhinaus interdisziplinär geschult und sozialisiert bin (Kultur-, und Sozialanthropologie, Personal- und Organsiationsentwicklung, Wissensbasiertes Manangement). Ein Teil meines Erkenntnisinteresses zielt – ähnlich der Haltung der auf Henri Desroche zurückgehenden französischen Aktionsforschung (vgl. Hörburger 2012) – darauf ab, aus der Praxis für die Praxis Forschung zu betreiben und dabei mein Praxiswissen in und für die wissenschaftliche Auseinandersetzung zu nutzen, um diese wiederum für die Praxis nutzbar zu machen.

In diesem Sinn werde ich in diesem Abschnitt anthropologische Überlegungen zu Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie anstellen. Es ist damit auch der Versuch eines Brückenschlags, bei dem ich sowohl das Material meiner Feldforschung als auch die sozialwissenschaftliche Perspektive in Form von anthropologischen (und anderen) Konzepten nutze, um die standardisierten Teilbereiche der Handlungskompetenz inhaltlich für das Feld der Begleitung, Beratung und Therapie zu beschreiben und die Viergliederung um einen zusätzlichen Bereich zu erweitern. Neben der Fachkompetenz, der Methodenkompetenz, der persönlichen Kompetenz und der sozialen Kompetenz sollte m. E. für Praktizierende in Begleitung, Beratung und Therapie ein weiterer, eigenständiger Kompetenzbereich beschrieben werden, den ich rituelle Kompetenz nenne. In bestehenden (psychotherapeutischen und anderen) Kompetenzmodellen konnte ich keine explizite Erwähnung dieses Kompetenzbereiches finden. Manche Einzelaspekte finden sich in folgenden Bausteinen von Kompetenzbeschreibungen im Kontext von Psychotherapie: Fähigkeit einen (analytischen) Prozess zu gestalten (vgl. Körner 2015:26), glaubhafte Inszenierung einer Technik (vgl. Revenstorf 2009:142), Angebot eines heilsamen Settings als Kontext der psychotherapeutischen Beziehung (vgl. Kahl-Popp 2004:408 f.)[118] und Kompetenz zur Bewusstseinsweitung (vgl.

[117] Ein weiterer möglicher Vorteil der Verwendung dieser Vierteilung, die auch große Verbreitung im Bereich der Personalentwicklung bzw. des Managements (vgl. North, Reinhardt und Sieber-Suter 2012) hat, könnte darin liegen, dass es die Anwendbarkeit oder Übertragung der Ergebnisse dieser Untersuchung auf andere Fachbereiche erleichtert.

[118] Kahl-Popp versteht unter einem heilsamen Setting: „räumliche und zeitliche Konstanz und Kontinuität, Wahrung der Intimität des Patienten und der Anonymität des Psychotherapeuten, Verlässlichkeit, Neutralität und Abstinenz des Psychotherapeuten, Austauschgerechtigkeit (Leistung – Honorar), freie Assoziation des Patienten, freie Aufmerksamkeit und Verständnis des Psychotherapeuten für die dem Leiden des Patienten zugrunde liegenden Zusammenhänge“ (Kahl-Popp 2004:409).

Belschner 2005a:13). Durch die folgenden Ausführungen soll rituelle Kompetenz als eigener Teilbereich vorgestellt, die Unterschiede zu den anderen Bereichen aufgezeigt und die mögliche Rolle ritueller Kompetenz für die Interaktionsgestaltung argumentiert werden, da die Analyse meiner Daten nahelegt, dass rituelle Kompetenz im Zusammenspiel mit den anderen Teilkompetenzen als ein entscheidender Ermöglichungsfaktor für gelungene Begegnungen wirkt.

Die grafische Darstellung der Komponenten von Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie (vgl. Abbildung 24) soll eine Zusammenschau struktureller Elemente ermöglichen, auf die in den folgenden Abschnitten dann detaillierter eingegangen wird.

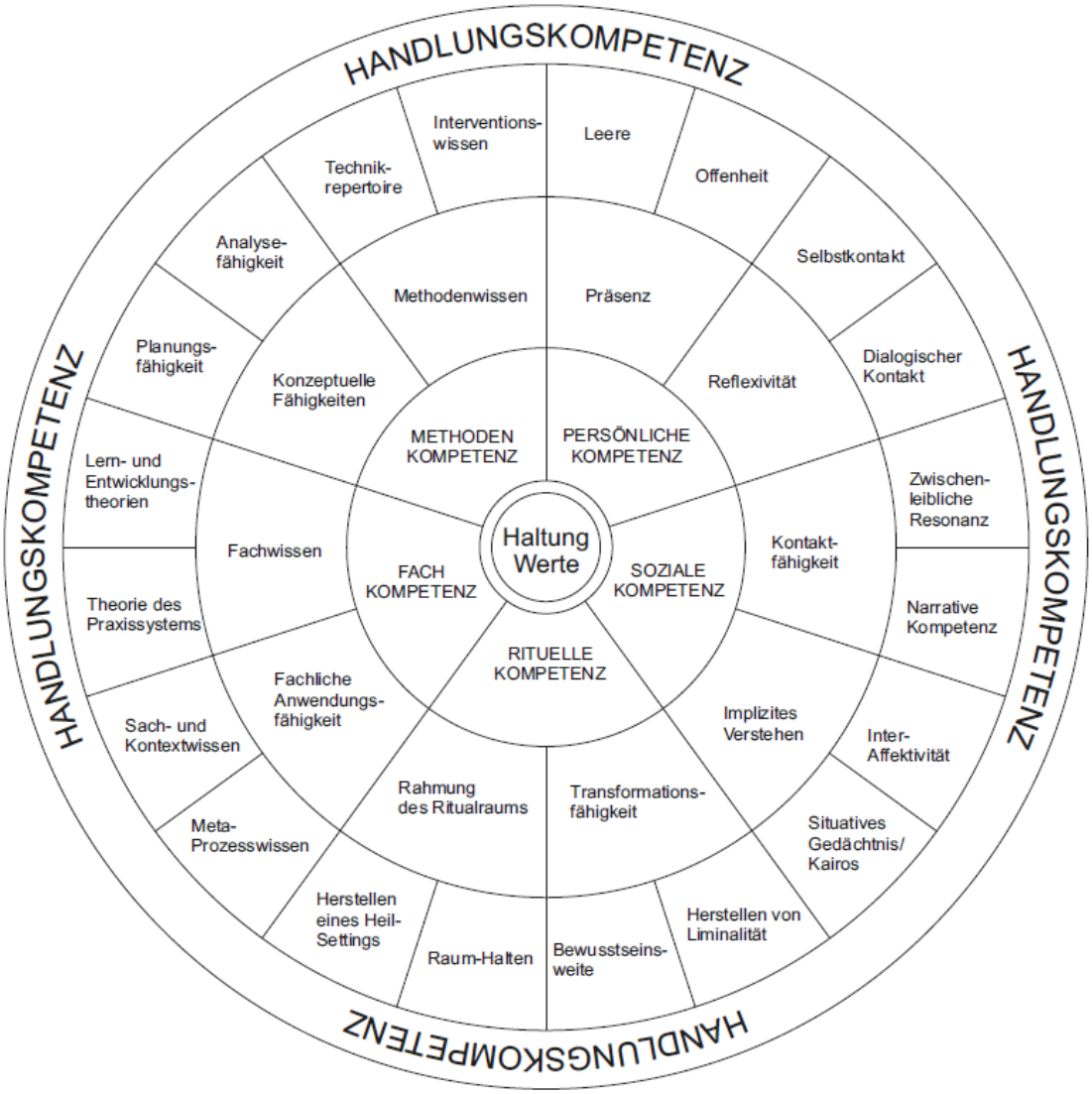

Abbildung 24: Komponenten von Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie, eigene Darstellung

6.5.1 Werte und Haltung

Basis und Ausgangspunkt des kompetenten Handelns in Begleitung, Beratung und Therapie sind Werte und die Haltung, aus denen heraus Praktizierende agieren. Was „gutes“ Arbeiten

ausmacht und was die oder der einzelne Praktizierende braucht, um „gut“ arbeiten zu können wird von dieser Wertehaltung bestimmt.
Wie in Kapitel 5.3.2 ausführlich dargestellt, beschreiben Praktizierende diese Haltung und innere Verfasstheit mit Metaphern wie „geerdet“, „aufrecht“ und „durchlässig“. In einer Verfasstheit, in der sie „gut“ arbeiten können, beschreiben sich Praktizierende als „mit sich ausgesöhnt“ und in gutem Selbstkontakt. Während des („guten“) Arbeitens, ist die Haltung geprägt von einem „wertfreien“, „offenen“ und „raumgebenden“ Da-Sein, einem Präsent-Sein, das sich auch in einem respektvollen Begegnen „voll Liebe und Mitgefühl“ ausdrückt. Ziel ist, sowohl die eigenen, also auch die Grenzen des Gegenübers zu wahren.
Der „way of being“ (vgl. Fife u. a. 2014:24) der Praktizierenden ist die Basis für ein In-Kontakt-Treten, für „wirkliche“ Begegnungen (vgl. Kapitel 6.1.1) und dementsprechend für die Handlungskompetenz. Schmidt-Lellek betont die Wichtigkeit des Zusammenspiels der fachbezogenen Professionalität und einer reflektierten dialogischen Haltung für das Feld der helfenden Berufe, wenn er sagt: „Einer entwickelten Professionalität ohne eine dialogische Haltung fehlt die Menschlichkeit und damit die integrierende bzw. heilende Wirkungsmöglichkeit, und einer kultivierten dialogischen Haltung ohne eine solide professionelle Kompetenz fehlt das inhaltliche Fundament und damit die konkrete Handlungsmöglichkeit“ (Schmidt-Lellek 2006:361). Die Ausbildung der eigenen Haltung geht daher Hand in Hand mit der Entwicklung der persönlichen Kompetenz.

6.5.2 Fachkompetenz

Im Bereich der Fachkompetenz sowie im Bereich der Methodenkompetenz sind das Wissen und die Fertigkeiten des jeweiligen Praxissystems angesiedelt. Überlegungen zu konkreten inhaltlichen Fragestellungen finden sich in Publikationen der jeweiligen Fachgebiete und Praxissysteme. Im Kontext dieser Untersuchung ist von Bedeutung, dass die theoretische und praktische Ausbildung und somit Herausbildung der Fach- und Methodenkompetenz der Ausgangspunkt für die Professionalisierung ist und in Verbindung mit der persönlichen, sozialen und rituellen Kompetenz kompetentes Handeln ermöglicht.
Fachkompetenz kann als Zusammenspiel von Fachwissen und fachlicher Anwendungsfähigkeit verstanden werden (vgl. Dietzen, Tschöpe und Velten 2010:29). Das in Ausbildungen erworbene Fachwissen fasse ich für diesen Kontext als eine Kombination aus der jeweiligen Theorie des Praxissystems und den grundlegenden Lern- und Entwicklungstheorien, die die Basis für das Verständnis darstellen. Die Theorie des Praxissystems ist in den jeweiligen Vorstellungen zu Krankheit und Gesundheit sowie spezifischen physischen, psychischen oder energetischen Mechanismen begründet. Für die Cranio-Sacral-Therapie wäre das beispielsweise die Theorie zum Cranio-Sacralen System, das die Wirbelsäule, das Kreuzbein, die Schädelknochen, die Hirnhäute und die Gehirn- und Rückenmarksflüssigkeit (Liquor) umfasst und im craniosakralen Puls erkennbar ist. Ein anderes Beispiel wäre die Hypnosetherapie, bei der das dahinterliegende Theoriemodell besagt, dass durch das Herstellen eines Entspannungszustands, Hypnoid genannt, es zu einer verstärkten Durchblutung bestimmter Hirnareale, in denen emotionale Zentren liegen, kommt und Suggestionen daher (besonders) wirksam werden können. Zusätzlich zu diesem spezifischen Fachwissen gibt es auf psychologischen Modellen basierende Lern- und Entwicklungstheorien (behavioristische, kognitive, psychodynamische, humanistische,

systemische, etc.) (vgl. Zimbardo und Gerrig 2005), die den Hintergrund für fachlich kompetentes Handeln des jeweiligen Bereichs bilden.
Der zweite Aspekt der Fachkompetenz liegt in der fachlichen Anwendungsfähigkeit mithilfe derer das konkrete, in der Situation hilfreiche Wissen ausgewählt und angewandt werden kann. Dazu bedarf es einerseits eines spezifischen Sach- oder Kontextwissens und andererseits eines Meta-Prozesswissens.
Sach- und Kontextwissen umfasst die Kenntnis des jeweiligen Sachgebiets, beispielsweise in Bezug auf die geltenden Qualitätsstandards oder den rechtlichen Rahmen. Sich daraus ableitende Sachkompetenz kann als „Fähigkeit, für Sachbereiche urteils- und handlungsfähig und damit zuständig sein“ (Roth 1971:180) definiert werden.
Meta-Prozesswissen befähigt dazu, Gesamtzusammenhänge und Strukturen zu erkennen und mithilfe des Prozesswissens wissen Praktizierende um die eigene Arbeitsweise und die zugrunde liegenden Prozesse. Eng damit verbunden ist der Aspekt der Reflexivität im Bereich der persönlichen Kompetenz. Reflektierte Praktizierende wissen „wie sie ticken“, d.h. kennen ihre Bedürfnisse, ihre eigenen Themen und auch ihre persönlichen Talente.

6.5.3 Methodenkompetenz

Methodenkompetenz kann als die Kombination aus Methodenwissen und konzeptuellen Fähigkeiten angesehen werden. Für kompetentes Handeln gilt es über methodische Kenntnisse zu verfügen, die man wiederum in ein Interventionswissen und das Technikrepertoire unterteilen kann. Unter Interventionswissen verstehe ich die Kenntnis darüber, welche Interventionen es im Rahmen des jeweiligen Praxissystems gibt, wie ein möglicher Behandlungsplan aussehen könnte oder welche Strategien es für die Umsetzung typischer Begleitungs-, Beratungs- oder Therapieabläufe gibt[119]. Ergänzt wird dieses Wissen um das eigene Technikrepertoire, die Fähigkeit, erlernte Methoden in der konkreten Situation anwenden zu können. Dies inkludiert auch das Erlernen von Methoden, um mit persönlichen Talenten und Fähigkeiten zielgerichtet umgehen zu können.
Der zweite Aspekt der Methodenkompetenz, die konzeptuellen Fähigkeiten, ermöglichen einen sinnvollen Einsatz der vorhandenen „Werkzeuge“ im Kontext der gesamten Begegnungssituation. Praktizierende verfügen dafür sowohl über Analyse-, als auch Planungsfähigkeit. Analysefähigkeit spielt nicht nur für Diagnosen oder Einschätzungen der Ausgangssituation eine Rolle, sondern ist besonders im Zusammenspiel mit intuitivem Vorgehen ein wichtiger Bestandteil kompetenten Handelns. Dies findet sich in Beschreibungen Praktizierender wieder über die Verbindung der *„Analytik des Kopfes (…) mit dem, was ich spüre“ (TI9_15)*. Planungsfähigkeit ermöglicht gezieltes Handeln und schafft Überblick im eigenen Tun. Durch das Zusammenspiel der konzeptuellen Fähigkeiten und des Methodenwissens können Handlungen oder Interventionen in der konkreten Situation realisiert werden: *„Ich habe immer das Gefühl alles, was ich jemals gelernt habe, habe ich wie einen Werkzeugkoffer da“ (TI8_15)*.

[119] Diese „Planbarkeit“ stellt einen Teil des Paradoxons dar, auf das ich in Kapitel 6.6 (Dynamik und Emergenz „gelungener Begegnungen“) noch näher eingehen werde. Praktizierende gestalten durch ihr (planbares) Handeln Interaktionen (mit) und gleichzeitig können „gelungene Begegnungen“ oder Rituale nie komplett geplant werden, sondern haben immer eine emergente Qualität.

6.5.4 Persönliche Kompetenz

Die persönliche Kompetenz von BegleiterInnen, BeraterInnen und TherapeutInnen kann mit der Fähigkeit zu Präsenz und Reflexivität beschrieben werden. Präsenz hat dabei eine zeitliche, räumliche, leibliche sowie relationale Dimension: *„Mein Teil ist (…) dieses in der Präsenz Sein. Ich bin da. Ich sehe dich. Ich höre dich. Ich nehme dich wahr. Ich bin als Begleitung da“ (TI5_9)*. Das „traditionelle“ Verständnis von Präsenz als einem „zeiträumlichen Zugegensein“ (Ernst und Paul 2013:12) wird vor dem Hintergrund der Forschung zu Interdependenz von Präsenz und implizitem Wissen (vgl. Ernst und Paul 2013) insofern erweitert, als die Erfahrung von Präsenz auch „von der interaktiven, durch das implizite Wissen instruierten Abstimmung des leiblichen Handelns abhängt“ (Mautz 2013:145) und somit von einer Multimodalität von Präsenz gesprochen werden kann. Konkret bedeutet das, dass Praktizierende zur kompetenten Gestaltung von Interaktionsprozessen die Fähigkeit nutzen, „in ihre Präsenz“ zu gehen, damit sowohl zeitlich als auch räumlich für einen bestimmten Zeitraum ganz anwesend zu sein und dabei ihre leibliche Anwesenheit und die Beziehungsebene mit ihren KlientInnen nutzen: *„Und in diesem Moment gibt es niemand anderen als die Klientin oder den Klienten und mich“ (TI5_9)*. Das eigene leibliche Erfahren in der Situation ist von Bedeutung, um in die Präsenz zu kommen und diesen Zustand zu erhalten bzw. immer wieder während des Arbeitens herzustellen, wie folgende Beschreibung zeigt: *„Das einfachste ist immer wieder kurz zur eigenen Atmung zu gehen, d.h. in die eigene Körperwahrnehmung zu gehen. Damit unterbreche ich für mich ein Geschehen und versuche wieder ein Stück zu mir zurückzukommen“ (TI13_17)*. Präsenz in Begleitung, Beratung und Therapie ist gekennzeichnet von Qualitäten, die ich unter „Leere“ und „Offenheit“ zusammenfasse. „Leere“ meint, dass Praktizierende ihren Zustand als „klar“, „leer“, „ruhig“ und „gelassen“ beschreiben. Dieser Zustand erfordert Vorbereitung und ist eng verbunden mit der Reflexivität, auf die ich in Kürze eingehen werde.

Während des Arbeitens selbst ist Präsenz weiters gekennzeichnet von Offenheit, für das Gegenüber und für das, was im gemeinsamen Tun entstehen kann. *„Das Wesen, der Kern vom Ganzen ist tatsächlich bei sich zu sein und aber den anderen an sich herankommen zu lassen ... oder das andere“ (TI16_81)*. Um diese *„Präsenzarbeit“ (TI9_21)* leisten zu können, braucht es mehrere Bedingungen und Voraussetzungen, die im Rahmen von Selbsterfahrung erworben werden (vgl. Körner 2015:36) und die als zweiter Aspekt der persönlichen Kompetenz unter „Reflexivität“ zusammengefasst werden können.

Ausschlaggebend für die Herstellung einer reflexiven Haltung ist guter „Selbstkontakt“ sowie der Austausch mit anderen im „dialogischen Kontakt“. Selbstkontakt in der Form von Selbstbeobachtung, Erkennen der eigenen Muster und Themen geht mit der Bereitschaft und Notwendigkeit einher, etwas in die persönliche Entwicklung zu investieren.

Selbstkontakt entsteht durch Selbstfürsorge und besonders durch die jeweiligen persönlichen Praktiken, wie Meditation, Körperpraktiken, Gebete, Rituale, etc. und ist dabei unweigerlich mit Persönlichkeitsentwicklung und Selbsterfahrung verbunden – einem wichtigen Punkt, auf den ich im Rahmen der rituellen Kompetenz zurückkommen werde. Auf körperlicher Ebene wird Selbstkontakt oft mit der „Instrumenten-Pflege“ des „Therapeuten-Körpers“ (Heinrich-Clauer 2005:179) und als „Geerdet-Sein“ beschrieben.

Reflexivität wird besonders auch durch den Austausch mit KollegInnen, SupervisorInnen oder anderen BegleiterInnen in Form eines „dialogischen Kontakts“ unterstützt. Dies hilft

Praktizierenden, an den eigenen Prozessen *„dran zu bleiben und immer wieder zu schauen, wo stehe ich gerade“ (TI5_25)* und dient als *„Psychohygiene“ (TI12_39)*.
Praktizierende mit einer hohen persönlichen Kompetenz sind reflektiert, gut mit sich selbst in Kontakt und in regelmäßigem Austausch mit anderen. Sie nutzen ihre Präsenz in Interaktionssettings, indem aus einem „geerdeten“ und von innerlicher Leere geprägtem Zustand mit ihrem Gegenüber in Kontakt gehen und dabei eine offene, wertfreie und respektvolle Atmosphäre herstellen.

6.5.5 Soziale Kompetenz

Der Bereich der sozialen Kompetenz ist einerseits personengebunden, d. h. sie wird wie alle anderen Kompetenzbereiche einer Person zugeschrieben, und ist daher immer auch von implizitem Wissen geprägt (vgl. Schützeichel 2010). Andererseits greift die Subjektorientierung der Kompetenzdefinition m. E. speziell im Bereich der sozialen Kompetenz zu kurz, da die Rolle des Interaktionsprozesses selbst im Sinne eines *participatory sense-making* (De Jaegher und Di Paolo 2007) hierbei unbeachtet bliebe. Um diese Mehrdimensionalität von Kompetenz sichtbarer zu machen, beschreibe ich soziale Kompetenz als Kontaktfähigkeit und Fähigkeit zu implizitem Verstehen.
Im Bereich der Kontaktfähigkeit bilden körperliches Interagieren und ein möglicher, daraus resultierender Zustand der Zwischenleiblichkeit, das Fundament für Intersubjektivität (vgl. Kapitel 6.3.3 Zwischenleiblichkeit als Basis für Intersubjektivität und Identität). Der von Praktizierenden als „*gemeinsames Schwingen*“ (vgl. Kapitel 6.1.3 sowie 5.2.6) beschriebene Zustand ist Ausdruck der leiblichen Kontaktaufnahme und des Aufmerksamkeit-Richtens auf etwas Gemeinsames innerhalb eines sozialen Kontexts, das auch als primäre und sekundäre Intersubjektivität (Gallagher 2009) beschrieben werden kann. Ich fasse diesen Zustand unter dem Begriff der zwischenleiblichen Resonanz (Fuchs 2003:335) zusammen, da dies die angesprochenen Punkte aufgreift, konzeptuell auf die phänomenologische Idee der Analogie zurückgeht und die von vielen meiner ForschungspartnerInnen verwendete Metapher der Resonanz (bzw. des Schwingens, des Resonanzkörpers, des etwas in Bewegung Setzens, etc.) enthält. Zwischenleibliche Resonanz, oder auch „radikale Körper-Empathie“ (Jeserich u. a. 2015), beschreibt unsere Fähigkeit zum „leiblichen Dialog, [in dem] sich ständig ein präsentisches, unmittelbares Verstehen [ereignet]“ (Fuchs 2003:10). In diesem Sinn ist Intersubjektivität, „not a solitary task of deciphering or simulating the movements of others but means entering a process of embodied interaction and generating common meaning through it” (Fuchs und De Jaegher 2009:1). Dieser Zustand ist davon gekennzeichnet, dass Praktizierende ihr Gegenüber am eigenen Leib spüren, *„in mir selbst spüre, was von dir kommt“ (TI6_69).*
Neben dieser direkten Wahrnehmung, sind es auch Sprache und kommunikative Praktiken, zusammengefasst unter dem Schlagwort narrative Kompetenz (vgl. Gallagher 2015:454), die zur Herstellung von Kontakt dienen und Sinn übermitteln. Sprache kann eine gewisse Übersetzungsfunktion haben bzw. eine Brücke sein, die körperliche und kognitive Elemente verbindet und uns dazu befähigt Emotionen zu kommunizieren. Durch sprachliche Metaphern können Bilder in den Köpfen unseres Gegenübers kreiert und intuitiv Erfahrenes kommuniziert werden (vgl. Kirmayer 1993:161; van Quekelberghe 1993:176).
Implizite Formen des Wissens sind für den Bereich der sozialen Kompetenz von Bedeutung. In Anlehnung an Shotwell (vgl. 2011:xi) spreche ich in diesem Zusammenhang von implizitem

Verstehen, bei dem neben praktischem und körperlichem Wissen, besonders die Emotionen eine starke Rolle spielen – wobei Emotionen in der Praxis untrennbar mit der körperlichen Dimension verbunden sind (vgl. Damasio 1996).
Soziale Kompetenz findet ihren Ausdruck auch darin, Rahmenbedingungen herzustellen, wo es möglich ist to „affect each other“, woraus in Folge Entwicklung und Transformation entstehen kann (vgl. De Jaegher 2015:112 f.). Die emotionale Komponente gelungener Begegnungen spiegelt sich in Berührtheit und einer Veränderung auf mehreren Ebenen wider: *„Nicht nur etwas zu verstehen, sondern etwas zu spüren“ (TI5_95)*. Inter-Affektivität kann als eine der Grundlagen für implizites Verstehen angesehen werden, da „when we move each other, we participate in each other’s sense-making. Thus, real connection, where we affect each other, is in moving together, literally and metaphorically” (De Jaegher 2015:127).
Ein weiterer Aspekt des impliziten Verstehens und damit der sozialen Kompetenz, den ich herausstreichen möchte, ist die Fähigkeit das Wesentliche oder Wichtige einer Situation (intuitiv) zu erfassen (vgl. Kapitel 6.3.2). Viele Praktizierende räumen der Intuition (gepaart mit rationalen Überlegungen) einen hohen Stellenwert in ihrer Arbeit ein. Fuchs spricht in diesem Zusammenhang von situativem Gedächtnis, das Akteure dazu befähigt „einen ‚siebten Sinn‘, ein Gespür oder eine Intuition“ (Fuchs 2009:48) für eine Situation zu entwickeln, Hänsel (vgl. 2014:24) vom Zeitgefühl für *kairos*, dem „richtigen“ oder „passenden“ Augenblick.

Sozial kompetente Praktizierende sind fähig mithilfe verschiedener Modi (körperlich, emotional, sprachlich, „intuitiv“,…) Kontakt zu ihrem Gegenüber herzustellen und damit in Beziehung zu treten. Sie nutzen implizite Formen des Verstehens und ihr situatives Wissen, um zum geeigneten Zeitpunkt Handlungen zu setzen, die den Entwicklungsprozess ihres Klients oder ihrer Klientin unterstützen (können).

6.5.6 Rituelle Kompetenz

Rituelle Kompetenz ist gekennzeichnet von zwei sich ergänzenden und bedingenden Bereichen. Einerseits ist es die Fähigkeit eine dramaturgische Rahmung des Ritualraums herzustellen, oder anders ausgedrückt, den strukturellen Rahmen zu bieten und zu halten. Andererseits zeigt sich rituelle Kompetenz in Transformationsfähigkeit und Potenzialität, wodurch neue Perspektiven, neue Ideen oder kurz gesagt Veränderung entstehen kann.
Die Fähigkeit zur dramaturgischen Rahmung kann mit dem Herstellen eines Heil-Settings und dem („energetischen“) Halten des hierbei gemeinsam mit den KlientInnen kreierten Raums beschrieben werden. Örtlich gesehen ist der physische Praxisraum ein Ausgangspunkt des Heil-Settings. Die Gestaltung dieses Raums ist ein wichtiger Bestandteil der Rahmung (vgl. Kapitel 5.1.3), der eigene Raum *„gibt gerade den Rahmen, damit man sich wirklich konzentriert, um was es geht“ (TI9_27)* oder ist davon gekennzeichnet, dass es ein Raum ist, wo *„es wirklich einen geschützten Raum gibt für mich ... für uns“ (TI10_11)*.
Frank betont die gesellschaftliche Dimension, wenn er Räume, im Sinn von Stätten der Heilung, als Ausdruck der Legitimation der Praktizierenden beschreibt, die mit ihren Insignien der Macht und Kompetenz (wie etwa Diplomurkunden oder Bildern von Lehrpersonen) das Prestige der Praktizierenden erhöhen und die KlientInnen in ihrer Hoffnung auf Hilfe und Unterstützung bestärken (vgl. Frank 1992:444 ff. Frank und Frank 1991:40 ff.).

Die Gestaltung der Räume ist auch Ausdruck der eigenen Persönlichkeit und individueller Bedürfnisse und kann damit als Ressource für Praktizierenden dienen. Manche Dinge können dabei als Ritualgegenstände verstanden werden (wie Schmuck, Raumspray, Blumenstrauß, Pendel, Edelsteine, Öle, etc.) und haben symbolischen Charakter, indem sie den Ritualraum äußerlich markieren, Verbindung zu den Ahnen herstellen, Kraft oder Schutz geben, bei der Diagnose / Divination unterstützen, etc.

Ein Aspekt der Herstellung eines Heil-Settings besteht darin, physische Räume auf atmosphärischer oder „energetischer“ Ebene, beispielsweise durch Räuchern, Duft oder Klang, zu reinigen und „aufzuladen“ mit dem Ziel, *„eine Frische reinzubringen, dass da wirklich Energie fließen kann“ (TI9_31)* und *„dass die Leute sich wohlfühlen und sagen, ha, offener Raum. Offen auch im übertragenen Sinn. Offen für das, was jetzt kommt“ (TI9_43).*

Neben der räumlichen schafft das Heil-Setting auch eine klare zeitliche Abgrenzung vom Alltag (vgl. Frank und Frank 1991:41). Die Rahmung dieses zeitlichen Raums beginnt mit der Vorbereitung der Praktizierenden und all ihren Praktiken, um für das Arbeiten selbst in einen Zustand der Präsenz kommen zu können (vgl. Kapitel 5.1.3). Vor dem physischen Zusammentreffen mit den KlientInnen gibt es manchmal auch schon „energetischen“ Kontakt, der empfunden wird als, *„würden sie [die KlientInnen] sich einklinken“ (TI5_11)* und als eine *„Ahnung über das Thema“ (TI4_11).*

Das Kreieren eines Heil-Settings kann auch mit der Integration anderer, nicht-menschlicher *ritual agents*[120] (Gottheit, Geister, Ahnen, Kraftwesen, spirituelle Lehrer, etc.) verbunden sein (vgl. Sax 2013:28), wodurch Kontakt zu den „wissenden Instanzen“ der unsichtbaren Welt (vgl. Kremser 2002:112) hergestellt wird, mit dem Ziel um Unterstützung und Führung zu bitten, „anderes“ oder „höheres“ Wissen nutzen oder als Medium fungieren zu können.

Im konkreten Setting der Sitzung oder Stunde, die meist einen zeitlichen Umfang von 50-60 Minuten hat, strukturieren „Spielregeln“ und Normen die dynamische Gestaltung der Interaktion (vgl. Kapitel 5.1.4). Es gibt klare Rollen, die fast immer auch mit fixen räumlichen Positionen verbunden sind, wie dem Stuhl / Platz der Praktizierenden und der KlientInnen. Das Einnehmen einer „kompetenten“ Rolle kann im Sinne Goffmans auch als „sich einander Darstellen“ in einer zentrierten Interaktion verstanden werden. Die Rolle als Wissende(r)/Könnende(r) und somit VertreterIn des jeweiligen Fachbereichs findet ihren Ausdruck mitunter auch in der Raumgestaltung („trennender“ Schreibtisch zwischen den Praktizierenden und ihren KlientInnen oder nicht, neutrale Raumgestaltung in hellen Farben und eher abstrakten Bildern oder bunte Umgebung mit vielen persönlichen Elementen, wie Fotos, Erinnerungsstücken, Bildern, etc.), in typischer Kleidung (z. B. weißer Kittel bei den ÄrztInnen) oder Gegenständen (Stethoskop, Pendel, Notizblock, etc.). All dies trägt zur Herstellung der Rahmung des Geschehens bei und hat damit auch Einfluss auf die Erwartungshaltung der KlientInnen und die (zugeschriebene) Performanz der Praktizierenden. Ritualisierte Übergänge, wie der Wechsel auf den Behandlungstisch, strukturieren das Geschehen, schaffen damit Rahmenbedingungen mit Wiedererkennungswert und geben Sicherheit. Diese Binnenstruktur kann auch den Wechsel in andere Bewusstseinszustände erleichtern, worauf ich in Kürze noch näher eingehen werde.

[120] Andere Bezeichnungen sind *CPS-agents* (für *culturally postulated superhuman agents*) oder *counter-intuitive properties* (vgl. McCauley und Lawson 2002:8 ff.).

Neben dem Herstellen des Heil-Settings stellt das Raum-Halten (vgl. Quick und Sandfort 2014; Senge u. a. 2004) das zweite wichtige Element der Rahmung dar. Raumhalter zu sein kann empfunden werden als sich *„als Verbinder zur Verfügung stelle[n] “ (TI9_21)* oder *„eine Blase (…) und bedingungslose Liebe, Mitgefühl und Wertfreiheit zu halten“ (TI4_55)*. Um den Rahmen und damit den gemeinsamen Raum halten zu können, bedarf es Kraft und Energie in Form von Aufmerksamkeitsfokussierung und *„wirklich stehen, einen Stand haben“ (TI9_23)* aufseiten der Praktizierenden.

Das Herstellen klarer Strukturen und Grenzen bietet den Rahmen dafür, sich dem Unbekannten, Neuen, Kreativen und manchmal vielleicht sogar Chaotischen öffnen zu können. Der zweite Bereich der rituellen Kompetenz kann als Transformationsfähigkeit oder *Agency*, „die Fähigkeit, Veränderungen in der Welt zu bewirken / herbeizuführen“ (Sax 2013:26) beschrieben werden. Erst in und durch den gemeinsamen Raum und die Rahmung entsteht diese Potenzialität oder, mit Winnicott (1971:103) gesprochen, ein *potential space*. Transformationsfähigkeit ist gekennzeichnet von Bewusstseinsweite (vgl. Belschner 2005a)[121] und der Herstellung von Liminalität oder virtueller Realität (vgl. Kapferer 2005).
Mindbody states modulieren zu können und das eigene Bewusstseinsspektrum vom Alltagsbewusstsein bis zu höheren, von Non-Dualität gekennzeichneten Bewusstseinszuständen verändern oder „weiten“ zu können, ist ein Veränderungspotenzial, das als Fähigkeit zur Bewusstseinsweite zusammengefasst werden kann (vgl. Belschner 2005a) (vgl. Kapitel 5.2.5). Damit einhergehende Phänomene können eine Verlangsamung des Zeitflusses, die Auflösung von Ortsgebundenheit oder die Wahrnehmung völliger Verbundenheit mit allem sein. Das persönliche Empfinden eines veränderten *mindbody states* kann sich beispielsweise in einer Veränderung der visuellen Wahrnehmung ausdrücken: *„Ich merke, mein Blick ist irgendwie anders (…), mein Blick ist auf der einen Seite weiter und auf der anderen Seite ein bisschen mehr blurry ... nicht ganz verschwommen, aber so auf die Art“ (TI4_47).* In Interaktionssettings betrifft die Bewusstseinsweite (mitunter in unterschiedlich starker Ausprägung) immer beide (oder alle) am Prozess Beteiligten[122], sodass die Veränderung als Resonanzphänomen erlebt wird und eine Weitung des Bewusstseins aufseiten der Praktizierenden mitunter dafür den Anstoß geben: *„ich habe (…) das Gefühl, dass ich mich verändere und ich dadurch, dass wir in derselben Blase sitzen, ihn [den Klienten] mitnehmen kann“ (TI4_46)*.
Obwohl Bewusstseinszustandsveränderungen manchmal auch spontan auftreten, kann die Fähigkeit zur Bewusstseinsweite gezielt trainiert werden. Die persönliche Erfahrung bildet dabei die Basis und die Schulung der eigenen Fähigkeit zur Bewusstseinsweite ermöglicht auch Kontrolle, die sich beispielsweise darin zeigt, dass Praktizierende davon berichten, eine erweiterte Wahrnehmungsfähigkeit bewusst ein- und ausschalten zu können.

[121] Es kann sich hierbei demnach sowohl um eine Aufmerksamkeitsfokussierung als auch um eine Aufmerksamkeitsweitung handeln (vgl. Kapitel 3.5.4).

[122] Ich schließe in diesem Punkt an systemische bzw. enaktivistische Ansätze (vgl. Kyselo und Tschacher 2014) an, und gehe davon aus, dass Praktizierende und ihre KlientInnen aufgrund ihrer intersubjektiven Beziehung auch in Bezug auf ihre *mindbody states* nicht unabhängig voneinander agieren und daher in den Interaktionssettings als ein „System“ zu betrachten sind. Belschner fokussiert in seiner Analyse stark auf die PsychotherapeutInnen und deren Bewusstseinszustand. Der Bewusstseinszustand der KlientInnen wird nur am Rande indirekt erwähnt, wenn Belschner in einem Fragebogen-Item formuliert: „Ich habe die Erfahrung gemacht, dass Gesundung und Heilung einer Person B dann möglich wurde, wenn wir gemeinsam die (Bewusstseins-)Grenzen des Alltags verlassen haben“ (Belschner 2005a:24).

In Anlehnung an Belschner (vgl. 2005a:26) zeichnet sich eine Person mit Kompetenz zur Bewusstseinsweite dadurch aus, dass sie persönliche Erfahrung mit einem breiten Spektrum an Bewusstseinsebenen hat und liminale und non-duale Zustände aus dem eigenen Erleben kennt, Bewusstseinsweitung in den Prozess der Begleitung, Beratung oder Therapie einbringen kann, und sich aufgrund der persönlichen Erfahrung auf den selbstorganisierten Entwicklungsprozess einlassen kann sowie mit der eigenen offenen Haltung dazu beiträgt, einen gemeinsamen Möglichkeitsraum zu eröffnen, in dem Transformation stattfinden kann. In Bezug auf die Beziehungsdimension soll an dieser Stelle auf den Modus der transpersonalen Beziehung verwiesen werden (vgl. Clarkson 2003:187).

In bestimmten *mindbody states* sind Modi des Wahrnehmens und Interagierens möglich, die als energetische Wahrnehmung bezeichnet werden können, und mithilfe derer Praktizierende beispielsweise als Medium agieren oder den Körper einer anderen Person auch ohne physische Präsenz „scannen“ können und dadurch Rückmeldungen über deren Zustand erhalten. Derartige Phänomene sind kennzeichnend für Räume, wo die Grenzen der Personenstrukturen überwunden werden, Non-Dualität erfahrbar wird und die man daher als gemeinsame, liminale Bewusstseinsräume (vgl. Davies 2009:82) oder Bewusstseinsräume der Begegnung (vgl. Belschner 2005a:11 f.) bezeichnen könnte. Praktizierende beschreiben es als „Erweiterung meines Klienten“ oder „Verbindung unserer Felder“ und auch die schon im Kontext der zwischenleiblichen Resonanz genannten Ausdrücke wie „Schwingen“ oder „Resonanzkörper- bzw. Instrument-Sein“ können damit in Zusammenhang gebracht werden.

Der zweite Bereich der Kompetenz zur Transformation liegt in der Fähigkeit einen virtuellen Raum bzw. Liminalität herstellen oder begünstigen zu können. Rituale als virtuelle Realität zu verstehen, geht von der Annahme aus, dass die internen Dynamiken von Ritualen das Potenzial haben, die Lebensumstände von Personen in der nicht-rituellen Wirklichkeit zu ändern oder zu transformieren (vgl. Kapferer 2005:47). Der Möglichkeitsraum, der hierbei entsteht, bietet Raum für andere Perspektiven, Probebühnen, neue Bewegungsmuster auf physischer und psychischer Ebene und damit die Möglichkeit für KlientInnen „to imagine themselves differently“ (Davies 2009:98). Dieser Raum wird als *„transitional or potential space“* (Winnicott 1971:103), *„sacred space-time“* (Turner 1983b:59), *„phantasmagoric space“* (Kapferer 2005:47) oder auch *„space/time of curvature“* (Handelman 2005:15) bezeichnet, Rogers spricht von einer „out-of-this-world“-Qualität therapeutischer Begegnungen (Rogers 1961:202).

Es ist nicht einfach, die Fähigkeit zur Herstellung von förderlichen Bedingungen für Liminalität oder virtueller Realität in Worte zu fassen oder an konkreten Handlungen festzumachen. Aspekte dieser Fähigkeit finden sich in Beschreibungen der Praktizierenden, wie beispielsweise dem gemeinsamen Schwingen-Können aufgrund ähnlicher Realitätskonstruktionen (TI1_23), oder der Beschreibung des Unterhaltens mit jemanden in der zweiten Aufmerksamkeit: *„deine erste Aufmerksamkeit [der Alltagswelt] ist beschäftigt. Und die zweite Aufmerksamkeit ist daher frei. Deine zweite Aufmerksamkeit und meine zweite Aufmerksamkeit spielen daher miteinander. Daher kann ich, wenn ich es kann, einmal auf der Ebene der ersten Aufmerksamkeit agieren und einmal auf der Ebene der zweiten Aufmerksamkeit“ (TI11_59).* Es zeigt sich, dass ein Zusammenspiel verschiedener Faktoren auf Ebenen, die sowohl *mind* als auch *body* umschließen, für ermöglichende Bedingungen sorgen kann. Dies macht gleichzeitig die Grenzen deutlich: Liminalität kann entstehen, ist aber nicht planbar im Sinn von Kausalketten (vgl. Kapitel 6.6.1). Schon Canda (vgl. 1988:219) beschrieb therapeutische Transformationsprozesse als

autonom, Handelman (vgl. 2005:12 ff.) spricht im Kontext von Ritualen von autopoietischen Qualitäten der Selbstorganisation und von der für Transformation notwendigen Kurvatur, dem Öffnen einer Raum/Zeit, in der Ursache und Auswirkung selbstreferentiell zusammengeführt werden können. Ich werden in Kapitel 6.6 Dynamik und Emergenz „gelungener Begegnungen“ näher auf diesen Aspekt eingehen.

Zusammenfassend kann Transformationsfähigkeit auf mehreren Ebenen beschrieben werden: Auf der personalen Ebene findet sie einen Ausdruck in der Bewusstseinsweite, bei der die Grenzen des „normalen“ Alltagsbewusstseins überstiegen werden, in Bezug auf Prozessbegleitung besteht sie darin, Situationen flexibel und aus neuen Blickwinkeln betrachten zu können und auf der Interaktionsebene zeigt sie sich im gemeinsamen Kreieren eines Begegnungsraums, in dem Neues in die Welt gebracht werden kann. Ermöglicht wird dies durch einen sicheren Rahmen, der sich durch die Dramaturgie und das Setting entwickelt und mithilfe der Präsenz der Praktizierenden gehalten wird. Das Zusammenwirken dieser Fähigkeiten bezeichne ich als rituelle Kompetenz.
Die Gestaltung des Ritualraums, die Fähigkeit der Bewusstseinsweitung und das Herstellen von Liminalität bzw. virtueller Realitäten bedingen sich m. E. wechselseitig und können nicht getrennt voneinander betrachtet werden. Die hier vorgestellte Konzeptualisierung ritueller Kompetenz erweitert somit Franks (1991) „healing setting“ neben dem Raum-Halten insbesondere um die Dimension der Bewusstseinsweite und Liminalität und Belschners (2005a) Konzept des Zusammenspiels algorithmischer, empathischer und non-dualen Präsenz[123] (im Sinne von Bewusstseinsweite) um den Aspekt der Herstellung, Rahmung und dem Halten eines rituellen Raums.

Kritisch betrachtet, könnte man argumentieren, dass all diese Fähigkeiten und Fertigkeiten auch unter anderen Kompetenzteilbereichen subsummierbar wären. Abgesehen davon, dass die Gruppierung dieser Kompetenzen unter dem Begriff „rituelle Kompetenz“ den Mehrwert hat, ein Phänomen in den Blick zu bekommen, dass sonst aufgrund seiner impliziten Struktur oftmals nicht wahrgenommen wird (vgl. Kapitel 6.4), so weist rituelle Kompetenz m. E. auch klare Unterschiede zu den anderen Teilkompetenzen auf, auf die an dieser Stelle kurz eingegangen werden soll.
Von der Fachkompetenz unterscheidet sich rituelle Kompetenz insofern, als dass der Modus der Ausführung ein anderer ist. Fachkompetenz besteht aus expliziten Wissensbeständen der Theorie des jeweiligen Praxissystems der fachlichen Anwendungsfähigkeit in Form von Sach- und Kontextwissen und Meta-Prozesswissen. Rituelle Kompetenz schließt eng an dieses Meta-Prozesswissen an, befähigt aber zur (eventuell nicht explizit bewussten) Umsetzung der für den

[123] Belschner beschreibt drei Modi der Beziehungsgestaltung im Kontext psychotherapeutischen Handelns: Im Modus der algorithmischen Präsenz stehen die Regeln des psychotherapeutischen Handelns und die Kontrolle über das Geschehen im Vordergrund. Empathische Präsenz bezeichnet einen Zustand, in der aus einer sich selbst wahrnehmenden Haltung heraus die Welt des anderen in gleich schwebender Aufmerksamkeit erspürt wird. Es gibt eine klare Trennung zwischen Ich und Du, allerdings kann eine große soziale Nähe zwischen den beiden Personen entstehen. Non-duale Präsenz verweist auf einen erweiterten Bewusstseinszustand, der gekennzeichnet ist von einer Verminderung oder Aufhebung der Subjekt-Objekt-Trennung (vgl. 2005a:28 ff.). In der Praxis treten die Modi je nach aktueller Begegnung in unterschiedlichen Mischformen (Belschner spricht von „Legierungen“) auf (vgl. 2005a:34 ff.).

Prozess notwendigen Rahmenbedingungen und Strukturen und fungiert damit gleichsam als „ausführendes Organ“.
Ähnlich wie einige Aspekte der Methodenkompetenz (z. B. das Technikrepertoire) basiert rituelle Kompetenz stark auf implizitem Wissen. Rituelle Kompetenz unterscheidet sich von der Methodenkompetenz inhaltlich insofern, als dass zweitere auf konkrete Methoden des jeweiligen Praxissystems bezogen ist. Es handelt sich bei der Methodenkompetenz demnach um die Fähigkeit bestimmte Fragetechniken, Massagetechniken, Körperpraktiken, etc. korrekt ausführen und anwenden zu können sowie um Analyse- und Planungsfähigkeit. Rituelle Kompetenz ist auf einer anderen Ebene angesiedelt, da sie unabhängig von konkreten Methoden und Techniken existiert und eingesetzt wird.
Von der persönlichen Kompetenz unterscheidet sich die rituelle Kompetenz dadurch, dass sie auf die Schaffung des Begegnungsraums, in dem Transformation stattfinden kann, ausgerichtet ist, während die persönliche Kompetenz als Voraussetzung aufseiten der Praktizierenden dafür angesehen werden kann.
Im Unterschied zur sozialen Kompetenz, die auf die konkreten Handlungen in der Interaktionssituation wie das Verstehen und die Kontaktherstellung bezogen ist, ist die rituelle Kompetenz notwendig um das Setting zu schaffen, in dem das Interagieren und das „Dazwischen“ der handelnden Akteure entstehen kann. Bewusstseinsweite und das Herstellen virtueller Realitäten sind dabei einerseits das Ergebnis von Kontakt und Beziehungsgestaltung und andererseits die Basis für besondere Begegnungsmomente.

6.5.7 Handlungskompetenz

Für Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie zeigt sich ein Zusammenwirken und Miteinander-Aktualisieren der einzelnen Teilbereiche: Persönliche Kompetenz befähigt nicht nur zur Herstellung von Intersubjektivität (im Sinne von „wenn ich gut bei mir bin bzw. in mir ruhe kann ich mich auch auf die Begegnung mit meinem Gegenüber ganz einlassen“), sondern ist maßgeblich dafür verantwortlich, dass der Prozess der Begegnungen „gehalten“ und „getragen“ werden kann. Aus enaktivistischer Sicht sind es genau diese Zyklen der Koordination, die geprägt sind von Koordinationsherstellung, Zusammenbrüchen und Wiederaufnahmen, die Bedeutung in Interaktion kreieren und transformieren (vgl. De Jaegher und Di Paolo 2007:500). Es kann eine enge Verbindung zwischen der Kompetenz zur Bewusstseinsweite und der persönlichen Kompetenz des Präsent-Seins festgestellt werden. Belschner (2005a) folgend zeigt sich präsentes Handeln in der Fähigkeit zu algorithmischer, empathischer und non-dualer Präsenz und allen möglichen Mischformen dieser drei Ausprägungen. „*Presentness*“ – wie Lazar (vgl. 2000:352) es nennt – knüpft an die nichtlineare Dimension des therapeutischen Prozesses an, in der die Subjektivitäten der Praktizierenden und ihrer KlientInnen verschwimmen.
Da die Trennung zwischen Körper und Bewusstsein – wie ausführlich dargestellt wurde – immer nur eine rein analytische sein kann, ist die rituelle Kompetenz (und speziell Bewusstseinsweite) auch eng mit der leiblichen Erfahrung und in Interaktionssettings mit der zwischenleiblichen Resonanz verknüpft. Der non-duale Zustand des (körperlichen) Wahrnehmens des anderen als in mir bzw. nicht-getrennt von mir, ermöglicht ein „In-Kontakt-Sein“ und damit Beziehung. Die Rahmung des Geschehens in Form von rituellen, strukturellen Abläufen schafft in Kombination mit der sozialen Kompetenz des *kairos*, des Gespürs für den richtigen Augenblick, die zeitlichen Rahmenbedingungen und das Potenzial für Begegnungsmomente.

Handlungskompetenz kann als Synthese der einzelnen Kompetenzbereiche verstanden werden, die naturgemäß miteinander verbunden sind, sich überschneiden und nicht unabhängig voneinander definiert werden können (vgl. Kauffeld u. a. 2007:230). Entscheidend ist der Kontext der jeweiligen Situation und die Realisierung der Handlungskompetenz, wodurch Kompetenzen auch als „in Entwicklungsprozessen entstandene, generalisierte Selbstorganisationsdispositionen komplexer, adaptiver Systeme – insbesondere menschlicher Individuen – zu reflexivem, kreativem Problemlösungshandeln in Hinblick auf allgemeine Klassen von komplexen, selektiv bedeutsamen Situationen“ (Erpenbeck und Von Rosenstiel 2007b:XI) verstanden werden können. Kompetentes Handeln hängt aber nicht nur von der Befähigung, sondern auch von der Bereitschaft und Zuständigkeit der Akteure ab (vgl. Pfadenhauer 2010:154). Im Rahmen der Begleitungs-, Beratungs- und Therapieprozesse werden Begegnungsräume gemeinsam gestaltet und der Verlauf ko-konstruiert (vgl. Stern 2005:157 ff.). Unter Handlungskompetenz der Praktizierenden verstehe ich das Zusammenspiel der zugrundeliegenden Haltung und der einzelnen Kompetenzteilbereiche (in Form von Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten). Besonders aufgrund der Beschaffenheit der sozialen und der rituellen Kompetenz schlage ich vor, Kompetenz in diesem Kontext, analog zu Wissen (vgl. Cohen 2010; Harris 2007; Marchand 2010), als situiert im Sinne von *embodied, embedded, extended und enacted* zu betrachten. Diese Sicht auf Kompetenz stellt die personengebundenen Elemente von Handlungskompetenz nicht in Abrede (vgl. Kapitel 6.3, insbesonders die Auseinandersetzung mit den inkorporierten und habitualisierten Aspekten von Kompetenz), grenzt sich aber von einem subjektorientierten Kompetenzverständnis, wie es im Bereich der Pädagogik und beruflichen Kompetenzentwicklung viel stärker vertreten ist (vgl. Arnold 2001:176), ab. Kompetenz als situiert zu verstehen, fasst die Dimensionen der Körperlichkeit, Umweltbezogenheit und Interaktionalität zusammen und schließt dadurch an anthropologische Forschungen zu Expertise (vgl. Carr 2010) an, die betonen, dass Kompetenz oder Expertise nicht etwas ist, das man “haben” kann, sondern sich immer in den Handlungen von Personen ausdrückt.

Mit dem Konzept „Handlungskompetenz“ (und seiner hier dargestellten Auffächerung in Teilkompetenzen) auf Bedingungen und Qualitäten „gelungener Begegnungen“ zu blicken, geht mit einer Fokussierung auf den Beitrag der Praktizierenden einher. Das Identifizieren unterschiedlicher Kompetenzbereiche kann dazu beitragen, einzelne Aspekte genauer zu betrachten und Zusammenhänge und sich gegenseitig beeinflussende bzw. ermöglichende Beziehungen zwischen den Kompetenzbereichen herzustellen.

6.5.8 In-Kontakt-Sein und Beziehung als Schlüsselfaktor und Ergebnis

Praktizierende in Begleitung, Beratung und Therapie gestalten in ihren Stunden und Sitzungen Interaktion durch kompetentes Handeln, das in einem großen Ausmaß darauf abzielt, Kontakt und damit Beziehung herzustellen. Meine empirischen Ergebnisse für das Feld der Begleitung, Beratung und Therapie (vgl. auch Kapitel 6.1.1 Beziehungsqualität von „wirklichen“ Begegnungen) bestätigen in diesem Punkt die Forschungsergebnisse der Psychotherapieforschung zur zentralen Rolle der TherapeutInnen-KlientInnen-Beziehung als Wirkfaktor in Therapieprozessen (vgl. Carr 2007; Fife u. a. 2014; Frank und Frank 1991; Lambert und Barley 2001; o. V. 2016).

Im Gegensatz zu einigen AutorInnen im Bereich der Psychotherapieforschung (vgl. Kahl-Popp 2009; Revenstorf 2009) würde ich die Beziehungsdimension (im Sinne von „Beziehungskompetenz“) aber nicht als eigenen Kompetenzbereich Praktizierender, sondern vielmehr als ein Ergebnis von Interaktionsprozessen bzw. als einen Bestandteil „gelungener Begegnungen“ verstehen. Beziehung nimmt beispielsweise die Form von erlebten Kontaktmomenten, gegenseitigem Vertrauen, authentischem Handeln, dem Erleben von (körperlichen) Übertragungsphänomenen und Non-Dualität oder einer dialogischen Haltung der Praktizierenden an.
Die Bedeutung der Beziehungsdimension zeigt sich weiters in den intersubjektiv gestalteten Begegnungsräumen und schließt damit an Sterns Beobachtung an, dass das Bedürfnis nach Intersubjektivität einer der wichtigsten Motivatoren ist, die eine Psychotherapie vorantreiben (vgl. Stern 2005:109). Praktizierende beschreiben es als „Schwingen“, „Resonanzkörper- bzw. Instrument-Sein“, „Erweiterung meines Klienten“ oder „Verbindung unserer Felder“. Rituelle Kompetenz, insbesonders die Kompetenz zur Bewusstseinsweite und Ermöglichung von Liminalität, hat m. E. einen hohen Anteil an der Herstellung dieser gemeinsamen Räume. Im Zusammenspiel mit der sozialen Kompetenz Praktizierender, die sich in Kontaktfähigkeit und implizitem Verstehen manifestiert, und aufbauend auf der persönlichen Fähigkeit des guten Selbstkontakts, kreieren Praktizierende gemeinsam mit ihren KlientInnen Bedingungen, die dazu führen, dass es möglich ist, Kontakt zueinander zu finden und eine tragfähige Beziehung aufzubauen.

6.5.9 Rahmungen unterstützen die Passung zwischen Praktizierenden und ihren KlientInnen

Ein konkreter Aspekt „gelungener Begegnungen“ ist die Passung zwischen BegleiterIn, BeraterIn oder TherapeutIn und den KundInnen oder KlientInnen. Passung braucht es auf persönlicher, aber auch auf methodischer Ebene sowie in Bezug auf grundlegende Haltungen und Werte (Handlungsmodell) und in Bezug auf das zu lösende Problem (vgl. Schmidt-Lellek 2006:366). Innerhalb dieses gemeinsamen Handlungsrahmens haben Praktizierende aber einen durchaus großen Spielraum bei der konkreten Gestaltung des Settings und damit die Möglichkeit, auf die Situation und die spezifischen Bedürfnisse der Hilfesuchenden einzugehen.
Kompetentes Handeln fußt hierbei vor allem auf einer Kombination aus sozialer und ritueller Kompetenz, um situativ die „passende“ dramaturgische Rahmung des Geschehens herzustellen. Rahmenbildung oder das Setzen eines Rahmens bedeutet, dass spezifische Handlungen mit Bedeutungen belegt und damit Wirklichkeiten konstruiert werden (vgl. Ambos und Weinhold 2013:93 f.). Was eine Person als ein „ernstes“ Heilritual empfindet, kann für eine andere Person wie ein „lächerliches“ Theater wirken. Hinweise und kommunikative Signale (sogenannte „*cues*“) können explizit sein, beispielsweise als Sprechakte am Beginn und Ende eines Rituals, oder in Form von Mimik, Gestik, Handlungen der Praktizierenden, ebenso wie durch die rituelle Gestaltung des Raums und die verwendeten Gegenstände übermittelt werden.
Wenn ein Berater sich bewusst dafür entscheidet, keine Zimbeln zu verwenden, um den Beginn und das Ende einer Übung zu signalisieren, sondern eine andere Art von Cue wählt, die anschlussfähiger ist an den Kontext seines Klienten oder seiner Klientin, so stellt er Passung her und schafft einen Rahmen, der dem Hilfesuchenden dienlich ist. Ebenso „rahmend“ ist die

bewusste Entscheidung einer Ärztin, für manche PatientInnen Arzneien mithilfe kinesiologischer Methoden „auszutesten“, obwohl sie selbst nicht wirklich von dieser Methode überzeugt ist und im Vordergrund steht, die Auswahl und somit die Wirksamkeit der verordneten Mittel zu bekräftigen. Die Entscheidung eines Therapeuten einen Raumspray zu verwenden und nicht zwischen den einzelnen Sitzungen mit Salbei zu räuchern, verbunden mit der Begründung, nicht „ins esoterische Eck“ gestellt werden zu wollen, ist eine Anpassung an eine spezifische Situation bei gleichzeitiger Erhaltung der Struktur, die den ritualisierten Übergang bzw. das Ende des einen Prozesses und den Beginn von etwas Neuem markiert.
Rituell kompetente Personen können ein Heil-Setting gestalten, dass sowohl ihren eigenen Bedürfnissen entspricht, als auch – bis zu einem gewissen Ausmaß – an den Bedürfnissen der KlientInnen orientiert ist. Durch ihr Wissen und ihre Fähigkeiten im Bereich der sozialen Kompetenz erkennen und erspüren sie, was im konkreten Interaktionssetting passend ist. Mitunter ist dies genau die Art von Ausgestaltung, die das Geschehen nicht als (Heil-)Ritual erscheinen lässt (vgl. Jungaberle und Weinhold 2006a:7).

6.5.10 Rituelle Kompetenz basiert in hohem Ausmaß auf impliziten Formen des Wissens

Einer Vielzahl von Kompetenzbereichen wird eine starke Verankerung im impliziten Bereich attestiert (vgl. Buchholz 2007:381; Revenstorf 2009:141 f.). Im Anschluss an das Kapitel 6.3 über die Bedeutung und Rolle impliziter Formen des Wissens, in dem vor allem auf die körperliche und emotionale Dimension impliziten Wissens eingegangen wurde, soll nun auf rituelle Kompetenz geblickt werden.
Rituelle Kompetenz ist ebenfalls gekennzeichnet von impliziten und taziten Wissensbeständen, da Bewusstseinszustandsmodulationen und Liminalität stark mit einer Erfahrensdimension verbunden sind und dramaturgische Abläufe und Rahmungen vor allem in sozialen Lernsituationen verinnerlicht werden. Im Kontext der Ritualforschung fordern Jungaberle und Weinhold (2006a:10) dazu auf, „[s]ich mehr dem Empfinden, Fühlen und Denken in Ritualen zuzuwenden“ und betonen damit die umfangreiche implizite Dimension des Wissens in Ritualen und die Bedeutung des Erfahrungslernens. Aufgrund dieser Besonderheit lassen sich die Komponenten ritueller Kompetenz vor allem durch (teilnehmende) Beobachtung, (eigene) Erfahrung und dem Versuch der Explizierung (beispielsweise durch Interviews) erschließen, was sich auch darin widerspiegelt, dass diese Dimension erst im Laufe der Analyse meiner empirischen Daten emergierte und damit sichtbar und besprechbar wurde.
Ausbildungsspezifische Habitualisierungen sind die Basis ritueller Kompetenz. Die Vermittlung in Form von Sozialisation, wie sie beispielsweise von Lave im Modell der Communities of Practice (Lave und Wenger 1991) oder von Nonaka in seinem SECI-Modell (Nonaka u. a. 2000) beschrieben werden, zielt auf der sichtbareren und kommunizierten Ebene hauptsächlich darauf ab, Fach- und Methodenwissen zu vermitteln, ist gleichzeitig aber der Ort, an dem rituelle Kompetenz (her)ausgebildet wird. Inkorporierte Wissensbestände (im Sinne eines Habitus) und *skills* werden durch das Erlernen der jeweiligen Praktik in einer spezifischen Gruppe und „Kultur“ erworben und weitergegeben. Die Praktiken haben z. T. sehr starke „Kulturen“, mit einer spezifischen Sprache und Begrifflichkeiten, Weltbildern, Arten der Bewegungen, Vorgehensweisen oder der Betonung bestimmter Wahrnehmungs- und Interaktionsmodi (innere

Bilder Sehen, körperliches Spüren, sprachliche Kommunikation, etc.) und dies gibt vor, wie die Sitzung in der konkreten Praxis durch die/den TherapeutIn oder BeraterIn gestaltet wird. Praktizierende wissen dadurch „intuitiv“ und aus Erfahrung, welche Binnenstruktur die Sitzung aufweist, wann Positionswechsel und Übergänge zu anderen Teilen (z. B. der Wechsel auf den Behandlungstisch, die Unterbrechung eines Redeflusses, das Einbringen einer Übung, etc.) sinnvoll sind und wie Kontakt oder Beziehung im Lauf der Sitzung aufrechterhalten werden kann bzw. immer wieder versucht werden kann, diese herzustellen.
Die implizite Natur ritueller Kompetenz könnte eine Ursache dafür sein, dass diese bisher nicht als eigener Kompetenzbereich erfasst wurde und speziell im Rahmen der Wirksamkeitsforschung im Feld der Psychotherapie nicht aufscheint. Belschner (2005a) leistete mit der Entwicklung von Erhebungsinstrumenten zur Erfassung von Präsenz und Bewusstseinsweite einen wichtigen Beitrag, beschränkte dies jedoch auf den Bereich der (psychologischen) Bewusstseinsforschung und vernachlässigte m. E. damit die wichtige Komponente der Rahmung und die Bedeutung der Herstellung und Aufrechterhaltung eines Heil-Settings.

6.6 Dynamik und Emergenz „gelungener Begegnungen“

Eine modellhafte Darstellung von Handlungskompetenz, wie ich sie im vorherigen Kapitel vorgestellt habe, kann einer intersubjektiven Situation niemals gerecht werden. Selbst dann nicht, wenn es „nur“ um den Ausschnitt der Handlungskompetenz der Praktizierenden gehen soll. Kompetentes Handeln ist in der Realität immer viel bunter, chaotischer und dynamischer, als es eine Abbildung ansatzweise darstellen könnte. Hinzu kommt, dass aufgrund des Forschungsfelds dieser Arbeit, eine Bandbreite an Unterschieden, die durch die verschiedenen Praxissysteme gegeben sind, im zusammenführenden Blick auf Handlungskompetenz vernachlässigt wurde. Dadurch war es, im Sinn der Ausrichtung der Arbeit auf die Grundlagenforschung, möglich strukturelle Dimensionen zu erkennen. Gleichzeitig blieben Unterschiede unterbeleuchtet. Unterschiede zwischen den Subfeldern, aber natürlich auch zwischen den Handlungen der einzelnen Individuen. In der Darstellung der Komponenten von Handlungskompetenz werden Einzelaspekte zusammengeführt, die in der Realität im Handeln der einzelnen Personen unterschiedlich stark ausgeprägt sind. Manche Praktizierende brauchen eine tägliche Praxis (wie Meditation) als Vorbereitung auf ihre Tätigkeit, andere brauchen gar keine persönlichen Vorbereitungen, manche legen großen Wert auf die Gestaltung der äußeren Räume, anderen ist vor allem die Beschäftigung mit ihrer inneren Haltung wichtig. Die Unterschiede verdeutlichen wie sehr – neben der persönlichen Begabung – die jeweilige Tradition des Praxissystems Einfluss hat auf die konkreten Handlungen im Interaktionsprozess (vgl. Kapitel 6.3.4).
Wie bereits ausgeführt (vgl. Kapitel 6.2) werden Interaktionen nicht nur in der Praxis gemeinsam „gemacht“ (bzw. *enacted*), die Art der Vorstellung und damit auch Darstellung, wie „gutes“ Arbeiten funktioniert und was es dazu braucht, ist ebenfalls etwas Konstruiertes. Die Handlungen der Praktizierenden in Form von „Komponenten von Handlungskompetenz“ zusätzlich zu verdichten könnte eine Festigkeit und Absolutheit vermitteln, die es so nicht gibt, und ist dementsprechend auch nur ein Teil des Versuches die Prozesse zu kartografieren, mit denen

die Menschen ihre Welt erschaffen (vgl. Dellwing und Prus 2012:53) und die sich in sozialen Phänomenen zeigen.
Ein anderer Teil besteht in der Auseinandersetzung mit der Dynamik, dem „Dazwischen“ in Interaktionen und der emergierenden Qualität „gelungener Begegnungen“. Inhaltlich spiegelt sich dieser Aspekt im Zusammenspiel wider: Auf Basis der persönlichen Kompetenz, im Speziellen der Fähigkeit zur Präsenz, und im Zusammenwirken der sozialen und rituellen Kompetenz wird Intersubjektivität hergestellt und „getragen“. Die soziale Kompetenz der Praktizierenden fördert das Herstellen von Kontakt und Beziehung und liefert den Ausgangspunkt zur Kommunikation und zum impliziten Verstehen. Rituelle Kompetenz befähigt Praktizierende u. a. dazu, in einem dyadischen Zustand den Anstoß für einen gemeinsamen *mindbody state*-Wechsel liefern zu können und dadurch das Entstehen eines gemeinsamen liminalen Raums zu fördern. Im Miteinander kann etwas Neues entstehen, das mehr ist als die Summe der Teile.

6.6.1 Paradoxie: absichtsvolles kompetentes Handeln und Nicht-Planbarkeit

Sitzungen in der Praxis, ebenso wie die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Gestaltung „gelungener Begegnungen“ sind von einer Paradoxie gekennzeichnet: „Gelungene Begegnungen“ sind nicht planbar, sondern (manchmal) entsteht eine Qualität im Interaktionsprozess, die (im Nachhinein) als „gelungene Begegnung“ empfunden wird. Gleichzeitig handeln Praktizierende absichtsvoll, indem sie Interventionen setzen und die Interaktionen gestalten. Man kann „gelungene Begegnungen“ oder erfolgreiches helfendes Handeln also nicht „machen“, irgendwie aber doch unterstützen (vgl. Schmidt-Lellek 2006:362). Die Darstellung der Handlungskompetenz in Teilkompetenzen entspricht der Orientierung und Freude der Praktizierenden an ihrer eigenen Wirkmacht bzw. Agenz (und bedient diese auch) (vgl. Kapitel 6.2.).
Der Aspekt der Nicht-Planbarkeit, der im Kontrast steht zu dem Selbstverständnis der Praktizierenden mit ihre Art der Begleitung, Behandlung oder Therapie etwas bewirken zu wollen und zu können, findet seinen Ausdruck in Formulierungen, die von Passivkonstruktionen gekennzeichnet sind, und Metaphern wie: „*sonst gehen die Räume nicht auf“ (TI9_25)*, „*es tut sich einfach so ein gemeinsamer Raum auf“ (TI10_39)* oder „*ich [bin] wirklich nur der Raumhalter, (…) der mich als Brücke, als Verbinder zur Verfügung stelle“ (TI9_21).* Besonders deutlich zeigte sich dieser Aspekt der Nicht-Planbarkeit in einem Interview, als eine Körpertherapeutin zuerst sagt, sie „*öffne einen Raum“,* sich dann selbst korrigierte und es als etwas beschreibt, das sich öffnet, das – zwar mithilfe ihrer Präsenz, ihrer Haltung und ihrer Fähigkeiten – aber letztendlich von sich aus entsteht: *„Dann öffne ich den Raum. Also, dann passiert irgendetwas, was jetzt nicht ... das ist jetzt kein bewusstes, dass ich sage so und jetzt, sondern ich merke, da ist dann Raum, dass das jetzt einfach sein darf. Wertfrei, völlig wertfrei. Und in diesem völlig wertfreien und sehr viel Raum gebenden entstehen in mir Fragen, wo ich dann nachfrage“ (TI5_5)*.
Für das, was in einer Interaktionssituation entstehen kann, für das potenzielle Emergieren von neuen Blickwinkeln, (Bewegungs-)Mustern, Handlungsmöglichkeiten, etc. (vgl. Marks-Tarlow 2011) scheint es kein „Rezept“, sehr wohl aber Einflussfaktoren zu geben, die begünstigen, dass ein Zusammentreffen zu einer „gelungenen Begegnung“ wird. Die Haltungen und Handlungen der Praktizierenden können in diesem Sinn als Einladungen verstanden werden, sich (als Hilfesuchende/r) selbst zu involvieren und auf den Prozess einzulassen und an der

gemeinsamen Gestaltung teilzunehmen. Die korrespondierende Haltung der Praktizierenden findet sich besonders im Typus des „Begleiters“ und des „Katalysators“ nach Schmidt-Lellek (vgl. 2006:212 ff.). Praktizierende sehen sich als Ermöglicher („*Enabler*“) bzw. als Geburtshelfer oder Hebamme im Sinn der Aristoteles‘schen Mäeutik. Sie können dazu beitragen, förderliche oder günstige Rahmenbedingungen herzustellen und in diesem Sinn „den Raum halten“, sodass die Hilfesuchenden neue Möglichkeiten für sich entwickeln können.
Dazu gehört auch, dass sie ihre eigenen Ressourcen gut nutzen, um in eine ermöglichende Haltung zu gehen. Dazu zählen, neben der Ausbildung und der praktischen Erfahrung, besonders auch die vorbereitenden Maßnahmen und Praktiken in Form von Meditation, Körperübungen, Reinigungsübungen, etc. sowie Selbsterfahrung, Supervision und andere Maßnahmen zur Psychohygiene (vgl. Kapitel 5.3 sowie Schmidt-Lelleks (2006:365) Ausführungen zu Ressourcen des Helfers).

Transformation kann als das Ergebnis eines von Eigendynamik gekennzeichneten Prozesses angesehen werden: „Therapeutic transformation is actually a process autonomous from and greater than the wills of both the client and the therapist. One cannot safely command transformation or bend it to the will. One grows and heals by harmonizing with the process and maximizing the benefits of its powerful momentum” (Canda 1988:219). „Gelungene Begegnungen” können als Ausdruck von Selbstorganisation und Emergenz, „the arising of novel and coherent structures, patterns and properties during the process of self-organization in complex systems“ (Goldstein 1999:49) verstanden werden.
Die Beschreibung der Eigendynamik des Interaktionsprozesses findet sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln in der Literatur. Goffman (vgl. 1971a:8) spricht von der syntaktischen Beziehung zwischen den Handelnden als dem Gegenstand von Interaktion und billigt auch der Interaktion selbst eine gewisse Eigenständigkeit zu: „Gemeinsames spontanes Engagement ist eine *unio mystica*, ein sozialisierter Trancezustand. Hinzu kommt, daß eine Konversation ein Eigenleben hat und ihren eigenen Gesetzen folgt“ (Goffman 1971a:124).
Dem Prinzip systemtheoretischer und enaktivistischer Ansätze folgend zeigen sich emergente Phänomene in der dynamischen Kopplung in dyadischen Systemen, die ein “Mehr” an Bedeutung entstehen lässt, als durch die jeweils einzelnen Interagierenden möglich wäre (vgl. Fuchs und De Jaegher 2009:479). Einem nonlinearen, dynamischen Ansatz folgend, können detailiertere Mechanismen dieses Prozesses (für das psychotherapeutische Setting) folgendermaßen beschrieben werden:

> „As we surrender to deep involvement with our patients, a certain level of autonomy takes over as the two systems become coupled in self-organized fashion, largely beneath the realm of awareness. The resulting therapist/patient system takes on a life of its own as it moves away from equilibrium, toward the edge of chaos, the territory in between and fertile for a switch to somewhere new. Here, at the chaotic edges between old and new there is access to the whole plus the underlying parameters that enable the whole to in-form and form the parts. But it is not just attuned matching of states that matters, it is also matching the readiness for state changes, that is, transitions between the states. It is not just significant micro-moments that count, but how such moments cascade up and connect to or do not other time frames and levels of our patients’ lives.” (Marks-Tarlow 2011:125)

Agenz wird aus inter-enaktivistischer Sicht dementsprechend folgendermaßen gefasst: „An inter-enactive approach to agency holds that the behaviour of agents in a social situation unfolds not only according to their individual abilities and goals, but also according to the conditions and constraints imposed by the autonomous dynamics of the interaction process itself” (Torrance und Froese 2011:21). Dem Interaktionsprozess selbst wird eine wichtige Rolle, „a life of its own“ (De Jaegher u. a. 2010:442), zugesprochen, da eine doppelte Autonomie vorliegt: die Autonomie der TeilnehmerInnen und die Autonomie des Interaktionsprozesses (vgl. Kapitel 3.1.4). Die Rolle und Eigenständigkeit des Interaktionsprozesses ist somit auch konstituierend für ein enaktivistisches Verständnis von Kompetenz. Dafür hilft es, den Blick auf die implizite Dimension der Handlungen zu lenken, denn wie Beispiele in Kapitel 6.3 gezeigt haben (vgl. zwischenleibliche Resonanz, *somatic modes of attention*, etc.) entwickeln sich implizite Wissensformen partizipativ oder werden, anders ausgedrückt, in der konkreten Begegnungssituation gemeinsam „enacted“, sodass „any explanation of a social competence has to include considerations of the potentially constitutive role of the interaction process” (Froese und Gallagher 2012:455). Es geht um das Zusammenspiel und damit das „Dazwischen“ oder um das „participatory“ im „sense-making“. De Jaegher und Di Paolo fassen zusammen: „It is easy to make individuals fully responsible for aspects of a social interaction; to infer competence from performance. But this misses the part of responsibility that corresponds to the interaction itself” (De Jaegher und Di Paolo 2007:503).
Auch in aktuellen Ansätzen des wissensbasierten Managements und der Innovationsforschung spielen Emergenzphänomene eine entscheidende Rolle. In diesem Kontext werden “enablers” bzw. “enabling conditions” als das Grundprinzip angesehen, um Emergenz und damit das Entstehen von neuem Wissen zu fördern (vgl. Snowden 2000:54). Umwelt kann dabei als „enabling space“ fungieren, der „als multidimensionaler Raum konzipiert [ist], in dem architektonische/physische, soziale, kognitive, technische, erkenntnistheoretische, kulturelle, intellektuelle, emotionale und andere Faktoren berücksichtigt und integriert werden, mit dem Ziel, Innovationen und die Hervorbringung neuen Wissens zu unterstützen“ (Peschl und Fundneider 2012a:10 f.) (vgl. Kapitel 3.2.4).
Diese – wie es manchmal den Anschein hat fast voneinander losgelösten – korrespondierenden Konzepte unterschiedlicher Disziplinen betonen die Gültigkeit und legen nahe, dass Selbstorganisationsprozesse in Interaktionen von entscheidender Bedeutung sind.

6.6.2 Rituelle Strukturen als Katalysator im Prozess der Interaktionsgestaltung

Mit Blick auf ermöglichende Faktoren für „gelungene Begegnungen“ in Begleitung, Beratung und Therapie kommt der rituellen Kompetenz für die situative Aktualisierung kompetenten Handelns m. E. eine besondere Rolle zu. Für „gelungene Begegnungen“, die gekennzeichnet sind von In-Kontakt-Sein und Beziehung, fungiert rituelle Kompetenz als Rahmenbedingung, die dem Zusammenspiel der anderen Kompetenzen eine Bühne gibt. Ich schlage vor, liminale Raum/Zeiten als „Orte“ anzusehen, an denen besondere (Begegnungs-)Momente intersubjektiver Prozesse stattfinden bzw. als Ermöglichungsfaktoren, die diese begünstigen. Anders formuliert, unterstützt realisierte rituelle Kompetenz die intersubjektive Dimension der Handlungskompetenz Praktizierender und kreiert damit Potenzialität.
Eine hilfreiche Perspektive für die Untersuchung ritueller Dynamiken in Bezug auf Emergenz, liefert die Forschungsrichtung der Ritualforschung, die sich mit der Prozessualität und Dynamik von Ritualen beschäftigt (vgl. Brosius u. a. 2013b). Dieser Ansatz nimmt den kollektiven

Charakter und die innere Dynamik von Ritualen in den Blick, und postuliert, dass rituelle *Agency*, also die Fähigkeit (durch rituelle Strukturen) Veränderungen in der Welt bewirken oder herbeiführen zu können, als kollektives und soziales (und nicht nur individuelles) Phänomen betrachtet werden muss (vgl. Sax 2013:26 f.). Rituelle *Agency* kann analog zu Wissen (Stichwort: *distributed cognition*) als auf Netzwerke verteilt und nicht auf eine Person beschränkt angesehen werden. Lässt man sich auf den Prozess der gemeinsamen, rituellen Gestaltung ein, so gibt man „die ‚intentionale Souveränität‘ des individuellen Agenten auf und folgt der Prozedur und dem Eigengeschehen des Rituals[124]“ (2013:28). Handelman blickt auf die „microdomain of organization“ in Ritualen und beschreibt das Phänomen der Selbstorganisation (vgl. Handelman 2005:11 ff.). Er verweist in diesem Zusammenhang auf Goffman und beschreibt die gleichzeitige Dynamik von „curving inwards“ und „torquing outwards“, von Selbstorganisation und Verbundenheit mit der (soziokulturellen) Umgebung, als kennzeichnend für Interaktionsprozesse zwischen Menschen. Im Gegensatz zu verbreiteten Konzeptionen, die Rituale als formal unterschiedlich zu profanen Begegnungen fassen, schlägt Handelman vor, die Art der Selbstorganisation als maßgeblichen Unterschied zu betrachten.

Manche rituelle Formen, wie Heilrituale oder Übergangsrituale, zielen konkret darauf ab, Veränderung und Neues zu ermöglichen. Transformation (als Ergebnis von Ritualen) braucht Kurvatur, das Öffnen einer Raum/Zeit, in der Ursache und Auswirkung selbstreferentiell zusammengeführt werden können. Daraus ergibt sich weiters, dass diese Art von Ritualen getrennt von den soziokulturellen Ordnungen stattfinden, von denen sie kreiert wurden, und somit eine temporäre Autonomie aufweisen. Das Konzept der Liminalität beschreibt die Qualität solcher Begegnungen. „Liminlity is a space/time of curvature, of renewal, rebirth, resurgence, reshaping, remaking, and so forth. But liminality is also the folding of space/time into itself, such that whatever enters, whenever, is made to relate to itself differently, coming out elsewhere, otherwise” (Handelman 2005:15). Im Sinne des dargestellten Fokus auf die inneren Dynamiken und die Prozessorientierung kann rituelle Performanz als „a dynamic field of force in whose virtual space human psychological, cognitive, and social realities are forged anew, so that ritual participants are both reoriented to their ordinary realities and embodied with potencies to restore or reconstruct their lived world“ (Kapferer 2005:51) angesehen werden. Der Blick auf Rituale ergibt also, dass diese eine innere Dynamik aufweisen und Virtualität erzeugen, die die Realitäten der am Ritual teilnehmenden Personen potenziell verändern können. Für diesen Prozess spielt das Herstellen einer speziellen Raum/Zeit und die darin stattfindenden Selbstorganisationsprozesse eine entscheidende Rolle.

Aufgrund der Analyse meiner Forschungsdaten komme ich zu dem Schluss, dass rituelle Kompetenz in einer konkreten Interaktionssituation als Katalysator fungieren kann, indem durch die Herstellung einer liminalen Raum/Zeit Selbstorganisationsprozesse befördert werden und aus dieser Prozessdynamik heraus, das Potenzial für Veränderung begünstigt wird.

[124] Vgl. dazu die oben genannten Ausführungen zur Eigenständigkeit von Interaktion (Goffman 1971a:124) bzw. Autonomie des Interaktionsprozesses (De Jaegher u. a. 2010:442).

6.7 „Gelungene Begegnungen“ im Kontext gesellschaftlicher Bedürfnisse

Ergänzend zum Hauptfokus dieser Arbeit, der auf der Erkundung und Analyse von Interaktionsprozessen und den möglichen Beiträgen zur Gestaltungen derselben durch Praktizierende in Begleitung, Beratung und Therapie liegt, soll in diesem Abschnitt der gesellschaftliche Kontext der Begegnungen in den Blick genommen werden.

6.7.1 Sitzungen als Inseln der Entschleunigung

In unserem von hoher Komplexität und hohem Tempo geprägten Alltag kann die Coachingstunde, Therapiesitzung oder Körperbehandlung die Funktion einer „Auszeit“ haben. In diesen 50 oder 60 Minuten werden keine Anrufe getätigt, keine E-Mails beantwortet und es wird nicht in sozialen Medien interagiert. Während dieser Zeitspanne kann und soll man nichts anderes tun, als sich – unterstützt durch die Interaktion mit dem Gegenüber – dem anstehenden Thema zu widmen. Sitzungen in Begleitung, Beratung und Therapie scheinen hier ein Bedürfnis zu erfüllen, das vor dem Hintergrund unserer von „Beschleunigung“ (vgl. Rosa 2005) charakterisierten Gesellschaft erklärt werden kann. Die Beschleunigung des Lebenstempos kann als „eine Reaktion auf die Verknappung von (ungebundenen) Zeitressourcen“ beschrieben werden, die „sich einerseits in der Erfahrung von Zeitnot und Stress manifestiert und andererseits als Steigerung der Zahl der Handlungs- und/oder Erlebnisepisoden pro Zeiteinheit bestimmt werden kann“ (Rosa 2005:463). Menschen erfahren Zeit subjektiv als knappes Gut und das Schaffen von Auszeiten oder „Entschleunigungsinseln“ (2005:143) ist eine „Coping-Strategie“ (Rosa 2016:13) um mit diesem Umstand umzugehen.
In den Sitzungen bietet sich die Möglichkeit, innezuhalten, zu reflektieren und Raum für Prozesse zu schaffen, die keinen Platz im Alltagsfluss haben. Dadurch werden Interpunktionen gesetzt, die nicht nur über die Quantität der Zeit beschrieben werden können (50 Minuten nur für mich), sondern auch über die Qualität dieser Zeit. Wie in den vorangegangenen Abschnitten beschrieben, sind „gelungene Begegnungen“ von einer besonderen Raum/Zeit-Qualität gekennzeichnet, die auch als Liminalität beschrieben werden kann. Diese Herausgehobenheit aus dem Alltag kann mit dem Bedürfnis nach „heiligen“ (Pause-)Zeiten in Verbindung gebracht werden. Rosa (vgl. 2005:35) spricht von der Konzeption einer „Sakralzeit“, die die lineare Zeit des Lebens und der Geschichte überwölbt und sich an außeralltäglichen Knotenpunkten mit dem Alltag und der profanen Zeit verbindet. Der gelebte Rhythmus von Pausezeiten, der vor nicht allzu langer Zeit noch durch Rituale wie Sonntagsruhe und Einhalten von Festtagen gekennzeichnet war, wird heutzutage immer weniger eingehalten. Extern geschaffenen Strukturen, wie regelmäßige Therapiestunden, Coachingsitzungen oder (Heil-)Behandlungen, scheinen diese Funktion ein Stück weit zu übernehmen. Vor dem Hintergrund der beschriebenen Beschleunigung des Lebenstempos, ist besonders die im Kontext von liminalen und bewusstseinsveränderten Zuständen beschriebene veränderte Wahrnehmung des Zeitflusses (vgl. Belschner 2005a:13) hervorzuheben. Von Gegenwartsmomenten geprägte Begegnungen, die mitunter auch liminale Erfahrungsqualitäten haben, scheinen attraktive Inseln der Entschleunigung darzustellen. Auf den Zusammenhang zwischen rituellen Strukturen und dem Bedürfnis nach Transzendenzerfahrungen werde ich im nächsten Abschnitt noch näher eingehen.

Eine weitere Perspektive bietet sich durch den mit dem Schlagwort „Selfness“ (vgl. Horx 2005) beschriebenen Trend in unserer Gesellschaft: Das Streben nach hoher Lebensqualität verlangt nach individuellen sozialen Fähigkeiten, die auch als Selbstkompetenz bezeichnet werden können. Es geht nicht nur darum, gesund und körperlich fit zu sein, sondern im Sinne einer emotionalen Kompetenz auch eine gelungene „Work-Life-Balance“ verzeichnen zu können und „lebenslang“ zu wachsen, zu lernen und sich dadurch weiterzuentwickeln. Die Dynamik einer derartigen Selbstveränderungskultur kann dazu führen, dass man sich eine Körperbehandlung, eine Coachingstunde oder vielleicht auch eine spirituelle Begleitung bewusst „gönnt“ und diese Insel der Entschleunigung möglicherweise nicht (nur) als Reaktion auf eine Überforderung durch hohes Lebenstempo, sondern „proaktiv“ als Möglichkeit, zur persönlichen Weiterentwicklung nutzt.

6.7.2 Transzendenzerfahrungen durch rituelle Strukturen

Der menschlichen Sehnsucht nach Spiritualität bzw. Transzendenzerfahrungen in einer Gesellschaft, die von einer Abnahme der „Kirchlichkeit“ und damit verbundenen Privatisierung von Religion gekennzeichnet ist (vgl. Knoblauch 2009:202), wird an neuen Orten begegnet. Begleitungs-, Beratungs- und Therapiesettings bieten die Möglichkeit, sich selbst und die eigenen Beziehungen zu (sozialen bis transpersonalen) Umwelten in einer Art und Weise zu erleben, die dieses Bedürfnis ein Stück weit befriedigt. Solche Erlebens- und Erfahrungsdimensionen können dem Bereich der Transzendenz zugeordnet werden und sind gekennzeichnet von einem Prozess der Verbindung und Entgrenzung (vgl. 2009:55 ff.). Rosa (vgl. 2016:500 f.) spricht von vertikalen Resonanzachsen, unter denen er nicht nur Erfahrungen religiöser Art versteht, sondern insgesamt eine Dimension, in der es um die Beziehung zur Ganzheit geht und die von Erfahrungen der Selbsttranszendenz, der Begegnung mit einer über das Subjekt hinausgehenden Kraft, gekennzeichnet ist.

In der Praxis geht die Abnahme der kirchlichen Religiösität auch damit einher, dass traditionell verankerte Rituale, wie gemeinsame Gottesdienste, repetitive Gebete, Beichte, etc. oftmals nicht mehr Teil des Alltags sind. Die (wenn auch oft unbewussten) rituellen Strukturen und Dynamiken, mithilfe derer Praktizierende die Interaktionssituation gestalten, könnten dazu beitragen, diese Lücke ein Stück weit zu füllen, indem sie eine Qualität in der Interaktion schaffen, die mit spür- und erfahrbaren Transzendenzerfahrungen einhergeht. Entscheidend ist hierbei die Ebene der unmittelbaren persönlichen und körperlichen Erfahrung, Knoblauch (vgl. 2009:130) spricht von „embodied spirituality“. Die Fähigkeit der Gestaltung eines rituellen Raums und der Weitung des Bewusstseinszustands sind *skills*, die BegleiterInnen, BeraterInnen und TherapeutInnen (bewusst oder unbewusst) dafür nutzen.

Mit diesen Überlegungen schließe ich an Untersuchungen an, die der Frage nach der Begründung des Trends zu komplementär- und alternativmedizinischen Angeboten nachgehen. Noseck-Licul zufolge ist die Beliebtheit komplementärmedizinischer Methoden nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass diese „offenbar etwas anzubieten haben, was die etablierte Medizin den Patienten und Patientinnen trotz Psychologie und Psychosomatik nicht geben kann: einen tatsächlich ganzheitlichen Zugang, der Glaube, Hoffnung und persönliche Sinnfragen integriert“ (Noseck-Licul 2013:348). Obwohl hierbei auch ein Stück weit der Topos der „guten“ Komplementär- und Alternativmedizin, die sich dem ganzen Menschen in all seinen Dimensionen zuwendet und widmet, und der „bösen“ Schulmedizin, die kalt und technisiert ist und nicht auf

Menschen, sondern auf Symptome blickt (re-)produziert wird (worüber ein eigener Diskurs geführt werden kann), so ist eine interessante Erkenntnis, dass sich Untersuchungen dazu oftmals auf die Dimension der therapeutischen Beziehung (vgl. Stone und Katz 2005) konzentrierten und die Hypothese aufstellten, dass Personen eine komplementär- oder alternativmedizinische Methode, wie z. B. Cranio-Sacral Therapie, Shiatsu oder Kinesiologie, auch gerade deshalb wählen, weil diese Praktizierenden ihnen mehr Aufmerksamkeit und Interesse entgegenbringen und die Beziehungsebene einen höheren Stellenwert hat. Eine kanadische Vergleichsstudie über die Ausprägung der therapeutischen Beziehung von praktischen ÄrztInnen versus Praktizierenden komplementär- und alternativmedizinischer Methoden (Kelner 2003) kam zu dem – für die Autorin der Studie – überraschenden Ergebnis, dass kein wirklicher Unterschied festgemacht werden konnte zwischen diesen beiden Gruppen in Bezug auf die Bereitschaft zuzuhören, die Schritte der Behandlungen zu erklären oder die PatientInnen und KlientInnen in Entscheidungsprozesse einzubinden.
Auf Basis der vorgestellten Bedeutung der rituellen Strukturen, stelle ich die Hypothese auf, dass die Beliebtheit komplementär- und alternativmedizinischer bzw. „holistischer“ Angebote mit darin begründet ist, dass Kontakt- und Begegnungssituationen im Rahmen von Begleitung, Beratung oder Therapie eng verbunden mit (der Suche nach) Transzendenzerfahrungen und individuellen, erfahrungsorientierten Formen von Spiritualität zu sein scheinen. Praktizierende schaffen Begegnungsräume, die einen liminalen Charakter aufweisen und mit einer Modulation des *mindbody states* der Beteiligten einhergehen. Innerhalb solch eines rituellen Rahmens sind KlientInnen mit Erlebensdimensionen konfrontiert, die dazu beitragen, das Bedürfnis nach Transzendenzerfahrungen zu befriedigen, selbst (oder gerade wenn) diese nicht als Heilritual bzw. spirituelles Geschehen von den KlientInnen verstanden („geframed“) werden.

6.7.3 In Resonanz mit der Welt sein

„Gelungene Begegnungen“ sind davon gekennzeichnet, Kontakt und Beziehung auf Basis verschiedener Ebenen und Interaktionsmodi herzustellen. Der leibliche und emotionale Kontakt spielt dabei während der Behandlung, Sitzung oder Stunde eine wichtige Rolle und kann als zwischenleibliches Resonanzphänomen (vgl. Fuchs 2003) beschrieben werden. Ebenso von Bedeutung ist die „vertikale Ebene“, die Verbindung zu etwas „Anderem“, „Größerem“, für manche „Göttlichem“. Diese Ebene ist auch eng verknüpft mit Fragen nach dem Sinn und dem eigenen Platz in der Welt.
Formen „ganzheitlichen“ Wahrnehmens und Interagierens, die kennzeichnend für „gelungene Begegnungen“ sind, scheinen ein anziehender Faktor zu sein[125].
Eine Haltung des „Leib-Seins“ und das Erfahren von Zwischenleiblichkeit ist hierbei nicht nur Basis für Intersubjektivität (vgl. Kapitel 6.3.3), sondern kann auch als Ausgangspunkt für eine generelle gelingende Weltbeziehung, die Rosa (2016) als „resonant“ bezeichnet, gesehen werden. Nach Rosa (vgl. 2016:53) kann Lebensqualität über die Art des Verhältnisses zur Welt beschrieben werden: Ein gelingendes Weltverhältnis lässt sich am Grad der Verbundenheit mit und der Offenheit gegenüber anderen Menschen (und Dingen) festmachen. Dabei ist die menschliche Weltbeziehung zunächst einmal eine leibliche. Aufschlussreich ist in diesem

[125] Vgl. dazu den „Pull-Faktor“ „Betonung der Ganzheitlichkeit“ als einen Erklärungsgrund für die Nutzung von Naturheilverfahren (vgl. Ernst 2001:475 ff.).

Zusammenhang die Erkenntnis, dass „der Körper im Modus resonanter Weltbeziehungen in der Regel kaum bewusst gespürt oder thematisiert wird“ (Rosa 2016:151). Dies entspricht einem Gesundheitsverständnis als „[u]ngeminderte, selbstverständliche leibliche Existenz“ (vgl. Fuchs 2013:87), während Krankheit als mit einer Störung oder Entfremdung dieses leiblichen Seins einhergehend beschrieben werden kann, die Rosa (2016:149) als „stumme körperliche Weltbeziehung“ bezeichnet. Unsere gegenwärtige Kultur der Spätmoderne, mit ihrer intensiven Beschäftigung mit Körper und Gesundheit in all seinen Ausprägungen – von Disziplinierungen und Gefügigmachen bis zum Objekt der Optimierung der Leistungsfähigkeit (vgl. Rosa 2016:146 ff.) – kann insofern auch „durch eine zunehmende Verdinglichung des gelebten Leibes zum instrumentalisierten und manipulierten Körper“ (Fuchs 2013:91) charakterisiert werden.

Für eine resonante Weltbeziehung bedarf es einer „doppelten Resonanzfähigkeit“, „die sich einmal zwischen *Selbst* oder *Geist* und *Körper* und sodann zwischen Körper und *Welt* ausbildet, so problematisch die damit implizierten Trennungen auch sind“ (2016:71). Anders ausgedrückt, postuliert Rosa, dass „eine Vorbedingung für ein gelingendes (resonantes) Weltverhältnis im Ganzen in einem resonanzsensiblen ‚leibseelischen‘ Selbstverhältnis besteht“ (Rosa 2016:72).

Das In-Anspruch-Nehmen von Begleitungs-, Beratungs- oder Therapieangeboten kann somit nicht nur als „Coping-Strategie“ dienen, mit Beschleunigung und dem Lebenstempo unserer gegenwärtigen Gesellschaft (besser) umgehen zu können (vgl. Kapitel 6.7.1), sondern „gelungene Begegnungen“ können ein Modus sein, sich selbst, andere und die Welt im Allgemeinen zu erfahren und dazu beitragen, Resonanz auf mehreren Achsen erfahrbar zu machen. Rituelle Strukturen spielen dabei eine bedeutsame Rolle, denn: „Rituale stiften soziokulturell etablierte Resonanzachsen, entlang deren *vertikale* (zu Göttern, zum Kosmos, zur Zeit und zur Ewigkeit), *horizontale* (in der sozialen Gemeinschaft) und *diagonale* (auf die *Dinge* bezogene) Resonanzbeziehungen erfahrbar werden“ (Rosa 2016:297).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in „gelungenen Begegnungen“ in Begleitung, Beratung und Therapie einem menschlichen Bedürfnis nach (und einer Fähigkeit zu) Resonanz bzw. Ich-Du-Beziehungen (vgl. 2016:440) begegnet wird, indem während der Sitzung Resonanzmomente erfahrbar werden und dies zu einer verbesserten Qualität unserer Weltbeziehung beitragen kann.

7 Conclusio und Ausblick

7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Die vorliegende Forschungsarbeit setzte sich mit dem Feld der Begleitung, Beratung und Therapie aus einer anthropologischen Perspektive auseinander. Im Zuge des dem Ansatz der konstruktivistischen Grounded Theory folgenden Forschungsprozesses, der von mehreren miteinander in Beziehung stehenden Zyklen gekennzeichnet war, fand eine Erhebung und Analyse qualitativer Daten der Feldforschung sowie die Entwicklung und Nutzung theoretischer Landkarten statt. Die Arbeit ging dabei der Frage nach der Gestaltung von Interaktionsprozessen in Begleitung, Beratung und Therapie in den einzelnen Sitzungen, sowie der Rolle impliziten Wissens und der Rahmenbedingungen dieser Prozesse nach.
Die Ergebnisse basieren auf dem **empirischen Material meiner Feldforschung** in Wien in den Jahren 2012-2016. Im Rahmen der Beschäftigung mit dem Feld der „helfenden Berufe“ (Schmidbauer 1983), das konkret HeilerInnen, Ärztinnen, PsychotherapeutInnen, Priester und Seelsorger, KörpertherapeutInnen, Coaches, BeraterInnen und OrganisationsentwicklerInnen umfasste, erhob ich die empirischen Daten durch aktive Teilnahme an Aktivitäten (Coaching- und Therapiesitzungen, Körpertherapiestunden, Heil-Sitzungen, etc.), beobachtende Teilnahme, teilnehmende Beobachtung, informelle Interviews und Experteninterviews.
Hilfreiche **theoretische Anknüpfungspunkte** für das „Kartografieren“ (vgl. Dellwing und Prus 2012:53) der untersuchten Interaktionsprozesse zwischen Praktizierenden und ihren KlientInnen fanden sich in grundlegenden Auseinandersetzungen mit Interaktion und Intersubjektivität und in Konzepten zu Wissen, Können und Kompetenz. Ritualtheoretische Konzepte zu Heilung, Liminalität, Rahmen und Bewusstseinsveränderung sowie Ergebnisse der Psychotherapieforschung, insbesondere zur Bedeutung der therapeutischen Beziehung, stellten weitere konzeptuelle Ressourcen dar, mit denen ich das empirische Material in Verbindung setzen konnte. Die gegenseitigen Befruchtungen des empirischen und theoretischen Materials führten zur Entwicklung des Konzepts der „gelungenen Begegnungen“ als Ausdruck dafür, wie Interaktionen gestaltet werden können, die Transformation ermöglichen.

Auf der Prozessebene waren die Analyse und das Emergieren der Ergebnisse von einigen Schleifen und Pendelbewegungen gekennzeichnet. Phasen der Immersion und teilweise der Identifikation mit dem Forschungsfeld wechselten sich mit Phasen des Zurücktretens und In-Frage-Stellens ab. Die Involviertheit ermöglichte die praxisorientierten anthropologischen Überlegungen zur Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie. Die distanzierteren Phasen ermöglichten den Blick auf das (im Forschungsprozess gemeinsam mit meinen ForschungspartnerInnen geschaffene) Konstrukt des idealtypischen Handelns und ließen mich die Grenzen des Modells, die Bedeutung der Emergenz und die Aspekte des soziokulturellen Kontexts erkennen.

Zusammenfassend können folgende inhaltliche **Ergebnisse** formuliert werden:

1. Als Prozessverantwortliche gestalten Praktizierende Interaktion im Austausch mit ihren KlientInnen durch das Einbringen ihrer Kompetenzen und mithilfe strukturierender Abläufe und konkreter Methoden und Interventionen. Dafür nutzen sie eine Reihe von Interaktionsmodi (körperlich, emotional, kognitiv-sprachlich, energetisch-spirituell) und stellen ihre Fähigkeiten und Fertigkeiten in gemeinsamen Begegnungsräumen zur Verfügung. Ein Hauptaugenmerk liegt dabei auf dem **Herstellen von Kontakt und** dadurch in weiterer Folge von **Beziehung**. Hierbei kann man zwischen einer Qualität des Kontakts, die ein gemeinsames Arbeiten ermöglicht („Arbeitsallianz") und einer Art von Kontakt, die als „wirkliche" Begegnung beschrieben werden kann, unterscheiden. Innerhalb dieser **„wirklichen" Begegnungen**, die gekennzeichnet sind von **Authentizität**, einer **dialogischen Ich-Du-Haltung** und **respektvollem, wertschätzendem Miteinander-Tun**, kann es zu besonderen Kontakt- und Begegnungsmomenten kommen, die berühren und verändern.

2. **Handlungen in Interaktionsprozessen in Begleitung, Beratung und Therapie** sind **zu einem hohen Ausmaß von einer impliziten Dimension gekennzeichnet**. Implizites Wissen ist maßgeblich an der Ermöglichung von Interaktion beteiligt: als intuitives Handeln, z. B. durch *kairos*, als körperliche Fertigkeiten (*skills*) oder praktisches Können, als Basis für das Herstellen von Intersubjektivität sowie als Ausgangspunkt für Identitätsbildung und, in Form von verkörpertem Wissen, als Produkt und Produzent sozialer Praxisformen.

3. **Praktizierende gestalten Interaktion mithilfe ritueller Strukturen und Dynamiken**, dies geschieht ebenfalls **in einem hohen Maß implizit**. Anders ausgedrückt: **Praktizierende verfügen** (bewusst oder unbewusst) **über rituelle Kompetenz**. Sie stellen Rahmenbedingungen her, die für KlientInnen die Möglichkeit für Transformation eröffnen. Ein wichtiger Aspekt scheint dabei in der Qualität der „Herausgehobenheit" der Begegnungen zu liegen. Dieser Unterschied zum „Alltag", bzw. zu den eingefahrenen Bewegungs-, Denk-, oder Glaubensmustern, ist in seinen räumlichen, zeitlichen und relationalen Dimensionen erfahrbar und kann mit dem Konzept der Liminalität (vgl. Turner 1983b:59) gefasst werden. Oftmals steht diese Qualität der Begegnung auch mit Änderungen des *mindbody state* bzw. der Kompetenz zur Bewusstseinsweite (vgl. Belschner 2005a) in Verbindung. **Praktizierende verfügen über Möglichkeiten der Interaktions-, und Raumgestaltung,** die sich förderlich darauf auswirken, **einen gemeinsamen liminalen (Bewusstseins-)Raum zu kreieren**.

4. Interaktionsgestaltung in Begleitung, Beratung und Therapie ist von einer **Paradoxie** gekennzeichnet: „Gelungene Begegnungen" sind nicht planbar, sondern (manchmal) entsteht eine Qualität im Interaktionsprozess, die (im Nachhinein) als „gelungene Begegnung" empfunden wird. Gleichzeitig handeln Praktizierenden absichtsvoll, indem sie Interventionen setzen und die Interaktionen gestalten. **Man kann „gelungene Begegnungen" oder erfolgreiches helfendes Handeln also nicht „machen", irgendwie aber doch unterstützen** (vgl. Schmidt-Lellek 2006:362). In Momenten der erlebten Intersubjektivität, die von einem geteilten Bewusstseinszustand gekennzeichnet sind,

verschwimmen die Grenzen zwischen Ich und Du und die Dynamik des Interaktionsprozesses selbst tritt in den Vordergrund. **Transformation** kann als das **Ergebnis eines von Eigendynamik, Selbstorganisation und Emergenz gekennzeichneten Prozesses** angesehen werden. **Rituelle Kompetenzen** der Praktizierenden können in einer konkreten Interaktionssituation **als Katalysator** fungieren, indem durch die Herstellung einer liminalen Raum/Zeit Selbstorganisationsprozesse befördert werden und aus dieser Prozessdynamik heraus, das Potenzial für Veränderung begünstigt wird.

5. „Gelungene Begegnungen“ in Begleitung, Beratung und Therapie können mit ihren Qualitäten und Erlebensdimension im Kontext gesellschaftlicher Bedürfnisse betrachtet werden. Vor dem Hintergrund unserer von „Beschleunigung“ (vgl. Rosa 2005) charakterisierten Gesellschaft können **Sitzungen** eine Art „Auszeit“ vom Alltag sein und **als Inseln der Entschleunigung fungieren**.
   Die Beliebtheit komplementär- und alternativmedizinischer bzw. „holistischer“ Angebote könnte auch mit darin begründet ist, dass Kontakt- und Begegnungssituationen im Rahmen von Begleitung, Beratung oder Therapie als eng verbunden mit Transzendenzerfahrungen und individuellen, erfahrungsorientierten Formen von Spiritualität erfahren werden. **Intersubjektive Begegnungsräume**, die einen liminalen Charakter aufweisen und mit einer Modulation des *mindbody states* der Beteiligten einhergehen, **schaffen Erlebensdimensionen, die** das **Bedürfnis nach Transzendenzerfahrungen befriedigen können**.
   „Gelungene Begegnungen“ in Begleitung, Beratung und Therapie begegnen einem menschlichen Bedürfnis nach (und einer Fähigkeit zu) Resonanz bzw. Ich-Du-Beziehungen (vgl. Rosa 2016:440). Der **Kontakt und** die **Qualität der Beziehung können dazu beitragen, sich als in Resonanz mit der Welt zu erleben**.

Zusammenfassend ist das Gelingen von Begegnungen in Begleitung, Beratung und Therapie und damit das Ermöglichen von Veränderung und Entwicklung von dem In-Kontakt-Sein und der Beziehungsqualität der involvierten Personen gekennzeichnet. Praktizierende unterstützen mithilfe von Rahmungsprozessen nicht nur die Passung zu ihren KlientInnen. Die dramaturgische Gestaltung des Ritualraums trägt in Kombination mit der Fähigkeit zur Transformation auch dazu bei, gemeinsam mit den KlientInnen Begegnungsräume zu schaffen, die einen transzendenten Charakter und Potenzialität haben. Kompetentes Handeln der BegleiterInnen, BeraterInnen und TherapeutInnen fußt in hohem Maß auf impliziten Wissensformen, entsteht in und aus der Interaktion mit den KlientInnen und ist somit situativ. Die Gestaltung von Interaktion in Begleitung, Beratung und Therapie ist nicht nur von einer Verbindung von Körper und Bewusstsein / Leib und Seele / *body* und *mind* gekennzeichnet, sondern auch von der Einbeziehung des Raums: sowohl des intersubjektiven Begegnungsraums zwischen den Praktizierenden und ihren KlientInnen als auch des rituellen Raums.

Im Anschluss an die **rhizomatische Leseweise** dieser Arbeit (vgl. Kapitel 1.4) kann gleichzeitig auch eine anders gelagerte Zusammenfassung stehen. Ausgangpunkt und Symbol für den Gegenstand der Arbeit war das Bild eines Rhizoms. Ein verwobenes Flechtwerk an Wurzeln, von

denen manche Äste und Verbindungen genauer beleuchten wurden. Beim Nachvollziehen der Fluchtlinien in der Zusammenschau stellte sich heraus, dass jede der vier Dimensionen (Körper/Leib, Bewusstseinszustände, Raum, Ritual) in jedem der „klassischen“ Abschnitte der Gliederung (Methode, theoretische Konzepte, gesellschaftlicher Kontext, empirische Daten aus dem Feld, Analyseergebnisse) vertreten war.

Körperlichkeit/Leib

Die körperliche Dimension war von großer Bedeutung in der Auseinandersetzung mit dem Thema der Forschung. Methodische Überlegungen drehten sich um Körperlichkeit im Forschungsprozess, wie z. B. die Beeinflussung meines persönlichen (Bewusstseins-)Zustands durch körperliche Tätigkeiten und das körperliche Wahrnehmen als eine Quelle in den Feldforschungssituationen. Ein Schwerpunkt in der Auseinandersetzung mit theoretischen Konzepten lag auf dem leiblich-phänomenologischen Ansatz sowie generell auf Embodiment Ansätzen und Überlegungen zu *embodied knowledge*. Das Konzept der *mindbody states* verdeutlicht einmal mehr, dass *body* nie sinnvoll ohne *mind* gedacht werden kann und umgekehrt. Die Beschäftigung mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontexten, beispielsweise der „Gesundheitsgesellschaft“, mit ihrer Fokussierung auf Gesundheit und Wellness, zeigt, dass einen Körper haben und (gleichzeitig) ein Leib sein, wichtige und aktuelle Themen sind. In der praktischen Arbeit der BegleiterInnen, BeraterInnen und TherapeutInnen waren Körperwahrnehmungen, die Schulung dieser Fähigkeiten, die Verbindung zu veränderten Bewusstseinszustände sowie Körperübungen als Dimension der Vorbereitung auf das Arbeiten von Bedeutung. Körperlich „geerdet sein“, wird von vielen Praktizierenden als wichtige innere Verfasstheit angesehen, um gut arbeiten zu können. Im Rahmen der Analyseergebnisse zeigte sich der Stellenwert des Themas Körperlichkeit bzw. Leib für „gelungene Begegnungen“. Einerseits in Form von geschulten Sinnen und andererseits im Erfahren von zwischenleiblichen Resonanzphänomenen. Für die Produktion und Reproduktion kompetenten Handelns ist inkorporiertes Wissen wichtig. Die leibliche Existenz ist nicht nur die Basis der Interaktionsbeziehung, sondern, ganz allgemein, die Basis für eine resonante Beziehung zur Welt.

Bewusstseinszustände

Im Rahmen der Reflexion meines methodischen Zugangs setzte ich mich mit den Möglichkeiten bewusstseinszustands-spezifischer Forschungsmethoden auseinander. Diese methodische Ebene spiegelte in einer Weise sehr eindrucksvoll die Handlungs- und Interaktionsebene der Praktizierenden in der Praxis wider und wurde durch die konzeptuelle Beschäftigung mit Bewusstseinszuständen in Verbindung zu transzendenten und liminalen Erfahrungen bereichert. Dabei setzte ich mich mit den Dimensionen veränderter Bewusstseinszustände und den Konzepten der Multistate Theory und der Bewusstseinsweite auseinander. Mit Blick auf die gegenwärtige gesellschaftliche Situation, kann auch festgestellt werden, dass erfahrbare Transzendenzen vom Bereich der Religion in den Bereich sekundärer Institutionen wandern und Spiritualität generell individualisiert wird. Bewusstseinszustände waren häufig Thema im Austausch mit meinen ForschungspartnerInnen im Feld, sie zeigten sich beispielsweise ganz konkret in Methoden wie der Hypnosetherapie oder systemischen Strukturaufstellungen. Praktizierende nutzen verschiedene Formen der energetischen Wahrnehmung in der Arbeit mit

ihren KlientInnen und beschreiben dies als einen (zum Alltäglichen) anderen Bewusstseinszustand. In der Vorbereitung der Praktizierenden auf ihre Tätigkeit spielen Zustände der „Leere“, oftmals hergestellt durch Meditation, für viele eine wichtige Rolle, um gut arbeiten zu können.
Die Analyse zeigte, dass das Herstellen eines gemeinsamen (liminalen) Bewusstseinsraums ein integraler Teil „gelungener Begegnungen“ ist und die Fähigkeit zur Bewusstseinsweite als ein Teil der rituellen Kompetenz Praktizierender angesehen werden kann.

Raum
Das Konzept der *enabling spaces* und Überlegungen zum Heil-Setting lieferten wertvolle Ansatzpunkte, ebenso wie die räumliche Dimension von Liminalität, im Sinn von Herausgehobenheit und virtueller Realität. Die konkrete Gestaltung physischer Räume wirkt sich auf die Arbeitsweise der Praktizierenden aus und ist von Bedeutung für die Interaktionsgestaltung. Ein sicherer Raum (auf einer übertragenen Ebene) ist ebenso wichtig und wird stark durch die Haltung der Praktizierenden ermöglicht. Die Analyse zeigte, dass das Aufspannen eines gemeinsamen Raums eine Qualität „gelungener Begegnungen“ ist und stark von Emergenzphänomenen geprägt ist: Räume gehen auf bzw. tun sich im intersubjektiven Handeln auf. Sitzungen in Begleitung, Beratung und Therapie können durch ihre Erlebensdimensionen als Inseln, und damit Orte, der Entschleunigung dienen.

Ritual
Ritualisierte Handlungen, beispielsweise in Form von Achtsamkeitsübungen oder im Rezitieren bestimmter Mantren, waren für mich in Feldforschungssituationen von Bedeutung, besonders um mich als Einstimmung auf die Interviews zu fokussieren. Auf theoretischer Ebene fand eine Auseinandersetzung mit rituellem Heilen (und den Ähnlichkeiten zum Feld der Psychotherapie) und ritueller *Agency* statt, die neue Perspektiven auf das empirische Material eröffnete. Dabei war besonders der Ansatz der Ritualdynamik und die Herangehensweise Rituale aus ihrer Innenstruktur heraus zu betrachten hilfreich. Im empirischen Datenmaterial findet sich zwar sehr wenig Explizites über rituelle Strukturen, dies unterstreicht jedoch die Hypothese, dass die implizite Dimension rituellen Handelns von sehr großer Bedeutung ist. Die Analyse zeigte, dass rituelle Strukturen und Dynamiken Interaktion gestalten. Ich habe daher vorgeschlagen, rituelle Kompetenz als eigenständigen Teilbereich von Handlungskompetenz in Begleitung, Beratung und Therapie zu fassen. Rituelle Strukturen können als Katalysator im Prozess der Interaktionsgestaltung angesehen werden und ermöglichen die situative Aktualisierung von Handlungskompetenz. Ausbildungsspezifische Habitualisierungen dienen dabei als Basis und verdeutlichen das Ausmaß der impliziten Dimension. Bewusst oder nicht bewusst erlebte rituelle Strukturen können dazu beitragen, das Bedürfnis nach Transzendenzerfahrungen ein Stück weit zu befriedigen.

7.2 Relevanz der Arbeit

Die vorliegende Forschungsarbeit leistet auf mehreren Ebenen einen Beitrag, in erster Linie für die Wissenschaft, aber auch für die Praxis.

7.2.1 Theoretische Relevanz

Durch eine multiperspektivische und interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Thema und den genannten Forschungsfragen wurde der Komplexität des Forschungsfelds Rechnung getragen. Die vorgestellten Ergebnisse sind ein Beitrag zu einer interdisziplinär ausgerichteten anthropologischen Forschung. Die Relevanz des Beitrags wird darüber hinaus in der Bestätigung und Erweiterung bestehender theoretischer Ansätze oder Konzepte deutlich. Inhaltlich schließt die Forschungsarbeit mit einer Untersuchung „helfender Berufe“ innerhalb unserer medizinpluralistischen Gesellschaft an das Gebiet der medizinanthropologischen Forschung an.

Interdisziplinarität

Die Ergebnisse der Feldforschung werden unter Einbeziehung aktueller Diskurse der Kultur- und Sozialanthropologie (besonders der Wissensanthropologie, der Ritual- und der Bewusstseinsforschung) sowie der Soziologie, der Kognitionswissenschaft, der Psychotherapieforschung und des wissensbasierten Managements diskutiert. Dieses „joint engagement of multiple disciplines and modes of inquiry“ (Cohen 2010:194) hilft bei der Erforschung komplexer, menschlicher Phänomene und insbesondere, wenn es um Fragen der Wissensschaffung geht.

Die Zusammenschau theoretischer Konzepte zu impliziten Formen des Wissens verschiedener Disziplinen (vgl. Kapitel 3.2) machte den Mehrwert einer interdisziplinären Ausrichtung ebenso deutlich, wie der Vergleich korrespondierender Ansätze zur Selbstorganisation bzw. Eigendynamik von Interaktionsprozessen (vgl. Kapitel 6.6.1).

Zusammenführen theoretischer Ansätze innerhalb des Fachs der Kultur- und Sozialanthropologie

Die Ergebnisse der Forschungsarbeit zeigen, dass es Sinn macht, auch innerhalb unseres Fachs unterschiedliche Forschungsstränge und -ansätze gemeinsam zu denken, da dies neue Perspektiven aufwirft. Konkret wurden im Rahmen dieser Arbeit (kognitionswissenschaftlich angereicherte) wissensanthropologische Ansätze, die mit Situiertheit von Wissen bzw. „grounded cognition“ (vgl. Cohen 2010) beschrieben werden können, mit Ansätzen der Ritualdynamik in Verbindung gebracht.

Diese Forschungsarbeit leistet insofern einen **Beitrag zu einer Anthropologie des Wissen**, als dass sie – der vorherrschende Fokussierung auf *skills* und körperliches Wissen (vgl. Downey 2007; Grasseni 2007; Marchand 2007; Maslen 2015; Rice 2010) folgend – emische Beschreibungen von Wahrnehmungs- und Interaktionsmodi in Hinblick auf ihre implizite, körperliche Ebene hin untersuchte. Die Bedeutung der wortlosen Zwischenleiblichkeit, als Bestandteil unseres Interagierens, zeigt sich in den Beschreibungen der gemeinsamen Bewegung (im physischen wie übertragenen Sinn) („Schwingen“) als wichtiges Element für das Generieren (neuer) Bedeutung. Die Ergebnisse dieser Arbeit bestätigen die Bedeutung von körperlichen und emotionalen Interaktionsmodi und damit die Wichtigkeit der impliziten Dimension für die Herstellung von Intersubjektivität. Hinzu kommt, dass Zwischenleiblichkeit und dialogisches Handeln auch Prozesse der Selbstwerdung ermöglichen: getragen von

zwischenleiblichen Interaktionsprozessen haben KlientInnen im dialogischen Austausch die Möglichkeit, sich „neu zu erfinden“.
Darüber hinaus wird durch die Ergebnisse dieser Arbeit der bestehende Fokus auf die körperliche oder leibliche Dimension, um den Blick auf die implizite Dimension ritueller Strukturen erweitert, besonders auch durch die Einbeziehung der Bewusstseinsforschung. Bewusstseinsweite und Liminalität haben eine große implizite Dimension und sind eng mit Erfahrung(swissen) verknüpft. Diese Erkenntnis wird durch Ergebnisse in Bezug auf die Ermöglichungsfaktoren „Vorbereitung auf das Arbeiten“ und „Haltung während der Arbeit“ bekräftigt: Auf die Frage nach den ermöglichenden Bedingungen zur Herstellung gemeinsamer Bewusstseinsräume antworten Praktizierende mit Beschreibungen ihrer persönlichen, manchmal spirituellen, Praktiken, als Vorbereitung für „gutes“ Arbeiten. Es handelt sich um Übungen und Techniken (wie beispielsweise Meditation oder Achtsamkeitsübungen), die stark auf der körperlichen Dimension beruhen. Praktizierende beschrieben sich als – im Idealfall – körperlich „geerdet“, durchlässig, in gutem Selbstkontakt, ruhig und leer, um dann raumgebend und präsent da sein zu können. In den Arbeiten zur Schnittstelle von Präsenz und implizitem Wissen (vgl. Ernst und Paul 2013) werden diese Verbindungen bereits aufgezeigt. Die Ergebnisse dieser Forschungsarbeit stehen damit in Einklang, dass es eine interdependente Beziehung zwischen Präsenz und implizitem Wissen gibt und erweitern diese Erkenntnis, um den Bereich „besonderer“ (mit Belschner (2005a) gesprochen „nondualer“) Präsenz, die ein Modus liminaler Begegnungsräume ist.
Ritual und Bewusstseinszustand spielten in Forschungen zu Wissen meist keine oder eine untergeordnete Rolle. Anhand der Beschreibung der rituellen Kompetenz Praktizierender wurde demonstriert, dass rituelle Strukturen und Bewusstseinszustand(smodulationen) eine Rolle spielen für die Schaffung von Wissen.

Der **Beitrag zur Ritualforschung** liegt besonders in den Beschreibungen innerer Ritualdynamiken, wenn man die Sitzungen in diesem Kontext als transformative Rituale betrachtet. Der Fokus richtete sich auf die Praktizierenden als Ritualakteure. Ihren persönlichen Erfahrungen und Empfindungen innerhalb des rituellen Settings wurde besondere Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Jungaberle und Weinhold 2006a:8 ff.). Die Frage nach den ermöglichenden Bedingungen lieferte einerseits Erkenntnisse darüber, wie Praktizierende sich darauf vorbereiten, rituelle Strukturen in die Gestaltung einzubringen und andererseits wurde die Dimension der Selbstorganisation bzw. Emergenz in (transformativen) Ritualen sichtbar („Räume tun sich auf“). Die vorliegende Forschungsarbeit schließt hier an Arbeiten Handelmans (2005) und Kapferers (2005) an und versteht sich als ein ethnografischer Beitrag in diesem noch nicht sehr intensiv beforschten Teilgebiet der Ritualforschung. Rituelle Kompetenz, verstanden als Fähigkeit zur Gestaltung des Ritualraums sowie zur Bewusstseinsweitung und zum Herstellen von Liminalität bzw. virtueller Realitäten, zeigt, dass hier wechselseitige Bedingungen vorliegen und diese Teilbereiche nicht voneinander getrennt betrachtet werden können. Dadurch erweitert die hier vorgestellte Konzeptualisierung ritueller Kompetenz auch Franks (1991) „healing setting“ neben dem Raum-Halten insbesonders um die Dimension der Bewusstseinsweite und Liminalität und Belschners (2005a) Konzept des Zusammenspiels algorithmischer, empathischer und non-dualen Präsenz, im Sinn von Bewusstseinsweite, um den Aspekt der Herstellung, Rahmung und dem Halten eines rituellen Raums.

Darüber hinaus unterstreichen die Forschungsergebnisse die implizite Natur ritueller Kompetenz, die stark durch Habitualisierungen im Rahmen von Ausbildungen entsteht. Dies verdeutlicht die Wichtigkeit von Embodiment und implizitem Wissen im Kontext ritualtheoretischer Forschungen.

7.2.2 Methodische Relevanz

Die Arbeit leistet einen methodischen Beitrag durch die Auseinandersetzung mit dem Ansatz des **Rhizoms** (Deleuze und Guattari 1977, vgl. 1992) und dem darauf basierenden Versuch „ein Rhizom zu schreiben". Durch die zusätzliche Darstellung von Fluchtlinien (vgl. Kapitel 1.4 und Kapitel 7.1), die sich quer durch die Arbeit ziehen und eine alternative Möglichkeiten bieten, die Arbeit zu lesen bzw. Erkenntnisse innerhalb der Arbeit zu nutzen, wird der Forderung nach Multiperspektivität Rechnung getragen. M. E. bietet der rhizomatische Ansatz Möglichkeiten der Darstellung und Auseinandersetzung mit Ergebnissen der Forschung, die den Grundideen und der Prozesshaftigkeit der Grounded Theory besser gerecht werden, als eine rein lineare Darstellung.

Einen weiteren Beitrag dieser Forschungsarbeit auf methodischer Ebene, sehe ich in der **Auflösung trennender Unterscheidungen** zwischen „normaler" anthropologischer Forschung („weit weg") und „anthropology at home" sowie von kultur- und sozialanthropologischer ethnografischer Forschung und soziologischer interaktionistischer Ethnografie.

Schließlich kann diese Arbeit auch als Beitrag einer Strömung in der Anthropologie betrachtet werden, die die **Forscher und Forscherinnen** als zentrale Elemente der Forschung reflektieren und **sichtbar machen.** Das (körperliche) Teilhaben in der Feldforschungssituation generiert subjektive Erlebens-Daten, die Beobachtungen des Handelns anderer und Beschreibungen dieser Handlungen im Rahmen von Interviews ergänzen. Dies soll das epistemologische Erbe einer dialogischen Beziehung zwischen Subjektivismus und Objektivismus (vgl. Gingrich 2009:177) fortsetzen.

7.2.3 Praktische Relevanz

In meinem Verständnis von Wissenschaft sind praktische Erkenntnisse, die von Relevanz für das „untersuchte" Feld sind, ein zu verfolgendes Ziel. Aufgrund meiner persönlichen Involviertheit und Verankerung im Feld der Begleitung, Beratung und Therapie war es für mich naheliegend, dass ein Teil des Forschungsinteresses darauf abzielte, aus der Praxis für die Praxis Forschung zu betreiben.

Praktizierende können durch die Zusammenfassung der Teilbereiche Begleitung, Beratung und Therapie als ein (Forschungs-)Feld insofern profitieren, als ein **Blick über die Grenzen bestimmter Methoden oder Praktiken** hinaus immer zu mehr Perspektive und dadurch zu neuen Erkenntnissen führen kann.

Konkretere Anwendungsmöglichkeiten eröffnen sich durch die **anthropologischen Überlegungen zu Handlungskompetenz** in Begleitung, Beratung und Therapie (vgl. Kapitel 6.5), im Rahmen derer ich ein gängiges Modell der Handlungskompetenz, mit der Unterteilung in die Bereiche Fachkompetenz, Methodenkompetenz, persönliche Kompetenz und soziale Kompetenz, nutze und inhaltlich mithilfe anthropologischer (und anderer) Konzepte für das Feld der Begleitung, Beratung und Therapie beschreibe sowie um den Teilbereich der rituellen Kompetenz erweitere. **Rituelle Kompetenz** ist von zwei sich ergänzenden und bedingenden

Bereichen gekennzeichnet: einerseits von der Fähigkeit mithilfe von Dramaturgie und Setting einen sicheren Rahmen und Strukturen herzustellen sowie diesen Rahmen bzw. gemeinsamen Raum auch halten zu können und andererseits von der Transformationsfähigkeit, die auf der Kompetenz zur Bewusstseinsweite und dem Herstellen von Liminalität basiert. Die Relevanz für die Praxis besteht m. E. vor allem darin, diesen Teilbereich des kompetenten Handelns, der **in hohem Maß implizit** ist, zu benennen und ihn durch diese Explizierung verhandelbar und reflektierbar zu machen. Dies könnte besonders im Kontext von **Aus- und Weiterbildungen** hilfreich sein. Durch das Wissen um die implizite Dimension ritueller Kompetenzen, könnten gezielter **Situationen des situierten Lernens** geschaffen werden, in denen Aspekte dieser Kompetenz durch Sozialisation entwickelt werden. Dies schließt an die Forderung Revenstorfs an und müsste m. E. nur um rituelle Kompetenz (bzw. Intelligenz in seiner Diktion) ergänzt werden:

> „Praktische, emotionale, soziale und spirituelle Intelligenz, die in allen Phasen der Therapie eine bedeutende Rolle spielen, lassen sich nicht ausbuchstabieren. Sie müssen implizit gelernt werden wie Fahrradfahren, Liebeserklärungen, Vermittlung in Konflikten und Beten. Implizites Lernen spielt offensichtlich eine große Rolle für die therapeutische Kompetenz.“ (Revenstorf 2009:142)

Eine weitere Relevanz für die Praxis besteht in der Möglichkeit die Ergebnisse dieser Forschungsarbeit **auf andere Felder, wie Pädagogik oder Management, anwenden** zu können. Das beschriebene Ausgangsmodell der viergliedrigen Handlungskompetenz, weist im Bildungsbereich und im Bereich des Managements eine große Verbreitung auf, wodurch eine Übertragung der Erkenntnisse in die Praxis anderer Bereich leicht möglich wäre – sowohl was die inhaltliche Beschreibung der bereits bekannten Teilbereiche angeht, als auch in Bezug auf eine Anwendung des Bereichs der rituellen Kompetenz auf Situationen anderer Praxisgebiete (wie etwa im Klassenzimmer oder in einem geschäftlichen Meeting).

7.3 Ausblick

Ziel dieser Arbeit war es, einen Beitrag zur Grundlagenforschung zu leisten. Die Stärke liegt daher in der Zusammenschau verschiedener Felder und theoretischer Perspektiven und im Herausarbeiten struktureller Dimensionen. Darauf aufbauend können sowohl qualitative Forschungsarbeiten als auch quantitative Untersuchungen lohnend sein, die stärker auf einer Mikroebene angesiedelt sind bzw. in Bezug auf Teilaspekte in die Tiefe gehen.

Es würde sich anbieten, **einzelne Subfelder** oder sogar einzelne **Praxissysteme** in Begleitung, Beratung und Therapie aufbauend auf den hier vorgestellten Ergebnissen detaillierter zu untersuchen. Durch die soziokulturellen Verschiedenheiten könnte gezeigt werden, wie „gelungene Begegnungen“ ganz spezifisch in einem bestimmten Kontext einer Therapierichtung, Körpertherapie, Heiltradition, Beratungsstil etc. „gemacht“ und verhandelt werden. Daraus ergäbe sich dann auch die Möglichkeit, die jeweiligen Besonderheiten und die Unterschiede zwischen den Subfeldern stärker herauszuarbeiten und zu vergleichen.

Der Fokus dieser Arbeit lag im Erkunden der Prozesse zwischen den handelnden Akteuren und den möglichen Beiträgen vonseiten der Praktizierenden zu gelungenen Begegnungen. Auf

Grundlage dieser Perspektive, wäre es natürlich auch von Interesse, die **Sicht der KlientInnen** näher zu **beleuchten**.

Weiters wäre es lohnenswert, einzelne **Aspekte des gesellschaftlichen Kontexts** als Rahmen der jeweiligen Begegnungen genauer zu untersuchen. Hierbei könnte man ebenfalls schmäler abgesteckte Subfelder (z. B. „Energiearbeit“, bestimmte Körpertherapien, wie Rolfing, Feldenkrais, Cranio-Sacrale Impulsregulation etc., Coaching, etc.) für die Untersuchung wählen, um das jeweils vorherrschende Weltbild, Verständnis von Krankheit und Heilung etc. genauer einbeziehen zu können.

Auf einer inhaltlichen bzw. theoretischen Ebene, könnten **emische Beschreibungen** körperlicher Aspekte der Wahrnehmungs- und Interaktionsmodi sowie der zwischenleiblichen (Resonanz-)Phänomene, wie sie im Rahmen dieser Arbeit vorgestellt wurden, ein **Ausgangspunkt für die Untersuchung von Mikroprozessen der Interaktion** sein (vgl. beispielsweise Kimmel u. a. 2015).

Anhand der Beschreibung der rituellen Kompetenz Praktizierender wurde demonstriert, dass rituelle Strukturen und Bewusstseinszustand(smodulationen) eine Rolle für die Schaffung von Wissen spielen. Die vorliegende Arbeit könnte hier den Ausgangspunkt für weitere **Forschungen an der Schnittstelle Ritual und Wissen** bilden.

Literaturverzeichnis

Adelmann, Anette und Wetzel, Katharina. 2013. „Ritualraum“. S. 180–87 in *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, herausgegeben von Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Schrode, Paula. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Adenzato, Mauro und Garbarini, Francesca. 2006. „The As If in Cognitive Science, Neuroscience and Anthropology: A Journey among Robots, Blacksmiths and Neurons“. *Theory & Psychology* 16(6):747–59.

Adloff, Frank, Gerund, Katharina und Kaldewey, David. 2015. „Locations, Translations, and Presentifications of Tacit Knowledge“. in *Revealing Tacit Knowledge. Embodiment and Explication*, herausgegeben von Adloff, Frank, Gerund, Katharina und Kaldewey, David. Bielefeld: transcript.

Adloff, Frank und Wacquant, Loïc. 2015. „For a Sociology of Flesh and Blood“. S. 185–94 in *Revealing Tacit Knowledge. Embodiment and Explication*, herausgegeben von Adloff, Frank, Gerund, Katharina und Kaldewey, David. Bielefeld: transcript.

Agar, Michael. 2010. „On the Ethnographic Part of the Mix. A Multi-Genre Tale of the Field“. *Organizational Research Methods* 13(2):286–303.

Ambos, Claus und Weinhold, Jan. 2013. „Rahmen und Rahmungsprozesse“. S. 92–99 in *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, herausgegeben von Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Schrode, Paula. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

von Ameln, Falko. 2004. *Konstruktivismus*. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag.

Anderson, Rosemarie. 2011. „Intuitive Inquiry“. S. 15–70 in *Transforming Self and Others through Research. Transpersonal Research Methods and Skills for the Human Sciences and Humanities*, herausgegeben von Anderson, Rosemarie und Braud, William. Albany: State University of New York.

Anderson, Rosemarie und Braud, William, Hrsg. 2011. *Transforming Self and Others through Research. Transpersonal Research Methods and Skills for the Human Sciences and Humanities*. Albany: State University of New York.

Antoniou, Artemis S. und Blom, Tania G. 2006. „The Five Therapeutic Relationships“. *Clinical Case Studies* 5(5):437–51.

Antony, Alexander. 2015. „Aktive Teilnahme - Sinnlich-leibliche Erfahrung als Instrument und Gegenstand ethnografischer Praxis“. in *Kulturen der Sinne. Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt (Tagungsband zum 40. Kongress der deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Zürich 2015)*, herausgegeben von Braun, Karl und Dieterich, Claus-Marco. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Arantes, Lydia M. 2014. „Kulturanthropologie und Wahrnehmung. Zur Sinnlichkeit in Feld und Forschung“. S. 23–38 in *Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen*, herausgegeben von Arantes, Lydia Maria und Rieger, Elisa. Bielefeld: transcript.

Arantes, Lydia M. und Rieger, Elisa, Hrsg. 2014. *Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen*. Bielefeld: transcript.

Arbeitsgemeinschaft Qualifikations-Entwicklungs-Management Berlin, Hrsg. 1997. *Kompetenzentwicklung ’97. Berufliche Weiterbildung in der Transformation - Fakten und Visionen*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.

Arnold, Rolf. 2001. „Kompetenz“. in *Wörterbuch Erwachsenenpädagogik*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

Baldwin, Christina und Linnea, Ann. 2010. *The Circle Way: A Leader in Every Chair*. San Francisco: Berrett-Koehler.

Balint, Michael. 1957. *The Doctor, his Patient and the Illness*. New York: International University Press.

Baron, Louis und Morin, Lucie. 2009. „The Coach–Coachee Relationship in Executive Coaching: A Field Study“. *Human Resource Development Quarterly* 20(1):85–106.

Barry, Christine. 2002. „Identity/Identities and Fieldwork: Studying Homeopathy and Tai Chi ‚at Home‘ in South London“. *Anthropology Matters* 4(1).

Barsalou, Lawrence W. 2010. „Grounded Cognition: Past, Present, and Future“. *Topics in Cognitive Science* 2(4):716–24.

Barth, Fredrik. 1995. „Other Knowledge and Other Ways of Knowing“. *Journal of Anthropological Research* 51(1):65–68.

Barwinski, Rosmarie. 2014. „Die therapeutische Beziehung. Editorial“. *Psychotherapie-Wissenschaft* 4(1):2–3.

Bateson, Gregory. 1981. *Ökologie des Geistes: anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bateson, Gregory. 1987. *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.

Bateson, Gregory und Bateson, Mary C. 1993. *Wo Engel zögern. Unterwegs zu einer Epistemologie des Heilens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Baxa, Guni L., Essen, Christine und Habiba Kreszmeier, Astrid, Hrsg. 2002. *Verkörperungen. Systemische Aufstellung, Körperarbeit und Ritual*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag.

Behar, Ruth. 1996. *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston: Beacon.

Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.

Belschner, Wilfried. 2005a. *Bewusstseinszustände im professionellen Handeln. Manual zum BPP. Psychologie des Bewusstseins - Tests, Band 2*. Münster: LIT Verlag.

Belschner, Wilfried. 2005b. „Consciousness Mainstreaming. Eine dringende Strategie für die Entwicklung der Bewusstseinsbildung und einer Bewusstseinskultur“. S. 114–42 in *Bewusstseinstransformation als individuelles und gesellschaftliches Ziel. Ansätze in Meditation, Psychotherapie und empirischer Forschung. Psychologie des Bewusstseins - Texte, Band 1*, herausgegeben von Belschner, Wilfried, Piron, Harald und Walach, Harald. Münster: LIT.

Belschner, Wilfried. 2010. *Forschen, erfahrungsbasiert. Eine bewusstseinspsychologische Perspektive*. Kröning: Asanger.

Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. 4. Aufl. Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira.

Bernet, Rudolf, Kern, Iso und Marbach, Eduard. 1996. *Edmund Husserl*. Hamburg: Felix Meiner.

Bernhard, Peter. 2011. „Epistemologische Implikationen luzider Träume“. *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* (1).

Bernien, Maritta. 1997. „Anforderungen an eine qualitative und quantitative Darstellung der beruflichen Kompetenzentwicklung“. S. 17–40 in *Kompetenzentwicklung ’97. Berufliche Weiterbildung in der Transformation - Fakten und Visionen*, herausgegeben von Arbeitsgemeinschaft Qualifikations-Entwicklungs-Management Berlin. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.

Bickel-Renn, Silvia. 2010. „Wenn es »klick« macht: Intuition und innere Achtsamkeit in der systemischen Praxis“. *Kontext* 41(3):189–99.

Bittlingmayer, Uwe H. und Bauer, Ullrich, Hrsg. 2006. *Die „Wissensgesellschaft“. Mythos, Ideologie oder Realität?* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Blackstone, Judith. 2006. „Intersubjectivity and Nonduality in the Psychotherapeutic Relationship“. *The Journal of Transpersonal Psychology* 38(1):25–40.

Bluckert, Peter. 2005. „Critical Factors in Executive Coaching – the Coaching Relationship“. *Industrial and Commercial Training* 37(7):336–40.

Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Boadella, David. 1997. „Embodiment in the Therapeutic Relationship: Main Speech at the First Congress of the World Council of Psychotherapy, Vienna, 1- 5 July 1996“. *International Journal of Psychotherapy* 2(1):31–44.

von Boetticher, Dirk. 2014. *Die therapeutische Beziehung in der psychosozialen Medizin. Klinische und anthroplogische Aspekte*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Bogner, Alexander und Menz, Wolfgang. 2009. „Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen, Interaktion“. S. 33–70 in *Das Experteninterview: Theorie, Methode, Anwendungsfelder*, herausgegeben von Bogner, Alexander, Littig, Beate und Menz, Wolfgang. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Böhme, Gernot und Stehr, Nico, Hrsg. 1986. *The Knowledge Society. The Growing Impact of Scientific Knowledge on Social Relations*. Dordrecht: Kluwer.

Bongaerts, Gregor. 2012. „Inkarnierter Sinn und implizites Wissen“. S. 129–49 in *Implizites Wissen: Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*, herausgegeben von Loenhoff, Jens. Weile: Velbrück Wissenschaft.

Bordin, Edward S. 1979. „The generalizability of the psychoanalytic concept of the working alliance“. *Psychotherapy: Theory, Research & Practice* 16(3):252–60.

Bourdieu, Pierre. 1976. *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Bourdieu, Pierre. 1987. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre. 1998. *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourguignon, Erika. 1973. *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press.

Boyer, Dominic. 2005. „Visiting knowledge in anthropology: An introduction“. *Ethnos* 70(2):141–48.

Braud, William und Anderson, Rosemarie. 1998. *Transpersonal Research Methods for the Social Sciences: Honoring Human Experience*. Thousand Oaks: Sage.

Bräunlein, Peter J. 2012. *Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk*. Bd. 1. Göttingen: Springer VS.

Brentrup, Martin und Kupitz, Gaby. 2015. *Rituale und Spiritualität in der Psychotherapie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Schrode, Paula, Hrsg. 2013a. *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Schrode, Paula. 2013b. „Ritualforschung heute - ein Überblick“. S. 9–24 in *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*,

herausgegeben von Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Schrode, Paula. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Buber, Martin. 1986. *Das Dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Bucher, Anton A. 2007. *Psychologie der Spiritualität*. Basel: Beltz.

Buchholz, Michael B. 2006. „Innere Bewegung und Metaphern der Bewegung in der Psychotherapie. Vortrag in Lindau, April 2006“. Abgerufen 20. Oktober 2016 (www.lptw.de/archiv/vortrag/2006/buchholz.pdf).

Buchholz, Michael B. 2007. „Entwicklungsdynamik psychotherapeutischer Kompetenzen“. *Psychotherapeutenjournal* 4:319–41.

Buchholz, Michael B. 2014. „Embodiment“. *Forum der Psychoanalyse* 30(1):109–28.

Bude, Heinz. 2008. „Das ‚Serendipity-Pattern‘. Eine Erläuterung am Beispiel des Exklusionsbegriffs.“ S. 260–78 in *Theoretische Empirie. Die Relevanz qualitativer Forschung*, herausgegeben von Kalthoff, Herbert, Hirschauer, Stefan und Lindemann, Gesa. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bühler-Niederberger, Doris. 1985. „Analytische Induktion als Verfahren qualitativer Methodologie“. *Zeitschrift für Soziologie* 14(2):475–85.

Canda, Edward R. 1988. „Transformation in Ritual, Therapy, and Human Development“. *Journal of Religion and Health* 27(3):205–20.

Cardeña, Etzel. 2011. „Altering Consciousness: Setting Up the Stage“. S. 1–21 in *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives. Volume 1: History, Culture and the Humanities*, herausgegeben von Cardeña, Etzel und Winkelman, Michael. Santa Barbara: ABC-CLIO.

Cardeña, Etzel und Winkelman, Michael, Hrsg. 2011a. *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives. Volume 1: History, Culture and the Humanities*. Santa Barbara: ABC-CLIO.

Cardeña, Etzel und Winkelman, Michael, Hrsg. 2011b. *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives. Volume 2: Biological and Psychological Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO.

Carr, Alan. 2007. *The Effectiveness of Psychotherapy. A Review of Research prepared for the Irish Council for Psychotherapy*.

Carr, E. Summerson. 2010. „Enactments of Expertise“. *Annual Review of Anthropology* 39(1):17–32.

Castaneda, Carlos. 1975. *Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissens*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

Charmaz, Kathy. 2006. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. London: Sage.

Chemero, Anthony. 2009. *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press.

Choudhury, Suparna und Slaby, Jan, Hrsg. 2012. *Critical Neuroscience. A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience*. 1. publ. Chichester: Wiley-Blackwell.

Ciompi, Luc. 1982. *Affektlogik. Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung. Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Clark, Andy. 1997. *Being There: Putting Brain Body and World Together Again*. Cambridge, London: MIT Press.

Clark, Andy. 2008. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. New York: Oxford University Press.

Clark, Andy und Chalmers, David. 1998. „The Extended Mind“. *Analysis* 58(1):7–19.

Clarkson, Petruska. 1994. „The Therapeutic Relationship“. S. 28–48 in *The Handbook of Psychotherapy*, herausgegeben von Clarkson, Petruska und Pokorny, Michael. Hove, New York: Routledge.

Clarkson, Petruska. 2003. *The Therapeutic Relationship*. 2. Aufl. London, Philadelphia: Whurr.

Classen, Constance. 1997. „Foundations for an Anthropology of the Senses“. *International Social Science Journal* 49(153):401–12.

Cohen, Emma. 2010. „Anthropology of Knowledge“. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16:193–202.

Collins, Harry und Evans, Robert. 2015. „Expertise Revisited, Part I - Interactional Expertise“. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 54:113–23.

Collins, Harry, Evans, Robert und Weinel, Martin. 2016. „Expertise Revisited, Part II: Contributory Expertise“. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 56:103–10.

Collins, Harry M. 2010. *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Collins, Harry M. 2012. „Drei Formen impliziten Wissens“. S. 91–107 in *Implizites Wissen: Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*, herausgegeben von Loenhoff, Jens. Weile: Velbrück Wissenschaft.

Colombetti, Giovanna und Torrance, Steve. 2009. „Emotion and ethics: An Inter-(En)active Approach“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8(4):505–26.

Cooley, Charles H. 1985. *Social Organization. A Study of the Larger Mind*. New Brunswick und London: Transaction.

Crick, Malcom R. 1982. „Anthropology of Knowledge“. *Annual Review of Anthropology* 11:287–313.

Csikszentmihalyi, Mihaly. 1991. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper Perennial.

Csordas, Thomas J. 1983. „The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing“. *Culture, Medicine, Psychiatry* 7:333–75.

Csordas, Thomas J. 1988. „Elements of Charismatic Persuasion and Healing“. *Medical Anthropology Quarterly* 2(2):121–42.

Csordas, Thomas J. 1990. „Embodiment as a Paradigm for Anthropology“. *Ethos* 18(1):5–47.

Csordas, Thomas J. 1993. „Somatic Modes of Attention“. *Cultural Anthropology* 8(2):135–56.

Csordas, Thomas J. 2002. *Body, Meaning, Healing*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Csordas, Thomas J. 2008. „Intersubjectivity and Intercorporeality“. *Subjectivity* 22(1):110–21.

Csordas, Thomas J. 2011. „Cultural Phenomenology. Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness“. S. 137–56 in *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, herausgegeben von Mascia-Lees, Frances E. Chichester: Blackwell.

Cuffari, Elena C., Di Paolo, Ezequiel A. und De Jaegher, Hanne. 2015. „From Participatory Sense-Making to Language: There and Back Again“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14(4):1089–1125.

Czarniawska, Barbara und Mazza, Carmelo. 2003. „Consulting as a Liminal Space“. *Human Relations* 56(3):267–90.

Daimler, Renate, Sparrer, Insa und Varga von Kibéd, Matthias. 2008. *Basics der systemischen Strukturaufstellungen*. München: Kösel.

Damasio, Antonio R. 1994. *Descartes’ Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München: List.

Damasio, Antonio R. 1996. „The Somatic Marker Hypothesis and the Possible Functions of the Prefrontal Cortex“. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 351(1346):1413–20.

Damasio, Antonio R. 2000. *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewußtseins*. München: List.

Dausendschön-Gay, Ulrich, Domke, Christine und Ohlhus, Sören, Hrsg. 2010. *Wissen in (Inter-)Aktion: Verfahren der Wissensgenerierung in unterschiedlichen Praxisfeldern*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Davies, James. 2009. *The Making of Psychotherapists. An Anthropological Analysis*. London: Carnac.

Deegan, Mary J. und Hill, Michael R. 1991. „Doctoral Dissertations as Liminal Journeys of the Self: Betwixt and Between in Graduate Sociology Programs“. *Teaching Sociology* 19(3):322–32.

Deleuze, Gilles und Guattari, Félix. 1977. *Rhizom*. Berlin: Merve.

Deleuze, Gilles und Guattari, Félix. 1992. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie.* Berlin: Merve.

Dellwing, Michael und Prus, Robert. 2012. *Einführung in die interaktionistische Ethnografie. Soziologie im Außendienst*. Wiesbaden: Springer VS.

Denham-Vaughan, Sally. 2010. „The Liminal Space and Twelve Action Practices for Gracious Living“. *The British Gestalt Journal* 19(2):34–45.

Denzin, Norman K. 1989. *Interpretive Interactionism*. Newbury Park: Sage.

Deren, Maya und Ito, Cherel. 1953. *Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti*. London: Thames & Hudson.

Desjarlais, Robert und Throop, Jason C. 2011. „Phenomenological Approaches in Anthropology“. *Annual Review of Anthropology* 40(1):87–102.

Dietzen, Agnes, Tschöpe, Tanja und Velten, Stefanie. 2010. „In die Blackbox schauen - Kompetenzen messen, Ausbildungsqualität sichern“. *Berufsbildung in Wissenschaft und Praxis* 1:27–30.

Dilley, Roy, Hrsg. 1999. *The Problem of Context*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Dittrich, Adolf. 1990. „Empirische Dimensionen veränderter Bewusstseinszustände: Zwischen Himmel, Hölle und Visionen“. S. 73–116 in *Veränderte Bewusstseinszustände. Träume Trance Ekstase*, herausgegeben von Resch, Andreas. Innsbruck: Resch.

Dittrich, Adolf und Scharfetter, Christian. 1987. „Phänomenologie außergewöhnlicher Bewusstseinszustände“. S. 35–43 in *Ethnopsychotherapie. Psychotherapie mittels außergewöhnlicher Bewußtseinszustände in westlichen und indigenen Kulturen*, herausgegeben von Dittrich, Adolf und Scharfetter, Christian. Stuttgart: Enke.

Doubrawa, Erhard und Staemmler, Frank-Matthias, Hrsg. 2003. *Heilende Beziehung. Dialogische Gestalttherapie*. Wuppertal: Peter Hammer.

Douglas, Mary. 1999. „Implicit Meanings. Selected Essays in Anthropology“.

Dow, James. 1986a. „Tonal and Nagual In Otomi Thought: Totemic Symbols of Caring“. *Central Issues in Anthropology* 6(2):25–30.

Dow, James. 1986b. „Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis“. *American Anthropologist* 88(1):56–69.

Downey, Greg. 2007. „Seeing with a ‚Sideways Glance‘: Visuomotor ‚Knowing‘ and the Plasticity of Perception“. S. 222–41 in *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Knowledge and Learning*, herausgegeben von Harris, Mark. New York, Oxford: Berghahn

Books.

Downey, Greg. 2014. „‚Habitus in Extremis‘: From Embodied Culture to Bio-Cultural Development“. *Body & Society* 20(2):113–17.

Drucker, Peter F. 1969. *Die Zukunft bewältigen. Aufgaben und Chancen im Zeitalter der Ungewißheit*. 1. Aufl. Düsseldorf, Wien: Econ.

Dücker, Burckhard. 2007. *Rituale: Formen—Funktionen—Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

Duffy, Thomas M. und Cunningham, Donald J. 1996. „Constructivism: Implications for the Design and Delivery of Instruction“. S. 170–98 in *Handbook of Research for Educational Communications and Technology*, herausgegeben von Jonassen, David H. New York: Macmillan.

Duranti, Alessandro. 2010. „Husserl, Intersubjectivity and Anthropology“. *Anthropological Theory* 10(1–2):16–35.

Dwyer, Sonya C. und Buckle, Jennifer L. 2009. „The Space Between: On Being an Insider-Outsider in Qualitative Research“. *International Journal of Qualitative Methods* 8(1):54–63.

Eberlein, Undine. 2011. „Leibliche Resonanz. Phänomenologische und andere Annäherungen“. S. 141–53 in *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, herausgegeben von Andermann, Kerstin und Eberlein, Undine. Berlin: Akademie Verlag.

Egger, Josef W. 2005. „Das biopsychosoziale Krankheitsmodell. Grundzüge eines wissenschaftlich begründeten ganzheitlichen Verständnisses von Krankheit“. *Psychologische Medizin* 16(2):3–12.

Ehrensperger, Thomas. 2010. „Bioenergetische Analyse“. S. 107–26 in *Körperorientierte Psychotherapie: Methoden - Anwendungen - Grundlagen*, herausgegeben von Müller-Braunschweig, Hans und Stiller, Niklas. Berlin, Heidelberg: Springer.

Eigner, Dagmar. 2001. *Ritual, Drama, Imagination. Schamanische Therapie in Zentralnepal*. Wien: WUV Facultas.

Ellis, Carolyn. 2004. *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek: Altamira Press.

Engel, Andreas K. u. a. 2013. „Where’s the Action? The Pragmatic Turn in Cognitive Science“. *Trends in Cognitive Sciences* 17(5):202–9.

Epstein, Seymour. 2010. „Demystifying Intuition: What It Is, What It Does, and How It Does It“. *Psychological Inquiry* 21(4):295–312.

Ermann, Michael. 2013. „Intuition“. *Psychotherapeut* 58(2):136–42.

Ernst, Christoph und Paul, Heike, Hrsg. 2013. *Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript.

Ernst, Edzard, Hrsg. 2001. *Praxis Naturheilverfahren. Evidenzbasierte Komplementärmedizin*. Berlin: Springer.

Erpenbeck, John und Von Rosenstiel, Lutz. 2007a. „Einführung“. S. XVII–XLVI in *Handbuch Kompetenzmessung: Erkennen, verstehen und bewerten von Kompetenzen in der betrieblichen, pädagogischen und psychologischen Praxis*, herausgegeben von Erpenbeck, John und Von Rosenstiel, Lutz. Stuttgart: Schäffer-Poeschel.

Erpenbeck, John und Von Rosenstiel, Lutz, Hrsg. 2007b. *Handbuch Kompetenzmessung: Erkennen, verstehen und bewerten von Kompetenzen in der betrieblichen, pädagogischen und psychologischen Praxis*. Stuttgart: Schäffer-Poeschel.

Fantasia, Valentina. 2015. „Inter-affectivity and Intersubjectivity. Two Sides of the Same Coin?“ *Journal of Consciousness Studies* 22(1–2):133–37.

Faubion, James D., Hrsg. 2000. *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Bd. 3. London: Allen Lane.

Faye, Jan. 1999. „Explanation Explained“. *Synthese, Proceedings of the Lund Conference on Explanation* 120(1):61–75.

Fife, Stephen T. u. a. 2014. „The Therapeutic Pyramid: A Common Factors Synthesis of Techniques, Alliance, and Way of Being“. *Journal of Marital and Family Therapy* 40(1):20–33.

Finkler, Kaja. 1991. *Physicians at Work, Patients in Pain: Biomedical Practice and Patient Response in Mexico*. Boulder: Westview Press.

Fordinal, Birgit. 2003. „Kahuna lapa'au - Medizinische ExpertInnen auf Hawaii. Eine ethnologische Studie“. Universität Wien, Wien.

Fordinal, Birgit. 2007. „Berufungscoaching im Visionsentwicklungsprozess. Eine Untersuchung der Methode im Kontext einer sinn- und werteorientierten Personal- und Organisationsentwicklung“. Donauuniversität Krems.

Fox, Su. 2008. *Relating to Clients. The Therapeutic Relationship for Complemetary Therapists*. London: Jessica Kingsley.

Frank, Jerome D. 1992. *Die Heiler. Wirkungsweisen psychotherapeutischer Beeinflussung. Vom Schamanismus bis zu den modernen Therapien.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Frank, Jerome D. und Frank, Julia B. 1991. *Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.

Froese, Tom und Fuchs, Thomas. 2012. „The Extended Body: A Case Study in the Neurophenomenology of Social Interaction“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 11(2):205–35.

Froese, Tom und Gallagher, Shaun. 2012. „Getting Interaction Theory (IT) Together. Integrating Developmental, Phenomenological, Enactive, and Dynamical Approaches to Social Interaction“. *Interaction Studies* 13(3):436–68.

Fuchs, Thomas. 2003. „Non-verbale Kommunikation: Phänomenologische, entwicklungspsychologische und therapeutische Aspekte“. *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie* 51(4):333–45.

Fuchs, Thomas. 2009. „Leibgedächtnis und Lebensgeschichte“. *Existenzanalyse* 26(2):46–52.

Fuchs, Thomas. 2011. „The Brain - A Mediating Organ“. *Journal of Consciousness Studies* 18(7–8):196–221.

Fuchs, Thomas. 2013. „Zwischen Leib und Körper“. S. 82–93 in *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Körperlichkeit*, herausgegeben von Hähnel, Martin und Knaup, Marcus. Darmstadt: WBG.

Fuchs, Thomas. 2014a. „Lernen in Beziehungen“. *RoSE - Research on Steiner Education* 5:18–28.

Fuchs, Thomas. 2014b. „Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen“. *Psychologische Medizin* 25:13–20.

Fuchs, Thomas und De Jaegher, Hanne. 2009. „Enactive Intersubjectivity: Participatory Sense-Making and Mutual Incorporation“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8(4):465–86.

Fundneider, Thomas und Peschl, Markus F. 2009. „Enabling Spaces. Creating the Context for Innovation Through Open Innovation Processes“. in *Proceedings of the XX ISPIM*

Conference.

Gallagher, Shaun. 2009. „Two Problems of Intersubjectivity“. *Journal of Consciousness Studies* 16(6–8):289–308.

Gallagher, Shaun. 2013. „The Socially Extended Mind“. *Cognitive Systems Research* 25–26:4–12.

Gallagher, Shaun. 2015. „The New Hybrids: Continuing Debates on Social Perception“. *Consciousness and Cognition* 36:452–65.

Gallese, Vittorio und Goldman, Alvin. 1998. „Mirror Neurons and the Mind-Reading“. *Trends in Cognitive Sciences* 2(12):493–501.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected essays*. New York: Basic Books.

Geertz, Clifford. 2003. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gelso, Charles. 2014. „A Tripartite Model of the Therapeutic Relationship: Theory, Research, and Practice.“ *Psychotherapy Research: Journal of the Society for Psychotherapy Research* 24(2):117–31.

Gelso, Charles J. und Carter, Jean A. 1985. „The Relationship in Counseling and Psychotherapy Components, Consequences, and Theoretical Antecedents“. *The Counseling Psychologist* 13(2):155–243.

Gendlin, Eugene T. 1981. *Focusing. Technik der Selbsthilfe bei der Lösung persönlicher Probleme*. Salzburg: Otto Müller.

Gendlin, Eugene T. 1992. „The Primacy of the Body, Not the Primacy of Perception“. *Man and World* 25(3):341–53.

van Gennep, Arnold. 1986. *Übergangsriten*. Frankfurt am Main: Campus.

Gershon, Michael D. 1981. „The Enteric Nervous System“. *Annual Review of Neuroscience* 4(1):227–72.

Gershon, Michael D. 2001. *Der kluge Bauch. Die Entdeckung des zweiten Gehirns*. München: Goldmann.

Gerson, Mary-Joan. 2001. „The Ritual of Couples Therapy“. *Contemporary Psychoanalysis* 37(3):453–70.

Geurts, Kathryn L. 2002. *Culture and the Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Giabiconi, Julie. 2013. „Serendipity... Mon Amour? On Discomfort as a Prerequisite for Anthropological Knowledge“. *Social Anthropology* 21(2):199–212.

Gibson, Eleanor J. 1969. *Principles of Perceptual Learning and Development*. New York: Prentice-Hall.

Gibson, James J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York, London: Psychology Press.

Gigerenzer, Gerd. 2007. *Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*. München: Bertelsmann.

Gingrich, Andre. 2009. „Evidence in Socio-Cultural Anthropology: Limits and Options for Epistemological Orientations“. *Social Analysis* 53(2):177–90.

Glaser, Barney G. und Strauss, Anselm L. 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick, London: Aldine Transaction.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.

Goffman, Erving. 1971a. *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Goffman, Erving. 1971b. *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*. Gütersloh: Bertelsmann.

Goffman, Erving. 1977. *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Goldman, Alvin I. 1987. „Foundations of Social Epistemics“. *Synthese* 73(1):109–44.

Goldstein, Jeffrey. 1999. „Emergence as a Construct: History and Issues“. *Emergence* 1(1):49–72.

Goodman, Felicitas D. 1992. *Trance - der uralte Weg zum religiösen Erleben. Rituelle Körperhaltungen und ekstatische Erlebnisse*. Orig.-Ausg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Gore, Julie und Sadler-Smith, Eugene. 2011. „Unpacking Intuition: A Process and Outcome Framework“. *Review of General Psychology* 15(4):304–16.

Gourlay, Stephen. 2006. „Towards Conceptual Clarity for ‘Tacit Knowledge’: A Review of Empirical Studies“. *Knowledge Management Research & Practice* 4(1):60–69.

Grant, Kenneth A. 2007. „Tacit Knowledge Revisited – We Can Still Learn from Polanyi“. *The Electric Journal of Knowledge Management* 5(2):173–80.

Grasseni, Christina. 2007. „Communities of Practice and Forms of Life: Towards a Rehabilitation of Vision?“ S. 203–21 in *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Knowledge and Learning*, herausgegeben von Harris, Mark. New York, Oxford: Berghahn Books.

Grawe, Klaus, Caspar, Franz und Ambühl, Hansruedi. 1990. „Die Berner Therapievergleichsstudie: Zusammenfassung und Schlussfolgerungen“. *Zeitschrift für Klinische Psychologie* 19(4):362–76.

Großmaß, Ruth. 2006. „Psychosoziale Beratung im Spiegel soziologischer Theorien“. *Zeitschrift für Soziologie* 35(6):485–505.

Gueldenberg, Stefan und Helting, Holger. 2007. „Bridging ‚The Great Divide‘: Nonaka’s Synthesis of ‚Western‘ and ‚Eastern‘ Knowledge Concepts Reassessed“. *Organization* 14(1):101–22.

Gugutzer, Robert. 2006. „Leibliches Verstehen: zur sozialen Relevanz des Spürens“. S. 4536–46 in *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München.*, herausgegeben von Rehberg, Karl-Siegbert und (DGS), Deutsche GEsellschaft für Soziologie. Frankfurt am Main: Campus.

Gugutzer, Robert. 2012. *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und Soziologische Analysen*. Bielefeld: transcript.

Guttmann, Giselher. 1992. „Zur Psychophysiologie des Bewußtseins“. S. 262–307 in *Das Bewußtsein. Multidimensionale Entwürfe*, herausgegeben von Guttmann, Giselher und Langer, Gerhard. Wien: Springer.

De Haan, Erik u. a. 2013. „Executive Coaching Outcome Research: The Contribution of Common Factors such as Relationship, Personality Match, and Self-Efficacy“. *Consulting Psychology Journal: Practice and Research* 65(1):40–57.

Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen. 1984. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Halstead, Narmala. 2008. „Introduction. Experiencing the Ethnographic Present: Knowing through ‚Crisis‘“. in *Knowing How to Know. Fieldwork and the Ethnographic Present*,

herausgegeben von Halstead, Narmala, Hirsch, Eric und Okely, Judith. New York, Oxford: Berghahn Books.

Handelman, Don. 2005. „Introduction. Why Ritual in Its Own Right? How So?“ S. 1–32 in *Ritual in Its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*, herausgegeben von Handelman, Don und Lindquist, Galina. New York, Oxford: Berghahn Books.

Handelman, Don und Lindquist, Galina, Hrsg. 2005. *Ritual in Its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Hänsel, Markus. 2014. „Intuition als Schlüsselkompetenz im 21. Jahrhundert“. *Zeitschrift für Bewusstseinswissenschaften* 2:15–37.

Harris, Adrian P. 2008. „The Wisdom of the Body: Embodied Knowing in Eco-Paganism“. University of Winchester.

Harris, Mark, Hrsg. 2007. *Ways of Knowing. New Approaches in the Anthropology of Knowledge and Learning*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Hart, Jane. 2012. „Healing Touch, Therapeutic Touch, and Reiki: Energy Medicine Advances in the Medical Community“. *Alternative and Complementary Therapies* 18(6):309–13.

Hart, Tobin. 1997. „Transcendental Empathy in the Therapeutic Encounter“. *The Humanistic Psychologist* 25(3):245–70.

Harth, Dietrich und Michaels, Axel. 2013. „Ritualdynamik“. S. 123–28 in *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, herausgegeben von Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Schrode, Paula. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Harvey, Graham und Wallis, Robert J. 2016. *Historical Dictionary of Shamanism*. 2. Aufl. Lanham: Rowman & Littlefield.

Hastrup, Kirsten. 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London: Routledge.

Hayes, Jeffrey A., Gelso, Charles J. und Hummel, Ann M. 2011. „Managing Countertransference“. *Psychotherapy* 48(1):88–97.

Heinrich-Clauer, Vita. 2005. „Selbstfürsorge für Psychotherapeuten“. *Forum Psychotherapeutische Praxis* 5(4):172–81.

Heise, Pamela. 2015. „Wellness und Gesundheitsförderung im Kontext sozialer Transformationsprozesse“. S. 353–83 in *Handbuch Freizeitsoziologie*, herausgegeben von Freericks, Renate und Brinkmann, Dieter. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Heller, Birgit. 2013. „Werde, der/die du bist“. S. 325–44 in *Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen*, herausgegeben von Futterknecht, Veronica, Noseck-Licul, Michaela und Kremser, Manfred. Wien, Berlin: LIT.

Hermans, Hubert J. M. und Gieser, Thorsten. 2011. *Handbook of Dialogical Self Theory*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Hettlage, Robert, Hrsg. 1991. *Erving Goffman - ein soziologischer Klassiker der zweiten Generation*. Bern [u.a.]: Haupt.

Ho, Evelyn Y. und Bylund, Carma L. 2008. „Models of Health and Models of Interaction in the Practitioner-Client Relationship in Acupuncture“. *Health Communication* 23(6):506–15.

Hofstätter, Elisabeth. 2013. „Religion und Krankenhaus - Partner beim Heilen“. S. 371–91 in *Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen*, herausgegeben von Futterknecht, Veronica, Noseck-Licul, Michaela und Kremser, Manfred. Wien, Berlin: LIT.

Höllinger, Franz und Tripold, Thomas. 2012. *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld: transcript.

Holm-Hadulla, Rainer M. 2000. „Die therapeutische Beziehung“. *Psychotherapeut* 45(2):124–36.

Holz, Karin und Zahn, Carmen. 1995. *Rituale und Psychotherapie. Transkulturelle Perspektiven*. Berlin: VWB.

Honan, Eileen. 2007. „Writing a Rhizome: An (Im)Plausible Methodology“. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 20(5):531–46.

Hörburger, Raimund. 2012. „Wo und wie ist unser DHEPS in Frankreich entstanden?“ S. 27–45 in *Von der Forschung zur Aktion*, *Studien und Berichte*, herausgegeben von Gunz, Josef. Wien: ÖGB-Verlag.

Horvath, Adam O. 2005. „The Therapeutic Relationship: Research and Theory“. *Psychotherapy Research* 15(1–2):3–7.

Horx, Matthias. 2005. *Der Selfness Trend: was kommt nach Wellness?* Kelkheim: Zukunftsinstitut.

Howaldt, Jürgen. 2010. „Beratung“. S. 247–58 in *Handbuch Wissensgesellschaft. Theorien, Themen und Probleme*, herausgegeben von Engelhardt, Anina und Kajetzke, Laura. Bielefeld: transcript.

Hughes, Brian M. 2006. „Regional Patterns of Religious Affiliation and Availability of Complementary and Alternative Medicine“. *Journal of Religion and Health* 45(4):549–57.

Hunt, Stephen M. 2002. „An Outline Explanation of How Therapy Heals“. *European Journal of Psychotherapy, Counselling & Health* 5(1):55–69.

HusserlianaXIV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß: 2. 1921 - 1928*. herausgegeben von Kern, Iso und Bernet, Rudolf. Dordrecht: Springer.

Hutchins, Edwin. 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hutchins, Edwin. 2006. „The Distributed Cognition Perspective on Human Interaction“. S. 375–98 in *Roots of Human Sociality. Culture, Cognition and Interaction*, herausgegeben von Enfield, N. J. und Levinson, Stephen C. Oxford: Berg.

Hutto, Daniel und Myin, Erik. 2013. *Radical Enactivism: Basic Minds Without Content*. Cambridge: MIT Press.

Ingold, Tim. 1998. „From Complementarity to Obviation: On Dissolving the Boundaries Between Social and Biological Anthropology, Archaeology and Psychology“. *Zeitschrift für Ethnologie* 123(1):21–52.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. 1. publ. London [u.a.]: Routledge.

Ingold, Tim. 2001. „Beyond Art and Technology: the Anthropology of Skill“. S. 17–31 in *Anthropological Perspectives on Technology*, herausgegeben von Schiffer, Michael B. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Ingold, Tim. 2008. „Anthropology is Not Ethnography“. S. 69–92 in *Proceedings of the British Academy*. Bd. 154. Oxford: Oxford University Press.

Ingold, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. 1. publ. London [u.a.]: Routledge.

Ingold, Tim und Lucas, Ray. 2007. „The 4 A’s (Anthropology, Archaeology, Art and Architecture): Reflections on a Teaching and Learning Experience“. S. 287–305 in *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Knowledge and Learning*, herausgegeben von Harris, Mark. New York, Oxford: Berghahn Books.

Jackson, Michael. 1983. „Knowledge of the Body“. *Man* 18(2):327–45.

Jackson, Michael. 2013. *Lifeworlds*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Jackson, Michael. 2015. „Afterword“. S. 293–303 in *Phenomenology in Anthropology. A Sense of Perspective*, herausgegeben von Ram, Kalpana und Houston, Christopher. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

De Jaegher, Hanne. 2015. „How We Affect Each Other“. *Journal of Consciousness Studies* 22(1–2):112–32.

De Jaegher, Hanne und Froese, Tom. 2009. „On the Role of Social Interaction in Individual Agency“. *Adaptive Behavior* 17(5):444–60.

De Jaegher, Hanne und Di Paolo, Ezequiel A. 2007. „Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6(4):485–507.

De Jaegher, Hanne, Di Paolo, Ezequiel A. und Gallagher, Shaun. 2010. „Can Social Interaction Constitute Social Cognition?“ *Trends in Cognitive Sciences* 14(10):441–47.

De Jaegher, Hanne, Peräkylä, Anssi und Stevanovic, Melisa. 2016. „The Co-Creation of Meaningful Action: Bridging Enaction and Interactional Sociology“. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 371(1693).

Jakubik, Maria. 2011. „Becoming to Know. Shifting the Knowledge Creation Paradigm“. *Journal of Knowledge Management* 15(3):374–402.

Jeserich, Florian u. a. 2015. „Radikale Körper-Empathie spiritueller Heiler und somatische Gegenübertragungen im Heilritual: Ein Beispiel für das methodologische Spiel mit psychoanalytischen Konzepten in der Religionswissenschaft“. S. 339–78 in *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs-und Therapiemarkt*, herausgegeben von Klinkhammer, Gritt und Tolksdorf, Eva. Bremen: Universität Bremen.

Jungaberle, Henrik. 2006. „Von der Empirie zur Theorie und zurück - Der Matrix-Ansatz“. S. 61–75 in *Rituale in Bewegung. Rahmungs-und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*, herausgegeben von Jungaberle, Henrik und Weinhold, Jan. Münster: LIT.

Jungaberle, Henrik und Weinhold, Jan. 2006a. „Einführung: Das Framing-Konzept auf dem Weg zu einer interdisziplinären Ritualwissenschaft“. S. 7–17 in *Rituale in Bewegung. Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*, herausgegeben von Jungaberle, Henrik und Weinhold, Jan. Münster: LIT.

Jungaberle, Henrik und Weinhold, Jan, Hrsg. 2006b. *Rituale in Bewegung. Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*. Münster: LIT.

Kahl-Popp, Jutta. 2004. „Lernziel: Kontextbezogene psychotherapeutische Kompetenz: Gedanken zur psychoanalytischen Ausbildung“. *Forum der Psychoanalyse* 20(4):403–18.

Kahl-Popp, Jutta. 2009. „Die interne Seite psychotherapeutischer Kompetenz“. *Die Psychodynamische Psychotherapie* 8(3):115–23.

Kahl-Popp, Jutta. 2011. „Forschen - Lernen - Heilen. Zur Entwicklung psychotherapeutischer Kompetenz. Implikationen für die Ausbildung.“ *AKJP* 1:116–33.

Kaiser, Alexander, Feldhusen, Birgit und Fordinal, Birgit. 2013. „Vision Development as a Knowledge Creating Process“. S. 3593–3602 in *46th Hawaii International Conference on System Sciences*. IEEE.

Kaiser, Alexander und Fordinal, Birgit. 2010a. „Creating a ba for generating self-transcending knowledge“. *Journal of Knowledge Management* 14(6):928–42.

Kaiser, Alexander und Fordinal, Birgit. 2010b. „Creating a Ba for Generating Self-Transcending Knowledge“. *Journal of Knowledge Management* 14(6):928–42.

Kaiser, Alexander und Fordinal, Birgit. 2010c. „Vikobama: Introducing a new Approach to a Knowledge-Based Vision Development Process“. in *Proceedings of the 11th European Conference on Knowledge Management: Universidade Lusiada de Vila Nova de Famalico, Portugal 2-3 September 2010*. Academic Conferences, Limited.

Kaiser, Alexander, Fordinal, Birgit und Kragulj, Florian. 2014. „Creation of Need Knowledge in Organizations: An Abductive Framework“. S. 3499–3508 in *47th Hawaii International Conference on System Science*.

Kajetzke, Laura und Engelhardt, Anina. 2010. „Einleitung: Die Wissensgesellschaft beobachten“. S. 7–18 in *Handbuch Wissensgesellschaft. Theorien, Themen und Probleme*, herausgegeben von Engelhardt, Anina und Kajetzke, Laura. Bielefeld: transcript.

Kaldewey, David und Schatzki, Theodore R. 2015. „Questions to Theodore R. Schatzki“. in *Revealing Tacit Knowledge. Embodiment and Explication*, herausgegeben von Adloff, Frank, Gerund, Katharina und Kaldewey, David. Bielefeld: transcript.

Kapferer, Bruce. 2005. „Ritual Dynamics and Virtual Practice“. S. 35–54 in *Ritual in Its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*, herausgegeben von Handelman, Don und Lindquist, Galina. New York, Oxford: Berghahn Books.

Kasulis, Thomas P. 2002. *Intimacy Or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. University of Hawai'i Press.

Katz, Richard. 1982. *Boiling Energy: Community Healing among the Kalahari Kung*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Kauffeld, Simone, Grote, Sven und Frieling, Ekkehart. 2007. „Das Kassler-Kompetenz-Raster (KKR)“. S. 224–43 in *Handbuch Kompetenzmessung: Erkennen, verstehen und bewerten von Kompetenzen in der betrieblichen, pädagogischen und psychologischen Praxis*, herausgegeben von Erpenbeck, John und Von Rosenstiel, Lutz. Stuttgart: Schäffer-Poeschel.

Kelner, Merrijoy. 2003. „The Therapeutic Relationship Under Fire“. S. 79–97 in *Complementary and Alternative Medicine: Challenge and Change*, herausgegeben von Kelner, Merrijoy und Wellman, Beverly. London, New York: Routledge, Taylor & Francis.

Kickbusch, Ilona. 2006. *Die Gesundheitsgesellschaft. Megatrends der Gesundheit und deren Konsequenzen für Politik und Gesellschaft*. Gamburg: Verlag für Gesundheitsförderung.

Kimmel, Michael. 2008. „Properties of Cultural Embodiment: Lessons from the Anthropology of the Body“. S. 77–108 in *Body, Language and Mind. Volume 2: Sociocultural Situatedness*, herausgegeben von Frank, Roslyn M. u. a. Berlin: Mouton de Gruyter.

Kimmel, Michael, Irran, Christine und Luger, Martin A. 2015. „Bodywork as Systemic and Inter-Enactive Competence: Participatory Process Management in Feldenkrais® Method and Zen Shiatsu“. *Frontiers in Psychology* 5(Article 1424):1–23.

Kirmayer, Laurence J. 1993. „Healing and the Invention of Metaphor: The Effectiveness of Symbols Revisited“. *Culture, Medicine, Psychiatry* 17:161–95.

Kirmayer, Laurence J. 2004. „The Cultural Diversity of Healing: Meaning, Metaphor and Mechanism“. *British Medical Bulletin* 69:33–48.

Kleinman, Arthur. 1991. *Rethinking Psychiatry. From Cultural Category to Personal Experience*. New York: The Free Press.

Klieme, Eckhard und Hartig, Johannes. 2008. „Kompetenzkonzepte in den Sozialwissenschaften und im erziehungswissenschaftlichen Diskurs“. S. 11–29 in *Kompetenzdiagnostik. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft. Sonderheft 8/2007*, herausgegeben von Prenzel, Manfred, Gogolin, Ingrid und Krüger, Heinz-Hermann. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main, New York: Campus.

Knoblauch, Hubert. 2014. *Wissenssoziologie*. 3. Aufl. Konstanz und München: UVK.

Knorr-Cetina, Karin. 1981. *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and*

Contextual Nature of Science. Oxford: Pergamon.

Koch-Göppert, Gudrun. 2008. *Wissenschaftliches Forschen: Topographie der Bewusstseinszustände*. Berlin: LIT.

Koerfer, Armin u. a. 2010. „Narrative Wissensgenerierung in einer biopsychosozialen Medizin“. S. 91–131 in *Wissen in (Inter-)Aktion: Verfahren der Wissensgenerierung in unterschiedlichen Praxisfeldern*, herausgegeben von Dausendschön-Gay, Ulrich, Domke, Christine und Ohlhus, Sören. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Konno, Noboru, Nonaka, Ikujiro und Ogilvy, Jay. 2014. „Virtue-Based Management“. *World Futures* 70:19–27.

Körner, Jürgen. 2015. *Psychotherapeutische Kompetenzen. Ein Praxismodell zu Kompetenzprofilen in der aus- und Weiterbildung*. Wiesbaden: Springer.

Koss-Chioino, Joan D. 2006. „Spiritual Transformation, Relation and Radical Empathy: Core Components of the Ritual Healing Process.“ *Transcultural Psychiatry* 43(4):652–70.

Krajic, Karl, Forster, Rudolf und Mixa, Elisabeth. 2009. „Die ‚Gesundheitsgesellschaft‘ — eine Herausforderung für eine theoretisch orientierte Gesundheits- und Medizinsoziologie? Eine Einleitung“. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 34(2):3–12.

Kreinath, Jens, Hrsg. 2007. *Theorizing Rituals. Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966 - 2005*. Leiden, Boston: Brill.

Kreinath, Jens, Snoek, Jan und Stausberg, Michael, Hrsg. 2006. *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden, Boston: Brill.

Kremser, Manfred. 2002. „Am Anfang war das Ritual“. S. 110–28 in *Verkörperungen. Systemische Aufstellung, Körperarbeit und Ritual*, herausgegeben von Baxa, Guni L., Essen, Christine und Habiba Kreszmeier, Astrid. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag.

Krenzin, Marie. 2008. „‚Dass wir etwas wissen, ohne zu wissen, warum...‘“ S. 40–76 in *Erfolgsfaktor Intuition: Systemisches Coaching von Führungskräften*, herausgegeben von Bentner, Ariane und Krenzin, Marie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kriz, Jürgen. 2001. „Intuition in therapeutischen Prozessen“. *Systema* 15(3):217–29.

Kriz, Jürgen. 2014. *Grundkonzepte der Psychotherapie*. 7. überarb. Weinheim, Basel: Beltz.

Kurtz, Thomas. 2010. „Der Kompetenzbegriff in der Soziologie“. S. 7–25 in *Soziologie der Kompetenz*, herausgegeben von Kurtz, Thomas und Pfadenhauer, Michaela. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kyselo, Miriam. 2013. „Enaktivismus“. S. 197–201 in *Handbuch Kognitionswissenschaft*, herausgegeben von Stephan, Achim und Walter, Sven. Stuttgart: J. B. Metzler.

Kyselo, Miriam. 2014. „The Body Social: An Enactive Approach to the Self“. *Frontiers in Psychology* 5(Article 986):1–16.

Kyselo, Miriam und Tschacher, Wolfgang. 2014. „An Enactive and Dynamical Systems Theory Account of Dyadic Relationships“. *Frontiers in Psychology* 5(Article 452):1–11.

Lambert, Michael J. und Barley, Dean E. 2001. „Research Summary on the Therapeutic Relationship and Psychotherapy Outcome“. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 38(4):357–61.

Längle, Silvia. 2004. „Editorial zum Themensschwerpunkt: Die therapeutische Beziehung. Empirische Untersuchung zur Existentiellen Lebensqualität“. *Existenzanalyse* 21(1):3.

Lauzon, Al. 2013. „From Agricultural Extension to Capacity Development: Exploring the Foundations of an Emergent Form of Practice“. *International Journal of Lifelong Education* 32(2):247–66.

Lave, Jean und Wenger, Etienne. 1991. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*.

Cambridge University Press.

Lazar, Rina. 2000. „Presentness: An Intersubjective Dimension of the Therapeutic Act“. *American Journal of Psychotherapy* 54(3):340–54.

Lee, David N. 1998. „Guiding Movement by Coupling Taus“. *Ecological Psychology* 10(3–4):221–50.

Lien, Marianne und Melhuus, Marit. 2008. „Overcoming the Division Between Anthropology ‚At Home‘ and ‚Abroad‘. Marianne Gullestad in Conversation with Marianne Lien and Marit Melhuus“. *Accessed at: www. easa online. org/downloads/Gullestadeasa. pdf*.

Loenhoff, Jens, Hrsg. 2012. *Implizites Wissen: Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*. Weile: Velbrück Wissenschaft.

Lovric, Damir. 2014. „Neurowissenschaftliche Aspekte der therapeutischen Beziehung“. *Psychotherapie-Wissenschaft* 4(1):6–18.

Low, Douglas. 2009. „Merleau-Ponty’s Criticism of Heidegger“. *Philosophy Today* 53(3):273–93.

Löw, Martina. 2001. *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luca, Maria. 2004. „Introduction. Reflections on the Therapeutic Frame“. S. 1–7 in *The Therapeutic Frame in the Clinical Context. Integrative Perspectives*, herausgegeben von Luca, Maria. London, New York: Routledge Taylor & Francis.

Luckmann, Thomas. 1990. „Shrinking Transcendence, Expanding Religion?“ *Sociology of Religion* 51(2):127–38.

Luckmann, Thomas. 1991. *Die unsichtbare Religion*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ludwig, Arnold M. 1966. „Altered States of Consciousness“. *Archives of General Psychiatry* 15(3):225–34.

Luhmann, Niklas. 1981. *Soziologische Aufklärung. 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdt. Verl.

Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. 1986. *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdt. Verl.

Lutterer, Wolfram. 2007. „The Two Beginnings of Communication Theory“. *Kybernetes: The International Journal of Systems & Cybernetics* 36(7/8):1022–25.

Lyre, Holger. 2013. „Verkörperlichung und situative Einbettung (embodied/embedded cognition)“. S. 186–92 in *Handbuch Kognitionswissenschaft*, herausgegeben von Stephan, Achim und Walter, Sven. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

Lyre, Holger und Walter, Sven. 2013. „Situierte Kognition (situated cognition)“. S. 184–85 in *Handbuch Kognitionswissenschaft*, herausgegeben von Stephan, Achim und Walter, Sven. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

Magliocco, Sabina. 2014. „Introduction: Ritual Creativity, Emotions and the Body“. *Journal of Ritual Studies* 28(2):1–8.

Malinowski, Bronislaw. 1923. „The Problem of Meaning in Primitive Languages“. S. 451–510 in *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*, herausgegeben von Ogden, Charles K. und Richards, Ivor A. New York: Harcourt, Brace & World.

Marchand, Trevor H. J. 2007. „Crafting Knowledge. The Role of ‚Parsing and Production‘ in the Communication of Skill-Based Knowledge among Masons“. S. 181–202 in *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Knowledge and Learning*, herausgegeben von Harris, Mark. New York, Oxford: Berghahn Books.

Marchand, Trevor H. J. 2010. „Making knowledge: Explorations of the Indissoluble Relation Between Minds, Bodies, and Environment“. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16:1–21.

Marks-Tarlow, Terry. 2011. „Merging and Emerging: A Nonlinear Portrait of Intersubjectivity During Psychotherapy“. *Psychoanalytic Dialogues* 21(1):110–27.

Martin, Ariane. 2005. *Sehnsucht - der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Maslen, Sarah. 2015. „Researching the Senses as Knowledge“. *The Senses and Society* 10(1):52–70.

Maturana, Humberto R. 1982. *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*. Braunschweig: Vieweg.

Maturana, Humberto R. 1985. „Reflexionen über Liebe“. *Zeitschrift für Systemische Therapie und Beratung* 3:129–31.

Maturana, Humberto R. und Varela, Francisco J. 1987. *Der Baum der Erkenntnis: die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. Bern, Wien: Scherz.

Mauss, Marcel. 1990. *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.

Mautz, Christoph. 2013. „Phänomenologisch-pragmatistische Sichtweisen auf die Konstitution von Präsenz im Handeln“. S. 125–48 in *Präsenz und implizites Wissen: Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur-und Sozialwissenschaften*. Bd. 1, herausgegeben von Ernst, Christoph und Paul, Heike. Bielefeld: transcript.

McCauley, Robert N. und Lawson, E. Thomas. 2002. *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.

McGann, Marek und De Jaegher, Hanne. 2009. „Self-Other Contingencies: Enacting Social Perception“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8(4):417–37.

Mead, George H. 1934. *Mind, Self & Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Menary, Richard. 2010. „Introduction to the Special Issue on 4E Cognition“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9(4):459–63.

Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter Verlag.

Metzloff, Andrew N. und Moore, M. Keith. 1977. „Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates“. *Science* 198(4312):75–78.

Mollon, Phil. 2004. „Foreword“. S. xiii–xiv in *The Therapeutic Frame in the Clinical Context. Integrative Perspectives*, herausgegeben von Luca, Maria. London, New York: Routledge Taylor & Francis.

Moodley, Roy, Sutherland, Patsy und Oulanova, Olga. 2008. „Traditional Healing, the Body and Mind in Psychotherapy“. *Counselling Psychology Quarterly* 21(2):153–65.

Morgan, William L. und Engel, George L. 1977. *Der klinische Zugang zum Patienten - Anamnese und Körperuntersuchung*. Bern: Hans Huber.

Mosetter, Kurt und Mosetter, Reiner. 2014. „Beziehungen und Selbst-Beziehungen der Körperlichkeit“. *Psychotherapie-Wissenschaft* 4(1):19–27.

Mruck, Katja und Breuer, Franz. 2003. „Subjektivität und Selbstreflexivität im qualitativen Forschungsprozess - Die FQS-Schwerpunktausgaben“. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 4(2):Art. 17.

Müller, Joachim. 2006. „Sakramente der Heilung-Erfahrungen der Zärtlichkeit und der Solidarität Gottes mit dem Menschen“. S. 109–18 in *Spiritualität in der modernen Medizin*. Bd. 10, herausgegeben von Heusser, Peter. Bern: Peter Lang.

Nehring, Andreas und Ernst, Christoph. 2013. „Populäre Achtsamkeit - Kulturelle Aspekte einer Meditationspraxis“. S. 373–401 in *Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*, herausgegeben von Ernst, Christoph und Paul, Heike. Bielefeld: transcript.

Nestmann, Frank u. a., Hrsg. 2007. *Beratung in Bildung, Beruf und Beschäftigung*. Tübingen: DGVT Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie.

Neuner, Eva. 2014. „Authentische Beziehung in der Therapie“. in *Lebendige Beziehungen: Beiträge der 16. GBP-Fachtagung in Gunzenhausen 2013*. BoD.

Neuweg, Georg H. 1999. *Könnerschaft und implizites Wissen. Zur lehr- und lerntheoretischen Bedeutung der Erkenntnis- und Wissenstheorie Michael Polanyis*. Münster: Waxmann.

Neuweg, Georg H. 2000. „Mehr lernen, als man sagen kann: Konzepte und didaktische Perspektiven impliziten Lernens“. *Unterrichtswissenschaft* 28(3):197–217.

Nicolini, Davide u. a. 2017. „Expertise as Trans-Situated: The Case of TAVI“. S. 27–49 in *Skillful Performance: Enacting Capabilities, Knowledge, Competence, and Expertise in Organizations*, herausgegeben von Sandberg, Jorgen u. a. Oxford: University Press.

Noë, Alva. 2004. *Action in Perception*. Cambridge, London: The MIT Press.

Nolan, Patrick. 2014. „The Relational Field of Body Psychotherapy“. *Body, Movement and Dance in Psychotherapy* 9(1):29–40.

Nonaka, Ikujiro und Takeuchi, Hirotaka. 1995. *The Knowledge-Creating Company : How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation*. Oxford University Press.

Nonaka, Ikujiro und Takeuchi, Hirotaka. 2011. „The wise leader.“ *Harvard business review* 89(5):58–67.

Nonaka, Ikujiro und Toyama, Ryoko. 2007. „Strategic Management as Distributed Practical Wisdom (Phronesis)“. *Industrial and Corporate Change* 16(3):371–94.

Nonaka, Ikujiro, Toyama, Ryoko und Hirata, Toru. 2008. *Managing Flow: A Process Theory of the Knowledge-Based Firm*. 1. Aufl. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.

Nonaka, Ikujiro, Toyama, Ryoko und Konno, Noboru. 2000. „SECI, Ba and Leadership: a Unified Model of Dynamic Knowledge Creation“. *Long Range Planning* 33(1):5–34.

Nordquest, Megan. 2007. „Of Hats and Switches: Doing Fieldwork “at Home”“. *North American Dialogue* 10:18–20.

North, Klaus, Reinhardt, Kai und Sieber-Suter, Barbara. 2012. *Kompetenzmanagement in der Praxis: Mitarbeiterkompetenzen systematisch identifizieren, nutzen und entwickeln*. 2. Aufl. Wiesbaden: Springer Gabler.

Noseck-Licul, Michaela. 2013. „Spirituelle Heilmethoden im Spannungsfeld gesundheitspolitischer und medizinischer Wirksamkeitsdebatten und der Beitrag einer Anthropologie des Heilens“. S. 345–69 in *Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen*, herausgegeben von Futterknecht, Veronica, Noseck-Licul, Michaela und Kremser, Manfred. Wien, Berlin: LIT.

Noseck-Licul, Michaela. 2014. „Vom Boandlrichter zur Komplementärtherapie. Traditionelle Heilmethoden am Bewegungsapparat im Wandel der Zeit“. *Physio Austria Inform* Dezember:12–15.

o. V. 2014. „Richtlinie für Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten zur Frage der Abgrenzung der Psychotherapie von esoterischen, spirituellen und religiösen Methoden“.

o. V. 2016. „Richtlinie des Gemeinsamen Bundesausschusses über die Durchführung der Psychotherapie“. 58:1–27.

O’Regan, Kevin und Noë, Alva. 2001. „A Sensorimotor Account of Vision and Visual

Consciousness“. *Behavioral and Brain Sciences* 24:939–1031.

Okely, Judith. 2007. „Fieldwork Embodied“. *The Sociological Review* 55:65–79.

Orlinsky, David und Howard, Kenneth. 1986. „Process and outcome in psychotherapy“. S. 311–84 in *Handbook of psychotherapy and behavior change*, herausgegeben von Garfield, Sol L. und Bergin, Allen E. New York: Wiley.

Ostenfeld-Rosenthal, Ann M. 2012. „Energy Healing and the Placebo Effect. An Anthropological Perspective on the Placebo Effect“. *Anthropology & Medicine* 19(3):327–38.

Otto, Rudolf. 1936. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 23.-25. München: Beck.

Di Paolo, Ezequiel A. und De Jaegher, Hanne. 2012a. „Sense-Making with Ezequiel Di Paolo and Hanne De Jaegher. Interview“. *Avant* III(2):147–59.

Di Paolo, Ezequiel A. und De Jaegher, Hanne. 2012b. „The Interactive Brain Hypothesis“. *Frontiers in Human Neuroscience* 6(Article 163):1–16.

Di Paolo, Ezequiel A. und De Jaegher, Hanne, Hrsg. 2015. *Toward an Embodied Science of Intersubjectivity: Widening the Scope of Social Understanding Research*. Bd. 6. Lausanne: Frontiers Media.

Peirce, Charles S. 1958. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. herausgegeben von Hartshorne, Charles und Weiss, Paul. Harvard University Press.

Peschl, Markus F. 2006. „Modes of Knowing and Modes of Coming to Know. Knowledge Creation and Co-Construction as Socio-Epistemological Engineering in Educational Processes“. *Constructivist Foundations* 1(3):111–23.

Peschl, Markus F. und Fundneider, Thomas. 2012a. „Raum als Denkzeug. Kognitive und epistemologische Grundlagen der Wissensgenerierung und Innovation durch Denken mit dem Raum“. S. 311–36 in *Werkzeug - Denkzeug. Manuelle Intelligenz und Transmedialität kreativer Prozesse*, herausgegeben von Schmitz, Thomas H. und Groninger, Hannah. Bielefeld: transcript.

Peschl, Markus F. und Fundneider, Thomas. 2012b. „Spaces Enabling Game-Changing and Sustaining Innovations: Why Space Matters for Knowledge Creation and Innovation.“ *Journal of Organisational Transformation and Social Change (OTSC)* 9(1):41–61.

Peschl, Markus F. und Fundneider, Thomas. 2014. „Designing and Enabling Spaces for Collaborative Knowledge Creation and Innovation: From Managing to Enabling Innovation as Socio-Epistemological Technology“. *Computers in Human Behavior* 37:1–14.

Petitmengin-Peugeot, Claire. 1999. „The Intuitive Experience“. *Journal of Consciousness Studies* (2):43–77.

Petitmengin, Claire. 2006. „Describing One’s Subjective Experience in the Second Person: An Interview Method for the Science of Consciousness“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 5(3–4):229–69.

Pfadenhauer, Michaela. 2007. „Pfadenhauer, Michaela (2007): ‚Das Experteninterview. Ein Gespräch auf gleicher Augenhöhe‘. In: Buber, Renate; Holzmüller, Hartmut H. (Hrsg.) Qualitative Marktforschung. Konzepte - Methoden - Analysen. Wiesbaden: Gabler S. 449–461, doi: 10.1007/978-3-8349“. S. 449–61 in *Qualitative Marktforschung. Konzepte - Methoden - Analysen*, herausgegeben von Buber, Renate und Holzmüller, Hartmut H. Wiesbaden: Gabler.

Pfadenhauer, Michaela. 2008. „Doing Phenomenology: Aufgrund welcher Merkmale bezeichnen wir ein Handeln als »kompetentes Organisieren«?“ in *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, herausgegeben von Raab, Jürgen u. a. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pfadenhauer, Michaela. 2010. „Kompetenz als Qualität sozialen Handelns“. S. 149–72 in *Soziologie der Kompetenz*, herausgegeben von Kurtz, Thomas und Pfadenhauer, Michaela. Wiesb: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pickel, Gert und Gladkich, Anja. 2010. „Religion: Säkularisierung oder Transformation?“ S. 127–40 in *Handbuch Wissensgesellschaft. Theorien, Themen und Probleme*, herausgegeben von Engelhardt, Anina und Kajetzke, Laura. Bielefeld: transcript.

Pink, Sarah. 2011a. „From Embodiment to Emplacement: Re-Thinking Competing Bodies, Senses and Spatialities“. *Sport, Education and Society* 16(3):343–55.

Pink, Sarah. 2011b. „Multimodality, Multisensoriality and Ethnographic Knowing: Social Semiotics and the Phenomenology of Perception“. *Qualitative Research* 11(3):261–76.

Pink, Sarah und Howes, David. 2010. „The Future of Sensory Anthropology / The Anthropology of the Senses (debate section)“. *Social Anthropology* 18(3):331–40.

Platz, Teresa. 2006. *Anthropologie des Körpers. Vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur*. Berlin: Weißensee.

Poggendorf, Armin. 2007. „Ganzheitlich herangehen. Körper, Geist und Seele als ein Ganzes sehen“. *Umwelt & Gesundheit* 4:130–33.

Pokropski, Marek. 2015. „Timing Together, Acting Together. Phenomenology of Intersubjective Temporality and Social Cognition“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14(4):897–909.

Polanyi, Michael. 1966. *The Tacit Dimension*. London: Routledge and Kegan Paul.

Polanyi, Michael. 1985. *Implizites Wissen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ponterotto, Joseph G. 2006. „Brief Note on the Origins, Evolution, and Meaning of the Qualitative Research Concept Thick Description“. *The Qualitative Report* 11(3):538–49.

Pope, Alan. 2004. „A Passionate Embrace With Thought Itself“. *Janus Head* 7(2):510–15.

Preston, Lynn. 2008. „The Edge of Awareness: Gendlin’s Contribution to Explorations of Implicit Experience“. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology* 3(4):347–69.

Prince, Raymond. 1976. „Psychotherapy as the Manipulation of Endogenous Healing Mechanisms: A Transcultural Survey“. *Transcultural Psychiatry* 13:115–33.

van Quekelberghe, Renaud. 1993. „Symbolisches Heilen im Kulturvergleich“. *Curare* 17:175–78.

van Quekelberghe, Renaud. 2005. *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie. Grenzenlose Grenze des Bewusstseins*. Eschborn: Klotz.

Quick, Kathryn und Sandfort, Jodi. 2014. „Learning to Facilitate Deliberation: Practicing the Art of Hosting“. *Critical Policy Studies* 8(3):300–322.

Ram, Kalpana und Houston, Christopher, Hrsg. 2015. *Phenomenology in Anthropology. A Sense of Perspective*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Rapport, Nigel und Harris, Mark. 2007. „A Discussion Concerning Ways of Knowing“. S. 306–30 in *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Knowledge and Learning*, herausgegeben von Harris, Mark. New York, Oxford: Berghahn Books.

Rapport, Nigel und Overing, Joanna. 2000. „Liminality“. S. 229–36 in *Soical and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London: Routledge.

Reddy, Vasudevi. 2008. *How Infants Know Minds*. Cambridge: Harvard University Press.

Reichertz, Jo. 2009. *Kommunikationsmacht. Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das?* Bd. 53. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Revenstorf, Dirk. 2009. „Therapeutische Kompetenz und Methodenäquivalenz“. *Die*

Psychodynamische Psychotherapie 8(3):135–46.

Revenstorf, Dirk. 2012. *Die Integration des Impliziten: Körpertherapie, Achtsamkeit und Hypnose in der Psychotherapie*.

Revenstorf, Dirk und Peter, Burkhard, Hrsg. 2009. *Hypnose in Psychotherapie, Psychosomatik und Medizin. Manual für die Praxis*. Heidelberg: Springer.

Rice, Tom. 2010. „Learning to Listen: Auscultation and the Transmission of Auditory Knowledge“. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16:41–61.

Richardson, Patrice. 2014. „Spirituality, Religion and Palliative Care“. 3(3):150–59.

Ricoeur, Paul. 1991. *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II*. Evanston: Northwestern University Press.

Ringler, Marianne. 1995. „Das Setting in der Psychotherapie“. S. 758–60 in *Lehrbuch der Psychosozialen Medizin: Grundlagen der Medizinischen Psychologie, Psychosomatik, Psychotherapie und Medizinischen Soziologie*, herausgegeben von Frischenschlager, O. u. a. Wien: Springer Verlag.

Rizzolatti, Giacomo und Craighero, Laila. 2004. „The Mirror-Neuron System“. *Annual Review of Neuroscience* 27:169–92.

Rizzolatti, Giacomo, Fogassi, Leonardo und Gallese, Vittorio. 2001. „Neurophysiological Mechanisms Underlying the Understanding and Imitation of Action“. *Nature Review. Neuroscience* 2(September):661–70.

Roberts, Thomas B. 2013. *The Psychedelic Future of the Mind: How Entheogens are Enhancing Cognition, Boosting Intelligence, and Raising Values*. Rochester: Park Street.

Rogers, Carl. 1961. *On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin.

Rogers, Carl. 1995. *A Way of Being*. Boston, New York: Houghton Mifflin.

Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

Rosch, Eleanor und Scharmer, C. Otto. 1999. „Primary Knowing: When Perception Happens from the Whole Field“.

Röska-Hardy, Louise. 2009. „Theory Theory (Simulation Theory, Theory of Mind)“. S. 4064–67 in *Encyclopedia of Neuroscience*, herausgegeben von Binder, Marc D., Hirokawa, Nobutaka und Windhorst, Uwe. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg.

Ross, Anamaria I. 2013. *The Anthropology of Alternative Medicine*. London, New York: Berg.

Roth, Heinrich. 1971. *Pädagogische Anthropologie. Band 2: Entwicklung und Erziehung*. Hannover: Schroedel.

Rüegg, Urs Z. 2007. „Psychotherapie und musikinduziertes verändertes Bewusstsein“. *Wiener Medizinische Wochenschrift* 157(17–18):429–34.

Ruesch, Jürgen und Bateson, Gregory. 1995. *Kommunikation. Die soziale Matrix der Psychiatrie*. 1. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag.

Ryle, Gilbert. 1971. *Collected Essays. Volume II Collected Essays, 1929 - 1968*. London: Hutchinson.

Salhi, Bisan. 2016. „Beyond the Doctor's White Coat: Science, Ritual, and Healing in American Biomedicine“. S. 204–12 in *Understanding and Applying Medical Anthropology. Biosocial and Cultural Approaches*, herausgegeben von Brown, Peter J. und Closser, Svea. Abingdon: Routledge.

Samudra, Jaida K. 2008. „Memory In Our Body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience“. *American Ethnologist* 35(4):665–81.

Satne, Glenda und Roepstorff, Andreas. 2015. „Introduction. From Interacting Agents to Engaging Persons“. *Journal of Consciousness Studies* 22(1–2):9–23.

De Saussure, Ferdinand. 2001. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. herausgegeben von Bally, Charles und Sechehaye, Albert. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Sax, William S. 2013. „Agency“. S. 25–31 in *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, herausgegeben von Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Schrode, Paula. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Scharmer, C. Otto. 2001a. „Self-Transcending Knowledge: Organizing Around Emerging Realities“. S. 68–90 in *Managing Industrial Knowledge. Creation, Transfer und Utilization*, herausgegeben von Nonaka, Ikujiro und Teece, David J. London, Thousand Oaks, New Dehli: Sage.

Scharmer, C. Otto. 2001b. „Self-Transcending Knowledge: Sensing and Organizing Around Emerging Opportunities“. *Journal of Knowledge Management* 5(2):137–51.

Scharmer, C. Otto. 2008. „Uncovering the Blind Spot of Leadership“. *Leader to Leader* 2008(47):52–59.

Scharmer, C. Otto. 2009. *Theorie U - Von der Zukunft her führen*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme.

Scheper-Hughes, Nancy. 1994. „Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology“. S. 229–42 in *Assessing Cultural Anthropology*, herausgegeben von Borofsky, Robert. New York: McGraw-Hill.

Scheper-Hughes, Nancy und Lock, Margaret M. 1987. „The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology“. *Medical Anthropology Quarterly* 1(1):6–41.

von Scheve, Christian. 2010. „Die emotionale Struktur sozialer Interaktion: Emotionsexpression und soziale Ordnungsbildung“. *Zeitschrift für Soziologie* 39(5):346–62.

Schmidbauer, Wolfgang. 1983. *Helfen als Beruf. Die Ware Nächstenliebe*. Hamburg: Rowohlt.

Schmidt-Lellek, Christoph J. 2006. *Ressourcen der helfenden Beziehung. Modelle dialogischer Praxis und ihre Deformationen*. Bergisch Gladbach: EHP.

Schmitz, Hermann. 2008. *Leib und Gefühl: Materialien zu einer philosphischen Therapeutik*. 3. Aufl. Bielefeld, Locarno: Edition Sirius, Aisthesis.

Schmitz, Hermann. 2009. *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg im Breisgau, München: Alber.

Scholz, Oliver R. 2013. „Soziale und verteilte Kognition (social/distributed cognition)“. S. 202–6 in *Handbuch Kognitionswissenschaft*, herausgegeben von Stephan, Achim und Walter, Sven. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

Schön, Donald A. 1983. *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*. New York: Basic Books.

Schroll, Mark und Greenwood, Susan. 2011. „Worldviews in Collision/Worldviews in Metamorphosis: Toward a Multistate Paradigm“. *Anthropology of Consciousness* 22(1):49–60.

Schülein, Johann A. und Reitze, Simon. 2005. *Wissenschaftstheorie für Einsteiger*. 2. Aufl. Wien: WUV Facultas.

Schütz, Alfred. 1971. *Gesammelte Aufsätze. Band 1. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Nijhoff.

Schütz, Alfred und Luckmann, Thomas. 2003. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.

Schützeichel, Rainer. 2010. „Wissen, Handeln, Können. Über Kompetenzen, Expertise und epistemische Regime“. S. 173–89 in *Soziologie der Kompetenz*, herausgegeben von Kurtz, Thomas und Pfadenhauer, Michaela. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schützeichel, Rainer. 2012. „‚Implizites Wissen‘ in der Soziologie“. S. 108–49 in *Implizites Wissen: Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*, herausgegeben von Loenhoff, Jens. Weile: Velbrück Wissenschaft.

Senge, Peter M. u. a. 2004. *Presence. Exploring Profound Change in People, Organizations, and Society*. London: Nicholas Brealey Publishing.

Sermijn, Jasmina, Devlieger, Patrick und Loots, Gerrit. 2008. „The Narrative Construction of the Self: Selfhood as a Rhizomatic Story“. *Qualitative Inquiry* 14(4):632–50.

Shannon, Claude E. und Weaver, Warren. 1949. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana: The University of Illinois Press.

Sharma, Ursula. 1996. „Bringing the Body Back into the (Social) Action. Techniques of the Body and the (Cultural) Imagination“. *Social Anthropology* 4(3):251–63.

Shotwell, Alexis. 2011. *Knowing Otherwise: Race, Gender, and Implicit Understanding*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Shotwell, Alexis. 2015. „Racial Formation, Implicit Understanding“. S. 169–84 in *Revealing Tacit Knowledge. Embodiment and Explication*, herausgegeben von Adloff, Frank, Gerund, Katharina und Kaldewey, David. Bielefeld: transcript.

Sibbett, Caryl. 2005. „‚Betwixt and Between‘: Crossing Thresholds“. S. 12–37 in *Art Therapy and Cancer Care*, herausgegeben von Waller, Diane und Sibbett, Caryl. Maidenhead: Open University Press.

Sidler, Simon. 2014. „Wie wissen die Finger? Implizites Wissen und Heuristiken als Grundlagen der Intuition“. *Osteopathische Medizin* 15(1):21–26.

Sills, Maura und Lown, Judy. 2008. „The Field of Subliminal Mind and the Nature of Being“. *European Journal of Psychotherapy & Counselling* 10(1):71–80.

Simmonds, Janette G. 2014. „Contemplating Spiritual Experience: Winnicott’s Potential Space, Tibetan Bardo, and Liminality“. *International Forum of Psychoanalysis* 1–8.

Snowden, David J. 2000. „New Wine in Old Wineskins: From Organic to Complex Knowledge Management Through the Use of Story“. *Emergence* 2(4):50–64.

Sparrer, Insa. 2004. *Wunder, Lösung und System. Lösungsfokussierte Systemische Strukturaufstellungen für Therapie und Organisationsberatung*. 3. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.

Spittler, Gerd. 2002. „Arbeit - Transformation von Objekten oder Interaktion mit Subjekten?“ *Peripherie* 85/86:9–31.

St John, Graham. 2013. „Victor W. Turner“. S. 863–68 in *Theory in Social and Cultural Anthropology. An Encyclopedia*, herausgegeben von McGee, R. Jon und Warms, Richard L. Los Angeles [u.a.]: Sage.

Stehr, Nico. 1996. *Knowledge as a Capacity for Action*.

Steiner, Pierre und Stewart, John. 2009. „From Autonomy to Heteronomy (and Back): The Enaction of Social Life“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8(4):527–50.

Stern, Daniel N. u. a. 1998. „The Process of Therapeutic Change Involving Implicit Knowledge: Some Implications of Developmental Observations for Adult Psychotherapy“. *Infant Mental Health Journal* 19(3):300–308.

Stern, Daniel N. 2005. *Der Gegenwartsmoment. Veränderungsprozesse in Psychoanalyse,*

Psychotherapie und Alltag. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

Stewart, John, Gapenne, Olivier und Di Paolo, Ezequiel A., Hrsg. 2010. *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Cambridge, London: The MIT Press.

Stoller, Paul. 1989a. *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press.

Stoller, Paul. 1989b. *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Stoller, Paul. 2007. „Embodying Knowledge: Finding a Path in the Village of the Sick". S. 158–77 in *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Knowledge and Learning*, herausgegeben von Harris, Mark. New York, Oxford: Berghahn Books.

Stone, Julie und Katz, Jeanne. 2005. „The Therapeutic Relationship in Complementary and Alternative Medicine". S. 183–205 in *Perspectives on Complementary and Alternative Medicine*, herausgegeben von Heller, Tom u. a. Abingdon: Routledge Taylor & Francis.

Stoof, Angela u. a. 2002. „The Boundary Approach of Competence: A Constructivist Aid for Understanding and Using the Concept of Competence". *Human Resource Development Review* 1(3):345–65.

Storch, Maja. 2003. *Das Geheimnis kluger Entscheidungen – von somatischen Markern, Bauchgefühl und Überzeugungskraft*. Zürich: Pendo.

Stormanns, Bettina. 2013. „Die ‚Eröffnung des intersubjektiven Raumes' – ein Behandlungsansatz für die Therapie bei Traumafolgestörungen". *Zeitschrift für Psychotraumatologie, Psychotherapiewissenschaft, Psychologische Medizin* 11(4):91–101.

Strauss, Anselm L. und Corbin, Juliet. 1990. *Basics of qualitative research*. Bd. 15. Sage.

Strübing, Jörg. 2014. *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatischen Forschungsstils*. Wiesbaden: Springer.

Strunk, Guido und Schiepek, Günter. 2014. *Therapeutisches Chaos. Eine Einführung in systemisches Denken und Komplexitätstheorie*. Göttingen: Hogrefe.

Stumm, Gerhard und Keil, Wolfgang W., Hrsg. 2014. *Praxis der Personzentrierten Psychotherapie*. Wien: Springer.

Stumm, Gerhard und Pritz, Alfred, Hrsg. 2007. *Wörterbuch der Psychotherapie*. Wien: Springer.

Sulmasy, Daniel P. 2002. „A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life". *The Gerontologist* 42 Spec No(Iii):24–33.

Tart, Charles T. 1972. „States of Consciousness and State-Specific Sciences". *Science* 176(4040):1203–10.

Tart, Charles T. 1978. *Transpersonale Psychologie*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter.

Tart, Charles T. 2011. „Extending our Knowledge of Consciousness". S. ix–xx in *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives. Volume 1: History, Culture and the Humanities*, herausgegeben von Cardeña, Etzel und Winkelman, Michael. Santa Barbara: ABC-CLIO.

Taylor, Charles. 1994. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.

The WHOQOL Group. 1995. „The World Health Organization Quality of Life Assessment (WHOQOL): Position Paper from the World Health Organization". *Social Science & Medicine* 41(10):1403–9.

Throop, Jason C. und Laughlin, Charles D. 2007. „Anthropology of Consciousness". S. 631–69 in *The Cambridge Handbook of Consciousness*, herausgegeben von Zelazo, Philip David, Moscovitch, Morris und Thompson, Evan. Cambridge: Cambridge University Press.

Tippelt, Rudolf, Mandl, Heinz und Straka, Gerald. 2003. „Entwicklung und Erfassung von Kompetenz in der Wissensgesellschaft - Bildungs- und wissenstheoretische Perspektiven“. S. 349–69 in *Innovation durch Bildung: Beiträge zum 18. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*, herausgegeben von Gogolin, Ingrid und Tippelt, Rudolf. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Töbelmann, Paul. 2013. „Wirksamkeit“. S. 222–28 in *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, herausgegeben von Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Schrode, Paula. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Toren, Christina. 1993. „Making History: The Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind“. *Man* 28(3):461–478.

Toren, Christina und de Pina-Cabral, João. 2009. „What Is Happening to Epistemology?“ *Social Analysis* 53(2):1–18.

Torrance, Steve und Froese, Tom. 2011. „An Inter-Enactive Approach to Agency: Participatory Sense-Making, Dynamics, and Sociality“. *Humana.Mente* (15):21–53.

Tronick, Edward Z. u. a. 1998. „Dyadically Expanded States of Consciousness and the Process of Therapeutic Change“. *Infant Mental Health Journal* 19(3):290–99.

Tschacher, Wolfgang, Haken, Hermann und Kyselo, Miriam. 2015. „Alliance: A Common Factor of Psychotherapy Modeled by Structural Theory“. *Frontiers in Psychology* 6(Article 421):1–11.

Tschacher, Wolfgang, Munt, Melanie und Storch, Maja. 2014. „Die Integration von Tanz, Bewegung und Psychotherapie durch den Embodimentansatz“. *körper - tanz - bewegung* 54–63.

Tsoukas, Haridimos. 2009. „A Dialogical Approach to the Creation of New Knowledge in Organizations“. *Organization Science* 20(6):941–57.

Turner, Victor W. 1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal.

Turner, Victor W. 1983a. „Body, Brain, and Culture“. *Zygon Journal of Religion & Science* 18(3):221–45.

Turner, Victor W. 1983b. „Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology“. S. 123–64 in *Play, Games and Sports in Cultural Contexts*, herausgegeben von Harris, Janet C. und Parker, Roberta J. Champaign: Human Kinetics.

Turner, Victor W. 1987. „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage“. S. 3–19 in *Betwixt and between: Patterns of masculine and feminine initiation*, herausgegeben von Mahdi, Louise Carus, Foster, Steven und Little, Meredith. Peru: Open Court.

Turner, Victor W. 1989. *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main, New York: Campus.

von Uexküll, Thure und Wesiak, Wolfgang. 1990. „Wissenschaftstheorie und Psychosomatische Medizin. Ein biopsychosoziales Modell“. S. 5–38 in *Psychosomatische Medizin*, herausgegeben von Uexküll, Thure von u. a. München, Wien, Balitmore: Urban&Schwarzenberg.

Unterrainer, Human-Friedrich u. a. 2009. „Spiritualität & Sucht“. *Wiener Zeitschrift für Suchtforschung* 32(1):29–36.

Vaitl, Dieter. 2012. *Veränderte Bewusstseinszustände. Grundlagen - Techniken - Phänomenologie*. Stuttgart: Schattauer.

Varela, Francisco J., Thompson, Evan und Rosch, Eleanor. 1991. *The Embodied Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Varela, Francisco J., Thompson, Evan und Rosch, Eleanor. 1995. *Der mittlere Weg der*

Erkenntnis. Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung. München: Wilhelm Goldmann.

Virtanen, Ilkka. 2013. „In Search for a Theoretically Firmer Epistemological Foundation for the Relationship Between Tacit and Explicit Knowledge“. *The Electronic Journal of Knowledge Management* 11(2):118–26.

Wacquant, Loïc. 2005. „Carnal Connections: On Embodiment, Apprenticeship, and Membership“. *Qualitative Sociology* 28(4):445–74.

Walter, Sven. 2013. „Erweiterte Kognition (extended cognition)“. S. 193–97 in *Handbuch Kognitionswissenschaft*, herausgegeben von Stephan, Achim und Walter, Sven. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

Walter, Sven. 2014. *Kognition*. Stuttgart: Reclam.

Wampold, Bruce E. 2001a. „Contextualizing Psychotherapy as a Healing Practice: Culture, History, and Methods“. *Applied and Preventive Psychology* 10(2):69–86.

Wampold, Bruce E. 2001b. *The Great Psychotherapy Debate. Models, Methods, and Findings.* Mawah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Wampold, Bruce E. und Budge, Stephanie L. 2012. „The 2011 Leona Tyler Award Address: The Relationship - and Its Relationship to the Common and Specific Factors of Psychotherapy“. *The Counseling Psychologist* 40(4):601–23.

Watzlawick, Paul. 1985. „Wirklichkeitsanpassung oder angepaßte ‚Wirklichkeit‘? Konstruktivismus und Psychotherapie“. S. 89–107 in *Einführung in den Konstruktivismus*, herausgegeben von Gumin, Heinz und Meier, Heinrich. München: Piper.

Watzlawick, Paul, Beavin, Janet H. und Don, Jackson D. 1969. *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern: Huber.

Wehrle, Maren. 2013. „Medium und Grenze: Der Leib als Kategorie der Intersubjektivität. Phänomenologie und Anthropologie im Dialog“. S. 217–38 in *Grenzen der Empathie*, herausgegeben von Breyer, Thiemo. München: Wilhelm Fink.

Weinhold, Jan, Rudolph, Michael und Ambros, Claus. 2006. „Framing als Zugang zur Ritualdynamik“. S. 19–31 in *Rituale in Bewegung. Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*, herausgegeben von Jungaberle, Henrik und Weinhold, Jan. Münster: LIT.

Weiss, Susanne. 2016. „Gesundheitsberufe in Österreich 2016“.

Welter-Enderlin, Rosmarie und Hildenbrand, Bruno, Hrsg. 2011. *Rituale - Vielfalt in Alltag und Therapie*. Heidelberg: Carl-Auer-Verlag.

Wenger, Etienne. 2000. „Communities of Practice and Social Learning Systems“. *Organization* 7(2):225–46.

Willke, Helmut. 1998. *Systemisches Wissensmanagement*. Stuttgart: Lucius & Lucius.

Wilson, Andrew D. und Golonka, Sabrina. 2013. „Embodied Cognition is Not What you Think it is“. *Frontiers in Psychology* 4(Article 58):1–13.

Wiltschko, Johannes. 2011. *Ich spüre, also bin ich! Nicht-Wissen als Quelle von Veränderung. Focusing als Basis einer Metapsychotherapie Band II*. Münster: MV-Verlag.

Winnicott, Donald W. 1971. *Playing and Reality*. London: Tavistock.

Wolcott, Harry F. 1995. *The Art of Fieldwork*. Walnut Creek: Altamira.

Woolf, Virginia. 1990. *Passionate Apprentice: The Early Journals, 1897-1909*. herausgegeben von Leaska, Mitchell A. London: The Hogarth Press.

Zimbardo, Philip G. und Gerrig, Richard J. 2005. *Psychologie*. 16. Aufl. herausgegeben von Graf,

Ralf. München: Pearson Studium.

Zinovieff, Nick. 2004. „Therapy in General Practice - Frames Within Frames“. S. 36–52 in *The Therapeutic Frame in the Clinical Context. Integrative Perspectives*, herausgegeben von Luca, Maria. London, New York: Routledge Taylor & Francis.

Anhang

Kurzzusammenfassung

Die vorliegende Dissertation setzt sich mit dem Feld der Begleitung, Beratung und Therapie aus einer anthropologischen Perspektive auseinander und untersucht die spezifischen Kompetenzen, Fähigkeiten und Fertigkeiten, die Praktizierende in der Interaktion mit ihren KlientInnen anwenden. Ausgangspunkt war eine Feldforschung in Wien im Zeitraum von 2012 bis 2016 innerhalb des Felds der „helfenden Berufe“ (HeilerInnen, PsychotherapeutInnen, Seelsorger, KörpertherapeutInnen, Coaches und BeraterInnen). Theoretische Anknüpfungspunkte für das „Kartografieren“ der untersuchten Interaktionsprozesse fanden sich in Konzepten zu Intersubjektivität, Wissen, Können und Kompetenz. Weitere konzeptuelle Ressourcen, mit denen ich das empirische Material in Verbindung setzen konnte, waren ritualtheoretische Ansätze zu Heilung, Liminalität, Rahmen und Bewusstseinsveränderung sowie Ergebnisse der Psychotherapieforschung. Die iterative Auseinandersetzung mit dem empirischen und theoretischen Material führte zur Entwicklung des Konzepts der „gelungenen Begegnungen“ als Ausdruck dafür, wie Interaktionen gestaltet werden können, die Transformation ermöglichen. Den Blick auf die Wissensformen zu richten, verdeutlicht, dass implizites Wissen in Form von intuitivem Handeln, körperlichen Fertigkeiten (*skills*) oder praktischem Können maßgeblich an der Ermöglichung von Interaktion beteiligt ist und den Ausgangspunkt zur Herstellung von Intersubjektivität sowie Identitätsbildung bildet. Praktizierende gestalten Interaktion (auch) mithilfe ritueller Strukturen und Dynamiken, dies geschieht jedoch in einem hohen Maß implizit. Ein wichtiger Aspekt liegt dabei in der räumlich, zeitlich und relational erfahrbaren Qualität der „Herausgehobenheit“ der Begegnungen, die mit dem Konzept der Liminalität gefasst werden kann. Oftmals steht dies mit einem veränderten Bewusstseinszustand (*mindbody state*) und der Kompetenz zur Bewusstseinsweite in Verbindung, wodurch ein gemeinsamer liminaler (Bewusstseins-)Raum kreiert werden kann. Rituelle Kompetenzen der Praktizierenden können in einer konkreten Interaktionssituation als Katalysator fungieren, indem durch die Herstellung einer liminalen Raum/Zeit Selbstorganisationsprozesse befördert werden und aus dieser Prozessdynamik heraus, das Potenzial für Veränderung begünstigt wird. Dies schafft Erlebensdimensionen, die im größeren Kontext gegenwärtiger gesellschaftlicher Bedürfnisse betrachtet werden können: Sitzungen können eine Art „Auszeit“ vom Alltag sein und als Inseln der Entschleunigung fungieren. Intersubjektive Begegnungsräume mit liminalem Charakter und einer Modulation des *mindbody states* der Beteiligten können das Bedürfnis nach Transzendenzerfahrungen befriedigen. Die vorgestellten Ergebnisse sind sowohl ein Beitrag zu einer interdisziplinär ausgerichteten anthropologischen Forschung, als führen sie auch innerhalb des Fachs der Kultur- und Sozialanthropologie theoretische Ansätze zusammen, insbesondere was die Verbindung von (kognitionswissenschaftlich angereicherten) wissensanthropologischen Ansätze mit Ansätzen der Ritualdynamik betrifft. Neben der theoretischen Auseinandersetzung war es auch ein Ziel der Arbeit anthropologische Überlegungen zu Handlungskompetenz anzustellen und damit einen Beitrag zur Praxis zu leisten. Das im Rahmen dieser Arbeit entwickelte Konzept der „gelungenen Begegnungen“ erweitert die gängige Unterteilung in Fach-, Methoden-, persönliche und soziale Kompetenz für das Feld der Begleitung, Beratung und Therapie um den Teilbereich der rituellen Kompetenz.

Abstract

This dissertation deals with the field of accompaniment, counselling and therapy from an anthropological perspective and examines the specific competencies, skills and abilities that practitioners use in interacting with their clients. The starting point was a field research conducted in Vienna in the period from 2012 to 2016 within the field of "helping professions" (healers, psychotherapists, ministers, body therapists, coaches and consultants). Concepts of intersubjectivity, knowledge, skill and competence served as a basis for the "mapping" of the examined interaction processes. Other conceptual resources that could be connected to the empirical material were ritual theory approaches to healing, liminality, framing and states of consciousness, as well as results of psychotherapy research. The concept of “successful encounters”, which was developed in the process of this dissertation, as a means of describing the creation of interaction that enables transformation was based on the iterative exploration of the empirical and theoretical material. Looking at forms of knowledge shows that implicit knowledge – in the form of intuitive action, physical skills or practical abilities – is key to enabling interaction and is a starting point for producing intersubjectivity and identity formation. Practitioners not only create interaction based on implicit knowledge but also shape it by using ritual structures and dynamics, all of which happens – to a high degree – implicitly. An important aspect lies in the “out-of-this-world” quality of encounters, that may be experienced on a spatial, temporal and relational level – a notion which has been described in the concept of liminality. Often this is associated with an altered state of consciousness (mind-body state) and the competence of *Bewusstseinsweite*, which allows a shared liminal (consciousness) space to be created. Practitioners' ritual skills can act as a catalyst in a specific interaction situation by promoting self-organization processes through the creating of a liminal space/time. These process dynamics facilitate potential for change. The resulted dimensions of experience can be viewed in the larger context of present societal needs: sessions may be seen as a kind of "time out" from everyday life and may act as islands of deceleration. Intersubjective spaces of encounter, with liminal character and a modulation of mind-body states of those involved, can satisfy the need for transcendental experiences. The presented results are a contribution to interdisciplinary anthropological research: approaches of anthropology of knowledge, enriched by cognitive science, are connected to approaches of ritual dynamics. In addition to the theoretical debate, the thesis aims at outlining anthropological reflections on capacity to act and therefore seeks to make a valuable contribution to practical work. The concept of "successful encounters" developed within the framework of this work extends the usual subdivision into technical, methodological, personal and social competence for the field of accompaniment, counselling and therapy to include the subarea of ritual competence.